ISSN: 2149-3979

مجلة

الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2017 العدد:5
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

المذهبية

- كلمة العدد - د. محيي الدين إيغده
- المذهب والمذهبية - أ.د. محمد علي بيوك قرا
- القاسم المشترك الإسلامي وحقيقة المذاهب - أ.د. حسن أونات
- طبيعة التحزب الديني: الشخصيات، الذهنيات، الجماعات، المذاهب - أ. د. محمد علي بيوك قرا
- فيما يخصُّ إلزامية المذاهب الفقهية - أ.د. توحيد آيَنكين
- التأويلات المختلفة للقرآن الكريم؛ الآية ٨٦ من سورة النساء أنموذجاً - د. خليل آل دمير
- ما أسباب انشقاق الإمام الأشعري عن المعتزلة؟ - د. محمد كسكين
- العلاقة بين الأشعريّة والماتريديّة في الدولة العثمانيّة؛ نظرةٌ عامّةٌ - د. محمد قليجي
- الإمام الحسن والحسين وكربلاء في المذهب الزيدي - د. محمد أوميت
- سياسة الخليفة العباسي النّاصر لدين الله تجاه الشّيعة - د. آدم أركان
- الأوقات المعظمة لدى الشيعة الاثني عشرية في إيران - د. حبيب دمير
- النتائج السياسية للتفرق المذهبي: تَسْيِيسُ الطّريقة الصّفوية - أ.د. عمر فاروق طبر
- جدلية التحول المذهبي ونتائجه - د. سمير عمر كامل حسن سيد

ISSN: 2149-3979

مجلة

الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2017 العدد:5
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

المذهبية

The Journal of Theologic Academy

year: 2017 issue: 5 a bi-annual international journal of academic research

معلومات النشر

لمجلة «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب

«مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية»

كل ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي الباحث، ويتحمل مسؤولية مضمونه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي جامعة غازي عنتاب أو كلية الإلهيات، ولا يحق نشر هذه المقالات جزئياً أو كلياً بدون إذن خطي من الناشر

رئيس التحرير: أ. د. شيخ موسى دمير (عميد كلية الإلهيات)

مديرا التحرير: د. مصطفى أونفيردي، د. محمد شيخ محمد النجار

محرر العدد: د. محيي الدين إيغده.

هيئة النشر: أ.د. شيخ موسى دمير (رئيساً)، أ.د. عبد القادر نوري الشيخ، أ.د. أيوب بكر يازجى، أ.د. محفوظ سويله مز، أ.د. محمد طاغ، د. خليل آل دمير، د. محمود جنار، د. رجب طوزجو، د. عدنان آل كول، د. عبد العزيز الخلف، د. عبدي محمد ماميتوف، د. أيهان أردوغان، د. عائشة أر أوغلو، د. ديلارا أكرموفا، د. أرول أركان، د. فهمي صوغوق أوغلو، د. حبيب دمير، د. خليل حجي مفتي أوغلو، د. إبراهيم سلقيني، د. محمد أولو كوتوك، د. محمد شيخ محمد النجار، د. محمد راشد آ قبينار، د. محيي الدين إيغده، د. مصطفى كسكين، د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. ضميرة أحمدوفا.

هيئة النشر الاستشارية: أ.د عبد العزيز خطيب (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. عبدالله قهرمان (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. عدنان دميرجان (جامعة إستانبول كلية الإلهيات)، د. أحمد محمد أحمد العسيري (جامعة الملك خالد)، أ.د. أحمد يلدريم (جامعة يلدريم بايزيد كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. علي عبد الحق محمد الأغبري (جامعة تعز كلية الآداب)، أ.د. علي آقبنار (جامعة نجم الدين آرباكان كلية الإلهيات)، أ.د. علي عثمان آتش (جامعة جقور اووا كلية الإلهيات)، أ.د. عاصم يابجى (جامعة جقور اووا كلية الإلهيات)، أ.د. بنيامين أرول (جامعة أنقره كلية الإلهيات)، د. حسن يلماز (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. إحسان ثريا صرما (جامعة سيرت كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. إلياس جلبي (جامعة ٢٩ أيار الجامعة الدولية للعلوم الإسلامية)، د. قيس رشيد علي (جامعة الموصل كلية التربية)، أ.د. لطف الله جبه جي (جامعة أرجيس كلية الإلهيات)، أ.د. محمد طوغان قره جوشقون (جامعة السابع من كانون الأول في كليس كلية الإلهيات)، أ.د. محمد خليل جيجك (جامعة يلدريم بايزيد كلية العلوم الإسلامية)، د. إبراهيم الحق الحسن (جامعة إفريقيا الدولية كلية التربية)، أ.د. محمد علي بيوك قره (جامعة مدينة إستانبول كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. محمد أفكوران (جامعة هيتيت كلية الإلهيات)، أ.د. محمد زكي ايشجان (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، د. محمد شيخ أحمد محمد (جامعة بانادر كلية الشريعة والحقوق) أ.د. موسى بيلكيز (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. متين يورداكور (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. مصطفى أغيرمان (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. نصر الله حجي مفتي أوغلو (جامعة بايبورت كلية الإلهيات)، أ.د. عثمان تورر (جامعة السابع من كانون الأول في كليس كلية الإلهيات)، أ.د. صادق

قيليج (جامعة أتاتورك_كلية الإلهيات)، أ.د. شعبان علي دوزكون (جامعة أنقره كلية الإلهيات)، أ.د. ويسل كوللوجه (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. يوسف ضياء كسكين (جامعةحران كلية الإلهيات).

هيئة التحكيم: أ.د. جميل حقيمز (جامعية هيتيت كلية الإلهيات)، أ.د. أيوب بكير يازجي (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. أيلول داغ (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. محمد زكي إشجان (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. نوري قهوجي(جامعة كهرمان مرعش شوتشو إمام كلية الإلهيات)، أ.د. شيخ موسى دمير (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات)، آدم أريكان (جامعة إسطنبول كلية الإلهيات)، د. إسماعيل بولوت (جامعة هيتيت كلية الإلهيات)، أ.د. أيوب بكير يازجي (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، د. إزلر سارغين (جامعة كهرمان مرعش سوتشو إمام كلية الإلهيات)، د. محمود جنار (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات)،د. محمد أوميت (جامعة مرمرة كلية الإلهيات).د. رجب أصلان (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات)، د. أرول أركان (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات)، د. قدير غومبياز (جامعة كوجلي كلية الإلهيات) د.مقصود تشيتين (جامعة إزمير كاتب تشلبي كلية العلوم الإسلامية)، د. أوكان باغجي (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات)،د. رشيد باطور (جامعة إزمير كاتب جلبي كلية العلوم الإسلامية)،د.ضميرة أحمدوفا (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات).

هيئة الترجمة: د. أيهان أردوغان، د. مصطفى كسكين، د. فهمي صوغوق أوغلو، د. عدنان آلكول، عادل أوزتكين، إسماعيل يلماز، أحمد عبد الله، هاجر جنرال، محمد قاسم أردان، مصطفى أقصوي، محمد طوبالجة.

مراجعة الترجمة: د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. عبد العزيز الخلف، د. محمد خالد الفجر، د. محمد شيخ محمد النجار، أ. سارة فاخوري.

تدقيق المقالات: د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. محمد خالد الفجر، د. محمد شيخ محمد النجار، أ. سارة فاخوري.

القراءة الأخيرة: د. محمد شيخ محمد النجار.

تصميم الغلاف: حليمة صري قايا.

التنسيق والإخراج الفني: د. إبراهيم عبد الله سلقيني.

الدعاية والتواصل الاجتماعي: د. محمد راشد أقبينار، أ. محمد أكسورملي.

النشر والتوزيع: أ. محمد قاسم أردان.

العنوان: جامعة غازي عنتاب، كلية الإلهيات (مجلة الإلهيات الأكاديمية)، شهيد كامل، غازي عنتاب – تركيا.

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr

http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi

المطبعة: مطبعة جامعة غازي عنتاب.

مكان وتاريخ الطباعة: غازي عنتاب – ٢٠١٧.

الفهرس

كلمة العدد

د. محيي الدين إيغده – محرر العدد

المقالات

المذهب والمذهبية - أ.د. محمد علي بيوك قرا

القاسم المشترك الإسلامي وحقيقة المذاهب - أ.د. حسن أونات

طبيعة التحزب الديني: الشخصيات، الذهنيات، الجماعات، المذاهب - أ. د. محمد علي بيوك قره

فيما يخصُّ إلزامية المذاهب الفقهية - أ.د. توحيد آيَنكين

التأويلات المختلفة للقرآن الكريم؛ الآية ٨٦ من سورة النساء أنموذجاً - د. خليل آل دمير

ما أسباب انشقاق الإمام الأشعري عن المعتزلة؟ - د. محمد كسكين

العلاقة بين الأشعريّة والماتريديّة في الدولة العثمانيّة؛ نظرةٌ عامّةٌ - د. محمد قليجي

الإمام الحسن والحسين وكربلاء في المذهب الزيدي - د. محمد أوميت

سياسة الخليفة العباسي النّاصر لدين الله تجاه الشّيعة - د. آدم أركان

الأوقات المعظمة لدى الشيعة الاثني عشرية في إيران - د. حبيب دمير

النتائج السياسية للتفرق المذهبي: تَسْيِيسُ الطّريقة الصّفوية - أ.د. عمر فاروق طبر

جدلية التحول المذهبي ونتائجه - د. سمير عمر كامل حسن سيد

ضوابط النشر في المجلة

كلمة العدد

على مدى التاريخ الإنساني تأتي الأديان على رأس المكونات الاجتماعية التي تؤثر بقدرٍ مهمّ في حياة المجتمع.

وقد حدثت ظاهرة التفرق والتمذهب في تاريخ الإسلام الذي هو آخر الأديان السماوية كما حصلت في تاريخ الأديان جميعِها.

ومما لا شك فيه أن ظاهرة التمذهب التي لا بُدّ منها في مسيرة الحياة الطبيعية لها جوانب إيجابية عديدة، ولكن المذاهب – وهي عنصر رحمةٍ – إذا استُغِلَّت تحوّل كلٌّ منها إلى عنصر صراع.

يعيش المسلمون في القرنين الأخيرَين أزمة وجودية شديدةً جدّاً في المجال الثقافي والحضاري، والتطورات التي ظهرت مع الربيع العربي بالذات عمّقت هذه الأزمة أكثر، ومن أكثر هذه المشكلات الحاصلة الآن في العالم الإسلامي أهمية استغلال المذاهب التي هي الحالة المؤسسية للانتماءات الدينية.

والحال هو أن المذاهب تحولت إلى وسيلة صراع القوى الدولية؛ الصراعات الدولية التي تتظاهر بالصراع المذهبي في البلاد التي يعيش فيها المسلمون، ولا يُفهم فيها الإسلام من خلال معناه الديني، بل من خلال السلطة السياسية.

ويلعب منهج التعامل مع المذاهب دورًا رئيسًا في موضوع القدرة على فهم المشكلات الواقعة في المجال الديني في العالم الإسلامي في زمننا والقدرة على إنتاج الحلول السليمة. وإن المذاهب هي مكونات بشرية ظهرت نتيجة تحول الاختلافات في فهم الدين إلى مؤسسات. وعلى رأس المبادئ الأساسية التي يجب الانتباه لها في التعامل مع المذاهب– وهي منتَجٌ بشري، لا يمكن عدُّ شيءٍ منها أيًّا كان اسمه – أنه الدين نفسه، وأن الحقيقة ليست عند مجموعة أو جماعة أو طريقة وحدَها، وأن الأصل هو وحدة المسلمين واجتماع كلماتهم.

ومجلة «الإلهيات الأكاديمية» التي هدَفَت منذ بداية نشرها إلى التطرق لمشكلات المسلمين المهمة مثل: «السلفية»، و«الاغتراب والتّديّن»، و«الدين والهجرة» يسعدها أن تقدم بين أيديكم معشرَ القُراء ملفّ المذهبية، وقد أسهم أكاديميون متمكنون في هذا العدد. وباسمي واسم أسرة مجلة الإلهيات الأكاديمية نشكرهم جزيل

الشّكر لإسهاماتهم، وستعرِضُ مجلة «الإلهيات الأكاديمية» في أعدادها القادمة موضوعات مهمة أيضاً مثل: «الخوف من الإسلام» و«السنة» و«القرآن» من بين القضايا المُخطَّطِ تناولُها في المرحلة القادمة.

د. محيي الدين إيغدة

مُحرّر العدد

المذهب والمذهبية *

أ.د. محمد علي بيوك قرا

جامعة إسطنبول شهير – كلية العلوم الإسلامية: buyukkara@excite.com

الخلاصة:

يصف بحثنا هذا مفهوم فكرة المذهبية بواسطة التفرقة بين اتباع المذاهب والتعصب لها، ويظهر الطابع الإشكالي في ضرورة الفهم، حيث يحاول البحث طرح حلول لهذه المشكلة. ويناقش بعد ذلك مفهوم الحداثة الذي ينتقد اتباع المذاهب ذات الهويات الجماعية الشاملة رغم ما لطبيعتها من عقلانية متماسكة، ثم يناقش البحث مفهوم ما بعد الحداثة الذي لم يعد وجود الهويات المشتركة العامة فيه ممكناً، ولهذا السبب فمن الضروري توفير مساحة لكثير من الهويات الفرعية مثل المذهبية، فمن المتوقع أن يتخطى المسلمون الذين يفكرون في مشكلة المذهبية هذه العقبة، ويحاولون إنتاج الحلول لها بإيجاد الفارق بين الحداثة وما بعدها؛ لأن نهج ما بعد الحداثة سيفرض هوية مذهبية معينة تقوض هوية الإسلام العالمي، وستفتح مساحة من الحرية لنفسها على حسابه، وإذا جاز التعبير فسوف تمزقه؛ لأنها بالتأكيد ليست إسلامية، لكن في الوقت نفسه فليس من العدل تجاهل الإيديولوجية الخاصة بالمذاهب تماما لحساب الهوية الإسلامية الكبرى.

الكلمات المفتاحية: المذهب، المذهبية، الحداثة، ما بعد الحداثة

Mezhep ve Mezhepçilik

Özet

Makalemiz mezheplilik ile mezhepçiliği birbirinden ayırmak suretiyle mezhepçi anlayışı tanımlamakta, sorunlu karakterini ortaya koymakta ve bu soruna çözümler önermektedir. Evrensel ve kollektif ortak kimlikleri mutlaklaştıran modernizm, mezhepli olmayı tüm doğallığına rağmen akli ve tutarlı bulmayıp eleştirir. Postmodernizme göre ise ortak kimliklerin varlığı artık mümkün değildir ve bu nedenle mezheplilik gibi alt kimliklere olduğunca fazla yer açmak gerekir. Konumuz olan mezhepçilik sorunu üzerine düşünüp çözümler üreten müslümanların bu modern-postmodern ikilemini aşmaları beklenir. Zira postmodernce bir yaklaşımla tikel mezhep kimliklerinin tümel İslam kimliğini aşındırması ve onun zararına olacak şekilde kendine bir özgürlük alanı açması, tabir caizse onu parçalaması kuşkusuz İslami değildir. Fakat aynı zamanda, tümel kimlik esastır diye doğal olan tikel mezhep kimliklerini tektipçi modern bir yaklaşımla yok sayma veya yok etme tavrı gerekçesi ne olursa olsun adil değildir.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Mezhepçilik, Modernizm, Postmodernizm

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Mezhep ve Mezhepçilik" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد علي بيوك قرا، المذهب والمذهبية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١-١٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Sect and Sectarianism

Abstract

Our article is defining sectarian understanding by differentiating having a sect and sectarianism and it is offering solutions to problematic characteristics of sectarian understanding. Modernism, which highlights universal and common identities, criticizes having a sect as irrational and inconsistent although this is a natural choice. On the other hand, according to postmodernism the possibility of having mutual identities is not an option anymore and it fosters the understanding of having different sub-identities. Muslim people should go beyond the duality of modernism and postmodernism to offer solutions for the problem of sectarianism. Because postmodern approach that favors partial identities in favor of holistic Islam identity is not Islamic. But at the same time, it is not fair under any condition to ignore the sects by having a strict modernist approach.

Keywords: Sect, Sectarianism, Modernism, Postmodernism

مدخل:

إن كلمة المذهب المستمدة من الفعل (ذ-هـ- ب) والتي تعني «الذهاب» باللغة العربية وتعني «طريقة الذهاب» في القاموس، تُستخدم باللغة التركية لوصف «كل فرع ناشئ عن اختلاف الآراء والتفسير والفهم في دين ما». وتحدد الكلمة في لغتنا التركية تشكيلًا اجتماعيًا «ملموسًا» من خلال تحديد أعضاء هذه الفروع، وعلى الجانب الآخر تشير إلى المبادئ «المجردة» ونظام الفكر التبعي، ومما لا شك فيه أن هذا النظام التجريدي سيكون له نتائج مجردة مثل العبادة والمعابد والمكتوبات، وسيضاف كل ذلك للمذهب، كما تشمل الكلمة في التركية جميع أشكال الجدال الديني والسياسي الناشئ عنه مثل: (الحنفية/ الشافعية، فقهي/ قانوني) و(السنة/ الشيعة، عقدي/ سياسي).

أين مكان المذهب في الدين وماذا يقابله؟

ليست المذاهب مظهراً للدين نفسه أو تجلياً للوحي المقدس، إنما هي اختلافات فهم المؤمنين وتفسيرهم لما هو نازل من عند الله وصادر عن النبي، حيث تخرج من التمثل الإلهي المباشر إلى الكسوة البشرية، وقد لعبت الصراعات السياسية في صدر الإسلام دورًا رئيساً في نشوء العديد من المذاهب، عكست الاختلافات العقدية والفقهية، كما تم استخدام الحجج الدينية في هذه الصراعات، لذلك تدينت اللغة السياسية مع مرور الزمن بقصد أو بدون قصد، ومن ثم يتجمع الناس حول هذه المفاهيم وبناء عليه تكتسب المذاهب هوية اجتماعية ومؤسسية في وقت لاحق، بحيث تصبح جزءًا اجتماعيًا من الدين، وهكذا يصبح موضوع علم الاجتماع وعلم النفس المجتمعي جزءًا من التدين.

كانت القضايا الدينية المتعلقة بالإيمان والفقه التي ظهرت زمن الرسول وفي أثناء نزول القرآن سهلة الحل لم تصل أبداً إلى درجة الصراع، وفي السنوات التالية، تغيرت هذه الحال، وانتشرت مسائل الاختلاف الطبيعية والاجتماعية والسياسية بحيث أصبحت هذه المسائل مع مرور الزمن ذات طابع ديني محض تحول إلى فُرقة سببت نوعاً من الانفصال المجتمعي. ولأن نصوص المصدر الرئيس القرآن والسنة كانت محددة وواضحة، ولم يكن متن النص وحده كافياً كمورد للأحكام والفتوى في مواجهة القضايا المستجدة باستمرار، ولأجل المحافظة على طبيعة المصدرين الرئيسين التجأ العلماء إلى التأويل والقياس والرأي والاجتهاد كمصادر مساعدة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المناهج العقلية التي تم استعمالها بمشاركة العنصر البشري، كانت موجودة إلى حد ما في زمن النبي ولكن على نطاق ضيق[1]. ومع ذلك، فقد أصبح التوسع في استعمال هذه المناهج حتمياً في فترات لاحقة، فانتظم سلك الاختلافات نتيجة لهذا الوضع الجديد والذي كان من ثمرته نشوء المذاهب.

ظهرت المذاهب في القرنين الثاني والثالث من الإسلام، وهو الوقت الذي كان فيه مستوى المعيشة مرتفعًا خاصة في المدن الكبرى، هذه المدن التي كانت تموج بثقافات وملل ونحل متعددة، في هذه البيئة الجديدة للإسلام، بذل العلماء المسلمون جهوداً فائقة للإجابة عن المسائل المهمة وحل الإشكالات في الاعتقاد والعبادة والحياة اليومية والفقه والأخلاق والسياسة والثقافة، حيث وضع العلماء هذه المسؤولية الخطيرة على عاتقهم، تلك التي تمثلت عادة في مناقشة النصوص الدينية ومحاولة تفسيرها ووضع توجيهات عقلية تحدد أطر فهمها، ففي مثل هذه البيئة الفكرية الحرة نشأت المذاهب مستجيبة لهذه الجهود المخلصة، مما أثمر جهوداً في الفهم الديني العميق ومحاولة استقصاء مناطات الأحكام الشرعية واستنباطها.

وكما يرى فإن نشوء المذاهب ظاهرة طبيعية أملتها الظروف والأحداث ولا يتصور غير ذلك، فمن المناسب والحال كذلك أن ننظر إلى الجانب الإيجابي في البداية، مع وجود النتائج السلبية للمذهبية قطعاً.

تعطي المذاهب الهويات الفرعية لأعضائها نظراً لكونها الهياكل الاجتماعية الكبيرة، إنها تنظم حياتهم الدينية والاجتماعية؛ لأنها توفر خيارات مختلفة للناس على اختلاف شخصياتهم وثقافاتهم ومفاهيمهم وتجلب الحيوية والثراء للحياة الدينية. إضافة إلى الأريحية التي تجلبها المذاهب للمجتمعات المسلمة؛ لأنه من المستحيل وغير الواقعي إجبار الناس على رؤية وتصرف واحدة، أو وضعهم في قالب نمطي واحد، وكذلك فهي تفتح لهم مساحات مادية ومعنوية للتعبير عن أنفسهم في إطار الدين. وهكذا فإنها تؤدي عملاً مساعداً في تطبيق أوامر الدين في الحياة اليومية وتسهل لهم الأمر بهذه الميزة.

قدمت المذاهب خدمة للإسلام من حيث انتشاره وتوصيله وانتقاله إلى مجتمعات مختلفة للغاية، وأسهمت في توفير قيم حضارية: مثل التعليم الجمعي والتعاون والتضامن والرقابة الداخلية في المجتمع الذي يعيش فيه المسلم الطبيعي مع ما تتمتع به المذاهب من أبنية تنظيمية مؤسساتية.

(١) انظر حديث معاذ بن جبل، أبو داوود، العقدية، ١١.

فمن وجهة النظر هذه يقوم الدين بدور مهم ليس في تشكيل هويات الأفراد فقط بل في تشكيل هويات المجتمعات أيضاً، ومن وجهة أخرى فإن المذاهب على اختلافها والجماعات الصوفية بمشاربها وأطيافها وتنوعاتها التي اكتسبت الهوية من خلال التمسك بدين ما متأثرة به كان لها تأثير مهم في فهم ذلك الدين وتبليغه وتمثله، أوبعبارة أخرى، فإنه لا يمكن في كثير من الأحيان معاملة دين وتقييمه بشكل مستقل عن الجماعات التي كشفت انتماءها له أو لم تنكر ذلك الانتماء، وباختصار فالمذهب ليس ديناً بحد ذاته، لكننا لا نستطيع تفريق الدين تماماً عنه. ومن ثم يتأثر الدين بشكل إيجابي أو سلبي بأفكار الجماعات والمذاهب وبأفعال أصحابها.

السلبيات المحتملة المتولدة من المذاهب:

في هذا السياق تطرح الآثار السلبية للمذاهب دائماً على جدول الأعمال، حيث من الحتمي – بل من الطبيعي – أن يظهر بين المنتسبين لدين ما سباق أو صراع مذهبي في مسألة ما أو عدة مسائل، وبغض النظر عن أسباب الصراعات المذهبية التي تفصلها نظريات علم الاجتماع والنفس تبرز حقيقة مهمة تكمن في تحول هذا الصراع إلى بؤرة خطيرة تستحوذ عليها السياسة عبر تاريخ الإسلام، حيث لم تتردد بعض الحكومات التي تريد الدفاع عن سلطانها السياسي من احتضان تعصب مذهبي، أو نشره واستخدامه سلاحاً ضد خصومها.

على الرغم من أن النتيجة التاريخية بدت «حروباً مذهبية» إلا أن ما حدث بالفعل في التاريخ الإسلامي لم يكن سوى صدام سياسي قوي؛ لأن أتباع المذاهب المتباينة سيجدون حتماً طرق عيش مشتركة حتى ولو كانوا في أقطاب متناقضة جداً طالما كانوا بعيدين عن أجواء الشحن السياسي الموجه وهنا مكمن الخطر، حيث إن المذاهب التي تعلم التسامح المتبادل تحت مظلة الدين نفسه وتضرب لنا أمثلة جميلة عليه في صفحات التاريخ القديمة والحديثة يمكن أن تتحول بسرعة وسهولة إلى آليات للنزاع والتدمير عند استغلالها. وبالنظر إلى أن الكراهية الشائعة هي عاطفة قوية تجمع بين أكثر العناصر غير المتوافقة، فإننا ندرك بشكل أفضل كيف يمكن للكراهية المذهبية اليائسة بشكل متزايد أن تصيب مختلف المجتمعات وتعبئها ضد بعضها.

التعصب المذهبي:

نكرر القول كما كانت المذاهب ظاهرة طبيعية، فإن أتباع المذاهب هم أيضاً ظاهرة طبيعية. والسبب الرئيس وراء هذا الأمر الطبيعي هو أن يولد المرء داخل بيئة المذهب ونتيجة لهذا التقدير الإلهي غالباً تكون المذاهب مستمرة. ويصبح الشخص المولود في أسرة أو بيئة أو منطقة جغرافية ذات انتماء مذهبي عضواً في هذا المذهب، وتتحول هذه التبعية إلى هوية، وهذه الهوية عادة ما تكون دائمة. صحيح أن هناك حالات لتغيير المذهب، لكنها غالباً ما تكون استثنائية في نهاية المطاف، بحيث يصبح المذهب واحداً من الهويات العائلية والانتماءات العرقية والدينية، إذ يتخذ المرء مكانه من خلال الإجابة عن الأسئلة المنطقية: «من أنا / مِمَّنْ أنا؟» ومن الطبيعي أن يكون للناس والجماعات بيننا هوية مشتركة لها الأولوية في حياتنا.

يقول كونولي: «الهوية تتطلب تنوع الوجود لضمان سلامته وهي تحول التنوع إلى تنوع آخر»[٢] هذا الوضع فطري عالمي بما في ذلك عملية «خلق آخر»، وهو تعبير عن أن «كل شيء قائم بضده» ومن الضروري، أن يكون الموقف تجاه «الآخر» والطريقة التي يتصرف بها تختلف من شخص لآخر ومن مجتمع لآخر. على سبيل المثال إذا أدى الوعي الوجودي إلى احتقار الآخرين وإذلالهم، فيدل على وجود مشكلة هنا[٣]. إذا تابعنا موضوع الهوية المذهبية، فهذا الموقف السلبي تجاه الآخر يحول اتباع المذهب، من أمر طبيعي الي مرض يسمى «التعصب المذهبي».

يمكننا تعريف التعصب المذهبي على النحو التالي: إعلان أتباع المذهب في دين ما تفسيراً خاصاً لهذا الدين يخرج المؤمنين الذين ليسوا منهم من دائرة الإيمان إلى دائرة الضلال، ويتم ذلك عن طريق إقامة تضامن عضوي قوي فيما بينهم، والأهم من ذلك التمييز ضدهم في الأمور الاجتماعية والسياسية والثقافية وحتى في المسائل اليومية، قد ينظر في الواقع إلى اتخاذ موقف مذهبي «في مواجهة المذاهب الأخرى» على أنه تصرف غريزي تحكمي من الناحية النظرية، ولكن الحقيقة أن الدين يمثل هوية فوق المذهبية، فإذا تحدثنا عن المسلمين، فالإسلام هوية فوق كل هوية مذهبية أخرى. يقول الله تعالى في القرآن الكريم، ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ﴾ [الحج: ٧٨] الهوية الإسلامية التي يضعها الله لا تترك دون شك وراءها هوية أخرى.

التعصب المذهبي كعامل للتفرقة:

المذهبية في هذه الحالة هي التفرقة نفسها. قال الله تعالى خطابا لنبيه ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [الأنعام] إذًا إدانة الله «الانفصال الجماعي ﴿وَكَانُوا۟ شِيَعًا﴾ في هذه الآية، هل يقصد به اتباع المذاهب التي أطلقنا عليها أمراً طبيعياً؟». إذا نظرنا إلى الموضوع في السياق القرآني فإنه يُرى أن الإدانة والتوبيخ في هذه الآية تطلق على «التعصب المذهبي» وليس إلى «اتباع المذاهب»، ويبدو أن الاختلاف في أمور الدين هو سنة الله الحتمية ونتيجة لذلك وجدت المذاهب، حتى التعصب المذهبي يبدو أمراً فطرياً في التكوين الخِلقي، وبعبارة أخرى هو القانون الطبيعي في هذا العالم وجزء من الاختبار الإلهي[٤]. كما مر في الآية: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٩] قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى في آية أخرى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾﴾ [هود]،

(٢) William E. Connolly, Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995, s. 93.

(٣) انظر: Hasan Onat, "Kimlik-Teoloji ilişkisi Bağlamında Alevîlik-Baktaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 1 (2009), s. 20.

(٤) انظر: Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988, s. 160.

ويقول الله تعالى في الآية التي بعدها ﴿ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾ [هود]. يفسر العلماء ﴿ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ بـ«ان الله خلق البشر ليختلفوا»(٥).

يجب أن تحدث النزاعات أولاً لكي يتم التخالف في عالم الابتلاء. فالكائنات التي تفكر بشكل موحد ولا تختلف فيما بينها وتذهب دائما على نفس الخط ليست بشرا فعليا بل هي الملائكة فقط. وتخلص التفسيرات الإلهية لهذه الآيات إلى أن النزاعات والتفرقة وسيلة لاختبار البشر. أولئك الذين يطيعون أوامره ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ [آل عمران: ١٠٣] هم الذين نجحوا في الاختبار.

إن الاختلاف الذي هو في الحقيقة مصدر للرحمة وإثراء للعقول بتطوير أفكار بديلة مشروعة وبتسهيل الحياة الدينية والدنيوية، يصبح سبباً للاضطهاد والظلم في أيدي متعصبي المذاهب. لأن المتطرف في المذهب يقيم المذهب مكان دينه، ويرى أتباع مذهبه فقط هم إخوانه في الدين. حيث تنصب كل جهوده على الانتصار لمذهبه ولا يتردد لحظة في إنفاق مبالغ طائلة في سبيل ذلك، هذا الإنفاق هو الصدقة الأكثر ثوابًا بالنسبة له، فيقيم نظام تعليم مؤسس على المذهب فقط ويهمل ما عداه فتكون النتيجة أن الفرد الذي يتخرج في هذا النظام يصبح متعصبا لمذهبه أشد التعصب ويرى أتباع المذاهب الأخرى وكأنهم أتباع دين آخر، ويهدف إلى تكثير أتباع مذهبه حيث يركز كل همه في هذا الصدد ولا يبالي بانعكاس تصرفه المتطرف تجاه الآخر، حيث لا يعتقد أنه يتسبب في إثارة الفتنة، لا يحسب أنه سوف يتعرض لموقف مضاد له من الطرف الآخر.

التكفير هو الصورة الأكثر وضوحاً للتعصب المذهبي. إن الفكرة التكفيرية التي تستثني المسلمين من الإسلام في ضوء رؤيتهم المذهبية ثم تبيح في الخطوة التالية استخدام العنف ومصادرة الأموال والقتل بحجة الإسلام تجاه المعارض وعندما ننظر إلى التاريخ، نرى أن الصراعات المذهبية أمر عارض استثنائي، ففي معظم الأوقات كان المسلمون قادرين على العيش بسلام في أي مذهب ما لم ينخرطوا في تعصب مذهبي، ولم يرفض بعضهم بعضاً، واحترموا مذاهبهم وتزوجوا من بعضهم، وصلوا في مسجد واحد وراء بعضهم.

وعندما أصبحت الخصومات السياسية على الساحة الإسلامية استغل السياسيون هذه الخلافات المذهبية لصالحهم من وقت لآخر، فهم يعرفون القوة التدميرية الحارقة للتعصب المذهبي، لذلك فهم يريدون استغلاله. إن ظهور الأضغان المذهبية ليس ناشئاً عن اختلاف المعتقدات الدينية بقدر ما هو ناشئ عن اقتسام الموارد والسيطرة عليها، فمن الطبيعي دفاع الإنسان عن هويته المذهبية والعقدية حينما تتعرض لخطر التعصب والتحيز والتمييز من قبل هويات مذهبية أخرى(٦) فليست تعبئة أعضاء المذهب في بيئة ضاغطة لرفع التعصب

(٥) Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 160-1; Ahmet Saim Kılavuz, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 221-2.

(٦) Murat Paker, "Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık", [Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012] içinde, s. 48-50; Paker, "Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış", *a.g.e.* içinde, s. 57-8; Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, İstanbul, 2008, s. 17-9.

المذهبية بهذه الطريقة وفقاً لهدف سياسي. يسجل هذه الصراعات لأغراض سياسية في التاريخ بالحروب المذهبية.

ما الذي يمكن عمله ضد التعصب المذهبي؟

أ. العلماء والمثقفون هم نبض المجتمع. عندما يتطرفون يتطرف المجتمع. ينبغي أن لا يفقدوا رباطة جأشهم. يجب أن تقود الأنشطة التي تقلل الضغط باستمرار.

ب. يمكن أن تفيد الأفكار المعتدلة التي يقدمها العلماء والمثقفون والسياسيون في البيئات المتوترة.

ج. يجب على العلماء المختلفين في الرأي أن يجتمعوا في كل فرصة سانحة، فغالباً ما يخفف الحوار من الجمود القائم، حيث طرح المشكلات بصراحة وبكل موضوعية، وبلا عدوانية أو إقصاء.

د. بقاء التعصب المذهبي بحجة التكفير، أو التمسك بسلاح التكفير بحجة التعصب المذهبي، يعد كل منهما تصرفا متناقضا ذا تفريط لا يمكن استخدامها مبررا في القضية، ولا يفيد شيئا أكثر من زيادة التوتر.

هـ. يجب أن يدرج التكفير والتعصب المذهبي في نطاق جرائم الكراهية، ويجب أن يعاقب كل من يرتكبها، ويمكن أن يساعد العلماء في هذا الأمر.

و. يجب في مراحل التعليم الديني الانتباه إلى «الالتزام غير المشروط بالنصوص القديمة حرفياً» والتي تعد مستنداً لكل من الجماعات التكفيرية والتعصب المذهبي مع أنها نصوص غير إلهية ولا نبوية، بغض النظر عن أنها تأليف ثمينة قام به علماء أجلاء.

ز. قدرتنا على تصميم يومنا هذا من خلال سلسلة من الروايات حول «الذكريات المريرة الماضية» التي شوهدت في التكفير والتعصب المذهبي وأخبار المستقبل وأكثرها عن نهاية العالم، مهم بالنسبة لموضوعنا، صحيح أن المسلمين هم المسؤولون من اليوم عند الله لذا عليهم أن يقبلوا حقائق الوضع الحالي وأن يعينوا أسلوبهم السياسي وفقا لذلك.

المذاهب والتعصب المذهبي بين نظريات الحداثة وما بعد الحداثة:

الحداثة التي تجعل الهويات العامة الشاملة والجماعية مطلقة، تنتقد اتباع المذاهب رغم كل طبيعتها لعدم عقليتها وتماسكها. وفقاً لما بعد الحداثة، لم يعد وجود الهويات المشتركة ممكناً، ولهذا السبب من الضروري توفير مساحة لكثير من الهويات الفرعية مثل المذهبية. من المتوقع أن يتغلب المسلمون الذين يفكرون في مشكلة التعصب المذهبية والحلول على هذه المعضلة الحداثة ما بعد الحداثة؛ لأنه مع نهج ما بعد الحداثة، فإن هوية مذاهب معينة ستقوض هوية الإسلام العالمي وتفتح مساحة من الحرية لنفسها على حسابها، وإن جاز التعبير تمزقها فهي بالتأكيد ليست إسلامية. ولكن في الوقت نفسه، مهما كان سبب تجاهل أو القضاء على الهويات النمطية للهوية المذهبية الطبيعية كنهج حديث موحد ليس عدلاً ويثير الاضطهاد.

أما مركز هذا التناقض هو قبول التعددية والاختلافات المذهبية. يحق للمسلمين والجماعات أن يروا مذهبهم مذهب حق ويعملون على نشره. بالطبع سيظل كل شخص يقول إن الطريق الذي يحمله هو طريق النجاة. لكن في الوقت ذاته لا يحق له أن يخرج أتباع المذاهب الأخرين من الإسلام وتنتهك حرياتهم الأساسية.

الموقف الإسلامي الصحيح حول ﴿وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝٩٠﴾. من المعروف أن هناك العديد من الأمثلة الجيدة على هذا السلوك المثير في حياة الرسول ﷺ أسلوب تقاربه إلى المنافقين هو أيضا ينير طريقنا. إنه واجب ديني للحفاظ على المجتمع الإسلامي طالما أن المتحدثين بالإسلام لا يفسدون ويعيشون في سلام معاً ولا يخلقون الفوضى. يدخل القانون حيز التنفيذ في النضال مع الفوضى والفساد وينفذ القانون والعقوبات. أبعد من ذلك يجب ترك موضوع الإيمان لصاحب الحق فيه وهو الله. وسيعطي الله الحكم في الآخرة.

إن المبدأ الداعي لوحدة الأمة والقائل بـ «عدم جواز تكفير أهل القبلة» هو ذو قيمة بالغة الأهمية في الماضي والحاضر والمستقبل للحفاظ على الأمة مع وجود الاختلافات، ولكيفية إدارة هذه القضية البالغة الأهمية والتي يحتاج المسلمون لحلها بشكل عاجل، يجب أن يكون التركيز على هذا الموضوع بإبراز طرائقه وقيمه بحيث يكون ذلك من المهام الأساسية.

المراجع:

- Connolly, William E. Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015.
- Maalouf, Amin, Ölümcül Kimlikler, çev. Aysel Bora, İstanbul, 2008.
- Onat, Hasan, "Kimlik-Teoloji ilişkisi Bağlamında Alevîlik-Baktaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 1 (2009).
- Paker, Murat, "Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık", [Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar, İstanbul, 2012.
- Paker, Murat, "Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış", Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar, İstanbul, 2012.
- Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi, İstanbul, 1988.

القاسم المشترك الإسلامي وحقيقة المذاهب*

أ.د. حسن أونات

جامعة أنقرة – كلية الإلـهيات: onat@divinity.ankara.edu.tr

الخلاصة:

إن الأحداث التي جرت والتي تجري في العالم الإسلامي، سواء خلال المراحل التاريخية أم في أيامنا هذه، تكشف أهمية ظاهرة المذهب. إن المذاهب عبارة عن تشكيلات بشرية ظهرت كلها بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. وكما أن إنكار المذاهب أو تجاهلها تماماً يُعد هروباً من الحقيقة، فكذلك مزجها ومماثلتها بالدين وجعلها جزءاً لا يتجزأ منه يُعد خطأ كبيراً. إن أحد أهم طرق فهم المشكلات القائمة على الساحة الدينية في عالمنا اليوم وإيجاد الحلول الناجعة لها يتمثل في الفهم الصحيح لحقيقة المذهب. لذلك يتوجب علينا إدراك أن المذاهب التي ظهرت خلال المراحل التاريخية ما هي إلا تشكيلات بشرية، (من الضروري إدراك أن المذاهب هي تكوينات بشرية ظهرت خلال المراحل التاريخية) وتناول المسألة وبيانها في إطار المبادئ التأسيسية التي وضعها القرآن.

الكلمات المفتاحية: القاسم المشترك، المذهب، الفرقة، الدين، التوحيد، التكفير

İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği

ÖZET

Gerek tarihi süreçte gerekse içerisinde bulunduğumuz şu günlerde İslam aleminde meydana gelen hadiseler, mezhep olgusunun önemini ortaya koymaktadır. Mezheplerin tamamı Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkmış beşeri oluşumlardır. Mezheplerin varlığını inkar etmek veya hiç yokmuş gibi davranmak gerçeklerden kaçınmak olacağı gibi, onları din ile bütünleştirmek de büyük bir yanılgı olacaktır. Günümüz dünyasında din alanında yaşanan problemleri anlama ve bu meselelere çözüm üretebilmenin en önemli yollarından biri mezhep gerçeğini doğru anlamaktan geçmektedir. Bunun için Mezheplerin tarihi süreçte ortaya çıkan beşeri oluşumlar olduğunun farkına varmak, Kur'an'ın ortaya koyduğu kurucu ilkeler çerçevesinde konuyu anlamlandırmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ortak Payda, Mezhep, Fırka, Din, Tevhid, Tekfir

Commonality of Islam And the Truth of Sects

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (حسن أونات، القاسم المشترك الإسلامي وحقيقة المذاهب، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١١-٣٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Abstract

The importance of the sects emerges when considered history and contemporary events on the Muslim world. All of the sects are the organizations established after the death of the prophet Mohammed. Ignoring the sects or shutting our eyes to it can be considered as escaping from reality but at the same time considering sects as the essence of religion will result us to a problem. Understanding the problems on the field of religion in our age and offering solutions for them are strictly related with analyzing the fact of sects truly. For that reason, it is necessary to realize that the sects are social facts and the Quran is the only milestone to explain it.

Keywords: Commonality, Sect, Religion, Tawheed, Takfeer

المدخل:

إن الإسلام قبل كل شيء يُعد اسماً لأحد الأديان، وهو يرسم أو يشكّل اليوم عالم (الاعتقاد/ العقيدة/ الإيمان) لدى ما يزيد عن مليار وستمئة مليون إنسان، ويحدد أساس نظرتهم إلى العالم. فعندما يّذكر الإسلام يتبادر إلى الذهن نظام عقدي وما يتعلق به من عبادات وأخلاق، إضافة إلى الثقافة والحضارة التي ينتجها هذا الدين ونظرته للعالم. إن هذه التراكمات والمجموعات الغنية من المفاهيم المستقلة عن بعضها من جهة والمتصلة ببعضها من جهة أخرى التي أضيفت إلى مضمون الدين قد أرخت مزيداً من ظلال الإبهام على «الدين» المبهم في الأصل، والذي لم يجر اتفاق على تعريفه. وربما لهذا السبب عجز المسلمون عن تكوين «إجماع» بشأن ماهية «الإسلام». فامتلاك كل مسلم لمفهوم إسلامي خاص به من مقتضيات كينونة/ بنية الوجود لدى الإنسان يجب عدُّه حالة طبيعية. بيد أن المفاهيم المختلفة تكتسب مع مرور الزمن بعداً اجتماعياً، وحتى إنها تتحول إلى حالة مؤسسية. ومن ثم تتكون المذاهب والجماعات والطرق التي تدّعي تمثيل الإسلام، وتضعف الروابط الطبيعية مع مبادئ الإسلام الأساسية، وربما يصل الأمر إلى تقدم هذا النوع من التشكلات والكيانات على الدين ذاته. فالمفاهيم المختلفة التي يجب أن تكون في الأصل مصدر غنى وثراء تعيق ظهور الشمولية/ الوحدة الإسلامية. ولتتحول اختلافات الرأي والفكر إلى غنى يجب أن يكون هناك على الأقل «معرفة بالقاسم المشترك الإسلامي ووعيٌ به». وبسبب فقدان هذا الوعي اليوم اختزلت وحصرت وظائف الدين الأساسية أو مهامه، مثل «تحقيق الوحدة» و«الاجتماع» و«إضفاء الروحانيات على الماديات» و«التعاضد» في الكيانات البشرية/ السسيولوجية مثل: المذاهب، والجماعات، والطرق التي حلت محلّ الدين، ومن ثم بدأ الدين يتحول إلى أداة للتفرقة بدل الاتحاد، وبدأت جملة من الكيانات والتيارات ذات التوجه الانفصالي والانقسامي بتحقيق المشروعية لنفسها عبر الدين.

ومن ناحية أخرى فإن الكيانات مثل: المذاهب والجماعات والطرق، التي تتشكل كنتيجة طبيعية لحقيقة كون الإنسان كائناً اجتماعياً، اتجهت نحو تصور حصري وفوقي متمثل بفكرة: "الفرقة الناجية" فحصرت

الأفضلية والنجاة بالمجموعات التابعة لها فقط دون غيرها، وأقصت ونبذت كل المسلمين الآخرين. وهذه الحالة سهّلت الطريق أمام المسلمين لتكفير بعضهم بعضاً باسم الجماعات والطوائف والمذاهب والطرق. وصار التكفير وسيلة لشرعنة إراقة الدماء، وحتى ارتكاب المجازر وجرائم قتل الأبرياء الجماعية التي يشهدها العالم الإسلامي بأسره. إن أول عمل يفكر الإنسان بفعله، ويجب فعله اليوم باسم الإسلام، هو وقف نزيف الدماء بأي شكل من الأشكال. إن دماء الناس وخاصة الأبرياء منهم سوف تتحول إلى مستنقعات عميقة تغرق فيها الإنسانية، فضلاً عن أنها لطخة سوداء على جبين البشرية بأجمعها. يقوم المسلمون اليوم، وباستخدام أسلحة ليست من صنعهم، بقتل بعضهم بعضاً، وفوق ذلك فإن كلاً من القاتل والمقتول يصرخ بأعلى صوته: «الله أكبر». ولا أحد منهم يبالي أبداً بحقيقة ﴿أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]. وعلى ذلك فإن أول عمل يجب القيام به هو وضع حد لمسألة شرعنة إراقة الدماء. ومن الصعوبة بمكان تصور تحقيق مثل هذا الأمر دون تكوين وعي بشأن القاسم المشترك الإسلامي.

يُعد تفعيل آلة التكفير وتشغيلها دون أخلاق أحد أسباب تراجع المقاربة والفكر النقدي بين المسلمين وعدم تطويرهما. إن من شأن تفعيل آلية التكفير بأثر رجعي الحيلولة دون فهم الماضي فهماً صحيحاً؛ وإن الخوف من التكفير والرعب الذي يبثه في داخل الإنسان لا يعقّد عملية تحري الخطأ والصواب فحسب، وإنما يصعب على الإنسان حتى تنفس الصعداء. مع أن القرآن الكريم يحث الإنسان على التعامل مع أي مسألة بالمعرفة والعلم والأدلة والوثائق، وعدم السير خلف المجهول[1]، ويطلب منه الانفتاح على التعلم وتحصيل المعارف، والاستماع إلى كل قول، وفهمه واستيعابه، واتباع أحسنه[2]. فالإيمان الذي يريده القرآن هو الإيمان المؤسس على العلم والمعرفة؛ فيصبح الإنسان مؤمناً؛ لأن العلوم المتعلقة بالإيمان قد استقرت في عقله. فالإيمان ليس عبارة عن اعتناق واتباع لجملة من المعتقدات والأفكار اعتناقاً أعمى. وإنما يتحقق الإيمان بالعقل والإرادة الحرة. إن وضع حد لقضية التكفير يتطلب منا معرفة جملة من الأمور والإقرار بها وهي أن الإيمان إنما هو أمر منحصر بين الإنسان وربه، ولا يحق لأحد محاكمة إيمان الآخرين ومراقبته، وإن الإسلام لم يمنح أحداً صلاحية أو مهمة أسلمة غيره. فالإيمان مسألة فردية شخصية؛ فـ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر...

أعتقد أننا إذا ما استطعنا أن نفهم وندرك بشكل صحيح أن مبدأ الإسلام الأساسي هو التوحيد، وأن الإيمان إنما هو مسألة فردية شخصية فإننا نكون قد نجحنا ولو بنسبة قليلة في وضع حد لتطبيق آلية التكفير بشكل كيفي، وسددنا الباب أمام استسهال الناس قتل بعضهم بعضاً باسم الدين. إن إغفال المكانة المحورية للتوحيد الذي يشكل جوهر دعوة الأنبياء جميعاً يؤدي إلى إضفاء القداسة والصبغة الدينية على كل شيء تقريباً،

(١) سورة الإسراء: الآية، ٣٦.
(٢) سورة الزمر: الآية، ١٨.

وخاصة التقاليد والأعراف والتراث. ويتم اليوم إعادة إحياء قضية العلاقة بين الإيمان والعمل التي ظهرت في العصور المبكرة للإسلام ونالت نصيباً وافراً وكافياً من النقاشات والحوارات والتفسيرات المختلفة، تتم إعادة إحيائها بشكل يغذي التكفير فحسب بغض النظر عن التفسيرات والنقاشات التي حدثت حولها في الماضي.

إن الصراعات السياسية التي انزلق إليها المسلمون بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام قد ولّدت في ظروف ذلك الزمن نقاشات ومناظرات بشأن العلاقة بين كبائر الذنوب والإيمان والعمل. وبفضل هذه المناظرات والحوارات فقد وجدت الفرق والمذاهب مثل الخوارج والمرجئة والمعتزلة في هذه الفترة الفرصةَ المناسبة لتنظيم وتنسيق أفكارها وآرائها ومناهجها. وإذا ما استطعنا تناول هذه النقاشات والمناظرات والأفكار والآراء التي ظهرت في هذه الفترة وفهمها بحيادية ودون مواقف وأحكام مسبقة فيمكننا استخراج جملة من الدروس التي تحقق لنا فوائد جمة في وقتنا الحاضر. إلا أن تقديس الماضي يتيح الأدوات المطلوبة لمن يريد إقصاء كل من لا يشبهه في الرأي والفكر تحت مسميات متنوعة؛ مثل: الطائفة والمذهب والجماعة والطريقة. مع أنه كانت هناك إمكانية أن ترشدنا هذه المناظرات والنقاشات والتجارب التي ظهرت في أن العمل والتطبيق شيء والإيمان والاعتقاد شيء آخر مختلف. وكانت هناك إمكانية فهم أفضل لتقرير أبي حنيفة عندما قال: «الشخص يصلي لأنه مؤمن؛ وليس مؤمن لأنه يصلي». فأداء الشخص الصلاة وعدم أدائه لها مسألة شخصية خاصة به. فليس في القرآن الكريم أي جزاء دنيوي بحق تاركي الصلاة. ولم يكلف الله تعالى أحداً بمهمة مراقبة صلاة الناس والتفتيش عنها. وعلى ذلك فإذا لم تتم تنمية الوعي بالقاسم المشترك للإسلام فإن بعض الناس قد ينسون أنفسهم ويقدمون على أفعال وتصرفات تتجاوز مهمتهم وتكاليفهم المطلوبة منهم، وذلك مثل: محاولة أسلمة الآخرين أو الادعاء بتمثيل الإسلام وحصره بأنفسهم. وقد يذهبون إلى ما هو أبعد وأسوأ من ذلك؛ مثل: استخدام السياسة كأداة لأسلمة الناس وتحويل الدين نفسه إلى نوع من الأيديولوجية السياسية...

حقيقة الأمر أن أحد أهم الأسباب التي تقف وراء انتشار مظاهر العنف في العالم الإسلامي وتحولها إلى سمة بارزة له هو الصراع على السلطة والحكم. وهذا الأمر ظاهر يمكن أن يراه أي مراقب. وإن آلية التكفير تعمل كجهاز مشرعن للموت والقتل في هذه الحرب التي تدور رحاها وفق قاعدة «البقاء للأقوى». ونعتقد أن المشكلة متعلقة بدرجة كبيرة بالاستيلاء على مقاليد الحكم والسياسة في الدولة، أي القوة السياسية والسلطة، وللاضطهاد تأثير كبير في ذلك. لا شك أن السياسة أحد طرق الحل، وحتى يمكن القول إنها أكثر طرق الحل فعالية وتأثيراً. إلا أن السياسة ليست طريق الحل الوحيد. ويمكننا القول إنه في العالم الإسلامي اليوم وفي جميع أنحائه تقريباً يُنظر إلى السياسة على أنها طريق الحل الوحيد لتغيير المجتمع وتوجيهه. وفي هذا السياق يمكن إدراك حقيقة قررها الإسلام؛ وهي كون المسائل السياسية من مهمة الإنسان، إن إدراك ذلك المفهوم سيسهل الخروج من دوامة العنف لكونه سيضع حداً لشرعنة العنف السياسي. وإذا ما تمت إعادة تكوين الوعي بالقاسم المشترك للإسلام فسوف يُفهم وبشكل أفضل ضرورة أن يكون «دين الدولة العدالة»، ومن ثم سوف يركز

المسلمون طاقاتهم وإمكاناتهم ومواردهم في مسائل أكثر إنتاجية وإيجابية بدل تبديدها في الصراعات البينية، وسوف يسعون حثيثاً نحو «العمل الصالح» وفق التعبير القرآني، وليكونوا فاعلين ومؤثرين في العالم لا منفعلين ومتأثرين. ولذلك فإن الخطوة الأولى على هذا الطريق تتمثل في خلق وعي متعلق بالبعد المعرفي والعلمي للإسلام وإنشائه.

١ – الأسس العلمية للقاسم المشترك للإسلام والوعي التاريخي:

إن إسلام الشخص – أي أن يصبح مسلماً حقاً – مرتبط بتحصيله وامتلاكه المعرفة بشأن الإسلام، حتى وإن لم يرد الذين وجدوا الإسلام جاهزاً أمامهم أن يدركوا ويعوا ذلك. فكون الإنسان كائناً معرفياً، وتأكيد القرآن على العلم والمعرفة والتعلم يستوجبان أن يكون كل شيء مؤسساً على العلم والمعرفة حتى الإيمان. ويبدو جلياً وظاهراً للعيان أن لدينا مشكلات في هذه المسألة. فمع كل أسف لا نستطيع القول إن الناس يمتلكون القدر الكافي من المعلومات حتى بشأن الأمور التي تستوجبها معرفة الإسلام ذاته. وإن قسماً كبيراً ومهماً من أصحاب المعرفة لا يستطيعون الانفكاك والتخلص من سيطرة المعلومات الجافة التي يحملونها. والأخطر من ذلك كله هو محاولة شرعنة الجهالة عن طريق الدين التي يلجأ إليها بعضهم أحياناً. فمن الملاحظ أن الادعاءات الباطنية التي تذهب بدل فهم القرآن إلى القول: إن المعنى من الله تعالى أيضاً قد فتحت الباب واسعاً أمام احتقار العقل والعلم وتقزيم دورهما في حياة الإنسان. ومع الأسف فإن مثل هذه المفاهيم حيدت دور القرآن الكريم تماماً. لأننا نعتقد أن للقضايا والمشكلات المتعلقة بالبعد المعرفي أو العلمي للدين الدور والتأثير الأبرز في غياب الوعي بالقاسم المشترك للإسلام، وفي إخفاق المسلمين في تكوين ثقافة تفاهم وتوافق سليمة، وفي بقائهم خارج دائرة الحضارة والمدنية وخاصة في القرنين الأخيرين.

إن تحصيل المعرفة الصحيحة بشأن الإسلام مسؤولية مترافقة ومتلازمة مع إسلام المرء قبل كل شيء. فالإيمان الذي يقدمه الإسلام وينص عليه هو الإيمان المؤسس على العلم والمعرفة. وتحقيق الإيمان مرتبط بمعرفة الأمر الذي سيؤمن به المرء. فإذا استقرت هذه المعرفة لدى العاقل، وتوفرت الأدلة على صحة الأمر واستحقاقه الثقة فإن صاحب العقل يصبح مسلماً بإرادته الحرة لكونه وجد أن الإيمان والأمور التي سوف يؤمن بها أصبحت معقولة ومفهومة وذات معنى. إن مسألة الإيمان في أساسها هي مسألة منحصرة بين الإنسان وربه ذات طبيعة روحانية بغض النظر عن كيفية فهمها وكيفية التعبير عنها. فلا أحد يعلم ما إن كان امرؤ ما مؤمناً حقاً أو غير مؤمن إلا هو نفسه وربه. وعلى ذلك فإن الإسلام لا يشرع الأبواب لا أمام الإيمان التقليدي ولا أمام الإيمان الذي يكون بالانتماء لمذهب أو طريقة أو جماعة او طائفة. فلكل إنسان إذا أراد الإيمان، ووجد أركان الإيمان معقولة ومفهومة، وأقنعته الأدلة الواردة حول هذه المسألة أن يقرر الإيمان والدخول في الإسلام بإرادته

الحرة دون ضغط أو إكراه. وليس ممكناً في مسألة الإيمان أن يدخل أي وسيط بين الإنسان وربه[٣].

ومن جهة أخرى فإن كل مسلم بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام قد تأثر بأنماط الفهم والتفكير لدى المسلمين الذين سبقوه، وبدأ بفهم الإسلام وتطبيقه بالطريقة والصورة التي تلقاها منهم. وبغض النظر عن أن القرآن قد انتقل إلى الأجيال اللاحقة دون أن يصيبه تغيير وتحريف فإنه من السهل على الإنسان أن يدرك ويلاحظ أن هناك تأثيراً لمفاهيم وأفكار الأولين حتى في مجال أسلوب أو طريقة فهم القرآن أيضاً. فمن جهة نرى أن المسلمين اللاحقين وجدوا الإسلام جاهزاً أمامهم، ومن جهة أخرى نظروا إلى كثير من الأعراف والتقاليد ومقومات الثقافة والتراث ومكوناتها- تلك التي ليست لها علاقة مباشرة بالإسلام- نظروا إليها كنظرتهم إلى الدين نفسه.

لا ريب أن كل جيل جديد سوف يقوم بتفسير الإسلام وفهمه وتطبيقه على ضوء إمكاناته الذاتية مستفيداً من الأجيال السابقة وتجاربهم وأفكارهم. وخلال هذه العلمية من المحتمل أن تتكرس جملة التفسيرات والمفاهيم الخاطئة وتتخذ شكلاً مؤسسياً ثابتاً، كما قد يتم إهمال بعض المحاسن والمزايا التي تبناها الإسلام وأكد عليها كثيراً. ويمكن ذكر مسألة «شهادة الرجل الواحد بشهادة امرأتين» الموجودة في التراث الإسلامي كمثال على تعميم الحالة الخاصة المذكورة في القرآن وجعلها عرفاً عاماً وثابتاً وبشيء من الجبر والإكراه أيضاً. والأمر ذاته ينطبق على الزواج والطلاق، فبينما يطلب القرآن شاهدين بشأن الطلاق[٤]، نجد أن الطلاق قد ترك رهناً لما بين شفتي الرجل. والحال أنه كما أن مشروعية الزواج تتحقق بعقدة النكاح، أي في ظل ضمانة قانونية، كذلك انتهاء الزواج لا يكون إلا تحت ضمانة حقوقية وقانونية. إن الحيلولة دون اعتبار أنماط التفكير والفهم الإسلامية التي تشكلت عبر التاريخ، والمفاهيم التي تحولت إلى جزء من التراث الإسلامي، والأفكار والأفهام المخصوصة بزمان ومكان محددين جزءاً من الدين، والنظر إليها نظرة الدين أمر لا يمكن تحقيقه إلا بمعرفة تاريخية سليمة وبالوعي والفكر النقدي. فلا يمكن لمختلف أنماط وطرق الفهم والاستنباط الإسلامية وللكيانات والتشكيلات التي تظهر تبعاً لذلك أن تتماثل وتقارَن مع الإسلام ذاته بشكل من الأشكال.

إن الحياة كالنهر تماماً، إذ تخضع في كل لحظة من لحظات جريانها للتغير والتحول والتبدل والتجدد. وتقريباً إن لكل شيء في الحياة، فيما يخصّ البعد المتعلق بالإنسان بما فيه «الدين»، جانباً مترسخاً في ذاكرة الإنسان، وخاضعاً للتجدد وإعادة الإنشاء بشكل دائم، وقابلاً حتماً للتفسير والتأويل. ويسمَّى هذا الجانب

(٣) يقول الماتريدية: الإيمان عمل ديني، والأديان عبارة عن مبادئ يتم الاعتقاد بها وتصديقها" (الماتريدي، ٢٠٠٢، ٢٩٢). "ومكان الإيمان هو قلب الإنسان وعقله، حيث إنهما المكان الوحيد الذي لا يقبل الجبر والإكراه وهو المطلوب لتحقق الإيمان. (الماتريدي، ٢٠٠٢، ٤٩٢، ٤٩٣).

(٤) سورة الطلاق.

أحياناً بالثقافة، وأحياناً بالتراث أيضاً. وحتى الأمور التي يقال إنها ثابتة وغير قابلة للتغير تتجدد في ذاكرة الإنسان. وإن هذه الحقيقة التي تقوم بوظيفة على غرار «الدين» أيضاً رغم أنها مجردة ومعنوية في أساسها تكتسب مزيداً من الأهمية عند مأسستها وذلك في التشكيلات والكيانات التي أصبحت محسوسة ومادية بشكل ما. وهل الأمور التي نصادفها في الحياة اليومية، مثل: المعارف والعلوم والأفعال والتصرفات والمواقف التي تحمل معنى «الدين» وتُعَرَّف بكونها أموراً دينية، هل هي في الحقيقة «دين»؟. وعدا عن ذلك فإننا نواجه تراكماً أكثر أهمية من الأسئلة والقضايا، وهو: هل الشيء الموجود في ذاكرتنا وذهننا ذلك الذي نسميه «العلم/ المعلومة» – بغض النظر عن طبيعته – هو فعلاً علم ومعرفة؟ وإن كان معلومة، فما مدى مطابقته للحقيقة؟ وهل كل ما نعمله صحيح حقاً؟ وكيف لنا التثبت من أن المعلومات الموجودة في أذهاننا صحيحة أم لا؟ إن هذه الأسئلة وأمثالها تدفعنا إلى التحقق من ماهية معلوماتنا ومن مدى صحتها أو مخالفتها للحقيقة؛ وإلى البحث عن معايير المعلومة السليمة التي يمكن الوثوق بها والركون إليها. وفي هذا السياق فإن المنهج المعرفي الذي أورده أبو منصور الماتريدي في مدخل كتابه «التوحيد» قبل قرون طويلة يشكل في الحقيقة دليلاً ومرشداً لنا، ويفتح لنا آفاق طريق العلم والمعرفة. ووفق الماتريدي فإن مصدر العلم/ المعلومة هو إما «العيان» عن طريق الحواس الخمسة، أو «الأخبار» وهي مختلف أشكال المعلومات والأخبار التي تكونت ووصلت إلينا ممن قبلنا، أو «النظر». ويمكننا بالعقل التثبت من صحة أو بطلان المعلومة التي وصلت إلينا من إحدى هذه المصادر الثلاثة. (الماتريدي، كتاب التوحيد، ٩– ١٥). وإذا أردنا أن نوجز في سياق موضوعنا فيمكننا القول: إن المعلومات في الموجودة في ميدان الدين كافة هي إما ذات مصدر إلهي، يُعتقد أنها جاءت من الرب، أو معلومات بشرية. وإن المعلومات التي تجري معاملتها معاملة الوحي من وجهة النظر الإسلامية كافة مجموعة ومحصورة في القرآن الكريم. فكل أشكال وأنواع المعلومات ما عدا تلك الواردة في القرآن هي معلومات بشرية بغض النظر عن المصدر، ومن ثم فهي قابلة دائماً لمختلف أنواع النقد والبحث والتحليل. وإن لغة القرآن هي اللغة العربية التي هي نتاج بشري؛ وإن مختلف أشكال فهم القرآن وتفسيره بشري أيضاً. فقد خاطب الله تعالى الإنسان بلغته. ويعد العمل على فهم القرآن الكريم بعدالة من أهم عناصر امتحان الحياة.

إن كان يراد إعادة إنشاء الوعي وتكوينه بالقاسم المشترك للإسلام فإن مصدر المعلومة المحدد للطريق والذي يحتكم إليه سيكون الوحي؛ أي القرآن الكريم والعقل. فالله تعالى أنزل الوحي ليكون تأييداً وداعماً للعقل، وإن تضافر عمل العقل والوحي وتعاونهما الذي يكون على أساس العدالة سوف يشكل ويؤمن الأرضية اللازمة للمعلومة الموثوقة التي يحتاج إليها الإنسان. فالعقل يعرف وفي كل مكان ما إن كان أي أمر له صلة بالإنسان معقولاً ومنطقياً أم لا. وكذلك يمكن من خلال العقل معرفة ما إن كان أمر ما ضمن حدود العقل أم خارجها. إلا أنه ليس للعقل سلطة أو قدرة الردع أو الجبر على الفعل؛ فمعرفة الصواب لا يعني اختيار الصواب وفعله.

إذن تعاون كل من العقل والوحي سوف يسهم في التوصل إلى المعرفة الموثوقة واللازمة لفهم الإسلام فهماً صحيحاً من جهة، ومن جهة أخرى سوف يوفر الدافع لدى الإنسان لأن يكون الإنسان المستقيم الذي يريده الله تعالى (سورة الأحقاف/ الآية: ١٣). وفي الحقيقة فإن الاعتقاد أن القرآن كلام الله يستوجب مثل هذا التفكير أيضاً. فالقرآن الكريم يخبرنا أن النبي عليه الصلاة والسلام «الأسوة الحسنة» لنا. وعلى الرغم من أن النبي عليه الصلاة والسلام أملى الآيات القرآنية على أصحابه، وطلب منهم تدوينها وكتابتها، فإنه لم يستكتب الصحابة كلامه وأقواله، ولم يهتم ويحتفي كثيراً بتدوينها. وبناء على ذلك فإن كل ما انتقل إلينا من النبي عليه الصلاة والسلام من أقوال ومعلومات عدا القرآن إنما تصنف في صنف المعلومة البشرية. وكما أن القرآن لم يأذن ولم يفسح المجال لاعتبار أي معلومة ما عدا تلك الواردة فيه بمستواه، فكذلك لم يفعل النبي عليه الصلاة والسلام ولا أصحابه الكرام، إذ لم يساو النبي ولا الصحابة القرآن الكريم بأقواله وأحاديثه ولا بغيرها من المعلومات الأخرى. وعلى ذلك فإن الشرط المبدئي للحديث عن قاسم الإسلام المشترك هو تحقيق اتفاق وتفاهم بشأن مصادر المعلومات المتعلقة به. حيث يجب الإيمان بأن محمداً آخر الأنبياء، وأن باب الوحي أغلق ببعثته، فلا وحي بعده، وعدم اعتبار أية معلومة عدا تلك الواردة في القرآن مساوية في القيمة له.

في الواقع إن تكوين وعي وإدراك جديد بشأن الإسلام وقاسم الإسلام المشترك يتمتع بأهمية مصيرية من أجل مستقبل الإسلام والمسلمين معاً. ونجد أنه لا بد من مراعاة بعض الأمور ولفت الانتباه إليها لنجاح هذه المهمة:

أ- هناك حاجة ماسة لفهم صحيح وسليم لعهد الإسلام المبكر، أي الفترة التي عاش فيها النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الكرام، والتوصل إلى فهم أو نظرة تاريخية مشتركة بشأن هذه المرحلة. فلدى المسلمين تصورات تاريخية مختلفة عن بعضها بشأن المرحلة التي تعقب النبي عليه الصلاة والسلام. فأهل السنة والجماعة يعتبرون أن تسلسل الخلافة تسلسل للفضل، وهذا التسلسل لديهم على الشكل الآتي: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وينظرون إلى هذه الفترة نظرة تقديسية باعتبارها عصر السعادة والخلافة الراشدة؛ بينما ينظر الشيعة إلى عهد أبي بكر، وعمر، وعثمان على أنه الفترة التي اغتصب فيها حق الإمام في الخلافة، وأحدثوا سلسلة الأئمة الاثني عشر، وعدوا المراحل التي عاشوها مراحل مثالية وسامية. ويجعل الزيدية الخلافة من حق الإمام علي باعتباره أفضل الناس، إلا أنهم مع ذلك يقرون بـ«مشروعية» خلافة أبي بكر وعمر على الرغم من كونهما أقل فضلاً. وأما بالنسبة للخوارج فإن عهد الخلافة الراشدة المثالية هو عهد أبي بكر وعمر فحسب؛ ووفق رأيهم فإن كلاً من عثمان بعد السنة السادسة لخلافته، وعلي بعد حادثة التحكيم وقعا في الكفر.

إن هذه الوقائع أو الحقائق التي ذكرناها هي أمثلة نموذجية عن عمليات مختلفة لصناعة التاريخ

بشأن عهد الإسلام المبكر التي أصبحت ظاهرة وواضحة، ولاقت تجاوباً في المجتمع. وحقيقة الأمر إن كل مذهب عمل على صناعة وإنشاء تاريخه الخاص بشأن العهد المبكر. والأمر العجيب أنه ليست هناك أي طائفة أو جماعة واعية ومدركة أن الوقائع التاريخية التي تتلقاها وتتعامل معها إنما هي مصنوعة ومحدثة. وطالما أنه لم يُستطع ولم يُرد إحداث تاريخ مشترك وإنشاؤه حتى بشأن عهد الإسلام الأول، ولم يتم التوقف على ذلك واعتباره مشكلة بحد ذاته، فإن الحديث عن وحدة المسلمين واتحادهم لن يكون إلا من قبيل الأمنيات التي لا طائل منها. وحسب قناعتنا فإن المقاربات بشأن الدعوة الأممية كافة سواء في الماضي أم في الحاضر، وخاصة التي يجري تداولها وتطورها بين الأتراك والتي لا تستند إلى حقائق ووقائع الوعي بـ«الأمة»، ليست إلا عبارة عن تطلعات «طوباوية» خيالية. فمعظم التحريات وعمليات البحث والتوصل إلى «الأممية» التي يُحاول بين الحين والآخر إحياؤها فارغة وخالية من المضمون بدرجة كبيرة. ولهذا فإننا نشعر بالحاجة إلى الحديث عن قاسم الإسلام المشترك وعن الوعي به. فإذا ما صارت الأسس المعرفية لهذا القاسم المشترك سليمة، والمبادئ المؤسسة واضحة وبينة فإن الخطوات ستكون دائماً في محلها حتى وإن ظهر أحياناً بعد مثالي وخيالي.

ب- نعتقد أنه من المفيد لخلق وعي بشأن قاسم الإسلام المشترك لفت الأنظار إلى تصور «العملية»، وإلى الترابط بين «الماضي» و«التاريخ». فالماضي هو كل شيء حدث ومر عليه الزمن وصار خلف الإنسان زمنياً. وأما «التاريخ» فهو إحداث وإنشاء، إنه خطاب يكون نتاج جهد لفهم «الماضي» بالاعتماد على المعطيات والمعلومات والوثائق التي تنتقل من «الماضي» إلى الأجيال اللاحقة. ورغم أن مصطلحي «الماضي» و«التاريخ» يردان أحياناً كمترادفين، ويُستخدم أحدهما بدل الآخر، إلا أنهما في الحقيقة غير متطابقين أبداً. ويمكن القول بعبارة أوضح إن المعلومات القائمة في أذهاننا حول مرحلة زمنية معينة لا تعني أنها كامل «الماضي»، وكل ما حدث وما كان موجوداً هو في هذا «الماضي». ولا شك أنه من غير الممكن تغيير «الماضي»، ولا معايشته من جديد، ولا إعادة إحيائه مرة أخرى. إلا أنه من الممكن دائماً وفي كل مرحلة زمنية إعادة إنشاء أفكارنا وآرائنا ومفاهيمنا حول «الماضي».

جـ- لقد أراد كل مذهب وكل طريقة وجماعة وطائفة ظهرت على مر التاريخ الإسلام الذي يمتد لأربعة عشر قرناً، أراد بطريقة ما أن يجد لنفسه رابطاً وصلة مع الفترة الزمنية التي عاش خلالها النبي عليه الصلاة والسلام. وبلغ الأمر أحياناً إلى حد وضع الأحاديث على لسان النبي عليه الصلاة والسلام لصالح مذهب ما، أو ابتداع واختلاق أحاديث تحط من شأن الخصوم وتشنع عليهم. وإن هذه الحالة التي تبدو في بادئ الأمر بسيطة وساذجة قد فتحت الأبواب أمام ظهور تواريخ مختلفة ومتباينة. فعندما يُنشئ كل مذهب تاريخه الخاص به قد يختفي القاسم المشترك، كما يفتح الباب أمام المذاهب لمساواة نفسها ومماثلتها بالدين.

د- ومن أحد العوائق المهمة والخطيرة أمام الفهم الصحيح لقاسم الإسلام المشترك هو اعتبار كل مذهب أو طائفة نفسها «الفرقة الناجية». فكل مذهب وطائفة وحتى كل جماعة وطريقة تدعي أنها هي «الفرقة الناجية» الوحيدة الواردة في الحديث المشهور. هذا مع أن الإسلام دين يعتبر الخلاص/ النجاة الفردية هي الأساس. ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٧- ٨]، ولأنه ﴿لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩﴾ وذلك في الدنيا والآخرة. ونود في هذا السياق التذكير بأن عبارة أو مصطلح «المذاهب الأربعة الصحيحة/ الحقة» إنما هو تحديد سياسي وإشارة إلى المذاهب الفقهية الأربعة السائدة. وأساساً فإن تصنيف المذاهب إلى «حق» و«باطل» أمر غير ملائم لعالمية الإسلام، وليس متوافقاً مع المبادئ التأسيسية للقرآن الكريم. إذ لكون المذاهب كافة، بغض النظر عن مسمياتها، إنما هي كيانات وتيارات بشرية فإن كل مذهب سوف يحتوي على الخطأ والصواب حتماً. ولعله يمكن القول إن الحكم على آراء الفرد بـ«الحق» أو «الباطل» يكون بالاستناد إلى معايير القرآن الكريم لكون الأصل في الإسلام هو الفرد.

هـ- يجري الحديث في تراثنا التقليدي عن بعض المذاهب الاعتقادية إلى جانب المذاهب الفقهية، ولكن إذا ما رجعنا إلى القرآن الكريم وإلى النبي عليه الصلاة والسلام باعتباره الأسوة الحسنة والقدوة المتبعة نجد أنه من غير الممكن تقريباً أن يكون في الإسلام مكان للإيمان التقليدي ولا للمذاهب الاعتقادية. فلا مجال للإيمان الجماعي بأركان الإيمان، ولا للإيمان الجماعي تحت مسميات المذهب والطريقة والجماعة والطائفة. إذ إن الإيمان شأن فردي؛ فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر. وإن هذا الذي ذكرناه لا يغير من حقيقة قول الناس، ولو على المستوى الكلامي فقط، إن لهم مذاهب في العمل وفي الاعتقاد. فليس من الصائب تجاهل الفرق بين «ما هو كائن»، وبين «ما يجب أن يكون». ونعتقد في النهاية، مع احترام الاختيارات الفردية، أنه من المفيد لفت الأنظار إلى أن التباينات والاختلافات الاعتقادية تؤدي أحياناً إلى فتح الباب أمام ظهور كيانات وتكتلات تحل محل الدين نفسه، وليس فقط إلى ظهور الخلاف في التفسيرات والتأويلات. وإذا كان هناك حديث عن «أصل» «جذر» ثابت غير متغير والذي سيكون أساساً للتأويلات والتفسيرات فلا بد من البدء ب «التوحيد».

٢- التوحيد، أهم مبادئ الإسلام التأسيسية وأولها:

الإسلام دين قائم على التوحيد، أي أن أساسه ومحوره هو الإيمان بوحدانية الله تعالى. فالإسلام بهذا الجانب هو الاسم المشترك للدين الواحد الذي قدمه الأنبياء جميعاً للإنسانية، وذلك بدءاً من آدم عليه السلام وانتهاء بمحمد عليه الصلاة والسلام. حيث إن القرآن الكريم يبين أن جميع الأنبياء إنما دعوا الناس إلى التوحيد.

فالإسلام ليس بالدين الجديد، ولكنه الحلقة الأخيرة لتراث سلسلة الدين التي يشكل الوحي محورها.

لا ريب أن التوحيد يشكل جوهر الإسلام. إلا أن القرآن الكريم يدعو مع التوحيد إلى الإيمان بالبعث بعد الموت (الميعاد) وبالرسل وبأن سيدنا محمداً عليه الصلاة والسلام هو خاتم الأنبياء. ولكن لا يمكن الحديث عن معنى الإيمان بالأسس والأركان الأخرى إلا بتوفر التوحيد. فالمحدد الأساس هو التوحيد. وبناء على ذلك فعندما يتم ذكر القاسم المشترك للإسلام فأول ما يخطر في الذهن سيكون التوحيد، ومن بعده الإيمان بالآخرة والنبوة. فأي إنسان إذا ما آمن بهذه الأركان والأسس الرئيسة المحددة في القرآن الكريم فهو مسلم وضمن دائرة الإسلام. وذلك بغض النظر عن صفته ومكانه الذي يعيش فيه والمذهب الذي يتبعه والطريقة والجماعة والطائفة التي ينتمي إليها.

وإن أهم مصدر معرفي محدد لقاسم الإسلام المشترك ومتوفر بين أيدينا هو القرآن الكريم. فالمسائل التي تُعد من أركان الإيمان والتي لا تعد كذلك قد تم بيانها وتحديدها من الله تعالى مباشرة. وكذلك فإن الإطار الرئيس الذي في البعد المعرفي المتعلق بأركان الإيمان جرى تحديده أيضاً بالوحي. وهذا يعني كما أن الإنسان ما اتخذ القرار بالدخول في الإسلام وفق إرادته الحرة، فكذلك له أن يأخذ المعلومة الإيمانية الأساسية من القرآن أيضاً. والأمر ذاته ينطبق على العبادات فهي محددة ومبينة مباشرة في القرآن. فسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام لم يأت لا بركن إيماني جديد، ولا بعبادة جديدة(٥).

إن المبادئ الرئيسة المؤسسة للإسلام (أركان الإسلام) والموجودة في القرآن هي في الوقت ذاته المبادئ المؤسسة للعقل أيضاً. فالإنسان إذا استعمل عقله يمكنه التوصل إلى الحقيقة. فالعقل يرشد كل إنسان وفي أي وقت إلى الصواب إلا أنه ليس للعقل قوة الردع والجبر على الفعل. فمعرفة الحق لا تعني اختيار الصواب وفعله. وربما لهذا السبب تظهر لنا حاجة الإنسان للوحي حاجة وجودية ومصيرية. فعندما تتأيد مواطن الصواب والحق التي قد يتوصل إليها العقل، عندما تتأيد بالوحي يكون قد تدخلت قوة رادعة ومجبرة من أجل تطبيق وتنفيذ الحق والصواب. فسعادة الإنسان متوقفة على تفعيل وتعزيز كل من العقل والوحي وتضافرهما معاً. وبطبيعة الحال فإن قاسم الإسلام المشترك الأساس يستوجب أيضاً تضافر وتفاعل كل من العقل والوحي وتعزيزهما معاً.

إن مبادئ الدين الإسلامي الرئيسة في ميادين الإيمان والعبادات والأخلاق الواردة في القرآن الكريم قد جرى تجسيدها وتطبيقها بشكل ظاهر للعيان في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وذلك بشخصيته النموذجية،

(٥) للاطلاع على المزيد في هذا الموضوع راجع: حسين أطاي Hüseyin Atay، أركان الإيمان وفق القرآن، أنقرة ١٩٩٩.

ومن خلال تعاون العقل والوحي. ولم يعد هناك مجال للحديث لا عن ركن/ أساس إيماني جديد ولا عن عبادة جديدة. ولأن باب الوحي قد أغلق بوفاة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام فلم يعد هناك إمكانية سوى لفهم الدين الموجود الذي بقي من بعده وتطبيقه. ولهذا السبب فليس في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وجود سوى للإنسان المسلم، وليس هناك وجود لأي مذهب أو طريقة أو جماعة ولا لأي تكتل أو تنظيم يجعل محوره مفهوم الدين.

إن النبي محمد عليه الصلاة والسلام يتمتع بمكانة مميزة في مسألة فهم قاسم الإسلام المشترك الأساس ووضعه حيز التطبيق بـ«أخلاقه الرفيعة والحميدة»، وبكونه «القدوة الحسنة». وإن مسألة القدوة التي لفت القرآن الأنظار إليها هي «القدوة» التي تتضمن العصمة في مجال تلقي الوحي ونقله وتبليغه إلى الناس فحسب، وبناء على ذلك فإن اتباع السنة ليس تقليداً للنبي عليه الصلاة والسلام، وإنما اتخاذه قدوة. فاتخاذ القدوة يستوجب أولاً المعرفة/ المعلومة، ومن ثم الفهم. فلا نتخذ نبياً قدوة ما لم نعرفه ونفهمه.

إن مصدر المعرفة/ المعلومات الوحيد الذي يلعب الدور المحدد في الجانب المعرفي لقاسم الإسلام المشترك إنما هو الوحي. وقد قام النبي محمد عليه الصلاة والسلام بإملاء الوحي الذي تلقاه من ربه على كتاب الوحي وطلب منهم تدوينه. وقام كتاب الوحي هؤلاء بكتابة الوحي الذي بلغهم إياه النبي عليه الصلاة والسلام على السطور، وحفظوه غيباً في الصدور. وبذلك فإن القرآن الموجود بين أيدينا قد وصل إلينا متناً في السطور وحفظاً ومشافهة من حافظ إلى حافظ.

وإن أقوال النبي محمد عليه الصلاة والسلام وأفعاله التي وصلت إلينا، أي الحديث والسنة، إنما تحمل فيما يتعلق بنا صفة النموذج «القدوة» في مسألة تطبيق مبادئ القرآن التأسيسية الرئيسية على أرض الواقع. فالنبي عليه الصلاة والسلام قد جعل الأولوية في حياته للقرآن دائماً. ومن ثم فإن المعلومات التي تصل إلينا من النبي محمد عليه الصلاة والسلام كافة إنما يجري تناولها وتقييمها على ضوء القرآن والعقل أيضاً.

لقد ظهر أو تشكل في حياة النبي عليه الصلاة والسلام مجتمع مؤمن أقر به نبياً، وصدق بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى، وآمن بالتوحيد وبالبعث بعد الموت. وبالتأكيد ليس من الممكن أبداً القول إن هذا المجتمع كان منتمياً إلى مذهب أو جماعة أو طائفة أو طريقة. لأن القرآن الكريم لا يتحدث عن مذهب أو جماعة أو طريقة أو طائفة. كما ومن المعلوم تاريخياً أنه لم يكن لمثل هذه التشيكلات والكيانات وجود في تلك الفترة. وعلى ذلك فإن عصر الصحابة يُعد العصر الذي عاش فيه الناس الذين شكلهم وكونهم قاسم الإسلام المشترك بأصفى حالاته وأنقاها. فهذا العصر عصر يحتوي على التجارب الصافية النقية التي تشكل إرشاداً ودليلاً لنا، وحتى إنه العصر الذي يتيح لنا إمكانية الفهم الصحيح والسليم لعظمة الجهد والعمل والإنجاز الذي قدمه وحققه النبي محمد عليه الصلاة والسلام. فيمكن العثور لدى الصحابة الكرام على الآثار الأولى لكيفية تنفيذ وتحقيق قاسم

الإسلام المشترك بخطوات حلم بناء وخلق مجتمع متمتع بالأخلاق الفاضلة تسوده العدالة وفكرته. غير أن الذي حدث فيما بعد هو المبالغة في تصور عصر الصحابة وتحويله إلى حالة من المثالية والطوباوية البعيدة عن الواقع، وبلغ الأمر إلى درجة تجاهل حقيقة الطبيعة البشرية للصحابة.

إن قاسم الإسلام المشترك يُعدُّ أن الإنسان صاحب العقل والإرادة والمخلوق من التراب في أحسن تقويم هو قيمة من حيث جوهره، ويتخذ ذلك أساساً له. فالله تعالى قد خلق «الإنسان» في أحسن تقويم؛ وعلمه الأسماء كلها. والإنسان إلى جانب ما يتمتع به من عقل وإرادة حرة كائن مزود ببعض القدرات والمهارات الخلاقة. وللإنسان قدرة التصرف والتحكم بالمادة. وإن تعليمه الأسماء يأتي بمعنى القدرة على إنتاج الكلمات والمصطلحات والمفاهيم ومهارة التفكير بواسطتها. فعملية أنسنة الإنسان (كون الإنسان يصبح إنساناً) تبدأ هنا بالضبط. وقد أيد الله تعالى عقل الإنسان وسانده بالوحي، وقدم له الحياة كابتلاء وامتحان. وبناء على ذلك فإن قاسم الإسلام المشترك مؤسس أو مبني على الحقوق والحريات الأساسية. وإن كلاً من الرجل والمرأة/ الذكر والأنثى مخلوقان من الجوهر ذاته. فليس هناك معيار للأفضلية والتفاضل بين الناس سوى معيار واحد، ألا وهو التقوى. أي الوعي بالمسؤولية المعتمدة على العلم/ المعرفة بأعلى درجاته. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ [الحجرات].

الإسلام هو استسلام المرء بعقله وإرادته الحرة، وبأعلى درجات من الوعي والمعرفة والعلم لله تعالى مع إقراره بالتوحيد والآخرة والنبوة التي هي من أركان الإيمان المحددة والمبينة في القرآن. وبعبارة أخرى الإسلام هو استسلام الإنسان لله تعالى بمساعدة القرآن. إن أهم وأول المبادئ/ الأركان التأسيسية للإسلام هو التوحيد الذي يُعد أو يشكل جوهر دعوة جميع الأنبياء. والتوحيد يجلب معه الإيمان بالآخرة والنبوة. فدخول شخص ما إلى دائرة الإسلام يكون من خلال إيمانه بهذه الأسس/ الأركان بإرادته الحرة. وإن الداخل إلى دائرة الإسلام، أي الإنسان المؤمن، يحاول بإرادته الحرة أيضاً تنفيذ أوامر الله تعالى، والانتهاء عن نواهيه.

لأن باب الوحي قد أغلق بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام فلا يمكن ولا يحق لأحد من وجهة النظر الإسلامية الادعاء بامتلاكه معرفة خاصة آتية إليه من عند الله تعالى لا تقبل مناقشة صحتها وصوابها بصورة مطلقة. فمبادئ الدين الإسلامي العالمية وصلت إلى شكلها وصيغتها النهائية في عهد النبي عليه الصلاة والسلام. ولهذا السبب فإن لمفهوم الدين الذي تم تقديمه في حياة النبي عليه الصلاة والسلام بعدين: بعداً عالمياً، وبعداً محلياً. فالبعد العالمي هو المتحرر من قيود الزمان والمكان والحامل لصفة الإلزام من الناحية المستقبلية، والمتعلق بشكل خاص بالعقيدة والعبادات والأخلاق والأهداف النهائية القطعية. وأما البعد المحلي فهو البعد المتعلق بالمرحلة الزمنية التي عاش فيها النبي عليه الصلاة والسلام. وهذا البعد لا ينتقل إلى المستقبل، كما لا يمكن أن يحمل صفة إلزامية من ناحية المستقبل. إلا أن مفهوم الدين الذي ظهر في حياة النبي عليه الصلاة

والسلام يتمتع ككل بخاصية المعيارية من حيث تحديد اتجاه التيارات والكيانات الدينية التي نشأت فيما بعد.

إن التيارات والكيانات الدينية التي ظهرت عقب وفاة النبي عليه الصلاة والسلام كافة إنما هي أنماط وأشكال من أشكال فهم الإسلام. فالمسألة هي مسألة أشكال فهم الدين. فالناس يحاولون فهم الإسلام وتطبيقه على ضوء الاتجاه الذي حدده وقدمه القرآن، وذلك حسب الوسط الذي يعيشون فيه، وحسب معلوماتهم ومعارفهم. ولكون الظواهر والكيانات البشرية كافة قابلة لمختلف أنواع النقد والتحليل بمقتضى طبيعتها البشرية فإن معاملة أشكال فهم الدين معاملة الدين ذاته لأي سبب من الأسباب يُعد بمثابة تحويل التراث والأعراف إلى دين، وتضييق مجال نشاط الدين. وهذه الحالة لا تتلاءم ولا تنسجم مع عالمية الإسلام لكونها تفتح الباب أمام تشكيل وصياغة مفهوم الدين وفق الماضي.

يبين القرآن في كثير من المواضع أن «المؤمنين، والذين يعملون الصالحات هم من أصحاب الجنة». وجوهر الإيمان هنا هو التوحيد، وأما العمود الفقري للعمل الصالح فهو الاستقامة/ الصدق. فلا إيمان من غير توحيد؛ ولا عمل صالح من غير الاستقامة والصدق.

إذا أردنا بيان الإسلام باختصار فتخطر في الذهن آيتان من سورة الأحقاف، وهما الآية ١٣ و١٤: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٣﴾ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾.

ونجد الأمر ذاته تقريباً في سورة فصلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾. فهذه الآيات القرآنية تقدم لنا جوهر الإسلام.

كما بينا من قبل فإن التوحيد يشكل أساس الإسلام على صعيد العقيدة، أي يشكل الإيمان بوجود الله تعالى وبوحدانيته. وقد دعا جميع الأنبياء الناس إلى التوحيد. فالخالق عز وجل بمقتضى رحمته ورأفته أنزل الوحي على الأنبياء، وقام الأنبياء والرسل بدورهم بتبليغ الناس هذا الوحي وإرشادهم. والوحي أيد وأكد على بدهيات الصواب والحق الأساسية التي من السهل على العقل البشري إيجادها والتعرف عليها؛ وأزال الإبهام عن عقيدة البعث بعد الموت وجعلها مفهومة؛ وأرشد الناس إلى طرق السعادة الحقيقية. وبذلك تكوّنت مبادئ الإسلام الأساسية/ التأسيسية بشأن العقيدة/ الإيمان. وهذه المبادئ هي في الوقت ذاته مبادئ العقل أيضاً. ويكفي لدخول الإنسان إلى دائرة الإسلام إيمانه بهذه المبادئ الأساسية. أي إن كل إنسان يؤمن بالله تعالى، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن هناك بعثاً بعد الموت بعقله وإرادته الحرة هو مسلم وضمن دائرة الإسلام.

إن التوحيد من شأنه تحرير الإنسان وإزالة الظلمة عن عالم الاعتقاد لديه وإنارته. ويجب على الإنسان

الحر أن يمتلك وعياً بالمسؤولية ليتمكن من استخدام طاقته بشكل إيجابي ومنتج. ومن شأن التوحيد في الوقت ذاته تنمية الوعي بالمسؤولية. وفي هذا السياق يقول القرآن الكريم: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾؛ ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧- ٨].

ولكي يتمكن الإنسان من تحويل طاقته إلى العمل الصالح فلا بد له أولاً من تربية فكره وتعلم التفكير الصحيح وفق معطيات سليمة؛ ثم معرفة كيفية فعل الأشياء وأداء الأعمال والمهمات. وباختصار فإن الاستقامة هي الشرط الضروري الذي لا غنى عنه ليكون الإنسان إنساناً وذو مبدأ. وإن الإنسان الذي يكتسب الوعي بفعل العبادات يجعل مبدأ «الاستقامة» أساساً لكل أفكاره وآرائه وأفعاله وسلوكه وتصرفاته، ومن ثم يصبح مستقيماً.

إن الاستقامة مرتبطة أو متوقفة على الانسجام والتطابق والتوافق بين الوعي واللاوعي/ العقل الباطن، وبين القول والوعي، وبين القول والفعل. فالإنسان المسلم يعلم أن أهم أمر يطلبه منا الإسلام على صعيد السلوك إنما هو «الاستقامة». وإن من شأن العبادات الإسلامية الرئيسة تنمية التوعية الفردية، وتنمية وعي الإنسان وتطويره بشأن إدراكه لوجوده وكينونته؛ ومن شأنها تسهيل الوصول إلى مقام: «كأنك تراه/ ترى الله». وعندما تتحول العدالة التي هي مبدأ الخَلْق الأساسي إلى نمط حياة تتشكل ثقافة من الثقة والأمانة على مستوى رفيع؛ وتصبح «الاستقامة» حالة طبيعية على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الاجتماعي معاً. ولا ننسى أن النبي عليه الصلاة والسلام كان قبل البعثة والنبوة شخصاً «أميناً»، أي إنساناً مستقيماً وأهلاً للثقة والأمانة. والقرآن الكريم يبين أنه القدوة الحسنة، ويخاطبه قائلاً: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ [هود]. فهل يُعقل ألا يحن المرء إلى الصدق والاستقامة ويطمح إليهما؟ ولكننا على الأغلب مزقنا هذه الخصلة التي تُعد من جوهر الدين...

٣- المذاهب كيانات بشرية ظهرت بعد وفاة النبي ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى:

إن المذاهب الإسلامية التي يمكن أن نطلق عليها تسمية: «مدارس فكرية في الميدان العقدي والعملي» هي ظواهر متعلقة بأنماط فهم الدين. فالأسباب والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية وغيرها فتحت الطريق على صعيد فهم وتفسير الدين لالتفافات وتكتلات حول أشخاص أو أفكار وآراء معينة. وبذلك حدثت تباينات وفروقات متنوعة في فهم الدين. وقد أخذت هذه التباينات والاختلافات مع مرور الزمن طابعاً منتظماً وممنهجاً، وبدأ تأثيرها على الأفعال والأفكار والآراء، وقد تركت آثاراً بينة وعميقة على الحياة الاجتماعية بتحولها إلى نوع من الشكل المؤسسي أدى إلى بروز ظاهرة «المذهب» التي نراها اليوم. ويمكننا تعريف الأمر بصورة مختصرة بالقول: المذاهب كيانات وظواهر بشرية ظهرت نتيجة اتخاذ التباينات والاختلافات في فهم الدين شكلاً مؤسساتياً[٦].

(٦) حسن أونات، "مفهوم المذهب وأسباب ولادة المذاهب"، مجلة كليات الإلهيات بمدينة أوش، أوش ٢٠٠٥. Krş. E. Ruhi Fığlalı، المذاهب الإسلامية المعاصرة، إزمير، ٢٠٠٨، ١٥- ١٦.

إن أهم أمر لافت للنظر في هذا التعريف هو كون المذاهب ظواهر/ كيانات بشرية. والخطأ والجهل بهذه الحقيقة يكمن في تصور المذهب دينا في أغلب الأحيان، واستعمال عبارة «اللامذهبي» بمعنى «اللاديني» أحياناً نابع من عدم معرفة هذه الحقيقة والجهل بها. وحقيقة الأمر أن طبيعة الإنسان وبنية وجوده تستوجب أن يكون لكل إنسان في ميدان فهم الدين جانباً أوفهماً خاصاً به حتماً. ولكن لا ينبغي النظر إلى الأفهام الفردية المختلفة والمتباينة على أنها مذاهب بأي شكل من الأشكال. فحتى يكون هناك مذهب فلا بد أن يكون هناك أنماط فهم مختلفة قد تم تبنيها من قبل مجتمع أو جماعة ما.

والأمر المهم الثاني هو أنه لا بد أن تتجاوز اختلافات وتباينات الفهم الأفهامَ الفردية، وتصبح ملكاً للمجتمع وتبدأ بإحداث آثار على الحياة الاجتماعية. ويُعد هذا الأمر مرحلة تحول أو اتخاذ الأفهام المختلفة/ المتميزة شكلاً مؤسساتياً. فيكون التباين/ الاختلاف الذي ظهر على صعيد الفهم قد أصبح بحالة يمكن ملاحظتها ورؤيتها في المجتمع. وبعبارة أخرى يكون قد بدأ يشكل ذهنية مشتركة من شأنها أن تحدد نمط وصورة الأفق الفكري/ عالم الفكر لدى الناس الموجودين معاً في بوتقة جغرافية ما، وبدأ وبصورة واضحة بروز جملة من المظاهر، والتأثيرات في الحياة الاجتماعية. فيتحول أي نمط من الفهم إلى مذهب مرتبط / متوقف على خلقه وإيجاده لذهنية خاصة به، وتحوله إلى طبيعة مؤسساتية. فالتحول إلى الطبيعة المؤسساتية إشارة إلى اكتساب المذهب استمرارية وجوده. فلا يمكن أن تسمى الاختلافات والتباينات التي لا تتمتع بالاستمرارية مذهباً.

لقد بدأ المسلمون بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ولأسباب متعددة بالاختلاف في فهم الدين وإنتاج آراء وأفكار مختلفة ومتباينة. ويمكن عدُّ هذه التباينات هي المرحلة الأولى للعملية التي مهدت الطريق أمام تشكل المذاهب. ونظراً لكون كل إنسان يشكل عالماً قائماً بذاته فإن الجانب/ البعد الخاص الأصلي في ميدان فهم الدين أمر حتمي لا مفر منه. وإن من شأن هذا الجانب/ البعد الخاص أن يوفر غنى لا مثيل له إن توفرت بيئة تسودها المحبة والوئام والاحترام والتسامح. إلا أن رغبة الدخول في حالة من التنظيم والتكتل الفطرية النابعة من طبيعة الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً والتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ وباختصار إن جملة من الأسباب الناتجة عن بنية الإنسان وتركيبته وعن الظروف التي يعيش فيها تدفع بالعملية التي تبدأ بالاختلاف والتباين نحو المرحلة المؤسساتية. وفي النتيجة تظهر المذاهب التي تصل أعدادها إلى الآلاف.

في تاريخ الفكر الإسلامي عندما يُذكر مصطلح/ عبارة المذهب يتبادر إلى الذهن كل المذاهب الفقهية والعملية والمذاهب العقدية والسياسية. فكلمة المذهب، وخاصة في اللغة التركية تُستخدم للتعبير عن الميدانين معاً. وأما في اللغة العربية فتُستخدم في غالب الأحيان كلمة «الفرقة» للدلالة على الاختلافات والتباينات على الصعيد السياسي والعقائدي. وإن كلمة «الفرقة» مشتقة من مصدر «فَرَقَ» الذي يأتي بمعنى ميز/ فصل بين

شيئين، وأظهر أوجه اختلاف شيءٍ ما عن الآخر. ويمكن القول إن هذه الكلمة استعملت لذم وتشنيع المعتقدات التي تفرق بين المسلمين، والأفكار التي تمهد للتكتلات والتحزبات. حيث إن الآية ١٠٣ من سورة آل عمران تدعو إلى الوحدة وتذم وتنهى عن الانقسام والتفرق والتدابر، حيث تقول: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾.

إن تاريخ المذاهب الإسلامية علم يتناول المذاهب ذات الصبغة السياسية والعقدية التي تُعرف أكثر بمصطلح «الفرق»، أي يبحث في «المدارس الفكرية الإسلامية». وأما المذاهب الفقهية-العملية/ التطبيقية فلا تدخل ضمن ميدان علم تاريخ المذاهب الإسلامية إلا من حيث مراحل تشكلها والأبعاد/ الجوانب الاعتقادية التي تضفي اللون المهيمن على المذهب والذهنية الخاصة بها. ومثال ذلك الإمام أبو حنيفة؛ حيث إن مؤرخي المذاهب الإسلامية يتناولون بالبحث الخلفية الفكرية التي جاء منها أبو حنيفة وفهمه للإسلام ومسألة تحول الحنفية إلى مذهب. وأما البعد الفقهي لأبي حنيفة فمن اختصاص الفقهاء.

لقد ظهرت المذاهب الفقهية العملية على أساس خلافات الرأي في ميدان الفقه كما هو مبين من اسمها. وبعبارة أوضح ظهرت على أساس التباينات والاختلافات الاجتهادية التي تركت أثراً دائماً على المجتمع. إلا أن هذا لا يعني أنه لم يكن لهذه المذاهب ومؤسسيها آراء وأفكار حول المسائل الاعتقادية. ولتسهيل فهم ما نريد قوله نضرب مثلاً بالمذهب الحنفي. فأبو حنيفة واحد من أكبر علماء عصره، وقد كان من جهة تاجراً يكسب قوته من أعمال التجارة، ومن جهة معلماً يتخرج التلاميذ على يديه؛ ومن جهة أخرى كان عالماً فقيهاً يجد الحلول الفقهية للقضايا الدينية، ويجيب عن أسئلة الناس ويفتي بشأنها. وهذه المسائل والقضايا متعلقة بدرجة أكبر بمجريات الحياة اليومية. ولا بد أن هذه الأجوبة كانت تلبي احتياجات المجتمع، حيث إننا حتى اليوم نشعر بقوة تأثيرها. وأسهم تلاميذأبي حنيفة وعلى رأسهم أبو يوسف والإمام محمد في بيان آراء أبي حنيفة، وجعلها أكثر قابلية للفهم والاستيعاب. وكان لهؤلاء من خلال سيرهم على طريقه، وتطبيق منهجه دور بارز في تحويل الحنفية إلى مذهب ثابت ودائم. ومن المعلوم في هذا السياق أن هؤلاء التلاميذ كانوا أحياناً يخالفون أبا حنيفة في بعض آرائه، فيسألهم عن السبب والدليل الذي استندوا إليه في مخالفتهم له، فإن وجد الحجج معقولة أقرهم على ذلك واتبع رأيهم. وهذا الأمر يبين بكل وضوح أنه لا أبو حنيفة ولا تلامذته كانوا يعتبرون الآراء مثل الدين ذاته. وإن تغيير الإمام الشافعي بعد ذهابه إلى مصر لبعض آرائه السابقة يحمل أهمية كبيرة من ناحية فهم العلاقة بين الدين والفقه.

لم يكن في حياة أبي حنيفة ما يُسمى اليوم بالمذهب الحنفي. وإنما ظهرت الحنفية كمذهب بعد وفاة الإمام. وإن هذه الأمور التي نحاول بيانها تظهر أن المذاهب الفقهية/ العملية لا تحمل طبيعة انفعالية معارضة، وأن الأرضية والجوانب النظرية التي سيقوم عليها المذهب فيما بعد كانت جاهزة من قبل. وخلال عملية تطور

المذهب تتشكل «أصول» خاصة به. وهذا الأمر يتيح ملاءمة الاجتهادات الجديدة وانسجامها لدى المذاهب الفقهية مع المبادئ والأسس والمفاهيم العلمية والمعرفية التي اعتمد عليها المذهب ومع المنهج الذي اتبعه، ويسهم كذلك في تكوين مخزون فقهي للمذهب. وباختصار؛ فإن الإطار النظري للمذهب لدى المذاهب الفقهية يتشكل قبل بدء عملية التمذهب أي التحول إلى مذهب.

دائماً ما كانت السياسية والاضطرابات والأجواء السلبية السائدة هي العامل الفاعل والمحدد في ظهور المذاهب ذات البعد السياسي والعقائدي. ففي بادئ الأمر كان الناس في هذه الأجواء يعبرون عن استيائهم ومعارضتهم بشكل من الأشكال، ثم تزداد حالة الغضب والتوتر، وتتوسع الاضطرابات، ثم بعد ذلك تتحول آراء المذهب وأفكاره إلى حالة منظمة وممنهجة وخاصة في سياق البحث عن المشروعية. ويُعد الخوارج خير مثال على ما ذكرنا. فبعد معركة صفين كفّرت طائفة من الناس الإمام علياً بسبب واقعة التحكيم وانشقت عن صفه. ثم توجه هؤلاء الذين فارقوا الإمام إلى مكان يقال له «حروراء» وتجمعوا واعتصموا فيه. ولما أخفقت محاولات الحوار والمفاوضات معهم كافة في التوصل إلى تفاهم حدثت معركة بينهم وبين جيش الإمام علي في النهروان، حيث قتل أغلبهم فيها. وفيما بعد تشكلت نظرية فرقة الخوارج على صعيد الاعتقاد، وتحولت إلى آراء وأفكار منظمة وممنهجة.

٤ – المذاهب ليست ديناً، ولا يمكن أن تحل محل الدين:

نظراً لكون المذاهب عبارة عن مظاهر متعلقة طرق فهم الدين فإنه من غير الممكن ولأي سبب من الأسباب الخلط والمماثلة بين مفهومي المذهب والدين. فمثل هذا الأمر قبل كل شيء غير ممكن تاريخياً؛ لأنه لم يكن في حياة النبي عليه الصلاة والسلام مذهب.

ولأن باب الوحي قد أغلق بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام فلا يمكن ولا يحق لأحد من وجهة النظر الإسلامية الادعاء بامتلاكه معرفة خاصة آتية إليه من عند الله تعالى بصورة لا تقبل النقاش حول صحتها وصوابها بصورة مطلقة. وعلى ذلك فإن أي كلام باسم الدين في مسألة متعلقة بالدين، ومهما كان من صدر عنه، لا يتجاوز كونه تفسير ذلك الشخص وفهمه للدين باعتباره بشراً. فلا يمكن أن يكون تفسير الإسلام هو الإسلام ذاته.

لقد تم بيان مبادئ الإسلام العالمية التي تشكل جوهره في القرآن الكريم بصورة جلية وواضحة. وأما النبي عليه الصلاة والسلام فباعتباره الإنسان الذي بلغ الوحي من الله للناس والقدوة الحسنة وفق التعبير القرآني. فقد فهم الإسلام، وبينه، وطبقه في الحياة، ولهذا فإن لمفهوم الدين الذي كان في حياة النبي عليه الصلاة والسلام بعدين: بعداً عالمياً، وبعداً محلي. فالبعد العالمي هو المتحرر من قيود الزمان والمكان، والحامل لصفة الإلزام من الناحية المستقبلية، والمتعلق بشكل خاص بالعقيدة، والعبادات، والأخلاق والأهداف النهائية

القطعية. وأما البعد المحلي فهو البعد المتعلق بالمرحلة الزمنية التي عاش فيها النبي عليه الصلاة والسلام. وهذا البعد لا ينتقل إلى المستقبل، كما لا يمكن أن يحمل صفة إلزامية من ناحية المستقبل. إلا أن مفهوم الدين الذي ظهر في حياة النبي عليه الصلاة والسلام يتمتع ككل بخاصية القسطاس/ المعيار من حيث تحديد اتجاه التيارات والكيانات الدينية التي نشأت فيما بعد. وإن التيارات والكيانات الدينية التي ظهرت عقب وفاة النبي عليه الصلاة والسلام كافة إنما هي أنماط وأشكال من أشكال فهم الإسلام. فالمسألة هي مسألة أشكال فهم الدين. فالناس يحاولون فهم الإسلام وتطبيقه على ضوء الاتجاه الذي حدده وقدمه القرآن، وذلك حسب الوسط الذي يعيشون فيه، وحسب معلوماتهم ومعارفهم. ولكون الظواهر والكيانات البشرية كافة قابلة لمختلف أنواع النقد والتحليل بمقتضى طبيعتها البشرية فإن معاملة أشكال فهم الدين معاملة الدين ذاته ومماثلتها به، لأي سبب من الأسباب، يُعد بمثابة تحويل التراث والأعراف إلى دين وتضييق مجال نشاط الدين. وهذه الحالة لا تتلاءم ولا تنسجم مع عالمية الإسلام لكونها تفتح الباب أمام تشكيل وصياغة مفهوم الدين وفق الماضي

ومن ناحية أخرى ولكون مماثلة المذهب بالدين، ومعاملته معاملة الدين ستعني تحويل المذاهب إلى دين فإن الأفهام المختلفة والمتباينة التي هي نتاج جهد بشري سوف تغلق الباب أمام الأبحاث والأفكار والآراء الجديدة. إن لكل مذهب أخطاءه وصوابه. وهذا الأمر طبيعي جداً. فالمذاهب – وإن عارضها الكثير – هي كيانات ديناميكية؛ فهي طوال بقائها قيد الحياة خاضعة لإعادة الإنشاء والتجديد في كل مرحلة من مراحل الزمن. وخلال هذه العملية فإن بعض الأخطاء قد تبقى قائمة وثابتة؛ لأنها عوملت معاملة الدين. وإن الحركية في المذاهب الفقهية يتم تأمينها بالاجتهاد، وإن بعض المجتهدين لا يترددون أحياناً في تغيير اجتهاداتهم. وفي المذاهب العقدية عندما يُتصور أن التفاسير المتعلقة بالعقيدة إنما هي مثل الدين وتُعامل معاملة الدين ذاته، فإنه يُنسى أنها عبارة عن تفسير وتأويل، وإن كان هذا التفسير خاطئاً، فإن هذا الخطأ قد يستمر مع كل الأجيال اللاحقة. ومن جهة أخرى، فإن استسهال المسلمين تكفير بعضهم بعضاً بسبب الاختلافات المذهبية ناتج عن التصور الذي يقضي أن المذهب إنما هو مثل الدين، وهما واحد. فمن السهل على الشخص الذي يعتقد أن مذهبه هو الإسلام فقط، من السهل أن يُخرج من دائرة الإسلام كل من لا يشاركه أفكاره وآراءه.

٥- إسلام المرء لا يتطلب ارتباطه بأي مذهب أو جماعة أو طريقة:

لقد طور الناس الذين أسلموا في حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام فهماً دينياً من خلال الأخذ مباشرة من القرآن، ومن الاقتداء بسيدنا محمد القدوة الحسنة. وبذلك فقد بُني تراثٌ وجدت الأجيال اللاحقة نفسها داخله. وإن كل من يأتي إلى هذه الدنيا من أبوين مسلمين يلد ضمن هذا التراث، ويجد مجالاً لتعلم الكثير بشأن الإسلام، وحتى تطبيقه دون إدراك ووعي حقيقي. وقد تشكلت عبر التاريخ بعض الأعراف وأشكال التراث الجديدة داخل هذا التراث أو على أطرافه. فها هي هذه الكيانات التي تسمى بالمذهب استمرت من

خلال ذهنيتها، والمعرفة التي أنتجتها، وبنيتها المؤسسية استمرت بالوجود تاركة أثراً بيناً على الحياة الاجتماعية. ويبدو جلياً أن هذه الكيانات سوف تبقى مستمرة وقائمة رغم كل شيء، سواء أيدناها أم عارضناها. والأمر المهم هنا هو أن نعرف من أي تراث انحدرنا، وأن هذا التراث لا يمكن أن يتساوى مع الإسلام بأي شكل من الأشكال.

إن المرء غير مضطر للارتباط بمذهب أو جماعة أو طريقة ليصبح مسلماً. فالإيمان شخصي قبل كل شيء. فنحن من نقرر وبإرادتنا الحرة ما إن كنا سنؤمن أو لا نؤمن؟، وبما نؤمن؟، وكيف؟ ولمَ نؤمن؟، وذلك مع غض النظر عن المجتمع الذي نحن فيه، وبغض النظر عن خلفية تراثنا وعرفنا الذي ننحدر منه. وحسب التعبير القرآني: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. فليس من بين أسس الإيمان الرئيسة المبينة في القرآن ما يُعرف بالانتماء إلى مجتمع أو طائفة ما. ولا بد من أن نبين أيضاً أنه ليس في الإسلام ولن يكون ما يُدعى بالإيمان الجماعي. فلا يمكن أن نؤمن كجماعة ولا بشكل جماعي، كما لا يمكننا أن نؤمن بشكل جماعي بجملة من المعتقدات اعتباطياً. حيث إن كون الإيمان فردياً يستوجب أولاً توفر العلم السليم والموثوق بالأمور المطلوب الإيمان بها، ثم تصديقها بالإرادة الحرة دون جبر وإكراه. فالإنسان لا يؤمن إلا بالشيء الذي يعلمه؛ فلا إيمان من دون علم ومعرفة. وحتى عندما نظن أننا نؤمن دون توفر العلم، فإن في الأمر علم ولو بأدنى مستوياته.

وكما أنه ليس للانتماء أو الارتباط بمذهب أو جماعة أو طائفة أو طريقة علاقة مباشرة بالدين، كذلك فإن مفارقة أحد تلك الكيانات والخروج منه لا علاقة له بالدين أيضاً. فبإمكان الشخص الذي يجد نفسه ضمن مجتمع بمقتضى القدر، ولا تعجبه معتقدات تلك الجماعة وأنماط سلوكها وأفعالها وتصرفاتها، بإمكانه الخروج منها ومفارقتها دون أدنى تردد. وإن الجماعات التي تحاول منع منتسبيها من الخروج منها تثبت أن آراءها وأفكارها غير سليمة وصحيحة. حيث إن أنماط الاعتقاد المحرومة من المبادئ والأسس العقلية تحاول المحافظة على وجودها من خلال تنحية العقل جانباً، والتخلص من تأثيره ودوره.

وكما أن الانتماء إلى مذهب أو جماعة أو طائفة أو طريقةٍ ما لا يعني أن المسلم خير من المسلمين الآخرين، كذلك فإن عدم الانتماء لأي مما ذكر لا يُعد عيباً ونقصاً. فمن وجهة النظر الإسلامية الإيمان والمسؤولية فرديان؛ ويدخل الجنة من يستحقها. وإن الارتباط بجماعة ما لا يعني ضمان الجنة أبداً.

إذا وصل المسلم مرتبة الاجتهاد، واستطاع فهم القرآن وعلوم المسلمين واستنباط الأحكام، وإيجاد الحلول على المدى الطويل للمسائل المستجدة فإنه غير مضطر لاتباع أي مذهب من المذاهب في ميدان الفقه. ولكن لا بد من التذكير أنه ليس من السهل تحرر الإنسان وخلاصه بشكل تام من تأثير التراث والعرف الذي ينحدر منه. فلا ننسى أنه حتى الذين يذهبون إلى أن المذاهب فرقت المسلمين إنما يشكلون مفاهيمهم الدينية تحت تأثير العرف والتراث الذي ينحدرون منه.

٦- حديث الثلاث والسبعين فرقة، وقضية «المذاهب الأربعة الصحيحة»:

يرد في بعض الروايات المنسوبة إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام، أن اليهود افترقت إلى إحدى وسبعين فرقة، وأن النصارى افترقت إلى اثنتين وسبعين فرقة، وأن المسلمين سوف يفترقون إلى ثلاث وسبعين فرقة. ويطلق على هذه الأحاديث الثلاث والسبعين فرقة أحاديث افتراق الأمة. وهذا هو متن الحديث الوارد في سنن ابن ماجه: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وسبعون في النار، وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة، فإحدى وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، وثنتان وسبعون في النار»، قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: «الجماعة»[٧]. وفي الترمذي يرد ذكر الفرقة الناجية كالآتي: «ما أنا عليه وأصحابي»[٨].

إن مسألة صحة هذا الحديث أو عدم صحته قابلة للنقاش. حيث إن هناك من يقول بصحة هذا الحديث، وهناك من يذهب إلى أنه حديث موضوع أيضاً[٩]. والأمر الذي يعنينا هنا هو الأهمية التي يحملها الحديث من ناحية تاريخ المذاهب الإسلامية. فتقريباً يظهر على الساحة مذهب جديد أو جماعة جديدة أو حتى طريقة جديدة وتفرعاتها تدعي أنه أو أنها هي الفرقة الناجية متخذة هذا الحديث أساساً وسنداً لادعائها، حتى الكتاب والمؤلفون ذهبوا إلى هذا الاتجاه من حيث عدد المذاهب وحصره بالعدد ٧٣[١٠].

إن جانب الحديث الوحيد الذي يظهر القبول به موجود إذا ما فُهم الحديث على أنه تحذير للمسلمين. حيث إن الأقوال التي تذهب إلى أن ٧٢ فرقة ستدخل النار مخالفة من جهة لدعوة القرآن إلى الاتحاد والوحدة، ومن جهة أخرى مناقضة لحقيقة أنه لا يدخل الجنة أو النار إلا من يستحقها بشكل فردي، ومن جهة ثالثة مناقضة لبيان النبي عليه الصلاة والسلام أن المسلمين كالجسد أو سواسية كأسنان المشط. وبالإضافة إلى ذلك إذا ما تأملنا أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن يمتلك العلم بـ«الغيب» خارج ما كان يخبره به القرآن فإنه يمكننا القول إن هذا الحديث موضوع جزئياً على الأقل، وهو الجزء المتعلق بمن يدخل الجنة ومن يدخل النار. فقد أشار العلماء في العصر المبكر إلى احتمالية أن تكون الروايات الواردة بشأن المستقبل والقيامة، وعلى رأسها الأخبار المتعلقة بـ«الفتن» موضوعة.

وبغض النظر عن صحة أو عدم صحة حديث ٧٣ فرقة فإنه إذا ما رجعنا إلى القرآن نجد أنه مخالف

(٧) ابن ماجه، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت ١٩٧٥، ج ٢، ص، ١٣٢٢.

(٨) الترمذي، الجامع الصحيح، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت ١٩٨٧، ج ٥، ص، ٢٦.

(٩) انظر: مولود أوزلَر Mevlüt Özler، مفهوم ٧٣ فرقة في الفكر الإسلامي، إسطنبول ١٩٩٦؛ أحمد كلش Ahmet Keleş، "دراسة حول حديث ٧٣ فرقة"، المعرفة، العام ٣، العدد ٣، شتاء ٢٠٠٥، ٢٥- ٤٥.

(١٠) للاطلاع على بحث بشأن تاريخ المذاهب راجع: قادر غومبياز Kadir Gömbeyaz، "تأثير حديث ٧٣ فرقة على تصنيف الفرق في مصادر تاريخ المذاهب الإسلامية: مجلة كليات الإلهيات- جامعة أولوداغ، مجلد: ١٤ن عدد ٢، ٢٠٠٥، ١٤- ١٦٠.

لحقيقة أن مسألة «الإيمان» و«المسؤولية» إنما هي مسألة فردية. فحسب الإسلام لا يمكن لا الإيمان/ التصديق بأركان الإيمان بشكل جماعي، ولا الحديث عن الإيمان الجماعي. حيث إن كل فرد له حرية الإرادة والاختيار في أن يؤمن أو لا يؤمن. فكما أن القرآن يبين أنه ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[11]، فإنه في الوقت ذاته يبين أنه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾[12] أيضاً. فلا ضمان لأن يدخل أتباع مذهب أو جماعة أو طائفة أو طريقة الجنة بشكل جماعي، كما لا يمكن القول إن طائفة أو جماعة من الناس من أهل النار بشكل جماعي. فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره؛ ولن يدخل الجنة إلا من يستحقها.

ومن جهة أخرى فإن تصنيف المذاهب إلى حق أو غير حق ليس له معنى وأهمية إلا في نقطة بيان المذاهب التي تناقض مبادئها الرئيسية القرآن الكريم. ولكن لكون المذاهب كيانات وتيارات من نتاج بشري فيمكن أن يكون لكل مذهب آراء وأفكار موافقة للقرآن، كما ويمكن أن يكون لديها آراء وأفكار مناقضة بكليتها للإسلام. وكما أنه يمكن أن يكون من بين أتباع المذهب الذي يُسمى بالحق من يختارون أو يدخلون ضمن تصنيف «الكفر»، فإنه يمكن كذلك أن يكون من بين أتباع المذهب الذي يُصنف أنه «باطل» أناس يتمتعون بالتقوى والصلاح كما يريد الله تعالى.

إن المقصود بمصطلح «المذاهب الأربعة الصحيحة» إنما هو المدارس الفقهية الأربعة التي لا تزال حية وقائمة في وقتنا الحاضر. وهي المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي. رغم أنه ظهر لدى المسلمين المئات من المدارس والمذاهب الفقهية. إلا أنه أتيح للقليل منها البقاء إلى يومنا هذا. وإن حصر عدد المذاهب الحقة بهذه المذاهب الأربعة فيه إجحاف وتعامٍ عن مئات المذاهب التي نشأت وظهرت عبر التاريخ الإسلامي.

إذا ما نظرنا إلى مدة عملية تشكل المذاهب التي يُطلق عليها تسمية «المذاهب الأربعة الصحيحة» نجد أنها مدة تقارب قرناً من الزمن، وهي الفترة الزمنية الممتدة بين النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة والنصف الأول من القرن الثالث للهجرة. وقد ظهرت في هذه المرحلة الزمنية والفترات اللاحقة لها المئات من المذاهب الفقهية. ومن المعلوم لنا أن قسماً مهماً من هذه المذاهب فقدت أتباعها خلال مدة قصيرة. وبعض منها بقي يشكل مفاهيم الدين لدى المسلمين لمدة طويلة، ثم ذاب في مذاهب مختلفة أخرى. ومثال ذلك مذهب الأوزاعي. فكان الأوزاعي هو مذهب المسلمين من أهل الأندلس وكان له دور بارز في تشكيل فهم الدين لديهم. وظهر في الأندلس أيضاً مذهب فقهي آخر، وهو المذهب الظاهري الذي قام على آراء ابن حزم.

إن مسألة «المذاهب الأربعة الصحيحة» مفهوم ناتج عن السياسة ظهر تاريخياً بعد انهيار الخلافة الفاطمية عام ٥٦٧/ ١١٧١، وذلك بهدف الحد من الفكر الشيعي وتقوية أنصار السنة. والذي يمكن أن يكون «حقاً»

(١١) سورة البقرة: الآية، ٢٥٦.

(١٢) سورة الزمر: الآية، ٧. وغيرها.

أو «باطلاً» هو اعتقاد الفرد لا المذاهب. والحكم على ذلك ليس من حق أحد وصلاحيته. فإدانة الناس أو تبرئتهم من خلال انتمائهم لمذهبٍ مخالفٌ للإسلام والعقل معاً.

وكما ذكرنا من قبل فإن دين الإسلام يعتمد النجاة الفردية. فكل إنسان يؤمن ويصدق بأركان الإسلام الرئيسة المذكورة في القرآن فهو ضمن دائرة الإسلام بغض النظر عن مذهبه وطائفته. والإنسان المسلم يُعد من أتباع «المذهب الحق» بغض النظر عن اسم مذهبه. وبعبارة أوضح؛ إن كل من يؤمن بإخلاص بأركان الإيمان المبينة في القرآن فهو حسب تعبير القرآن على ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ أي أنه على الطريق الصحيح، طريق الذين أنعم الله عليهم. فإن كان المذهب يعني الطريق المتبع، فهل هناك مذهب أكثر «صحة واستقامة» من هذا؟

النتيجة والتقييم:

كان عدد الناس في المدينة عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام يبلغ وفق أكثر التقديرات تفاؤلاً ستة عشر ألف نسمة / ١٦٠٠٠/ . وأما عدد المسلمين في العالم اليوم فيتجاوز ملياراً وستمئة مليون نسمة / ١،٦٠٠،٠٠٠،٠٠٠/ . ولقد بدأ الإسلام بالتحول إلى تنظيم مؤسسي ممنهج بالالتفاف حول شخصية النبي محمد النموذجية «القدوة الحسنة»، وحول المبادئ التأسيسية للقرآن الذي كان أول اتصال له مع الإنسان في غار حراء بمكة على أساس مبدأ «اقرأ»، وقد التقى هذا الإسلام مع مختلف القيم والثقافات والأنظمة وفي مناطق جغرافية مختلفة من العالم، فشكل بذلك بذرة حضارة وثقافة جديدة وغنية من جهة، ولبى احتياجات الناس «الدينية» من جهة أخرى. وفي هذا السياق فإن أحد أهم الأمور التي يجب أن ننتبه إليها هي حقيقة «الدين» الذي يُعد بمثابة البذرة شيء، وحالته المؤسسية والمنظومية التي يُنسج هيكلها من الأعراف والثقافات والقيم المختلفة القابلة للتغير والتحول والتباين والاختلاف وإمكان الاختلاف شيء آخر، فهما ليس بالشيء الواحد. وبعبارة أوضح، إن هناك إسلاماً واحداً؛ ولكن ظهر عبر التاريخ إسلامات متعددة، وأنماط متباينة في فهم الإسلام، وسوف يستمر حدوث ذلك في المستقبل أيضاً. وأبرز دليل على ما ذكرناه هو الكيانات والتكتلات «البشرية» التي ظهرت ونشأت تحت مسميات مختلفة مثل المذهب والطائفة والجماعة والطريقة التي لا يمكن أن تتماثل وتتساوى مع الإسلام بأي شكل من الأشكال. فسبب حديثنا عن «الإسلام» الذي يُعد البذرة، وعن أنماط وأشكال فهمه المختلفة هو محاولة جملة من التنظيمات والمؤسسات ذات الصبغة الدينية إحلال نفسها وأنماط فهمها محل الدين ذاته، أو إقدام بعض الناس على مساواة مذاهبهم وجماعتهم وطريقتهم بالدين ومماثلتها به.

إن وجود المذاهب بمختلف أنواعها وأشكالها وما يشابهها من الكيانات ذات الصبغة الدينية ليس محل

نقاش. وإن محاربة هذه المذاهب والكيانات بحجة أنه لا مكان لها في الإسلام لا تغير من هذه الحقيقة شيئاً. إلا أن المشكلة ليست في وجود المذاهب والكيانات المشابهة لها؛ وإنما المشكلة هي مساواتها ومماثلتها بالإسلام، ولا بد أن مماثلة هذا النوع من الكيانات بالدين مرتبط بتراجع الوعي بالقاسم المشترك للإسلام واختلال وظيفته، ويبدو أن عدم توفر إمكانية تنمية سليمة قد أعاق الفهم والتقييم السليم لعمليات التغير والتحول في العالم الإسلامي. فكما أن أي مذاهب من المذاهب التي تُعد نمطاً أو شكلاً من أشكال فهم الإسلام لم يصل إلى الأجيال اللاحقة بالصيغة التي ولد وظهر بها، كذلك فإن أي من أشكال فهم الدين لا يمكنه مقاومة التغيير أبداً. وإن آراء وأفكار كل مذهب في كل مرحلة زمنية قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة. وبناء على ذلك فإن القول عن أي مذهب إنه «حق» أو «باطل» لا معنى له من وجهة النظر الإسلامية. فالانتماء المذهبي لا يحقق الضمانة لإيمان الإنسان، ولا يستوجب إخراجه من دائرة الإسلام.

إن الأحداث الجارية في العالم الإسلامي وخاصة في القرنين الأخيرين أوقعت المسلمين في أزمة وجودية حقيقية وخطيرة. إذ تحولت هذه الأزمة إلى صراع ونزاع مبني على الانتماء العرقي والديني. وليس من الخطأ القول: إن الذي يقف خلف الأحداث الجارية في العالم العربي هو عملية البحث عن الهوية. وإن الاجواء الاستعمارية التي سادت خلال القرنين الأخيرين فتحت الباب أمام اختزال الإسلام وحصره في نوع من أيديولوجية التحرير، وأمام قراءة الدين عبر السيطرة والهيمنة السياسية، وليس عبر الفهم والحرية. فقسم كبير من المسلمين يعتقد أن السيطرة السياسية هي كل شيء، وأن الدين والسياسية لا ولن ينفصلا عن بعضهما، وأن السياسية تفرق بمقتضى طبيعتها. وعندما التقت لغة الدين وتوحدت مع لغة السياسة المفرقة بدأ المسلمون بالابتعاد عن قاسم الإسلام المشترك. وبذلك فقد صار الدين الذي من المفروض أن يكون مقرباً وموحداً في جوهره، صار بحالة يضفي فيها المشروعية على جملة من المواقف والعوامل المفرقة. وفي هذه المرحلة بدأت – وربما لأول مرة في تاريخ المسلمين – قراءة الأحداث السلبية والمضطربة الجارية من منطلق الشيعية أو السنية؛ وتقديس وشرعنة إراقة الدماء وإزهاق الأرواح تحت مسمى السنة أو الشيعة. وإن الصراع المذهبي الخفي أو الظاهر والنزاعات القائمة على أساس الانتماءات الدينية مستمرة في مختلف المناطق والبلدان. وإن الجانب الأسوأ والأكثر قتامة وسوداوية للقضية أنه هناك ومع الأسف تعامياً ورفضاً لرؤية أن أساس المشكلة هي مشكلة الحرية؛ وأن الجهالة والحماقة أعاقت النقد الذاتي وحالت دونه؛ وأن الحل يكمن في المعرفة الصحيحة والوعي الفردي، وحرية التفكير بشأن الدين. إن نظرة المسلمين للإسلام تشبه إلى حد كبير القصة المشهورة لمحاولة العميان توصيف الفيل. فتم تناسي حقيقة أن الكيانات والتكتلات الدينية مثل المذهب والجماعة والطريقة والطائفة إنما ظهرت بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، وأقيمت هذه الكيانات مقام الدين.

ومن جانب آخر فإن جزءاً مهماً من المشكلات السائدة في العالم الإسلامي يعود إلى إهمال «الإنسان» الذي يُعد محور كل شيء، والتحول إلى حياة استهلاكية، وهيمنة الاضطهاد واستمرائه، وشرعنة مختلف أشكال الانحراف، والضلال والمشكلات عن طريق استخدام «الدين». هذا رغم أن هناك نوعاً من التعلق والارتباط بـ«الدين» في هذا العالم. وفي هذا السياق فإننا نجد أن هناك ضرورة ملحة لخلق وعي وإدراك جدي بشأن موضوعين أو أمرين: الأول هو: ما الذي يُعد ديناً، وما الذي لا يُعد كذلك؛ والثاني هو: إن إسلام المرء من عدم إسلامه في النهاية هو قرار يتخذه الفرد بعقله وبإرادته الحرة. فليس لأحد الحق ولا الصلاحية لأن يحدد ما إن كان الآخر مسلماً أو غير مسلم. فالله تعالى لم يسند إلى أحد من الناس بما في ذلك النبي محمد عليه الصلاة والسلام مهمة أو وظيفة أسلمة الآخرين. فالمسلمون بحاجة ماسة إلى «فكر نقدي» ما سيكون يكون له أثر فعال في ميادين الحياة كافة. وأما إذا أصررنا على تحويل كل شيء إلى دين فسوف نفقد الإسلام.

وإن ما ذكرناه لا يعني أن المسلمين لا يعانون من مشكلات في ميادين أخرى، مثل: الاقتصاد والتربية والتعليم والإنتاج وغيرها. والتغلب على هذه المشكلات وأمثالها ضمن حدود الإمكان دائماً. ولكن لا يمكن إيجاد حل دائم وطويل الأمد لأي مشكلة دون توفر الوعي بشأن الحرية والعدالة. وعندما يكون الدين أساس الصراع والانقسام فإن ذلك يؤدي إلى فقدان العقل والإرادة اللذين يُعدان عنصرين ضروريين من أجل حل المشكلات لفعاليتهما وتأثيرهما. والجانب الأسوأ للمسألة هو عدم التمكن من إدراك أن الخطأ المرتكب خطأ. مع الأسف فإن جانب الدين الذي بقي مؤثراً وفعالاً في العالم الإسلامي هو الجانب المشرعن فقط؛ وفي النتيجة أصبحت المشكلات التي يمكن التغلب عليها بسهولة مستعصية ومعقدة. وتقوم بعض مراكز القوة والتسلط بالمحافظة على وجودها واستمراريتها من خلال الاستفادة من هذه المشكلات. فقراءة التنازع على السلطة، وصراع المصالح من منطلق المذاهب يلائم مصلحة المستفيدين من المشكلات والمتغذين عليها من جهة، ومن جهة أخرى يتيح تشريع الأفعال والمواقف والأفكار والآراء المخالفة للعقل والوحي. إن وضع حد للصراع المذهبي، واستغلال الدين أمر ممكن ومتاح. ولا بد لتحقيق ذلك من معرفة أن الإيمان والمسؤولية أمران شخصيان. وبذلك نضمن عدم إدانة شخص ما بناء على انتمائه المذهبي، وندرك أن التقديس أمر لا يتلاءم مع الإسلام. نعتقد أنه من الصعوبة بمكان تفادي صراع وتصادم مرير تمتد آثاره على كامل العالم الإسلامي دون فهم الإسلام بجو من الحرية، ودون تنمية وعي فردي سليم. فالوعي بشأن قاسم الإسلام المشترك قد يحيي الشعور بشأن عدم جواز ومشروعية إقصاء الآخرين ونبذهم بناء على الانتماء الديني على أقل تقدير. إذ إن النظر إلى خطأ ما نظرة مشروعة أخطر بكثير من الخطأ ذاته.

هناك عدة أمور نرى أنها تتمتع بأهمية استراتيجية من أجل تفعيل الوعي بالقاسم المشترك للإسلام، وفهم الصراع المذهبي الذي انجر إليه العالم الإسلامي فهماً صحيحاً، وتطوير مقترحات وتوصيات سليمة للحل؛ وهذه الأمور هي:

١. المذاهب كيانات وظواهر بشرية ظهرت بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام وقامت بدور مؤثر في تكوين مفاهيم الدين لدى المسلمين، وذلك بغض النظر عن تصنيفها وأوصافها. وإن انتظام أنماط فهم الإسلام المختلفة والمتباينة واتخاذها طابعاً مؤسساتياً أدى إلى ظهور المذاهب. وإن محاربة المذاهب لن تؤدي إلى التخفيف أو الحد من قوة تأثيرها، كما أنها سوف تزيد المشكلة تعقيداً واستفحالاً. فيجب قبل مواجهتها علمياً أو الوقوف بصفها الإقرار بأنها حقيقة وواقعة سوسيولوجية. فلم يكن في حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام وجود لا للمذهب ولا للجماعة ولا للطائفة ولا للطريقة. ولا يمكن مماثلة ومساواة هذه الكيانات والظواهر البشرية مع الدين بأي شكل من الأشكال. فإن المذهب بشري، والدين إلهي. وإن كل مذهب يحتوي على الخطأ والصواب. وكل مذهب تعرض للتغير والتحول حتى وصل إلى الأجيال اللاحقة. وإن محاولة فهم المذاهب من خلال الوعي بقاسم الإسلام المشترك يأتي بمعنى فهم مفاهيم الدين المختلفة والمتباينة التي أنتجها المسلمون.

٢. إن غياب الوعي وتلاشيه بقاسم الإسلام المشترك سهل على المذاهب والكيانات المشابهة إحلال نفسها محل الدين. فتوهم كل كيان ديني أنه ممثل الإسلام الوحيد. وفي النتيجة بدأ المجتمع بالانقسام والتفرق على أساس المذاهب. إذ يقوم أتباع الدين الواحد عندما يتعلق الأمر بالمذهب بنقل خاصية الدين الحاضنة والجامعة إلى المذهب، ويتناول انتماءه إلى الدين، بحيث يقرأ من خلاله ويقيمه من خلال المذهب. وبعبارة أوضح يبدأ العرف والتراث بشكل عام، والمذاهب والكيانات المشابهة لها بشكل خاص بالتحول إلى دين، وارتداء لباس الدين.

٣. قامت مسألة السيطرة السياسية بدور المحدد الأول والرئيس في عملية تشكل المذاهب، وفي استمرارية وجودها. إذ إن القوى المهيمنة وصاحبة السلطة والسيطرة تريد إضفاء المشروعية على أفعالها وتصرفاتها من أجل المحافظة على بقائها وتأثيرها وفعاليتها. ويمكن استخدام الجانب المشرعن للدين في هذه العملية بشكل أكثر تأثيراً من خلال المذاهب. وكذلك فإن القوى المعارضة التي تتحين الفرصة للهيمنة والسيطرة ترغب بالحصول على تأييد ومساندة المذاهب لها من أجل إسماع صوتها، وإسقاط السلطة الحاكمة، وفتح الطريق أمام وصولها إلى تسلم مقاليد السلطة

والحكم. إذ يمكن عن طريق المذاهب الحصول بشكل أسهل على الدعم الذي لم يتحه الدين ويوفره. إذ يمكن بسهولة إخفاء المواقف المناقضة للفطرة السليمة والمتعلقة بالمشروعية في صراعات المنفعة والمصلحة الفردية ضمن القوالب الفكرية لأي مذهب من المذاهب.

٤. إن تشكيلة المذهب والجماعة والطريقة قد تتيح إمكانية اكتساب بعض الرغبات والمطالب الفردية والجماعية التي لم يمنحها الإسلام نوعاً من المشروعية – حتى وإن كانت مزيفة – وذلك من خلال إقحامها ضمن التراث والعرف وجعلها جزءاً لا يتجزأ منه. ومثال ذلك الوصول إلى الهدف؛ فالإسلام لا يسمح أبداً بالوصول إلى الغاية بطرق ووسائل محرمة مهما كانت تلك الغاية سامية ومهمة.

٥. إن كل مذهب، وحتى كل طريقة وجماعة وطائفة تعد نفسها «الفرقة الناجية» دون غيرها، مع أنها في الأساس ليست سوى تشكل بشري. وإن أثر ادعاء المذاهب أن آراءها هي الحقة والصحيحة، وأنها هي صاحبة الحق دون غيرها لا يقتصر على استسهالها إقصاء كل من لا يحمل نفس أفكارها ويتبنى آراءها ونبذه. وإنما يفتح هذا الادعاء الطريق أمام تجرؤ الناس على قتل بعضهم بسبب الاختلافات المذهبية. وبالإضافة إلى ذلك فلكون الناس يتعلمون الدين عن طريق المذهب، فإنهم لا يعون ولا يدركون كثيراً أن هذه المذاهب إنما هي كيانات وتشكيلات بشرية. فالمذاهب والكيانات والتكتلات الدينية الأخرى تسهل عملية تشريع المواقف التي تؤدي إلى الفرقة والانشقاق والتشتت.

٦. إن اضمحلال الوعي بالقاسم المشترك للإسلام وغيابه سهّل مساواة ومماثلة المذاهب بالدين. وفي النتيجة قضت هذه الحالة على الوعي بقاسم الإسلام المشترك، كما عقدت العملياتِ والأنشطة العلمية والاختلافات والمفاهيم المتعلقة بالدين لدى المسلمين، وضيقت من نطاق الفكر النقدي وتأثيره.

٧. إن وضع حد لإباحة التكفير متوقف على تنمية وتطوير الوعي بقاسم الإسلام المشترك. فلا يمكن تكفير أحد يقول: إنني مسلم. ولا يمكن أن تكون الاختلافات المذهبية سبباً للتكفير أبداً.

٨. نعتقد أن مفهوم «المذاهب الأربعة الصحيحة» من شأنه إفراغ قاسم الإسلام المشترك من مضمونه، وفتح الطريق أمام ضياع معناه. فهذا المفهوم يأتي بمعنى اختزال واختصار الإسلام في الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية. مع أن الإسلام لا يمكن حصره بمذهب من المذاهب، كما أن أي

مذهب لا يسمح بأن يُماثل بالدين ويُساوى معه. فقد يكون في كل مذهب- ولو كان «أصح المذاهب وأحقها»- أناس وأتباع بعيدون عن «الحق والصواب والحقيقة»، كما ومن الممكن جداً أن يكون هناك أناس كثيرون قريبون «إلى الحق والحقيقة» من أتباع المذاهب الأخرى التي صنفت خارج دائرة «المذاهب الأربعة الحقة». فلا بد أن نتذكر دائماً أن الإيمان والمسؤولية مسألتان فرديَّتان.

٩. إن الوعي بقاسم الإسلام المشترك قد يتيح لنا فهم موقع بعض الكيانات والذهنيات الدينية التي لم تتمكن من الانتظام والتحول إلى حالة مؤسساتية، وذلك من الزاوية الإسلامية. فعندما نقرأ الماضي، ونفهمه بصورة سليمة يمكننا أن نتبين بسهولة أكبر أن الكثير من الكيانات التي تدعي «التجديد» إنما لا تزال تتغذى من رحيق الماضي. فلم تفلح أي من الكيانات التي انخلعت من كلية الإسلام، وأطرت أفكارها وآراءها المناقضة للفطرة ضمن إطار مؤسساتي، لم تفلح في البقاء والصمود طويلاً. إن جذور جزء مهم من المشكلات التي تسبب لنا الصداع اليوم تعود إلى الماضي. فالتيارات والذهنيات التي يدور حولها الجدل والنقاش مثل «السلفية» إنما تتغذى من الماضي؛ إلا أنها لم تنجح في إيجاد حلول دائمة للمشكلات والقضايا المستجدة، كما أنها تعيق فهم عالمية الإسلام أيضاً. إن الإسلام دين يقوم على أساس السلام والحياة.

١٠. إذا ما تمت تنمية وتطوير الوعي بقاسم الإسلام المشترك فإن الناس سوف يدركون أن المذاهب المختلفة إنما هي مسؤولية من مسؤوليات إسلام المرء وناتجة عن الفهم، وأن هذه المذاهب مصدر ثراء وغنى.

لقد شهد تاريخ المسلمين الذي يمتد لأربعة عشر قرناً المئات من الصراعات المذهبية. وهذه الصدامات والصراعات لم تكن منحصرة بين السنة والشيعة فقط، وإنما حدثت بين الأحناف والشافعية أيضاً. إلا أن هذه المظاهر السلبية بقيت دائماً ضمن نطاق محلي؛ فلم تتحول الآلام إلى حالة التروما travma «الجرح النفسي الاختياري» لترخي بظلالها السوداء على مستقبل المسلمين. واليوم فإن العالم الإسلامي يواجه خطر صراع وصدام مذهبي يمكن أن تمتد آثاره إلى سائر أرجائه مثل قطع الدومينو. وبالفعل فإن الصراع المذهبي قائم ومستمر في كل من سوريا والعراق والبحرين وباكستان والهند وأفغانستان. حيث يُقتل المئات من الأبرياء بوحشية وبدم بارد لمجرد انتمائهم إلى مذاهب مختلفة. وفي الحقيقة عندما تقوم جماعة بإراقة دم تحت اسم الجماعة والطائفة تصبح القضية قضية ثأر وانتقام. وإن الدماء المراقة من شأنها أن تزيد من ارتفاع وسماكة جدران الفرقة

بين الخصوم، وتؤجج نيران الحقد والغضب بين الأطراف. وتصبح في مراحل متقدمة سبباً لتحول الآلام إلى حالة التروما.

وفضلاً عن ذلك؛ يجب أن لا ننسى أنه من الصعب على العاجزين عن إنتاج المعاني والقيم باستخدام المهارات والقدرات الخلاقة التي تفضل بها الحق عز وجل عليهم، من الصعب عليهم فهم أن الإسلام إنما هو دين قائم على أساس الحياة والسلام، ومبدأه التأسيسي هو العدالة، وأن هذا الصنف من الناس وبتأثير الاضطهاد والقهر سوف ينظرون إلى أنفسهم وإلى الآخرين من حولهم نظرة «الشيء». وليس المسلمون وحدهم من يحتاجون إلى قيم الإسلام العالمية السامية، وإنما الإنسانية كلها بحاجة إليها. فالإسلام يريد من الإنسان إدراك وجوده، وإنتاج القيمة من خلال تفعيل عقله، وتحويل طاقته إلى العمل الصالح. فالذين يعجزون عن الاشتراك بـ«العمل الصالح» في عملية البناء والإبداع العالميين، لا يصدر عنهم سوى الهدم والتخريب والتدمير والقتل.

الإسلام دين يقوم على أساس الحياة والسلام، ويكلف المسلم بتحصيل العلم والمعرفة، وعمارة الأرض/ العالم. وقد بقي المسلمون في المراحل التي نمر بها خارج عمليات إنتاج المعرفة والعلم من جهة، وخارج نطاق إبداع القيمة من جهة أخرى. إنهم لا يترددون في استخدام طاقاتهم وإمكاناتهم ومصادرهم الشحيحة في سبيل إفناء بعضهم بعضاً. في حين أن من يحتاج إلى قيم الإسلام العالمية السامية ليس هم المسلمون وحدهم، وإنما البشرية كلها بحاجة إليها. وفي هذا السياق فإن إسلام المرء يوجب عليه إدراك هذه المسؤولية الثقيلة والعظيمة. فإذا كنا ندعي تأسيس حضارة جديدة فعلينا أن نعلم جيداً أنه ليس أمامنا خيار أو طريق سوى التسلح بقوة العلم، وإبداع وإنتاج القيمة ذات الصبغة العالمية. وطالما أن الأرواح تزهق، والدماء تراق فلن يكون لما يقال، ويكتب، ويُفعل باسم الدين كثير معنى وفائدة... ولهذا فإن هناك حاجة ماسة إلى إيقاف آلة التفكير التي تبيح إراقة الدماء بأسرع وقت ممكن. ولا يمكن تحقيق ذلك من غير وعي بقاسم الإسلام المشترك. ولبناء حضارة جديدة هناك حاجة كبيرة إلى مفهوم علمي جديد، وتكنولوجيا جديدة وحديثة؛ ولا يمكن تحقيق ذلك من غير فهم صحيح للماضي والتخلص من الارتهان له، ودون الاستعانة بالمكتسبات التي حققتها الإنسانية. وهناك حاجة ماسة على الصعيد الفردي والجماعي إلى إدراك أن الدين إنما جاء من أجل الإنسان انطلاقاً من حقيقة كون الإنسان قيمة بذاته، وذلك مهم سواء من ناحية مستقبل الإسلام والمسلمين أم من ناحية أن تتمكن الإنسانية من العيش في الحياة كما البشر، وإن أول خطوة لتحقيق ذلك تكون بتنمية الوعي بشأن قاسم

الإسلام المشترك وإدراك وجودنا ومعرفة أننا نكون مسلمين بقدر علمنا، وأننا نكون ذوي قيمة بقدر إنتاجنا للقيم. فالإسلام ليس حكراً لأحد أو جماعة ما؛ فالله تعالى لم يسند إلى أحد من البشر مهمة أسلمة الناس. وليس من حق أحد ولا من صلاحيته تحديد كيف يكون الآخر مسلماً. فيكفي ليصبح الإنسان مسلماً أن يؤمن بالأركان الرئيسة (التوحيد، الآخرة، النبوة) المبينة في القرآن.

المراجع التي تمت الاستفادة منها، ويُنصح بقراءتها لمن يود الاستزادة:

- ابن ماجه، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت ١٩٧٥.
- الترمذي، الجامع الصحيح، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت ١٩٨٧.

المراجع الأجنبية:

- Atay, Hüseyin, Kur'an'a Göre İman Esasları, Ank. 1999.
- Ebu Hanife, el-Alim ve'l-Müteallim, İmamı Azam'ın Beş Eseri, Hz. Mustafa Öz, İst. 2016
- Fazlurrahman, İslam, çev. M. Aydın, M. Dağ, Ankara Okulu, 2008.
- Fığlalı, E. Ruhi, Günümüz İslam Mezhepleri, İzmir, 2008.
- Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında
- Fırkaların Tasnifine Etkisi", Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, 147-160.
- Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", Marife, yıl 3, sayı 3, Kış 2005, 25-45.
- Kutlu, Sönmez, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ank. 2010.
- Maturidi, Ebu Mansur, Kitabu't-Tevhid, çev. Bekir Topaloğlu, İst. 2002.
- Onat, Hasan, Hasan Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi, Oş, 2005.
- Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, ed. İslam Mezhepleri Tarihi el Kitabı, Grafiker Yayınları, Ank. 2016.
- Onat, Hasan, Emeviler Devri Şii Hareketleri, Endülüs Yayınları, İst. 2016.
- Özler, Mevlüt, İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı, İstanbul 1996.
- Watt, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. E. Ruhi Fığlalı, 1981.

طبيعة التحزب الديني:

الشخصيات، الذهنيات، الجماعات، المذاهب*

أ. د. محمد علي بيوك قره

جامعة إسطنبول – كلية العلوم الإسلامية: buyukkara@excite.com

الخلاصة:

إن التحزبات الدينية التي تشمل المذاهب الدينية والسياسية، تشبه حياة الإنسان تماماً، كونها تتأثر وتؤثر في العديد من المجالات، فالإنسان الذي يعدّ العنصر الأساس في تشكل هذهِ التحزبات الدينية، بالإضافة إلى المصطلحات الخاصة بالمجتمع تحظيان بأهمية كبيرة. وسيتم خلال بحثنا هذا تناول الشخصيات والذهنيات كل على حدة. وفيما يخص الأسباب التي تهيئ الجو المناسب لنشأة المذاهب سيتم دراستها بدقة من خلال علم النفس السياسي وعلم الاجتماع السياسي. كما سيتم شرح المراحل الاجتماعية لنشأة المذاهب أيضاً. وتعد هذهِ الأمور كلها بمثابة المعطيات التي تزيل الغشاوة عن طبيعة نشأة الجماعات الدينية ومن ضمنها التمذهب.

الكلمات المفتاحية: التحزب الديني، المذهب، الجماعة

Dini Gruplaşmanın Doğası:
Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler

Özet

İtikadi ve siyasi mezhepleri de ihtiva eden dini gruplaşmalar, çok yönlü etkileşimler içinde ve tıpkı bir insan hayatını andırır biçimde bir yaşam döngüsüne sahiptirler. Dini gruplaşmaların merkezinde yer alan insan unsuru ve toplum ile alakalı bazı temel kavramlar bu bağlamda önem kazanır. Kişilikler ve zihniyetler bu açıdan çalışmamızda ayrı ayrı ele alınmaktadır. Mezheplerin doğuşunu hazırlayan nedenler ise psiko-sosyal ve sosyo-politik yönleriyle incelenmektedir. Ayrıca mezheplerin oluşumunun sosyolojik aşamalarına açıklamalar getirilmektedir. Bütün bunlar, mezhepleşmeyi de içine alan dini gruplaşma olgusunun çok bilinmeyen doğasını bizlere açan verilerdir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Gruplaşma, Mezhep, Cemaat

The Nature of Religious Grouping:
Personalities, Mentalities, Religious, Communities, Sects

Abstract

Religious grouping, which includes practical and political sects, has life cycle which is open to transformations similar to a human life. The human and some

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد علي بيوك قره، طبيعة التحزب الديني: الشخصيات، الذهنيات، الجماعات، المذاهب، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٣٧-٥٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

fundamental concepts of the society, which take place at the center of the religious grouping, gain importance in that context. In that sense, personalities and mentalities are held separately in this article. The reasons that pave the way for the emerge of the sects are examined from the psycho-social and socio-politic aspects. Besides, some explanations are made on sociological stages of the formation of sects. All these efforts are the key data to understand the unknown nature of religious grouping which consists sectarianism.

Keywords: Religious Grouping, Sect, Community

في البداية يجب علينا أن نوضح أن التحزبات الدينية التي تشمل المذاهب الدينية والسياسية، تشبه من حيث الشكل حياة الإنسان تماماً، كونه يعيش في جو من التأثير المتبادل في مجالات عديدة،وما نود قوله هو أن الأحداث التي تؤدي إلى ولادة ما، ثم توالي الولادات والوفيات أيضاً، ومرحلة النمو ما بين الولادة والوفاة، والتطورات، والاتحادات، والتغيرات، والانتقال من حالة إلى حالة، والتأثيرات التي لا تعد ولا تحصى، أو الضعف والاضمحلال والانحلال، وما شابه ذلك من تشكلات ومراحل، كلها تعدُّ بمثابة وقائع طبيعية مؤثرة في الكتل الاجتماعية هذهِ. فقبل أن نبدأ البحث في موضوعنا الرئيس ألا وهو مسألة التمذهب، علينا أولاً أن نوضح العنصر الأساسي الذي يتشكل منه المذهب وهو الإنسان بالإضافة إلى بعض المصطلحات الرئيسية التي تخص المجتمع. وأولى هذهِ المصطلحات هي الشخصية، حيث لا يمكننا فهم طبيعة التمذهب والتحزب الديني قبل أن نفهم خصوصيات شخصية الإنسان.

١ – الشخصيات:

وهي ما تميز الشخص عن الآخر، فكل الصفات النفسية الدائمة، التي تجعل من الإنسان شخصاً هي التي تكوّن شخصيته. وفيما يتعلق بموضوعنا يجب دراسة الشخصية من ناحيتين، الأولى هي الذهنية التي سنوضحها فيما بعد، كونها من المصطلحات ذات صلة بالشخصية. وتعد الشخصية من العوامل التي توجه سلوك الإنسان، كما تشكل وبشكل غير مباشر الذهنية التي تعد نمطاً من أنماط العقيدة المشتركة الكامنة في مجتمع ما. ويمكن القول: إن الذهنيات هي في الواقع بمثابة «شخصيات اجتماعية». أما النقطة الثانية، فتعدُّ سبباً يحدد بنية الجماعة التي سينتمي إليها الأفراد من مختلف الشخصيات. ويعزو هنري سي مكوماس سبب تشكل الجماعات الدينية في إحدى مؤلفاته القديمة تحت عنوان: علم النفس في المذاهب الدينية: المقارنة بين الأنماط (نيويورك ١٩١٢)، إلى الاحتياجات النفسية المختلفة للبشر، وبحثهم عن الأماكن التي تتناسب مع مشاعرهم وشخصياتهم من أجل تحقيق هذهِ الاحتياجات. وانطلاقاً من هذه النظرية نستنتج أن كل هذه الجماعات التي تتبنى أفكاراً مختلفة، سواءً كان هذا الفكر مؤيداً للعنف، أم سلمياً، أم إصلاحياً، أم عقلانياً، أم تقليدياً، أم منغلقاً على نفسه، كلها تتشكل وتتطور على يد الأفراد الذين لديهم ميول شخصية تجاه هذهِ الأفكار[١].

(١) Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", İslâmiyât, 4/4 (2001), s. 15-36.

وفي حال واصلنا نقاشنا استناداً إلى نظرية السمات الخمس الكبرى فيما يتعلق بعلم النفس الشخصية الأكثر قبولاً واستخداماً في يومنا هذا، دون الخوض في نقاشات تقنية، نلاحظ أنه تم تصنيف الشخصيات من خلال خمسة عوامل رئيسة [٢]:

أ. **عامل الانبساط**: هو العامل الذي يمثل المرونة والانفتاح في العلاقات الاجتماعية. والذي يعكس شخصية الأفراد الذين يتمتعون بشخصية صادقة، ومندفعة، ونشيطة، واجتماعية، ومحاورة، ولطيفة، ومحبوبة. وفي حالة الإفراط تظهر من خلال محاولة الفرد جذب الانتباه واللجوء إلى العنف، أما في حالة التفريط تظهر من خلال ركود العلاقة الاجتماعية، والتزمت، والانطواء، والخجل، والانعزال، والتقوقع، والابتعاد عن الناس.

ب. **عامل الانسجام**: هو العامل الذي يشير إلى الميزات الإيجابية في علاقة الفرد مع الأشخاص الآخرين. وأهم الصفات التي تتميز بها هذهِ الشخصية هي حب الصداقة، وحب مد يد العون للآخرين، والعطف والحنان. وفي حالة الإفراط تتصف هذه الشخصية بالنقاء والسذاجة والاستسلام، وفي حالة التفريط تتصف بالريبة، والقدرة على التمييز، والاعتراض، والجدل، والغطرسة، والطموح، والعداوة.

ج. **عامل التحلي بالمسؤولية**: وهو العامل الذي يشير إلى تحمل المسؤولية، والتفكير والتصرف بشكل متزن ومنتظم ومنهجي ومخطط له، كما يعكس شخصية الأفراد الذين يتمتعون بإرادة النجاح والشعور بالمسؤولية والموثوقية والقدرة على الإنتاج من خلال العمل الجماعي المنتظم. وفي حالة الإفراط تتصف هذهِ الشخصية بالعناد والغرور والقلق، بينما في حالة التفريط تتصف بالتردد وعدم الاستقرار والتشتت، والإهمال، واللامبالاة، ويظهر لديهم ميول للتقشف. وهذا النوع من الشخصيات لا يتصف بالموثوقية كونها تميل نحو التفكير والتصرف بشكل عفوي وليس بشكل منهجي ومنتظم.

د. **عامل الاستقرار العاطفي**: هو العامل الأساسي في تحقيق الاستقرار العاطفي أو عدم تحقيقه، فالأشخاص الذين يحافظون على هذا التوازن هم أشخاص يتسمون بالهدوء والسيطرة على دوافعهم، لكنهم يعيشون حالة عاطفية طبيعية، بحيث تنعكس على شخصياتهم الخارجية. أما عدم الاستقرار العاطفي فهو نوع من

(٢) J. M. Digman, "Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model", Annual Review of Psychology, 41 (1990), s. 417-440; Robert R. McCrae, Oliver P. John, "An Introduction to the Five-Factor Model and its Applications", Journal of Personality, 60/2, s. 175-215. Vassilis Saraglou, "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler", çev. Veysel Uysal, Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi, 19 (2000), s. 123-144; V. Saroglou, A. Munoz-Garcia, "Individual Differences in Religion and Spritulity: An Issue of Personality Traits and/or Values", Journal of the Scientific Study of Religio n, 47/1 (2008), s. 83-101.

أنواع التفريط، حيث تعكس صورة الشخصية الضعيفة المهزوزة. وفي حال انهيار هذا التوازن، يظهر في الشخصية حالات من القلق والاكتئاب والتوتر والضعف والغضب والجور.

هـ. **عامل الانفتاح على الخبرة:** هو العامل الذي يمثل الفكر والسلوك الفضولي والإبداعي. حيث يتمتع أصحاب هذهِ الشخصيات بروح التجديد والمغامرة ومنفتحون على تجارب وخبرات جديدة، ويتأثرون بهذا العامل لكنهم يتسمون بالشخصية القوية والحالمة لكن ضمن إطار الواقعية. وفي حالة الإفراط يظهر لدينا شخصية لا يمكن التنبؤ بها، حيث يقامرون بحياتهم من خلال تعريضها لمخاطر كبيرة. بينما في حالة التفريط تظهر من خلال محاولة الشخص الحفاظ على الاستقرار واتخاذ الإجراءات اللازمة من أجل ذلك. في حين يبدو هذا الأسلوب التقليدي في التعامل وكأنه معادٍ للتغيير.

لكن هذهِ السمات الشخصية كيف تنشأ وتتطور وتثبت وجودها بقوة؟ للإجابة عن هذا السؤال يتم ذكر عاملين اثنين: أولهما: الانتقال الوراثي، أما الثاني: فهو البيئة المحيطة. ونقصد بالبيئة العائلة والأصدقاء والمدرسة والتعليم والثقافة والجغرافيا والمناخ. ويعرف أن العوامل الوراثية والبيئية تلعب دوراً في تشكل الشخصية بمعدل خمسين بالمائة تقريباً. وتتغير شخصية الإنسان حتى سن الثلاثين إلى حد ما، لكنها تستقر ولا يطرأ عليها تغيرات كبيرة بعد هذا السن[٣].

كما يجب التطرق إلى بعض المفاهيم مثل المزاج والطباع الشخصية ضمن هذا السياق. فالمزاج أو الطباع يشير إلى نمط الشعور لدى الإنسان، ويتعلق إلى درجة كبيرة بالجانب الوراثي للشخصية، كما يتعلق بالتركيبة الكيميائية للجسم. فعلى سبيل المثال: الشخصية القلقة، والهادئة، والمرحة، والفكاهية، والمنغلقة على نفسها، والمنفعلة وما شابه ذلك من صفات كلها بمثابة محددات لمزاج الشخص. أما بالنسبة للشخصية أو السجية، فهي صفات مكتسبة وقابلة للتغيير أكثر من الصفات الوراثية. فجميع السمات الشخصية المقبولة والأخلاقية التي تتناسب مع القيم الاجتماعية هي سمات تشير إلى الشخصية الجيدة، وكل ما هو عكس ذلك يشير إلى الشخصية السيئة. فعلى سبيل المثال: صفات الاستقامة، والكذب، والصدق، والزيف، والحسد، والتحريض، وحب الخير وما شابه ذلك كلها تعدُّ من مظاهر سجية الفرد. إذن، الشخصية تتكون من توحد المزاج وهي الصفات الوراثية، مع السجية وهي الصفات المكتسبة في آن واحد[٤].

(٣) K. Jang, W. C. Livesley, P. A. Vemon, "Heritability of the Big Five Personality Dimensions and Their Facets: A Twin Study", Journal of Personality, 64/3 (1996), s. 577-591; Thomas Bouchard, Matt McGue, "Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences", Journal of Neurobiology, 54/1 (2003), s. 4-45.

(٤) Aslıhan Sayın, Selçuk Aslan, "Duygulanım Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi", Türk Psikiyatri Dergisi, 16/4 (2005), s. 277; Bedri Katipoğlu, "Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 5/23 (2012), s. 343.

فالاختلاف الحاصل في الفكر أو الآراء الدينية بين منتسبي الدين الواحد أو المذهب الواحد تكون بسبب الصفات الشخصية المختلفة من جهة، والذهنيات المختلفة من جهةٍ أخرى. فعلى سبيل المثال: الصفات الشخصية المختلفة التي تطرقنا إليها أعلاه آنفًا، حيث يمكن ملاحظة بعض من هذهِ الصفات طاغية في جماعة دينية أو مذهبية أكثر منها في جماعة أخرى، وفي بعضها أقل من الأخرى.

٢- الذهنيات:

يعرف ماكهيل الذهنية على أنها نظام مغلق المصدر والخاص بمجتمع ما. وبفضل هذهِ المفاهيم المشتركة يتحول المجتمع إلى كتلة واحدة متجانسة. ووفقا لهذا النظام تتكون نظرة الأفراد للأشياء؛ لذلك، يتشكل سلوك الفرد بما يتناسب مع هذهِ المفاهيم(٥)، ومن هذهِ الناحية نجد أن الذهنية هي من تشكل التركيبة الحيوية والديناميكية للمجتمع، وعناصر هذهِ التركيبة متأصلة في أفراد المجتمع كُلٌّ على حدة. وهكذا تلعب الذهنية دوراً في توجيه أفكار وإبداعات الأفراد خاصةً والمجتمع عامةً، ويتم تحديد المتطلبات والمشكلات والمخاوف وفقاً للذهنية(٦).

وبالنسبة إلى تجذر الذهنية في الأشخاص يمكن تصويرها على الشكل الآتي: نستنشق الذهنية كما نستنشق ذرات الهواء بغض النظر عن مصدرها. والأفكار التي نتلقاها بسبب تأثيرات البيئة المحيطة تسهم في الحفاظ على استمراريتها، وتتمكن من الفرد بشكلٍ قوي، وتستحوذ على أفكاره وأحاديثه اليومية. وحتى الطفل عندما يولد يبدأ يكتسب ويتشرب السلوك والأفكار السائدة في محيطه بتمامها(٧)، ولكي يتم تعريف الذهنية على أنها منظومة التلقينات التي تتسرب إلى الوعي واللاوعي لدى الفرد، أو أنها «النظرة إلى العالم»، يجب أولاً أن تتحول إلى مجموعة من السلوكيات والقوانين السلوكية؛ فالذهنية لا تعني المضمون أو المعتقد فحسب(٨). وفي هذا السياق قد يتوجب علينا التأكيد على الفرق بين الذهنية والإيديولوجيا. فالذهنية أكثر عمقاً من الإيديولوجيا، حيث إن تشكلها يحتاج إلى وقت أطول، وتتركز في اللاشعور، ثم توجه الأفراد نحو السلوك القائم على الحدس. وهذهِ هي النقطة المهمة التي تميز الأيديولوجية عن الذهنية. فالأيديولوجية بنية تتعلق بالشعور، بينما تتعلق الذهنية باللاشعور(٩).

(٥) Alex Mucchielli, Zihniyetler, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, 1991, s. 7.

(٦) Gaston Bouthoul, Zihniyetler: Kişi ve Toplum Arasında Zihin Yapısına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme, çev. Selmin Evrim İstanbul, 1975, s. 5.

(٧) T. Suranyi-Unger'den alıntı olarak bkz. Sabri Ülgener, Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler, Ankara, 1983, s. 24.

(٨) Ülgener, a.g.e., s. 20, 24-5.

(٩) Sefer Yavuz, "Zihniyet ve Din", [Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed.), Din Sosyolojisi El Kitabı, Ankara, 2012] içinde, s. 590.

كما صنف بوتول كل هذه التعاريف والتقييمات على أنها من «سمات الذهنية» باعتبارها مصدراً مشتركاً لأفكار المجتمع، وأنها بمثابة الرابط القوي الذي يربط الفرد بجماعته. فالذهنية التي تعدُّ أهم عناصر الهوية الشخصية للفرد؛ تعكس ملخص الحياة الاجتماعية التي تقمصها، وإذا أردنا أن نعرفها من وجهة نظر الفيلسوف إيمانويل فهي الشكل البديهي لمعلوماتنا. ولم تكتفِ الذهنية بأن تنعكس على مواقفنا وسلوكنا، بل تؤدي إلى انعكاسات وردَّات فعل بشروط معينة[١٠]. وحتى نتمكن من فهم ذهنية ما وتوضيحها، هناك بعض العناصر التي يجب اتباعها، أي أن الذهنية لا تكشف إلاَّ من خلالها، مثل المبادئ الأخلاقية، والعادات والتقاليد، والقواعد الحقوقية، ورغبات المجتمع، كما تعتبر القوانين التي تم وضعها من قبل المجتمع، والاحتكاك مع الأفراد والمجتمعات، والأقوال المأثورة، والذكريات والسير الذاتية بمثابة المعايير الأكثر موثوقية لاستخدامها في تحليل الذهنية[١١].

وكما ترون، تتضح الذهنية عندما تتقاطع الظروف الاجتماعية مع عالم الذهن المعرفي. وهنا يتدخل عدد من العوامل المتغيرة مثل اللغة والعلاقات الاقتصادية والدينية والسياسية والاجتماعية. ويتم الفصل بين الذهنية وهذهِ العوامل من حيث السبب والنتيجة[١٢]. ولذلك فليس من الصعب تحديد العوامل الأكثر تأثيراً، التي تعد سبباً أكثر منها نتيجة، في تشكل الذهنيات. فعلى سبيل المثال: اللغة، هي واحدة من هذهِ العوامل الأكثر تأثيراً على تفكير الإنسان ومواقفه بشكلٍ عجيب. بالطبع يقصد هنا اللغة الأم، كما تؤثر بنية الجمل النحوية الخاصة بهذه اللغة على أفكار وشخصيات الأفراد، وبالتالي تؤثر على الثقافات والذهنيات[١٣]. وبالمقارنة مع هذه النظرية، أظهرت الدراسات أن اليابانيين والصينيين والكوريين هم أكثر من تنطبق عليهم هذهِ النظرية، بينما يميل شعوب شرق آسيا نحو الشخصية الشمولية، وشعوب غرب أوروبا نحو الشخصية التحليلية[١٤].

كما بحث «ماكهيل» في التأثيرات الجغرافية ضمن هذا السياق، حيث أجرى التجربة الأولى على القرويين، ووجد أن الفلاح الذي يعتني بالحقل والأرض والمزرعة والحيوانات التي يمتلكها يتميز بشخصية تقليدية تحترم النظام وتبحث عن الاستقرار. كما أن المعلومات التي حصل عليها هي مجرد معلومات عملية وملموسة على أرض الواقع، وهذه المعلومات تستند إلى الملاحظة أكثر من استنادها إلى النظريات والاستدلالات. كما يؤمن القروي بالعمل الفردي بشدة ويهتم بتنظيم عمله بمفرده[١٥]. بينما ذهنية وطريقة التفكير لدى سكان مناطق

(١٠) Bouthoul, Zihniyetler, s. 21-2.

(١١) Ülgener, Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler, s. 23.

(١٢) Mustafa Macit, "Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din", EKEV Akademi Dergisi, 9/23 (2005), s. 260-1. Ayrıca bkz. Ülgener, a.g.e., s. 21.

(١٣) Per Durst-Anderson, "Language, Cognition and Mentality", [Per Durst-Anderson, Elsebeth F. Lange (ed.), Mentality and Thought: North, South, East and West, Copenhagen, 2010] içinde, s. 36-8.

(١٤) Durst-Anderson, a.g.e., s. 35.

(١٥) Mucchielli, Zihniyetler, s. 34.

الغابات الاستوائية ستكون مختلفة تماماً. وعلى ما يبدو أن ظروف المعيشة سهلة في تلك المنطقة بحيث تتوفر البيئة المناسبة التي تسهم في توفير الغذاء بشكل دائم، ولكن كثيرا ما يكون أفق الحياة مغلقة أمامهم دائماً. إذ لا جدوى من مقاومة طبيعة تلك الغابة التي تحيط بهم من كل جانب، لأن هذه الجهود ستذهب سدى أمام سرعة انتشار الغابات وغزارة الأمطار والفيضانات. ويعتقد ماكهيل، أن هذا المناخ يشكل أساس الذهنية التي تؤمن بالقدر، وتظهر من خلال بعض السلوكيات مثل القبول بالأمر الواقع والنأي بالنفس والتوكل(١٦).

وكما صور «كونوك» الشخصية الصحراوية التي تعكس الشخصية الاجتماعية للقبائل العربية السلفية التي تقطن منطقة نجد، وبذلك يكون قد قام بتصوير الذهنية التي يتصفون بها. فهل النظريات والفلسفات وسهولة تخطي الحد الفاصل بين الموت والحياة، لا تجدي نفعاً أمام حقيقة الصحراء؟ أليس إيجاد الحلول العملية واتخاذ الاجراءات اللازمة للحماية من المخاطر القاتلة أولى وأكثر أهمية؟ فنقاء الماء ووضوح الاتجاه هو ما يهم الشخصية العربية، وأما الأشياء الأخرى ليست مهمة جداً(١٧). وأثار «وات» موضوعاً عن الثقافة البدوية القبلية التي ولد من رحمها الخوارج، حيث تحدث عن تأثير الذهنية الجماعية دون الفردية داخل مجتمعات الخوارج. كما تم نقاش العديد من المسائل الدينية ضمن إطار المنطق القبلي البسيط من خلال استخدام تعبيرات خاصة بالجماعة والمجموعة من منظور ضيق. حيث يصف الخوارج الجماعات الأخرى بالكفار والمشركين وأهل النار، بينما هم فقط المسلمون المؤمنون الناجون الفائزون بالجنة(١٨).

٣- علاقة الذهنية بالمدرسة الدينية والمذهب:

في الواقع، لقد تم الدخول إلى الموضوع من خلال الأمثلة المذكورة أعلاه، فالشخص الذي لم يقتنع بأي فكر أو سلوك مغاير، قد يكون يتبع للذهنية التي توجه أفكاره وسلوكه، بحيث يجد السعادة والراحة والحماسة والتركيز على الهدف من خلالها. كما ننظر إلى البيئة المحيطة بنا من خلال هذهِ الذهنية، كما تلعب دوراً في تحديد علاقاتنا مع الناس، باختصار؛ إنها تترك أثراً في كل مجال من مجالات الحياة، حيث يعتبر الدين إحدى هذهِ المجالات فما هي المعايير التي نحكم على النصوص من خلالها؟، وما هو المنظور الذي ننظر إلى المراجع من خلاله؟، وعند قراءة الأحداث التاريخية فأي منهج نتبع؟، وكيف يمكننا التوفيق بين القديم والحديث؟ هذه الأسئلة وما شابهها، هي أسئلة حساسة للغاية، حيث تشكل أساس منهجية تأويل الوقائع وفهم المسائل الدينية من وجهة نظر الدين، والذهنية هي ما تحدد ذلك غالباً. وبما أن الذهنية التي تسمى بالنظام المصدري، تلعب دورا رئيساً في تحليل الأخبار، وتؤثر على عملية التفكير باستمرار(١٩). وبالرغم من الرجوع إلى نفس النصوص

(١٦) Mucchielli, a.g.e., s. 48-50.

(١٧) Yahya Konuk, Cihadın Mahrem Hikayesi, İstanbul, 2007, s. 236.

(١٨) Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, İstanbul, 1998, s. 42-3.

(١٩) Mucchielli, Zihniyetler, s. 21.

والأحداث التاريخية والمراجع والعلماء، إلا أنه يتم التوصل إلى نتائج متفاوتة، وهذه العملية تعد بطريقة أو بأخرى نتيجة طبيعية لاختلاف الذهنيات.

كما يسهم ما يسمى بروح الزمان والمكان في عملية تشكل الذهنية من خلال الجغرافيا واللغة والأشخاص بمختلف شخصياتهم والتقاليد والقيم والدين والثقافة وغيرها. وبناء عليه يعدُّ مجموع العناصر المتغيرة التي تؤثر على الذهنية، وتتأثر بها من خلال هذهِ العملية. وتسهم القيم العصرية والميول العالمية في هذهِ العملية أيضاً، وبالتالي تظهر أشكال مختلفة للذهنية التي لا تقتصر على مجتمع معين، حيث تعبر عنها المجتمعات بطريقتها الخاصة[٢٠]. فالذهنية الرباعية [٢١] التي وضعها آيدن استنادًا إلى مصادر علمية تشير إلى أنماط الذهنية التي تظهر لدى الفرد أو المجتمع، ومنها الذهنية الروحانية/ الحدسية. فهي شكل من أشكال المفاهيم التي لا تستند إلى الإدراك العقلي والمادي فقط. وهذا لا يعني أنها لا تلجأ إلى العقل والمحسوسات أبداً، وإنما تتجاوزهما. ووفقاً لهذا، تتمتع الكائنات ببنية سرية، فالوقائع لا ينظر إليها على أنها مجرد سبب ونتيجة، كما يتم فهم هذا الموضوع من خلال المضمون والحدس. أما الشكل الثاني من أشكال الذهنية فهي التجريبية/ الحسية، فهي نظرة مبنية على التجربة، وشكل من أشكال النهج العملي الملموس على أرض الواقع، والتجريبية أي مبنية على التجربة. أما الشكل الثالث فهو الذهنية العقلية، فهذه الذهنية تؤمن بإمكانية فهم هذا الكون من خلال العقل البحت، فالعملية التجريبية التي تلجأ إليها ليست مجرد تجربة فحسب بل هي عملية ذهنية تخيلية. ولهذا السبب عرفت بشكلها النظري. فتتصف الذهنية العقلية بأنها أكثر مركزية. وبناءً عليها تتشكل جميع المؤسسات وفي مقدمتها السلطة، وشكل المجتمع، والقوانين.

حيث أشار آيدن إلى أن الذهنية الحدسية تميل نحو الدين، والحسية منها تميل نحو التقنيات، أما العقلية فتميل نحو العلم[٢٢]. وإذا أردنا التحدث عن المجتمعات الإسلامية، فيمكن القول: إن المناهج الصوفية والإشراقية والباطنية قد نشأت وتطورت بسبب تأثير الذهنية الحدسية، كما نشأ مجموعة من العلماء أمثال أبي بكر الرازي وابن سينا والبيروني والخوارزمي بسبب تأثرهم بالذهنية الحسية، هذه من جهة، ومن جهةٍ أخرى برزت التقاليد الإسلامية العلمية متمثلة بعلماء مرتبطين بالذهنية العقلية، فبالإضافة إلى الفلسفة الإسلامية المشائية؛ نشأ مذهب المعتزلة، والمدارس الكلامية، والمذهب الحنفي، بسبب تأثيرات الذهنية العقلية.

الشكل الرابع من أشكال الذهنية هي الذهنية التقليدية التي تؤمن بوجود علم من العلوم ذي الحقيقة المطلقة، وإمكانية قياس صحة جميع العلوم الأخرى من خلال هذا العلم، وفي حال عدم توافق أي نوع من

(٢٠) Mustafa Aydın, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", Tezkire, 11/2 (Aralık 1997), s. 97.

(٢١) Aydın, a.g.e., s. 107-111.

(٢٢) Aydın, a.g.e., s. 108.

أنواع العلوم مع هذا العلم المحوري كمرجع؛ عندئذ لا يمكن تصنيفه كعلم صحيح وسليم. فالماركسية التي تقوم بحصر العلوم الأخرى ضمن إطار شكل من أشكال العلوم السياسية، وكذلك العلموية التي تحصرها ضمن إطار الفلسفة الوضعية المنطقية، كلاهما تمثلان الذهنية التقليدية ضمن مجالي العلم والسياسة[٢٣]. إن أهل الحديث/ السلفية الذين يعتبرون نصوص الآيات والأحاديث، بالإضافة إلى الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين على مدى التاريخ الإسلامي السلف الصالح) بمثابة المصدر الرئيس للعلوم الدينية، ويرفضون الأجوبة الدينية التي قدمتها مدرستا علم الكلام وأهل الرأي فيما يخص المسائل الدينية بما يتناسب مع التطورات والتغيرات بناءً على القياس والاجتهاد، فإنهم أي أهل الحديث/ السلفية يمثلون الذهنية التقليدية في الإسلام.

وبالتأكيد لا يمكن القول: إن كل فئة من هذهِ الفئات مستقلة وبمعزل عن الأخرى بشكل تام. بل على العكس من ذلك، فالعلاقة فيما بينهم متداخلة. إذ يمكننا ملاحظة شيء من العقل في الذهنية الحدسية، كما نجد شيئاً من الروحانية في الذهنية العقلية. كما نرى أن الطريقة التجريبية ليست خاصة بالذهنيات التي تطورت فيما بعد، وأن المجتمعات البدائية استفادت من هذه الطريقة أيضًا[٢٤].

من جانب آخر، فعندما ننظر إلى العلاقة بين تشكل هذهِ الذهنيات والظروف المتغيرة للمجتمعات، سنلاحظ مدى زيف تحديد هذهِ الفئات بأصناف وأشكال معينة. فمثلاً برزت الذهنية العقلية في العصر الحديث بحلة جديدة سميت بالذهنية المعاصرة، ولكي تثبت وجودها لجأت إلى تقسيم الذهنية بينها وبين الطرف المغاير إلى قسمين لا ثالث لهما، واعتبرت الذهنية التقليدية طرفاً مغايرا لها. وحتى إنه يتم تقييم مظاهر ما بعد الحداثة ضمن إطار الذهنية المعاصرة. والنقطة التي تميز الذهنية المعاصرة عن الذهنية العقلية التي انبثقت عنها أنها تهتم بمقدار ما يوفره هذا الفكر المعاصر من نفوذ وقوة للإنسان أكثر من اهتمامها بكونه حقيقياً أم لا[٢٥]. كما أدى شكل العلاقة التي تربط الذهنيات بالمجموعات والمدارس الفكرية والمذاهب إلى بروز أخطاء منهجية في الأبحاث العلمية المتعلقة بتاريخ المذاهب الإسلامية من حين إلى آخر. ونعتقد بأن حل هذهِ المشكلة ليس أمراً صعباً بعد أن قدمنا التوضيحات اللازمة. أولاً يجب علينا أن نبين بأن المذهب لا يمكن أن يكون مثله مثل الذهنية، أي أنه لا يمكن أن يكون هناك ذهنية سنية أو شيعية أو سلفية أو ذهنية الخوارج. كما أن اعتبار المذهب بأنه منبثق عن ذهنية خاصة أو أنه جزء منها، يعني حصر المذهب ضمن إطار محدد. لكن كما بينا أعلاه، أنه بإمكاننا وبكل سهولة تصنيف الجماعات والمذاهب الإسلامية ضمن الفئات الذهنية الرئيسية المتعلقة بمجال العلوم ومصادرها، وفقاً لقرب كل واحدة منها من هذهِ الفئات. وأطروحتنا هذهِ لم تعتبر المذاهب السنية والشيعية والمذاهب الفكرية الأخرى كذهنية بحد ذاتها بسبب عدم توحد هذهِ التشكيلات الفكرية من خلال ذهنية مشتركة جامعة منذ البداية وإلى يومنا هذا.

(٢٣) Aydın, a.g.e., s. 110-1.

(٢٤) Aydın, a.g.e., s. 111.

(٢٥) Aydın, a.g.e., s. 112-3.

على العكس، تتأثر هذه البنى الاجتماعية الدينية أحياناً بذهنيات مختلفة، حيث تستطيع إبراز نفسها بأشكال مختلفة مادياً أو معنوياً دون أن تفقد موروثها الفكري المنبثق عن الجماعة أو المذهب.

فمن خلال الأمثلة سيصبح فهم الموضوع سهلاً للغاية. على سبيل المثال، فقد تشكل في بنية المذهب الشيعي الذي نشأ وتطور في بيئة اجتماعية وثقافية متأثرة بالذهنية الروحانية/ الحدسية، مجموعة من الفروع مثل الأصولية التي تأثرت بالذهنية العقلية، والأخبارية التي تأثرت بالذهنية التقليدية، ونشأ فيما بعد الشيخية رداً على من قبلها، بحجة «العودة إلى الجذور» التي تمثل الذهنية الروحانية/ الحدسية بكل معنى الكلمة. ويمكننا أن نأتي بمثال كالتالي: ظهرت الذهنية الروحانية/ الحدسية في الإسلام لأول مرة ضمن الجماعات الصوفية، وبعد نشأة المذهب الشيعي أصبحت موجهة ومحددة، لكنها أخذت شكلاً متطرفا لدى بعض الجماعات الشيعية، ومهدت للفكر الباطني. وتشكلت جمعية «إخوان الصفا» على يد شخصيات يحملون الذهنية التجريبية/ الحسية والعقلية المرتبطة بالفكر الباطني، ومنها توطدت العلاقة بين الباطنية والفلسفة، وهكذا مهدت الذهنية العقلية لظهور الفكر الإشراقي أو قامت بتغذيته على الأقل بين الفلاسفة الكبار الذين يمثلون الفكر الإسلامي.

وأخيراً، فإن هذا المثال سيجعل من الموضوع أكثر وضوحاً: فمثلاً في مطلع القرن العشرين نشأ تياران مختلفان ينتسبان لأحد المذاهب السنية ألا وهو المذهب الحنفي الذي يعد هو الآخر من منتجات الذهنية العقلية، وفكر التجديد التتري الذي تأثر بالذهنية العقلية بل تخطى ذلك من خلال تأثره بالذهنية المعاصرة، في حين لم تسلم المدارس المنسوبة للمذهب الحنفي التي ظهرت تقريباً في الوقت ذاته في شبه القارة الهندية نتيجة الانحرافات الفكرية، مثل مدارس ديوبندية التي تأثرت بالذهنية التقليدية، ومدارس بريلوية التي تأثرت بالذهنية الروحانية/ الحدسية. كما ترون، فإن الذهنيات لم تكتفي بدورها المؤثر في نشأة المذاهب والجماعات الدينية، بل تضفي ألوانا فكرية وعقدية مختلفة على الجماعات والمذاهب التي في مرحلة التطور. وبهذه الطريقة تكون قد مهدت الطريق أمام ولادة مجموعات فرعية جديدة أو الانشقاقات عن البنية الرئيسية أحياناً.

٤ – الأسباب التي تمهد لنشأة المذاهب:

في فترة نزول القرآن الكريم ورسول الله ﷺ لا يزال على قيد الحياة كانت تحل المسائل الدينية المتعلقة بالعقيدة والحياة اليومية بكل يسر وسهولة، ولم تبلغ هذهِ المسائل درجة الاختلاف. لكن فيما بعد تغيرت هذهِ الحالة، وكثرت المسائل الخلافية لأسباب طبيعية واجتماعية وسياسية ودينية عديدة، ومع الزمن تحولت بعض هذهِ المسائل إلى شكل من أشكال التفرقة وسببت شرخاً اجتماعياً كبيراً بعد أن أخذت طابعا دينياً، لأن مصادر التشريع الرئيسة القرآن والسنة باتت محدودة وغير كافية كمصدر للفتاوى والأحكام في التعامل مع المسائل الجديدة التي تظهر باستمرار. لكنهم من خلال بعض الطرق مثل التأويل والقياس والرأي والاجتهاد كانوا

يحافظون على خصوصية القرآن والسنة كمصادر رئيسة للتشريع فهذه الطرق التي تستند إلى عقل الإنسان كانت موجودة في عهد النبي عليه الصلاة والسلام على نطاق ضيق[٢٦]، ولكن في الفترات اللاحقة توسع نطاق استخدامها وأصبحت ضرورة لا بد منها، فالفروقات التي نتجت عن ذلك أخذت شكلاً مؤسسياً منظماً ما أسهم في نشأة المذاهب.

وعندما يتم التدقيق في المراحل التاريخية التي تشكلت من خلالها هذه المذاهب، نجد أنها لا تسير على خط واحد، بل هناك أسباب كثيرة. ولذلك فإن حصر سبب نشأة المذاهب بشخص معين أو حادثة معينة يعتبر طريقة اختزالية بامتياز كما يحصل في مصادرنا الكلاسيكية بشكلٍ عام. وحتى يتم تحقيق نتائج صحيحة وشاملة، يجب معرفة ودراسة وفهم جميع العناصر المؤثرة في هذه المرحلة سواءً كانت مباشرة أو غير مباشرة. ومن الأفضل تحليل هذهِ العناصر ضمن إطار عاملين مختلفين وهما عامل علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع السياسي[٢٧].

فعوامل علم النفس الاجتماعي ترتبط بالإنسان وطريقة الفهم لديه، لأن طريقة فهم الدين والمذاهب تختلف من شخص لآخر، كما أن نشأة المذاهب واستمرارها ترتبط بوجود الإنسان، حيث يلعب الأفراد والمجتمعات دوراً محوريا في هذه العملية[٢٨]. وفي هذا السياق، يجب أولاً دراسة عامل الخصوصية لدى الإنسان، كما بحثنا في هذا الموضوع أعلاه على نطاق واسع من خلال موضوع الذهنيات والشخصيات. أما العامل الثاني فهو موضوع طبيعة النصوص، وما يقصد بالنصوص هو آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، فالنصوص هي ألفاظ ومتون ليست على نسق واحد، بل تتصف بصفات عديدة حيث يتم تصنيفها إلى فئات مختلفة مثل الصحيح والضعيف، الآحاد والمتواتر، المحكم والمتشابه، الخاص والعام، المجمل والمفسر والمبين، الحقيقة والمجاز، الناسخ والمنسوخ، المطلق والمقيد، الخفي والجلي. فاللجوء إلى النصوص كما هي، على أنها المرجعية؛ تمهد لظهور المعتقدات والأفكار والأحكام والفتاوى المختلفة من خلال التنوع الفكري الذي يؤدي إلى الاختلاف. فكثير من الآيات القرآنية تدعو الإنسان إلى استعمال العقل[٢٩]. وكثيراً ما يتكرر في القرآن الكريم المصطلحات التي تشير إلى مظاهر استعمال العقل الدالة على حرية الرأي مثل: التفكر والتعقل والتذكر والتدبر والتفقه. فالإنسان الذي يستعمل عقله لا بد أن يصل إلى نتائج مختلفة. فعلى سبيل المثال، الآيات القرآنية المتعلقة بإرادة الإنسان والقدر، هناك من يستنتج منها أن الإنسان مسيَّر في أفعاله، وآخرون يستنتجون بأنه مخيَّر، وهذه

(٢٦) أبو داود، العقدية،١٢.

(٢٧) Ömer Faruk Teber, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", [M. A. Büyükkara (ed.), İslam Mezhepleri Tarihi, Eskişehir, 2010] içinde, s. 27-8.

(٢٨) Teber, a.g.e., s. 28-9.

(٢٩) سورة الملك, ١٠/ ٦٧.

تعتبر نتيجة بديهية لتنوع طبيعة النصوص وطرق استعمال العقل. ومن جهةٍ أخرى، فالمعتقدات والأفكار التي تشكلت خارج إطار النصوص لأسباب مختلفة تم تأييدها بالنصوص من خلال الرجوع إلى المراجع الدينية، وهكذا، فإن الاختلافات التي لم تنتج عن النصوص هي الأخرى نسبت إليها بسبب طبيعة هذه النصوص، وهذا هو البعد الآخر للموضوع ذاته.

وعندما يتعلق الأمر بالإنسان كونه الكائن الحي الذي يتمتع بالعقل والإرادة، نجد أن الاختلافات والفروقات هما اختبار إلهي، لأن هذهِ الفروقات والاختلافات في وجهات النظر هي جزء من فطرة الإنسان، وبعبارة أخرى، فالاختلاف قانون من قوانين هذا الكون وجزء من سنة الله[٣٠]. وكما جاء في الآية الكريمة ﴿لَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الأنعام: ١٤٩]، وأيضاً ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨]، لكنه لم يرد ذلك، لأنها اختبار من الله لهم، وفي آية أخرى ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨﴾ [هود]، وفي الآية التالية: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٩]، يبين الله تعالى أن الذين ينالون رحمة الله لا يختلفون فيما بينهم، وأنهم يعيشون في جو من الوحدة والألفة، ويقول تعالى في آخر الآية ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ وعبارة ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ يتم تفسيرها بشكلٍ عام بمعنى أن الله خلق البشرية لكي يختلفوا[٣١]. ولكي تتحقق الاتفاقات في الدنيا دار الاختبار، يجب أن يكون هناك اختلافات أولاً. فهؤلاء الذين يفكرون من خلال وجهة نظر معينة، ولا يختلفون فكرياً، ويسيرون على نسق فكري واحد، لا يمكن أن يكونوا بشراً أصلاً، لأن هذهِ الصفات هي من صفات الملائكة فقط كما يقال، فمن خلال التفسير الكلامي لهذهِ الآيات نستنتج أن الاختلافات والفروقات هي وسيلة من وسائل اختبار الناس. فمن امتثل للآية الكريمة ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فقد نجا من الاختبار.

أما العامل الثالث من عوامل علم النفس الاجتماعي فهو عملية تأثر الإسلام والمسلمين بالأديان والثقافات والحضارات المختلفة وتأثيرهم فيها[٣٢]. فبعد وفاة النبي محمد ﷺ بفترة وجيزة توسعت حدود الدولة الإسلامية من المحيط الأطلنطي غرباً وصولاً إلى الهند والصين شرقاً بفضل الفتوحات الإسلامية، حيث احتك المسلمون مع اليهود والنصارى في شمال شبه الجزيرة العربية وجنوبها، كما تم بناء العلاقات مع العراق وإيران والمذاهب والأديان الشرقية القديمة. فعلى سبيل المثال: من هنا جاءت التأثيرات الغنوسطية بشكلٍ عام، فعملية اعتناق الإسلام من قبل الترك والهنود والفرس وشعوب ميزوبوتاميا والأناضول ومصر وإفريقيا ودخولهم في

(٣٠) Bekir Topaloğlu, Kelam İlmi, İstanbul, 1988, s. 160.

(٣١) Topaloğlu, Kelam İlmi, s. 160-1; Ahmet Saim Kılavuz, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015] içinde, s. 221-2.

(٣٢) Teber, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", s. 30-1.

الإسلام أفواجاً، أدت إلى تنوع الثقافات والذهنيات تلقائياً. فبالإضافة إلى العلاقات التجارية وحسن الجوار، أصبح لا بد من إقامة علاقات متبادلة في المجال العلمي والفكري أيضاً، ومن جانب آخر تأثر المسلمين فكرياً بشكل أو بآخر بالتيارات الفلسفية القديمة الشرقية منها والغربية ولا سيما في العصر العباسي من خلال أنشطة الترجمة وهذا التطور سوف يؤدي إلى انقسامات داخلية عميقة فيما يخص المسائل الخلافية. وإلى جانب الحضارات والثقافات المتقدمة، نجد أن الثقافة البدوية البسيطة أيضاً قد تركت بصمتها على الإسلام. وعند تقييم المجموعات الأولى للخوارج، نجد أن منطق الإقصاء والتقوقع على الذات قد ظهر على الواجهة، بسبب البنية المتجانسة للقبيلة البدوية بعكس الثقافة الحضرية غير المتجانسة التي تتميز بسياسة الاحتواء.

لا شك ولا ريب أن توضيح العوامل المتعلقة بعلم الاجتماع السياسي الذي يعد بمثابة الإطار الرئيسي الثاني، أسهل من غيره. فبدءاً من الجدل حول موضوع الخلافة التي أعقبت وفاة رسول الله ﷺ، بالإضافة إلى الفتن في عهد عثمان وصولاً إلى الحروب الأهلية بين المسلمين في عدد من المعارك مثل الجمل وصفين ونهروان منذ سنة ٣٦ للهجرة فصاعداً، هي ليست مجرد وقائع سياسية فحسب، بل أحدثت تصدعات عميقة في طريقة التفكير لدى المسلمين. فما هو المعيار الرئيس لاختيار خليفة رسول الله؟ هل قام الرسول بتعيين خليفة له عندما كان على قيد الحياة؟ أم أنه ترك الأمر لاختيار الناس؟ وما هو مصير القاتل والمقتول خلال هذه الحروب في الدنيا والآخرة؟ وباعتبار أن جريمة القتل بغير حق كبيرة من الكبائر، هل يحكم على مرتكبيها بالكفر والخلود في نار جهنم كما ورد في بعض الآيات والأحاديث؟ ما هو الإيمان والإسلام؟ هل يزيد الإيمان وينقص وفقاً للطاعة والمعصية؟ وهل ينقص إلى أن ينفد تماماً؟ هل قام كل من القاتل والمقتول بفعلته هذهِ بإرادته وقوته، أم أنه أدى المهمة الموكلة إليه كونها تقدير إلهي؟ فبإمكاننا الإكثار من عدد هذهِ الأسئلة. كما نجد، فإن الوقائع التي جرت في العصر الإسلامي الأول من تطورات سياسية ومصالحات وحروب ومبايعات وتعيينات وعزل، ومظاهرات، واعتقالات، وملاحقات، وما شابه ذلك من أحداث مهدت لبروز المذاهب الأولى مثل الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة. كما تلعب التطورات المشابهة على الصعيد الاجتماعي والسياسي دوراً في تشكل مذاهب أخرى في الفترات اللاحقة مثل الدرزية، والأيزيدية، والبابية، والبهائية، والأحمدية.

٥- المراحل الاجتماعية لتشكل المذاهب:

عندما تجتمع كل الأسباب المذكورة أعلاه معاً، هل تُسهم هذه الشروط في نشأة المذاهب بشكلٍ مفاجئ؟ في الواقع، هناك مذاهب عديدة تدعي بأنها موجودة منذ صدر الإسلام، وأنها تشكل جسمه الرئيس وواجهته الحقيقية دون أن تأخذ هذه الشروط بعين الاعتبار. هذا يعني أن المذاهب الأخرى قد انحرفت عن المسار الصحيح. كما أن وصف كل مذهب نفسه بالفرقة الناجية يعدُّ سبباً من هذهِ الأسباب. بالطبع، الحقيقة ليست

هكذا. ورداً على ذلك، يجب أن نبين أن هذهِ الشروط لا تؤدي إلى تشكل هذهِ المذاهب بشكلٍ مفاجئ. فهذا الأمر يتطلب مراحل طويلة الأمد بالإضافة إلى شروط أخرى لكي يتحقق تتشكل المذاهب في البداية على شكل مجموعات صغيرة. فما هي هذه الأشكال؟ وكيف يتحقق الانفصال في بداية الأمر، وكيف تسهم التطورات التي تعقب هذا الانفصال في توفير الشروط اللازمة لتشكل المذاهب؟

النشأة: فمن وجهة نظر «ميشيل» الذي بيَّن الموضوع من خلال المسيحية، فإن أول علامات تشكل جماعة دينية هو بروز الميول، فالمجموعة التي تتشكل داخل الجسم الرئيسي تحاول وبإصرار إبراز الوجه الآخر للأخلاق[٣٣]، والطقوس الدينية، أو العقيدة الأرثوذكسية من خلال ما لم يتحقق حتى ذلك الوقت. كما ينظر هودجسون إلى الحدث من منظور نشأة الأديان، حيث يطلق اسم «العمل/ الحدث» الخلاق على هذهِ المرحلة التي يعتبرها بمثابة أولى حالات التسارع الثلاث. كما يعتبر الانفتاح لعملية الكشف والإلهام، واكتشاف قيم جديدة وتطوير دستور وطرق الإدارة، بمثابة «القوة الدافعة الأولى»[٣٤]. أما حسب وجهة نظر واتش، فإنه يعتبر ما يجري في هذه المرحلة احتجاجا عنيفا «وتظهر هذه الاحتجاجات ضمن مجالات العقيدة والعبادة والأمور التنظيمية»[٣٥]. وصنف عالم الاجتماع بيلكيسيفين الاحتجاجات على البنية الرئيسية للمذهب إلى أربعة أقسام وهي: الاحتجاج على الانحراف الموجود في نظرية الدين. الاحتجاج على أشكال ممارسة الطقوس والعبادة. الاحتجاج على الأخلاقيات والمبادئ الدينية. والاحتجاج في المجالات التنظيمية[٣٦]. لكن في بعض الأحيان يكون الشخص المؤسس بذاته هو من يقحم المجتمع والتيارات الفكرية في هذهِ الأمور[٣٧]، أي يقوم القائد بتبني القيم والمبادئ الجديدة ويتزعم المحتجين من خلال الشخصية الكاريزمية. كما أن إيجاد القيم عادة ما يتطلب الدهاء والعبقرية. وعموماً الأشخاص الذين عاشوا في هذهِ الظروف؛ عندما يسردون قصة حياتهم يركزون على المراحل الصعبة التي مروا بها قبل اتخاذهم القرارات الحاسمة، بعد أن يكون قد انقطعت بهم السبل[٣٨].

مرحلة التشكل والتنشئة الاجتماعية: فالحالة الثانية من حالات التسارع الثلاث كما وضحها «هودجسون» هي الارتباط بالمجموعة الناتج عن الحدث الخلاق. أي أنه يتم اعتبار الحدث الخلاق مرجعاً وقاعدة انطلاق في كل المجالات بحيث تتحرك من خلالها كتلة اجتماعية ما، يجمعها شعور مشترك. فتحول

(٣٣) Aime Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", [Mehmet Aydın (çev. ed.), Din Fenomeni, Konya, 1993] içinde, s. 69.

(٣٤) M. G. S. Hodgson, İslam'ın Serüveni, çev. İzzet Akyol, İstanbul, 1993, I, s. 11.

(٣٥) Joachim Wach, Sociology of Religion, Chicago, 1958, s. 186-193.

(٣٦) Amiran Kurtkan Bilgiseven, Din Sosyolojisi, İstanbul, 1985, s.278-9.

(٣٧) Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", s.70; Adem Efe, Dini Gruplar Sosyolojisi, İstanbul, 2013, s. 47-8.

(٣٨) Bouthoul, Zihniyetler, s. 80.

«الاستسلام» لهذا الحدث الخلاق إلى «الانتساب»[٣٩]. واليوم يتم التعبير عن الانتساب من خلال سلوكيات رمزية. كما تعتبر مراسم الانتساب إلى المجموعة، وطريقة الشهادة والقسم المشتركة فيما بينهم، وأشكال العبادات الجماعية أو طريقة فرض الأتاوات والضرائب والطراز المعين من الألبسة من ضمن هذهِ السلوكيات. وعموماً يتم تغذية الشعور بالانتماء لدى المنتسبين بأنهم يحملون على عاتقهم مهمة خاصة[٤٠]. ونظراً لطبيعة التحزب، يشعر المنتسبون بالولاء والتعاطف تجاه المجموعة التي ينتسبون إليها، بينما يشعرون بالتناقض والاختلاف تجاه المجموعات الأخرى. فمثل تلك السلوكيات يمكن أن تتحول من نفور بسيط إلى كراهية عميقة وربما تتخذ موقعاً مدافعاً أو عدائياً[٤١]. كما تقوم الجماعات الدينية بتشكيل الهوية الخاصة بها من خلال إقامة بعض الحواجز النفسية بينها وبين العالم الخارجي. وإذا لزم الأمر يقومون بالتقوقع ضمن إطار معين، وسد الثغرات المؤدية إلى داخل هذا الإطار بإحكام[٤٢]، وكذلك يعرف بأن بعض القيود المفروضة الخاصة بالجماعة، ونمط الأفراح والأتراح تساهم في تحديد هوية الجماعة ورسم الشكل الخاص بها. لكن الطريقة الأكثر فعالية في تحقيق الغاية ذاتها هي اعتبار جماعة ما نفسها مرجعاً دون غيرها وخلق فكرة «الآخر» وتكريسها، كما تقوم بتحصين نفسها بإحكام من خلال نبذ الآخرين[٤٣].

فالإجابة عن السؤال الذي يستفسر عن سبب انتساب المؤمنين إلى هذهِ الجماعات سيكون في محله. ووفقاً للشخص الاستدلالي فإن هذا الاتجاه له عدة أسباب[٤٤]:

أ. الشعور بالارتباط والحاجة للانتماء يدفع الناس إلى الانضمام للجماعات الدينية فهذا الشعور والحاجة، يقوم بوظيفة إنماء احترام الذات وتقييم الذات لدى الإنسان.

ب. الرغبة في تكوين الهوية الشخصية والحاجة إلى الوسط الاجتماعي الذي يوفر له القبول في المجتمع. وأهم خصائص المجموعات الدينية أنها توفر القبول الاجتماعي لأتباعها بالإضافة إلى توفير هوية معتبرة لهم.

ج. رغبة الأفراد الذين يعتقدون بديانة ما في الحفاظ على استمراية هذا الدين بشكله الأصلي من خلال قيامهم بأنشطة دينية ضمن جماعات تجمعهم في بوتقة واحدة.

---

(٣٩) Hodgson, İslam'ın Serüveni, I, s. 12-3.

(٤٠) Nils G. Holm, "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", çev. A. Bahadır, Selçuk Ü.İ.F.D., 14 (2002), s. 283.

(٤١) Sulhi Dönmezer, Sosyoloji, Ankara, 1984, s.190.

(٤٢) R. F. Paloutzian, Invitation to the Psychology of Religion, Needham Heights, 1996, s. 166; Vamık Volkan, Körü Körüne İnanç İstanbul, 2005, s. 203.

(٤٣) Mehmet Ali Büyükkara, "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları", Usûl: İslam Araştırmaları, 7 (2007), s. 111-9.

(٤٤) Asım Yapıcı, "Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015] içinde, s. 270-3; Ayrıca bkz. ve krş. Büyükkara, a.g.e., s. 109; Efe, Dini Gruplar Sosyolojisi, s. 93-6.

د. الرغبة في ترسيخ عقيدتهم وتطبيق المبادئ الدينية بشكلٍ أفضل، فعلى سبيل المثال، نجد التضامن والتآلف بين الجماعات الدينية كما نرى ذلك من خلال الطرق الدينية.

هـ. الأجوبة المجدية على مجموعة من الأسئلة التي تستفسر عن معنى الحياة، وعن الغاية من وجود الإنسان وما هو الغرض الذي يعيش من أجله، يمكنها أن تساهم في ربط الشخص بالمجموعات الدينية.

و. الشعور بالحرمان والوحدة في زحمة الحياة، تدفع الأفراد للانضمام إلى تلك الجماعات التي تحل مشكلاتهم من خلال تقديم الدعم لهم، ولا سيما الأفراد المنبوذون من قبل المجتمع، حيث تتحسن حالتهم الروحية بهذه الطريقة.

ز. توفير الحلول الناجعة من قبل الجماعات الدينية للأشخاص الذين يعانون من مشاكل جسدية ونفسية في بعض الأحيان.

ح. في ظل تسارع التغيير الاجتماعي وعدم تأمين الحماية للأشخاص، بإمكان هذه الجماعات الدينية أن تكون ملجأ لمن لا ملجأ له، مع تقديم المساعدة المادية والمعنوية لهم.

ط. الشعور بضرورة اختيار جماعة دينية ما في ظل تعدد الآراء الدينية؛ ولذلك يختار الفرد الجماعة التي يعتقد بأنها تمثل الدين الحقيقي لأسباب مختلفة وينضم إليها فيتكون لديه نزعة التمركز حول الذات.

ي. الرغبة في الحفاظ على الهوية الدينية في ظل انتشار العلمنة والعولمة في العالم، ومقاومة الإمبريالية، تؤدي إلى توجه الأفراد نحو الجماعات الدينية.

من ناحية أخرى، نجد رغبة هذه الجماعات في الخلاص من الحالة التي يعيشونها بشكلٍ من الأشكال. وربما يكون الخلاص الأبدى كبرى الأمنيات بالنسبة لهم، لذا يسعون للنجاة في الدار الآخرة. كما يبحثون عن الحرية والنظام السياسي العادل، بغية الخلاص على المستوى السياسي. وأيضاً يمكن إضافة التحسينات على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي. فالاعتقاد بوجود قوة معنوية والاستسلام لها كلياً يوفر للفرد الراحة والاسترخاء وهذا ما يسمى الخلاص على المستوى النفس كما تساهم تلك الجماعات الدينية في تأمين المتطلبات الضرورية للأشخاص الذين يبحثون عن الخلاص على مستويات مختلفة.

الانفصال/ التمزق: إن تشكل المجموعات الفرعية لا تحتاج إلى عملية انفصالية بالضرورة، بل دائما يوجد هناك فترة معينة يسود فيها التسامح. فأولئك الذين لا يمتثلون للأعراف الخاصة بالبنية الرئيسة يتم توجيه الانتقادات لهم وتحذيرهم وإدانتهم في بادئ الأمر. في حال شكلت الأفكار والأفعال المنحرفة تهديداً على الخصائص الأساسية للبنية الرئيسية؛ يتم علناً طرد واستبعاد أولئك الذين يشاركون في مثل هذه الأفكار والنشاطات[٤٥].

(٤٥) Yapıcı, "Biz ve Onlar", s. 266.

على حد تعبير «ميشيل» إن «براعم المهتدين الذين يتكاثرون في جسد الأرثوذكسية» وصلت بهم الحالة إلى عدم تحمل وجود مثل هذا التكتل حول البنية الأساسية[٤٦]. وقد يلتزم قسم من هذهِ المجموعات الفرعية التي ظهرت أثناء هذه العملية بالمبادئ الأساسية خلال فترة وجودها، بينما قد ينفصل قسم منها عن البنية الرئيسة تماماً مع مرور الزمن بسبب الخلافات العميقة الموجودة بينهما. ويتم قبول عملية الانفصال من قبل المجموعات الداعمة لفكرة الانفصال، وفي بعض الأحيان لا يتم قبولها[٤٧]. حيث يمكننا أن نوضح ذلك من خلال إظهار الإرادة القوية في استمرارية الولاء للبنية الرئيسية أو إظهار المقاومة أمام محاولات الإقصاء. أي، يتم تصحيح الأفكار والسلوكيات الانفصالية من خلال إرادة الولاء. لأن الانفصال عن البنية الرئيسية يترتب عليها مخاطر سياسية واجتماعية واقتصادية جمة وهذا ليس بالأمر السهل على الإطلاق. لكن إذا كانت إرادة الانفصال قوية أو مقاومة محاولات الإقصاء ضعيفة؛ عندئذ يمكننا التحدث عن تشكل مجموعات فرعية وجماعات وحركات مختلفة.

تشكل العقيدة والأدب: إن الحالة الثالثة من حالات التسارع بالنسبة لهودجسون، هي بدء عملية التفاعل المكثف والحوار حول موضوع الولاء للجماعة[٤٨]، فأولئك الذين يصنعون القيم يعملون بجد ونشاط ويشعرون بمسؤولية حمل الرسالة، ويمثلون فكراً ما[٤٩]، وهذه الجهود الجبارة التي يبذلونها تساهم في تعزيز العقيدة من خلال التأثيرات والحوارات المكثفة حول القيم والخلافات الحاصلة. فالعقيدة هي مجموعة عقائد ممنهجة يتم الإيمان بها، والعقيدة تشبه الدوغمائية بشكلٍ من الأشكال، فيتم تشكيل الأدب بناءً على هذهِ العقيدة. أو يحدث عكس ذلك، حيث يتشكل الأدب من خلال الفكر والسلوك والخلافات الحاصلة، أي يتحول إلى عقيدة. وبعبارة أخرى، يسهم الأدب في تشكل العقيدة من جهة، وتوضيح العقيدة الموجودة أصلاً من جهةٍ أخرى.

التشكل الهرمي والعمل المؤسساتي: إن المجموعات والجماعات التي تقوم بتعزيز الروابط التي تجمع أفرادها في بوتقة واحدة، وتتطور بسرعة على المستوى الاجتماعي من خلال مكتسبات جديدة، تضطر إلى تشكيل الهيكل الهرمي الخاص بها من أجل إدارة المجتمع بشكلٍ صحيح، وتتجه نحو المؤسساتية من خلال الاهتمام بمجال العمل. وتزامنا مع زوال المؤسسين الأوائل وضعف الرابط القوي الكاريزمي بشكلٍ أو بآخر الذي يربط أفراد الجماعة ببعضهم البعض إلى فترة معينة، يصبح من الضرورة إنشاء روابط فكرية واجتماعية أكثر رسمية من أجل ملء الفراغ الحاصل. كما تعتبر مجموعة العناصر التنظيمية التي تتطور مع مرور الزمن مظهراً طبيعياً من مظاهر هذا التطور[٥٠].

(٤٦) Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", s. 70.
(٤٧) Yapıcı, "Biz ve Onlar", s. 266.
(٤٨) Hodgson, İslam'ın Serüveni, I, s. 14.
(٤٩) Bouthoul, Zihniyetler, s. 80.
(٥٠) Efe, Dini Gruplar Sosyolojisi, s. 49.

باختصار، إذا أردنا التحدث عن تحول جماعة دينية ما إلى مذهب بحد ذاته يجب أولاً تحقق هذهِ الشروط الأربعة:

أ. التنشئة الاجتماعية/ النمو السكاني.

ب. الهرمية في العمل المؤسَّسي.

ج. التحول إلى عقيدة واضحة المعالم نتيجة تعمق الخلاف العقائدي والفكري.

د. تشكل أدب متناسق يوضح العقيدة.

أما الجماعات التي لا تحقق هذهِ الشروط، تحافظ على المستوى الاجتماعي ذاته دون أن يطرأ عليه أي تغيير، إلاّ أنه لا يستمر لفترات طويلة في كثير من الأحيان، بل تنصهر ضمن جماعات ومذاهب أخرى/ ويتم امتصاصها أو تختفي من نفسها تلقائياً مع مرور الزمن(٥١). كما أضاف مؤرخ الأديان والمذاهب المشهور الشهرستاني (ت: ١١٥٣م) التمتع بالقوة السياسية والعسكرية إلى الشروط التي أشرنا إليها أعلاه آنفا. حيث قال بأن «كل مذهب لديه فكر خاص به ومؤلفات خاصة به، ودول تسانده، وزعيم يتم الامتثال لأوامره»(٥٢). وتأتي القوة السياسية والعسكرية في قمة التسلسل الهرمي والعمل المؤسساتي، وهذه الحالة تؤدي ضمنياً إلى نشأة دولة أو إمبراطورية قائمة على الفكر المذهبي.

فعملية الانفصال عن المذاهب تتطلب عملية مماثلة لانفصال مذهب ما عن البنية الرئيسية، ويمكن أن تتحول الجماعات الفرعية التي تتشكل ضمن المذهب الواحد إلى مذهب مستقل بحد ذاته إذا توفرت لديها الشروط المطلوبة لذلك. حيث ولدت الدرزية من رحم الإسماعيلية نتيجةً لعملية مماثلة، وربما يؤدي ذلك إلى تشكل دين جديد. ففي أربعينيات القرن التاسع عشر الميلادي حصلت انحرافات ضمن جماعة الشيخية التي ولدت من رحم المذهب الشيعي في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي والتي مازالت مستمرة إلى يومنا هذا، حيث نتج عنها انشقاق مما أدى إلى ظهور مذهب البابية أولاً، ثم الديانة البهائية فيما بعد خلال قرن من الزمن. ومن الممكن اكتشاف بعض الاختلافات من خلال المقارنة بين التشكيلات التي تفضل حياة الانغلاق على النفس والتقوقع ضمن إطار محدد وبين التشكيلات الدينية ذات بنية مؤسساتية التي قطعت أشواطاً كبيرة في طريقها نحو التحول إلى مذهب مستقل من خلال التنشئة الاجتماعية. ويمكننا أن نلاحظ هذه الاختلافات بين التشكيلات التي يتثنى لنا تسميتها بالمذهب والجماعات الفرعية للمذهب (الفرقة)؛ مثلما نلاحظها بين المذهب والبنية الرئيسية التي انفصل عنها. وبالنسبة لأوجه الاختلاف بين مصطلح الفرقة(٥٣). ومصطلح المذهب نلاحظ مايلي:

(٥١) Wach, Sociology of Religion, s. 199-200.

(٥٢) Ebû'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, thk.: E. A. Mehnâ, A. H. Fâ'ûr, Beyrut, 1419/1998, s. 56.

(٥٣) Wilson, Dinî Mezhepler, s. 13, 29-33.

أ. يقوم أتباع الفرق بتنظيم نمط حياتهم دائماً وفقاً لمعتقداتهم التي تأتي على رأس أولوياتهم. وبعبارة أخرى، يحاولون العيش بما يتناسب مع معتقداتهم. بينما يقوم أتباع المذاهب بالتوفيق بين معتقداتهم وممارساتهم ونمط حياتهم ومن ثم تتداخل حياتهم الدينية مع الثقافة العلمانية وتستمر على هذا المنوال. كما أن الشرط الذي أكده الشهرستاني ألا وهو «الدولة التي تساند المذهب» والذي أشرنا إليه أعلاه؛ تمثل بعداً مهماً من أبعاد التوجه نحو العلمنة.

ب. تتميز الفرق بالمساواة بين أفرادها، بينما تتميز المذاهب بالطبقية.

ج. تتصف الفرق بالتطرف، بينما تمثل المذاهب فئة المحافظين.

د. الفرق لا تتمتع بامتيازات، بينما تعتمد المذاهب على الطبقات الحاكمة.

هـ. تتمتع الفرق بنظام علاقات اجتماعية متجانسة من خلال العمل بين الطبقات الدنيا والطبقات العليا. بينما يعتبر المذهب نفسه أعلى مرجع اجتماعي وديني.

و. الانتساب إلى الفرق يكون من خلال الاختيار/ التفضيل المبني على الوعي، وهنا الاختيار التطوعي أمر ضروري. بينما ولادة الشخص ووجوده ضمن مجتمع ما؛ يحتم عليه الانتساب للمذهب الموجود كنتيجة طبيعية.

ز. غالباً ما تكون الفرق عبارة عن مجموعات تهتم بالروحانيات والمعنويات والباطن، ولا تهتم بظاهر الأشياء. بينما تحاول المذاهب الابتعاد عن المنهج الباطني، وتتبع المنهج العقلي، وتسعى لتبدو جديرة بالاحترام ظاهراً.

ح. عموماً تتصارع الفرق مع العالم بسبب رفضها لمعظم المؤسسات والثقافات الموجودة. بينما غالبا ما تكون المذاهب في حالة انسجام مع العالم.

ط. غالباً ما تتصف الفرق بالشمولية، ولا يقبلون بالاختلاف، وهذا ما يجعل التكيف مع الظروف المتغيرة صعباً بالنسبة لهم. بينما يتم تقسيم الوظائف لدى المذاهب، فهناك فرق بين قمة الهرم وأسفل الهرم من حيث المستوى الاجتماعي، فمثلاً رجال الدين في قمة الهرم لديهم التزامات دينية معينة وصعبة، بينما العوام في أسفل الهرم لديهم التزامات أقل وأسهل. ففي نهاية بحثنا هذا الذي قمنا من خلاله بدراسة طبيعة التحولات والتغييرات، والعلاقات الاجتماعية والنفسية للشخصيات والذهنيات ثم الجماعات والفرق وصولاً إلى المذاهب.

لا بدّ لنا أن نؤكد هذهِ الحقيقة المنهجية، بأن فهم الجماعات الدينية الموجودة ضمن المذاهب على أنها أفكار

وممارسات ثابتة لا تتغير ودراستها بناءً على هذا المفهوم يؤدي إلى ارتكاب أخطاء منهجية فادحة، والصواب هو دراسة هذهِ المجموعات من خلال عملية تشكلها. وبما أن هذهِ المفاهيم تعكس صورة سلبية عنها، فقد تلجأ إلى تغيير مضامينها وفرضياتها تزامناً مع التغيرات الزمنية والمكانية، بحيث تظهر من خلال تراكيب وأشكال جديدة مع مرور الزمن(٥٤).

ويمكن أن تأخذ هذهِ المجموعات الاجتماعية طابعاً جديداً من حيث الشكل والتمثيل. وكما بينا في بداية بحثنا هذا أن بنية هذهِ الجماعات الدينية تشبه إلى حد كبير حياة الإنسان، وطبيعة تشكلها تشير إلى أنها عملية معقدة أكثر مما نتصور، كما تذكرنا بالصعوبات المنهجية في دراسة هذه العملية.

الخاتمة:

قبل النظر في موضوع التمذهب على أنه حدث ديني، يجب أولاً دراسة وتقييم هذا الحدث على الصعيد البشري والاجتماعي. فمن أجل فهم طبيعة التمذهب الديني فإن الإجراء الذي سنتخذه أولاً هو دراسة الفرد كونه يعتبر نقطة الانطلاق الأولى، ومن ثم المجتمع الذي يتكون من مجموعة أفراد. وقد توصلنا من خلال بحثنا هذا إلى أن الذهنيات التي تعكس شخصية الأفراد والمجتمعات كونها تعتبر إحدى العوامل النفسية قد أثرت بشكل ملحوظ في عملية تشكل الجماعات والمذاهب الدينية. كما يعتبر تنوع واختلاف الأفكار والآراء جزءاً من السمات الشخصية للفرد من جهة، ونتاج الذهنيات المختلفة من جهةٍ أخرى. فمن خلال الأمثلة التي قمنا بدراستها، نستنتج أن الذهنيات لا تكتفي بلعب دور مؤثر في نشأة الجماعات والمذاهب الدينية، بل تكسبها أيضاً ألواناً فكرية وعقدية مختلفة بعد أن تكون قد قطعت أشواطاً كبيرة، وبهذه الطريقة تسهم في ولادة جماعات فرعية وفي بعض الأحيان تمهد لانشقاقات ينتج عنها الانشقاق عن البنية الرئيسية.

وعندما تتم دراسة العملية التي تؤدي إلى نشأة المذاهب دراسة صحيحة، نجد أنها لا تمثل بعداً واحداً ولا تسير على مسار واحد، بل هناك أسباب عديدة في معظم الأحيان. وبالإضافة إلى الشخصيات والذهنيات، فإن النصوص الدينية ذات الطبيعة القابلة للاختلاف تلعب دوراً مؤثراً كبيراً خلال هذهِ العملية أيضاً. وعند إضافة مسألة دعوة الإسلام الناس إلى التفكر وحرية الرأي إلى موضوعنا، يخطر في البال مباشرةً سؤالاً حول هل التفرقة هي نتيجة حتمية لهذا الأمر أم لا؟ فمن هذهِ الناحية، فإن وجهة النظر القائلة بأن الخلاف هو جزء من الاختبار الإلهي، اكتسبت أهمية بعد أن أثبتت مدى صحتها من خلال بعض النصوص الدينية. كما يعتبر احتكاك المسلمين منذ العصور الأولى بمختلف الأديان والثقافات والحضارات بالإضافة إلى الانقسامات السياسية والحروب الأهلية التي مروا بها؛ من أهم العوامل التي سهلت عملية تشكل الجماعات والمذاهب الدينية.

(٥٤) Mehmet Kalaycı, "Mezhepleri veya Dîni Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015] içinde, s. 240.

وبما أن هذهِ المذاهب لم تنشأ على شكل مذاهب في بداية الأمر، فلا بدّ من أن تكون قد مرت بمراحل معينة خلال نشأتها وتطورها. وقد قمنا من خلال بحثنا هذا بدراسة تلك المراحل من خلال تصنيفها إلى خمس فئات وهي مرحلة الولادة ومرحلة التشكل والتنشئة الاجتماعية، ومرحلة الانشقاق/ الانفصال، ومرحلة تكوين العقيدة والأدب، وأخيراً مرحلة البنية الهرمية والمؤسساتية. ومن خلال توضيح مرحلة التنشئة الاجتماعية تم تحديد العديد من الأسباب التي تساهم في انتساب الأفراد للجماعات الدينية بشكلٍ وجيز. كما أشرنا من خلال هذا البحث إلى الشروط الأربعة الضرورية لتشكل المذاهب وهي: التنشئة الاجتماعية، والنظام المؤسساتي الهرمي، وتحول الاعتقاد والفكر إلى عقيدة، وتشكل الأدب المتناغم مع العقيدة الذي يقوم بتوضيحها وشرحها. وقياساً على هذهِ الشروط، تمت المقارنة بين كلٍّ من التشكيلات الدينية التي يطلق عليها اسم «الفرقة» والتي لم تبلغ مستوى المذهب بعد، والتشكيلات الدينية التي يطلق عليها اسم «المذهب» في القسم الأخير من هذا البحث. كما تم التأكيد أيضاً على أن شكل الصراعات والانقسامات داخل المذهب الواحد تشبه إلى حد كبير عملية انفصال المذاهب عن البنية الرئيسة كونها نتاج عملية مماثلة. فالجدول الذي تم إدراجه في نهاية البحث فيما يخص ماهية المراحل الاجتماعية سيجعل الموضوع أكثر وضوحاً.

المصادر العربية:

- أبو داود، السنن.
- أبو الفتح، محمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: ي. أ.

المراجع والمصادر الأجنبية:

- Anderson, Per Durst, "Language, Cognition and Mentality", Per Durst-Anderson, Elsebeth F. Lange (ed.), Mentality and Thought: North, South, East and West, Copenhagen, 2010.
- Aydın, Mustafa, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", Tezkire, (Aralık 1997).
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, Din Sosyolojisi, İstanbul, 1985.
- Bouchard, Thomas, McGue, Matt, "Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences", Journal of Neurobiology, (2003).
- Bouthoul, Gaston, Zihniyetler: Kişi ve Toplum Arasında Zihin Yapısına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme, çev. Selmin Evrim, İstanbul, 1975.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları", Usûl: İslam Araştırmaları, (2007).
- Digman, J. M., "Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model", Annual Review of Psychology, (1990).
- Dönmezer, Sulhi, Sosyoloji, Ankara, 1984.
- Efe, Adem, Dini Gruplar Sosyolojisi, İstanbul 2013.
- Hodgson, M. G. S., İslam'ın Serüveni, çev. İzzet Akyol, İstanbul, 1993.
- Holm, Nils G., "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", çev. A. Bahadır, Selçuk Ü.İ.F.D., (2002).
- Jang, K., Livesley, W. C., Vemon, P. A., "Heritability of the Big Five Personality Dimensions and Their Facets: A Twin Study", Journal of Personality, (1996).
- Kalaycı, Mehmet, "Mezhepleri veya Dîni Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak", H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015.
- Katipoğlu, Bedri, "Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 5/23 (2012).
- Kılavuz, Saim, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015.
- Konuk, Yahya, Cihadın Mahrem Hikayesi, İstanbul, 2007.
- Kutlu, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", İslâmiyât, 4/4 (2001).
- Macit, Mustafa, "Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din", EKEV Akademi Dergisi, (2005).

- McCrae, Robert R., John, Oliver P., "An Introduction to the Five-Factor Model and its Applications", Journal of Personality,.
- Michel, Aime, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", Mehmet Aydın (çev. ed.), Din Fenomeni, Konya, 1993.
- Mucchielli, Alex, Zihniyetler, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, 1991.
- Paloutzian, R. F., Invitation to the Psychology of Religion, Needham Heights, 1996.
- Saraglou, Vassilis, "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler", çev. Veysel Uysal, Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi, (2000).
- Saroglou, Vassils., Garcia, A. Munoz, "Individual Differences in Religion and Sprituality: An Issue of Personality Traits and/or Values", Journal of the Scientific Study of Religion, (2008).
- Sayın, Aslıhan, Aslan, Selçuk, "Duygulanım Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi", Türk Psikiyatri Dergisi, 16/4 (2005).
- Teber, Ömer Faruk, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", M. A. Büyükkara (ed.), İslam Mezhepleri Tarihi, Eskişehir, 2010.
- Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi, İstanbul, 1988.
- Ülgener, Sabri, Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler, Ankara, 1983.
- Wach, Joachim, Sociology of Religion, Chicago, 1958.
- Vamık Volkan, Körü Körüne İnanç, İstanbul, 2005,
- Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, İstanbul, 1998.
- Wilson, Bryan, Dinî Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul, 2004.
- Yapıcı, Asım, "Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi", H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015.
- Yavuz, Sefer, "Zihniyet ve Din", Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed.), Din Sosyolojisi El Kitabı, Ankara, 2012.

فيما يخصُّ إلزامية المذاهب الفقهية *

أ.د. توحيد آيَنكين

جامعة چناق قلعة ١٨ أذار – كلية الإلهيات؛ قسم الفقه الإسلامي: tevhitay@comu.edu.tr

الخلاصة:

إنّ المذاهب الفقهية – التي تشكّلت وتطوّرت بهدف تحديد الأحكام المتعلِّقة بأفعال المرء المسلم بما يتعلّق بالعلاقة فيما بينه وبين خالقه من جهة، وفيما بينه وبين الأشخاص الآخرين والمجتمع من جهةٍ أخرى – تستمرّ في يومنا هذا أيضاً من خلال تجدّدها وعدم إمكانية الاستغناء عنها. فالمجتهدون – الذين يتّبعون مذهباً ما – يقومون بصياغة اجتهاداتهم ضمن إطار منهجية المذهب الذي يتبعونه، بالإضافة إلى الأخذ بعين الاعتبار كلّ المراجع التي ليس لها علاقةٌ بالنّصّ الشرعي، لكن يصعب القيام بذلك من قِبَل كلّ فردٍ، على حدة بسبب الظروف المعيشية. لذا يتطلب منهم اتباع مذهب معين من أجل مواصلة حياتهم. فسنتناول في هذه المقالة مدى إلزامية المذاهب، وما المقصود من المذهب الفقهي، وكيفية تشكيله، ووظائفه، والأسس النظرية لاتباعه ومدى ضرورته.

الكلمات المفتاحية: المذهب، المذاهب الفقهيّة، الاجتهاد، الإصابة في الاجتهاد، إلزاميّة المذهب

Fıkhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair

Özet

Müslümanın Yaratıcısıyla, diğer insanlarla ve toplumla alakalı fiillerine dair hükümleri belirleme amacıyla teşekkül eden ve gelişen fıkıh mezhepleri bugün için de güncelliğini ve alternatifsizliğini devam ettirmektedir. Bir mezhebe müntesip olan müçtehitler içtihatlarını müntesibi oldukları mezhebin sistematiği içerisinde ve nass dışındaki kaynakları da dikkate alarak oluşturmaktadırlar. Ancak tek tek fertlerin bu çerçevede hareket etmeleri zordur ve dünyevi meşgaleleri buna imkân tanımamaktadır. Bu durum onların bir mezhebe bağlı olarak hayatlarını sürdürmelerini gerekli kılmaktadır. Bu makalede mezheplerin bağlayıcılığı; fıkhî mezhebin ne anlama geldiği, oluşumu, fonksiyonları, bağlanmanın teorik temelleri ve gerekliliği ekseninde ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Fıkıh Mezhepleri, İçtihat, İçtihatta İsabet, Mezhebin Bağlayıcılığı

On Binding Status of the Fiqh Sects

Abstract

Fiqh sects, institutionalized to determine legal rules among human beings and social life, are still valid on determining rules on the life of Muslims. The scholars of Islamic Fiqh adjudge according to the methodology of their Fiqh sects and different sources. However, the individuals have problems to use this framework on their daily life. This necessitates individuals to follow a sect. In this article, the legal binding status of sects; what the Fiqh sect is meant, its formation, its functions, the theoretical base of following it are held.

Keywords: Sect, Fiqh Sects, İjtihad

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Fıkhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (توحيد آيَنكين، فيما يخصُّ إلزامية المذاهب الفقهية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٥٩-٧٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المقدمة:

المذهب هو: مفهومٌ دينيٌّ وحقيقةٌ موجودةٌ في كلّ الديانات تقريباً. ومنذ بداية ظهور الإسلام، ظهرت اختلافاتٌ في الآراء التي شكّلت أسس هذه المذاهب، ونتيجةً لذلك استمرّت المذاهب العقدية والفقهية إلى يومنا هذا ولاتزال. لقد أصبح وجود المذاهب القائمة على حقيقة الاختلاف في الرأي أمراً حتمياً كون الإنسان مخلوقًا قادرًا على التفكير والتأويل بطريقةٍ تختلف من شخص لآخر. فالسؤال الرئيس الذي يُتوقع الإجابة عليه هنا هو: ما مدى ارتباط هذه المذاهب بالدين؟ ومدى إلزاميته للمسلمين؟ بعبارةٍ أخرى: ما مدى ضرورة التزام الأشخاص بمذهب معيّن من عدمه؟ يشكِّل الجدل حول إلزامية الارتباط بالمذاهب الفقهية – التي تعدُّ حقيقة اجتماعية، والتي تحتل حيزاً مهما في ثقافة وتاريخ المسلمين – الإطار الرئيس لهذا البحث.

المذهب بمعناه الضيّق يعني وجهة نظر مجتهدٍ ما حول موضوعٍ فقهيٍّ ما. لكن بمعناه العام هو مجموع وجهات النظر لأولئك الذين يتبنّون المنهج نفسه والذين يقولون بضرورة الالتزام به. فبالطبع إنَّ اعتبار المذهب مجرد "اجتهاد" فقط يبقى ناقصاً. وعندما تُذكر كلمة المذهب، فإنّه يُقصد بها الأئمة والمجتهدون والأتباع والمؤلفات الأساسية والمؤسسات التي تشكِّل مجموعةً متعدّدة الأطراف.

١ – ما هو المذهب؟

كلمة مذهبٍ هي: مصدرٌ للفعل «ذهب»، وتعني الانتقال من مكانٍ إلى آخر، وتأتي كلمة مذهب في العربية بمعنى: «الذهاب» و«مكان الذهاب» و«زمن الذهاب» على حد سواء[١]. وتُستخدم كلمة مذهب عند المسلمين عموماً بمعنى المذاهب العقدية والسياسية والفقهية. ويشير مصطلح «المذهب الفقهي» إلى آراء الفقهاء أو الآراء الفقهية بشكلٍ عام. وما يتمّ التأكيد عليه هنا – بالطبع – هو آراء المجتهد ضمن إطار قواعد المذهب الذي ينتسب إليه. فمن ناحية أخرى، ما يجعل المذاهب تتميز عن بعضها البعض، إلى جانب طرق الاجتهاد، هو الماضي المشترك لكل مذهب، أي التاريخ المشترك والمصادر المشتركة التي تحتوي على المسائل الاجتهادية للمجتهدين. من هذه الناحية فإن المؤلفات التي تُعدّ مرجعاً بالنسبة لمذهبٍ ما تتألف من الاجتهادات المفضلة من قبل فقهاء هذا المذهب، أي أنها تختص حول محور «المفتى به» حسب رأيهم[٢].

يوجد فوارق بين علوم الفقه والعلوم الإسلامية الأخرى بشكل عام، ويوجد فوارق بين المذاهب الفقهية نفسها بشكلٍ خاصٍّ، ولا سيّما فيما يتعلق بالتعاريف والمصطلحات وأنماط التعبير، ونتاج القضاء والفتوى، وتصنيف وتأليف النصوص الفقهية، والأحاديث المروية، فهناك اختلافاتٌ حول العديد من

(١) ابن المنظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ٢٠١٠، المجلد ١، ص ٣٩٣.
(٢) محمد ابراهيم أحمد علي، المذهب عند الحنفية، دراسة الفقه الإسلامي، مكة، ١٩٧٧، ص ٧٧.

الموضوعات[٣] لذلك، فإنّ الاختلاف المذهبي ليس مجرد واقع ناجم عن اختلاف الاجتهادات. وإنما الاختلاف الأكثر وضوحاً بالطبع هو ما يخص نهج المسائل الأصولية. لذلك، فإن أهم ما يميز مذهباً ما عن الآخر هو تكتل أتباع هذا المذهب حول النهج نفسه. وهكذا فإن الاجتهادات المختلفة للمجتهدين الذين يتبعون النهج ذاته ضمن المذهب الواحد، أو حتّى اجتهادات المجتهد الواحد نفسه التي تختلف عن بعضها البعض فيما يتعلق بمسألة ما، كلها لا تتناقض مع وحدة المذهب وواقعيته.

٢- أسباب نشأة المذاهب:

إنّ الصحابة الذين عاصروا النبي ﷺ زماناً ومكاناً، ثم من بعدهم التابعون الذين ترعرعوا بين يدَي الصحابة انتشروا على مدى الجغرافية الإسلامية، ولم يلتزموا الصمت حيال المسائل الحقوقية في الأماكن التي عاشوا فيها، فاجتهدوا فيما يتعلق ببعض المسائل. فكان للصحابة ومن تلاهم دورٌ كبيرٌ في نشأة جيلٍ من ذوي المهارات الذي يتميز بالمعرفة الكافية بخصوص هذه المسائل، وذلك من خلال قيامهم بالأنشطة العلمية وبذلهم المزيد من الجهد في سبيل فهم وتأويل النصوص القرآنية. فوجود الاختلافات بين الصحابة في المسائل الفقهية أحياناً بسبب عمل كل منهم على حدة في الأماكن التي وُجدوا فيها تدلّ على أنّ الدين يسمح بالاجتهاد، ولا سيّما في المسائل الفقهية.

الجيل الثاني وهم علماء التابعين أيضاً استمروا بالأنشطة التي كان قد بدأها الصحابة بعد أن قاموا بتطويرها، ويستند اجتهاد التابعين على منهجَينِ أساسيَينِ اثنين: فالمنهج الأوّل هو الميل نحو نهج ما، وذلك إمّا من خلال تفضيل اجتهاد ما على آخر فيما يخص الاجتهادات المختلفة للصحابة، أو تفضيل وجهة نظر علماء التابعين على رأي علماء الصحابة في حال ظهور أيّ اختلاف بينهما. أمّا المنهج الثاني فهو الإسهام في تطوير علوم الفقه من خلال اجتهاداتهم الشخصية في المسائل الخلافية. فهذا النهج يعد أساساً في تشكل الفروق الفقهية، ممّا يؤدي إلى نشأة المذاهب الفقهية. ومثلما بين أحمد حسن -وهو على حق- أنّ علم الفقه بالمعنى المهني بدأ يتشكل في عهد التابعين[٤].

بذل الصحابة جهوداً كبيرةً من أجل مطابقة الأحكام التي أصدروها مع القرآن والسنة النبوية، وسعَوا بجديةٍ إلى التزام العمل بأحكام القرآن الكريم إن وجدت فيما يخص المسائل التي اعترضتهم[٥]. فبالرغم من

(٣) Kaya, Eyyüp Said, Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 30.

(٤) Ahmad Hasan, "İlk İslam Mezheplerinin Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1987,29/1, s. 319.

(٥) Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi, (trc. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts, s. 33.

سعيهم إلى إيجاد حلول لبعض المسائل التي لا صلة لها بالنصوص القرآنية، إلا أنّ الروايات التي وافقت اجتهاداتهم، والتي وصلت إليهم فيما بعد أسعدتهم إلى حد كبير(٦). فالتابعون أيضاً اكتسبوا من الصحابة هذه الحساسية في التعامل مع المسائل الفقهية، وداوموا على استمراريتها. وهذه الحساسية هي صفةٌ أساسيةٌ تلازم علماء الفقه. فالاجتهاد هو نشاطٌ يُبذل من خلاله أقصى الجهود من أجل الوصول إلى الصواب الذي يبتغيه الله تعالى وتحقيق نتيجة فقهية.إنّ إثبات توافق الاجتهاد الذي يتوصل إليه المجتهد مع النصوص القرآنية بشكلٍ ملموس سيجعله في بالغ السعادة، وهذا ما سيشجّعه على طرح اجتهادات جديدة.

ومن الواضح في صدر الإسلام أنّه كان هناك تسامحٌ كبيرٌ في مجال الحقوق. كما يُعرف أنَّ الصحابة أظهروا التسامح خلال مناقشاتهم فيما بينهم حيال المسائل الاختلافية والمتناقضة من أجل التوصل إلى الحقيقة. وهذا ما أدّى إلى حدٍّ كبير لتشكيل القواعد الأساسية لتقييم المسائل الفقهية بشكل أوسع. فلو كان النبي عليه أفضل الصلاة والسلام قد وضع قواعد ثابتةً لكلِّ مسألة، بحيث لا تقبل التغيير، كانت الأجيال القادمة ستبقى محرومةً من حقِّ الاجتهاد والتفكير والقدرة على حلِّ المسائل التي ستظهر فيما بعد(٧). ومثل هذا يُقال في طرح الصحابة لاجتهاداتٍ مختلفةٍ للمسائل التي ليس فيها نصٌّ واضحٌ في القرآن الكريم. فلو أنهم جميعهم قد توصلوا إلى النتيجة ذاتها آنذاك لتمّ حصر فكر الأجيال القادمة ضمن مجالٍ ضيِّقٍ للغاية. حتى في زمن النبي عليه الصلاة والسلام وبالرغم من قلتها كان هناك اختلافات بين الصحابة في المسائل الاجتهادية، فمثلاً اضُطر مجموعةٌ من الصحابة إلى الاغتسال عندما استيقظوا في الصباح وكان من بينهم الصحابي الجليل عمرو بن العاص، فبسبب البرد القارس وعدم توفّر إمكانية تسخين المياه قاموا بأداء الصلاة بعد أن تيمموا، لكن وبعد أن أتمّوا صلاتهم توفّرت لديهم إمكانية الاغتسال، فقام قسم من الصحابة بإعادة الصلاة من جديد ولم يعدها القسم الآخر. فقبول النبي عليه الصلاة والسلام لهذين الاجتهادين وعدم اعتراضه عليهما ترك لمن بعدهم مجالاً في حرية التأويل. ففي مثل هذا الحادث، نفهم من موافقة النبي عليه الصلاة والسلام فِعلَ الصحابة الذين رجّحوا إعادة الصلاة احتياطاً ثناءه على تقواهم، ونفهم من موافقته على فعل المجموعة التي لم تعد الصلاة أنّ إعادة الصلاة في مثل هذه الحالات ليست واجبة(٨).

(٦) ما روي أن عبد الله بن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً، ومات قبل أن يدخل بها، وهي التي تسمى في الفقه بالمفوضة، فاجتهد شهراً، ثم قال: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان؛ والله ورسوله منه بريئان، أرى لها مثل صداق امرأة من نسائها لا وكس ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث. فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: أشهد لقد قضيت فيها بقضاء رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق الأشجعية، فسُرَّ عبد الله بن مسعود سروراً لم يُسَر مثله قط، لموافقة قضائه قضاء رسول الله ﷺ. Zekiyüddin Şa'ban, İslam hukuk İlminin Esasları, (trc: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara- 2012, 16. baskı, s. 83.

(٧) أحمد حسن، ص ٣١٤.

(٨) Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi, (trc: Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts, s. 21.

والفقه هو نوعٌ من أنواع الأنشطة التخصصية. ففي عهد الخلفاء الراشدين كانت منطقة الشرق الأوسط برّمتها تحت سيطرة المسلمين، ولا سيما مدينتا الكوفة والبصرة، وفيما بعد مدينة بغداد، فأصبحت تلك المدن مراكز للأنشطة العلمية المكثّفة التي تم بناؤها من قبل المسلمين. فكلما توجهوا شمالاً، تعرّفوا على ثقافات مختلفة ورؤى فلسفية جديدة، وبطبيعة الحال هذا ما أدى إلى ظهور مسائل حقوقية جديدة. وبناء عليه توفّرت لعلماء الصحابة والتابعين فرصة إيجاد الحلول للمسائل الفقهية والتخصص في هذا المجال[٩].

كما أسهم تشكُّل المذاهب في تحفيز التفكير في الفقه. من جهةٍ تم التحقق من مدى اتّساق طرق الاجتهاد، ومن جهةٍ أخرى اتّضح موقع وتأثير المجتهد الذي يأتي بالاجتهاد ضمن المذهب الذي ينتمي إليه؛ لأنَّ المجتهد يُعدُّ أحد منتسبي المذهب الذي يتبعه، ويتم تقييم اجتهاده ضمن إطار المذهب الذي يتبعه. إلى جانب ذلك، فإنّه يحدد إلى حد كبير كيفية اكتسابه للمعرفة وطرحه وجهات نظر ضمن هذا السياق المعرفي.

كما توجد هناك مدارس للفلسفة لها فكر ووجهات نظر مختلفة في مجال الفلسفة. فبالرغم من تقييم الأحداث ضمن المدرسة الفلسفية ذاتها أو المذهب الفلسفي ذاته من خلال وجهات النظر المختلفة، إلا أنّ هذهِ التقييمات يمكن أن تواجه تغييراتٍ جزئيةً في المحتوى خلال المراحل التاريخية، وبنفس الطريقة المنهجية. على سبيل المثال، يُعرف وجود أنواع لمدرسة الحقوق الطبيعية التي تستطيع التأويل من خلال مراجع مختلفة، ودون الانحراف عن جوهر المدرسة[١٠]. ومذاهب الفقه تشبه هذا نوعاً ما. على الرغم من طرحهم لمسائل اجتهادية مختلفة، فإن المجتهد الذي يتبع لمذهبٍ معينٍ يستخدم المنهجية نفسها، وبناء عليه يُعدُّ جزءاً منه؛ لأنَّ المذهب في الوقت ذاته هو البنية التي تتشكل من خلال اتباع طريق الإمام من قبل أشخاص يعتنقون فكره. فهذه الحالة تحتوي على المراحل الطبيعية للمذاهب التي كانت تتمحور حول المدينة في بادئ الأمر، لكنها فيما بعد بدأت تتشكّل حسب منهج الإمام الذي يعدُّ مؤسساً لها.

كما أنه تم تسمية المذاهب من خلال ثلاثة جوانب:

١ .في الفترة الأولى كانت وفقاً لاسم المنطقة: الحجازيون (مكة المكرمة والمدينة)، العراقيون (الكوفة والبصرة) والشاميون.
٢ .وفقاً لاسم المؤسّس: الحنفية، الشافعية، إلخ.
٣ .وفقاً للمنهجيات الأساسية للمذهب: مثل أهل الحديث وأهل الرأي.

(٩) Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", Temel İslami İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2014, s. 516.

(١٠) Ayengin, Tevhit, Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimle Enstitüsü, Erzurum 1999, s. 16-27.

سبق أن ذكرنا آنفًا أنّ ما يشكل أساس المذاهب هو الاختلافات الاجتهادية، وما يشكل أساس الاختلافات الاجتهادية هو تأويلات الصحابة والتابعين للنصوص بأشكال مختلفة، من خلال توزُّعهم في أنحاء الجغرافية الإسلامية التي توسّعت بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. وهذه الاختلافات أسهمت في تشكل مفاهيم فقهية خاصة في كل مدينة على حدة. كما بَيَّنَ الإمام الشافعي أنّ المدن التي عاش فيها المسلمون تحولت إلى مراكز علمية، وأنّ الناس كانوا يتبعون آراء الفقهاء الذين عاشوا في مدنهم في معظم المسائل[١١]. كما زار الإمام الشافعي معظم تلك المدن، وانضمّ إلى حلقات العلم هناك، وأُتيحت له الفرصة للتعرف على الفقهاء عن قرب. ولذلك، فإنّ وصفه للاجتهاد بكونه «نشاطاً فقهياً مكثفاً واختلافاً فقهياً» مهم للغاية بالنسبة إلى موضوعنا. فذكره للاختلافات الموجودة بين الفقهاء في المراكز العلمية، واتباع قسم من الناس لفقيه والقسم الآخر لفقيه آخر[١٢]، يشير إلى أنّه حتى في تلك المراحل كان هناك نمط حياة يتبع فيه الناس المجتهد من أجل معرفة أحكام المسائل الفقهية؛ بدلاً من الوصول إليه بأنفسهم. فعلى سبيل المثال؛ يتبع قسمٌ من الناس في الكوفة الاجتهادات الفقهية لأبي يوسف، والقسم الآخر يتبع اجتهادات ابن أبي ليلى[١٣].

كما بين أحمد حسن في نهاية مقالته التي كتبها تحت عنوان "مصادر المذاهب الفقهية الأولى" أن مفهوم اتباع وجهة نظر أحد ما كان قد بدأ في منتصف القرن الثاني للهجرة. وفيما يتعلق بالمسائل الاجتهادية؛ بدأ في هذهِ المرحلة إلغاء دور الشخصيات المناطقية والارتباط بدلاً منها بالإمام إلى درجة كبيرة، والالتزام بالنهج والمبادئ التي يضعها[١٤].

وعلى الرغم من ظهور علم الفقه لأوّل مرّةٍ على شكل مدارس الحجاز والعراق، وفي كثيرٍ من الأحيان على شكّل أهل الحديث وأهل الرأي، إلاّ أنه أصبح يُعرف باسم مُؤَسِّسِه مع مرور الزمن. وقد تمَّ إطلاق هذا الاسم بسبب إصرار الأئمة المؤسسين في طلب ذلك. فمن هذهِ الناحية، يجب تقييم كُلّ مرحلةٍ من مرحلتي ما قبل التشكل وما بعده على حِدة. فيما يخص تسمية المذاهب الفقهية. وبعد بدء عملية التمذهب أصبح من المستحيل تصور وجود مجتهد يرفض رأي إمامه، فعلى سبيل المثال: المنتسب لمذهب الإمام الشافعي لا يمكن أن يتجاهل آراء الإمام الشافعي[١٥].

(١١) الشافعي: محمد بن إدريس، كتاب الأم، القاهرة، ١٣٢٢، المجلد ٧، ص ٢٤٦.

(١٢) الشافعي: المصدر السابق، المجلد ٧، ص ٢٥٧.

(١٣) أحمد حسن، ص ٣٢٣.

(١٤) أحمد حسن، ص ٣٢٨.

(١٥) Kaya, s. 30-31.

٣- خصائص وأعمال المذاهب:

الحياة منفتحةٌ على التغيير، والفقه – من حيث هو هو – قادر على تقديم الحلول بطريقة تتضمن هذا التغيير. حيث إنَّ الوصول إلى حلول للاختلافات الواقعة هو سبب وجود الحقوق (القانون) والفقه على وجه الخصوص. إذ إن القانون الذي لا يحل أو لا يستطيع حل مشكلة قانونية يفقد قيمة وجوده. الإسلام دين عالميّ، ومرتبط بكلّ جانبٍ من جوانب الحياة الاجتماعية من ناحية الفقه، لذلك يهدف إلى تقديم حلولٍ وإعطاء إجاباتٍ حتميّةٍ قطعيّةٍ لكلّ مشكلة مطروحة.

المذاهب الفقهية هي في طليعة العناصر الحاملة للثقافة والحضارة الإسلامية. وإلى جانب كونها في موضع رئيسٍ في نقل القبول والمخزون الاجتماعي كانت مهمة الفقه دائماً هي إيصال التراث الإسلامي إلى الأجيال اللاحقة دون إفساد وتخريب هذا الإرث. ويُظهر سؤال «أين كنا اليوم لو لم يكن الفقه؟» أثر هذه الوظيفة للفقه وأهميتها بشكل واضح.

هناك وظيفتان أساسيتان للمذاهب: أولاهما: وضع القواعد التي سيُفيد منها الأفراد في حياتهم اليومية، وثانيهما: تكوين المعلومة التي سيفيد منها الإداريون (الفقهاء) عند التطبيق. وسيتم مناقشة هذا الموضوع مرة أخرى في الصفحات القادمة.

من المعروف أنّ تشكّل المذاهب يتكون من خلال قيام الفقهاء الجدد بالارتباط باجتهادات المجتهدين القدماء، وبشكلٍ كليٍّ بالمخزون الفقهيِّ المتكوِّن حتى ذاك الزمن. وهذا الارتباط كان وسيلةً للتغيير وتقديم إسهامات إيجابية خلال فترة تكوّن المذاهب[١٦]؛ لأنه – وكما ذكرنا سابقاً – في الفترة الأولى – في العهد السابق لظهور المذاهب – كانت نسبة كبيرة من استنباطات المجتهدين للأحكام الشرعية – انطلاقاً من النصوص القرآنية والتطبيقات – لتلبية المواقف التي تفرضها المطالب الاجتماعية. وبعد ذلك أخذت فترة التمذهب بالتسارع مع بدء مشاركة المجتهدين لتفسيراتهم مع طلابهم والناس من حولهم، واستحسانهم لهذه التفسيرات[١٧]. ومن ثم جاء مَنْ بعدهم وبدؤوا بتعلُّم الأحكام التي نقلها السابقون عن أئمة المذاهب وحفظها والاستفادة منها في حياتهم، وبهذا وصل تطور الفقه لمن بعدهم عن طريق التوارث؛ لأنّ الفقه هو عملية فهم الدين والفرد والمجتمع الذي يخاطبه الدين، وحلّ مشكلاته وتوجيهه نحو الطريق الصحيح.

تقوم المذاهب الفقهية بوظائف مهمة في المجتمع، فالمذاهب قبل كلّ شيءٍ هي مؤسساتٌ تُسهّل الحياة، وتُسهم في استمرار الناس في حياتهم مرتاحي البال. وتُعدّ المذاهب الفقهية من هذه الجهة رحمةً ووسيلة راحة

(١٦) Kaya, s. 29.

(١٧) Abdülkadir Şener, "İslam'da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 26, s. 371.

للمسلمين؛ لأنّ المصاعب التي تسببها الاختلافات الجغرافية يمكن أن تسهّلها التفسيرات المختلفة. ومن ناحية أخرى فإنَّ للمذاهب دعماً إيجابيًّا لحياة المجتمع، من جهة كونها نصوصاً ومراجع يفيد منها المستخدمون في التطبيق، علاوة على ذلك فقد استطاع المجتهدون الذين قاموا بتطوير الفقه بشكلٍ مستمرٍّ في الحدّ من الانتهاكات المحتملة للحقوق، والتي قد تأتي من المديرين من خلال القيام بواجب المجتمع المدني، كذلك المجتهدون حرصوا على القيام بهذه الوظيفة من خلال ممارسة الاجتهاد – في تفسير النص، أو في الحالات التي لم يحدد النص الحكم بشكل مباشر – استناداً لمبدأ المصلحة، آخذين بعين الاعتبار آمال الفرد والمجتمع.

٤ – ما القصد من كون الفقه مُلزِماً؟

قسمٌ من الفقه يتشكل من الأحكام المستنبطة – بشكلٍ مباشر أو غير مباشر – من النصوص[١٨]. وهذه النصوص تشكل البنية الأساسية والمبادئ الرئيسة للفقه، وبالتالي لا خلافات جوهرية تتعلق في الأصول والمبادئ، فمثلاً ليس هناك مجالٌ كبيرٌ للاجتهاد في مسألة فرائض الصلاة.

وقاعدة «لا اجتهاد في مورد النص»[١٩] توضّح عدم وجود مجال للاجتهاد في المسائل التي ورد حكمها في نصٍّ صريح، فالاختلافات تكون في التطبيقات دون الأساس، فمثلاً الزكاة عبادة فرض، وبالرغم من وجود بعض الاختلافات في التطبيقات، إلا أنّه لا خلاف في كون الزكاة عبادةٌ ملزمة، وبناء عليه فإنَّ الفرائض والمحرَّمات متفقٌ عليها في الدين بنسبة كبيرة، والاجتهادات تتحقق في تطبيق الفرائض والمحرمات، فالسرقة حرام على المذاهب كافة، ولا يمكن أن تعدَّ كسبب لانتقال الملكية، إلا أنّ تعريف السرقة ومحلها ومضمونها يمكن أن يكون محل اجتهادات مختلفة بين المذاهب.

يعمل المجتهد على إثبات إرادة الله في موضوع حكم المسائل الشرعية باستخدام المصادر الفقهية. وتختلف أصول الفقه وموارده بعضها عن بعض[٢٠]، فالفقه بمعناه الأعم هو فعالية ذهنية تتمّ من المصادر نحو منشأ الحكم الفقهي، الهدف منه الإمساك بما يناسب الإسلام وقيمه ومبادئه وقوانينه. ويمكن عدُّ الهدف من نقاشات

(١٨) وما نسب إلى الإمام الجويني من «أن تسعة أعشار الأحكام والفتاوى يتم الحصول عليها من خلال الرأي والاجتهاد لعدم وجود نص واضح» يشير إلى أن جزءاً كبيراً من الفقه غير مستنبط من النصوص بشكل مباشر. Karaman, Hayrettin, İslam Hukukunda İçtihat, DİB Yay., Ankara 1975, s. 27.

(١٩) Mecelle, md. 14.

(٢٠) لمعرفة الآراء حول أصول القانون، انظر: Yörük, Abdülhâk Kemal, Hukuk Başlangıcı Dersleri, Tan Matbaası, İstanbul 1946, s. 8-20; Hirş, Ernest, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Güncel Dile Uyarlayan: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1996, 2. baskı, s. 111-129; Çağıl, Orhan Münir, Hukuk Başlangıcı, Birinci Kitap, İÜ Yay., İstanbul 1963, 2. baskı, s. 96; Aral, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, 6. baskı, s. 92.

«الإصابة في الاجتهاد» ونقاشات الإمساك بالحقيقة في الاجتهاد تثبيت المنشأ/ الأصل بنسبةٍ كبيرةٍ، لهذا يكون الوصول للأصل عائقاً؛ لشبهة التوافق معه تماماً، ونسبية ذلك، ووحدتها وانحصارها.

عندما ذهب الخليفة العباسي المنصور إلى الحج وطلب من الإمام مالك كتابة كتابٍ لإرساله إلى البلاد الإسلامية وتطبيقه رفض الإمام مالك هذا؛ في إشارة إلى لزوم مناسبة الاجتهادات لشروط كلّ منطقةٍ في موضوعات الفقه المرنة والاجتهادية؛ لأنّه من الطبيعيّ للغاية ظهور اختلافاتٍ فقهيةٍ في مجال الحقوق. فمرونة إمكانية تغيُّر الرأي المفتى به أو حقيقة الاجتهاد في المواضيع الظاهرة حديثاً – والتي لم تكن موجودةً في الأزمنة السابقة – تشير إلى إمكانية إجراء الاجتهاد من قبل أهل الاختصاص. ووظيفة تحديث الفقه مع البقاء ضمن المنهجية وأخذ التغيرات بعين الاعتبار هي أيضاً ستُجرى من قبل أهل الاجتهاد.

٥-مبرِّرات اختلافات الاجتهاد:

انتشر الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ في مناطق مختلفة من الجغرافية الإسلامية، وأخذوا وظائف إداريةٍ وتحملوا صلاحيات في الموضوعات السياسية والدينية هناك. وعملوا على حل ما واجهوه من مسائل دينية حسب ما فهموا من القرآن والسنة، وما بقي في حافظتهم من أوامر الرسول ﷺ، وعملوا على تطوير وإيصال المعلومة. وإلى جانب اتباعهم سنة الرسول ﷺ خاصة فقد أعطوا حيّزاً واسعاً من الاهتمام للمصادر الأخرى. وذات الأمر صالح للأجيال اللاحقة.

ومن المعلوم أن اختلاف المذاهب ليس صالحاً فقط في المجالات التي لا يوجد فيها نص، إذ يمكن أن تكون هناك اجتهادات مختلفة في أماكن وجود النص أيضاً. كما يمكن للنص ذاته أن يكون سبباً للاختلافات الاجتهادية بعباراته ومحتواه، عامه وخاصه، مطلقه ومقيده[٢١]. ولأن الأحكام الموجودة في النصوص والتعريفات مجردة وذات ماهية عامة أحياناً، تُركت لاجتهادات المجتهدين. وعلى الرغم من أن إحضار الشهود مطلوب فيما يتعلق بالأمور الحقوقية والقضائية، فإنّ تثبيت الخصائص اللازم وجودها في الشهود يكون من قبل المجتهدين. وقناعات المجتهدين في أمور المصلحة والضرورة والعرف والعادات انعكست على اجتهاداتهم، وتبعاً لذلك ظهرت اختلافات الرأي في الأوصاف اللازم وجودها في الشهود[٢٢].

(٢١) ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi, (Hazırlayan: Ali Pekcan), Rağbet Yay., İstanbul 2007, s. 80.

(٢٢) ووفقا لجميع المجتهدين فيجب أن يكون الشهود بالغين وعاقلين. وعند أبي حنيفة يكفي رجل وامرأتان، وإذا كانت الزوجة ذمية تصح شهادة الذميين. وعند أحمد بن حنبل تجوز شهادة العبيد على أمثال هذه العقود. وتشترط العدالة في الشهود عند الإمام الشافعي بينما ليست شرطا عند أبي حنيفة: Karaman, Hayrettin, Ana Hatlarıyla İslam Hukuku, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, 3. baskı, 3, 89-90.

وتتركز إحدى آليات اختلاف المذاهب أو حتى أهمها حول الأحاديث؛ لأنّه إلى جانب وصول الحديث لعالمٍ دون غيره، فإنّ عمل أحد المجتهدين بالحديث ذاته دون عمل الآخر به يشكل الآلية الأساسية للاختلاف، حيث إن اعتماد الحديث أساساً في المسألة – بسبب قَبوله خاصية عامة في الاختلافات الاجتهادية – يحدد إطار الاجتهادات الأخرى للمجتهدين في ذاك الموضوع، من خلال اعتماد هذا الحديث دون غيره من الأحاديث في ذات الموضوع، وتقييم الأحاديث الأخرى ضمن محور هذا الحديث.

الإنسان كائنٌ مفكِّرٌ، وينبع العنصر الإنساني في الاجتهادات من شكل ونسبة استخدام الرأي في الاجتهادات. ومن الممكن أن يكون قد ضيَّق بعضهم مساحة استخدام الرأي بالنسبة لغيره. ومن الناحية الأخرى يمكن لاختلافات الفقهاء الاجتهادية لكلّ مدينة بعد فترة أن تتطور لاتحاد مبني على أحكام مشتركة تعتبر من قبل الناس كافة وتكون وسيلة لنوع إجماع محلي لذلك المكان. وتُظْهِر هذه الفترة المتشكلة مع مرور الزمن – باستثناء بعض الآراء الشاذة – اكتسابَ الاجتهادات قوة في نقطة الإلزام.

ومن هذه الحقيقة ينبع اعتماد الإمام مالك لعمل أهل المدينة، وتناولُ أبي يوسف خبرَ الآحاد بحذر، وتأكيده على السنة المشهورة، وتأكيد الأوزاعي على «تطبيقات وجهاء المسلمين».

ثم إن المذاهب الفقهية مَدينةٌ بوجودها بنسبة كبيرة لمن عاش قبلهم من الصحابة والتابعين، حيث قدمت إسهاماتٍ في تطوير مفهوم الفقه بنقاشاتها الفقهية في عصرها من جهة، وبالاستفادة من اجتهادات أولئك من جهة أخرى. مثلاً: كان قد تشكل من قبل مفهوم ومخزون فقهي قبل ظهور الإمام مالك في المدينة. ويشكّل سيدنا عمر وابن عمر وسيدتنا عائشة وابن المسيّب أساس هذا المفهوم والمخزون الفقهي. ولا يمكن نفي تأثر الإمام مالك بذلك. وكذلك في العراق فهناك تأثيراتٌ وإسهاماتٌ كثيرةٌ لفقهاء الصحابة والتابعين – كسيدنا علي وعبد الله بن مسعود وعلقمة والأسود والشعبي وإبراهيم النخعي وغيرهم ممن سبق أبا حنيفة – في أبي حنيفة ومذهبه[٢٣]. وتميّز الإمام الشافعي – الواقف على أعماق علم الحديث عن طريق قراءة الحديث من المحدثين، ودقائق الفقه عن طريق قراءة كتب السالفين وزيارة مراكز العلم – بخاصية تمكين السنة كنقطة مركزية في الفقه إذا جاز التعبير. ولفت الإمام الشافعي انتباه بعض الفقهاء بسبب غضهم الطرف عن الحديث واعتمادهم العرف، أو تقديم اجتهادات الصحابة أو تطبيقاتهم على الحديث، ودخل في سجال معهم[٢٤].

لم يكن في القرنين الهجريين الأولين اتباعاً بالمعنى المطلق لسلطة (إمام) واحد. كان هناك مناطق جغرافية، وكان المنهج الفقهي للمنطقة في نفس الاستقامة تقريباً. كان المفهوم الفقهي الأول هذا يبرز تناسباً مع آراء شيوخهم الذين تعلموا منهم الفقه، أو الأساتذة الذين أخذوا منهم العلم. مثلاً تأثر أبو حنيفة بإبراهيم النّخعي

(٢٣) أبو زهرة، ص ٢١١.
(٢٤) أبو زهرة، ص ٢١١.

عن طريق حماد بنسبة كبيرة[٢٥]. ويعطي أبو يوسف لعبارات «أساتذتنا»، «مشايخنا» حيزاً في عدة أماكن من كتابه الذي يحمل اسم كتاب الخراج[٢٦]. وتشير عبارة «مناصري أبي حنيفة» التي استخدمها الشافعي بحق قسم من الفقهاء في الكوفة إلى هذا أيضاً[٢٧].

٦- مسألة تمثيل المذهب للحقيقة:

يعتقد أتباع المذهب أنّ مذهبهم وآراءهم مجتهديهم تمثل الحقيقة، أو على الأقل يعد الأقرب إلى الحقيقة. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّه بحسب الرأي السائد يجوز اتباع الرأي المفضول مع وجود الرأي الفاضل[٢٨]. ولكن ما نقله ابن عابدين عن النسفي من أنّ على منتسب المذهب أن يعتقد «أن اجتهاد مذهبه - مع احتماله الخطأ - هو الرأي الصائب» تفضي إلى منع اتباع المفضول مع وجود الفاضل[٢٩]. وثمة تساؤلاتٌ أثيرت في الآونة الآخيرة حول ماهية الحقيقة في الاختلاف؟ وهل هناك مؤشرٌ ملموسٌ للوصول إليها؟ وما الاجتهاد المقدم؟ وهل الحقيقة واحدة أم متعددة بتعدد آراء المجتهدين؟ وهل كل مجتهد مصيب أم لا؟

هذه المناقشات عزّزت من قيمة أنشطة الاجتهاد، واختبرت منهجيته من ناحية، ومن ناحية أخرى أرست قواعد مرنة لبنية علم الفقه. إنّ عدم التقاط أو الفشل في التقاط هذه الآلية المرنة يُسبِّب بشكل طبيعي انتقاد الناس لمحورية الفكر والتراكم المعرفي في العصر الحاضر. وعند تقييمنا للبعد الاجتماعي لهذا العمل نرى أنَّ قبول وتوقعات الأفراد المكونين للمجتمع للأحكام الواردة في الموروث الفقهيِّ قد تختلف من حينٍ لآخر.

لقد كانت مؤسسة الاجتهاد عبر تاريخ الفقه المؤسسة الأكثر احتراماً، وقد استمرّ الاجتهاد في مجموعةٍ واسعةٍ من الناس؛ بدءاً من أشخاص ذوي الأهليّة لاستنباط اجتهادات جديدة، وانتهاء باتّباع اجتهادات الآخرين غير المؤهلين، في تشكيل الحياة الاجتماعية أو تحديد ماهية الاستقامة. لكن لم يكن ممكناً إجراء أي نشاط بما يخالف أصول المذهب.

إنّ قيمة الاجتهاد تُقاس وفقاً لملائمته أصول المذهب؛ لأنّه من الصعب العثور على معيار موضوعي يمكنه تحديد صحة الاجتهاد. ولو أن الحقيقة عند الله واحدة، فماذا سيكون مقياس غير موافقتها للنص؟ فلو كان هناك قياسٌ مناسبٌ للنص، لما كان هناك اختلاف في نتائج الاجتهاد بين المجتهدين الذين استخدموا النص نفسه.

(٢٥) أحمد حسن، ص ٣٢٧؛ el-Hudari, Muhammed, İslam Hukuk Tarihi, (trc: Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul 1987, 2. Baskı, s. 237.

(٢٦) أبو يوسف، كتاب الخراج، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص ١٧، ٢٠، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٤.

(٢٧) الشافعي، الأم، المجلد ٧، ص ٢٠٠٧.

(٢٨) الأمير: محمد أمين، تيسير التحرير، مصر، ١٣٥١، المجلد ٤، ص ٢٥١.

(٢٩) ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، حاشية رد المحتار على الدر المختار، منشورات قهرمان، اسطنبول، ١٩٨٤.

لا تشمل الاجتهادات الفقهية الاختيار والاتباع على المستوى الفردي فقط، بل وعند أخذ بُعْدِ التطبيق القضائي لاجتهاد ما بعين الاعتبار فسنرى أن القضاة كانوا يتبعون بنسبة كبيرة اجتهادات مذهب ما من زاوية اتساقه المنتظم. ولم يُنظر لهذا الوضع منذ البداية على أنّه مشكلة بالنسبة للمسلمين.

هناك ثلاث مقارباتٍ أساسيةٍ للمناقشات الدائرة بخصوص صحة الاجتهاد. وصيغت الأولى على شكل «يوجد عند الله حكم في المسائل الاجتهادية قبل أي اجتهاد». فليس الحكم فقط مظنةً للمجتهد، وليست الحقيقة متعددةً بتعدد الاجتهادات. لذلك فإن حكم المجتهد صحيح وحكم الآخرين خطأ. غير أنّنا لا يمكن أن نعرف أي الاجتهادات صواب وأيها خطأ.

والثاني هو عكس هذا تماماً، فقد صيغت قاعدته على شكل «لا يوجد حكم معين في المسائل الاجتهادية قبل الاجتهاد». ووفقاً لذلك، فإنّ جميع الاجتهادات متساويةٌ مع بعضها بعضاً؛ لأنها تبقى ظنيةً؛ لذلك لا يوجد صواب محدد سلفاً في المسائل الاجتهادية.

الثالث: يستند إلى فكرة أنّه على الرغم من عدم وجود حكم لله له علاقة بالمسائل الاجتهادية، ولو كان فإنه سيكون بالتأكيد على النحو الآتي؛ ولذلك فإنّ المقاربة على نحو أنه لو أن حكماً شُرِع في هذا الموضوع فسيكون بالتأكيد على هذا الشكل. وهذا يجعل كل الآراء الفقهية في مسألةٍ اجتهاديّةٍ ما صحيحة، لكن إحداها يُفترض أن يكون الأقرب من مقصد الشارع (الأشبه)[٣٠].

حتى لو كان الصواب واحداً عند الله، وحتى لو كان متعدّداً بتعدد عدد المجتهدين، فإن القضية الأساسية تبقى في تركيز المجتهد على مسؤوليته في الاجتهاد. فالاجتهاد هو واجب المجتهد، وهذا العمل هو وسيلته لكسب الأجر عند الله. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ على المجتهد صب اهتمامه في ايجاد الاجتهاد الصائب، وترقب الجزاء من الله تعالى وحده[٣١].

٧- هل الارتباط بمذهبٍ ما إجباري؟

عندما ننظر إلى الموضوع من زاوية «الارتباط بمذهب ما» فسنجد الآراء على شاكلة «وجود حكم ما أو

(٣٠) البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤، المجلد ٤، ص ٣٢-٣٤. وانظر أيضا البصري: أبو الحسين محمد بن علي، شرح العمد، مكتبة العلوم والحِكم، المدينة، ١٩٩٠، المجلد ٢، ص ٢٣٥؛ İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", Usül, I, 1 (2004), 37-38.

(٣١) «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» (البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢، الاعتصام/ ٢١؛ مسلم: أبو الحسين بن حجاج القشيري، الجامع الصحيح، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢، الأقضية/ ١٥.)، "إن اجتهدت فأصبت لك عشرة أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر واحد" (أحمد بن حنبل، المسند، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢، المجلد ٤/ ٢٠٥).

عدمه أو ما يشابهه في علم الله قبل بيان المجتهد لحكمه» لا تستحق الكثير من القيمة في سياق الاجتهاد الفردي. فالمهمّ هنا هو قيمة ومكانة الاجتهادات في هذه المناقشات تحت سقف نظام وأصول المذهب نفسه؛ لأنه ليس الاجتهاد في حد ذاته، بل الاجتهادات ككل، هي التي تكون مؤثِّرةً أثناء اختيار مذهب، ومن ثم فإنها تشكل أساس الالتزام المذهبي؛ لأنه في وحدة منهجية مذهب ما، قد لا يحمل الاجتهاد الذي لا يخضع للاختبار سمة الإقناع.

إنّ أحد أركان ربط الاجتهاد – الذي يتشكل في إطار انضباط المذهب بدلاً من الاجتهاد الفردي – هو الاهتمام بتطوّر الاجتهاد أو تطويره باتجاهات مختلفة مع مرور الوقت. ففي الفترات الأولى بعد وفاة النبي محمّد ﷺ لم ير الناس أي ضرر في اتباع الاجتهاد المناسب في المسائل الدينية؛ سواء على المستوى القانوني أو القضائي. ومع مرور الوقت، وتحت تأثير المتغيرات المناطقية (الإقليمية)، صارت هناك زيادة سريعة في عدد القضايا الفقهية، وبدأت تتشكّل اجتهاداتٌ فقهيّةٌ مختلفةٌ ومتضادة. ويعد عرض[٣٢] أبي جعفر المنصور – أحد الخلفاء العباسيين – على الإمام مالك كتابةَ كتاب يحقق الوحدة القانونية أحدَ الأدلة الواضحة بهذا الخصوص[٣٣].

الالتزام بالمذهب على المستوى الفردي وتقنين اجتهادات مذهبٍ ما على الصعيد المجتمعي ظاهرتان تختلف كل منهما عن الأخرى. وأثناء سنّ التشريعات– ومع أخذ احتياجات فترة ما بعين الاعتبار– ينبغي على واضع القوانين الاستفادة من الاجتهادات التي لم تصبح معتمدةً في المذهب، تماماً كما يستفيد من آراء المذهب المُفتى بها[٣٤]. حتى إنه يمكن العمل على إيجاد حل من خلال التفكير في الفائدة العملية لأراء المذاهب. ولكنه لا ينبغي الخلط بين هذه الحال والفكرة القائلة إنه بإمكان الشخص الذي ليس له الأهليّة للاجتهاد أن يُشكّل حياته من خلال الاختيار من داخل المذاهب. وعلى مستوى الفرد يتم تقييم الالتزام بمذهب ما على أساس الجزاء الأخروي (ثواب الآخرة)، ويتعلق بالمجالات التي ليس لها علاقة بالأمور الدنيوية أو بحياة الآخرين. لذلك، فإن اتباع هذا المذهب أو ذاك ليس له أي علاقة مباشرة بالآخرين. فعلى سبيل المثال، لا تحصل مشكلة للآخرين عند قراءة أو عدم قراءة أحدهم للبسملة في الصلاة بجهر.

ومع ذلك عندما يتم تقييم المسألة حسب ما تقتضيه مصلحة المجتمع العامة فإن تطبيق ما يفهمه كلُّ واحدٍ على حدة سيؤدي إلى اضطراب حقوقي. على سبيل المثال: في منطقة يعيش فيها الشافعيون بكثافة، وفي

(٣٢) أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢٢٢؛ أبو زهرة، ص ٣٠٢-٣٠١؛ Zeydan, Abdulkerim, İslâm Hukukuna Giriş, (çev. Ali Şafak), İstanbul, 1976.

(٣٣) Dönmez, 42-43.

(٣٤) يختلف نظام إعداد مرسوم قانون الأسرة العثماني والمجلة عن بعضها البعض. ففي حين أن المذهب الحنفي قد اتُّخذ كأساس في المجلة، فإن آراء المذاهب الأخرى أو الآراء غير المفتى بها عند الحنفية قد تشكلت كأساس للقانون الآخر.

وسطٍ[٣٥] يُعتبر فيه «إذن الولي» شرطاً لصحة عقد النكاح، فإن قول أحدهم «أنا لدي رأيٌ مختلف، وأعتقد أنّ إذن الولي لا ضرورة له» وتطبيقه سوف يؤدي إلى الفوضى ونتائج مختلفة. ومن الواضح أنّ تطبيق المذهب الشافعي، وكذلك ممارسة تطبيقاتٍ أخرى مختلفة في مثل هذه الأمور يعني تعطيل الوظيفة التوحيدية (الإدماجية) للمجتمع الفقهي. وكما ذكرنا آنفًا، يمكن للسلطة التشريعة أن تختار حسب ما تقتضيه الحاجة، لكنّ الفرد سيصعب عليه الاختيار بهذا الشكل؛ لأن اقتراح أيّ شخصٍ ليس لديه أهلية الاجتهاد للعمل وفقاً لأيّ اجتهادٍ يريد يعني ترك المسألة بدون حلٍّ من حيث سهولة التطبيق والاتساق[٣٦].

حتى الخلافات حول ضبط الحقيقة حسب ما أراده الله (المُشرِّع) في الاجتهاد تُظْهِر الحاجة الى الاجتهاد؛ لذلك فإنّه قبل حكم المجتهد في مسألةٍ ما في المجالات التي لم تكن معروفةً، فإنّ ذلك يُظهر بشكلٍ تلقائيٍّ ضرورة اتباع المجتهد للمذهب، سواء أكان فيها حكم لله، أم لم يكن؛ لأنه مهما كان المجتهد يفكر بتناسق، فإنه في حالات عدم معرفته بصواب حكمه، نظراً لعدم امتلاكه للمعدات اللازمة، فستبقى النتائج التي يتوصل إليها باعتبارها انعكاساً للحقيقة غير متسقة منطقياً، باستثناء الاتساق المنهجي ضمن أصول المذهب. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه سيصبح بديهياً للذين ليسوا بمستوى الاجتهاد ظهور مشاكل بسبب اتباعهم لآرائهم أنفسهم في أمور حياتهم.

أيّ مجتهدٍ ينتمي إلى مذهبٍ ما يُعدّ قد قبل مكتسبات المذهب الذي اعتنقه، وهو مرتبط به. ويجب أن تكون المعلومات والأحكام الواردة في هذه المصادر مشتملة من حيث المبدأ للمنهجية والأصول في أعماله واجتهاداته. ويبقى العامل الحاسم هنا هو عدم رفض المذهب ككل. أما عدم الموافقة على بعض الاجتهادات أو انتقادها فليس عقبةً أمام الانتساب الى مذهب ما.

كما أنّه ليس إلزامياً على أولئك الذين يعرفون الإسلام ويفهمونه، والذين لهم القدرة على استنباط الأحكام وفقًا لأصوله، أن يكونوا منتسبين لمذهب ما. ففي عصر الرسول ﷺ لم يكن هناك مذهب. وبدأت تظهر اختلافات الاجتهاد في عصر الصحابة. بما أنّ الجميع ليسوا مضطرين إلى معرفة الأحكام والبحث فيها بعمق، وبما أنهم ألقَوا اهتماماً لمجالات أخرى في الحياة، فمن السهل عليهم نظرياً وعملياً اتباع الاجتهادات القائمة بشأن المسائل التي ليس لهم بها علمٌ أو اقتناع، حيث لم يصعب عليهم تبنيها أو التمسك بها[٣٧].

وكما أنه لم يكن هناك مذهبٌ في زمن النبي ﷺ، فلم يكن هناك أيضاً علمٌ يُدعى الفقه. حتى أنه لم يكن

(٣٥) سحنون: عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، المدونة الكبرى، القاهرة، ١٣٢٤، المجلد ٢، ص ١٦٥؛ ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، بيروت، ١٩٧٣، المجلد ٧، ص ٣٣٧.

(٣٦) Dönmez, s. 44.

(٣٧) Şener, s. 373.

هناك تمييز بين الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، على شاكلة الفرض، والواجب، والمندوب، والمباح، والحرام، والمكروه، فهي من تسمية علم الفقه فيما بعد[٣٨].

الإسلام دينٌ عالميٌّ، وله كلمةٌ يمكن قولها في كل زمان ومكان، وله اقتراحات حلول لأي نزاع قانوني يمكن أن ينشأ. هذه المقترحات تأخذ مكانها بالطبع عن طريق نشاط الاجتهاد. وكما هو الحال في كل فترة من فترات التاريخ الإسلامي، فقد كان الاجتهاد نشاطاً ضرورياً في الفترة الأولى. فالاختلافات في التفسير الناشئة عن المكان والزمان، والاختلافات الثقافية للمصادر التي وقع الاتفاق عليها مثل القرآن والسنة، أثّرَت بشكلٍ كبيرٍ في تشكيل المذاهب؛ لأنّه – كما هو معروف – لا يعكس الاجتهاد حقيقة أنه فهم استخراج الحكم من النص فقط. فقصر الفقه على استخراج الحكم من النص فقط فيه غض للطرف عن عوامل تشكيل المذاهب. إنّ الاجتهاد ليس نشاطاً لحل مشكلة يومية عارضة تمت مواجتها من خلال استصدار حكم بشأنها، بل على العكس من ذلك، فهو مؤسسةٌ اجتماعيّةٌ ودينيّةٌ توفِّر الأساس وتقدم مساهمة لتمكين الناس من عيش حياتهم في إطار حركية مشتركة في كل ديار المسلمين.

هناك علاقةٌ وثيقةٌ بين أن تُعَد المذاهب ملزِمة وبين إثراء الفقه. والمذهب الذي له منتسبون سيبقى مقيداً بالتوجه نحو الاجتهادات التي تمزج بين الحقيقة وبين تسهيل حياة المنتسبين ومضاعفة أعدادهم. ومن ناحية أخرى، تساهم المنافسة القائمة بينه وبين غيره من المذاهب في التطور، وتقديم الاجتهاد الأنسب للمشاكل، فضلاً عن تنمية العدالة، وفي إنشاء تراكم فقهي متناسب. وبصرف النظر عن وحدة المذهب، فلا توجد إمكانيّةٌ لضبط الاجتهاد الفردي والمحافظة عليه.

ارتباط شخصٍ ليس لديه أهلية الاجتهاد بمذهبٍ ما هو تطبيقٌ مفيدٌ لتسهيل حياته. ومع ذلك، فإن الانتماء الى مذهبٍ ما، وإبداء التعصب وافتعال الطائفية شيئان مختلفان تماماً. على الرغم من كون المذاهب مؤسساتٍ إسلاميّةً، إلا أنّها ليست شرطاً مسبقاً لتكون مسلماً. لذلك، لا يوجد نظريًّا تفوُّقٌ لمذهبٍ ما على الآخر.

فالحكم الفقهيّ الذي تمّ الحصول عليه نتيجة الاجتهاد يبقى مسألة ظنية[٣٩]؛ لأنه لا توجد بيانات أو أداة ملموسة بيد أي مجتهد يمكن أن تُظهر أو تُثبت أن أياً من الاجتهادات يصح مائة بالمئة. لذلك لا يمكن أن يكون أحد الاجتهادات أو المذاهب التي تتكوَّن من الاجتهادات – فلسفياً ونظرياً – متفوقاً على الآخر[٤٠]. ووجود

(٣٨) أحمد حسن، ص ٣١٣.

(٣٩) الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، الكويت، ١٩٩٤، المجلد، ص ١٧٤؛ Seyyid Bey, Muhammed Seyyid, Medhal, İstanbul 1333, s. 165.

(٤٠) Dönmez, 41.

العديد من العلماء المسلمين الذين انتقلوا من مذهبٍ لآخر لَأهم مؤشر ملموس على ذلك. فعلى سبيل المثال، فإن الفقيه الشهير الإمام الطحاوي، كان منتسباً إلى المذهب الشافعي قبل أن يختار المذهب الحنفي[٤١].

فللاتحاد القضائي دورٌ مهمٌّ بخصوص إلزامية المذاهب. فأولئك الذين عُيِّنوا ولاةً خلال فترة النبي ﷺ كانوا مهتمين أيضاً بالشؤون القضائية. ومن الأمور المعروفة أنّ سيدنا عمر رضي الله عنه كان يعين قضاة غير الولاة للنظرفي الشؤون القضائية. وأولئك الذين تم تعيينهم قضاة، كانوا بالطبع ملِمّين بالمواضيع الفقهية، ويحملون في نفس الوقت صفة المجتهد. ولتحقيق الوحدة في القرارات القضائية، كان من الضروري إعطاء نفس القرارات (الأحكام) لنفس الحوادث. فالمذهب يعني بنسبة كبيرة التحرك بشكل جماعي واتباع نفس الأحكام.

تُعرف حلقات الدرس التي تشكل أساس المدارس الفقهية بمعناها العلمي بالبيئات الحرة. فقد كان الطلاب في دروس الإمام أبي حنيفة – التي امتدت لثلاثين عاماً تقريباً – أحراراً في إبداء أرائهم في اجتهاداته الفقهية. وحدث نفس الشيء في فترات تشكل وتطور المذاهب.

واحدة من أكثر القضايا تعقيداً هي فهم فكرة أين يمكن أن يكون العمل وَفقاً لحكم متضمَنٍ في آية أو حديث غير مستحب. بالطبع، لا مانع من أن يفهم مسلم حكماً وارداً في النصوص بشكل صحيح، ويؤوله ويقوم بتطبيقه في حياته. ولكن حتى يتحوّل فهمه للمعنى إلى اجتهاد، وحتى تصير هاته النتيجة الفقهية التي هي جهدٌ فكريٌّ ملزمةً للآخرين، يجب أن تتوفر فيه شروطٌ معينةٌ. من المعروف أن الفقه هو السعي لفهم المراد الإلهي في النصوص. ويكون بطبيعة الحال اتساق الاجتهاد ضرورياً في سبيل العثور على الحقيقة المضمَّنة في النصوص التي أنزلها الله لتأمين مصالح عباده، وعلى المجتهد أن يبذل قصارى جهده، وأنْ ينتبه لأية أساليب خارج النص تساعد على فهم الحكم.

من ناحيةٍ أخرى، يجب على الشخص الذي لديه أهلية في الاجتهاد أن يتصرّف وَفقاً لاجتهاده. كما يمكنه أيضاً أن يتبع رأي مجتهدٍ آخر مقتنع أنه على نفس الاتجاه. لكنّ الشيء الوحيد الذي يقدر على فعله شخصٌ لا يملك أهلية الاجتهاد اتباع اجتهادات مجتهد ما. وعموماً؛ كيف سيعرف الشخص الذي لا يشتغل بالفقه الأحكام المتعلقة بالأحداث التي لا تُحصى والتي تحيط بحياته؟ حتى لو كان لديه معرفةٌ في مجالٍ ما أو أنه تعلم عدداً قليلاً من الآيات والأحاديث وفهم منها بعض الأشياء، فكيف يمكن له أن يستخرج الأحكام في المواضيع الفقهية التي تتعلق بكل مجالات الحياة؟ بالطبع، كلّ مسلم يجب أن يكون لديه معرفةٌ بالأمور الفقهيّة الحياتيّة التي تُمكِّنه من المحافظة على استمرار حياته اليومية. لكن انشغال الجميع بالاجتهاد / الفقه هذا يعني تفويت مجالات الحياة الأخرى.

(٤١) İltaş, Davut, "Tahavi", DİA, İstanbul 2010, 39, 386.

النتيجة:

الارتباط بالمذهب الفقهي لا يعني أنّ أحداً من المذاهب متفوِّقٌ على الآخر. ويمكننا الإجابة عن سؤال «لماذا هذا المذهب وليس الآخر؟»، لكن هذه ليست مسألةً ضرورية؛ لأنّ المذاهب هي التي لها لُبُّ الدين نفسه، ولكن لها تفسيرات مختلفة لفروعه. إذا كان الأمر كذلك فإنَّ السبب الرئيس هو الحاجة إلى الارتباط، فقد أظهرت التجارب التاريخية أنَّ المسلمين قد أنتجوا العديد من المذاهب الفقهية في التاريخ، البعض منها دام لفترةٍ طويلةٍ، والبعض دام لفترة قصيرة، والبعض الآخر لم تُكتب له الحياة؛ لأنّه لم يكن له أتباع. وقد أظهر التاريخ أيضاً أنّ المسلمين أبدَوا اهتماماً بالمذاهب الفقهية منذ تشكيلها، وشهد أنهم عاشوا حياتهم مرتبطين بمذهب، وتركوا مذهبهم وبدؤوا في اتباع مذهبٍ آخر حينما أرادوا. المذاهب قطعاً ليست هي الدين، لكنها مؤسساتٌ إسلاميّة تساعد على فهم الدين، وتُسهِّل ضمان استمراريته. وبما أنّه لا توجد مؤسسةٌ أخرى تؤدي نفس الوظيفة في الوقت الحالي، فإنّ الحفاظ على وجودها يبقى ضرورةً مستمرّة.

المراجع العربية:

- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، حاشية رد المحتار على الدر المختار، منشورات قهرمان، اسطنبول، ١٩٨٤.
- ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، بيروت، ١٩٧٣.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ٢٠١٠ .
- أبو يوسف، كتاب الخراج، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٥٥.
- أحمد بن حنبل، المسند، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢.
- الأمير: محمد أمين، تيسير التحرير، مصر، ١٣٥١.
- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢.
- البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- البصري: أبو الحسين محمد بن علي، شرح العمد، مكتبة العلوم والحِكم، المدينة، ١٩٩٠.
- الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، الكويت، ١٩٩٤.
- سحنون: عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، المدونة الكبرى، القاهرة، ١٣٢٤.
- سيد بك: محمد سيد، مدخل، إسطنبول، ١٣٣٣.
- الشافعي: محمد بن إدريس، كتاب الأم، القاهرة، ١٣٢٢.
- محمد ابراهيم أحمد علي، المذهب عند الحنفية، دراسة الفقه الإسلامي، مكة، ١٩٧٧.
- المسلم: أبو الحسين بن حجاج القشيري، الجامع الصحيح، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢..

المراجع الأجنبية:

- Abdülkadir Şener, "İslam'da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1984.
- Ahmad Hasan, "İlk İslam Mezheplerinin Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1987.
- Aral, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, 6. Baskı.

- Ayengin, Tevhit, Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimle Enstitüsü, Erzurum 1999.
- Çağıl, Orhan Münir, Hukuk Başlangıcı, Birinci Kitap, İÜ Yay., İstanbul 1963, 2. Baskı.
- el-Hudari, Muhammed, İslam Hukuk Tarihi, (trc: Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul 1987, 2. Baskı.
- ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi, (Hazırlayan: Ali Pekcan), Rağbet Yay., İstanbul 2007.
- Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", Temel İslami İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2014.
- Hirş, Ernest, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Güncel Dile Uyarlayan: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1996, 2. Baskı.
- İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", Usül, I, 1 (2004).
- İltaş, Davut, "Tahavi", DİA, İstanbul 2010, 39, 386.
- Karaman, Hayrettin, Anahatlarıyla İslam Hukuku, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, 3. Baskı.
- Karaman, Hayrettin, İslam Hukukunda İçtihat, DİB Yay., Ankara 1975.
- Kaya, Eyyüp Said, Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi, (trc. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts.
- Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi, (trc: Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts.
- Yörük, Abdülhâk Kemal, Hukuk Başlangıcı Dersleri, Tan Matbaası, İstanbul 1946.
- Zekiyüddin Şa'ban, İslam hukuk İlminin Esasları, (trc: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara- 2012, 16. baskı.
- Zeydan, Abdulkerim, İslâm Hukukuna Giriş, (çev. Ali Şafak), İstanbul, 1976.

التأويلات المختلفة للقرآن الكريم

-الآية ٨٦ من سورة النساء أنموذجاً- *

د. خليل آل دمير

جامعة كلس – كلية الإلهيات؛ قسم التفسير: aldemirhalil@gmail.com

الخلاصة:

لقد أورد المفسرون آراء مختلفة في تفسير الآيات لأسباب صادرة من النص القرآني ومن أنفسهم ومن الظروف المحيطة بهم. والآية السادسة والثمانون من سورة النساء من الآيات التي بدت فيها آراء المفسرين المختلفة. فهذه الآية فُسّرت في سياق التحية، والهبة، والسِّلْم.

لقد أثرت العواملُ المذهبية ومراعاةُ السياق القرآني والمعطياتُ اللغوية والأحاديث والآراء في تفسير الآية بتفسيرات مختلفة. في هذا البحث قُورنت هذه التفسيرات مع بعضها من حيث المحتوى والدليل. وقد توصّل الباحث إلى أن تفسير الآية في سياق السِّلْم أكثر صواباً، مع الإقرار بأن التحية والرد على التحية بمثلها أو بأحسن منها حقيقة ثابتةٌ بالروايات، وقد قرّر أن الآية لا علاقة لها بالهبة كما زعم بعض الحنفية.

الكلمات المفتاحية: التحية، الهبة، السِّلْم، اختلاف التأويل، التفسير

Kur'ân'ın Farklı Yorumlanması
-Nisa Suresi'nin 86. Ayeti Örneği-

Özet

Müfessirler Kur'ân metninden, kendilerinden ve kendilerini çevreleyen şartlardan kaynaklanan nedenlerden dolayı ayetlerin yorumunda farklı görüşler dile getirmişlerdir. Nisa Suresi'nin 86. ayeti de müfessirlerin farklı yorumlarının görüldüğü ayetlerden biridir. Bu ayet, selamlaşma, hibe ve barış bağlamında tefsir edilmiştir. Mezhebî faktörler, Kur'ân'ın bağlamını dikkate alma, dilbilimsel veriler, değerlendirmeler ve hadisler ayetin farklı yorumlanmasında etkili olmuştur. Bu araştırmada söz konusu yorumlar içerik ve delil bakımından birbirleri ile karşılaştırılmıştır. Selamlaşmanın ve verilen selamı daha iyi biçimde almanın ya da aynen tekrarlamanın rivayetlerle sabit bir hakikat olduğunu kabul etmekle birlikte ayetin barış bağlamında yorumlanmasının daha isabetli olduğu sonucuna varılmıştır. Ayetin bazı Hanefîlerin iddia ettiği gibi hibe ile alakasının olmadığı da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selam, hibe, barış, yorum farklılığı, tefsir

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Kur'ân'ın Farklı Yorumlanması -Nisa Suresi'nin 86.Ayeti Örneği" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (خليل آل دمير، التأويلات المختلفة للقرآن الكريم -الآية ٨٦ من سورة النساء أنموذجا-، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٧٧-٩٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Different Interpretations of the Holy Qur'an

-Example of Surah Nisa, Verse 86-

Abstract

Exegetes, from the text of the Qur'an, from themselves and from reasons arising from the circumstances that surround them, have expressed different opinions on the interpretation of the verses. The verse 86 of the Surah Nisa is also one of the verses about/on/around which different interpretations of the commentators have been observed. This verse has been interpreted in the context of greetings, charity and peace. Sectarian factors, attentions of the context of the Qur'an, linguistic data, assessments and hadiths have been effective on differen of interpretations of the verse. In this study, the content and the comments in question were compared with each other in terms of evidence. The study concludes that it is more appropriate to interpret the verse in the context of peace, while acknowledging that salutation and receiving the salutation in a better form or repeating it is a fixed truth with narratives. It has also been determined that the verse does not relate to charity as some Hanafis argue.

Keywords: Greeting, grant, peace, differentiationof interpretation, exegese

المدخل:

من غايات إرسال الرسالة الإلهية بيان الموضوعات التي اختلف فيها الناس(١)، والحكم بينهم فيها(٢)، ومن الواضح أنه مع تعاقب الزمن قد صارت الرسالات الإلهية سبباً للاختلاف بسبب تصرُّفات رجال الدين السلبية خاصةً(٣)، ولا شك أنه من الخطأ ربط الاختلاف في فهم النصوص المقدسة بأساليب رجال الدين فقط؛ حيث إن مرورَ زمن طويل على السياق التاريخي للنص(٤)، وعدمَ إحاطة المفسر بلغة العصر الذي نزل فيه النص، ونقصَ المعلومات الكافية حول فكر المجتمع الذي نزل فيه الوحي وواقعه، والآراءَ المسبقة وما شابه ذلك من أسباب. كلُّ ذلك مؤثر في الاختلاف في فهم النصوص المقدسة.

والقرآن الكريم الذي هو نهاية حلقة الوحي المرسل إلى الناس قد تعرض للفهم والتفسير بشكل مختلف للأسباب التي تطرقنا إليها باختصار في الأعلى. وقد ازداد عدد الاختلافات من ناحية وصعُب حلها

(١) النحل: ٣٩، النمل: ٧٦.

(٢) البقرة: ٢١٣.

(٣) سورة البقرة: ٤٢، ٧٩، ١٧٤. آل عمران: ١٩. الجاثية: ١٧.

(٤) انظر: Çalışkan, Necmettin, "Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyânu'l-Hak Örneği)", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 2017 Cilt: 14 Sayı: 40 s. 406-408. (s. 398-422).

من ناحية أخرى كلَّما بَعُد عهد نزول الوحي وخاصة مع تشكل المذاهب في التاريخ الإسلامي وتأسُّسها، حيث اعتنقت كل فئة مجموعة من الحجج لنصرة رأيها، وسردت مجموعة من الأدلة التي ستقبلها الأطراف الأخرى. ومن ناحية أخرى فقد عُدّتِ الأدلة التي يقبلها الطرف الآخر ويبديها غير موجودة، أو عُمل على إثبات أن تلك الأدلة لا تؤيّدُ ما ادعاه. وظهرت باعتبار النتيجة ـالاختلافاتُ المنهجية المنافَح عنها بالمعنى المؤسّسي المذهبي.

إذا أُلقيت نظرة سريعة على المدونات التفسيرية فسيبدو أن وجود تأويلاتٍ مختلفةٍ في تفسير القرآن حقيقةٌ مسلّمَةٌ[٥]. ويمكن تصنيف أسباب الاختلافات هذه بأشكال مختلفة، لكن حصر ذلك وربطه: ببنيةِ النص القرآني والمفسّرِ والظروفِ التي وجد فيها المفسر يبدو أكثر صواباً من سردها واحدة واحدة. فكثرةُ معاني بعض الكلمات الواردة في القرآن الكريم، واختلافُ القراءات في الآيات وما شابه ذلك من العوامل المؤدية للاختلاف في التفسير هي متعلقةٌ ببنية النص القرآني. وتأخذ كفاءةُ المفسر ومذهبُه واطّلاعُه على المعطيات اللغوية والروايات ونظرته لهذه المصادر وما شابه ذلك من أسباب مكاناً بين العوامل المؤدية للاختلاف. وهذه الأسباب يمكن جمعها تحت عنوان رئيس هو «الأسباب المتعلقة بالمفسر». وهناك الظروف التي وُجد فيها المفسر والحالة السياسية والنقاشات الراهنة وما شابه ذلك من عوامل[٦]، وهي راجعة للظروف التي تحيط بالمفسر. وبهذا يكون الفهم المختلف لآيات القرآن قد اجتمع تحت ثلاثة عناوين رئيسة[٧].

في هذا البحث سيُناقش ما أدلاه المفسرون من آراء مختلفة عن آية في سورة النساء للأسباب المصنفة قبل قليل. وفي تلك الآية يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ هذه الآية أوّلَها المفسرون في سياق التحية والهبة والسِّلْم.

١ – تفسيرها في سياق التحيّة:

ويلعب المعنى المعطى للكلمات «حيّوا، تحيّة، حيّى» الدور الأساس في تأويل هذه الآية في سياق التحية. وهذه الكلمات من باب «التفعيل» هي فعل ماضٍ ومصدر وأمر حاضر قد اشتُقَّت من الجذر «ح ي ي»، في هذا الجذر هناك معاني: «الحياة، أن يحيى الإنسان»[٨]، وكلمة الحياة المستعملة كثيراً في لغتنا (التركية) جاءت من هذا الجذر. والرابط بين الحياة والتحية هو قول العرب قبل الإسلام لبعضهم حين يلتقون: حيّاك الله[٩]، وبهذا يتمنى أحد الشخصين الملتقيَيْن للآخر من الله سبحانه أن يُحْيِيَه. ونتج عن ذلك أن تأويل عدد من المفسرين على رأسهم

(٥) انظر: Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'ân-ı Kerîm", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2014, cilt: III, sayı: 3, s. 642-646. (s. 632-651).

(٦) انظر: Cide, Ömer, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, Sosyal Bilimler Dergisi, c.7, s.13, s. 151. (١٣٨-١٥٣).

(٧) Demirci, Muhsin, Tefsir Tarihi, s. 43-51.

(٨) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني، ص: ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(٩) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني، ص: ٢٧٠، مفاتيح الغيب للرازي ج ١٠: ص ١٨٣.

الطبري لهذه الكلمة بحملها على معنى الدعاء[١٠]. والذين شرحوها بهذا المعنى فسروا الآية بعد أن بينوا أن العرب كانوا يحيُّون بعضهم برجاء العمرِ الطويل للإنسان الذي يقابلونه قائلين: «حيّاك الله»[١١].

والمفسرون حين حملوا هذه الكلمات على معنى السلام والتحية لم يكتفوا بالنظر إلى معنى جذر الكلمة وإلى واحد من أنواع السلام عند العرب قبل الإسلام، بل زيادة على ذلك استفادوا من نص القرآن الكريم نفسِه، وذكروا من أجل هذه النقطة بالذات آية ﴿وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [المجادلة: ٨] ليؤيدوا رأيهم في هذا الموضوع[١٢]. حيث في هذه الآية أيضاً فعلٌ ماضٍ مُشتَقٌّ من الباب نفسه، ومن جذر «ح ي ي». وحسب المعلومات الواردة في مصادر التفسير فإن هذه الآية نزلت بعد موقف عداءٍ من اليهود الذين في المدينة تجاه النبي ﷺ، حيث يقولون للنبي ﷺ: «السّام عليكَ» بدلَ «السلام عليك»، فبالنسبة لهم يكونون من ناحية قد ألقوا التحية ، ومن ناحية يكونون قد دعَوا على النبي ﷺ بخدعة لفظية[١٣]، وبهذا يكونون قد حفظوا الظّاهر، وقنِعوا كذلك بتفريغ حقدهم أيضًا. هذه الحادثة التي ذكرها المفسرون وجدت مكانها أيضا في المصادر الحديثية. فمثلا هذه الرواية وردت في صحيحي الإمام البخاري والإمام مسلم اللَّذين هما على رأس مصادر الحديث الموثوقة[١٤].

هذه الكلمة التي نتحدث عنها في الآية التي في سورة المجادلة فسّرها معظم المفسرين بمعنى «إلقاء التّحيّة»[١٥]. لكن المفسر الطاهر ابن عاشور قال إن هذه الآية لم تنزل بسبب الحادثة التي وقعت بين النبي ﷺ واليهود بل نزلت عن تحية بعض المنافقين ببعض الألفاظ الكنائية التي تعلموها من عاداتهم في الجاهلية أو من اليهود[١٦]. وتأويله هذا وإن كان مختلفاً عن التأويلات الأخرى لكنه لا يؤثر على تفسير الآية في سياق التحية، بل يؤيّد فكرة نزولها في سياق التحية. وبعد هذه المعلومات من الممكن أن يقال بسهولة إن المفسرين يرون أن الكلمة المشتقة من جذر «ح ي ي» استُعملت بمعنى التحيّة.

ولقد استفاد المفسرون من الشعر العربي حين فسروا هذه الآية في سياق التحية، فعلى سبيل المثال قد ذكر

(١٠) جامع البيان للطبري ٥: ١٨٨ وانظر أيضا: الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٧، وروح المعاني للآلوسي ٥: ١٢٩.
(١١) مفاتيح الغيب للرازي ج ١٠: ص ١٨٣، وروح المعاني للآلوسي ٥: ١٢٩.
(١٢) أحكام القرآن لابن العربي ١: ٤٨٢، والجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨.
(١٣) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني، ص: ٢٧٠، مفاتيح الغيب للرازي ج ١٠: ص ١٨٣.
(١٤) البخاري، الأدب برقم ٣٨، مسلم، السلام، برقم ٦ ـ ١٢.
(١٥) تفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٣٣٢، تفسير ابن أبي زمنين ٢: ٣٩٥، معالم التأويل للبغوي ٤: ٣٤٣، المحرر لابن عطية ١٤: ٣٤٥، زاد المسير لابن الجوزي ٨: ١٠، ومحاسن التأويل للقاسمي ٩: ١٦٩.
(١٦) التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٨: ٣١.

القرطبي هذه الكلمة الواردة في هذا البيت من شعر النّابغة الذّبياني من شعراء المعلّقات ليؤيد هذا المعنى، وقد جاءت بصيغة المضارع مُشتقّةً من باب التفعيل أيضاً:

تحيِّيهِمُ بِيْضُ الولائد بينهم *** وأكسية الإضريح فوق المشاجب[١٧]

معنى البيت: تحيّيهم الجواري البِيْض. وأكسية الخزِّ الأحمر[١٨] معلقةٌ على المشاجب.

وبيّن القرطبي والشوكاني بوضوح أن المقصود في هذه الأبيات هو إلقاء التحيّة[١٩]، بل بيّن ابنُ العربي أن العلماء والمفسرين قد أجمعوا على أن المقصود من التحية هنا هو معنى السلام إلى أن أُعطي معنى الملك لهذه الكلمة[٢٠]. وينبغي فهم عبارته هذه بمعنى أن غالب العلماء هكذا كانوا يرون. حيث إنه نفسه قد بيّنَ أن المفسرين قد فهموا هذه الآية بوجوه مختلفة مع أدلتهم في الموضع الذي ذكر فيه هذه العبارة[٢١]. وذكر عن الجمهور أن المقصود من التحية هنا هو السلامُ الذي يكون بصيغة «السلام عليكم»[٢٢].

وإن عبر محمد عزة دروزة نتيجةَ أبحاثه أن المفسرين لم ينقلوا رواية عن سبب نزول هذه الآية[٢٣]، ولكن حسب رواية منقولة متعلقة بالموضوع فإن الآية نزلت حين فتَرَ بعض الناس عن إلقاء السلام[٢٤]. هذه الرواية هي أحد الأدلة التي تؤيد تفسير هذه الآية في سياق التحية. ومن ناحية أخرى فإن التحية من الموضوعات التي اهتم دين الإسلام بها. إن أول تحية معروفة بين المسلمين قد حصلت بين آدم عليه السلام والملائكة حسب الروايات المنقولة في المصادر الحديثية[٢٥]. شجع النبي ﷺ على نشر التحية والسلام قائلاً: «أيها الناس أفشوا السلام بينكم»[٢٦]. بعض هذه الأحاديث تحوي إجراءات وتوجيهات مختلفة في موضوع التحية خاصّةً[٢٧]، أما محتوى هذه الروايات فيؤيد تأويل هذه الآية في سياق التحية، ومن ذلك أنه سواءٌ في الرواية التي تحكي عن

(١٧) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥: ٢٩٨.
(١٨) وفُسِّر الإضريج بالخزّ الأصفر أيضاً.
(١٩) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨، وفتح القدير للشوكاني ١: ٧٨٤.
(٢٠) أحكام القرآن لابن العربي ١: ٤٨٢.
(٢١) أحكام القرآن لابن العربي ١: ٤٧٩ـ٤٨٣.
(٢٢) أحكام القرآن لابن العربي ١: ٤٨٠.
(٢٣) التفسير الحديث لدروزة ٨: ١٨٩.
(٢٤) تفسير مقاتل ١: ٢٤٥.
(٢٥) البخاري كتاب الاستئذان برقم: ١، ومسلم كتاب الجنة برقم ٢٨.
(٢٦) الترمذي، صفة القيامة، برقم: ٤٢، ابن ماجة الأطعمة برقم: ١.
(٢٧) انظر: البخاري كتاب الإيمان برقم: ٦، مسلم كتاب السلام برقم: ٥، الترمذي الاستئذان برقم: ١٠، أبو داود الأدب برقم ١٣٢-١٣٣.

التحية بين سيدنا آدم والملائكة، أم في أمثلة التحية الواقعة في زمن النبي ﷺ فكلاهما ورد فيه ردّ التحية بشكل أجمل وعبارات أطول[٢٨].

لكن يمكن رؤية عكس ذلك أيضا فمثلاً في الرواية التي رواها أبو عوانة عن أنس أن النبي ﷺ انطلق نحو حجرة عائشة فسلم عليها بصيغة «السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته»، وردت هي بـ: «وعليكم السلام ورحمة الله»[٢٩]، في هذه الرواية لم ترد السيدة عائشة بالتحية نفسِها، فضلًا عن الرد بأحسن منها.

وهناك تأويل آخر حول تفسير الآية يصعب للوهلة الأولى التوفيق بينه وبين السلام، فحسب الرأي الذي نقله ابن وهب وابن قاسم من علماء المالكية عن الإمام مالك أن هذه الآية نزلت عمّن يشمت العاطس[٣٠]، وقد جهِد القرطبي ـ،لانتسابه إلى المذهب المالكي غالبًا، في محاولة توفيق هذا التأويل مع رأيه الذي رجّحه، ولم يهمل ـ،وهو يفعل ذلك، أنْ يستعمل لغةً حذِرةً. ولهذا السبب فقد استعمل عبارة «فإن صح هذا الرأي المنقول عن مالك» ليجعل بالقياس الرأيَ المذكور متوافقًا والرأيَ الذي رجحه. فمسألة تشميت العاطس المنقولة عن مالك صارت داخلةً في الآية قياساً على ردّ التحية[٣١]. وأما ابن عطية وابن الفَرَس من علماء المالكية فقد ذكروا أن تأويل الآية بمعنى تشميت العاطس رأي ضعيف ترده ألفاظُ الآية. وبعد ذلك أضاف أنه ينبغي أن نفهم كلام الإمام مالك على أنه قاس تشميت العاطس على رد التحية[٣٢]. أما الشوكاني فقد ذكر هذا الرأي مع غيره من الأقوال ومرّ عليه دون تعقيبٍ أو مناقشة[٣٣].

ونحن نجد في الأحاديث وصايا النبي ﷺ للعاطس ولمن يسمع عطاسه[٣٤]، فقد قال النبي ﷺ مثلا: «**إِذَا عَطَسَ أَحَدُكُمْ فَلْيَقُلْ: الحَمْدُ للهِ، وَلْيَقُلْ لَهُ أَخُوهُ أَوْ صَاحِبُهُ: يَرْحَمُكَ اللهُ، فَإِذَا قَالَ لَهُ: يَرْحَمُكَ اللهُ، فَلْيَقُلْ: يَهْدِيكُمُ اللهُ وَيُصْلِحُ بَالَكُمْ**»[٣٥] في هذا الحديث هناك حالة تشبه حال التحية، فمن ناحية هناك مؤمنان يريدان الخير لبعضهما كما في السلام، ومن ناحية أخرى فالرجل الذي يشهد العطاس يرجو الرحمة، والآخر يدعو له بالهداية وأن يكون بخير، ففي هذا إيماءٌ إلى المقابلة بالأحسن، وهذا من الممكن أن يبدو دليلا يجعلُ تأويل القرطبي حقًّا. ولذلك فتأويل الآية على أنها في العاطس وتشميته ليس إلا تشبيه حالة بحالة.

(٢٨) مسند أحمد ٢٠:، السنن الكبرى ٦٢ للنسائي، باب الانحراف بعد التسليم، ٣: ٤٠٩.
(٢٩) مسند أبي عوانة ١١: ٣٠٢.
(٣٠) أحكام القرآن لابن العربي ١: ٤٨٠، والجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨، وفتح القدير للشوكاني ١: ٧٨٥.
(٣١) والجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨.
(٣٢) المحرر الوجيز لابن عطية ٤: ١٥٦، أحكام القرآن لابن الفَرَس ٢: ٢٢٠.
(٣٣) فتح القدير للشوكاني ١: ٧٨٥.
(٣٤) البخاري كتاب الجنائز برقم: ٢، ابن ماجة كتاب الجنائز برقم: ١، مسلم صلاة المسافر وقصرها برقم: ٥٤، مسند أحمد، ج ١٤ برقم ١٢٥، ج: ١٤ برقم: ٤٣٩، ج: ١٥ برقم: ١٩٧، ج: ١٦ برقم: ٥٦٦.
(٣٥) البخاري كتاب الأدب برقم: ١٢٦.

هناك من حَمَلَ هذه الكلمة على معنى «الحكم والملك والسيطرة». وقد شرح بعض العلماء مثل عبد الله بن إدريس وخويزمنداد هذه الكلمة بمعنى «الحكم والملك والسيطرة»[٣٦]. والجصاص ذكر هذا الرأي أولاً ونسبه إلى علماء اللغة ولكنه لم يذكر أسماء علماء اللغة ولم يسُقْ دليلا[٣٧]. أما عبد الله بن إدريس فقد أيد رأيه هذا بذكر هذا البيت لعمرو بن معدي كرب:

أؤم بها أبا قابوس حتى أنيخ على تحيته بجندي

وقد أيد خويزمنداد رأيه أيضا بهذا البيت:

أسير به إلى النعمان حتى أنيخُ على تحيّته بجندي

والذين رأوا هذا الرأيَ أتَوْا بهذا البيت لزهير بن جناب الكلبي أيضاً دليلاً عليه:

ولكل ما نال الفتى قد نلته إلا التحية

وبعض الذين حملوا هذه الكلمة على معنى الملك ربطوه أيضا بالتحية والسلام. فهم يرون أن هناك الكثير من الملوك على وجه الأرض وهم يُحَيَّون بأشكال مختلفة[٣٨].

في بلدنا (تركيا) اتُّخذ هذا المعنى الأساسَ وتُرجمت هذه الآية هكذا: «وإذا سُلِّم عليكم بسلام فسلموا بأحسن منه أو ردوه»[٣٩].

إن النتيجة التي وصل إليها الذين حملوا الآية على معنى الدعاء والتّحيّة انطلاقاً من تحية العرب بعضهم بكلمات مشتقة من الجذر «حيي» الوارد في هذه الآية ـ هي النتيجةُ ذاتُها التي وصل إليها بعض الذين أعطوا الآيةَ معنى الملك.

أما الرأي المنسوب إلى الإمام مالك رحمه الله فلعله نتيجة تشبيه للحالة التي في الآية بعمل إسلامي مترسخ في معرِضِ الدعاء لَمن عطس. ولذلك فهذا التأويل لا يؤثّر على تأويل الآية في سياق التحية.

٢- تأويل الآية في سياق الهبة:

لقد تبين تحت العنوان السابق أنه قد أعطي معنى الملك للكلمات مشتقة من الجذر «ح ي ي» وإن ربط بعضُ المفسرين تأويل الكلمات التي في الآية بمعنى الملك فلا لا يمكن القول إن العلماء جميعهم على الرأي نفسه،

(٣٦) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٧.

(٣٧) أحكام القرآن للجصاص ٢: ٣٠٧.

(٣٨) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٧.

(٣٩) Heyet, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali, s. 90; Heyet, Kur'ân Yolu, II, 106; Kandemir, Mehmet Yaşar, Zevalsiz, Halid, Şimşek, Ümit, Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali, I, 302; Duman, Zeki, Beyânu'l-Hak, III, 319.

فالإمام الجصاص، مثلاً، عندما أوَّل الآية صدَّرَ تفسيره برأي المذهب الحنفي في موضوع الهبة. والجصاص بعد أن حمل كلمةَ التحية على معنى الملك مهَّد لرأيه شارحاً كلمة «حياك الله» بمعنى «ملّكَكَ الله». ونفهم من عبارات الجصاص التي استعملها وأسلوبه أن معنى الملك هو المعنى الحقيقي لكلمة التحية وقد فسر الآية حسب ذلك. فيرى أن من يعطي لغيره شيئاً دون عوض يحقُّ له أن يعود فيما أعطاه إذا لم يكن الآخر قد أثابه عليه، وذكر أن هذا المعنى يؤيد قول المذهب الحنفي. ثم بعدها سرد الأحاديث التي تؤيد رأي مذهب الحنفية أو التي شرحها بما يؤيد رأي الحنفية. الجصاص وإن أوّل الآية تأويلاً بديلاً معلِّقاً إياها بالتحية والسلام لكنِ الَّذي يبدو أنه وافق على معنى الملك وقَرَنَ ذلك برأي المذهب الحنفي في موضوع الهبة[٤٠].

المنتسبون إلى مذهب أبي حنيفة قالوا: إن المقصود هنا هو الهبة مستندين إلى عبارة «أو رُدّوها» الواردة في الآية الكريمة لأنهم يرون أن رد السلام بمثله ليس ممكناً، في حين أن ظاهر الآية يوجب رد التحية التي جاءت بمعنى الهبة كما هي. فإذن إذا قبل الشخص هنا الهبةَ أعاد مثلها وإلا أعادها هي بالذات. ولا يمكن الحديث عن مثل ذلك في موضوع السلام[٤١].

ونرى أن خويزمنداد من المالكية يرى في هذا الموضوع مثل ما رأى الحنفية. فقد قال أيضاً إن الآية إذا كانت عن المقابل أو العوض فستُحمل على الهبة، وعلى هذا فالشخص مخيّر إذا وُهِب شيئًا بشرط: إن شاء أعاد الهبة وإن شاء قبلها وأثاب عليها[٤٢].

الشوكاني نسب هذا الرأي إلى مذهب أبي حنيفة فقط وبيّن أنه رأي فاسد لا يُعتبر بحالٍ. وعدم انتقاد الشوكاني لأحد ممن قال بهذا التأويل من المالكية يلفت الانتباه. وإلكيا الهراسي من الشافعية انتقد تأويل الجصاص بعد أن جاء به مقتَبَساً[٤٣].

حسب تأويلات الحنفية وعلى رأسهم الجصاص يمكن ترجمة الآية هكذا: «إذا وُهِبت لكم هبةٌ فرُدُّوها بعينها أو بأحسن منها ».

الحكم الذي بينه الجصاص مذكور بلفظه في كتب الفقه الحنفي. وفي بعض هذه الكتب استُدلّ بهذه الآية على هذا الحكم كما فعل الجصاص[٤٤]. ففي الموسوعة الفقهية الكويتية ذُكرت هذه الآية أولَ دليلٍ على الحكم الذي وصل إليه الحنفية في هذا الموضوع[٤٥]. ولكن من الواضح أن بعض المصادر مع ذكرها الحكم نفسَه لم تأت

(٤٠) أحكام القرآن للجصاص ٢: ٣٠٧ـ ٣٠٩.
(٤١) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨، وفتح القدير للشوكاني ١: ٧٨٥.
(٤٢) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨.
(٤٣) أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٢: ٢٥١.
(٤٤) السرخسي، المبسوط: ١٢: ص ٤٨. الكاساني: بدائع الصنائع، ج ٦: ص ١٢٨. علي حيدر: شرح المجلة، ج ٢: ص ٤٥٥.
(٤٥) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٤٢: ص ١٤٨.

بهذه الآية دليلاً[٤٦]، وهذا يُبيّن أنه لا يمكن القول إن جميع الحنفية أوّلوا الآية بالمعنى نفسِه.

إلكيا الهراسي ناقدُ الجّصاصِ اللدودُ ردَّ رأي الحنفية في هذا الموضوع وانتقد تأويل الجصاصِ الآيةَ بالحكم الذي ذهب إليه الحنفية، بحيث إن تفسيره الآية هنا من أوله إلى آخره هو بمثابة ردٍّ على الحنفية عموماً وعلى الجصاص خصوصاً[٤٧]. ولذلك فإن تأويلات المذاهب الأخرى لهذه الآية مختلفة عن ذلك ما عدا بعض الاستثناءات من أمثال خويزمنداد.

ويمكن أن نقول عن عبارة «أو ردوها» التي هي إحدى المستندات الرئيسة للجصاص في تأويله الآية بهذا الحكم ما يلي: إن ادعاء الجصاص أن الكلمات المشتقة من جذر «ر د د» لا تُستعمل بمعنى السلام ليس صحيحاً، لأنه في الأحاديث المنقولة عن النبي ﷺ بالذات استُعملت كلمات مشتقة من هذا الجذر مع كلمة «السلام»[٤٨]. فمثلاً قد استُعمل مصدرُ هذه الكلمة مع السلام في الحديث الذي رواه الإمام البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «**سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِّ ﷺ يَقُولُ: حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ: رَدُّ السَّلَامِ، وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ، وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ، وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ**»[٤٩].

بالنتيجة من الممكن القول إن الحكم الذي وصل إليه الحنفية قد قرَنَه علماء الحنفية جميعهم بهذه الآية. وقد انتقد هذا الحكم واقترانه بالآية العلماء الآخرون. وأما الدليل المحكي على أن الكلمة التي في الآية والمشتقةَ من جذر «ر د د» لم يُقصد بها معنى رد السلام فهو منقوض بالعبارات الواردة في الأحاديث.

٣- تأويل الآية في سياق السلام:

استند تأويل الآية في سياق التحية أو الهبة إلى المعنى الذي حُملت عليه الكلمات المشتقة من جذر «ح ي ي» وإلى تأييد هذا المعنى بعدد من الأدلة من الحديث والشعر. وفي كلا التأويلين لم تُفسَّر الآية بمعنى مرتبط بالسياق الذي هي فيه في المصحف. ولكن من الواضح أن بعض المفسرين قد انتبه إلى السياق الذي في المصحف، فالرازي مثلا توقّف على احتمالين آخذاً سياقَ الآية بعين الاعتبار، وحسب الاحتمال الثاني منهما: تأمر الآية بأن يوافق المسلمون إذا أظهر الأعداء الخضوع والموافقة في موضوع ما. وإذن فهذه الآية تشبه من حيث المعنى آية ﴿ ۞ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا ﴾ [الأنفال: ٦١].

ووفق الاحتمال الثاني الذي ذكره الرازي فإن الآية تبيّن المعاملة التي تجب في حقّ من سلّم على المسلم الذي خرج للجهاد وهو في دار الحرب أو قريباً منها. وعليه فيجب على المسلم الذي تُلقى إليه التحية ويُكرَم أن

(٤٦) الهداية للمرغيناني ٣: ٢٥٥، رد المحتار لابن عابدين ٨: ٥٨٦، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد لعبد الحميد طهماز ٢: ٣٩٥.
(٤٧) أحكام القرآن للكيا الهراسي ٢: ٢٥١.
(٤٨) مسند أحمد ١٤: ١٢٥، ١٤: ٤٣٩، ١٥: ١٩٧، ١٦: ٥٦٦.
(٤٩) البخاري كتاب الجنائز برقم: ٢.

يردّ بالشكل نفسه أو بأفضل منه. وكون الرجل، الذي ألقى التحية وأكرم المسلم، غيرَ مسلمٍ لا يؤثّر على المسلم الذي عامله بذلك. لكنَّ قتلَ المسلمِ الذي ألقيت إليه التحية لذلك الرجل إذا كان مسلماً يؤدي إلى فساد وضرر كبير[٥٠]. واحتمالات الرازي هذه كررها نفسها ابن عادل[٥١]. وذكر القرطبي هذا الاحتمال الثاني بكلمات قريبة منه. حيث بيّن أن الآية ـ إذا أُخذ السياق بعين الاعتبار ـ تحمل رسالة لمن خرج إلى الجهاد وأُلقيت إليه تحية الإسلام. وفي مثل هذه الحال فقد أُمر المؤمنون ألّا يقولوا لمن ألقى إليهم السلام لستَ مسلماً بل أُمروا بردّ التحية؛ لأن المجموعة التي تلقي التحية بهذا الشكل هي خاضعة للإسلام[٥٢]. لكن المفسرين الذين لفتوا الانتباه إلى السياق بهذا الشكل تحدثوا أيضاً عن صيغة التحية وأحكامها. وكما ذكرنا سابقاً فإن القرطبي مع ذكره لهذا الاحتمال رجّح تأويل الآية في سياق التحية.

في سورة النساء قبل الآية التي هي موضوع بحثنا أمر الله سبحانه نبيه ﷺ بالقتال في سبيل الله وتحريض المؤمنين فقال تعالى: ﴿فَقَٰتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا ﴿٨٤﴾﴾ [النساء].

حسب ظرف الآية يُفهم أن هذه الحال متعلقة بتصرف الكفار وبحالة الخطر التي يعيشونها. وكما عبر ألمالِلي فإنّ غاية الحرب في الإسلام تحقيق السّلام. فقد حُضّ على أن يكون الإنسان واسطة لفعل الخير في الآية التي بعد الآية الآمرة بالحرب تماماً، ومن بعدها جاء الأمرُ «إذا طلب أعداؤكم السِّلم فاطلبوا ذلك بأكثر من طلبهم أو بقدْره»[٥٣]. ولذلك ترجم المرحوم ألمالِلي هذه الآية بهذا الشكل: «إذا سُلِّم عليكم بسلام فسلموا بأحسن منه أو رُدّوه».

وأفضل انعكاس للتأويل الذي ذكره الرازي والقرطبي وابن عادل و ألمالِلي لمعنى الآية إذا أخذ سياقها في المصحف بعين الاعتبار هو في ترجمة مصطفى أوز ترك لمعاني القرآن الكريم. «إذا عرض عليكم السلام فقابلوا ذلك العرض بأحسن منه أو رُدّوه على الأقل»[٥٤].

ومن المفسرين الذين أخذوا السياق بعين الاعتبار حين فسروا الآية عزّة دروزة. ولكنَّ أَخْذَه للسياق بعين الاعتبار يبدو مختلفاً قليلاً عمّن سواه، ذلك أنه قال إن الآية في سياق الجهاد وتحدث عن بقاء المنافقين في موضع المعارضة حين يُدعى المؤمنون إلى الجهاد ومحاولتهم تعطيل تلك الدعوة. وبيّن هنا أن الشخص حين يدعى إلى الجهاد ينبغي أن يسلك السلوكَ الذي يسلكه حين تُلقى إليه نفسه التحية؛ فإما أن يُردَّ بمثلها أو بأحسن

(٥٠) مفاتيح الغيب للرازي ٩: ١٨٣.
(٥١) اللباب لابن عادل ٦: ٥٣٤ ـ ٥٣٥.
(٥٢) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٧.
(٥٣) Elmalılı, Hak Dini, II, 1408.
(٥٤) Öztürk, Mustafa, Kur'ân-ı Kerim Meâli, s. 125.

منها. وبعد ذلك بيّن أن روح الآية يُلهم أن التلقين التأديبي شامل للتحية والكلمة الطيبة والدعوة الطيبة والعمل الطيب على السواء[٥٥]. وهكذا تناول الآية في إطار أشمل.

وقد وضح الذين أوّلوا الآية في سياق التحية والسلام كيف سيتحقّق هذا حين أوّلوا كلمة «فحيوا بأحسن منها». وعليه قيل إن الرد على من سلم بقوله «سلام عليك» يكون بـ«عليك السلام ورحمة الله» والرد على من سلم بقوله «سلام عليك ورحمة الله» يكون بـ«عليك السلام ورحمة الله وبركاته» وبينوا أن ذلك يكون أكثر السلام. وبينوا أن الرد على من سلم بقوله «سلام عليك ورحمة الله وبركاته» يكون بإضافة حرف الواو إلى بداية تحيّته[٥٦]. هذا الكلام الذي سيبدو للنظرة الأولى صواباً له جوانب قابلة للنقد. من ذلك أن العُرف الشائع بين المسلمين أن من أراد أن يرد التحية أضاف حرف الواو إلى التحية الملقاة إليه، وهذا ظاهر في الروايات التي أشيرَ إليها سابقاً. وهكذا فإن رد التحية بإضافة حرف الواو المذكور إلى بداية التحية يعني أنه رُدّ بأحسن منها. وفي هذه الحالة لا داعي لقول عبارات أخرى في رد التحية بأحسن منها. وفي حديث أنس الذي ذكر في موضوع تأويل الآية في سياق التحية والسلام يذكر ردَّ التحيةِ في زمن النبي ﷺ بعبارات أقصر. في حين تأمر الآية برد التحية بمثلها أو بأحسن منها.

وباعتبار النتيجة فالتحية عادة جميلة حضّ عليها الإسلام. والحض على السلام في سنة النبي ﷺ ووجود مجموعة من الأحكام المتعلقة به حقيقة. لكن ارتباط هذا بالآية من حيث سياقها في المصحف يبدو غير ممكن. ولذلك يبدو أن تأويل الآية في سياق السِّلْم أظهر.

النتيجة:

اختلاف تأويل المفسرين لآيات القرآن الكريم بسبب النص القرآني وللأسباب المتعلقة بهم وبالظروف المحيطة بهم أمرٌ واقعٌ. والآية السادسة والثمانون من سورة النساء كانت موضع خلاف في التأويل بين المفسرين. وقد أثّرت المعاني المختلفة المعطاة لمعنى الكلمة الجذري والرواياتُ والرأيُ المذهبيُّ والسياقُ في إعطاء هذه المعاني. تفسير الحنفية وعلى رأسهم الجصاص وخويزمنداد من المالكية للآية في سياق الهبة هو انعكاسٌ لتأويل الآية على نحو آراء المذاهب. عبارة ﴿أَوْ رُدُّوهَا﴾ التي تمسك بها الحنفيةُ خاصةً لا يمكن أن تصح دليلًا في هذا الموضوع. لأن هناك عبارات تشبه هذه استعملها النبي ﷺ بذاته في رد التحية.

رد التحية عادة حضّت عليها السنة. إضافة إلى ذلك ففي أحاديث النبي ﷺ بيان لقواعد التحية وتوجيهات. لكن ارتباط هذه الروايات بالآيات مباشرةً غير ثابت. وحديث السيدة عائشة رضي الله عنها أنها

(٥٥) التفسير الحديث لدروزة ٨: ١٨٩.

(٥٦) التفسير الحديث لدروزة ٨: ١٨٩.

ردت تحية النبي ﷺ ليس بمثلها بل بألفاظ أقصر منها لا يتّفقُ والقولَ بوجوب رد التحية بمثلها أو بأحسن منها عند مَنْ أوّل الآية في سياق التّحية. يُضاف إلى ذلك أنّ التأويلات التي جعلت حرف الواو هو الأساس لا تبدو منطقيةً جداً. وورود الرواية التي تربط الآية بالسلام في تفسير مقاتل فقط مدعاة للتفكير. وأما تفسير الآية في سياق الدعاء وتشميت العاطس فقد تبين أن العلماء الذين لهم المرجعية في مذهب مالك قد رأوه ضعيفاً وبينوا أن ذلك نتيجة قياس. وابن عطية عبّر بصراحة أن هذا التأويل ليس مناسباً للفظ الآية. إهمال السياق الذي في المصحف يمكن أن يوقع المفسرين في خطأ، وهنا نجد أن الحالة هذه شبيهة بهذا الأمر. وعزة دروزة هو أوسع من أوّل الآية تأويلاً واسعاً من بين المفسرين الذين لفتوا الانتباه إلى السياق الذي في المصحف. وأفضل من عبّر عن معنى الآية في اللغة التركية هو مصطفى أوزترك. وبالنتيجة فالآية تأمر بالرد الحسن في موضوعات على رأسها: السلام والتحية وفعل الخير ونحو ذلك، وذلك إما بالمقابلة بالمثل أو بأحسن منه.

المراجع العربية:

- الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩/ ٨٩٢م)، الجامع الصحيح، طبعة أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الشوكاني أبو عبد الله محمد بن علي (ت: ١٢٥٠ / ١٨٤٣ م)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، طبعة عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٨.
- ابن الجوزي أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن، زاد المسير في علم التفسير نشر أحمد شمس الدين، بيروت ٢٠٠٢.
- ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ٢٠٠٥.
- ابن أبي زمنين: محمد بن عبد الله، التفسير، نشر محمد حسن وأحمد فريد،بيروت، ٢٠٠٣.
- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار المعرفة، بيروت ٢٠١١.
- ابن عادل أبو حفص بن علي، اللباب في علوم الكتاب، نشر عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد داوود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
- ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس.
- ابن عطية القاضي أبو محمد عبد الحق ابن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، نشر عبد الله بن إبراهيم الأنصاري وعبد الله السيد إبراهيم، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، المطبعة النظامية، الهند، دهلي ١٩٠٥.
- الآلوسي أبو الفضل شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير آي القرآن الكريم والسبع المثاني، نشر محمد أحمد العماد وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٩.
- البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المكتبة الإسلامية ، إسطنبول.
- البغوي محيي السنة أبو الحسين، معالم التنزيل، نشر عبد الله النمر وعثمان جمعة وسليمان مسلّم، دار طيبة، المدينة ٢٠٠٦.
- الجصاص أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، دار الفكر، بيروت ١٩٩٣.
- الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، مفاتيح الغيب، طبعة هاني الحاج عماد البارودي، المكتبة التوفيقية، مصر دون تاريخ.

- الراغب الأصفهاني أبو القاسم حسين بن محمد (ت: ٥٠٢/ ١١٠٨) مفردات ألفاظ القرآن، نشر صفوان عدنان داوودي، الدار الشامية ـ دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت ـ دمشق ١٩٩٢.
- السرخسي شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة، بيروت دون تاريخ.
- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصطفى البابي الحلبي.
- القاسمي محمد جمال الدين، محاسن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.
- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٧.
- الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٢.
- الكيا الهرّاسي عماد الدين بن محمد الطبري، أحكام القرآن، نشر موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الجيل، بيروت ٢٠٠٤.
- المرغيناني برهان الدين أبو الحسن بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢.
- النسائي، السنن الكبرى، طبعة عبد الغفار سليمان وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩١.
- النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن علي (ت: ٣٠٣/ ٩٠٥ م)، سنن النسائي، طبعة مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٢.
- أبو داوود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، نشر كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٨.
- أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفراييني، المسند الصحيح المخرّج على صحيح مسلم، نشر لجنة، الجامعة الإسلامية، المدينة ٢٠١٤.
- دروزة محمد عزة، (ت: ١٤٠٤ / ١٩٨٤ م) التفسير الحديث، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الثانية، القاهرة ٢٠٠٠.
- طهماز عبد الحميد، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد، دار القلم، دمشق ٢٠٠٩.
- علي حيدر، درر الحكام شرح المجلة، دار عالم الكتب، بيروت ٢٠٠٣.
- لجنة، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ٢٠٠٤.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، طبعة محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة ١٩٩١.
- مقاتل بن سليمان أبو الحسن الأزدي البلْخي، التفسير، طبعة أحمد فريد ، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.

المراجع الأجنبية:

- Cide, Ömer, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, Sosyal Bilimler Dergisi, c.7, s.13, s. 151. (138-153).
- Çalışkan, Necmettin, "Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyânu'l-Hak Örneği)", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 2017 Cilt: 14 Sayı: 40 s. 406-408. (s. 398-422).
- Demirci, Muhsin, Tefsir Tarihi, İFAV, İstanbul 2015.
- Duman, Zeki, Beyânu'l-Hak, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili (nşr. İsmet Ersöz), Bedir Yayınları, İstanbul 1993.

- Karaman, Hayrettin, Özek, Ali, Turgut, Ali, Çağrıcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali, Medine 1992.
- Karaman, Hayrettin, Çağrıcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003.
- Kandemir, Mehmet Yaşar, Zevalsiz, Halid, Şimşek, Ümit, Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali, İFAV, İstanbul 2010.
- Öztürk, Mustafa, Kur'ân-ı Kerim Meâli, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'ân-ı Kerîm", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2014, cilt: III, sayı: 3, s. 642-646. (s. 632-651)..

ما أسباب انشقاق الإمام الأشعري عن المعتزلة؟ *

د. محمد كسكين

جامعة وان يوزنجي يل – كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: mkeskin@yyu.edu.tr

الخلاصة:

لقد نشأ الإمام الأشعري ضمن مذهب المعتزلة ودافع عن هذا الفكر بإخلاص لسنوات عديدة، وعندما كان في الأربعينات من عمره انفصل عنهم، وانضم إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وأصبح واحداً من ألد أعدائهم. وفي هذه المقالة سنتناول انشقاق الإمام الأشعري عن مذهب المعتزلة من المصادر والروايات المتنوعة.

الكلمات المفتاحية: الأشعري، الجبائي، الإخوة الثلاثة (الأشقاء الثلاثة)، المعتزلة

Eş’ârî Mu’tezile’den Neden Ayrıldı?

Özet

Eş’arî Mutezile içinde yetişmiş ve uzun yıllar bu düşünce sistemini samimiyetle savunmuştur. Kırklı yaşlarda Mu’tezile mezhebinden ayrılarak Ehl-i Sünnet düşüncesine katılmış ve Mu’tezile’nin şiddetli hasımlarından biri olmuştur. Bu makalede Eş’arî’nin Mu’tezile’den ayrılması bağlamında kaynaklarda zikredilen rivayetler farklı varyantlarıyla ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eş’arî, Cübbâî, İhve-i Selase (üç kardeş), Mu’tezile

Why Did Ash’ari Leave Mu’tazila?

Abstract

Al-Ash'ari grew up in the Mu’tazila and defended this system of thought sincerely for many years. In the age of forties, he left the Mu'tazilah sect and joined the Ahl al-Sunnah thought. He was one of Mu’tazilah’s fiercest opponents. In this article, in the context of quitting the band of Ash’ari from Mu’tazilah, the narrations contained in the sources will be handled in different variants.

Keywords: al-Ash’ari, al-Jubbâi, The Three Brothers, Mu’tazilah

المقدمة:

إن المراحل الفكرية المختلفة التي مر بها أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري مؤسس المدرسة الأشعرية المنسوبة إليه – وهي إحدى المدارس الرائدة في مجال علم الكلام عند أهل السنة والجماعة – كانت قد أثارت جدلاً واسعاً منذ بدايتها وحتى يومنا هذا؛ كونه انتسب إلى كل من مذهب المعتزلة ثم الحنبلية والكلابية الذي سمي بالمذهب الأشعري فيما بعد. فتأكيد انشقاقه عن مذهب المعتزلة وانحيازه نحو فكر أهل السنة والجماعة

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Eş’âri Mu’tezile’den Neden Ayrıldı?" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد كسكين، ما أسباب انشقاق الإمام الأشعري عن المعتزلة؟، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٩٣-١١٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

وارتباطه بالمذهب الحنبلي الذي يعد أحد مذاهب أهل السنة والجماعة، جعلته يبدو وكأنه حنبلي تارةً وكُلَّابيّ (أشعري) تارةً أخرى، وهذا ما فتح المجال أمام الجدالات التي استمرت إلى اليوم حول المرحلة الفكرية الأخيرة التي مر بها، بالإضافة إلى الجدل حول سبب انشقاقه عن المعتزلة. وترتبط كل هذه الجدليات بالمعطيات التي تتعلق بحياة الأشعري نفسه.

ويعدّ الأشعري أحد أفراد قبيلة الأشعر اليمنية التي ينتسب إليها الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري رضي الله عنه. وبناءً على نصيحة والده؛ تلقى أبو الحسن الأشعري تعليمه في سن مبكر على يد أحد علماء أهل الحديث الكبار في البصرة، وهو زكريا الساجي. وبعد وفاة والده نشأ تحت كنف العالم المعتزلي الجبائي، وكان في العاشرة من عمره تقريباً، وأصبح من دعاة فكر المعتزلة حتى سن الأربعين من عمره. وفجأة وفي وقت لاحق شهد الناس إعلانه الانشقاق عن فكر المعتزلة ونضاله الفكري ضدهم، فمن هذه اللحظة فصاعداً انضم إلى أهل السنة والجماعة. كما ركزت كل المصادر والأبحاث المعاصرة على أسباب تغير أفكاره. ومن الموضوعات المثيرة للجدل بعد تركه الفكر المعتزلي أيضاً: هل انضم إلى الفكر الحنبلي أم أنه تتبع مسار الفكر الكلابي الذي سمي بالأشعرية فيما بعد؟ ويُنصح بالرجوع إلى فترة تبنيه الفكر المعتزلي قبل الخوض في أسباب انشقاقه عن المعتزلة.

١ - الأشعري المعتزلي:

بعد وفاة والده وزواج أمه من العالم المعتزلي الجبائي أصبح الأشعري المعتزلي طالباً عنده منذ أن كان في العاشرة من عمره، وبدأ يتعلم منه أفكار مذهب المعتزلة[١]. وعندما شارف على الأربعين من عمره كان قد اكتسب خبرة كبيرة حول هذا المذهب، لدرجة أن الجبائي بدأ يرسله للمناظرات بدلاً عنه[٢]. حيث تعدّ هذه المرحلة أولى المراحل التي مر بها الأشعري. فبالرغم من وصية والده قبل وفاته لأحد كبار علماء أصحاب الحديث في البصرة المحدث الفقيه الشافعي أبو يحيى زكريا بن يحيى الساجي من أجل تعليم ابنه، إلاَّ أن المرحلة التي تلقى فيها العلم وهو في سن مبكر- سواء من عائلته أو من أهل الحديث مثل الساجي- لا يمكن عدها

(١) الذهبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (٧٤٨/ ١٣٤٧)، سير أعلام النبلاء، (تحقيق: شعيب أرناؤوط - محمد نعيم العرقسوسي)، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ٢٥، ص ٨٦؛ ابن قاضي شهبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر (٨٥١/ ١٤٤٧)، طبقات الشافعية، (تحقيق: الحافظ عبد الحليم خان)، بيروت، ١٤٠٧/ ١٩٨٦، المجلد ٢، ص ١١٣؛ المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي (٨٤٥/ ١٤٤١)، الخطط والآثار، القاهرة، المجلد ٢، ص ٣٥٩؛ صبحي: أحمد محمود، «الأشعري المتكلم»، موسوعة الحضارة الإسلامية، عمان، ١٩٩٣، ص ٣٧٩.

(٢) حول مناقشة الأشعري بدلاً من الجبائي انظر: الأحوزي: أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم (٤٤٦/ ١٠٥٥)، «مثالب ابن أبي بشر»، الناشر: ميشال ألارد، بولتن دادس اورينتالس، دمشق، ١٩٧٠، المجلد ٢٣، ص ١٥٥؛ ابن عساكر: أبو القاسم علي بن حسن (٥٧١/ ١١٧٥)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دمشق، ١٩٧٩، ص ٩١.

مرحلة فكرية بحد ذاتها بالنسبة للأشعري[٣]. ولهذا السبب -ومن وجهة نظر منطقية - يجب قبول المرحلة التي تلقى فيها فكر المعتزلة كأولى المراحل الفكرية التي مر بها الأشعري. لكن التعليم الذي تلقاه من عائلته في سن مبكرة يشكل القاعدة الفكرية لديه. كما تذكر المصادر القديمة أن المرحلة الفكرية الأولى للأشعري هي المرحلة التي تلقى فيها الفكر المعتزلي[٤]. حيث إن الأبحاث المعاصرة توافق المراجع القديمة في هذا الخصوص. وهكذا يمكننا القول: إن المراجع القديمة والأبحاث المعاصرة متوافقة في هذا الصدد باستثناء[٥] رأي قليل من الباحثين.

فحينما وضع الأشعري قائمة بالمؤلفات التي كتبها في العمدة؛ أشار إلى كتاب «الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات» التي تتحدث عن الصفات الإلهية، وهو من أضخم مؤلفاته على الإطلاق، والذي يتضمن أفكاره المعتزلية، حيث لا يشابهه أي كتاب آخر فيما يخص فكر المعتزلة، حيث بين انتقاده لهذا الكتاب، مؤكداً تركه لأفكار المعتزلة نتيجة توفيق الله له في اطلاعه على الحقيقة، بالإضافة إلى سعيه لدحض الأفكار الموجودة فيه من خلال الأدلة[٦]. هذا ونظراً إلى مشاركته في المناظرات بدلاً عن أستاذه يمكننا وبكل سهولة معرفة المكانة التي تبوأها ضمن مذهب المعتزلة عندما كان يتبنى أفكار هذا المذهب. وبسبب عدم توفر المعلومات الكافية في المراجع حول الفترة التي كان موجوداً فيها ضمن مذهب المعتزلة، لذا لا يمكننا الحصول على معلومات كافية عن وجهات نظره الخاصة في تلك المرحلة. وحسب ما جاء في المراجع فإن تعرضه للإهمال -من قبل أتباعه من جهة ومخالفيه من جهة أخرى عندما كان يتبنى فكر مذهب المعتزلة- أدى إلى النتيجة التي أشرنا إليها أعلاه. ومن المحتمل -لا على وجه التأكيد- أن أتباعه رأوا أنه لا طائل من الانشغال بالمرحلة التي كان فيها إمامهم معتزلياً، بل ربما رأوا ذلك مذموماً، فبدلاً من ذلك رجحوا نقل المعطيات المتعلقة بانشقاق

(٣) تذكر فوقية حسين هذه السنوات العشر الأولى من حياة الأشعري على أنها المرحلة الأولى التي حصل فيها على معرفة القرآن والحديث من أهل الحديث، انظر: فوقية حسين، "المقدمة"، الأشعري "الإبانة"، (تحقيق فوقية حسين محمود)، القاهرة، ١٩٨٧، المجلد ١، ص ٢٩.

(٤) انظر موضوع أن الأشعري كان معتزلاً من قبل: ابن النديم: أبو الفرج محمد بن اسحاق (٣٨٥/ ٩٩٥)، الفهرسة، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٥٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٩؛ ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١/ ١٢٨٢)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، (تحقيق: إحسان عباس)، بيروت، ١٩٦٨، المجلد ٣، ص ٢٨٥؛ الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥-١٥٣؛ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ٣٩-٤٠؛ ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (٥٩٧/ ١٢٠١)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (تحقيق: عبد القادر عطا)، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ٦، ص ٣٣٣.

(٥) على سبيل المثال فإن د. فوقية حسين التي قامت بتحقيق الإبانة للأشعري ودرسته على نطاق واسع أكدت أن السنوات العشر الأولى من حياة الأشعري هي المرحلة الأولى التي تلقى فيها علوم القرآن والحديث من أهل الحديث، انظر: فوقية حسين، المقدمة، المجلد ١، ص ٢٩.

(٦) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ١٣٥؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٧؛ السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي ٧٧١/ ١٣٧٠، طبقات الشافعية الكبرى، تح: عبد الفتاح محمد محمود محمد، ١٩٩٢،ج ٣ ص ٣٦١.

الأشعري عن المعتزلة، والتي تلفت الانتباه بما يحقق الفائدة للناس حسب رأيهم. وهكذا فإن أتباع الأشعري تقريباً لم يذكروا شيئاً عن المرحلة الفكرية التي كان فيها الأشعري معتزلياً، سوى جانب واحد وهو انشقاقه عنهم. ومن المرجح أن اتهام المخالفين له –ممن ليسوا من المعتزلة، ولا سيما الحنابلة – بالاعتزال جره وبإصرار إلى إثبات عكس ذلك، كما جر أتباعه أيضاً إلى إثبات انشقاقه عن المعتزلة وتحوله إلى عدو لدود لهم، حيث يمكننا القول: إنهم تناولوا الفكر المعتزلي للأشعري بغية التبرير له والدفاع عنه. إن الإفراط في اتهام أهل الحديث وأهل النص للأشعري بالاعتزال أدى إلى ذكر انشقاقه عن المعتزلة بالتفصيل من قبل أتباعه. ولهذا السبب، تتوفر معلومات مفصلة في المراجع تذكر انشقاقه عن المعتزلة ولا تذكر المرحلة التي كان فيه معتزلياً. ومن ناحية أخرى، هناك احتمال قوي أن انشقاق الأشعري عن المعتزلة ومعاداته لهم وتوجيهه انتقادات لاذعة لفكرهم، أدى إلى عدم ذكر أية معلومات في مؤلفات أتباع مذهب المعتزلة حول مرحلة اعتناق الأشعري لفكر المعتزلة. ولذلك، لا يمكن العثور على معلومات كافية في المراجع القديمة حول المرحلة التي كان فيها الأشعري معتزلياً، ولا سيما إذا كان لديه أفكار خاصة به في هذه الفترة. تتعلق بالفكر المعتزلي أم لا، لكن عندما نأخذ مشاركاته[٧] في المناظرات بعين النظر في هذه المرحلة – سواء كانت باسمه هو أم باسم معلمه الجبائي، وأيضاً الكتاب الذي ألفه وفقاً لقواعد مذهب المعتزلة الذي قال عنه: «لم يتم تأليف مثل هذا الكتاب بخصوص المعتزلة من قبل»[٨]، وتأليفه الكثير من المؤلفات في هذا الصدد، بالإضافة إلى وجهات النظر الخاصة به[٩] حول بعض المسائل الحساسة في علم الكلام – نستنتج أنه بالرغم من عدم وضوح ماهيتها بشكلٍ كامل؛ إلا أن الأشعري لديه بعض الأفكار الخاصة به في هذه المرحلة أو إمكانية ذلك ولو كانت قليلة. وانطلاقاً من نشأته بين يدي العالم المعتزلي الجبائي وتكليفه بمهام المشاركة في المناظرات بدلاً عنه، يمكننا القول: إنه كان هناك تبادل لوجهات النظر بين الأشعري وأستاذه الجبائي في هذه المرحلة، وإلا فلا يمكن تصور إرساله ممثلاً عن الجبائي في المناظرات. وبالرغم من عدم وجود كل الآراء الرئيسة التي تعود للجبائي في المراجع، إلا أن الأشعري أيد معظم هذه الآراء[١٠]. حيث قال: إنه لم يؤلِّف سوى عدد قليل من الكتب في المرحلة التي تبنى فيها فكر المعتزلة. وحسب الروايات فإن الأشعري كان قوياً في الجدل وضعيفاً في التأليف مقارنةً مع أستاذه في هذه المرحلة، حيث

(٧) انظر: الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥؛ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٩١.

(٨) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ١٣١؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٧؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٦١.

(٩) "كتابٌ في باب شيء" الذي ألفه الأشعري في فترة الاعتزال وتناول فيه مسألة هل المعدوم شيء أم لا، ويظهر أنه تطرق إلى المسائل العقلية في هذه الفترة، ثم تنازل الأشعري عن آرائه في هذا الكتاب. انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ١٣٣.

(١٠) انظر لآراء الجبائي: الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل (٣٢٤/ ٩٣٦)، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، ويسبادن، ١٩٨٠، ص ٢٧٦، ٤١٢، ٤١٣، ٤٦٤، ٥٤٢؛ الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك (٤٧٨/ ١٠٨٥)، كتاب الإرشاد، (تحقيق: أسعد تميم) بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢١؛ قاضي عبد الجبار: أبو الحسن بن أحمد (٤١٥/ ١٠٢٤)، شرح الأصول الخمسة، (تحقيق: عبد الكريم عثمان)، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٢٧٥؛ Tritton, A. S., İslâm Kelâmı, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1983, s. 140-147.

إنه في كثير من الأحيان عندما كان يباشر تأليف كتاب تكون عباراته ركيكة ولا يستطيع التعبير عما يدور بخاطره[١١]. فعندما نتصور هذه الحالة أمامنا، نجد أنه لا يمكن أن يؤلف الأشعري عدداً كبيراً من المؤلفات لإثبات صحة الفكر المعتزلي طالما أن أستاذه الجبائي – الذي يعدُّ زعيم المعتزلة في البصرة وأحد أفضل العلماء في مجال التأليف– حاضر. لقد ألف الأشعري في هذه المرحلة كتاباً بيَّن فيه وجهة نظر مذهب المعتزلة حول مسألة صفات الله تعالى، إلاَّ أن اسم هذا الكتاب لم يُذكر في المراجع. كما أنه أشار إلى تركه فكر المعتزلة نتيجة الحقيقة التي أظهرها الله تعالى له، وانتقد الآراء التي كان عليها من قبل؛ مفنداً الكتاب الذي ألفه حول صفات الله تعالى عندما كان معتزلياً، وذلك من خلال الكتاب الذي ألفه فيما بعد تحت عنوان «الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات»[١٢]. والكتاب الآخر الذي ألفه عندما كان معتزلياً هو «كتابٌ في باب الشيء» الذي يَعتبِر فيه المعدوم شيئاً، لكنه فيما بعد قام بتفنيده وطلب عدم الاعتماد عليه[١٣]. ومن المحتمل أن الأشعري سار على نهج الشَّهَّام البصري (٢٧٠/ ٨٨٣)[١٤] آنذاك، وهو أستاذ الجبائي، كونه أول من قال: إن المعدوم شيء.

٢– انشقاق الأشعري عن المعتزلة:

عاش الأشعري حياته في مركز العلم والإدارة؛ بغداد والبصرة، ونشأ حاملاً الفكر المعتزلي من خلال تلقيه الدروس هو وأبو هاشم الجبائي معاً على يد العالم المعتزلي أبي علي الجبائي. وهكذا تبنى الأشعري فكر زعيم معتزلة البصرة الجبائي، ودافع عن هذه الأفكار بإخلاص لسنوات طوال. وعندما بلغ الأشعري الأربعين من عمره حدثت في أفكاره مجموعة من التغييرات التي لم نعرف أسبابها بالضبط، ونتيجة لذلك غير مجراه الفكري. وحسب ما جاء في المراجع، فقد شهد الناس إعلانه المفاجئ عن تركه فكر المعتزلة واتخاذه موقفاً ضدهم. كما أن المراجع التي تنقل حياة الأشعري متفقة في موضوع إعلانه الرجوع عن فكر المعتزلة في مسجد البصرة. وأقدم رواية تخبرنا عن هذا التغيير هي الرواية التي جاءت من ابن النديم، حيث قال فيها: «إن أبا الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري من البصرة، وكان معتزلياً سابقاً، لكن فيما بعد؛ وفي أحد أيام الجمعة صعد المنبر في جامع البصرة وقال بصوت عال: يعرفني من يعرفني، ومن لا يعرفني أُعرِّفه عن نفسي، أنا فلان بن فلان، كنت قد قلت: إن القرآن مخلوق، وإن الله لا يمكن رؤيته بالعين، وإن الشر من فعل الإنسان، والآن أعلن توبتي عن هذه المعتقدات، ورفضي للمعتزلة»[١٥]. وبذلك تاب عن قوله بمسألتي العدل وخلق القرآن، وبدأ بكشف

(١١) الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥؛ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٩١.

(١٢) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ١٣١؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٥ص ٨٧؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣،ص ٣٦١.

(١٣) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ١٣٣.

(١٤) Tritton, İslâm Kelâmı, s. 139.

(١٥) ابن النديم، الفهرسة، ص ٢٥٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٩؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، المجلد ٣، ص ٢٨٥.

أخطاء المعتزلة. وبعض هذه النقاط التي كشف عنها ابن النديم في روايته وردت أيضاً في رواية أخرى لابن عساكر، حيث تذكر هذه الرواية أن الأشعري بعد أن عاش معتزلياً طوال أربعين عاماً، انزوى بنفسه في بيته مدة خمسة عشر يوماً، ثم صعد بعدها المنبر في جامع البصرة وقال: «يا أيها الناس! لقد قمت بالبحث، فوجدت حجة كلا الطرفين متساويتين في القوة، ولم أستطع ترجيح الحق على الباطل ولا الباطل على الحق، لذلك طلبت من الله أن يهديني إلى الصواب، فوفقني إلى المعتقد الذي بينته في كتابي هذا، ولذلك بقيت بعيداً عنكم لفترة من الزمن، وقد خلعت وجهات نظري السابقة كما أخلع هذا الثوب». كما جاء في الرواية أنه قام بتوزيع الكتب التي ألفها بما تتناسب وآراء أهل السنة على الحضور[١٦]. فبالإضافة إلى المراجع التي ذكرت وقوع هذه الحادثة في جامع البصرة مثل ابن عساكر وابن الجوزي، فهناك أيضاً رواية أخرى لأبي عبدالله الحمراني[١٧] يذكر فيها ذلك، وهذه الرواية كالتالي: يقول أبو عبد الله الحمراني: «لم نكن نعلم شيئاً، فإذ بنا رأينا الأشعري قد صعد منبر جامع البصرة فجأة بعد صلاة الجمعة، وكان قد ربط شريطاً على خصره، ثم قص ذلك الشريط وقال: اشهدوا أنني أعلن توبتي عن أفكار المعتزلة التي أحملها»[١٨]. وهكذا تحول الأشعري إلى عدو لدود لهم، وبدأ يوجه لهم انتقادات لاذعة بعد أن كان قد نشأ بينهم ودافع عنهم بإخلاص[١٩]. فالروايات التي تذكر إعلان الأشعري انشقاقه عن مذهب المعتزلة كثيرة ومتفقة فيما بينها، لكن بالنسبة للروايات التي تذكر سبب هذا الانشقاق فهناك روايات وآراء مختلفة في هذا الشأن. فبعض المراجع[٢٠] المنسوبة للأشاعرة تُرجِع السبب للرؤى التي رآها الأشعري، بالإضافة إلى قسم من المؤلفات التي تعود بمعظمها لعلماء الأشعرية تُرجِع السبب إلى الجدالات الفكرية التي حصلت بينه وبين أستاذه الجبائي. وهناك أيضاً من يعزو سبب انشقاقه عن المعتزلة إلى حبه للجاه والشهرة وما شابه ذلك أيضاً[٢١]. فالباحثون في هذا الموضوع وضعوا أسباباً متفرقة لانشقاقه، أما نحن فسنقف عند اثنتين من الروايات والمعطيات التي جاءت في المراجع والأبحاث المتعلقة بهذا الموضوع حول أسباب

(١٦) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٣٩.

(١٧) ذكر ابن عساكر أن الحمراني مجهول، انظر: ابن عساكر، المصدر السابق، ص ٤٠. لكن الأحوزي يستخدم روايات الحمراني، انظر: الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥. ربما أخذها منه ابن عساكر أيضا، لأن رواية كلا الكتابين هي نفسها. ومع ذلك، فإن ابن عساكر يشك في مصداقية روايات الحمراني التي رواها عنه الأوزعي غير المرغوبة عن الأشعري على أساس أنه مجهول. ومع ذلك، فإن استخدام ابن عساكر بعض هذه الروايات أمر جدير بالملاحظة.

(١٨) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٤٠؛ ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (٥٩٧/ ١٢٠١)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (تحقيق: عبد القادر عطا)، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ٦، ص ٣٣٣. الرواية التي في ابن عساكر هكذا: " اشْهَدُوا عَلَيّ أَنِّي كنت على غير دين الْإِسْلَام، وَإِنِّي قد أسلمت السَّاعَة، وَإِنِّي تائب مِمَّا كنت فِيهِ من القَوْل بالاعتزال. ثمَّ نزل". نجد مثل هذه الرواية في الأحوزي أيضاً. انظر: الأحوزي، المصدر السابق، ص ١٥٥. على الأرجح تم إجراء هذه الإضافة لتشويه سمعة المعتزلة.

(١٩) فاخوري: حناجر، خليل، تاريخ فلسفة العربية، بيروت، ١٩٨٢، المجلد ١، ص ١٧٦.

(٢٠) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٣٨ وغيرها؛ الجريدي، الصريعي، آراء الملل، إسطنبول، ١٣٠٣، ص ٢٠٦.

(٢١) انظر: الأحوزي، مثالب، ص ١٥٥.

انشقاق الأشعري عن المعتزلة، وهما الجدال الذي حصل بين الأشعري وأستاذه الجبائي كما ورد، والرؤى المعروفة التي رآها الأشعري.

أ- المناظرات:

كان الجدل الفكري بين الأشعري وأستاذه الجبائي قد حصل في البصرة قبل أن ينتقل الأشعري إلى بغداد[٢٢]؛ لأن الأشعري بقي في البصرة فترة من الزمن بعد انشقاقه عن المعتزلة، ومن المحتمل أنه انتقل إلى بغداد قبل وفاة أستاذه أبي علي الجبائي بقليل أو بعد وفاته. وبالنظر إلى محتوى المناظرات التي ذُكِرت في المراجع، نجد أنه وبالرغم من وضوح حصول معظمها بعد انشقاق الأشعري عن المعتزلة، إلا أنه لا يمكن إثبات إن كانت جميعها قد حصلت عندما كان الأشعري معتزلياً أم بعد تركه لمذهب المعتزلة[٢٣]. فبعض المراجع تذكر أن الأشعري انشق عن المعتزلة نتيجة الجدال الفكري الذي حصل بينه وبين أستاذه أبي علي الجبائي، وما يلفت الانتباه في هذه المناظرات محاربة الأشعري للمعتزلة بسلاحهم، كونه على معرفة جيدة بمنطقهم[٢٤]. وأولى هذه المناظرات هي مسألة (الإخوة الثلاثة) المشهورة والمذكورة في مراجع عديدة، والتي يمكن وصفها بأنها أسهمت في «حل المسائل المستعصية من خلال تفسير مختلف»[٢٥]، بالإضافة إلى بعض الآراء المتعلقة بأفعال الله تعالى، والتي أراد الأشعري من خلالها أن يبين المأزق الفكري الذي وقعت فيه المعتزلة. كما يشمل هذا الجدال مسألة الصلاح والأصلح أيضاً في الوقت نفسه.

المناظرة الأولى: مسألة الإخوة الثلاثة: ذُكِرت هذه المناظرة بروايات مختلفة في العديد من المراجع، كما أثبت روزاليند وارد غوين[٢٦] أن أقدم رواية تتعلق بهذه المسألة هي التي ذُكِرت في رواية تحت عنوان «فيما يخص جواز قبض روح الشخص من قبل الله في حال يعلم أنه سيؤمن»، وهي لأحد علماء المذهب الأشعري القدامى، وهو عبد القاهر البغدادي (٤٢٩/ ١٠٣٧) ومفاد الرواية هو: «يقال لمن يقول في مسألة الأصلح من القدرية: ما هو مصير ثلاثة أشقاء لأم واحدة في الآخرة، توفي أحدهما طفلاً، والآخران وصلا إلى سن البلوغ، لكن أحدهما مؤمن والأخر كافر؟»، فيقولون: «الكافر يبقى خالداً في نار جهنم، أما الآخران فيدخلان الجنة، إلاَّ أن مقام المؤمن يكون أعلى من مقام الطفل»، ثم يُسأَلُون: «في حال طلب هذا الطفل من ربه مقاماً كمقام أخيه المؤمن فكيف سيجيبه الله تعالى؟»، وفي حال أجابه الله تعالى بهذا الجواب: «لقد حصل أخوك على هذا المقام العالي بعمله، أما أنت فلا عمل لك». ثم سأله الطفل: «إذن لماذا لم تبقني حياً حتى أعمل صالحاً كما فعل هو؟»، كيف

(٢٢) البدوي: عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٩٢.

(٢٣) قارن: البدوي، ص ٤٩٢.

(٢٤) قارن: Nicholson, R.A., A Literary History Of The Arabs, Cambridge 1979, s. 378.

(٢٥) Nicholson, A Literary History Of The Arabs, s. 376.

(٢٦) Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", The Muslim World, LXXV/3-4 (1985), s.132.

سيجيبه الله تعالى؟ فإذا قال: إن الله يقول له: «موتك وأنت طفل أفضل/ أصلح؛ لأنك لو بقيت على قيد الحياة ستكون كافراً». في هذه الحال يقول أخوهم الكافر الذي توفاه الله بعد سن البلوغ: «يا رب! قبضت روح أخي وهو طفل، لأنك تعلم لو أبقيته على قيد الحياة لأصبح كافراً، وفي حال أنك تعلم أنني سأكون كافراً بعد سن البلوغ؛ فلماذا لم تقبض روحي وأنا طفل؟». وبهذا المثال نستنتج أن الله يكون في موقع العاجز عن الإجابة على سؤال هذا السائل حسب مسألة الأصلح، والله سبحانه وتعالى أعظم وأجل من ذلك[٢٧]. ويروي لنا ابن فورك قول الأشعري: إن «إبقاء المؤمن على قيد الحياة في حال يعلم الله أنه سيصبح كافراً، وأيضاً قبض روح الكافر في حال يعلم الله أنه سيصبح مؤمناً» جائز في حكمة الله، وينقلها تحت عنوان الصلاح والأصلح واللطف[٢٨].

وإحدى أقدم الروايات المشابهة لهذه الرواية ينقلها لنا الإمام الغزالي الأشعري الشافعي (٥٠٥/ ١١١١). تحت عنوان «يفعل الله ما يشاء في عباده»، وتقول الرواية: هب أنه جرى حوار بين مسلمين اثنين في الآخرة أحدهما طفل والآخر رجل بالغ. بحيث يرفع الله من درجات الرجل البالغ ويفضله على الطفل، لأنه تعب أكثر بسبب الطاعات والعبادات، وهذا واجب على الله حسب معتقد المعتزلة. وفي حال قال الطفل: «يا رب! لماذا جعلت مقامه أعلى من مقامي؟»، فيقول الله له: «لأنه أصبح بالغاً، وسعى في الطاعات والعبادات»، ثم يقول الطفل: «قبضت روحي وأنا طفل، بل كان واجباً عليك أن تبقيني على قيد الحياة لكي أسعى في الطاعات والعبادات، فقد زدت في عمره وكنت لطيفاً، أما أنا فلم تزد في عمري ولم تكن عادلاً، فلماذا كنت لطيفاً به؟»، فيقول الله تعالى له: «لأنني أعلم أنك لو أصبحت بالغاً ستكون مشركاً أو عاصياً، والأصلح من أجلك أن تموت طفلاً» -وهذا هو عذر المعتزلة على لسان الله-. في هذه الأثناء يقول الكفار: «يا رب! ألم تك تعلم أننا سنشرك بك إن أصبحنا بالغين؟ يا ليتك أمتنا ونحن أطفال، ونحن نرضى حتى بأقل من درجة الطفل». فما هو الجواب إذن؟ ففي مثل هذه الحالة هل لنا أن نقول: إن أفعال الله يجب أن تكون أعظم وأجل من أن توزن بميزان المعتزلة[٢٩]. وذكر الإمام الغزالي أيضاً رواية أخرى مشابهة لهذه الرواية في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»[٣٠].

كما نقل إلينا عالم الكلام الأشعري المشهور فخر الدين الرازي (٦٠٦/ ١٢٠٩) رواية أخرى مشابهة لرواية الإخوة الثلاثة (الأشقاء الثلاثة) المشهورة التي جرت بين الأشعري وأستاذه الجبائي، حيث تقول الرواية: «حُكِيَ أَنَّ الشَّيْخَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيَّ لَمَّا فَارَقَ مَجْلِسَ أُسْتَاذِهِ أَبِي عَلِيٍّ الْجُبَّائِيِّ وَتَرَكَ مَذْهَبَهُ وَكَثُرَ اعْتِرَاضُهُ عَلَى أَقَاوِيلِهِ عَظُمَتِ الْوَحْشَةُ بَيْنَهُمَا فَاتَّفَقَ أَنَّ يَوْمًا مِنَ الْأَيَّامِ عَقَدَ الْجُبَّائِيُّ مَجْلِسَ التَّذْكِيرِ وَحَضَرَ عِنْدَهُ عَالَمٌ مِنَ النَّاسِ وَذَهَبَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ إِلَى ذَلِكَ الْمَجْلِسِ وَجَلَسَ فِي بَعْضِ الْجَوَانِبِ مُخْتَفِيًا عَنِ الْجُبَّائِيِّ وَقَالَ لِبَعْضِ مَنْ حَضَرَ

(٢٧) البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد، (٤٢٩/ ١٠٣٨)، أصول الدين، بيروت، ١٩٨١، ص ١٥٢-١٥١.

(٢٨) ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن (٤٠٦/ ١٠١٥)، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، (تحقيق: دانيال جيماريه)، بيروت، ١٩٨٧/ ١٣٩٩، ص ١٢٤، ١٢٩.

(٢٩) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥/ ١١١١)، إحياء علوم الدين، جدة، ٢٠١١، المجلد ١، ص ٤١١-٤١٢.

(٣٠) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥/ ١١١١)، الإقتصاد في الإعتقاد (تحقيق: إبراهيم آغا جوبقجي - حسين آتاي)، أنقرة، ١٩٦٢، ص ١٨٤-١٨٥.

هُنَاكَ مِنَ الْعَجَائِزِ إِنِّي أُعَلِّمُكِ مَسْأَلَةً فَاذْكُرِيهَا لِهَذَا الشَّيْخِ قُولِي لَهُ كَانَ لِي ثَلَاثَةٌ مِنَ الْبَنِينَ وَاحِدٌ كَانَ فِي غَايَةِ الدِّينِ وَالزُّهْدِ وَالثَّانِي كَانَ فِي غَايَةِ الْكُفْرِ وَالْفِسْقِ وَالثَّالِثُ كَانَ صَبِيًّا لَمْ يَبْلُغْ فَمَاتُوا عَلَى هذه الصِّفَاتِ فَأَخْبِرْنِي أَيُّهَا الشَّيْخُ عَنْ أَحْوَالِهِمْ. فَقَالَ الْجُبَّائِيُّ أَمَّا الزَّاهِدُ فَفِي دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ وَأَمَّا الْكَافِرُ فَفِي دَرَكَاتِ النَّارِ وَأَمَّا الصَّبِيُّ فَمِنْ أَهْلِ السَّلَامَةِ. قَالَ قُولِي لَهُ لَوْ أَنَّ الصَّبِيَّ أَرَادَ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى تِلْكَ الدَّرَجَاتِ الْعَالِيَةِ الَّتِي حَصَلَ فِيهَا أَخُوهُ الزَّاهِدُ هَلْ يُمْكِنُ مِنْهُ. فَقَالَ الْجُبَّائِيُّ لَا لِأَنَّ اللهَ يَقُولُ لَهُ إِنَّمَا وَصَلَ إِلَى تِلْكَ الدَّرَجَاتِ الْعَالِيَةِ بِسَبَبِ أَنَّهُ أَتْعَبَ نَفْسَهُ فِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ وَأَنْتَ فَلَيْسَ مَعَكَ ذَاكَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ قُولِي لَهُ لَوْ أَنَّ الصَّبِيَّ حِينَئِذٍ يَقُولُ يَا رَبِّ الْعَالَمِينَ لَيْسَ الذَّنْبُ لِي لِأَنَّكَ أَمَتَّنِي قَبْلَ الْبُلُوغِ وَلَوْ أَمْهَلْتَنِي فَرُبَّمَا زِدْتُ عَلَى أَخِي الزَّاهِدِ فِي الزُّهْدِ وَالدِّينِ. فَقَالَ الْجُبَّائِيُّ يَقُولُ اللهُ لَهُ عَلِمْتُ أَنَّكَ لَوْ عِشْتَ لَطَغَيْتَ وَكَفَرْتَ وَكُنْتَ تَسْتَوْجِبُ النَّارَ فَقَبْلَ أَنْ تَصِلَ إِلَى تِلْكَ الْحَالَةِ رَاعَيْتُ مَصْلَحَتَكَ وَأَمَتُّكَ حَتَّى تَنْجُوَ مِنَ الْعِقَابِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ قُولِي لَهُ لَوْ أَنَّ الْأَخَ الْكَافِرَ الْفَاسِقَ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ فَقَالَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ وَيَا أَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ وَيَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ كَمَا عَلِمْتَ مِنْ ذَلِكَ الْأَخِ الصَّغِيرِ أَنَّهُ لَوْ بَلَغَ كَفَرَ عَلِمْتَ مِنِّي ذَلِكَ فَلِمَ رَاعَيْتَ مَصْلَحَتَهُ وَمَا رَاعَيْتَ مَصْلَحَتِي؟ قَالَ الرَّاوِي: فَلَمَّا وَصَلَ الْكَلَامُ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ انْقَطَعَ الْجُبَّائِيُّ. فَلَمَّا نَظَرَ رَأَى أَبَا الْحَسَنِ عَلِمَ أَنَّ هذه الْمَسْأَلَةَ مِنْهُ لَا مِنَ الْعَجُوزِ»[٣١]. وهكذا أصبح الأشعري هو من تغلب على الجبائي في نهاية هذا الجدال.

لقد اعتمد العلماء ممن جاؤوا بعد الرازي – أمثال: ابن خلكان (٦٨١/ ١٢٨٢)، وابن تيمية (٧٢٨/ ١٣٢٨)، والذهبي (٧٤٨/ ١٣٤٧)، وابن القيم الجوزية (٧٥١/ ١٣٥٠)، والسبكي (٧٧١/ ١٣٧٠)، والتفتازاني (٧٩٢/ ١٣٩٠)، والجرجاني (٨١٦/ ١٤١٣)، وطاش كوبريلي زادة (٩٦٨/ ١٥٦١) – على رواية الرازي هذه؛ مع إجراء بعض التعديلات البسيطة عليها[٣٢]، وبهذا أسهموا كثيراً في شهرة هذه الرواية.

ويذكر الرازي بعد الرواية المتعلقة بالإخوة الثلاثة مباشرةً أن أبا الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (٤٣٦/ ١٠٤٤) – الذي جاء بعد الجبائي بأربعة أجيال، وهو أحد الطلبة المتميزين عند العالم الشافعي المعتزلي

(٣١) الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (٦٠٦/ ١٢٠٩)، التفسير الكبير، بيروت، ١٤٢٠/ ١٩٩٩، المجلد ٢٣، ص ١٤٤-١٤٣.

(٣٢) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، المجلد ٤، ص ٢٦٧-٢٦٨؛ ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (٧٢٨/ ١٣٢٨)، منهاج السنة النبوية، (الناشر: محمد رشاد سالم)، الرياض ١٤٠٦/ ١٩٨٦، المجلد ٣، ص ١٩٨-١٩٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٩؛ ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (٧٥١/ ١٣٥٠)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، (تحقيق: محمد بدر الدين)، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢١٦؛ السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١/ ١٣٧٠)، السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، إسطنبول، (تحقيق: م. صائم يرم) ١٩٨٩، ص ٢٨؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٦؛ التفتازاني: سعد الدين(٧٩٢/ ١٣٩٠)، شرح العقائد النسفية، كراتشي، ٢٠١٢، ص ٥٧؛ الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (٨١٦/ ١٤١٣)، شرح المواقف، بيروت، ١٩٩٨، المجلد ٨، ص ٢١٨-٢١٩؛ طاش كوبري زادة، أحمد بن مصطفى (٩٦٨/ ١٥٦١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، القاهرة ١٩٦٨، المجلد ٢، ص ١٦٥-١٦٦؛ الحلبي: ابراهيم بن محمد بن ابراهيم، نعمة الزريعة في نصرة الشريعة (تحقيق: علي رضا)، الرياض، ١٩٩٨، ص ١٠٩-١١٠.

المشهور القاضي عبد الجبار – قد أوجد حلاً لهذه المسألة، وأنه جاء ببعض الحجج، حيث وقف الرازي عند تلك الحجج التي جاء بها أبو الحسين محاولاً دحضها واحدة تلو الأخرى[٣٣].

لقد انتقد «وات» رواية الإخوة الثلاثة التي وردت في المراجع بعدة أقوال، أولاً: أن الرواية ليست عن الإخوة الثلاثة وإنما عن الأولاد الثلاثة. ثانياً: أن الرأي الذي تم توجيه الانتقاد إليه في هذه القصة هو رأي بعض معتزلة بغداد، وليس رأي الجبّائي، وأن الجبّائي كان يؤمن بأن الله قد يتصرف حسب قاعدة "التفاضل"، أي إظهار الرحمة للإنسان أكثر مما يستحق، وربما يكون الجبائي قد اختار هذه الرواية لاستخدامها ضد معتزلة بغداد. ثالثاً: أن هذه الرواية ذُكِرت في المراجع المتأخرة أيضاً. ولم يذكر ابن عساكر (٥٧٢/ ١١٧٦) هذه الرواية، في حين نجدها مذكورة لدى السبكي (٧٧١/ ١٣٧٠)، منقولة من أستاذه الذهبي (٧٤٨/ ١٣٤٧). ومن ناحية أخرى، تُستخدم الرواية نفسها لنقد وجهة نظر المعتزلة، التي لم يذكرها الغزالي (٥٠٥/ ١١١١) حقيقةً، وكذلك لم يذكرها الأشعري من قبله[٣٤]. وعلى غرار «وات» هناك أيضاً «روزالیند وارد غوین» الذي لديه انتقادات مشابهة في هذا الشأن[٣٥].

فعندما ننظر إلى انتقاد «وات» للرواية نجد أنها تدور حول ثلاثة أولاد وليس ثلاثة أشقاء، ونجد أنها ذُكرت أيضاً في بعض المصادر على أنهم ثلاثة أشخاص؛ أحدهم مؤمن وأحدهم كافر والآخر طفل[٣٦]. لكن وفقاً لرواية البغدادي التي تعد من أقدم الروايات فهم أشقاء[٣٧]، ووفقاً للرواية التالية وهي للغزالي فهم ثلاثة أولاد[٣٨]. وعندما ننظر إلى الانتقاد الذي أشار فيه إلى أن الجبائي يعتقد بإمكانية تصرف الله حسب قاعدة التفاضل؛ نجد أن الأمر هنا هو اللطف من حيث التكليف والإيمان أو تطبيق قاعدة الأصلح للضرورة، أو إظهار قدرة الله على فعل ذلك، وإلا فالموضوع هو ليس بمثابة إنعام الله لأحد المؤمنين المطيعين من خلال إطالة عمره ليستمر في عمل الطاعة كي يزداد ثواباً ودرجة عنده. لذا فإن رأي الجبّائي يرتبط بالدرجة والثواب، لا بالإيمان والتكليف[٣٩]. ومن الملاحظ أن ما يتم منافشته من خلال هذا الحوار هو مسألة الإيمان، ولهذا السبب فإن

(٣٣) الرازي، التفسير الكبير، المجلد ٢٣، ص ١٤٤-١٤٥.

(٣٤) Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul, 1998, s. 376.

(٣٥) Bkz., Gwynne, a.g.m., s.137 vd.

(٣٦) وينقل السبكي هذه الرواية على شكل: سأل الأشعري الجبائيَّ "ما رأيك في حق ثلاثة أشخاص يأتون يوم القيامة، أحدهم مؤمن وأحدهم كافر والآخر طفل". انظر: السبكي، السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، ص ٢٨؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٦.

(٣٧) البغدادي، أصول الدين، ص ١٥٢-١٥١.

(٣٨) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ١، ص ٤١١-٤١٢؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٨٤-١٨٥.

(٣٩) انظر إلى آراء الجبائي حول هذا الموضوع: الأشعري، المقالات، ص ٥٧٥.

الانتقادات التي وجهت ليست في مكانها، والقول بوجود هذه القصة في المراجع المتأخرة وأن السبكي قد نقلها من أستاذه الذهبي صحيح. لكن، هذه القصة كان قد رواها ابن خلكان قبل الذهبي وقبله فخر الدين الرازي وقبله الغزالي وقبله عبد القاهر البغدادي. كما تم ذكر التفاصيل المتعلقة برواياتهم المتقدمة منها والمتأخرة في الصفحات السابقة. بالإضافة إلى ذلك يقدم البغدادي مسألة الإخوة الثلاثة على أنها حجة ضد القدرية[٤٠]. لذا فعدم ورود اسم ابن عساكر في الرواية لا يبرر الشك في المسألة. فعندما نأخذ كل هذه الأمور بعين الاعتبار، يبدو أن اختيار الجبائي لهذه المسألة من أجل استخدامها ضد مدرسة بغداد كما هو شائع غير ممكنة. وعلاوة على ذلك فلا يوجد أي دليل يدعم هذا القول.

وتقول المصادر الأشعرية: إن ما جاء في هذا الجدال هو دليل على أن الله يختص برحمته أو بعذابه من يشاء، ودليل على عدم تعليل أفعال الله بالغاية/ بالأهداف[٤١]، بالإضافة إلى ذلك، فإن محور النقاش مرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذين السؤالين: هل يجب على الله شيء؟ وهل كل أفعال الله مبنية على علة؟[٤٢]، ولم يتم استخدام هذه القصة فيما يتعلق بمسألة الصلاح والأصلح كما هو ظاهر، وإنما استخدمت بشكلٍ عام فيما يتعلق بصفة الأفعال الإلهية، ومهما كان يبدو هذا المثال متعلقا بمسألة الصلاح والأصلح من جهة؛ إلاّ أنه يُستخدَم للتأكيد على حرية الله المطلقة في أفعاله، وعدم ضرورة ارتباط تلك الأفعال بالحكمة الإلهية، وعدم ظلمه لعباده بالرغم من قدرته على فعل ما يشاء من خير أو شر، وعدم وجود سلطة عليا تحد من قدرته من جهةٍ أخرى. حيث يقول الأشعري: إنه مثلما يعامل الله تعالى عباده في الحياة الدنيا بطرق مختلفة؛ كذلك سيعاملهم في الآخرة أيضاً، وأن أفعال الله تجاه العبد ليست واجبة. فالملك له ويتصرف به كيفما يشاء، وإذا وعد في مسألة ما، فإنه لا يُخلِف وعده[٤٣].

المناظرة الثانية: في مسألة أسماء الله: يقال: إن هناك جدالاً آخر حدث بين الأشعري وأستاذه الجبّائي، وهو موضوع أسماء الله، حيث تُنسَب للبغدادي إحدى هذه الروايات المتعلقة بهذا الموضوع، ففي يوم من الأيام يوجه الجبائي سؤالاً للأشعري قائلاً: «ما هي الطاعة بالنسبة لك؟»، فيقول الأشعري: «الالتزام بالأوامر»، ثم يسأل الجبائيَ عن رأيه في هذا الموضوع، فيقول الجبائي: «بالنسبة لي، فإن معنى الطاعة هو أن يتناسب الفعل مع الإرادة، فكل من حقق رغبات الآخر؛ يكون قد أطاعه». عندها قال الأشعري: «ووفقاً لهذا المبدأ، في حال حقق الله رغبة العبد؛ يعني أن الله مطيع للعبد (قد أطاع عبده) بذلك، فأنت بهذا الرأي تخالف إجماع الأمة، وتنكر

(٤٠) البغدادي، أصول الدين، ص ١٥٢-١٥١.

(٤١) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، المجلد ٤، ص ٢٦٧-٢٦٨؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٦.

(٤٢) صبحي: أحمد محمود، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، بيروت، ١٩٨٥، المجلد ٢، ص ٤٥.

(٤٣) انظر: البغدادي، أصول الدين، ص ١٥١؛ ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١٣٠-٣٣٥؛ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، لمجلد ٣، ص ١٤؛ المغربي، الفرق الكلامية، ص ٣٢٥؛ Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasen Eş'arî ve Eş'arî Mezhebinin Prensipleri" Diyanet Dergisi, 1974. XIII, Sayı, III, s. 192..

وجود رب العالمين، فلو كان طاعة الله للعبد جائزة لوجب خضوع الله للعبد، والله سبحانه منزه عن هذا»[٤٤].

ووفقاً لجدل آخر كما ورد حول سؤال إن كانت أسماء الله توقيفية (سمعية) أم لا، فيأتي أحدهم إلى الجبائي فيسأله عن جواز وصف الله بالعقل من عدمه، فيقول الجبائي له: إن كلمة «عقل» مشتقة من كلمة «عقال»[٤٥] التي تعني المنع، مبيناً استحالة المنع بالنسبة لله، وعدم جواز مثل هذه التسمية في حقه سبحانه. ثم يقول الأشعري للجبائي: «وفقاً لهذا القياس؛ لا يمكننا وصف الله بالحكيم أيضاً؛ لأن هذا الاسم مشتق من كلمة "حكمة الإلجام" التي تأتي بمعنى الحديدة التي تمنع الحيوان من الشرود، إذن؛ وبسبب اشتقاق هذا اللفظ من الكلمة التي تأتي بمعنى 'المنع'، والمنع محال بالنسبة لله، ففي هذه الحالة يجب عليك القول بعدم جواز إطلاق اسم الحكيم على الله تعالى أيضاً». هنا لم يستطع الجبائي الإجابة على هذا السؤال، فيوجه سؤالاً للأشعري قائلاً: لماذا تمتنع عن وصف الله بالعاقل، في حين تجيز وصفه بالحكيم؟ فيقول الأشعري: إنه لم يتبع القياس في إثبات أسماء الله تعالى، بل يتبع الشرع في هذا الخصوص، وأنه يقول بجواز اسم الحكيم ويمتنع عن اسم العاقل؛ لأن النصوص الشرعية تقول بجواز اسم الحكيم، وتمتنع عن اسم العاقل، في حين لو أجاز الشرع تلك التسمية لأجازها هو الآخر[٤٦].

وخلال مناظرة أخرى في هذا الخصوص، ادعى الجبائي إمكانية اشتقاق أسماء الله من جميع أفعاله، ووفقاً للرواية فقد أفحمه الأشعري عندما قال له بأنه في هذه الحالة يكون قد وصف الله تعالى بالـمُحبل كونه هو من قام بفعل خلق الحَبَل[٤٧].

المناظرة الثالثة: مسألة «إرادة الله جميع ما أمر به»: وفقا لهذه الرواية: يقول الأشعري للجبائي: «أنت تدعي أن الله يريد منا كل ما أمر به، ففي هذه الحالة، هب أن الشخص المدين الذي يماطل في سداد المستحقات قال للدائن: والله سأدفع لك المستحقات غداً إن شاء الله، فإن لم يدفع ماذا يحصل». يقول الجبائي: «سيكون آثماً كونه حلف؛ لأن الله يريد منه أن يعطيه حقه». ولذلك يبين الأشعري مخالفة الجبائي لإجماع الأمة من خلال هذا الرأي، مشيراً إلى وجود اتفاق فيما يخص عدم وقوع الشخص في الإثم إذا حنث في يمينه الذي اقترن بمشيئة الله[٤٨]. وهناك رواية أخرى تعزو انشقاق الأشعري عن المعتزلة إلى هزيمته أمام خصمه عندما كان معتزلياً في

(٤٤) البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩/ ١٠٣٨)، الفرق بين الفرق، محمد بن الفراك، (تحقيق: محيي الدين عبد الحميد) بيروت، ١٩٩٥، ص ١٨٣؛ البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩/ ١٠٣٨) الملل والنحل، (تحقيق: ألبرت نصري نادر) بيروت، ١٩٧٠، ص ١٢٩.

(٤٥) كلمة "عقال" جمعها "عُقُل"، الرازي: زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (٦٦٧/ ١٢٦٨)، مختار الصحاح، بيروت، ١٩٨٨.

(٤٦) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٧-٣٥٨.

(٤٧) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٤-١٨٣؛ البغدادي، الملل والنحل، ص ١٢٩.

(٤٨) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٤.

إحدى المناظرات المفتوحة للجمهور، والتي شارك فيها بصفته ممثلاً للجبائي[٤٩]، فالجانب المهم الذي يلفت الانتباه في هذه الرواية أنها تشير إلى مشاركة الأشعري بصفته ممثلاً للجبائي في تلك المناظرة، في حين تذكر الروايات الأخرى بأنها جرت بين الأشعري والجبائي.

وفي النتيجة يعزو البعض سبب انشقاق الأشعري عن أستاذه الجبائي –ومن ثم عن المعتزلة– إلى هذه المناظرات[٥٠]. وهذا صحيح نسبياً. لكن يجب أن يكون الأشعري قد مر بمرحلة فكرية قد هيأته لذلك. كما أن الدليل القوي على ذلك هو الرواية التي تتحدث عن انزعاج الأشعري بسبب عدم حصوله على أجوبة شافية من أستاذه فيما يخص بعض الأسئلة التي وجهها إليه، وانتقاله في نهاية المطاف نحو البحث بنفسه عن حلول للمسائل الفكرية[٥١]. وهذا يدل على أن الأشعري كان يطرح الأسئلة التي تدور في ذهنه على أستاذه، لكنه لم يحصل على أجوبة مقنعة منه، وربما في هذه الأثناء تأثر بأحد علماء أهل الحديث وهو زكريا بن يحيى الساجي. الذي يعد من أوائل من تلقى العلم على يديه، فكلما كان يكتشف جواباً على الأسئلة التي شغلت فكره كان يأتي بها إلى أستاذه الجبائي، ومن المحتمل أن هذا تحول إلى جدال كما جاء في المراجع. وهناك أيضاً بعض الروايات التي تشير إلى استمرار الأشعري في جداله الفكري مع المعتزلة في البصرة، حتى بعد انشقاقه عن هذا المذهب[٥٢]. لهذا السبب لا يوجد دليل قوي يؤيد الأقوال التي تدعي تلفيق هذه المناظرات. وعلاوة على ذلك، فإن الجدال بينهما طبيعي للغاية ويتناسب مع تطور الأحداث الجارية أيضاً. لكن قد يكون الرواة قاموا بإجراء بعض التعديلات والإضافات لرواياتهم، وهذا لا يوجب رفض هذه الجدالات أو اعتبارها تلفيقاً. ومثلما انتقد الأشعري أستاذه الجبائي من خلال كتب مستقلة[٥٣]؛ فقد انتقد وجهات نظره من خلال ذكر اسمه في مؤلفات

(٤٩) الأحوزي، مثالب، ص ١٥٥؛ ابن عساكر، تبيين، ص ٩١. لم يذكر من هو الخصم الذي شارك في المناظرة مع الأشعري، وقد يكون منتسباً إلى مدرسة ابن كلاب.

(٥٠) الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (٥٤٨/ ١١٥٣)، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ١، ص ٢٨؛ أبو ريان: محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، ص ١٩٦؛ İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlmi Kelâm, Ankara 1981, s. 68؛ Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Beyrut 1990, s.130-131.

(٥١) ابن عساكر، تبيين، ص ٣٨-٣٩.

(٥٢) وينقل ابن عساكر أن الأشعري نفسه ذهب إلى المعتزلة ليناقشهم وأنه ناقشهم. انظر: تبيين، ص ١١٦-١١٧؛ وانظر أيضاً: تبيين، ص ٩٤-٩٥؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٤٩.

(٥٣) مثلاً، يذكر ابن فورك كتاباً باسم "النقد على أصول الجبائي"، وينقل منه بعض آراء الإمام الأشعري. انظر إلى: ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٩٣، ٣٢٩؛ وأما ابن عساكر فهو يعطي هذا الكتاب اسم "كتاب في نقد كتاب الأصول" ويذكر أن الأشعري كتب هذا الكتاب رداً على كتاب الجبائي المعروف بالأصول، وأنه كشف فيه عن أخطاء أفكار الجبائي المختلفة، بما في ذلك مبادئ المعتزلة، وأنه دحض جميع الأدلة التي قدمها المعتزلة بالحجج الإلهية. انظر: تبيين، ص ١٣٠. ويشير ابن فورك إلى كتاب باسم "كتاب نقد الاستطاعة على الجبائي" ويقوم بالنقل منه. انظر: تبيين، ص ١١٠. وانظر للكتب التي ألفها الأشعري ضد المعتزلة في: Mehmet Keskin, İmam Eş'ari ve Eş'arilik, İstanbul, 2013, s. 114-124.

أخرى أيضاً. فكل هذه الأمور من المفترض أن تدعم حقيقة تلك المناظرات التي وردت في المراجع، مع عدم نفي إمكانية إجراء بعض هذه المناظرات عن طريق المؤلفات، والبعض الآخر وجهاً لوجه.

ب- الرؤى (الأحلام):

هناك روايات مختلفة لابن عساكر ذكر فيها أسباب انشقاق الأشعري عن مذهب المعتزلة، لكنها متشابهة تقريباً من حيث المحتوى؛ لأنها تربط سبب انشقاق الأشعري بالرؤيا التي رآها. فالرواية الأولى فهي رواية عالم الكلام أحمد بن حسين، جاء فيها أنه عندما تعمق الأشعري في علم الكلام بدأ يسأل أستاذه بعض الأسئلة، لكنه لم يحصل على الجواب الشافي، وهذا ما أزعجه وجعله في حيرة من أمره، ولذلك رفع يديه في إحدى الليالي متوجهاً إلى الله بالدعاء لكي يلهمه حلاً لمسائله الفكرية، وبعدها رأى النبي عليه الصلاة والسلام في الرؤيا يقول له: «تمسك بسنتي»، وبناءً على ذلك بدأ الأشعري يعرض المسائل الكلامية على القرآن والسنة، فيقبل ما يوافق النص ويرفض ما يخالفه[٥٤]. أما الرواية الثانية المتعلقة بهذه المسألة والتي نقلها ابن عساكر فهي رواية أبي عبد الله بن محمد، فهذه أيضاً تذكر أن الأشعري رأى النبي عليه الصلاة والسلام في الرؤيا، فأمره بالتمسك بسنته في جميع آرائه، لكن هذه الرواية تنقل الحادثة بشكل تفصيلي أكثر من الرواية الأولى، ووفقاً لهذه الرواية فإن الرؤيا جاءته ثلاث مرات، مرة في بداية شهر رمضان، ومرة في منتصف رمضان، ومرة في ليلة القدر، يُطلب منه فيها أن يتمسك بالسنة بشرط عدم تركه لعلم الكلام، بل يستخدمه في خدمة القرآن والسنة. كما تذكر الرواية أن الأشعري أشار إلى صعوبة تخليه عن مذهب اتبعه طيلة ثلاثين عاماً بسبب رؤيا، لكن النبي أخبره أن الله سيساعده في هذا الأمر، وأنه بالفعل تمت مساعدته[٥٥]. أما الرواية الثالثة فهي رواية أبي حسن بن مهدي، وتذكر أن النبي عليه الصلاة والسلام أتاه في الرؤيا وطلب منه أن يخرج من صف المعتزلة ويبدأ بالكفاح ضدهم. إن هذه الرواية من حيث الواقع مشابهة تقريباً للرواية السابقة، فهنا أيضاً طلب النبي ﷺ من الأشعري الامتثال للسنة النبوية ودعمها بالأدلة العقلية والكلامية. لكن تم التأكيد وبشكل واضح في هذه الرواية على أن آراء الأشعري هي الآراء التي وافق عليها النبي عليه الصلاة والسلام[٥٦]. فجميع الروايات التي قمنا بتلخيصها أعلاه موجودة في كتب العلماء الأشعرية. لكن لم يتم القبول بها من قبل معظم الباحثين، وعند النظر إلى غاية هذه الروايات بشكلٍ عام يتم الوصول إلى قناعة بأنها ملفقة أو مشكوك فيها[٥٧]. وهناك أيضاً من يعزو حقيقة

(٥٤) ابن عساكر، تبيين، ص ٣٨-٣٩.

(٥٥) ابن عساكر، تبيين، ص ٤٠-٤١.

(٥٦) ابن عساكر، تبيين، ص ٤٢-٤٣.

(٥٧) المغربي: علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مصر، ١٩٨٦، ص ٢٧٩؛ أحمد أمين، ظهر الإسلام، بيروت، ١٩٦٩، ٤/ ٦٦؛البدوي، مذاهب، ص ٤٩٢؛صبحي أحمد محمود، الأشعري المتكلم، ص ٣٨٠؛ سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، قم، ١٤١١/ ١٩٩٠، المجلد ٢، ص ١٩.

انشقاق الأشعري إلى هذه الروايات دون توجيه أي انتقادات لها[٥٨]. فهذه الروايات مهمة للغاية في توضيح حالة التشويش الفكري والحالة النفسية التي مر بها الأشعري قبل انشقاقه عن المعتزلة، لاسيما ما جاء في الرواية الأولى، بالإضافة إلى عدم حصوله على أجوبة شافية للأسئلة التي طرحها على أستاذه أثناء تواجده في حلقة العلم، والبدء في إيجاد حل للمسائل الفكرية التي تدور في خاطره، فهذه الأمور لافتة للنظر. ومن الممكن أن تنعكس الحالة التي كان يمر بها الأشعري على رؤياه أثناء بحثه عن حل لهذه المشكلات. لكن هناك احتمال تلفيق هذه الروايات فيما بعد لغرض معين أيضاً[٥٩]؛ لأن الغاية في الأساس من هذه الروايات ثلاثة أهداف:

أ. **الدفاع عن علم الكلام**: عندما ندقق جيداً في تلك الروايات نجد أن النبي عليه الصلاة والسلام بذاته يطلب من الأشعري أن يستخدم منهج علم الكلام، وبهذه الطريقة يكون الأشعري قد حصل على دعم من صاحب أشرف مقام، إضافة إلى كونه أمراً ومساعدة من الله تعالى، في حين كان يتعرض لانتقادات لاذعة من قبل أصحاب الحديث، ولايسيما أنهم يعارضون علم الكلام ويعدونه خارج إطار الدين، بالرغم من وجود القواسم المشتركة بين الطرفين في العديد من المسائل.

ب. **الدفاع عن مذهب الأشعري**: اتصف المذهب الأشعري بأنه مذهب مبني على أساس موافق للسنة، وأنه تشكل بناءً على طلب رسول الله ﷺ، وأن جميع الآراء التي يحتويها توافق القرآن والسنة تماماً، وهو بصدد الدفاع عن سنة النبي عليه الصلاة والسلام، وأنه المذهب الحق. هنا يمكننا أن نلاحظ بشكلٍ واضح في هذه الروايات أن المذهب الأشعري الذي ظهر بعد عهد النبي عليه الصلاة والسلام بفترة زمنية طويلة قد يتم العثور عليه بكثرة في المؤلفات التي تُعنَى بتاريخ المذاهب، وهو يسعى إلى اكتساب المشروعية من خلال ربط نفسه بعصر صدر الإسلام، وهذا يعني «الرجوع بعجلات التاريخ إلى الوراء»[٦٠] نوعاً ما. وهذه الحالة تبين لنا كيفية تأليف مثل تلك الرؤيا البريئة التي من المحتمل أن تلقى صدى واسعاً، بما يتناسب مع الهدف المرجو.

ج. **تشويه صورة مذهب المعتزلة**: تم السعي من خلال الروايات الثلاثة –وإن لم يكن بشكل صريح– إلى إظهار المعتزلة وكأنها فرقة بعيدة كل البعد عن السنة وأنها على باطل، وبهذا قد تبرأ الأشعري ومنهجه الجديد من الاعتزال. وبغض النظر عن هذه الأمور كلها؛ فيمكننا القول: إن هذه الرؤى تبين لنا مرحلة التشويش

(٥٨) الجريدي، الصريعي، آراء الملل، إسطنبول، ١٣٠٣، ص ٢٠٦؛ Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), İslam Düşüncesi Tarihi, İstanbul, 1990, I, 257.

(٥٩) صبحي: أحمد محمود، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المجلد ٢، ص ٤٩–٥٠. بعض الباحثين يقبلون هذه الأحلام كحقائق، ويربطونها بصدق الأشعري وتقواه. على سبيل المثال انظر: فيومي: محمد ابراهيم، الإمام أبو الحسن الأشعري، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٧٠.

(٦٠) Onat, Hasan, Türkiye'de Din anlayışında Değişim Süreci, Ankara 2003, s. 133.

الفكري التي مر بها الأشعري قبل انشقاقه عن المعتزلة، وسعيه إلى إيجاد حلول من وجهة نظره للمسائل الخلافية، بالإضافة إلى موقف مذهبه الجديد من المسائل الكلامية.

الخاتمة:

إن مسألة انشقاق الأشعري عن المعتزلة -وعلى الرغم من مرور قرون من الزمن عليها- لم تكن مجرد مسألة تختلف الآراء حولها؛ سواءً في المراجع القديمة أم في الأبحاث المعاصرة، بل استمرت منذ العصور الأولى حتى وقتنا الحاضر. فأكثر الروايات شيوعاً بدءاً من المراجع القديمة وحتى اليوم -والتي تتناول موضوع انشقاق الأشعري عن نظام الفكر الذي ضحى من أجله سنين طوال- هي معطيات تتعلق بالمناظرات التي جرت بين الأشعري وأستاذه الجبائي، وهناك أيضاً رواية أخرى أقل درجة من الرواية الأولى، إلا أنها تعزو سبب تغيير الأشعري لمذهبه إلى الرؤى التي رآها. فمن أكثر الروايات شيوعاً حول المناظرات التي جرت بين الجبائي وتلميذه الأشعري هي الرواية المتعلقة بقصة الإخوة الثلاثة (الأشقاء الثلاثة) المشهورة. فبالإضافة إلى فخر الدين الرازي -الذي يُعدّ مصدر هذه الرواية- فهناك أيضاً علماء مشاهير من أهل السنة أسهموا في شهرة هذه الرواية مثل ابن خلكان، وابن تيمية، والذهبي، وابن القيم الجوزية، والسبكي، والتفتازاني، والجرجاني، وطاش كوبريلي زادة. وتم انتقاد هذه الرواية من قبل الباحثين الغربيين مثل «وات» و«غوين»، وذكروها في أبحاثهم على أنها ملفقة أو مشكوك فيها على الأقل. وعند التدقيق جيداً في هذه الرواية، فإن اكتشاف عدم تحققها كما نقلها الرازي احتمال قائم، لكن لا يمكن تجاهلها تماماً، بسبب عدم وجود دليل قوي يدحض هذه الروايات التي ذُكِرت في المراجع. ومن الموضوعات الأخرى المثيرة للجدل هي انتقاد الأشعري لوجهات نظر الجبائي بشكل لاذع بسبب مسألة أسماء الله تعالى، التي أدت إلى وصف الله تعالى ببعض الصفات، مثل: العاقل، والمحبل، والمطيع. كما تذكر المراجع الجدال حول موضوعات الأمر والمشيئة والإرادة. وبالإضافة إلى تلك الروايات المختلفة المذكورة في المراجع، فهناك أيضا رواية أخرى تعزو سبب انشقاق الأشعري عن المعتزلة إلى حادثة أخرى، ألا وهي الرؤى، حيث يُروَى أن النبي عليه الصلاة والسلام جاء إلى الأشعري في الرؤيا، وطلب منه العودة إلى القرآن والسنة، وأن يدافع عن معتقد أهل السنة والجماعة بالأدلة الكلامية. فعادةً عندما يتم التدقيق في الروايات التي تتحدث عن تلك الرؤى يظهر لدينا المنهج الكلامي الذي وضعه الأشعري بشكل واضح. وقد تمت الإشارة إلى ثلاث نقاط فيما يخص هذه الرؤى أيضاً، وهي: الدفاع عن علم الكلام، والدفاع عن المذهب الأشعري، وتشويه صورة مذهب المعتزلة. فالروايات التي تتحدث عن الرؤى مهمة للغاية فيما يتعلق بتوضيح الحالة النفسية والتشويش الفكري الذي مر به الأشعري. فمثلما أنه من الصعب القول: إن هذه المناظرات والرؤى هي وحدها أدت إلى عدول الأشعري عن فكر المعتزلة، فإنه من الأصعب أيضاً القول: إنها مجرد خيال أو تلفيق أو حكاية.

المراجع العربية:

- أحمد أمين، ظهر الإسلام، بيروت، ١٩٦٩.
- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩/ ١٠٣٨)، الفرق بين الفرق، محمد بن الفراك، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٩٥.
- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩/ ١٠٣٨) الملل والنحل، تحقيق: ألبرت نصري نادر بيروت، ١٩٧٠.
- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد، (٤٢٩/ ١٠٣٨)، أصول الدين، بيروت، ١٩٨١.
- البدوي: عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، ١٩٨٣.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (٨١٦/ ١٤١٣)، شرح المواقف، بيروت، ١٩٩٨.
- الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك (٤٧٨/ ١٠٨٥)، الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، بيروت، ١٩٨٥.
- أبو ريان: محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت.
- الأحوزي: أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم (٤٤٦/ ١٠٥٥)، "مثالب ابن أبي بشر"، الناشر: ميشال ألارد، بولتن دادس اورينتالس، دمشق، ١٩٧٠.
- الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل (٣٢٤/ ٩٣٦)، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، ويسبادن، ١٩٨٠.
- فاخوري: حنا_جر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٨٢.
- فوقية حسين، "المقدمة"، الأشعري "الإبانة"، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة، ١٩٨٧.
- فيومي: محمد ابراهيم، الإمام أبو الحسن الأشعري، القاهرة، ٢٠٠٣.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥/ ١١١١)، الإقتصاد في الإعتقاد، تحقيق: إبراهيم آغا جوبقجي - حسين آتاي، أنقرة، ١٩٦٢.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥/ ١١١١)، إحياء علوم الدين، جدة، ٢٠١١.
- الجريدي، الصريعي، آراء الملل، إسطنبول، ١٣٠٣.
- الحلبي: ابراهيم بن محمد بن ابراهيم، نعمة الزريعة في نصرة الشريعة تحقيق: علي رضا، الرياض، ١٩٩٨.
- ابن عساكر: أبو القاسم علي بن حسن (٥٧١/ ١١٧٥)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دمشق، ١٩٧٩.
- ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن (٤٠٦/ ١٠١٥)، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت، ١٩٨٧/ ١٣٩٩.
- ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١/ ١٢٨٢)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨.
- ابن قاضي شهبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر (٨٥١/ ١٤٤٧)، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد الحليم خان، بيروت، ١٤٠٧/ ١٩٨٦.
- ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (٧٥١/ ١٣٥٠)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: محمد بدر الدين، بيروت، ١٩٧٨.
- ابن النديم: أبو الفرج محمد بن اسحاق (٣٨٥/ ٩٩٥)، الفهرسة، بيروت، ١٩٧٨.

- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (٧٢٨/ ١٣٢٨)، منهاج السنة النبوية، الناشر: محمد رشاد سالم، الرياض ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
- ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (٥٩٧/ ١٢٠١)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: عبد القادر عطا، بيروت، ١٩٩٢.
- قاضي عبد الجبار: أبو الحسن بن أحمد (٤١٥/ ١٠٢٤)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٨٨.
- المغربي: علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مصر، ١٩٨٦.
- المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي (٨٤٥/ ١٤٤١)، الخطط والآثار، القاهرة.
- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (٦٠٦/ ١٢٠٩)، التفسير الكبير، بيروت، ١٤٢٠/ ١٩٩٩.
- الرازي: زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (٦٦٧/ ١٢٦٨)، مختار الصحاح، بيروت، ١٩٨٨.
- سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، قم، ١٤١١/ ١٩٩٠.
- صبحي: أحمد محمود، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، بيروت، ١٩٨٥.
- صبحي: أحمد محمود، "الأشعري المتكلم"، موسوعة الحضارة الإسلامية، عمان، ١٩٩٣.
- طاش كوبري زادة، أحمد بن مصطفى (٩٦٨/ ١٥٦١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، القاهرة ١٩٦٨.
- السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١/ ١٣٧٠)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد محمود محمد، ١٩٩٢.
- السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١/ ١٣٧٠)، السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، اسطنبول، تحقيق: م. صائم يرم ١٩٨٩.
- الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (٥٤٨/ ١١٥٣)، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي، بيروت، ١٩٩٢.
- التفتازاني: سعد الدين(٧٩٢/ ١٣٩٠)، شرح العقائد النسفية، كراتشي، ٢٠١٢.
- الذهبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (٧٤٨/ ١٣٤٧)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب أرناؤوط – محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، ١٩٩٢.

المراجع والمصادر الأجنبية:

- Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), İslam Düşüncesi Tarihi, İstanbul, 1990.
- Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", The Muslim World, LXXV/3-4 (1985).
- İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlmi Kelâm, Ankara 1981.
- Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Beyrut 1990.
- Keskin, Mehmet İmam Eş'ari ve Eş'arilik, İstanbul, 2013.
- Nicholson, R.A., A Literary History Of The Arabs, Cambridge 1979.
- Onat, Hasan, Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci, Ankara 2003.
- Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Mezhebinin Prensipleri", Diyanet Dergisi, XIII, sayı, III, Ankara 1974.
- Tritton, A. S., İslâm Kelâmı, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1983.
- Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul, 1998.

العلاقة بين الأشعريّة والماتريديّة في الدولة العثمانيّة

نظرةٌ عامّةٌ *

د. محمد قليجي

جامعة أنقرة – كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: mehkala@hotmail.com

الخلاصة:

بدأت تفاعلات الفكرة الأولى بين الأشاعرة والماتريدية في القرن الخامس والحادي عشر، وتبِعتها دورةٌ متجدِّدةٌ مختلفة المستوى في زمنٍ لاحقٍ، في حين أنّه في البداية كان النضال بين مدرستين متوازنتين أيديولوجيًّا في علم الكلام، فالتوسع الفكري عند الأشاعرة فيما يتعلّق بالفلسفة قد حرّر الخطاب الذي أصرّ عليه الماتريدية. ومن ناحيةٍ أخرى لم تستطع الماتريدية إظهار ما يكفي في مواجهة الحكمة الفلسفية التي أصبحت قيمةً متزايدة في فترة السلطان الفاتح، لكن مع مرور الزمان وقطع علاقة الأشاعرة بالفلسفة من حينٍ الى حين جُرَّ الماتريدية الى ساحة الكلام تارةً أخرى. عند هذه النقطة بدأت تتجدّد العلاقة المتبادلة بين الماتريدية والأشاعرة.

بدأ تمايز الماتريدية في عهد العثمانيين من القرن العاشر والسادس عشر. ولكنَّه يمكننا أن نقول: إنّ تمايزهم بشكلٍ أقوى قد بدأ من القرن الثاني عشر إلى القرن الثامن عشر عندما ننظر إلى النُّصوص العديدة التي تتعامل مع وجهات النظر المتباينة بين الطائفتين، يظهر أنَّ الموضوع أكبر من محاولة أعضاء الطائفتين، إنَّه يمثِّل محاولة تقديم الماتريدية على أنَّها هُويةٌ عثمانيةٌ.

وفي هذا المقال، سيتمُّ التركيز على تحليل الأفكار الماتريدية، وعناصرها السياسية والأيديولوجية التي لم تكن ظاهرةً تجاه الأشاعرة في بدايات الدولة العثمانية، ثم تمَّ التأكيد عليها فيما بعد.

الكلمات المفتاحية: الدولة العثمانية، الأشاعرة، الماتريدية، أدب الصراع، الفرقة الناجية

Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkisine Genel Bir Bakış

Özet

Eş'arîlerle Maturidiler arasındaki ilk fikri etkileşimler, V./XI. yüzyılda başladı ve sonraki süreçte inişli çıkışlı bir seyir izledi. Başlangıçta fikri açıdan birbirine denk iki kelam ekolünün mücadelesiyken, Eş'ariliğin felsefe ile ilişkisi neticesinde uğradığı entelektüel genişleme Maturîdiliğin kelamda ısrar eden söylemini işlevsizleştirdi. Bu yüzden Fatih döneminde yükselen değer haline gelen felsefi kelam karşısında Maturidilik yeterince boy gösteremedi. Ancak ilerleyen süreçte Eşariliğin felsefe ile

* هذا المقال في الندوة الدولية حول الماتريدية التي نظمتها جامعة خوجة أحمد يسوي الدولية التركية–الكازاخستانية في الفترة من ٤ إلى ٥ مايو ٢٠١٥ في كازاخستان. وبما أن هذا النص قد تم النظر اليها نشكر لمن ساهم في مراحل مختلفة للتدقيق د. مظفر تان، د.أيوب أوزتورك ود. إحسان تيمور.

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkisine Genel Bir Bakış" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد قليجي، العلاقة بين الأشعريّة والماتريديّة في الدولة العثمانيّة نظرة عامّة، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١١٣-١٢٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

bağının peyderpey kopmaya başlaması, onu tekrar kelami zemine çekti. Bu noktada Eşarilik ve Maturidilik yeniden birbirinin muhatabı oldu. Buna paralel olarak da Osmanlılarda X./XVI. yüzyıldan itibaren başlayan, ancak en yüksek ifade biçimine belki de XII/XVIII. yüzyılda ulaşan bir Maturidilik vurgusu gündeme gelmeye başladı. İki mezhep arasındaki itikadi görüş ayrılıklarını konu edinen çok sayıdaki metne bakıldığında, bunun, iki mezhebin mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerini anlama çabasından daha fazla bir anlam ifade ettiği ve Maturidiliğin bir Osmanlı kimliği olarak ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu yazıda Osmanlı'da ilk başta felsefi Eşarilik karşısında silik kalan, ancak sonraki süreçte öne çıkarılan Maturidilik vurgusu ve bunu besleyen siyasi ve fikri unsurlar tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Eşarilik, Maturidilik, İhtilaf Edebiyatı, Fırka-i Naciye

A General Outlook on the Asharism-Maturidism Relationship in the Ottomans

Abstract

The first intelectual interactions between Asharites and Maturidites started in the V./XI. century and, in the later period, continued in an undulant manner. While initially it was a struggle of two theological schools intellectually equivalent to each other, the intellectual expansion of Asharism as a result of its contact with philosophy made Maturidite discourse, which insisted on theology, nonfunctional. Therefore, Maturidism failed to sufficiently appear against the philosophical theology that became the rising value in the time of Mehmed II the Conqueror. However, the fact that Asharism cut step by step its relationship with philosophy pushed it again to the theological field. In this point, Asharism and Maturidism encountered again. In parallel with this, in the Ottomans a stress on Maturidism which started in the X./XVI. Century and reached a peak in the XII/XVIII. century came to the fore. When a great number of works composed on the theological disagreements between the two schools are considered, it is seen that they go beyond the attempts made by the members of two schools to understand each other and that Maturidism was brought to the fore as an Ottoman identity. In this paper, the emphasis of Maturidism, which was initially insignificant, but in later process was brought into the fore, and the political and intellectual factors that supported it will be analyzed.

Keywords: Ottoman, Asharism, Maturidism, Ikhtilâf Texts, al-Firqa al-Najiya

مدخل:

كان التقليد العلمي في فترة التأسيس للدولة العثمانية انتقائيًا، فأفكار ابن عربي الخاصة بوحدة الوجود التي تجمع بين الصوفية والفلسفة، قد ميَّزت هذه الفترة، ثم يبدأ التوجه من التصوف الفلسفي إلى علم الكلام الفلسفي مع «المُلّا فناري» وذلك في منتصف الفترة الانتقالية؛ وهو من أتباع كلٍّ من ابن عربي وسعد الدين التفتازاني. وهو الاسم الأبرز في انتشار أعمال التفتازاني في الأناضول، وتجدر الإشارة إلى أنَّ الدولة العثمانية قد

أعطت الطلّاب يوم عطلةٍ إضافيٍّ لإعادة إنتاج نسخةٍ من هذه الأعمال[1]. بالإضافة إلى «الملا فناري»، فإنَّ أعمال وخطابات التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، أصبحت واسعة الانتشار بواسطة العلماء مثل برهان الدين الحيدري، وعلاء الدين الرومي، وفخرالدين الأعجمي. ما أدَّى إلى التدهور التدريجي لآثار اتجاه وحدة الوجود في التقاليد المدرسية، بينما يزداد نشاط الكلام المرن القائم على الفخر الرازي، ثم يتحوّل الكلام الفلسفي إلى العقل الرئيس في المدارس التقليدية العثمانية مع السلطان محمد الفاتح، وفي هذه الفترة يبرز تيمور الذي يمثل نموذجًا يحتذي به الفاتح الذي يريد تحويل الدولة العثمانية إلى إمبراطورية؛ ولهذا السبب يريد نقل الحركة العلمية من بلاد ما وراء النهر إلى إسطنبول بعد الفتح، ثمّ يدعو أصحاب الشهرة في مجالهم مثل «علي قوشجي» و«علي الطوسي» إلى إسطنبول، فتصبح العاصمة الجديدة مركزًا جاذبًا للعلماء بغضِّ النظر عن الطائفة، ثم أظهر اهتمامًا خاصًا بتدريس جميع أنواع العلوم، لا سيّما العلوم العقلية في مدارس صحن سمان التي بناها، كما أراد الفاتح إلحاق الحاشية التي كتبها بنفسه على كتاب تجريد العقائد للجرجاني وناصر الدين الطوسي، وشرحه لكتاب المواقف لعلاء الدين الإيجي إلى مقرَّر المدرسة[2]. بصرف النظر عن هذه الكتب، فإنّ شرح التفتازاني الذي كتبه لكتاب العقائد لأبي حفص النسفي، والتعليق الذي كتبه شمس الدين الخيالي «طوال الأنوار» للقاضي البيضاوي، وشرح شمس الدين الأصفهاني لهذا الكتاب، هي بعض الكتب التي كانت تدرّس في الكلام في مدرسة صحن سمان[3]. وقد كُتبت جميع هذه الأعمال، باستثناء حاشية الخيالي، من قِبَلِ العلماء الذين ينتمون إلى الأشاعرة الذين ينسجون الكتب على منوال الرازي.

ويُعَدُّ الفاتح هو الفاعل الأساسي لتحول هذه العقلية التي لا تريد أن يكون لها نشاطٌ مفصلي واحد فقط؛ لذلك فهو لا يُخفي رغبته في تكوين علماء من بين رعاياه مثل التفتازاني والجرجاني. تتحوّل هذه الرغبة إلى حقيقةٍ مع مُلّا يكن والطلّاب الذين هم ثمرته، وأهمُّ طالب لملا يكن صهره خضر بك وهو أحد أهم الأشخاص الذين أعطاهم الفاتح قيمةً كبيرة. ومن المعروف أنَّ خضر بك المشهور بمنظومته النونية في العقيدة الماتريدية هو أيضًا أوّل قاضٍ في إسطنبول عَيَّنه الفاتح.

تتلمذ على يد السيد خضر بك العديد من العلماء وجميعهم معلمو مدرسة صحن سحان. ومن بينهم: الخيالي، خوجا زاده، كستالي، خطيب زاده، سنان باشا، علاء الدين العربي، ملا خير الدين، ملا آياص، ملا لطفي من بين العلماء. يستمر هذا الخطُّ مع أفضل زاده وابن كمال باشا زاده تاش كوبرلي زاده و أبو السعود

(١) أبو محمد مصطفى بن حسين الجنابي، الخفيل الوسيط والعيلم الظاهر المحيط، مكتبة حميدية رقم ٨٩٦، وثيقة٤٤٥.

(٢) كاتب جلبي، ميزان الحق في اختيار الاحق، ترجمة ا.ش. كوكياي إسطنبول.

(٣) M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde ilm-i kelam öğretimi ve genel eğitim içindeki yeri", İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV(1980), s. 274.

أفندي، وحقيقةً يجب الإشارة إليها وهي: أنَّ عدد هذه الأسماء والأسماء المرتبطة بها قد تجاوز الألف، مما يشير إلى أنّ خطّ الكلام الفلسفي يظهر بقوة بعد الفاتح(٤).

وضع العثمانيون الكتب التي ألفها العلماء الأشاعرة مقرراً في مدارسهم على الرغم من هُوياتِهم الماتريدية الحنفية، وقد دفع هذا الوضع العديد من الباحثين إلى ربط تقاليد المدارس العثمانية مباشرة بالأشعرية. ومع ذلك فإنَّ ما كان مرغوبا فيه من خلال هذه الأعمال هو علم الكلام الفلسفي، الذي هو أبعد ما يكون عن الأشاعرة؛ لأنّ هذه المتون ليست متونًا مذهبيّةً صِرفًا يمكن نسبتُها بشكل مباشر وكلي إلى الأشاعرة وحدهم، بل على العكس هي نصوص إطار تفرض حدودًا على الأشعرية أنفسهم، ويرجع سبب اهتمام العثمانيين بهذه الأعمال إلى أنّها ليست مكتوبةً لعلم الكلام الأشعري خاصةً، بل هي تشكِّل أكثر الأمثلة الفريدة للكلام الفلسفي بعامة على الرغم من شمولها الأشعرية بين طياتها. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ مرحلة تقليد العلوم في الفترة العثمانية لا تتشكل فقط من خلال هذا الأعمال، بل يجب أن تطرح الهوية الماتريدية أيضاً للدولة في مكانها المناسب من هذه المرحلة، ودليلٌ على ذلك ما تُقدِّمه الشروح والحواشي من أمثلةٍ نابضةٍ، ما يمثِّل الذاكرة الفكرية للعثمانيين التي تحمل محتوى كلاميًّا فلسفيًّا أيديولوجيًّا؛ حتى وإن بدى ذلك المحتوى متواضعاً للغاية، حيث يتم إخفاء ردود الفعل الفكرية التي أظهرها العثمانيون في المتون وتظهر على استحياء في الشروح والحواشي(٥). بل على العكس عندما نطالع كتب هذه المرحلة قد نلاحظ اعتراضًا على بعض الموضوعات في المتون التي يتمُّ طرحها لصالح المذهب الأشعري نفسه(٦).

من الضروريِّ النظر في تدريس مصنَّفات الكلام الفلسفية التي كتبها علماء الأشاعرة في المدارس العثمانية باعتبارها هيمنةً عقلية على العلوم العثمانية التقليدية، في الواقع تظهر الصعوبة الرئيسية في قطع مواجهة العلوم العثمانية أمام علم الكلام الفلسفي، في حين كان العلماء قادرين على إعطاء ثمار كاملة في هذا المجال! وإذا لم تكن هناك تطوراتٌ في فترة يافوز ولمدّة قرنٍ آخر، فمن المحتمل اليوم أن نناقش تقاليد العلوم العثمانية في نطاقٍ أكثرَ تنوّعًا بكثير.

إنَّ مناقشة المقدمات الأربع(٧) مهمةٌ أيضًا من حيث مراقبة الانتماء الماتريدي لدى العثمانيين، وقد وجد

(٤) İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1984, s. 76; Fahri Unan, Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi, Ankara 2003, s. 335.

(٥) M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler Sempozyumu, İstanbul 2007, s. 205.

(٦) يمكن ملاحظة هذه الأمور من الحواشي المكتوبة لشرح العقائد للتفتازاني انظر للتقييم إلى: Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu, İslâm Araştırmaları Dergisi, 29 (2013), s. 17-18.

(٧) M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler Sempozyumu, İstanbul 2007, s. 205.

أصلها لدى فخر الدين الرازي، ولكن تمّ تكوينها من قِبَل عبيد الله صدر الشريعة على أساس انتقادات تجاه الرازي لأول الأمر تتكوّن المقدمات الأربعة في مناقشة عمل الإنسان من حيث الحُسْن والقبح، وقد علّق الأشاعرة الحُسن والقبح بوحي الله؛ لذلك فتوجهاتهم لا يمكن القول فيها بالحُسن والقبح، إذا لم يكن هناك وحيٌ منَ الله وتلك إحدى نقاط الخلاف بينهم وبين الماتريدية في الفترة السابقة ومع ذلك فقد تمّت صياغة هذه القضية بشكل أكثر منهجية لدى الرازي، فلم تقف عند حد الحسن والقبح في الأفعال، بل شملت علاوةً على ذلك ضرورة التكليف، ومعرفة الله، والقضايا الأساسية بين أفعال الله وأفعال البشر والمشاكل الكلامية الأخرى المتداخلة معها. وقد بدأ تعميق نقطة النزاع الموجودة سابقا مع انتقادات صدر الشريعة للأشاعرة ممثلين في الرازي، في حين جاءت ردود التفتازاني دفاعًا عن الأشاعرة وانتقاداً للماتريدية، واستعيد هذا الجدل بإرادة السلطان نفسه عندما وصل الأمر إلى عهد الفاتح، فلقد ذكر كاتب شلبي جَمْعَ الفاتح بعض العلماء في مجلسه بسبب ما كتبه صدر الشريعة والتفتازاني، حيث مكَّنَت هذه الكتابات الجدل من نقطة التحرك(٨).

أمر الفاتح العلماء بكتابة الرسائل أوّلاً، ثم طلب منهم إحضار ما كتبوه معهم ودعاهم إلى القصر للجدال. ومن بين من دعاهم إلى القصر ملا علاء الدين العربي، ومُلّا خطيب زاده، ومُلّا لطفي، ومُلّا كستلي، وقد أسّسَت هذه الواقعة أدب الخلاف المنهجي وأصبحت واحدةً من المصادر الأكثر أهمية، وتسبّبت في ظهور علم جديد مستقلٍ بعنوان الإرادة الجزئية، فقد وجه علم الكلام الفلسفي المدارس العثمانية التقليدية قرب مائة عام.

ومنذ بداية القرن السادس عشر ظهر تطوران سياسيان مهمان قد عرقلا مسيرة علم الكلام الفلسفي هما: الصراع مع الصفويين، وإنهاء الوجود المملوكي في مصر والشام.

إنّ حكم الصفويين في منطقة خراسان يُزيل تمامًا علاقة العثمانيين السياسية والثقافية والعلمية بالشرق. حيث بدأ علم الكلام الفلسفي يفقد نفوذه في البيئة السنية، ويسترشد بالشيعة الصفوية في النّصف الثاني من القرن السادس عشر، والتطوّر الثاني هو إنهاء الوجود السياسي للمماليك وانضمام مصر والشام إلى الأراضي العثمانية. فالمماليك هم أوّل دولة تقف ضد الغزو المغولي وتحقق النصر عليهم، فعندما غزا المغول بغداد، لجأ العديد من أحفاد العباسيين إلى المماليك، حيث أصبحت مصر الدولة الإسلامية الوحيدة للمسلمين في الشرق والغرب آنذاك، وأصبح المماليك فجأةً حُماة الخلافة العباسية السُّنية. ثمّ جاء إنهاء العثمانيين الوجود السياسي للمماليك ذلك الذي جعلهم في الوقت نفسه يرثون تراثهم السياسي والثقافي. فوجد علم الكلام الفلسفي في المنطقة أتباعًا محدودين؛ لأنّ نهج الحديث التقليدي كان له الغلبة على الشعب المصري والشامي تحت حكم المماليك الذين انتهجوا مذهب أهل السنة وانتصروا له واتخذوه سياسة حكمٍ لهم في هذه المرحلة بعد سحق المذهب الشيعيّ الفاطميّ بشكلٍ قطعيٍّ، فكثرت تبعًا لذلك تنويعات المذهب السني المذهبية، وقد استغله

(٨) Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, haz. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, İstanbul 1971, I/ 498-99.

العثمانيون فحولوا النضال السياسي مع الصفويين إلى صراعٍ مع الشيعة، وهذا كلّه أدّى إلى انكماش علم الكلام الفلسفي؛ لندرة الأتباع وكذلك انكماش النظرية العقدية العثمانية، حيث إنّ هذه المناقشات الفلسفية العقدية تمثّل ردّ فعلٍ ذاتيٍّ لا قيمة له في هذه المرحلة، حيث يرفع شعار الجانب الإيماني والسياسي للمذهب السني العثماني[٩].

إنّ الاندماج العثماني مع البيئة المصرية والشامية، وحّد الخطاب السني العقدي التقليدي في مواجهة الشيعة(الصفويين/ الفاطميين)[١٠] مما كان له تأثيرٌ في العقلية الفلسفية العثمانية، وسيكون له بعض النتائج المهمة من حيث الأشاعرة والماتريدية، تبرز عند عبد الله السنوسي، وجلال الدين السيوطي الأب والابن، واللقاني باعتبارهم ناقلين للمذهب الأشعري الذي تجرّد من الفلسفة، ووجد كيانه في خط الكلام الكلاسيكي، وموقف مماثل لهذا ينطبق على الماتريدية أيضا، حيث يجد أهل الحديث القريبون من الحنفية من أمثال: إبراهيم الحلبي، بيرجوي،تشيوي زاده، حسن قافي أق حصاري، أحمد الرومي أق حصاري، القاضي إسحاق الرومي وعلي القاري فرصة الوجود حول عقيدة أبي جعفر الطحاوي في المنطقة المحيطة بالدولة العثمانية، ما يمثل امتدادًا أكثر لهذا الخط بما يعتقدون من آراء ماتريدية. في حين أنّ أشكال خطابهم في الجملة خالية من الاتساع أو العمق الفلسفي، بل كانت آراؤهم ضدّ الفلسفة والكلام الفلسفي نفسه عنيفةً، ممّا أدّى إلى نشوء حركة قاضي زادليلر بين العوام في المجتمع.

وغالبا ما ينظر إلى حركة قاضي زادليلر كتعبيرٍ عن تضييق الفكر مما يفقدها مصداقيتها من البداية مع كونها مبررةً تبريرًا جزئيًا، وقد تبرز بعض الجوانب المثيرة في هذه الحركة؛ حيث دخلت في صراع مع الخلوتية في واحدة من القضايا المثيرة للجدل وهي: مناقشة مصير (والدي الرسول)[١١]. حيث يدافع قاضي زادليلر عن أن والدي الرسول توفيا وهما على كفر في حين تدافع الخلوتية عن أنهما توفيا على الإيمان، وكما سجّل كاتب شلبي أنّ هذه المسألة نشأت من وجوب معرفة الله عقلًا أم نقلًا؟ وأنّها مسألةٌ قديمةٌ بين الأشاعرة والماتريدية[١٢]. يدعي قاضي زادليلر وجوب معرفة الله عقلًا ومن هذه النقطة انطلق إلى أنّ والدي الرسول مخاطبان بالتكليف وأنهما ماتا على الكفر لعدم استجابتهما التكليف، ومع ذلك تدعي الخلوتية وجوب معرفة الله نقلًا وأنّ والدَي الرسول

(٩) المتون وتحاليل المضمون انظر في هذا الايطار اليش: Elke Eberhard, Osmanische Polemik Gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach Arabischen Handschriften, Freiburg 1970.

(١٠) جهود سياسة المنتبقة على نمط السنية ليست لدولة واحدة فقط، إنما استمر الى هذه السياسة كل من زنكيين وايوبيين والممالك على مختلف الاشكال انظر لمعلومات أوسع إلى: Mehmet Kalaycı, Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 167-186.

(١١) انظر للتقييم في هذه المسألة: Kadir Gömbeyaz, "Vani Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-, ed. M. Yalar-C. Kiraz, 2011, s.206-210.

(١٢) Katip Çelebi, Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk s. 54-55.

غير مخاطبين بالتكليف قبل بداية الرسالة. فعندما ننظر إلى الحجج والمصادر التي يستخدمها الطرفان في هذا النقاش، فإنّ خصومة تخرج مرة أخرى بين الأشاعرة والماتريدية[١٣]. وفي هذه المرحلة كان كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة يقع في بؤرة النقاش؛ لذلك تعرَّض النقاش إلى استنساخ النص الحنفي وتزييفه وتحريفه.

وثمّة نقطةٌ اهتمام أخرى في العلاقات بين الطائفتين هي العامل الشيعي في الصراع مع الصفويين، حيث كان لزامًا على العثمانيين أن يطرحوا خطاباً ضدهم، ومن الناحية الاجتماعية كانوا أيضاً يتفاعلون مع ردود الفعل مع جميع طوائف الشيعة، فكانت واحدةً من النقاط الرئيسة للجدل بين القاضي زادليلر والخلوتية هي «لعن يزيد بن معاوية» فهو انعكاسٌ لهذا الأمر، حيث يبين واحد من قادة الخلوتية أنفسهم وهو عبد الأحد النوري زعيم الحركة بعد عبد المجيد السيواسي ادعاء خصومهم بأنّهم روافض، فبدلًا من المعارضة المباشرة لهذه الانتقادات، راح يورد أمثلة على الدعم المادي من أبي حنيفة لزيد بن علي[١٤].

وكما هو الحال في جميع الحركات الصوفية المستمَدّة من البيئة الأشعرية تنتهي سلسلة الإجازة عند سيدنا علي، كذلك الحركات الصوفية الإمامية الاثني عشرية أيضا، فعند هذه النقطة بالتحديد يكون الشريك الثالث والسري للصراع بين قاضي زاده ليلر والخلوتية هو النقشبندية التي تمّ نقلها ولأوّل مرة إلى المجتمع العثماني عند احتلال تيمورلنك الأناضول، ولكنه كان انتشارًا محدودًا، وتجدر الإشارة على وجه الخصوص أنّ أوّل موجةٍ للنقشبندية مُغذّاة من إرث الكُبْرَويّة ومزيّنة بعناصر وحدة الوجود على نمط الأحرارية، كانت قبل حروب الدولة العثمانية مع الصفويين كانت المجادلة في صراع سياسي مع التيموريين وبواقيهم، حدد تأثير النقشبندية التي قامت أنشطتها تحت حماية هذه الدولة وتمثيلهم في العثمانيين. ومع ذلك، فإن مقاومة التشيع الصفوي في المنطقة يغيِّر وجهة نظر العثمانيين إلى النقشبندية في النضال السياسي والطائفي مع الصفويين. هذا الوجه الجديد للنقشبندية هي المجدّدية وهم أقوى من يمثل الخطاب ضد الشيعة[١٥]. مطابقة الآراء بيركوي، علي القاري وحسن الكافي آق حصاري مع زعيم المجددية البارز الإمام الرباني ليست من قبيل الصدفة، ونقطة أخرى لا يمكن تفسيرها بالصدفة، هي حقيقة علاقة بعض العلماء الذين ألّفوا الرسائل والكتب التي قدمت الماتريدية قد ارتبطوا بالنقشبندية وبالقاضي زاده ليلر بشكل خاص[١٦].

وقد مثّلت القصيدة النونية لتاج الدين السبكي أوّل منظومةٍ مستقلةٍ موضوعُها الخلاف بين الماتريدية

(١٣) انظر للمصادر التي هم أساس هذه الآراء: Necati Öztürk, Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981, s. 384-388.

(١٤) عبد الاحد النوري، تأديب المتمردين، فاتح رقم ٥٢٩٣ وثيقة ٣٠٥ب-٣٠٦ب.

(١٥) Bunun temeli bizzat Müceddidiyye'nin kurucusu İmam Rabbânî tarafından atılmıştır. Öyle ki onun Te'yîd-i Ehli's-Sünne adlı eseri, Şiiliğe karşı bir reddiye olarak kaleme alınmış ve eser sonraki süreçte de ağırlığını korumuştur. Bkz.: Hamid Algar, "İmam-ı Rabbani", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), XXII/198.

(١٦) Bu konuda kısa ve genel bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI/21 (2012), s. 111-112.

والأشعرية[١٧]، ثم كتب تلميذه النور الشيرازي شرحًا ضخمًا عليها، حيث سجّل النص الأوّل ستة عشر خلافاً

(١٧) في هذا الإطار تم أخذ النصوص التالية حسب ترتيب الخلافات بين الطائفتين:

- نجم الدين ابراهيم بن علي التارتوسي (.٧٥٨ / ١٣٥٦):اثره الذي يحمل اسم الارجوزة في معرفة ما بين الاشاعرة والحنفية تم نشره في مقال بقلم إسماعيل شيك، في هذه المقالة، يتم تقديم معلومات حول التارتويس نفسه ويتم تحليل محتوى النص، واستناداً إلى مخطوطة في مجموعة المكتبة العامة لمحافظة توكات والنص الذي أرسله صفدي في كتابه "عيان العصر" و "عوان النصر"، قدم نص الارجوزة محققة باللغة العربية وترجم إلى اللغة التركية. انظر "التفرقة اللاهوتية بين الأشاعرة الحنفية في الارجوزة لنجم الدين التارتوسي" İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi (2017), c. 6: 1, s. 327-342.
- أبو نصر تاج الدين 'عبد الوهاب بن علي السبكى (٧١/ ١٣٧٠): إن نونية هو في الواقع جزء من طبقات السبكي وموجود في الجزء الذي ذكر ترجمة حياة ابوالحسن الأشعري. انظر طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد الحلف و م.م الطحطاني، القاهرة ١٩٦٤، ج. الثالث، ص. ٣٨٣-٣٨٩. وقد صدر إعلان منفصل من قبل بعدان. انظر. E. Badeen "Nuniyyetu's-Subki," (ed.), Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit içinde, Würzburg 2008, s. 5-18; انظر للحصول على معلومات حول السياق الذي تم فيه إنتاج النونية، وتحليل محتواه، وتأثيره على العلماء اللاحقة، محمد قليجي التفرقة اللاهوتية بين الأشاعرة والحنفية في الارجوزة لنجم الدين التارتوسي" Dinî Araştırmalar (2012), cilt: , sayı: 40, s. 112-131.
- نور الشيرازي محمد بن أبي الطيب (القرن الثامن والرابع عشر): هناك مخطوطتان من الكتاب: شرح قصيدة النونية للسبكي Süleymaniye Library-Hamidiye، no. 765، v. ٤٦ شرح قصيدة النونية في الخلاف بين الاشاعرة والحنفية Çorum Hasan Paşa Public Library، No. 1030-2، v. ٥٦. استُخدم كتاب النورالشيرازي تقريباً كما كان من قبل أبو عزبة، أحد الباحثين الراحلين، دون أن يذكر الاسم وبعد طرح الأجزاء غير المعنية.للمقارنة والتحليل حول هذا الموضوع، انظر محمد قليجي. İslâm "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", Araştırmaları Dergisi (2013), sayı: 29, s. 1-34.
- أحمد شمس الدين كمال باشا زاده (ت ٩٤٠/ ١٥٣٤): تم نشر الرسالة مع رسائل الأخرى لكمال باشازاده لأول مرة في عام ١٣٠٤/ ١٨٨٦ والتي نشرت في الفترة القادمة بنسخ مختلفة. ولهذه انظر"رسالة الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية" داخل رسائل ابن كمال، اسطنبول ١٣٠٤ [١٨٨٦]، ص. ٥٧-٦٠. "رسالة الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية" داخل رسائل ابن كمال، إسطنبول ١٣١٦ [١٨٩٨]، ص. ٢٣١-٢٣٣؛ "رسالة الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية" تحقيق سيد بهجوان داخل خمس رسائل في الفرق والمذاهب القاهرة ١٤٢٥ / ٢٠٠٥، ص. ٦٧-٧٨. "رسالة الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية في اثنتي عشرة مسألة" ed. Edward Badeen, Sunnitishce Theologie in osmanischer Zeit içinde, Würzburg 2008, s. 20-23؛ مسائل الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية تحقيق سعيد عبد اللطيف فودى، عمان ١٤٣٠/ ٢٠٠٩؛ أكثر كتب صغيرة الحجم مشترك المؤلفين في تركيا تقع على بخصوص هذا الموضوع ينتمي إلى كمال باشا زاده. وكتاب المسند الى السيد الشريف الجرجاني هي في الواقع نص كتاب لكمال باشا زاده.انظر الرسالة في المسائل المحقق بين الماتريدي والأشعري Süleymaniye-Yazma Bağışlar, no. 4164-7, v. 23b-24a؛ للحصول على معلومات حول المصادر المحتملة للتغذية والسياق الذي تنتمي إليه، انظر "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arîlik-Mâturîdilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012), c. LIII: 2, s. 211-218.
- نوعي افندي يحي بن بير المالكاراوي (1598 / 1007):هناك العديد من مخطوطات الرسالة في مكتبات تركيا:-Süleymaniye Pertev Paşa, no. 607, v. 51a-b; Nuruosmaniye, no. 4909, v. 24-25; Millet-Ali Emiri Arabi, no. 4313, v. 171a-b; Amasya İl Halk, no: 882, v. 7b-9a; Amasya İl Halk, no. 918, v. 150a-151a; Kastamonu İl Halk, no. 529/3, v. 81a-83a; Milli Kütüphane, no. 4915/5, v. 10a-11a; تم نشر الرسالة من قبل إدوارد بدين في جامعة لايدن على أساس طبعة ١٨٨٢؛ انظر " الرسالة في الفرق بين مذاهب الاشاعرة والماتريدية" Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 25-29; تم استلام مقالة تحليلية عن طبيعة ومصدر هذه الرسالة وسيتم نشرها في طبعة ٥٦ : ١ من مجلة كلية اللاهيات بجامعة أنقرة.
- بيازي زاده احمد افندي (1687/ 1098) وذكر بيازي زاده أن هناك في خمسين موضوعا نزاعًا بين الطائفتين، ولكن كان هناك ستة وثلاثون خلافًا في هذه القائمة. انظر إشارة المرام من عبارات الامام تحقيق يوسف عبد الرزاق، القاهرة، ١٩٤٩، ص. ٥٣-٥٦.
- نص اختلاف المشترك (ربما ربع الأول أو الأقدم من القرن الثامن عشر): توجد نسختان من هذه الرسالة غير المعروفة المؤلف: الرسالة في المسائل الخلافية بين الماتريدية ولأشاعرية Konya İl Halk, no. 4708-2, v. 18a؛ اختلافات بين الماتريدية ولأشاعرية Konya İl Halk, no. 1076-48, v. 157a-b؛ يمكن القول بان هذه الرسالة ألفت قبل قرن الثامن عشر تحركا بوجود الرسالة من بين تصنيف ٧٣ رسائل لابي سعيد الخديمي انظر Mehmet Kalaycı, "Ebu Sa'id el-Hâdimi'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2013), cilt: LIV, sayı: 2, s. 215-221؛ لقد تلقينا نسخة من نص الرسالة والتحليل وسيتم نشر ها في المستقبل.

– الشيخ زاده عبد الرحيم بن علي العماسي (1721 / 1133): كتاب الشيخ زاده الذي يحتوي على أربعين خلافا، تعتبر بمثابة التخريج لعلم آداب الخلاف واسعة المضمون. انظر نظم الفرائد و جمع الفوائد، مصر ١٣١٧.

– مسجد زاده عبد الله بن عثمان (1737 / 1150): تمت دراسة العمل من قبل أولكر أوكتم كرسالة الدكتوراه، ولكن لم يتم نشرها انظر مسجد زاده "الخلافات بين الحكماء والمتكلمين والخلافات بين المعتزلة والأشاعرة وخلافات الأشاعرة مع الماتريدية" رسالة الدكتوراه غير المنشورة;Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993 تم نشر الرسالة من قبل السيد بهجوان. انظر المسالك في الخلافات بين المتكلمين والحكماء تحقيق السيد بهجوان، اسطنبول ٢٠٠٧؛ كما تلقى السيد بهجوان مقالاً عن المشاكل التي ينطوي عليها التحقيق الذي أجراه أوكتم. انظر " مشاكل المنهجية في تحقيق المخطوطات نموذج مسجد زاده "الخلافات بين الحكماء والمتكلمين والخلافات بين المعتزلة والأشاعرة وخلافات الأشاعرة مع الماتريدية " Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2006) , sayı: 21, s. 61-90.

– محمد بن ولي القره شهري الإزميري (1752 / 1165): توجد ثلاث نسخ من هذه الرسالة، وهو أكبر حجما من النصوص المثيرة للجدل: شرح الخلافات فيما بين الأشعري والماتريدي،;.Süleymaiye-Şehid Ali Paşa, no. 1650, 146 v ؛ مسائل الخلافات فيما بين الأشعرية والماتريدية ;.Köprülü Kütüphanesi-Mehmed Asım Bey, no. 254, 190 v؛ شرح مسائل الخلافات Burdur İl Halk Kütüphanesi, no. 1315.

– شيخ الاسلام أبو إسحق زاده محمد أسعد أفندي (١٦٦ / ١٧٥٣): إن رسالة شيخ الإسلام أسعد أفندي، التي تحتوي على ما مجموعه أربعين نزاعا، هي ملخص لنص شيخ زاده. انظر الرسالة في اختلافات الماتريدي والأشعري İstanbul 1287 (Süleymaniye-Hacı Mahmud Efendi, no. 1686; Tahir Ağa Tekke, no. 310, s. 279-287)؛ تقر صحف النسخة الموجودة في قائمة الكتب باسم شيخ زاده أسعد وهو في الواقع ينتمي إلى شيخ الإسلام أسعد أفندي انظر الرسالة في بيان الاختلاف بين الأشعري والماتريدي في الاعتقاد Kastamonu İl Halk Ktp., no. 3906, 6 v؛ من أجل التقييم الواسع للعلاقة بين رسالة أسعد أفندي بالنص التركي العثماني والنصوص الأخرى انظر Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", s. 99-134; Murat Memiş, "Eşari-Matüridi İhtilafına Dair İki Risale", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012), c. I: 35, s. 75-103.

– داود أفندي بن محمد القرسي (1756 / 1199): إن رسالة داود قرسي ليست مجرد نص منفصل مخصص لهذا الموضوع بل تحدث عن الصراعات بين الطائفتين في كتابه "المعلومات". انظر "المعلومات" .Süleymaniye-Denizli, no. 88-1, v. 4b-5b.

– أبو عزبة حسن بن عبد المحسن (١١٧٢/ ١٧٥٩): تم طبع كتابه الذي يحمل اسم الروضة البهية عدة مرات، انظر الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية، حيدرآباد ;1322/1904 تحقيق عبد الرحمن عميرة بيروت ;E. Badeen, ed. 1409/1989 Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit içinde, Würzburg 2008, s. 133-209; هذا الكتاب يعد أول مؤلف يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن اختلافات وجهات النظر بين الأشاعرة والماتريدية، ليس نسخة أصلية، بل نسخة مختصرة من الشرح الذي كتبه نور الشيرازي على النونية للسبكي وهو تلميذه وللتقييم الواسع لهذا الموضوع والمقارنة بين محتوى النصين انظر Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu, s. 1-34.

– أبو سعيد محمد بن مصطفى الخادمي (١٧١٦/ ١٧٦٢): كتابه موجود في بريقة محمدية الذي هو شرح كتاب الطريقة المحمدية لبيركوي انظر بريقة محمدية في شرح الطريقة المحمدية ;İstanbul 1317, c. I, s. 314-316 وقد تم استنساخ هذا التصنيف أيضا في رسالة مستقلة؛ انظر شرح الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية;Adana İl Halk Kütüphanesi, no. 1075, s. 61a-78a تم ترجمة تصنيف الخادمي، من قبل مترجم عاصم (1819 / 1235) إلى اللغة التركية في الشرح الذي كتبه سراج الدين الأوشي من غير تصرف كما كانت. انظر مراحل المعالي في شرح الأمالي ;Dersaadet 1304, s. 15-18؛ و للحصول على معلومات حول النصوص التي تشكل مصادر كتاب الخادمي انظر Kalaycı, "Ebu Sa'id el-Hâdimi'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", s. 215-221.

– سيد مرتضى محمد بن محمد الزبيدي (١٢٠٥/ ١٧٩٠): يحلل مرتضى الزبيدي العلاقة بين الأشعرية والماتريدية تحت عناوين معينة عند مدخل الجزء المتعلق بالعقائد في الشرح الذي كتبه لإحياء علوم الدين للغزالي، ويناقش النزاعات بين المجموعتين. ويذكر في هذا السياق أسماء كل من العلماء مثل الطحاوي والسبكي الاب والابن، ومُلّا علي القاري، والشيخ زاده، وبيازي زاده، ووفقا له كان شيخ زاده هو الذي دقق الخلاف بين الماتريدية والأشعرية من جميع جوانبه وبأكثر الطرق شمولا بين أولئك الأشخاص، ولكنه أطال الحديث عن الخلاف أكثر من اللازم. ويرجح الزبيدي أسلوب تقرب السبكي وبيازي زاده للمسألة وينقل منهما المعلومات كما كانت حول الخلافات بين المجموعتين انظر كتاب اختلاف سعادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين ,y.y. t.y. c. II, s. 12-13.

– جورلولو قارا خليل باشا (ربما في الربع الأخير من القرن الثامن عشر أو في وقت لاحق): قام خليل باشا بنقل نصوص الخلافات كما كانت من كتاب داود قرسي وكمال باشا زاده وبتحليله. انظر المسائل المختلفة بين الأشعرية والماتريدية، حفيد أفندي رقم ١٥٠، ٢٠.

بين الطائفتين، ستة منها لفظية، وسبعة منها أصلية، وقد تم تحديد طرفي الصراع في هذا الكتاب والشرح بالأشاعرة والحنفية بأسلوب التوفيق والتسوية[١٨]، واستمرَّ وجود هذا الموقف في الدولة العثمانية في بداية الأمر، ويسجِّل كمال باشا زاده مشكلات عشرة في الموضوع ذاته بين الأشعرية والماتريدية دون تفرقةٍ بين اللفظي والأصلي منها، وقد كسبت المفاهيم والمصطلحات الماتريدية شرعيَّتها الأدبية بواسطته، ويختلف كمال باشا في رصده الإشكالات عما سجَّله السبكي وجمعه الصابوني فيما بعد اختلافًا واضحًا[١٩]. ويمثل بيازي زاده جهدًا ملموسًا في هذا المضمار، حيث ركّز الانتباه على الماتريدية، وحاول إحصاء عدد الصراعات بين الطائفتين فوصلت إلى خمسين صراعًا، وذكر أنّ الصراعات بينهما ليست خلافاتٍ يمكن تمريرها، ولكنّها جوهرية ملموسة، ومع ذلك فإن تركيزه الرئيس يستتر في التركيز على الماتريدية كمذهب، ومحاولة جعله في موقف يعادل الأشعرية. وفي هذا الصدد يعلن بيازي زاده أنَّ الفرقة الناجية ليست طائفةً واحدةً من الناس يُشار إليها دون غيرها، بل على العكس، كلّ مَنِ التزم الأحكام القطعية للكتاب والسنة دون التنازل عنها فهو داخل تحت مِظلّة الطائفة المنصورة بحال، ومن ثم تتساوى فرقتا الأشعرية والماتريدية بهذا المفهوم.

وقد انتصر للماتريدية في مواضع الجدال المعتبرة بين الفرقتين، حيث يرى أصحابه يقدمون وجهة نظر متكاملة في موضع البحث، ولا يرى ذلك من فرقة الأشاعرة مع أنه يراهم المعارض الرئيسي للماتريدية، وقد ألَمَّ بوجهات النظر الأشعرية المختلفة في مسائل الخلاف وعرضَها بطريقة غير مباشرة، وهو يشير بشكلٍ خاصٍّ إلى موافقاتهم للماتريدية في بعض المواضع[٢٠]. جديرٌ بالذكر أيضًا ذِكرُه بعض أسماء العلماء من أهل الحديث الذين عاشوا قبل الأشعري عند تقديمه لآراء الأشعرية مثل الحارث المحاسبي، ابن كُلّاب، الكرابيسي، والقلانسي، أو مثل الإمام الشافعي، أو الإمام مالك، وأحمد بن حنبل[٢١]. لأنّ هذه الأسماء لها دورٌ كبيرٌ في الفترة التي سبقت وجود الأشعرية.

– محمد أمين عزي (ربما في النصف الأول من القرن التاسع عشر): هذه الرسالة من عزي هي مثل نسخة عربية من نص الخلاف الذي كتبه أسعد أفندي بالتركية العثمانية. هناك مخطوطتان للرسالة: أربعون مسائل، Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., no. 3988; المسائل المختلفة بين الماتريدي والأشعري ,Manisa İl Halk Ktp-Akhisar Zeynelzade no. 5765, v. 1a-4b هناك كتابان محققان تم نشرهما، فروق الآراء بين الاشاعرية والماتريدية (أربعون المسائل) المترجم من بولاند بال اوغلو مع إضافة ملاحظات البحث ;Memiş, "Eşari-Matüridi İhtilafına Dair İki Risale", c. I: 35, s. :y.y. t. y 75-103؛ انظر للعلاقة و المقارنة في المتون اسعد افندي Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", c. XI: 21, s. 99-134.

– ازميرلي إبراهيم حقي (1946 .Ö) كتب ازميرلي موضوع الخلاف في كتابه علم الكلام الجديد وجمع خمسة عشر موضوعا نزاعيا بالترتيب انظر علم الكلام الجديد المجهز Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 71-73.

(١٨) انظر للخلفية القصيدة وآثاره: Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi", s. 112-131.

(١٩) انظر للمصادر وتحليله: Kalaycı, "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arîlik-Mâturîdilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", s. 211-218.

(٢٠) Beyazîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 54.

(٢١) Beyazîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 53-54, 56.

من الممكن أن نرى هذا الموقف من بيازي زاده كرد فعل غير مباشر على رغبة الأشعرية ابتداء علم الكلام السني بأبي الحسن الأشعري؛ لأنّه ذكر في مدخل كتابه أنّ أبا منصور الماتريدي هو أوّل من شرح مذهب أبي حنيفة وأصحابه قبل فترة طويلة من الأشعري، وذكر أيضًا أنّ ابن كُلّاب والقلانسي أعلام عاشوا قبل الأشعري ولديهم كتبهم وآراؤهم الكلامية ومريدوهم، ووفقًا لذلك فكيف يمكن القول:إن الأشعري هو أوّل متكلّمٍ لأهل السُّنة؟[٢٢] ومِنَ الواضح أنّه في الفترة التي بدأت مع بيازي زاده، بدأت محاولة تأسيس مدرسةٍ كلاميّةٍ لا تقّل درجةً عن الأشعرية.

بعد بيازي زاده أُلِّفت ثلاثة نصوصٍ مختلفةٍ شاملةٍ أوجه الاختلاف هي: طرفشسخ زاده،مسجد زاده وقرشهري على التوالي، ومن بين هذه النصوص نص شيخ زاده وهو الأكثر قيمة بسبب تأثيره على ما تلاه من مؤلفات، وقد تمت مراجعتة على عددٍ كبيرٍ من الكتب التي تنتمي إلى كلا الطرفين لا يقلّ عددها عن التسعين كتابا، ونظر إلى ثلاثمئةٍ وأربعين موضعًا من هذه الكتب نظرة تخريجٍ شاملةٍ لمواضع الخلاف، مشيرًا إلى أنَّ هناك أربعين صراعًا جوهريًّا بين المجموعتين، ويتعهّد شيخ زاده في مدخل كتابه بالحيادية في تقديم المسائل وأدلتها دون الميل إلى طرف على حساب آخر[٢٣].

وهنا يجب التركيز على عبارة «الحيادية»؛ لأنّها تتكرر في نصوص الاختلافات الجوهرية الأخرى، مثل مسجد زاده وقرشهيري، ويمكن القول بأنّ هذا التركيز فعلًا انتقادٌ غير مباشر لعدم إعطاء مساحةٍ كافيةٍ لوجهات نظر الماتريدية في كتب الكلام التي تدرس في المدارس العثمانية، حيث ينتقد مسجد زاده كتب الأشعرية التي لم تتح الفرصة للآراء الماتريدية في الانطلاق، فهي إشارةٌ إلى عدم حيادية تلك الكتب الأشعرية من أمثال: أبكار الأفكار، الأربعون، نهاية العقول، والمواقف والمقاصد[٢٤]. حيث يشير في قرشهري إلى أنّ محتويات أغلبية الكتب المؤلفة عن الكلام عبارة عن آراء أبي الحسن الأشعري؛ ولذلك ألّف هذا الكتاب من أجل دعم وجهات نظر الماتريدية[٢٥]، من هذا المنظور المحايد تسنى لهؤلاء العلماء إعطاء الفرصة الكافية التي تستحقها الآراء الماتريدية.

فقد بدأ الصراع الأدبي مع بيازي زاده، وأصبح منظمًا من قِبَل شيخ زاده، ووصل إلى مرحلة التطور المنهجي مع مسجد زاده وقرشهري. لا تقتصر النزاعات على محور الأشعرية والماتريدية فحسب، وإنّما بدأ إدخال آراءٍ مختلفةٍ، مثل الحكماء والفلاسفة والمعتزلة في سياق المناقشة توسعة للمقارنة. ويستند خطّ التطوّر هذا إلى حقيقةٍ حاول علماء العثمانيين إثباتها مفادها أنّ الماتريدية ليست مذهبًا يخضع للأشعرية، بل على العكس هو

(٢٢) Beyazîzâde, İşârâtu'l-Merâm, s. 23-24.

(٢٣) Şeyhzâde, Nazmu'l-Ferâ'id, s. 3.

(٢٤) Mestcizâde, el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât, s. 38.

(٢٥) Kırşehrî, Şerhu'l-Hılâfiyyât, v. 2b.

مذهبٌ لديه قدرة تتميز بوحدة التنظيم والتماسك والترابط المنهجي مثل الأشعرية وأكثر. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الأفكار والأطروحات لم تجد في الطرف الأشعري المقابل رد فعل مناسب في هذه الفترة.

ولا يقتصر التركيز على الماتريدية في هذه الكتب وحدها بل النصوص المتعلقة بموضوع «إرادة العبد الجزئية»، والتي هي استمرارٌ للمقدِّمات الأربعة لأدبيات الصراع و تُمثِّل المرحلة النهائية في عملية التطوير المثيرة لهذا الصراع، تُقدِّم بيانات ملموسة في هذا الصدد، علاوةً على ذلك وفي هذا السياق فإنّ القضية مشتركةٌ وتجري مناقشتها بين كلٍّ من الماتريدية والأشاعرة. عندما ننظر الى محتويات ما يقرب من نحو أربعين كتابًا التي أُلّفت حول هذا الموضوع بدقة، نجد تقديم وجهة نظر الماتريدية وترجيح وجهة نظر الماتريدية مقابل آراء الأشاعرة جبرية المتوسطة[٢٦]. أما في كتب الأشاعرة، يُرى انتباهٌ على تأكيد صحة وجهة النظر الأشاعرة الكلاسيكية، وفي الوقت نفسه يلحظ تخوفٌ من التصالح مع الماتريدية في هذا المحور[٢٧].

ويمكن رؤية آثارٍ ملموسةٍ لرغبةٍ عارمةٍ في تقديم الماتريدية كمذهبٍ مساوٍ للأشاعرية في مناقشات موضوع الفرقة الناجية أيضا، حيث يجذب الانتباه الحواشي المكتوبة لكتاب شرح الجلال "لجلال الدين الدواني" الرائعة في هذا الصدد، ذكر الإيجي في عقيدته أن الفرقة الناجية هي الأشعرية، وحاول الدواني في التعليق الذي كتبه أن يعلِّل الأسباب التي دعت إلى ذلك[٢٨]. لكن علماء الماتريدية أمثال سيال القوطي، وكلنبوي ومغني ساوي يسجلون اعتراضًا واضحًا على أسلوب الدواني في حاشيته حيث يرون ضرورة إدراج الماتريدية في شمول الفرقة الناجية مثل الأشاعرة سواء بسواء، وقد أتى أقوى اعتراض على هذه النظرية في هذه المرحلة من شهاب الدين المرجاني، الذي يعارض إدراج الماتريدية في شمول الفرقة الناجية بوصفها أحد أتباع الأشاعرة، حيث يذكر أنّ الحديث يحتوي منهجًا وإطارًا عامًّا، وكلّ مَنِ استقام على الطريق وتمسَّكَ بأمر الله يندرج في الفرقة الناجية؛ لأن رسول الله ﷺ لم يُشر صراحةً إلى اسم الفرقة الناجية، بل أشار إلى وصفها، حيث أشار فقط إلى طريق النجاة؛ ولذلك ليس من الممكن أن تُعيَّن طائفة واحدة أو جماعة واحدة من عبارة «**ما عليه أنا وأصحابي**» الواردة في الحديث المذكور، ولا يتحمل المرجاني النظر للأشاعرة كمؤسِّسين لأهل السنة، والمذاهب الأخرى أتباعهم، لأن الأشعري والماتريدي شخصان متعاصران قد عاش كلٌّ منهما في بقعة مختلفة،

(٢٦) على سبيل المثال في مقدمة كتاب أثير زاده يرى انه اتخذ نقطة التحرك ترجيح آراء الماتريدية انظر: Esîrîzâde Abdulbâkî b. Mehmed Bursevî, Risâle fi İhtilâf Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî, Kastamonu İl Halk, 355-3, v. 37b.

(٢٧) عبد الغني بن إسماعيل النبلوسي، تحقيق الانتصارفي اتفاق الاشعري والماتريدي على خلق الاختيار: Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit içinde, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 81-130 (Arapça Kısım)؛ ضياء الدين خالد البغدادي النقشبندي، العقد الجوهري في الفرق بين قدرتي الماتريدية والأشاعرة؛ Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1459, 13 v.; 'Abdulhamîd Hamdî b. Ömer Harpûtî, es-Semtu'l-'Abkarî fi Şerhi'l-'Ikdi'l-Cevherî, Dersaadet 1305.

(٢٨) Celâluddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, Celâl: Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye, İstanbul 1290, s. 4.

ولم يثبت أنهما التقيا أو اتّبع واحدٌ منهما الآخر، ووفقًا له فقد بدأ ظهور مذهب الأشاعرة نفسه في منطقة خراسان وبلاد ما وراء النهر بعد انتشار تدريس علم الكلام هناك، وقد تجاهل العلماء لسببٍ ما آراء الحنفية الكلامية، التي سلّط الضوء عليها الماتريدي، واتخذوا الأشعري لهم قائدًا في الأصول والعقائد[٢٩]. ومن الواضح أنّ هذا التشاجر المثير للجدل حول الفرقة الناجية، على الحاشية المكتوبة على شرح الدواني ليس مقتصرًا على هذا الكتاب وحده، وإنما تبلور في شكل رسائل مستقلة بعد ذلك[٣٠].

المراجع العربية:

- بيازي زاده أحمد أفندي، اشارة المرام من عبارة الامام، تحقيق عبد الرزاق، القاهرة،١٩٤٩.
- الجنابي أبو محمد مصطفى بن حسين، الخفيلول الوسيط والعيلم الظاهر المحيط، رقم ٨٩٦.
- النابلسي عبد الغني بن اسماعيل، تحقيق الانتصارفي إتفاق الأشعري والماتريدي على خلق الاختيار.
- السبكي، أبو النصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق م.ع،الحلو-م.م.التناحي، القاهرة،١٩٦٤، ج.٣، ص.٣٨٣-٣٨٩: النونية السبكي.

المراجع التركية:

- Algar, Hamid, "İmam-ı Rabbani", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), XXII/198.
- Aydınlı, Osman, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı, Ankara 2008.
- Cihan, Ahmet Kamil, Abdulganî Nablusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1988.
- ed-Devvânî, Celâluddîn Muhammed b. Es'ad (908/1502), Celâl: Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye, İstanbul 1290.
- Eberhard, Elke, Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften, Freiburg 1970.
- Esîrîzâde Abdülbâkî b. Mehmed Bursevî, Risâle fi İhtilâf Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî, Kastamonu İl Halk, No: 355-3.
- Gömbeyaz, Kadir, Vani "Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-, ed. M. Yalar-C. Kiraz, 2011, s.205-232.
- el-Hâdimî, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafa, Berîka-i Mahmûdiyye fi şerhi Tarîkat-ı Muhammediyye, İstanbul 1317.
- Hâlid el-Bağdâdî, Ziyâ'üddîn en-Nakşibendî (1242/1827), el-'Ikdu'l-Cevherî fi'l-Fark beyne Kudreteyi'l-Mâturidiyye ve'l-Eş'ariyye, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1459, 13 v.
- el-Harpûtî, 'Abdulhamîd Hamdî b. Ömer (1332/1914), es-Semtu'l-'Abkarî fi Şerhi'l-'Ikdi'l-Cevherî, Dersaadet 1305.

(٢٩) Şihâbuddîn b. Bahâ'uddîn el-Mercânî, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye, Matbaai Amire, y.y. 1317, I/34-36.

(٣٠) انظر للتفاصيل: Osman Aydınlı, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı, Ankara 2008.

- Kalaycı, Mehmet, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu, İslâm Araştırmaları Dergisi (2013), sayı: 29, s. 1-34
- , "Ebu Sa'id el-Hâdimi'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2013), cilt: LIV, sayı: 2, s. 215-221.
- "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi", Dinî Araştırmalar (2012), cilt: XIV, sayı: 40, s. 112-131
- , "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arîlik-Mâturîdilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012), c. LIII: 2, s. 211-218.
- , "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012), c. XI: 21, s. 110-111.
- ----------, Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi, Ankara 2013.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafâ b. Abdullâh (1067/1657), Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn, tsh. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, Ankara 1971.
- , Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk (En Doğruyu Sevmek İçin Hak Terazisi), çev. O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980.
- el-Kırşehrî, Muhammed b. Veli (1102/1690), Şerhu'l-Hılâfiyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî, Şehid Ali Paşa, Nu: 1650.
- Köksal, Cüneyd Asım, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-, İslam Araştırmaları Dergisi (2012), sayı: 28, s. 1-44.
- el-Mercânî, Şihâbuddîn b. Bahâ'uddîn (1306/1889), 'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye, y.y. Matbaai Amire, 1317.
- Mestcizâde, 'Abdullah b. Osman (1174/1760-61), el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Hukemâ, thk. S. Bahçıvan, İstanbul 2007.
- Mütercim Ahmed 'Âsım, Merâhu'l-Me'âlî fi Şerhi'l-Emâlî, Dersaadet 1304
- en-Nûrî, Abdulehad (ö.1061/1651), Te'dibu'l-Mütemerridîn, Fatih, Nu: 5293.
- Özervarlı, M. Sait, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler Sempozyumu, İstanbul 2007, s. 197-213.
- Öztürk, Necati, Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981.
- eş-Şeyhzâde, 'Abdurrahîm b. 'Ali el-Amâsî (944/1537), Nazmu'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id, Mısır 1317.
- Şık, İsmail, "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefi Teolojik Farklılaşmaları", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi (2017), c. 6: 1, s. 327-342.
- Unan, Fahri, Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi, Ankara 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1984.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi Ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV (1980).
- ez-Zebîdî, Seyyid Murtazâ Muhammed b. Muhammed, Kitâbu İthâfi's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi Esrâri İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn, y.y. t.y.

الإمام الحسن والحسين وكربلاء في المذهب الزيدي *

د. محمد أوميت

جامعة مرمرة – كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: mehmet.umit@marmara.edu.tr

الخلاصة:

يُذكَر الإمامان الحسن والحسين في الكتب الزيدية باعتبارهما إمامين بعد أبيهما الإمام علي رضي الله عنهم جميعا. وتذكر المصادر الزيدية كالإمامية ما يؤيّد إمامة السِّبطين من آيات أو أحاديث أو إجماع مع التأويل اللازم، وهم يسوّون بين الحسن والحسين ولا يفرقون بينهما، بمعنى أنّ الإمامة عند الزيدية لا تقتصر على الأشخاص التسعة المعروفين من ذريّة الإمام الحسين، بل هي تستمر في ذريّة الحسن والحسين إلى يوم القيامة.

إنّ نظرة الزيدية إلى واقعة كربلاء واستشهاد الحسين رضي الله عنه مختلفةٌ عن نظرة الشيعة الإمامية الاثناعشرية؛ إنّ هذه الواقعة المختارة والمنقولة إلينا لَمِن أشدِّ المآسي في تاريخ البشرية. والاحتفالات في سبيل التذكير بها في إيران وفي المناطق الشيعية الإمامية، إنّما هي لأجل تكوين الشخصية الشيعية وتقويتها في نفوس الأتباع، وفي المقابل نرى الزيديّة لا تقصد به إحياء الشعور الشيعي في النفوس، بل هم يركِّزون على إثبات إمامة الحسين رضي الله عنه.

الكلمات المفتاحية: الزيدية، جارودية، بترية، علي، الحسن، الحسين، كربلاء، الإمامة، الإمامية، اليمن

Zeydiyye Mezhebinde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbela

Özet

Zeydî kaynaklarda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, genel olarak, babaları Hz. Ali'den sonra imam oluşları bağlamında ele alınır. Bu hususa ilişkin Kur'an, Hadis, icmadan kendi anlayışlarını destekleyecek şekilde yorumladıkları deliller getirirler. İmamiyye Şiası'nda olduğu gibi Hz. Hüseyin'e Hz. Hasan'dan farklı, çok özel bir konum biçilmez. Yani Zeydîlere göre Hz.Hüseyin'den sonra imâmet, sadece onun soyunda, ismi belirli dokuz şahısla sınırlı tutulmamış olup, Hz. Hasan ve Hüseyin'in her ikisinin soylarında kıyamet kopana kadar devam edecektir.

Ayrıca Zeydîlerin Kerbelâ hadisesi ve Hz. Hüseyin'in şehit edilişini yorumlayışları da İmamiyye Şiası'ndan farklıdır. İmâmiyye Şiîleri arasında 'seçilmiş' ve 'transfer edilmiş bir travma' olan Kerbela hadisesi, insanlık tarihinin şahit olduğu en acı olaylardan birisidir. Bu acı hadisenin, her yıl dönümünde, özellikle başta İran olmak üzere İmâmiyye Şiası mensuplarının yoğun olduğu yerlerde büyük tören ve gösterilerle anılması, İmâmiyye Şiası'nın bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulma çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak gerek Zeydîlerin anma törenlerinde gerekse Zeydiyye mezhebine mensup yazarların metinlerinde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine, bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulması şeklinde özel bir vurgu pek gözükmemektedir. Onların Hz. Hüseyin'e ilişkin anlatımları, genellikle onun imâmeti çerçevesinde ve bunu ispata yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Zeydiyye, Cârudiyye, Betriyye, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Kerbelâ, imâmet, İmâmiyye, Yemen

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Zeydiyye Mezhebinde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbela" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد أوميت، الإمام الحسن والحسين وكربلاء في المذهب الزيدي، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١٢٩-١٤٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Hasan, Hussein and Karbala According to Zaydiyya Sect

Abstract

In Zaydi sources, Hasan and Hussein are handled in the context of their imamat after their father Ali. On this matter they bring the evidences from Qur'an and Hadith in a way that they will support their own understanding of imamat. They do not make any special references to Hussein than Hasan as in the Imamiyya Shia. In other words, according to the Zaydites, the imam, after Hussein, was not limited to only nine persons, In other words imamat will continue from the progeny of Hasan and Hussein until the day Judgement.

In addition, the Zaydites' interpretation of Hussein's martyrdom and Karbala event is also different from that of Imamiyya Shi'ah. Among the Imamiya Shiites, Karbala event, which is a 'selected' and 'transferred trauma', is one of the most painful events that human history has witnessed. The anniversary of this painful event with great ceremonies and demonstrations every year on the occasions where members of the Imamiyya Shiites dominant, especially in Iran, can be regarded as an identity construction of the Imamiyya Shia and an effort to keep this identity constantly alive. However, in the memorial ceremonies of the Zaydites and in the texts of authors belonging to the Zeydiyya denomination, there is no particular emphasis on Hussein's martyrdom for the construction of an identity and keeping of this constructed identity alive. Their narrations of Hussein usually revolve around the support of his imamate.

Keywords: Zaydiyya, the Jârûdiyya, Batriyya, Ali, Hasan, Hussein, Karbalâ, Imâma, İmâmiyya, Yemen

المدخل:

إنَّ الزيدية كحركة سياسية ظهرت بتمرُّد زيد بن علي على حكم بني أمية سنة ١٢٢هـ/ ٧٤٠ م. واسم الحركة مأخوذٌ من رائدها زيد بن علي رضي الله عنهما، وقبيل تمرُّده سأله بعض الناس من شيعة الكوفة عن خلافة سيدنا أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؟ وفي إجابته لم يقل شيئا سيّئا عنهما، بل ذكرهما بالخير، ممّا دفع أولئك القوم إلى الابتعاد عنه؛ حيث مالوا إلى ابن أخيه جعفر الصادق[١]. ومن بقي حوله من أتباعٍ تسمّوا بالزيديين.

تقوم الزيدية في بداياتها على الجارودية والبترية من شيعة الكوفة[٢]. وتسمية الجارودية من أبي الجارود

(١) أحمد بن يحيى بن جابر البلازوري (٢٧٩/ ٨٩٢)، كتاب جمل من أنساب الأشراف، I-XIII، تحقيق وتقديم: سهيل ذكّار- رياض الزركلي، دار الفكر، بيروت ١٤١٧/ ١٩٩٧، جـ. III، ص. ٤٣٦: أبو سعيد نشوان الحميري(٥٧٣/ ١١٧٥)، الحور العين، تحقيق: كمال مصطفى، دار آزال، المكتبة اليمنية، بيروت،-صنعاء، ١٩٨٥، ص.٢٣٨-٢٣٩.

(٢) Wilferd Madelung, "Zaydiyya", EI(2), c. XI, E.J. Brill, Leiden 2002, ss. 477-481, s. 477.

زياد بن المنذر وهو في الأساس من مؤيِّدي محمد الباقر، فعلى الرغم من ترك مؤيدي محمد الباقر لزيد بن علي بقي أبو الجارود على تأييده زيدًا بن علي رضي الله عنهم[٣].

والبترية في بدايتها فرقةٌ شيعيّةٌ معتدلةٌ لا تقبل بعض آراء محمد الباقر، وزعماء البترية في زمن محمد الباقر مثل: كثير النوّا الكوفي، وسالم بن أبي حفصة (١٣٣/ ٧٥٠)، والحكم بن عتيبة (١١٤/ ٧٣٢) وسلمة بن كحيل (١٢٢/ ٧٤٠) وأبو المقداد ثابت الحداد، وهم كانوا ينتقدون محمداً الباقر لعدم بيان معالم طريقه ولا يعتبرونه حجة في الإسلام[٤]. وقد كانوا جزءا من حركة الكوفة في الحديث. وكانت آراؤهم منتشرة داخل المذهب الزيدي، وبعد أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث أخذت آراء الجارودية تسود في الزيدية[٥].

تكوّنت الزيدية مثل بقية الفرق في تكونها وتطورها، حيث بدأت تيارًا فكريًّا محضًا ما لبث أن أصبح مذهبًا على يد الأتباع، فابتدأ بزيد بن علي، ثم تكامل بقاسم الرسِّي (٢٤٦/ ٨٦٠) وذريته، حتّى أصبحت مذهبًا كلاميًّا في الشيعة، ووضع أساس مذهب الزيدية حفيد قاسم الرسي، الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (٢٩٨/ ٩١١) على العدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإمامة[٦]. ودام المذهب على هذه الأسس وإن طرأ عليه بعض التغيير في التفاصيل.

المبدأ الذي يميز الزيدية عن الإمامية والإسماعيلية مبدأ الإمامة. وعلى القول الراجح في الزيدية من أتى بعد ساداتنا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم، من ذريّتهم وهو على صفات: العلم والشجاعة والتقوى والعدل والحرية والذكورية والرشد وهو كصاحب الدعوة والمجاهدة يستوجب البيعة كإمام[٧]. ومع ذلك يُقبل

(٣) أبو العباس عبد الله بن محمد بن شرشير الناشئ الأكبر (٢٩٣/ ٩٠٦)، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، تحقيق: Josef Van Ess، بيروت ١٩٧١، ص. ٤٢-٤٣: سعد القمي المقالات والفرق، النوبختي، فرق الشيعة، ترجمة: حسن أونات، صبري خدمتلي، سونماز قوطلو، رمضان شمشاك، أنقرة أوكولي، أنقرة ٢٠٠٤، ص. ١٧٨-١٨١: عيسى دوغان، نشأة الزيدية وآراؤهم، سامسون، ١٩٩٦، ص.٨١. محمد أوميت، تأثر الزيدية-المعتزلة من زيد بن علي إلى وفاة قاسم الرسّي، منشورات İSAM، أستنبول ٢٠١٠، ص.١٠١.

(٤) القمي والنوبختي، فرق الشيعة، ص. ٧٧-٧٨ و١٨٣-١٨٨.

(٥) Wilferd Madelung, "Batriyya or Butriyya", EI(2) Supplement, c. XII, Leiden-Brill 2004, s. 129-130.

(٦) الهادي إلى الحق يحيى بن حسين (٢٩٨/ ٩١٠)، أصول الدين، (تحقيق: عبد الله بن محمد الشاذلي، مجموع رسائل الهادي إلى الحق معه) مؤسسة الأمام زيد بن علي الثقافية، عمان ١٤٢١/ ٢٠٠١؟ ص. ١٩١-١٩٦: الأمير حسين بن بدر الدين محمد (٦٦٣/ ١٢٦٥)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، تحقيق: مرتضى بن زيد المحطوري الحسني، مكتبة البدر، صنعاء ١٤٢٠/ ١٩٩٩، ص. ٢٥. وانظر أيضاً: İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İsav yay. İstanbul 1993, s. 557-600, s.578-587; Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (2007), s. 95-112.

(٧) لشروط الزيدية في الإمامة انظر: أبو طالب الناطق بالحق (٤٢٤/ ١٠٣٣)، كتاب السير (داخل كتاب: أيمن فؤاد سيد، تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار المصرية اللبنانية، القاهرة١٤٠٨/ ١٩٨٨، ص. ٢٨١-٢٨٣)، ص. ٢٨١.

بين الزيديين من غير ذرية الحسن والحسين من كان ملتزمًا بالقرآن والسنة إماماً[٨]. وهذه صفةٌ مائزةٌ لهم عن الاثني عشرية الذين يرون الإمامة في اثني عشر إمامًا قد ورد النصّ عليهم دون غيرهم وهم علي والحسين وأولاده أما الزيدية فيرون عدد الأئمة غير محدد، وهم يرون أيضًا أنّ عِلمَ الإمام كسبيٌّ لا وهبي وهو يتعلم ببذل الجهد. وبالميزة الأخيرة فأئمة الزيدية عادةً علماء وقد بيّنوا أفكارهم في كتبهم. وأغلب كتبهم بقيت إلى يومنا. والزيدية لا يقبلون ما قِبلَته الاثنا عشرية من عقائد: الإمام الغائب والبداء والرجعة وعصمة الأئمة.

وقد بنى الزيديون دولة في طبرستان[٩] (٢٥٠/ ٨٦٤) وبعدها في اليمن[١٠] (٢٨٤/ ٨٩٧وقد بقيت عقيدتهم في طبرستان رغم زوال دولتهم إلى القرن العاشر عهد الصفويين، وفي هذه الفترة وبضغطٍ من الصفويين انصهروا في الاثني عشرية[١١] أما الزيديون في اليمن فقد استمرّت دولتهم مدةً أطول وبقي كيانهم إلى يومنا هذا، إنهم لا يزالون موجودين في مدينة صَعدة وما يجاورها وهم يمثلّون ثلث اليمن (٨-١٠ مليون)[١٢].

وفي هذه المقالة سنحاول أن نبيِّن قيمة الإمام الحسن والإمام الحسين في مذهب الزيدية، وبعد ذلك سنبين موقف الزيدية من واقعة كربلاء واستشهاد الإمام الحسين، وهما الموضوعان اللذان تستعملهما الإمامية في تكوين الشخصية الشيعية، وسوف نفصِّل الأمر في هذه الموضوعات معتمدين على مصادر المذهب الزيدي.

١. الإمام الحسن والإمام الحسين في مذهب الزيدية:

قد بيّنا سالفًا أنّ من مزايا الزيدية عن بقية المذاهب الشيعية موضوع الإمامة. وعندهم بعد رسول الله ﷺ أولى الناس بالإمامة هو سيدنا علي رضي الله عنه. بعده الحسن وبعده الحسين رضي الله عنهما. وبعد ذلك الإمامة من ذريّة علي وفاطمة رضي الله عنهما بشرط أن يكون عالمًا وفاضلًا وشجاعًا وكريمًا وتقيًّا، وأن يُعلنَ بنفسه

(٨) ينظر في مفهوم الإمامة في الزيدية إلى: محمد يحيى سالم عزّان، القراءة في نظرية الإمامة عند الزيدية، المسار ٣/ ٣ (٢٠٠٢): ٥-٤٨ : Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ½ (Güz 2015), s. 93-118, s.97-112.

(٩) انظر الزيدية في طبرستان: Hasan Yaşaroğlu , Taberistan Zeydîleri, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens.,, İstanbul 1998, s. 66; Yusuf Gökalp, Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılması, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999, s. 50-113.

(١٠) انظر الزيدية في اليمن: Yusuf Gökalp, Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006, s. 91-177.

(١١) Adem Arıkan, "Gîlân'da Son Zeydî Yönetim (Âl-i Karkiyâ)", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 20 (2009) s. 1-26, s. 20-25. Krş. Wilferd Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran, The Persian Heritage Foundation, New York 1988, s. 92; Abdu'r-Refî', Cunbiş-i Zeydiyye der İran, İntişârât-ı Âzâd-ı Endişân, Tahran 1359, s. 140-141.

(١٢) Mehmet Ümit, Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü, Ankara 2012, 22-49.

إمامته ويدعو إلى بيعته. وهو صاحب حقٍّ في ذلك. يجب على الناس طاعته[١٣]. وهكذا بعد الحسن أصبح الحسين إماماً. إنّ الزيدية كثيرًا ما حاولوا إثبات الإمامة لسيدنا علي رضي الله عنه. أمّا إمامة الحسن والحسين فيدافعون عنهما معا. وفي هذا الصدد يطرقون موضوع إمامة الحسن والحسين وما بعدهما. ويحتجون بالقرآن والسنة والإجماع على أنَّ الإمامة من ذريتهما.

يقولون إنّ الحسن والحسين من ذريّة النبي ﷺ ويستدلون على ذلك بآيتين من سورة الأنعام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ۖ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٥﴾﴾ حيث قالوا: إنّ عيسى بن مريم، مثل موسى وهارون من ذرية إبراهيم. فأخذ عيسى نسبه إلى إبراهيم عن أمّه مريم وهذا يعني أن النسب عند الله سواء إذا ثبت عن الولد أو البنت[١٤] وبالطبع ثبت أنَّ الحسن والحسين ولدا فاطمة ابنا الرسول ﷺ وذريته. وفي ظلال الآية ٦١ من سورة آل عمران[١٥]، أخذ الرسول ﷺ الحسن والحسين وعلي وفاطمة وعدّ الحسن والحسين من أبنائه[١٦].

(١٣) محمد بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (٢٨٤/ ٨٩٧)، الأصول الثمانية، التحقيق: عبد الله بن حمود العزي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية- مركز العدل والتوحيد للدراسات والبحوث والتحقيق، عمّان-صعدة ٢٠٠١، ص. ٦٦-٦٨: الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (٢٩٨/ ٩١٠)، كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي، مجموع رسائل الهادي، (مجموع رسائل الهادي إلى الحق، تحقيق: عبد الله بن محمد الشاذلي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان ١٤٢١/ ٢٠٠١، ص. ٤٩-٨٥)، ص. ٥٣-٦٠: نفس المؤلف، كتاب أصول الدين عقيدة أهل البيت الطاهرين، (نفس المؤلف، مجموعة رسائل الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، منشورات أهل البيت للدراسة الإسلامية، صعدة ٢٠٠١، بداخله ص. ١٩١-١٩٦) ص. ١٩٤-١٩٦: المرتضى لدين الله محمد بن الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الرسي (٣١٠/ ٩٢٢)، كتاب الأصول، تحقيق: عبد الله بن حمود العزي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صعدة عمان ١٤٢١/ ٢٠٠١، ص. ٣٧-٤٥: عبد الله بن حمزة بن سليمان (٦١٤/ ١٢١٧) العقد الثمين في أحكام الأئمة الهادين، التحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية ٢٠٠١، ص. ٤٣-٤٤، ٥٩-٦٠أ٦٥-٧٠: الأمير الحسين بن بدرالدين (٦٦٣/ ١٢٦٥)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء، مكتبة البدر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠/ ١٩٩٩، ص. ٣٢٣: القاسم بن محمد الزيدي (١٠٢٩/ ١٦٢٠)، الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين، تحقيق: عيسى دوغان، سامسون (تركيا) ١٩٩٨، ص. ١١٧-١٣١.

(١٤) القاسم بن إبراهيم الرسي (٢٤٦/ ٨٦٠)، مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، I-II، التحقيق:عبد الكريم أحمد جدبان، صنعاء دار الحكمة اليمانية ١٤٢٢/ ٢٠٠١، 220 .II: الهادي إلى الحق، كتاب معرفة الله، ص. ٥٤.

(١٥) فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (٦١) من سورة آل عمران.

(١٦) الهادي إلى الحق، كتاب فيه معرفة الله، ص. ٥٤: حميد بن أحمد المحلي (٦٥٢/ ١٢٥٤)، من كتاب الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، التصنيف والتحقيق: Wilferd Madelung (Ahbaru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient İnstitut der Deutcshen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, 171-349): الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٧-٤٠٨.

ويستدلون على أنّ الحسن والحسين من أبنائه ﷺ من السنة بقوله عليه الصلاة والسلام: «كلّ بني أنثى ينتمون إلى أبيهم، إلا ابني فاطمة فأنا أبوهما وعصبتهما»[١٧].

وحال الصحابة قبل وفاة النبي وبعده ﷺ، وخطابهم بأبناء الرسول يدلّ على إجماعهم[١٨].

بعد ما أثبت الزيديون أنَّ الحسن والحسين من أبناء الرسول ﷺ أخذوا يُثبتون أنّ حقّ الإمامة لهم ولذريتهم ببعض الآيات، فقبل البعثة النبوية كانت النبوة والإمامة والوصية والحكم لدى أولاد إبراهيم عليه السلام. ولكن بعد بعثة الرسول ﷺ؛ ولأنّه خاتم النبيين تستمر الإمامة والحكم فقط من بعده. ومن ثم انتقلت إمامة الحسن من بعده إلى أخيه الحسين، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿ قَالُوٓاْ أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۖ رَحۡمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِۚ إِنَّهُۥ حَمِيدٞ مَّجِيدٞ ٧٣ ﴾ [هود].

﴿ وَجَعَلَهَا كَلِمَةَۢ بَاقِيَةٗ فِي عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ٢٨ ﴾ [الزخرف].

﴿ أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۖ فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَءَاتَيۡنَٰهُم مُّلۡكًا عَظِيمٗا ٥٤ ﴾ [النساء].

﴿ وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَعَلَ فِيكُمۡ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكٗا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمۡ يُؤۡتِ أَحَدٗا مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٠ ﴾ [المائدة].

﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٦ ﴾ [الجاثية].

﴿ ۞إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٣٣ ذُرِّيَّةَۢ بَعۡضُهَا مِنۢ بَعۡضٖۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٣٤ ﴾ [آل عمران].

واستدلوا كذلك على أنّ النبوة انتقلت من سيدنا إبراهيم إلى إسماعيل، ومنه إلى إسحاق، ومنه إلى يعقوب، ومنه إلى يوسف، ومنه إلى بني إسرائيل، ومنهم إلى آخرهم عيسى بن مريم، ومنه إلى محمدٍ ﷺ.

وذكروا الآية السابعة من سورة الحشر دليلًا على ذلك: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا

(١٧) الهادي إلى الحق، كتاب فيه معرفة الله، ص. ٥٤: المرتضى لدين الله، كتاب الأصول، ص. ٤٠: الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (٤٢٤/ ١٠٣٣)، شرح البالغ المدرك، التحقيق: محمد يحيى سالم عزان، صنعاء مكتبة بدر ١٤١٧/ ١٩٩٧، ص. ١٥٠: الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٩.

(١٨) الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٩.

﴿نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ۝٧﴾، واستدلّوا على ضرورة الاتباع للكتاب ولأهل البيت بحديث الثَّقَلَيْن[١٩]، ثم ذكروا قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ۝٣٣﴾ [الأحزاب].واستدلوا بها على سيادة أهل البيت، وذكروا قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ۝١٦٥﴾ [النساء] واستدلوا بها على أنه لا حجة للناس بعد الإخبار.

وقالوا إنَّ محمدًا عليه الصلاة والسلام من ذرية إبراهيم عليه السلام وآل محمد أيضا من آل إبراهيم عليه السلام، ومن ثمّ استدلوا بقوله تعالى: ﴿* وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٢٤﴾ [البقرة] على إمامة الحسن والحسين رضي الله عنهما؛ لأنّهما فاضلان من ذرية إبراهيم. ثمّ استدلوا بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ۝٣٢﴾ [فاطر] على أنّه تعالى يورث الكتاب عباده المصطفين وهم النبي ﷺ، ثمّ سيدنا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم. والظالمون كما هم من ذرية إبراهيم يكونون أيضًا من ذرية الحسن والحسين، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ۝١١٣﴾ [هود] على عدم الميل إلى الظالمين، وبقوله تعالى: ﴿وَبَٰرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰٓ إِسْحَٰقَ ۚ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ مُبِينٌ ۝١١٣﴾ [الصافات]، فاستدلّوا على أنّ المحسن قد يكون من ذرية إبراهيم وإسحاق، وقد يكون من ذريّة الحسن والحسين، وأنّ عهد الله إلى المحسنين من ذرية كلّ منهم، وبهذا تصير الإمامة في ذرية الحسن والحسين إن كانوا على سيرتهم وأوصافهم[٢٠].

وعدّوا من أوصاف صاحب الإمامة في ذريتهما: الورِع التقيّ السليم خِلْقَةً، النشيط في أداء أوامر الله الزاهد في الدنيا الفهيم للمسائل الشجاع الشهم الكريم، صاحب الحلم على أتباعه الذين يستشيرهم ولا يحكم إلا بحكم الله ويرسل الدعاة إلى البلاد، ويثق بالمؤمنين دون الفاسقين ويكون صاحبَ الدعوة الظاهرة.

ومن الأدلة عندهم بعد الكتاب أقوال الرسول ﷺ كقوله: «**الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة**

(١٩) Adem Dölek, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi", Marife 4/3 (2004), 149-173.

(٢٠) الهادي إلى الحق، كتاب فيه معرفة الله، ص. ٥٤-٥٩: الأمير حسين بن بدرالدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٥-٤٠٦. أيضا انظر إلى: حميد المحلي، من كتاب الحدائق الوردية، ٣٠٨: وأيضا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء] وانظر إلى: مجد الدين بن محمد بن منصور الحسني المؤيدي، لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، ١- ١١١، مكتبة التراث الإسلامي ١٤١٤/ ١٩٩٣، جـ. ٢، ص. ٥٢٢.

وأبوهما خيرٌ منهما»، وقال عنهما: «**إمامان قاما أو قعدا**»، وقوله: «**إني تاركٌ فيكم الثقلين ما إن تمسَّكتُم به لن تضلُّوا من بعدي أبدا، كتاب الله، وعِترتي أهل بيتي؛ إنَّ اللطيف والخبير نبّأني أنهما لن يفترقَا حتى يرِدَا عليَّ الحوضَ**»[٢١].

ودليلهم من الإجماع زعمهم أنّ الصحابة والتابعين وتبع التابعين وأهل البيت أنفسهم، أجمعوا على إمامة الحسن والحسين وإجماع الأخيرين حجة، إلّا الحشويين فخالفوهم.

ولهذه الأسباب، على قول الزيدية، دعا الإمام الحسن والحسين بدعوة الإمامة في عهدهما، حيث كانت تتوفر فيهما الشروط المطلوبة؛ فلذا إمامتهما كانت صحيحة[٢٢].

وفي سبيل إثبات إمامة الحسن والحسين رضي الله عنهما يوجِّه الزيدية النظر إلى قياس فضلهما مع أوصاف وأفعال معاوية وابنه يزيد، وفي هذا الصدد قالوا: إنّ يزيد بن معاوية قد أهدر دم آل البيت، وأسر نساءهم، ولم يحترم موتاهم...، وفي واقعة الحرّة أباح حرم النبيّ ﷺ في المدينة وقتل ستة آلاف من المهاجرين والأنصار!

وقد أجمعت الأمّة على أنّه لا يمكن القياس بينهم بأيّ حالٍ من الأحوال، وقد ذكروا رواية لَعْنِ الرسول يزيداً[٢٣]، وقالوا: إنّ معاوية قد اتفق مع الحسن بأن تكون الإمامة له من بعده، ثمّ للحسين من بعد أخيه في عام الجماعة، لكنّه خالف الاتفاق وعيَّنَ ابنه يزيدًا وليًّا للعهد[٢٤].

٢. الإمام الحسين وواقعة كربلاء في المصادر الزيدية:

تتفق المصادر السُّنيّة والمصادر الزيدية في أخبار ذهاب الحسين إلى كربلاء واستشهاده؛ فلذا سوف ندرس وجهة نظر الزيدية في بعض مسائل الإمامة.

ففي الخامس من شعبان من السنة الرابعة للهجرة الموافق كانون الثاني سنة ٦٢٦ من الميلاد وُلد الإمام الحسين ولتسميته وأخيه الحسن قصةٌ، وهي أنّ فاطمة رضي الله عنها؛ لما ولدتِ الحسن، قالت: لعليٍّ رضي الله عنه: سمّه. قال علي رضي الله عنه: وكنت رجلًا محاربًا أحبّ أن أسميه حرباً، ثمّ قلت ما كنت لأسبق باسمه رسولَ الله ﷺ. فجاء رسول الله ﷺ فقيل له: سمّه فقال: وما كنت لأسبق باسمه ربي جلّ وعزّ. فأوحى الله تعالى إلى جبريل: إنّه وُلد لمحمد ابن، فاهبط فأقرئه السلام وهنّئه وقل له: إنَّ عليًّا منك بمنزلة هارون من موسى

(٢١) القاسم الرسي، مجموع كتب والرسائل، ص. ١٨٦، ١٩٢: محمد بن القاسم، الأصول الثمانية، ص. ٦٧: الهادي إلى الحق، كتاب أصول الدين، ص. ١٩٥-١٩٦. المرتضى لدين الله، كتاب الأصول، ص. ٤١: الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٦.

(٢٢) الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٧: المؤيدي، لوامع الأنوار، جـ.١١، ص. ٥٢٥.

(٢٣) الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤١٢-٤٢٦: أبو العباس الحسني، المصابيح، ص. ٣٥٤.

(٢٤) أبو العباس الحسني، المصابيح، ص.٣٥٥.

فسمّه باسم ابن هارون، فهبط جبريل فهنّأه من الله تعالى، ثم قال: إن الله يأمرك أن تسميه باسم ابن هارون. فقال: وما كان اسمه؟ قال: شبَّر. قال: لساني عربيٌّ، قال: سمّه الحسن. فسمّاه الحسن. فلمّا ولد الحسين أوحى الله إلى جبريل: قد ولد لمحمد ابن، فاهبط إليه وهنّئه وقل له: إنَّ عليًّا منك بمنزلة هارون من موسى فسمّه باسم ابن هارون. فلما نزل جبريل وهنّأه وبلّغه الرسالة، قال: وما كان اسم ابن هارون؟ قال شبير، قال: لساني عربي. قال: فسمّه الحسين. قال: فسمّاه الحسين[٢٥].

فهذه الرواية تشبه ما قاله النبي ﷺ عندما خرج لغزوة تبوك، وترك عليًّا على أهل بيته، فقال له: أتتركني على النّساء والأولاد؟ فقال النبي ﷺ: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟[٢٦]

وقد احتجت الشيعة بهذه الرواية على إمامة سيدنا علي رضي الله عنه، وأنّ اسمَي الحسن والحسين من اسمَي ابني هارون وفي هذا ما لا يخفى من دعم لإمامتيهما، حيث جاءت الإشارة بالتسمية من عند الله تبارك وتعالى، ولكن علينا الانتباه إلى حقيقة تاريخية مفادها وفاة هارون عليه السلام قبل موسى، فمن ثمّ لا يمكن لهارون أن يكون وَصِيًّا لموسى.

لم تصلنا أي أخبار عن طفولة السِّبْطَيْنِ[٢٧]. وكذا عن شبابهما، غير أنهما قد اشتركا في الدفاع عن عثمان بن عفان عندما حوصر بيته بأمرٍ من أبيهما، وكذلك ذُكر أيضا أنهما اشتركا في معركة الجمل وصفين مع أبيهما[٢٨]. وعندما بايع الناس الحسن بايعه أخوه الحسين، وعندما تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية – مع عدم رضائه – بقي مع أخيه احترامًا لقراره.

وأكثر الأخبار عن حياة الحسين في المصادر تشمل الفترة الواقعة قبل كربلاء بستة أشهر تقريبًا، وهي تطابق المصادر التاريخية كثيرا؛ لذا فسوف نترك أخبار حياته ونهتمّ بواقعة كربلاء وانعكاسات الاستشهاد[٢٩] في نفوس الزيدية، وما يحدث في الاحتفالات بها في ذكرى كربلاء.

تأثّر المسلمون باستشهاد الحسين في كربلاء بشكلٍ عامٍّ كما تأثر به الزيديون، لكن تضاعف حزن

(٢٥) أبو الحسن حسام الدين حامد بن أحمد المحلي (٦٥٢/ ١٢٥٤)، كتاب الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، ا- اا، تحقيق: المرتضى بن وزير المحطوري الحسني، صنعاء، مطبوعات مكتبة مركز بدر، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢، جـ ا، ص. ١٨٩. وانظر أيضا: يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب (الناطق بالحق) (٤٢٤/ ١٠٣٣)، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، وضع أبوابه: القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام، تحقيق: عبد الله بن حمود العزّي، صنعاء الأردن مكتبة الإمام زيد بن علي مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية ١٤٢٢/ ٢٠٠٢، ص. ١٤٩: محمد بن سعد (٢٣٠/ ٨٤٥) الطبقات الكبرى ١- ١١، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة المدينة، مكتبة الخانجي الشركة الدولية للطباع، ١٤٢١/ ٢٠٠١، (٦/ ٣٥٦). وهنا لم يذكر أن الله سماه عن طريق جبريل.

(٢٦) انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، (٣/ ٢٢).

(٢٧) عندما توفي النبي ﷺ كان للحسن ٧ سنوات وللحسين ٦ سنوات.

(٢٨) المؤيدي، موامع الأخبار، (٣/ ٤٥).

(٢٩) الفضيل بن الزبير بن عمر بن درهم الكوفي الأسدي، أسمية من قتل مع الحسين من ولده وإخوته وأهل بيته وشيعته، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، قم ١٤٠٥، ٢٣-٣١.

الزيديين، لأن مُحَدِّثي أهل السنة يروون الأحاديث عمَّنْ قاتل ضدّ الحسين في واقعة كربلاء بوصفهم عدولًا من المنظور السني– وهم أعداء أهل البيت بالوصف الشيعي- في حين أنهم تركوا الأخذ عن جعفر الصادق ومعلوم ما له من فضل؛ فذلك تناقضٌ يوجهه الشيعة بشكل عام إلى محدثي أهل السنة في هذا المجال، واتهموهم بأنهم قبلوا من حيث الجرح والتعديل حتى قائد جيش الأمويين في كربلاء وهو عمر بن سعد بن أبي وقاص![٣٠] قال العالم الزيدي صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير: المحدثون لوّثوا كتبهم بأن ذكروا أعداء أهل البيت فيها، حتى عُدّ قاتل الحسين: عمر بن سعد بن أبي وقاص عدلا! قال العِجْلِيّ: أخذ الناس عن عمر بن سعد ورووا[٣١].

في المصادر الزيدية لا توجد معلوماتٌ كثيرة عن احتفالاتهم بذكرى استشهاد الإمام الحسين[٣٢]. ولكنّنا سوف نقدِّم بعض المعلومات:

طُمِس قبر الإمام الحسين أوّل مرة في عهد بني أمية، ثم كرّر الخليفة المتوكل الطمس ومنَع زيارة القبر، إلا بحراسة الجنود المسلحين[٣٣] في العصر العباسي، وبعد وفاة الحسن بن زيد (٢٧٠/ ٨٨٣)في عهد الإمام الثاني محمد بن زيد في دولة طبرستان الزيدية (٢٧٠-٢٨٧/ ٨٨٣-٩٠٠) بُنِيَ قبرا سيدنا علي وابنه الحسين رضي الله عنهما، وذكر أنه صرف في البناء عشرون ألف دينار[٣٤]. وقد كان يرسل كلّ عام مليون درهم إلى مكة والمدينة صلةً لأولاد الحسن والحسين وغيرهما من أبناء سيدنا علي بن أبي طالب كأولاد العباس وعقيل وجعفر وإلى فقراء الشيعة[٣٥].

(٣٠) المؤيدي، لوامع الأنوار، جـ١، ص. ١٧٣.

(٣١) صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير، الفلك الدوّار في علوم الحديث والفقه والآثار، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان، صعدة صنعاء، مكتبة التراث الإسلامي، دار التراث اليمني، ١٤١٥/ ١٩٩٤، ص. ١٧٣: وانظر أيضا: مجد الدين المؤيدي، لوامع الأنوار، جـ١، ص. ١٧٣.

(٣٢) Rebecca Ansary Pettys, "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", Theatre Journal, Vol. 33, No. 3 (Ekim 1981), ss. 341-354; Yitzhak Nakash, " An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūrā'", Die Welt des Islams, New Series, c. 33, Sayı: 2 (Kasım 1993), pp. 161-181; Eyüp Baş, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler, AÜİFD,XLV (2004), sayı: 1, ss. 167-190; محمد صالح الجويني، «تأريخ المأتم الحسيني من الشهادة حتى العصر القاجاري»، ترجمة: فرقد الجزائري، مجلة نصوص معاصرة، العدد: ٩ (التأريخ: 31.03.2010, Web: http://www.nosos.net/main/pages/news.php?nid=132'den); Jamshid Malekpour, The Islamic drama Ta'ziye, London: Frank Cass Publishers 2004, ss. 18 vd. , 121 vd.

(٣٣) أبو الحسن حسام الدين حميد بن أحمد ال محلي (٦٥٢/ ١٢٥٤)، كتاب الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية. ١- ١١، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء، مطبعة مكتبة مركز بدر، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢، جـ١، ص. ٢٢٥.

(٣٤) أبو إسحاق إبراهيم بن هلال الكاتب الصابئ، كتاب المنتزع من الجزء الأول من الكتاب المعروف بالتاج في أخبار الدولة الديلمية، جمع وتحقيق: Wilferd Madelung, (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, ss. 7-51), s. 22; المحلي كتاب الحدائق الوردية، جـ١، ص. ٢٢٦.

(٣٥) الحاكم أبو سعد المحصن بن محمد الجشمي، النخاب من كتاب جلائل الأبصار (نقلا عن كتاب تحفة الأبرار لأحمد سعد الدين المسوري)، تصنيف وتحقيق: Wilferd Madelung, (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 119-133), s. 122. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî (346/957), Murû'z-zehebve meâdinu'l-cevher, I-VII, tahk.: Charles Pellat, Beyrut: Publications de L'Université Libanaise 1974, c. V, s. 172.

وقد بلغ السلطان البويهي الشيعي عضد الدولة الذروة في تخصيص الأوقاف والاحترام لقبري سيدنا علي وابنه الحسين رضي الله عنهما، حيث كان يزور قبرهما كل عام، وقد لام العباسيين لتخريبهم المقبرة وأظهر للناس إساءة العباسيين إليهما[٣٦].

وقد بدأت احتفالات ذكرى عاشوراء في بغداد على يد البويهيين، فقد أمر السلطان معزّ الدولة البويهي الناس بعدم التسوّق وإغلاق الدكاكين، وعدم أخذ الماء وعدم ذبح القصّابين أي حيوان، وفي المشاركة باحتفال المأتم، أمر النّساء بلُبْس السواد من الملابس وضرب الخدود[٣٧].

وقد حدثت مشاجرةٌ بين الأهالي من السُّنة والشيعة في بعض مراكز الشيعة التابعة لبغداد؛ بسبب هذه الاحتفالات مات فيها بعضهم ما دفع الوزير البويهي أبو الحسن علي بن محمد الكوكبي سنة ٣٨٢/ ٩٩٢ إلى منع هذه الاحتفالات[٣٨]، وقد أعيدت مراسم الاحتفالات ما بين سنتي ٤٠٢/ ١٠١١ و٤٠٦/ ١٠١٥[٣٩] ثمّ مُنعت من جديد[٤٠].

وتدلّ هذه الروايات على أنّ احتفالات يوم عاشوراء تُقام حين يشتدُّ ضغطُ البويهيين على العبّاسيين. ومن ناحية أخرى فإنَّ العلاقات بين البويهيين والدولة الزيدية في طبرستان كانت طيبةً؛ فلذا نستطيع أن نقول: إنّ الدولة الزيدية كانت تدعم وتحثّ على هذه الاحتفالات. ويقوّي هذا ما قام به محمد بن زيد من بناء مقبرة سيّدنا علي وابنه الحسين بعد تخريب الخليفة المتوكل لهما مما يوحي بانزعاج العباسيين من فعلهم.

وعلى الرغم من ذلك فلم تسعفنا الروايات باشتراك أحدٍ من الزيدية في احتفالات عاشوراء لا في طبرستان ولا في اليمن، ويمكن تعليل ذلك ببُعد المكان عن بؤرةِ الأحداث في بغداد وكربلاء، أو لانشغال الزيدية بالقرامطة والقبائل المحلية.

٣. الاحتفالات بذكرى كربلاء في يومنا:

تُقام الاحتفالات اليوم في اليمن، ولكنّنا لا نشاهد في هذه الاحتفالات مَنْ يؤذي نفسه أو يضرّ بدنه، وفي سنة ٢٠١٠ أقيمت الاحتفالات في شتّى مدن اليمن، ولم تحدث أيّة مشكلة فيها ولم تمنع الشرطة الناس.

(٣٦) حميد المحلي، الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، جـ١، ص. ٢٢٥.

(٣٧) أبو الحسين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الأثير (٦٣٠/ ١٢٣٣) الكامل في التاريخ ١- ١١، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٧/ ١٩٨٧، (٧/ ٢٧٩): أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (٥٩٧-١٢٠١) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١- ١٩، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء – مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٢/ ١٩٩٢، (١٤/ ١٥٠).

(٣٨) ابن الجوزي، المنتظم، (١٤/ ٣٦١): جمال الدين أبا المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي.

(٣٩) ابن الجوزي، المنتظم (١٥/ ٨٢).

(٤٠) ابن الجوزي، المنتظم (١٥/ ١١١): ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (٤/ ٢٣٩).

وإليكم قائمة بهذه الاحتفالات:

- في مسجد النهرين أقام العلّامة يحيى بن حسين الديلمي مؤتمرًا عن مآسي الحسين وانحراف الأمّة الإسلامية، وكيف تغيّرت المفاهيم وتحوّل المعروف منكرًا والمنكر معروفًا.
- في مركز بدر الثقافي أقيم احتفال عن ذكرى شهادة الحسين. وكان المحاضر محمد أحمد المفتاح، موضوع المحاضرة: أسباب ذهاب الحسين إلى العراق، واستشهاد الحسين مع أصحابه وسبي بنات الرسول ﷺ. وقد أشار في محاضرته إلى ظلم الأمويين وتكبّرهم. وأشار أيضًا إلى أسباب حملهم جثث الشهداء ورؤوسهم مقطوعة إلى البلدان، وحملهم الأسيرات من بنات الرسول ﷺ والأولاد من العراق إلى الشام لأجل اعتبار الناس بما أصاب الإمام الحسين.
- وحول هذا الموضوع أقام الدكتور المرتضى المحطوري مؤتمرًا عن العلاقة بين الحسين وجده الرسول صلى عليه وسلّم، حيث قال فيه "الحسين مني وأنا منه، من أحبّ الحسين أحبّه الله". أشار المحطوري إلى أنّ ذهاب الحسين إلى العراق يمثّل معارضته السياسة الأموية البعيدة عن الإسلام[٤١].

وقد تغيَّر موقف الزيديين من الحسين وكربلاء في السنوات الخمس الأخيرة شيئا ما، ففي اليمن أثارت الحرب القائمة بين السعودية والحوثيين حفيظة الزيديين هناك فكان من المنطقيِّ انضمامُهم إلى الحوثيين وإيران بشكلٍ خاصٍّ؛ لاقترابهم الفكريّ والعقائدي؛ وهذا أدّى إلى زيادة نشاطات الاحتفالات بذكرى كربلاء في البلاد على النمط الإيرانيّ الحوثي بعد أنْ كاد لم يكن قبل الحرب.

الخاتمة:

- إنّ الحسن والحسين يذكران في المصادر الزيدية لإمامتهما بعد أبيهما سيدنا علي رضي الله عنهم، ويأتون بالأدلّة من القرآن والسنة والإجماع، ولا يفرِّقون بين الحسن والحسين كما فعلت الإمامية، حيث تقصرها على الأشخاص المعروفين من ذرية الحسين لكن الزيديين يؤمنون بإمامة كلِّ مَنْ كان من ذرية السبطين بالشروط المعتبرة؛ لأنّ الإمامة مستمرةٌ إلى يوم القيامة في ذريتيهما.
- تختلف أيضا تأويلات الزيدية في استشهاد الحسين عن الإمامية، فالأخيرة ترى كربلاء أكبر المآسي في تاريخ البشرية[٤٢] وهي عندهم واقعةٌ مختارةٌ يجب الإلحاح في التذكير بها لبناء الشخصية الشيعية، ودوام استمراريتها[٤٣]. ولذا ففي كلِّ عامٍ تُقام الاحتفالات في شهر المحرّم في المناطق الشيعية، وفي إيران نفسها

(٤١) ثقافتنا، العدد ٣ (صفر ١٤٣١/ شباط ٢٠١٠) ص. ٤٥.

(٤٢) Hasan Onat, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", Akademik ORTA DOĞU, c. 2, Sayı: 1 (2007), ss. 1-9, ss. 4-6; Hanifi Şahin, Şiîlerin Gözüyle Sünnîler, Mana Yayınları, İstanbul 2017, ss. 41-50.

(٤٣) Vamık D. Volkan, Kan bağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999; s. 63; a.mlf.,Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri, Okuyan Us yayınları, İstanbul 2009, ss. 66-69.

تتحول إلى تظاهرات جماعية، أما الزيدية فهم الأقرب إلى أهل السنة بين الشيعة أجمعين، فلا يقصدون تكوين الشخصية الشيعية ولا إحياء الشعور الشيعيِّ في نفوس الناس بأمثال هذه الاحتفالات، كما يظهر في كتبهم، فعامَّةُ كلامهم في هذا المقام ينصب على إثبات إمامة الحسين بن علي رضي الله عنهما؛ ولهذا يأتون بالأدّلة من القرآن والسنة والإجماع على صدق ما يدَّعون.

- ولكن ما حدث في الآونة الأخيرة في اليمن من نشطاء الزيدية المتأثرين بإيران (الحوثيون)، ثمَّ ما تلا ذلك من الحرب القائمة بين السعودية وأولئك الحوثيين دفع جموعًا من الزيدية المعتدلة إلى الارتماء في أحضان إيران، وتجاوز المسافات بينهم وبين الإمامية الاثني عشرية على حساب أهل السنة، ممّا مهّد سبيل الاحتفالات بكربلاء والحسين وزيد بن علي والتي تتحول في بعض الأحيان إلى مظاهرات جماعية كالتي تحدث في إيران، مما لم يكن له وجودٌ يُذكر قبل ذلك.
- إنّ مصادر الزيدية التاريخية وما أُلِّف قبل خمس سنوات أو ست تؤكِّد أنهم يختلفون عن الإمامية، لكن يبدو أنّ الأمر اليوم بدأ يتغير.

المصادر العربيّة:

- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (٥٩٧-١٢٠١)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء – مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٢/ ١٩٩٢.
- أبو إسحاق الصابئ، إبراهيم بن هلال الكاتب الصابئ، كتاب المنتزع من الجزء الأول من الكتاب المعروف بالتاج في أخبار الدولة الديلمية، جمع وتحقيق: Wilferd Madelung, (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, s. 7-51).
- أبو الحسن حسام الدين حميد بن أحمد ال محلي (٦٥٢/ ١٢٥٤)، كتاب الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء، مطبعة مكتبة مركز بدر، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢.
- ابن الأثير، أبو الحسين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني (٦٣٠/ ١٢٣٣)، الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٧/ ١٩٨٧.
- ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي العتابكي (٨٧٤/ ١٤٦٩)، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، تعليق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٣/ ١٩٩٢.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة ـ المدينة، مكتبة الخانجي الشركة الدولية للطباعة، ١٤٢١/ ٢٠٠١.
- الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين، تحقيق: عيسى دوغان، سامسون (تركيا) ١٩٩٨.
- الأمير حسين بن بدر الدين محمد (٦٦٣/ ١٢٦٥)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، تحقيق: مرتضى بن زيد المحطوري الحسني، مكتبة البدر، صنعاء ١٤٢٠/ ١٩٩٩.
- ثقافتنا، العدد صفر ١٤٣١/ شباط ٢٠١٠.
- الحاكم أبو سعد المحصن بن محمد الجشمي، النخاب من كتاب جلائل الأبصار (نقلا عن كتاب تحفة الأبرار لأحمد سعد الدين المسوري)، تصنيف وتحقيق: Wilferd Madelung, (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987.
- حميد بن أحمد المحلي (٦٥٢/ ١٢٥٤)، كتاب الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، تصنيف وتحقيق: Wilferd Madelung (Ahbaru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient İnstitut der Deutcshen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987.
- صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير، الفلك الدوّار في علوم الحديث والفقه والآثار، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان، صعدة صنعاء، مكتبة التراث الإسلامي، دار التراث اليمني، ١٤١٥/ ١٩٩٤.

- عبد الله بن حمزة بن سليمان (٦١٤/ ١٢١٧)، العقد الثمين في أحكام الأئمة الهادين، تحقيق: عبد السلام بن عباس، الوجيه، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية ٢٠٠١.
- الفضيل بن الزبير الأسدي، الفضيل بن الزبير بن عمر بن درهم الكوفي الأسدي، أسمية من قتل مع الحسين من ولده وإخوته وأهل بيته وشيعته، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، قم ١٤٠٥.
- القاسم بن إبراهيم الرسي (٢٤٦/ ٨٦٠)، مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، تحقيق: عبد الكريم أحمد جدبان، صنعاء دار الحكمة اليمانية ١٤٢٢/ ٢٠٠١.
- مجد الدين بن محمد بن منصور الحسني المؤيدي، لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، مكتبة التراث الإسلامي ١٤١٤/ ١٩٩٣.
- محمد يحيى سالم عزّان، القراءة في نظرية الإمامة عند الزيدية، المسار ٣/ ٣ (٢٠٠٢).
- محمد بن القاسم، الأصول الثمانية، تحقيق: عبد الله بن حمود العزي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية- مركز العدل والتوحيد للدراسات والبحوث والتحقيق، عمّان-صعدة ٢٠٠١.
- المرتضى لدين الله، محمد بن الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الرسي (٣١٠/ ٩٢٢)، كتاب الأصول، تحقيق: عبد الله بن حمود العزي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صعدة عمان ١٤٢١/ ٢٠٠١.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر (٣٤٦/ ٩٥٧) تحقيقCharles Pellat :، الجامعة اللبنانية ١٩٧٤.
- الناطق بالحق، يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب (الناطق بالحق) (٤٢٤/ ١٠٣٣)، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، وضع أبوابه: القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام، تحقيق: عبد الله بن حمود العزّي، صنعاء الأردن مكتبة الإمام زيد بن علي مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية ١٤٢٢/ ٢٠٠٢.
- الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (٤٢٤/ ١٠٣٣)، شرح البالغ المدرك، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان، صنعاء مكتبة بدر ١٤١٧/ ١٩٩٧.
- الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (٢٩٨/ ٩١٠)، كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي، مجموع رسائل الهادي، (مجموع رسائل الهادي إلى الحق، تحقيق: عبد الله بن محمد الشاذلي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان ١٤٢١/ ٢٠٠١).

المراجع الأجنبية:

- Dölek, Adem. "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi". Ma'rife 4/3 (2004).
- Eyüp Baş, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler, AÜİFD,XLV (2004), sayı: 1, ss. 167-190
- Gökalp, Yusuf, Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılması, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999.
- Malekpour, Jamshid, The Islamic drama Ta'ziye, London: Frank Cass Publishers 2004.
- Nakash, Yitzhak, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūrā'", Die Welt des Islams, New Series, c. 33, Sayı: 2 (Kasım 1993), pp. 161-181.
- Pettys, Rebecca Ansary, "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", Theatre Journal, Vol. 33, No. 3 (Ekim 1981), ss. 341-354.
- Şahin, Hanifi, Şiîlerin Gözüyle Sünnîler, Mana Yayınları, İstanbul 2017.
- Onat, Hasan, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", Akademik ORTA DOĞU, c. 2, Sayı: 1 (2007), ss. 1-9.
- Ümit, Mehmet, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri", Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/2 (Güz 2015), ss. 93-118.
- Vamık D. Volkan, Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri, Okuyan Us yayınları, İstanbul 2009.
- Volkan, Vamık D., Kan bağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.
- Yaşaroğlu, Hasan, Taberistan Zeydîleri, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1998.
- Yurdagür, Metin "Haşviyye", DİA, c. XVI (İstanbul 1997)
- Yusuf Gökalp , Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006.

سياسة الخليفة العباسي النّاصر لدين الله تجاه الشّيعة *

د. آدم أركان

جامعة اسطنبول – كلية الإلهيات: ademarikan@yahoo.com

الخلاصة:

استولت الدولة البويهية التي كانت ذات طابعٍ شيعيٍّ على بغداد (٣٣٤-٩٤٥)، وتحكّمت بالخلفاء العباسيين فترةً طويلةً، وانتهى حكمها بعد استيلاء دولة السّلاجقة الكبيرة على بغداد (٤٤٧\١٠٥٥)، وبعد حكم السّلاجقة الكبيرة حكم في المنطقة السّلاجقة العراقية التي استمرّت حتى مقتل السلطان الأخير طغرل بك (٥٩٠\١١٩٤). والنّاصر لدين الله بقي في الخلافة مدّةً طويلةً، وكان له دورٌ في هذه التّطورات، وفي عهده وقعت بعض الأحداث المهمّة في علم تاريخ المذاهب الإسلامية. وحسب بعض المصادر فإنّ الناصر كان شيعياً، وحمى الشيعة في عهده، وولّاهم بعض المناصب. وسنستعرض في هذه المقالة تطورات ما ذكرنا بمعايير البحث العلميّ لعلم المقالات.

الكلمات المفتاحية: الناصر لدين الله، السلاجقة، الإثنى عشرية، الإسماعيلية، طغرل

Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şiî Siyaseti

Özet

Şiî eğilimli Büveyhiler Devleti, Bağdat'ı ele geçirmiş (334/945), Abbasî halifeleri de uzun süre onların tahakkümü altında kalmıştır. Büyük Selçuklu Devleti Bağdat'ı ele geçirdi- ğinde (447/1055) bu yönetim sona ermiştir. Büyük Selçuklulardan sonra bölgede hüküm süren Irak Selçuklularının son sultanı Tuğrul'un öldürülmesiyle (590/1194) bölgede Selçuklu yönetimi sona ermişti. Bu gelişmelerde etkili olan Abbasî halifesi Nâsır Lidinillah uzun süre (575-622/1180-1225) hilâfet makamında bulunmuştu. Bu halifenin dönemi, mezhepler tarihi açısından da önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bazı kaynaklarda Şiî olduğu bildirilen Halife Nâsır'ın döneminde özellikle Şîa mensupları himaye görmüşler ve vezaret dâhil çeşitli görevlere getirilmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu gelişmeler mezhepler tarihini ilgilendi- ren yönleri bakımından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nâsır Lidinillah, Selçuklular, Tuğrul, İsnâaşeriyye, İsmâiliyye

Abbasid Caliph Nasir Lidinillah's Shiite Policy

Abstract

Shiite-influenced Buwayhid Dynasty captured Baghdad (334/945), and the Abbasid caliphs remained under their domination for a long time. This administration came to an end, when the Great Seljuk Dynasty took over Baghdad (447/1055). Following the death of the last Sultan Tughrul of the Iraqi Seljuks (590/1194), who ruled the region after the Great Seljuks, the Seljuk ruling collapsed. Abbasid caliph Nasir Lidinillah, who was influential in these developments, had been in the caliphate for a long time (575-622 / 1180-1225). The period of this caliph was also the scene of major developments in terms of sectarian history. In the time of Caliph Nasir, who was reported to be Shi'i in some sources, especially the Shi'a members were patronized and brought to various posts including the vizier. This study will focus on aspects of development that are relevant to the history of sects.

Keywords: Nâsir Lidinillah, Seljuk Dynasty, Tughrul, Ithna-Ashariyyah, Ismailis

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şiî Siyaseti" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (آدم أركان، سياسة الخليفة العباسي النّاصر لدين الله تجاه الشّيعة، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١٤٧-١٦٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المقدمة:

نهاية العصر الشيعي:

كانت السّلطة والحكم على مركز الخلافة العباسية بيد الشيعة البويهيين قبل إنشاء الدولة السلجوقية، وفي تلك الآونة كانت وظيفة السلجوقيين حماية العباسيين من الأعداء. ومع مرور الزمن بدأ السلجوقيون يسحبون الخلافة منهم، والنّاصر لدين الله لعب دوراً مهماً في الأحداث التي أنهت الحكم السلجوقي، وكانت له معاهداتٌ مع الشّيعة. وهذه التطورات تحتوي على تفاصيل مهمّة لتاريخ المذاهب الإسلامية ولابدّ من استعراض الموضوع من جوانب مختلفة.

السلاجقة حينما اعتنقوا الإسلام كانت الخلافة منقسمةً بين الخلافتين: العباسية والفاطمية، في حين أسّس أميرٌ أمويٌّ الخلافة الأموية في الأندلس ولُقّب بالناصر لدين الله[١].

وعندما جاء السّلاجقة إلى المنطقة كان حكم الإسماعيلية أو القرامطة ما زال قائماً في البحرين على الرغم من نهاية عداوتهم القديمة[٢]. وفي عهد السلطان ملك شاه قُضي على حكم القرامطة بدعم القياديين المحليين[٣]، وكانت الزيدية تحكم منطقةً تسمّى ديلم تقع في جنوب غرب بحر الأهواز[٤]، وكانت الخطب تُقرأ باسم الفاطميين ما يقارب قرناً ٣٦٨-٤٦٢/ ٩٧٨-١٠٧٠ من قِبل الحكام الزيديين المكيين الذين ينسبون إلى سلالة سيدنا الحسن رضي الله عنه[٥]، وفي عام ٤٣٩-١٠٤٧ أخذ الصُلحِيِّون، الذين كانت لهم علاقة مع الفاطميين، الحكم في اليمن بدلاً من الزيدية[٦].

بدأت الغيبة الصغرى بوفاة الحسن العسكري، وهو الإمام الحادي عشر عند الشيعة الاثني عشرية، (أو الغيبة القصرى أو الغيبة القاصرة) في الثامن من ربيع الأول عام ٢٦٠ للهجرة وهو اليوم الأوّل من كانون الثاني عام ٨٧٤ للميلاد. وفي الغيبة الصغرى ظهر أربعةٌ من السفراء المرتبطين به، وهم يُسَمَّون أيضا بـ«الوكيل والبوّاب والمرسل» وبوفاة السفير الرابع انقطعت الصلة مع الإمام في (١٥/ شعبان/ ٣٢٩هـ -١٥/ أيار/

(١) Mehmet Özdemir, "Endülüs", DİA, XI, 213.

(٢) Nasır-ı Hüsrev, Sefername, çev. Abdülvehap Tarzi, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1994, s. 127.

(٣) Ali Sevim, "Sultan Melikşah Devrında Ahsâ ve Bahreyn Karmatileri'ne Karşı Selçuklu Seferi", Belleten, Ankara, 1960, C.XXIV, sayı 94, s. 209-232.

(٤) Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydîleri, Gümüşhane Üniversitesi, 2012, s. 68 vd.

(٥) Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", DİA, XXVIII, 560.

(٦) Yusuf Gökalp, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepler Tarihi Bilimdalı, Ankara, 2006, s. 166.

٩٤١م)، وبدأت مرحلة الغيبة الكبرى (أو الغيبة الثانية أو الغيبة الطويلة أو الغيبة التامة)[٧].

بدأ حكم البويهيين ذو الاتجاه الشيعي بعد مدّةٍ قصيرةٍ من الغَيبة الكبرى عام ٣٣٤/ ٩٤٥ فاستولوا على بغداد وأصبح الخليفة العباسي السني تحت تصرفهم، وأُلِّفتْ أكثر المراجع الشيعية في هذه الفترة من كتب الأحاديث والعقائد[٨] والفقه فسمِّيت هذه الفترة بالعهد الشيعي إلى أن استولى السلاجقة على بغداد في عام ٤٤٧/ ١٠٥٥[٩]، ويقول القاضي عبد الجبار (٤١٥/ ١٠٢٥) إنّ مراكز الدولة العباسية بقيت ما يقارب مئة عامٍ تحت سيطرة الشيعة[١٠]، وعند البيروني (٤٥٣/ ١٠٦١) كانت السيطرة على بغداد في هذه الفترة للبويهيين، فنظام الدولة والملك كانا بيد البويهيين، ولم يبق في يد الخليفة العباسيّ سوى الشؤون الدينية[١١].

وحسب ما قاله فؤاد كوبلي: لو أنّ السلاجقة لم يحموا الخلافة العباسية وأهل السُّنة لكان الشيعة استولَوا على العالم الإسلامي[١٢]. ويؤكّد سوبوليرا نفس المعلومات قائلاً: إنّ هذه الفترة كانت للفاطميين في مصر، وكان لهم تأثيرٌ فكريٌّ على بعض المناطق مثل سوريا والعراق وإيران، ولولا السلاجقة المناصرون لأهل السُّنة لسيطر الإسماعيلية على البقعة الإسلامية كاملةً[١٣].

يقول أبو الحسن محمد الملقب بغرس النعمة (٤٨٠/ ١٠٨٨): عندما دخل السّلاجقة إلى بغداد قضوا على إدارة البويهيين، ويحتمل أنّ سبط ابن الجوزي (٦٥٤/ ١٢٥٦) نقل عن غرس النعمة: أن طغرل بك في شهر رمضان سنة ٤٤٧/ ١٠٥٥ دخل مدينة بغداد[١٤]، وفي خطبة الجمعة بدأ يُذكر اسم أمير البويهيين الملك

(٧) Avni İlhan, "Gaybet", DİA, XIII, s. 410-412; Cemil Hakyemez, Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam, İstanbul, İSAM yay., 2009.

(٨) Ahmet Güner, Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyaseti, İzmir, 1999, s. 95 vd.

(٩) Ahmet Güner, "Şiî Yüzyılında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", İslam Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 2011, I, s. 151-170; Güner, Medeniyetinde Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyaseti, s. 184; Metin Bozkuş, Büveyhiler ve Şiîlik, Sivas, 2003, s. 95.

(١٠) Kâdı Abdülcebbâr, Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve, çev. Ömer Aydın, M. Şerif Eroğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017, s. 814.

(١١) Ebû Reyhan el-Bîrûnî, el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye, neşr. Eduard Sachau, Leipzig, 1923, s. 132.

(١٢) M. Fuad Köprülü, Türk Tarih-i Dinîsi, Haz. Metin Ergun, Ankara, Akçağ yay., 2005, s. 135, 6. dipnot.

(١٣) Bertold Spuler, "The Disintegration of the Caliphate in the East", Cambridge History of Islam, ed. P.M. Holt ve diğerleri, Vol. IA, Cambridge, 1970, s. 150; "Doğuda Hilâfetin Çöküşü", Çev. Hamdi Aktaş, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul, 1997, I, s. 157; Seyfullah Kara, Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları, İstanbul, 2007, s. 43.

(١٤) Garsünni'me'nin Uyûnü't-tevârîh adlı eseri günümüze intikal etmemiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî el-Muntazam'ında, torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî de Mirâtü'z-zamân'da kaynak olarak kullanmıştır Sıbt'ın, Uyûnü't-tevârih'in büyük bir kısmını eserine aynen aktardığı tesbit edilmiştir. (XVIII, 496). Türk tarihi hakkında (Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah devirleri) çoğunlukla Selçuklular devri olmayan ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir (bk. Ali Sevim, diğer kaynaklarda mevcut "Garsünni'me", DİA, XIII, 386-387.

الرحمن بعد اسم طغرل بك. وفي أواخر شهر رمضان؛ أي كانون الأول من الأشهر الميلادية سنة ١٠٥٥ مُنعَ ذكر اسم أمير البويهيين، وقُبِض على الأمير وقضي على الدولة البويهية؛ أي الدولة الديلمية[١٥]. وفي تلك الفترة كان أحد قوّاد العساكر البويهيين البساسيري في الغرب، فدخل الموصل وخطب خطبةً باسم الفاطميين، فسمع السلطان بذلك فاتّجه نحوه في شهر ذي القعدة سنة ٤٤٨ كانون الثاني ١٠٥٧ للميلاد[١٦].

وعندما دخل السّلاجقة إلى بغداد أمروا بإقامة الأذان في مناطق الشيعة على حسب مذهب أهل السنة . ويذكر أبو الفرج ابن الجوزي (٥٩٧/ ١٢٠١)[١٧] وسبط ابن الجوزي أنّ الأذان تغيّر سنة ٤٤٨، ويذكر ابن الأثير المتوفى (٦٣٠/ ١٢٣٣) أنّ طغرل بك سنة ٤٤٧ أمر بإقامة الأذان على المذهب السُّنِّي بمدينة كرخ عند صلاة الصبح[١٨]، وفي سنة ٤٤٨ أقرالخليفة بذلك[١٩].

وهكذا بدأ الأذان يُرفَعُ على المذهب السّنيّ في مشهد موسى الكاظم والأماكن التي يقيمُ فيها الشيعة في الكرخ، وقَرأ الذين جاؤوا من مناطق أهل السُّنة أشعاراً تمدح وتثني على الصحابة الكرام رضي الله عنهم. وأبو عبد الله بن الجلاب الذي اشتُهِرَ بسبّ الصحابة أُعدم أمام دكانه بأمر من وزير الخليفة، وهرب فقيه الشيعة أبو جعفر الطوسي وهدم بيته[٢٠].

ذكر ابن الكثير (٧٧٤/ ١٣٧٣) أنّ ترك الأذان الشيعي بدأ بعد سيطرة طغرل بك على بغداد. وكان لهذه الحادثة معنىً قبل التغيير وبعد التغيير؛ «كانت بنو بويه تقوّيهم وتنصرهم، فزالوا وبادوا، وأذهب الله دولتهم، وجاء الله بقوم آخرين من الأتراك السلجوقية يحبون السُّنة ويوالون أهلها، ويعترفون برفعة قدرها ويرفعون محلها»[٢١].

في عهد أوّل سلطانٍ سلجوقيٍّ طغرل بك أدّى التعصب للمذهب الحنفي إلى لعن المذهب الشيعي وغيره من المذاهب على المحاريب؛ حتّى لم ينج منه المذهب الأشعري. وكان السلطان السلجوقي ألب أصلان حنفيّ

(١٥) Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtu'z-zamân, thk: Muhammed Berakât ve diğerleri, Dimaşk, Dâru'r-Risaleti'lâlemiyye, 1434/2013, 49, XIX.

(١٦) Sıbt, Mir'âtu'z-zamân, XIX, 508-509.

(١٧) İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem, thk: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1412/1992, XVI, 7.

(١٨) Ebü'l-Hasen Ali İbnü'1-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh, (edit. C.J. Tornberg, Leiden E. J. Brill 1867 baskısı esas alınarak), Beyrut, Dâru Beyrût (Dâru Sâdır), 1992, IX, s. 614.

(١٩) İbnü'1-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh, IX, 632.

(٢٠) Sıbt, Mir'âtu'z-zamân, XIX, 510.

(٢١) Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze, Dâru'l-Hicr, 1418/1998, 736, XV.

المذهب، وكانت المدارس التي فتحها الوزير نظام الملك تُدرَس فيها آراء مذهب الشافعية والأشعرية[٢٢]، وكان الوزير يأخذ تدابيره وحيطته من الشيعة، ولكنه رغم ذلك اغتيل من قبل فدائيي الشيعة الإسماعيلية الباطنية، فكانت الحكومة السلجوقية تتوجس من الشيعة البويهيين، وكان كلٌّ من السلطانين طغرل بك وألب أرسلان يبعدان أصحاب الفكر الشيعيّ عن إدارة الدولة. حتى إنّ السلطان ألب أرسلان لم يقبل توظيف كاتب شيعي عند أحد قواده، وعند محاكمة الكاتب قال دفاعاً عن نفسه: إنه ليس بباطني وإنما شيعي فردّ عليه قائلاً: أمذهب الرافضة أفضل من المذهب الباطني؟ فكيف لك أن تدافع عن مذهبك بهذا؟[٢٣]

لكن بعد مرور الزمن تغيّرت الأوضاع فأصبحت الدولة قويةً وبدأت الدولة تستخدم الشيعة الاثني عشرية في بعض الوظائف. وعندما توفي «ملك شاه» تقاتل أولاده على الحكم، فظهر ضعفٌ وخللٌ في السلطة فأرادت كلّ فرقةٍ أن تنتهز فرصتها، وبذلك استطاع الشيعة أن يتولوا المناصب حتى الوزارة.

كان في الحكم السلجوقي حسن صباح (٥١٨/ ١١٢٤) وحكّام الخلافة من الشيعة والإسماعيلية والباطنية والنزارية وغيرهم من الفرق الشيعية كالاثني عشرية والزيدية يتم تنفيذ تطبيقات مختلفة عليهم. استمرت إمرة الاثني عشرية على المناطق التي غالبها منسوبٌ إليهم. في حين كانت توضع تدابير عسكرية ضدّ النزارية. وكان مركز الموصل مع ارتباطها بالدولة السلجوقية بيد العقيليين، والحلّة بيد المزيديين، وحلب بيد المرداسيين، وطرابلس والشام بيد العماريين، وطبرستان بيد الباوندين[٢٤]. وعموماً كانت لا توجد مشكلات مع الزيدية. والعالم الزيدي الكوفي أبو بركات عمر بن إبراهيم الحسيني (٥٣٩/ ١١٤٥) يلخّص ذلك حيث نقل السمعاني (٥٦٢/ ١١٦٧) الذي سمع الحديث من أبي البركات أنه قال :أنا من نسل زيدٍ وعلى مذهب الزيدية ولكنّني أُفتي على مذهب السلطان؛ أي المذهب الحنفي[٢٥].

في زمن السلطان «ملك شاه» بدأت الحركات العسكرية تتنشط، وبعد وفاته حصلت اشتباكاتٌ من أجل الوصول إلى الحكم. فوجدت الباطنية النزارية فرصاً جديدة. وكان قد تسرّب من بين جنود بركياروق وهو الابن الأكبر لملك شاه الآلاف من النّزارية، وعند محاولة الاغتيال أصيب بركياروق، وبعد الحادثة أمر بقتل الباطنيين والقبض على المنسوبين إليهم، وخاصّةً بعزيمة السلطان محمد طبران أزيلت بعض المناطق عن

(٢٢) Adem Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", İslâmî İlimler Dergisi, 6-2, 2011, s. 39-64.

(٢٣) Nizâmülmülk, Siyâset-nâme, Çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 115 vd.

(٢٤) Detaylar için bk: Adem Arıkan, Büyük Selçuklular Döneminde Şîa (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2010, s.

(٢٥) Abdulkerim es-Sem'ânî, el-Ensâb, thk. el-Barûnî, Beyrut, Dâru'l-Cinân, 1988, III, 188.

بكرة أبيها. وعموماً كانت حركة انتشارهم متوقفة إلا أنه لم يقض عليهم بتاتاً. وفي فترة حكم السلطان سنجر حصلت هدنة مع النزارية بشرط عدم بناء حصن أو قلعة والتوقف عن بيع الأسلحة وعدم الدعوة إلى معتقداتهم مقابل استقرار الأمان و الأمن على حياتهم(٢٦). وبعد وفاة السلطان سنجر في ربيع الأول سنة ٥٥٢، أي في شهر أيار سنة ١١٥٧ للميلاد انتهت إمبراطورية السلاجقة. وكما قال قويْمان إنّ الإمبراطورية قد أقيمت فنظّمتِ البلاد الإسلامية ثم انهدمت؛ فالشرق الأوسط والمشرق القريب بقيا تحت ظلال المشكلات(٢٧). ومع سقوط الدولة السلجوقية الكبرى ظلَّ في العراق بعض السلاجقة، الذين كانوا موالين للدولة السلجوقية الكبرى .

١ – الخليفة الناصر والسلاجقة:

عندما كان سنجر على قيد الحياة والسّلطان السلجوقي مسعود في العراق قُتِل الخليفتان من قبل الفرقة الباطنية النزارية، وغُلب الخليفة في الحرب التي دامت بين السلطان مسعود والخليفة المسترشد سنة٥٢٩ للهجرة الموافق حزيران عام ١١٣٥للميلاد، وأصبح أسيراً، وقتل في خيمة على أيدي النزارية من الفرق الباطنية. وبعض المصادر التاريخية تذكر أنّ سنجر هو سبب مقتل الخليفة المسترشد(٢٨). والراشد بن المسترشد كانت له خلافات مع سلطان العراق مسعود فاضطر الراشد إلى ترك بغداد، وأبعد عنه منصب الخلافة وأصبح عمه المقتفي (٥٥٥/ ١١٦٠) خليفة، ومع أن الراشد اتفق مع مخالفي السلطان مسعود لكن لم يحصل على نتيجة. وخلال فترة إقامته في أصفهان قتل من قبل النزارية الباطنية سنة ٥٣٢ في شهر حزيران عام ١١٣٨ للميلاد(٢٩).

ولد الخليفة العباسي الناصر لدين الله سنة (٥٧٥/ ١١٨٠) وتوفي (٦٢٢/ ١٢٢٥) وقد شاهد نهاية حكم السلاجقة. وعندما أصبح آخر حاكم في العراق من قِبَل السلاجقة طغرل بن أرسلان شاه سلطاناً، كانت

(٢٦) Arıkan, Büyük Selçuklular Döneminde Şîa, s. 259.

(٢٧) Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991, s. 465.

(٢٨) Halife el-Müsreşid'in öldürülmesi olayı hakkında geniş bilgi, bu konuda Sultan Sencer'in itham edilmesi, kaynaklarda geçen bilgilerin detaylı değerlendirilmesi için bk. Osman Özgüdenli, Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", "Selçuklu Tarihi Araştırmaları, İstanbul, 2006, s. 111-146 (Makalenin daha önce Ortaçağ Türk-İran yayımlandığı yer: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Sayı 39, İstanbul 2004, s. 1-35).

(٢٩) İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 42, 62. İbnü'l-Cevzî, er-Râşid'in Bâtınîler tarafından öldürüldüğünü belirtmekle (el-Muntazam, XVII, 328) birlikte ayrıca zehir içtiği ve hizmetçileri tarafından öldürüldüğü şeklinde üç rivayet olduğunu kaydetmektedir (el-Muntazam, XVII, 332).

الإدارة فعلياً بيد أتابك إلْدَنِيزْلَرْ سنة (١١٧٥/ ١١٨٦) لأنّ طغرل عند توليه منصب السلطان سنة (٥٧١/ ١١٧٦) كان في السابعة من العمر. قال الراوندي المتوفى (٦٠٣/ ١٢٠٧): إنه خرج من المهد إلى العرش[٣٠].

كان المساعد لطغرل البهلوان[٣١] محمد بن إلدنيز المتوفى (٥٦١/ ١١٨٦) يحمل مسؤولية تنفيذ شؤون الحكومة، وكان البهلوان يقول :الخليفة لا بدّ أن ينشغل بالإمامة وبتجهيز الخطبة، أما الحكم فيُترك للسلاطين، وإدارة شؤون الدنيا لا بد من تسليمها للسلاطين[٣٢]. وبعد وفاة البهلوان حلَّ محله أخوه مظفر الدين قزيل أرسلان عثمان، فحارب ضدّ طغرل إلى أن أدّى هذا إلى إهراق الدم بينهما. حتى إنّ الخليفة الناصر في هذه الفترة ساند قزيل أرسلان بإمداداتٍ عسكرية، وبعض المصادر تذكر أنّ الخليفة الناصر كان يُشعِل نار الفِتَن بين الحكام المتفِقين فيما بينهم حتى يشتبكوا ببعضهم وهم لا يدركون ذلك[٣٣].

بحسب المعلومات التي ذكرها ابن الأثير: إن قزل أرسل أرسلان سنة ٥٨٣ رسولاً إلى بغداد يطلب مساعدة السلطان، بينما أمر الخليفة بهدم دار السلطان عند طلب رسول طغرل تقسيمها[٣٤]. لكن لا توجد مصادر أخرى تؤيِّد هذه المعلومة[٣٥]، ويذكر السيوطي أنّ دار السلطنة دُمِّرَت بعد أن طلب خوارزم شاه من الخليفة السلطات التي كانت لهم في الفترة السلجوقية سنة ٥٩٢[٣٦].

أرسل الخليفة وزيره جلال الدين بن يونس سنة ٥٨٤/ ١١٨٨مع جيش الخلافة لمساعدة قزل أرسلان، لكن قبل وصول الجنود إلى قزل أرسلان دخلوا في معمعة الحرب مع طغرل بك، فغلبوا ولم يبق منهم أحد[٣٧].

وفي سنة (٥٨٦/ ١١٩٠) صعد قزل أرسلان على العرش بدعم من الخليفة بعد أن سجنَ طغرل بك في قلعة، لكن بعض الأمراء قتلوا قزل أرسلان في ليلة وهو نائم سنة (٥٨٧/ ١٩٩١) بمساعدة التركمان، فاستطاع طغرل بك الفرار من السجن والتغلب على ولديّ بهلوان أبي بكر وقتلغ إنانج سنة (٥٨٨/ ١١٩٢)، وقتلغ

(٣٠) Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Surûr, Çev. Ahmet Ateş, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 306.

(٣١) Faruk Sümer, "Pehlivân", DİA, XXXIV, 221-222.

(٣٢) Râvendî, Râhatü's-Sudûr, s. 309.

(٣٣) Salahaddin Halil es-Safedî, el-Vâfî bi'l-Vefeyât, tahkik: Ahmed el-Arnaud, Türkî Mustafa, Beyrut, DâruİhyâiT-Turâs, 1420/2000, VI, 193; Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, Târîhu'l-İslâm, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407/1987, XLV, s. 86; Celalüddin Abdurrahman es-Süyûtî, Tarihu'I-Hulefâ, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1424/2003, s. 352.

(٣٤) İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 560.

(٣٥) Faruk Sümer, "Tuğrul II", DİA, XLI, 342-344.

(٣٦) Es-Süyûtî, Tarihu'I-Hulefâ, s. 357.

(٣٧) Râvendî, Râhatü's-Sudûr, s. 319; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 24.

إنانج طلب المدد والمساعدة من علاء الدين تكش وهو من سلاطين خوارزم، ثم أرسل الخليفة الناصر لدين الله منشوراً يَهَبُ فيه أراضي طغرل بك للسلاطين الخوارزميين. فأرسل سلطان خوارزم «قتلغ إنانج» مقدماً على الجيش للقضاء على طغرل بك فتغلب عليه، وانتهى حكم السلاجقة العراقية في جمادى الآخرة سنة٥٩٠ الموافق حزيران سنة ١١٩٤ للميلاد، فأُرسِل رأسُ طغرل بك إلى بغداد وعُرِضَ على الناسِ[٣٨]. وفي ذاك الوقت استولى الخوارزميون على عدد من المدن، فاتفق وزير الخليفة الناصر لدين الله[٣٩] مع قتلغ إنانج وأرسلا جيشاً تحت قيادة مؤيد الدين بن القصّاب لمحاربة الخوارزم. لكن هذا الاتفاق لم يدم كثيراً فصار بينهما خلاف[٤٠] إلى أن أدّى هذا الخلاف إلى نشوب الحرب. وبتدبير من الخليفة قتل قتلغ إنانج سنة (٥٩١/ ١١٩٥)[٤١].

وكما قال حسيني :السلاجقة كانوا أصحاب عدل، وقد فسدت خراسان بعد وفاة سنجر وهو آخر سلطان للسلاجقة الكبرى وفسد العراق بمقتل طغرل بك[٤٢].

اتفق سلطان خوارزم بعد قضائه على السلاجقة في العراق مع الخليفة، لكن نشب بينهما صراع على من يتولى مكان السلاجقة، فسلطان الخوارزم محمد بن تكش سنة ١٢٠٠-١٢٢٠ أخذ فتوى من علماء بلده بتعيين خليفة من نسل سيدنا علي رضي الله عنه وهو علاء الملك الترمذي. ويُزعَم أنّ الخليفة الناصر لدين الله خاف من أن يسير الخوارزم باتجاه بغداد فأرسل هيئة من الرسل إلى جنكيز خان واستدعى المغول إلى أراضي المسلمين، وهذا الزعم غالباً ليس بمقبول، بل كان الناصر لدين الله يبحث عن فرقٍ ومجموعاتٍ مختلفةٍ لمساندته فشكّل فرقةً عسكريةً سمّاها الفتوة، وجعلها تحت إمرته الخاصة[٤٣].

٢- الناصر لدين الله والإسماعلية:

كان السلاجقة يأخذون تدابير عسكرية ضدّ الحشد الشيعي وبالأخص ضدّ الإسماعيلية الباطنية النزارية. وقد ذهب آخر سلطان (طغرل) إلى مدينة دغمان، وكان أغلب سكانها ملحدين، وتمّ نهب وسلب المدينة وكلّ منِ اعترض على ذلك تم إعدامه[٤٤] .

في هذه الفترة ضعف حكم الإسماعيلية الفاطمية الشيعة في القاهرة، وكان الوزراء يديرون شؤون الدولة.

(٣٨) İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 94, 106-108.

(٣٩) ez-Zehebî, Târîhu'l-İslâm, XLII, 295.

(٤٠) İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 111.

(٤١) Detaylar için bk. Gülay Öğün Bezer, "İldenizliler", DİA, XXII, 82-84.

(٤٢) Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Hüseynî, Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye, Çev. Necati Lugal, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 137.

(٤٣) Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", DİA, XXXII, 399-402.

(٤٤) El-Hüseynî, Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye, s. 123.

وتم إعلان العَضُد لدين الله خليفة في التاسع من عمره في عام ١١٦٠، بعد أن قرر أمير الصليبيين في القدس احتلال مصر في عام ١١٦٨. طلب الخليفة العضد وشهاورُ النجدة من نور الدين الزنكي، فأرسل الزنكي كلاً من شيركوه وابن أخيه صلاح الدين الأيوبي فتمكنا من السيطرة على الوضع، ثم عُيّن «شيركوه» وزيراً. وبعد شهرين توفي شيركوه، في (٢٦ آذار/ مارس عام ١٦٦٩م)، فعيّنَ العضد صلاح الدين وزيراً بعد طلب قواد الجنود. ومع مرور الوقت اشتعلت عدة محاولات للثورة. وفي السابع من المحرم عام 567هـ 13 أيلول ١١٧١ بدأ يُخطب باسم العباسيين. وفي 10 المحرم 576 هـ 13/ أيلول عام 1171 م يوم الأحد توفي العضد وبموته انتهت خلافة الفاطميين ودولتهم[٤٥]. ثم فتح صلاح الدين الأيوبي القدسَ وهو أول حاكم في الدولة الأيوبية عام 583 هـ 1187 مـ، في حين كانت جميع القلاع الصليبية على وشك الانهيار، فتمّ تنظيم حملة صليبية جديدة قادمة من أوروبا الغربية، وفي عام 1189 مـ هرب الصليبيون إلى عكّا، فلحق بهم صلاح الدين ودامت حرب طاحنة في عكّا لمدة عامين.

حاول الخليفة الناصر توسيع حدود دولته نحو الشمال في حين كان صلاح الدين يدافع عن المدينة التي كانت تحت الحصار من قبل صليبيي عكّا، واستولى على المراكز السكنية عند نهر الفرات، وربما كان سبب تخلّي الناصر عن نصرة صلاح الدين يرجع إلى خوفه من أن يهاجمهم صلاح الدين بعد فتح القدس. وعند هجوم الصليبيين على دمياط رفض الناصر استنصار الأيوبيين[٤٦].

ورغم نهاية حكم الفاطمية الإسماعلية الشيعية كانت «قلعة الموت» ما تزال تحت سيطرة النزارية الشيعة، وبعد أن صار الحسن أميراً على القلعة بسنتين ألغى الشريعة الإسلامية بإعلان عهد القيامة في رمضان سنة ١١٦٤\٥٥٩، وأنهى جلال الدين هذا العهد بعد توليه الحكم في «قلعة الموت»[٤٧].

لقد اختلفت المعلومات عن علاقة الخليفة الناصر بالباطنية حسب المصادر، وقد أعلن سفير الحسن جلال الدين، وهو أمير قلعة الموت، تبريه من الباطينة وإعمار المساجد وإقامة الصلاة وصوم رمضان في عام ٦٠٨، ففرح الناصر بذلك، فأقام الخليفة حفلاً حينما حضرت أم جلال الدين إلى بغداد في سفرها للذهاب إلى الحج، وبعد ذلك اتبعوا المذهب الشافعيّ[٤٨].

شارك جلال الدين في بعض المعارك مع الخليفة، منها أن جلال الدين ناصرَ أوزبك بن بهلوان، الذي كان

(٤٥) Ramazan Şeşen, "Âdıd-Lidînillâh", DİA, I, 374-375.

(٤٦) Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", DİA, XXXII, 399-402.

(٤٧) Farhad Daftary, İsmaililer: Tarih ve Öğretiler, çev. Erdal Toprak, İstanbul, Doruk, 2005, s. 540, 565.

(٤٨) Cemâlüddîn Muhammed İbn Vâsıl, Müferricu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb, thk: Haseneyn Muhammed Rabî, Kahire, Emiriyye, 1957, III, 211; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtu'z-zamân, XXII, 185; Daftary, İsmaililer, s. 565.

من أمراء أذربيجان، ضد تمرد مَنِقْلِي، فقد انقسمت الأراضي بينهم في عام (١٢١٥\٦١٢)[٤٩]، وأوزبك ولّى أمير آغْلاميش على الأراضي التي كانت من قسمته، ولكن آغلاميش بعد مدة بدأ يقرأ الخطبة باسم علاء الدين محمد من الخوارزم، فقُتِلَ في عام (١٢١٧\٦١٤) بيد الباطنيين[٥٠]، وقيل إنّ الخليفة كان يطلب قتلَه[٥١]. وبعد موت جلال الدين الذي حكم «قلعة الموت» أحد عشر عاماً لم يغير النزاريون اتجاههم المذهبي، ولكن تركوا اتباع أهل السنة بمرور الوقت[٥٢].

الناصر لدين الله والاثنا عشرية:

كتب المؤرخ رافندي كتاباً مستقلاً عن الروافض[٥٣]، و تشير المعلومات فيه إلى أن السلطان طغرل بك قد أخذ موقفاً من مذهب الاثني عشرية، وكان طغرل بك (٥٨٣/ ١١٨٧) موجوداً في منطقة مازنديران [٥٤] «وكان أساس عقيدتهم التقية والنفاق»،كما قال حسام الدولة[٥٥]، حيث كانوا ينافقون أمام السلطان طغرل، وعندما لاحظ ذلك السلطان لم يعتمد عليهم[٥٦].

يحتوي موقف محمود شهاب الدين على تفاصيل مهمة فيما يتعلق بموضوعنا. وبناءً على ذلك، كان الشيعة (الرافضية) يبذلون جهودًا لإحضار الأشعري إلى السلطات المختلفة. وكان الوزير يعرف بالدفاع عن أصحاب أبي حنيفة، وكان الرافضيون مثل الحاج عزيز، يريدون تعيين الأشعريين في أصفهان. وتم تعيين الهوجنديين للخطب والوعظ، وعندما جاء وقت صك الأمر، مزّق الوزير الأمر.

إن الكلمات التي سجلها الوزير أثناء القيام بذلك تعني الكثير؛ إذ قال: «خروج أصفهان من يدنا أفضل من أن يخرج السلطان عن الإسلام. لا يوجد في الإسلام عدم الحمية، فلا أسمح أبداً أن نسلم ما أخذناه بالسيف من الأشاعرة دون مقابل»، ونقل هذا الكلام الرافندي فأكّد أنه لم يتم أيّ عملٍ أو كلام ضدّه فأضاف: «لقد محّض هوس الرافضية والأشعرية»[٥٧].

(٤٩) İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 111; Daftary, İsmaililer, s. 568.

(٥٠) İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 316.

(٥١) Gülay Öğün Bezer, "İldenizliler", DİA, XXII, 82-84; Daftary, İsmaililer, s. 569.

(٥٢) Daftary, İsmaililer, s. 569.

(٥٣) Er-Râvendî, Râhatü's-Sudûr, s. 364.

(٥٤) Erdoğan Merçil, "Bâvendîler", DİA, V, 214-216.

(٥٥) Bk. Yusuf İsmailî, Seyrî der Târih-i Teşeyyu-i Mâzenderân, Kum, Pezûheskâh-i ulûm ve ferheng-i İslâmî, 1387, s. 78.

(٥٦) Râvendî, Râhatü's-Sudûr, s. 315.

(٥٧) er-Râvendî, Râhatü's-Sudûr, s. 388-389.

هنالك معلومات عن العلاقة بين الخليفة العباسي الناصر وبين الاثني عشرية، وقد سجّل بعضهم أنّ الخليفة كان شيعيًّا، كما أنّ هناك بعض الأدلة على ذلك[٥٨]. ووفقاً لكتابة قبر غيبة المهدي في منطقة السامراء، التي وضعها الناصر، فقد وصف نفسه بأنّه الوصي على الآثار المقدسة للشيعة[٥٩]. ولكننا نرى أنّ السلاطين السلجوقيين كانوا يحمون مقابر الأئمة أيضاً، إذن فهذا الأمر لا يُثبت أنّ الخليفة أصبح شيعيًّا[٦٠]. وقد عيَّن الناصر عدداً من أعضاء الدولة من الشيعة الإمامية[٦١]. وكان الخليفة فوّض أمور الدولة لأستاذ الدار ابن الصاحب[٦٢]. وكان ابن الصاحب شيعيًّا بدرجة مترديةٍ[٦٣]. وكان بين الوزراء وغيرهم من المسؤولين أيضاً رجال ينتمون إلى الطائفة الشيعية[٦٤].

وفقاً للمعلومات الواردة عن الملك المنصور (ت ٦١٧/ ١٢٢١)[٦٥]، تمّ الإقرار بالولاية لأهل البيت والتشيع في بغداد. وكان أستاذ الدار ابن صهيب معروفاً بذلك، وقد ورث هذا الأمر هو وأسرته من أسلافهم. وكان يلعن معاوية ويزيد علناً. فطلب هذا الأمر، أي اللّعنَ، من راضي الدين القزويني (توفي ٥٩٠/ ١١٩٤)، الذي كان أستاذاً في المدرسة النظامية، فرفض فهُدِّدَ بالقتلِ، ولكن لم يقتل خشية الفتنة، فتم نقله إلى منزله ليلاً. وفي مرّةٍ أخرى كان القزويني في مجلس الوعظ في بدر، وكان الخليفة من المستمعين إليه فطلبت منه مجموعة أن يلعن يزيد ومعاوية، وبعد هذه التطورات طلب القزويني الإذن للذهاب إلى بلده لرؤية عائلته فسمحوا له بالذهاب، وكتبوا رسالة إلى «قِزل أرسلان»، الذي كان في طريقهم، وندم الخليفة على ذلك عندما أبلغوه مغادرته بسبب الطائفية وكانوا خائفين من أن ينتشر هذا إلى أماكن مختلفة. وقال القزويني، الذي سلم خطاب الديوان لـ «قِزل أرسلان»: إنه لن يعود إلى بغداد، فاتجه نحو قزوين. وكان الناس والحكام في هذه المنطقة يقدِّرون

(٥٨) Muhammed Tahir Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", Tarih-i İslam der âyine-i Pezûheş, sayı: 9, 1385, s. 184.

(٥٩) Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", DİA, XXXII, 399-402.

(٦٠) Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 189.

(٦١) Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", DİA, XXXII, 399-402.

(٦٢) El-Melikü'l-Mansûr Muhammed b. Takiyyuddin, Mizmârü'l-hakâik ve sırrü'l-halâik, thk. Hasan Habeşî, Kahire, Âlemü'l-Kutub, 1968, s. 205.

(٦٣) Bununla ilgili kaynaklar ve detaylar için bk. Fatih Güzel, Nâsır li-Dinillâh'ın Halifeliği Ve Şahsiyeti, (Yayımlanmamış Doktora), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Sanatları Anabilim Dalı, Konya, 2014, s. 28. Fatih Güzel sonra yazdığı bazı makalelerinde aynı ve tekrar vermektedir bilgileri.

(٦٤) Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 192.

(٦٥) Angelika Hartmann, "el-Melikü'l-Mansûr", DİA, XXIX, 70-71.

القزويني ويحترمونه. وبقيت المدرسة النظامية دون مدرّسٍ، ولكنّ الناس كانوا يأملون رجوع القزويني يوماً ما[٦٦].

ووفقاً للمعلومات التي نقلها الذهيبي، كان رضي الدين القزويني يدرس في النظامية منذ عام ٥٦٩. وعندما ظهر مذهب الشيعة في عهد ابن الصاحب طلب الناس لعن يزيد على المنبر فامتنع القزويني عن ذلك؛ ولهذا حاولوا أن يقتلوه مراراً وتكراراً، وذهب إلى قزوين في عام ٥٨٠. وفي عهد ابن الصاحب مال بعض الحنابلة إلى الشيعة، ويقال: إنّ ابن الجوزي قد تكلّم في بعض الأمور بأسلوب يحتمل معاني مختلفة[٦٧].

ذكر زكريا القزويني (٦٨٢/ ١٢٨٣) أن رضي الدين القزويني أراد الذهاب إلى قزوين، ولكنه لم يستطع؛ فلذلك استأذن للذهاب إلى الحج وعاد إلى قزوين عبر دمشق. وكانت خطب القزويني ودروسه مرغوبةً ومحبوبة، وكان يتعرض للشيعة كثيراً. وكان بيته في حيٍّ غالبُ قاطنيه من الشيعة، فقد رأى يوماً رجلاً متسلقاً على الشجرة أمام بيته، وقيل له: إنّ الرجل جاء ليتعرض له، وبعد هذه الحادثة ترك قزوين واشترط لرجوعه أن يكتب على جبين بعض المنسوبين إلى الشيعة اسمي أبي بكر وعمر. وبعد تنفيذ ما طلبه رجع إلى قزوين. وكان المكتوب عليهم يضعون عمامة كبيرة على رؤوسهم؛ كي لا يُرى أثر الكتابة على جبينهم[٦٨].

وقد سُمحَ لشهاب الدين الطوسي بالذهاب إلى الحج، ولكنه رحل إلى مصر، وبعد ذلك لم يسمحوا لأحدٍ إذا شكّوا من عدم رجوعه إلى العراق. وكان أستاذ الدار يبغض شهاب الدين الطوسي الذي كان مهدّداً بالقتل؛ لأنه دار نقاشٌ في بيت أستاذ الدار بين هذين العالمين فيما يمتلكه سيدنا علي[٦٩]، وعندما وصل الطوسي إلى مصر عُيّن مدرساً، وكان يعلِّم مبادئ مذهب الأشعرية، وكانت له مناظرات مع زين الدين بن النجي الحنبلي[٧٠].

وقد ذكر ابن واصل (٦٩٧/ ١٢٩٨)[٧١] أنّ الخليفة الناصر كانت له ميولٌ شيعيّةٌ، وهو بهذا كان على خلافٍ مع أسلافه؛ لأنّهم كانوا على نهج مذهب السلف؛ حتّى إنّ للخليفة القدير متناً مشهوراً في العقيدة[٧٢]. وقد طلب الناصر في أحد الأيام أن يعاقب رجلاً بسبب دفاعه عن خلافة يزيد بن معاوية، والرجل دافع عن نفسه قائلاً: «أنا أقول لا يُعزل الإمام بسبب فسقه» وجمال الدين بن الجوزي (٥٩٧/ ١٢٠١) حينما كان يخطب وكان الخليفة

(٦٦) el-Melikü'l-Mansûr, Mizmârü'l-hakâik, s. 120.

(٦٧) ez-Zehebî, Târîhu'l-İslâm, XLI, 3.

(٦٨) Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed Kazvini, Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd, Beyrut, Dâru Sadır, [t.y.], s. 402.

(٦٩) el-Melikü'l-Mansûr, Mizmârü'l-hakâik, s. 121.

(٧٠) ez-Zehebî, Târîhu'l-İslâm, XLII, 267.

(٧١) Cengiz Tomar, "İbn Vâsıl", DİA, XX, 438-440.

(٧٢) Bu metin ve ilgili detaylar için bk. Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'da Yaşanan Dinî-Siyâsî Hadiseler ve onun Sünnî Siyaseti", Marife, yıl: 4, sayı: 2 (Güz 2004), Konya, 2004, s. 235.

يستمع إليه سُئِلَ: من الأفضل بعد رسول الله، فأجاب قائلاً: «من كان يملك نكاح ابنته»[٧٣] وكان قوله هذا يحتمل معنيين[٧٤] وأرسل ابن الجوزي في عهد الناصر إلى المنفى في «واسط» بأمر من الخليفة وهذا الأمر لم يصدر إلا عن وزير شيعي كان يريد هو ومن يساعده نفيه، ووضع عليه مراقباً شيعياً[٧٥].

وقد تولى الخلافة بعد الناصر ابنه الأكبر أبو النصر محمد الملقب بالظاهر بأمر الله (٦٢٣/ ١٢٢٦)[٧٦] وكان الظاهر يخالف مذهب أبيه فيميل إلى مذهب الحنبلية وكان يبغض الروافض[٧٧].

كان أبو النصر محمد رجلاً شجاعاً وكان أبوه الناصر يخاف منه، وكان أبو النصر يخالف أباه في مذهبه وكان سنّياً، وكان يميل إلى الحنبلية، ولم يكن أبوه يحبّه لهذا السبب، وكان للناصر ابنٌ آخر اسمه أبو الحسن علي يميل إلى مذهب الشيعة مثل أبيه، فلذلك عزل الناصر ابنه الأكبر من ولاية العهد وأعطاها لابنه الأصغر، فسجن الأول، ولكن أبا الحسن مات في عهده، فرجعت الولاية لأبي النصر وهو في السجن فلم يخرج منه إلى أن مات أبوه ثم حكم عدة أشهر خليفة فمات هو أيضاً[٧٨]. وكان الخليفة الناصر أوصى أن يدفن عند مشهد موسى بن جعفر، ولكنّ ابنه أمر أن يدفن في مقبرة رصافة[٧٩].

كان الخليفة الناصر يحبّ أولاد سيدنا علي فيمدحهم؛ حتّى نُقلت عنه بعض الأشعار في مدحهم، فقال في أحد أشعاره:

«قد غصبوا حقَّ عليٍّ بعد النبي لم يكن لعلي ناصرٌ في يثرب»[٨٠]

وفيه تشيُّعٌ واضحٌ، ورغم ذلك قال بعضهم: إن حبه لآل البيت لا يدل على التشيعِ[٨١]. وفي مقابل هذا قال بعض الشيعة: إنّه كان شيعيًّا، وبه قال المؤرّخ الشيعي ابن الطقطاقا[٨٢] الذي اشتُهر بكتابه الفخري[٨٣]. ونقل

(٧٣) Hz. Peygamber kızıyla evli olduğu için Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in kızıyla evli olduğu için Hz. Ali veya Hz. Osman.

(٧٤) İbn Vâsıl, Müferricu'l-Kurûb, IV, 166; es-Süyûtî, Tarihu'l-Hulefâ, s. 354.

(٧٥) Karşılaştırınız: ez-Zehebî, Târîhu'l-İslâm, XLII, 293, 295.

(٧٦) Murat Öztürk, "Zâhir-Biemrillâh", DİA, XLIV, 92-93.

(٧٧) İbn Vâsıl, Müferricu'l-Kurûb, IV, 166.

(٧٨) İbn Vâsıl, Müferricu'l-Kurûb, II, 281.

(٧٩) Sıbt, Mirâtu'z-zamân, XXII, 274.

(٨٠) İbn Vâsıl, Müferricu'l-Kurûb, IV, 168, 169, 191.

(٨١) Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 189.

(٨٢) Sabri Hizmetli, "İbnü't-Tıktakâ", DİA, XXI, 232-233.

(٨٣) Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakâ, el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye, Beyrut, Dâru Sâdır, s. 322.

أيضاً أقا بُوزورقي طهراني (١٨٧٥-١٩٧٠): أن الناصر من الشيعة المشهورين في القرن السابع الهجري[٨٤].

لكن بالمقابل توجد أدلّةٌ على عدم تشيّع الناصر؛ منها أنّه قد أمر بقراءة مسند الإمام أحمد بن حنبل في قبر موسى الكاظم بإشراف صفي الدين محمد بن معاد الموسوي (٦٢٠/ ١٢٢٣) وكانت حادثة الإفك أوّل بحث يُقرأ في المجلس[٨٥].

كان الموسوي عالماً فقيهاً إمامي المذهب، وكان من سلالة موسى الكاظم[٨٦]. وقد قرأ كتاب روح العارفين عند الخليفة الناصر وأخذ الإجازة عنه ودفن في مشهد موسى الكاظم بعد موته[٨٧].

وقد رأى بعضهم أنّ اهتمام الناصر بالشيعة لم يكن بسبب تشيّعه، بل كان لأسباب سياسية[٨٨]. ولكنّ الناصر ذو قوةٍ في عهده فلا يمكن أن نعتبر أنّ الظروف قد أجبرته على التقرب إلى الشيعة[٨٩].

وقد تقدّم أبو حفص شهاب الدين السهروردي (٦٣٢/ ١٢٣٤) في تشكيل منظمة الفتوة في عهد الناصر[٩٠]، وكانت الفلسفة في ذاك الوقت غير مرغوبة، رغم أنّ السهروردي ألّف كتباً تحتوي قضايا فلسفية. فمثلاً أُحرِقتْ كتب إخوان الصفا وابن سينا في عام ٥٨٨/ ١١٩٢ عندما رؤيت في بيت عبد السلام بن عبد الوهاب حفيد عبد القادر الجيلي، فردَّ عليهم أنه استنسخها لأجل الرد عليهم، ولكنّ القاضي حكم بفسقه، وعند حرق الكتب لعنوا الشيخ عبد القادر وأحمد بن حنبل[٩١].

إنّ النقطة المهمة والملفتة في كتاب «رشف النصائح الإيمانية»[٩٢]، هي: أنّه تمّ تجنّب الدخول في الجدل ضدّ الإسماعيليين، ربما كان ذلك بسبب انتقال زعيم الباطنيين في ألموت جلال الدين حسن إلى السُنَّةِ في ٦٠٨[٩٣]، ويؤكد السهروردي إيجاب حبّ آل البيت والصحابة في كتابه (أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى)، وقد ذكر أسماء الخلفاء الأربعة وسيدتنا فاطمة، فأوصى بعدم إظهار التفضيل بينهم ولو كان بعضهم أفضل من بعض[٩٤].

---

(٨٤) Âga Büzürg-i Tahrânî, el-Envâru's-Sâtıa fi'l-mieti's-sâbia, Beyrut, Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1430/2009, IV, 4-6.

(٨٥) Sıbt, Mirâtu'z-zamân, XXII, s. 186. Ayrıca bk. İbnü't-Tıktakâ, el-Asîlî fî Ensâbi't-Tâlibiyyîn, thk. S. Mehdi er-Racâî, Kum, el-Maraşî, 1418, s. 166.

(٨٦) Tahrânî, el-Envâru's-Sâtıa, IV, 175.

(٨٧) es-Safedî, el-Vâfî bi'l-Vefeyât, V, 29.

(٨٨) Güzel, Nâsır li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti, s. 37.

(٨٩) Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 191.

(٩٠) Hasan Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehâbeddin", DİA, XXXVIII, 40-42.

(٩١) Sıbt, Mir'âtu'z-zamân, XXII, 5.

(٩٢) Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, Keşfu'l-Fezâihi'l-Yûnâniyye ve Reşfü'n-nesâihi'l-îmâniyye, tahkik: es-Seyyid Ali Aşur, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998, s. 68.

(٩٣) Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", DİA, XXXII, 399-402.

(٩٤) Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, 'Alâmü'l-Hüdâ ve akîdetü erbâbi't-tukâ, thk. Abdullatif Ömer el-Muhaymid, Beyrut, Nâşirun, 1437/2016, s. 92, 98.

النتيجة:

قبل السلاجقة، أقام الحكام من منتسبي الطائفة الشيعية المختلفة دولاً قوية. وتشير المصادر إلى أنّ الخلافة العباسية كانت ضعيفةً من جانب السياسة. وقد جاءت الدولة البويهية والفاطمية في طليعة القرن، ويقول عددٌ من الباحثين: إنّه القرن الشيعي. وهذا القرن قد انتهى مع السلاجقة فبدأ عهدٌ جديد للعباسيين، عندما أنقذ طغرل بي الدولة العباسية من السُّلطة الشيعية. وحاول بعض الخلفاء العباسيين جعل حكمهم مستقلاً عندما وقعت معارك بين أفراد العائلة السلجوقية. ومات المستشرد وراشد باغتيال الباطنيين، ووقف الخليفة العباسي الناصر لدين الله ضد طغرل الذي هو السلطان الأخير للسلجوقيين في العراق. وقد أنشأ الناصر علاقاتٍ مع أهل ألموت النظاريين الباطنيين، وبسبب هذه العلاقة اعتُبر أهل ألموت داخلين في مذهب أهل السّنة، وبحسب بعض المصادر كان الناصر شيعيًّا واستخدم منتسبي الشيعة في الوظائف المهمة، ولكنّ آخرين رأوا أنّ موقف الناصر تجاه الشيعة محض سياسة. وبعد انتهاء حكم السلاجقة بدأت الاتفاقات الجديدة.

السلاجقة بعد أن قوي حكمهم في عهد مليك شاه بدؤوا يستخدمون الشيعة في المناصب المهمّة حتى في الوزارة، لكن بدأت في عهد الناصر الضغوطات على علماء أهل السُّنة مثل: ابن الجوزي وحفيد عبد القادر الجيلي. ويروى أنّ بعض مدرّسي المدرسة النظامية هربوا؛ حتى لم يبق في المدرسة مدرّس، وتحت هذه الظروف قد حكم الشيعة بأيدي الموظفين الشيعيين الذين ولّاهم الناصر.

المراجع العربية:

- البيروني، أبو ريحان، الآثار الباقية عن القرون الخالية، ليبزيق، ١٩٢٣.
- ابن الجوزي، أبو الفرج، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، ١٤١٢\١٩٩٢.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٩٢.
- ابن كثير، أبو الفداء، البداية والنهاية، دار الحجر، جيزا، ١٤١٨\١٩٩٨.
- ابن طقطقي، محمد بن علي، الأصيلي في أنساب الطالبين، المحقق: مهدي الرجائي، قوم، ١٤١٨.
- ابن طقطقي، محمد بن علي، الفخر في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن واصل، جمال الدين محمد، مفرج القروب في أخبار بني أيوب، الحمقق: حسنين محمد ربيع، القاهرة، ١٩٥٧.
- قزويني، أبو يحيى زكريا بن محمد، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، بدون تاريخ.
- الملك المنصور، محمد بن تقي الدين، مزمار الحقائق وسر الخلائق، المحقق: حسن حبشي، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦٨.
- الصفدي، صلاح الدين خليل، الوافي بالوفيات، المحقق: أحمد الأرنؤوط، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠\٢٠٠٠
- السمعاني، عبد الكريم، الأنساب، دار الجنان، بيروت، ١٩٨٨.
- سبط ابن الجوزي، مرآت الزمان، المحقق: محمد بركات وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق، ١٤٣٤\٢٠١٣.
- السهروردي، أبو حفص شهاب الدين، كشف الفضائح اليونانية، المحقق: السيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨\١٩٩٨.
- طهراني، آقا بوزرق، الأنوار الساطعة في المئة السابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٣٠\٢٠٠٩.
- الذهبي، شمس الدين محمد، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧\١٩٨٧.

المراجع الأجنبية:

- Arıkan, Adem, Büyük Selçuklular Döneminde Şîa (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2010.
- Arıkan, Adem, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", İslâmî İlimler Dergisi, 6-2, 2011
- Bezer, Gülay Öğün, "İldenizliler", DİA, XXII, 82-84.
- Bozkurt, Nebi, Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", DİA, XXVIII, 355-363.
- Bozkuş, Metin, Büveyhiler ve Şiîlik, Sivas, 2003.
- Daftary, Farhad, İsmaililer: Tarih ve Öğretiler, çev. Erdal Toprak, İstanbul, Doruk, 2005.
- er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's- Surûr, Çev. Ahmet Ateş, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Genç, Süleyman, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'da Yaşanan Dinî-Siyâsî Hadiseler ve onun Sünnî Siyaseti", Marife, yıl: 4, sayı: 2 (Güz 2004), Konya 2004, s. 219- 243.
- Gökalp, Yusuf, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepler Tarihi Bilimdalı, Ankara, 2006
- Güner, Ahmet, "Şiî Yüzyılında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 2011, I, s. 151-170.
- Güner, Ahmet, Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyaseti, İzmir, 1999.
- Güzel, Fatih, Nâsır li-Dinillâh'ın Halifeliği Ve Şahsiyeti, (Yayınlanmamış Dok- tora), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Konya, 2014.
- Hakyemez, Cemil, Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam, İstanbul, İSAM, 2009.
- Hartmann, Angelika, "Nâsır-Lidînillâh", DİA, XXXII, 399-402. • Hizmetli, Sabri, "İbnü't-Tıktakâ", DİA, XXI, 232-233.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, el-Bidâye ve'n-nihâye, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze, Dâru'l-Hicr, 1418/1998.
- İlhan, Avni, "Gaybet", DİA. XIII, s. 410-412.
- Kâdı Abdülcebbâr, Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve, çev. Ömer Aydın, M. Şerif Eroğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Kara, Seyfullah, Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları, İstanbul, 2007.
- Köprülü, M. Fuad, Türk Tarih-i Dinîsi, Haz. Metin Ergun, Ankara, Akçağ yay. 2005.
- Köymen, Mehmet Altay, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmpara- torluk Devri, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Merçil, Erdoğan, "Bâvendîler", DİA, V, 214-216.
- Muhammed Tahir Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", Tarih-i İs- lam der âyine-i Pezûheş, sayı: 9, 1385, s. 181-206.
- Nasır-ı Hüsrev, Sefername, çev. Abdülvehap Tarzi, Ankara, Milli Eğitim Ba- kanlığı, 1994.
- Nizâmülmülk, Siyâset-nâme, Çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Türk Ta- rih Kurumu, 1999.Özdemir, Mehmet, "Endülüs", DİA, XI, s. 211-225.
- Özgüdenli, Osman, "Selçuklu Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm nokta- sı: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları, İstanbul, 2006, s. 111-146 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Sayı 39, İstanbul 2004, s. 1-35).
- Öztürk, Murat, "Zâhir-Biemrillâh", DİA, XLIV, s. 92-93.
- Sevim, Ali, "Garsünni'me", DİA, XIII, s. 386-387.
- Sevim, Ali, "Sultan Melikşah Devrında Ahsâ ve Bahreyn Karmatileri'ne Karşı Selçuklu Seferi", Belleten, Ankara 1960, C.XXIV, sayı 94, s. 209-232.
- Spuler, Bertold, "The Disintegration of the Caliphate in the East", Cambridge History of Islam, ed. P.M. Holt ve diğerleri, Vol. IA, Cambridge, 1970, s. 143-174 ("Doğuda Hilâfetin Çöküşü", Çev. Hamdi Aktaş, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul, 1997, I, s. 151-182).
- Sümer, Faruk, "Pehlivân", DİA, XXXIV, 221-222.
- Sümer, Faruk, "Tuğrul II", DİA, XLI, 342-344.
- Şeşen, Ramazan, "Âdıd-Lidînillâh", DİA, I, s. 374-375.
- Tomar, Cengiz, "İbn Vâsıl", DİA, XX, 438-440.
- Yaşaroğlu, Hasan, Taberistan Zeydîleri, Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, "Sühreverdî, Şehâbeddin", DİA, XXXVIII, 40-42
- Yusuf İsmailî, Seyrî der Târih-i Teşeyyu-i Mâzenderân, Kum, Pezûheskâh-i ulûm ve ferheng-i İslâmî, 1387.

الأوقات المعظمة لدى الشيعة الاثني عشرية في إيران *

د. حبيب دمير

جامعة هيتيت – كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: habipdemir@hitit.edu.tr

الخلاصة:

إن المذاهب على اختلافها وإن نشأت فى بقعة معينة وزمان محدد، فإنها تتطور وتتميز عن غيرها حينما تلتقي بالثقافات المختلفة والأماكن المتباينة، عندئذ تتحلى بميزات وخصائص معينة. وإن لكل دين أو مذهب أوقاتًا معينة ذات أهمية خاصة، ولها معانٍ رمزيةٌ خاصةٌ. بحيث إن بقاء المذهب وقوة إقناعه لمن يعتنقه تزداد بقدر نفوذ هذه الأوقات في الحياة الاجتماعية لمنتسبيه. وكذلك الحال في المذاهب الإسلامية كباقي الأديان الأخرى والحركات الدينية المختلفة أوقات حية ونابضة في أعماق المجتمع تبقي أحداثا معينة في بؤرة الاهتمام الجمعي للناس.

وإن اهتمام التشيع بتلك الأيام والليالى المقدسة قد جعل المذهب يتجدد بتجدد الزمان عبر التاريخ ويتمكن من تأثيره على المجتمع. وقد استهدفنا في مقالتنا هذه بيان الأيام والليالى التى تعتقد الشيعة بتعظيمها على مدار العام، وأهميتها بالنسبة لإيران عموماً، وللإمامية على وجه الخصوص، ولن يكون في مخططنا استقراء جميع الأيام والليالي ذات المغزى الديني عند الشيعة، بل سينصب بحثنا حول تلك التي لها ظهور جلي في الحياة الإيرانية دون سواها.

الكلمات المفتاحية: إيران، الشيعية، التشيع، الإمامية، الأيام والليالي، الوقت المُعَظَّم

Günümüz İran Şiîliğinde Kutsal Gün ve Geceler

Özet

Mezhepler, belli bir coğrafyada vet zaman diliminde ortaya çıksa da farklı kültür ve havzalarla karşılaştıkça bulunduğu yerin kalıbını alarak gelişip farklılaşmaktadır. Her din/mezhep için sembol ifade eden önemli zaman dilimleri mevcuttur. Zira bir mezhep toplumsal hayata ne kadar nüfuz ederse kalıcılığı ve inandırıcılığı da o ölçüde artacaktır. Diğer bütün dinlerde/dini hareketlerde olduğu gibi İslam mezheplerinde de sosyal birlikteliği sağlamak, kutsalı güncel tutmak amacıyla özel önem verilen zaman dilimleri bulunmaktadır. Söz konusu kutsal zamanlara yapılan vurgunun en çok Şiîlik'te olduğu görülmektedir. Şiîliğin kutsal gün ve gecelere verdiği önem mezhebin tarihsel süreçte yenilenerek güncellenmesini ve günümüze kadar toplum üzerinde etkinliğinin sürmesini sağlamıştır. Çalışmamız günümüz İran'ı ve dolayısıyla İmâmiyye Şîa'sı özelinde bir yıl boyunca kutsal kabul edilen gün ve geceler ile bunların önemini açıklamayı amaçlamaktadır. Ancak burada satır aralarında kalmış ve sadece takvim yapraklarında gösterilen gün ve geceler değil, İran'ın dini hayatında gözle görülür etkisi olanları tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İran, Şiîlik, İmâmiyye, Kutsal Zaman, Gün ve Geceler

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Günümüz İran Şiîliğinde Kutsal Gün ve Geceler" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (حبيب دمير، الأوقات المعظمة لدى الشيعة الاثني عشرية في إيران، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١٦٥-١٩٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism

Abstract

The sects emerge in a certain geographical region within a certain time period. However, when they encounter different cultures and basins, they develop and differentiate by taking the place where they are. There are important time periods for each religion religious movements, which are symbolic. The more persistence of a sectarian societal life, the more persistence and persuasiveness it will increase. As in all other religions/religious movements, there are also time periods in Islam that give special importance to keep social consensus among the members of the people and to keep them holy up to date. Among the Islamic sects, the emphasis on holy times seems to be mostly in Shiism. The importance of sacredness to holy days and nights has been renewed and renewed in the historical process of the sect, and it has continued to be active in society as much as the day. Our work aims to explain the importance of today's days and nights, which are considered holy for one year in Iran, and therefore the Shia of Imamiya. However, the lines between them stayed and were not only the days and nights shown on the calendar leaves, but those with visible effects in Iran's religious life were preferred.

Keywords: Iran, Shiism, Imamiyya, Sacred Time, Day and Nights

المدخل:

إن جميع الأديان والحركات الدينية التي اتخذت مكانة في التاريخ قد اضطرت أن تتجدد وتتطور بتأثير وضغط الأسباب الاجتماعية والسياسية المختلفة مع حملها اللحظات التاريخية الفارقة التي حدثت في أول أمرها. ومن المعلوم للجميع أن الحركات الدينية التى لا تستطيع أن تتماشى مع احتياجات المجتمع وتَجَدُّد الحياة تندثر وتتلاشى شيئاً فشيئاً. والوضع ليس مختلفا للمذاهب التي تعد وسيلة لفهم الدين، فهي قد تنشأ في إقليم معين ذي منظومة ثقافية وفكرية معينة، ثم تنتقل مع الأتباع إلى إقليم آخر يحمل منظومة فكرية وثقافية أخرى. وبناء على ذلك يمكن أن يقال: إن قبولَ مذهب ما واعتناقَه من قبل الناس مرتبطٌ بمرونته وقدرته على التشكل الجديد في الأزمنة المختلفة والأقاليم المتباينة.

إن لكل دين أو مذهب لحظات تاريخية معينة ذات دلالة رمزية خاصة، ولكي تحافظ الأديان والمذاهب على حيويتها واستمراريتها عبر التاريخ ينبغي أن تعظِّم في نفوس أتباعها ومعتنقيها هذه الرموز، وذلك باستدعاء الحدث الأول (الأيقونة) والذي قد مرعليه قرون طوال أو سنوات، كل عام. بكل ما يحمل من مشاعر الحزن أو السرور، كي يشترك فيها الجميع، إن ذلك الأمر يشكل أهمية خاصة في نقل المعتقدات الدينية في نفوس الأتباع إضافة لنقله معاني دينية أخرى، بل إنه قد يرسخ العقائد الدينية في النفوس بهذا التصور أكثر من الوسائل

الوعظية والتعليمية الأخرى، لعظم الجانب العاطفي والمعنوي الذي يجسد للناس الجانب المقدس غير المحسوس في صورة مظاهر محسوسة ملموسة ومشاهدة لها تأثير عميق بفعل التكرار السنوي.

أهمية الأوقات المعظمة فى تجديد المذاهب:

إن نقل المذاهب بين الأجيال لا يتم إلا بتجديد الوقائع الرمزية المؤثرة في الأذهان.لأن ازدياد قدرة المذهب على الإقناع مرتبط بقدر نفوذه إلى أعماق الحياة الاجتماعية، فالتراكم المعرفي النظري وإن كان مهما فى استمرار المذهب إلا أنه لا يكفي وحده لاستمراره أو دوامه، فإذا بحثنا في تاريخ الحركات المذهبية قديماً وحديثاً قد نرى بعض المذاهب يكتب لها الدوام بالرغم من قلة عدد منتسبيها، لأنها قد تمكنت من أن ترابط بين منتسبيها وتؤلف بينهم اجتماعياً، وعلى العكس تندثر مذاهب أخرى وتتلاشى مع كثرة منتسبيها في وقت من الأوقات لأنها اكتفت بنقل المعارف التنظيرية الدينية من روايات وأفكار ولم تستطع أن تحجز لنفسها مقعداً داخل الحياة الاجتماعية للأفراد، فبهذا الطرح يمكن أن نعلل بقاء المذهب الشيعي حتى يومنا هذا؛ لأنه تداخل واندمج في الحياة الاجتماعية حتى أصبح جزءاً منها على طول العصور.

لا شك أن من أهم وسائل جعل الدين أو المذهب مؤثراً فى الحياة الاجتماعية هى الأوقات الرمزية المقدسة فى جميع الأديان، ونستطيع القول إن هذا المفهوم مشترك بين جميع الأديان على اختلاف بسيط، ويمكننا أن نرى التأكيد عليه في أديان الحضارات القديمة؛ ففي مصر الفرعونية هناك أيام مختلفة صُيّرت مقدسة بعد أن كانت عادية لارتباطها بالآلهة[١]، وفي الهند القديمة نرى الاهتمام بتواريخ ميلاد شخصيات دينية كبيرة مثل: «راما» و«كريشنا» مستمرا إلى يومنا هذا[٢]، وهذه العادة كأنها أصبحت عرفًا متبعًا في الأديان التي تلت هذه الحقبة القديمة.

فقضية ميل الأديان إلى تقديس بعض الأوقات المعينة مرتبطة ارتباطاً قوياً بكيفية إدراك مفهوم الزمن نفسه. إن الزمن بمفهوم بعض الفلاسفة المتأثرين بتصورات العهد القديم ممتد امتداداً أفقيا في خط مستقيم، أما بالمفهوم الإسلامي فهو ذو طبيعة دورية تكرارية[٣] أي أن الوقت المقدس تعود إليه قدسيته كل سنة من جديد لدوران الأرض[٤] فيتمكن المتدينون من ذوق اللحظة الأولى بمرارتها أو بسرورها، والهدف من ذلك تخليد تلك اللحظة المقدسة وترسيخها[٥] إن احتفالات رأس السنة التي تهتم بها الأديان اهتماماً بالغاً ما هي إلا احتفال

(١) Mustafa Ünal, Dinlerde Kutsal Zamanlar, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008, s. 25.
(٢) Ünal, Dinlerde Kutsal Zamanlar, s. 28.
(٣) Mircea Eliade, Kutsal ve Dindışı, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991, s. 48.
(٤) Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. 55.
(٥) Ünal, Dinlerde Kutsal Zamanlar, s. 18.

بإعادة خلق العالم كل عام[٦]. فالأعياد والمناسبات الدينية تشبه ذلك، يذكر «إلياده» Eliade أن الغرض من إقامة الأعياد ليس الاحتفال بحدث أسطوري حدث فيما مضى بل الغرض منها هو إعادة إخراج ذلك الحدث الأسطوري مجدداً[٧] فيصبح من شارك في العيد كمن شارك في الحدث الأسطوري وينعدم الزمان الفاصل بينهما في لحظة معينة[٨].

وكما فى جميع الأديان والحركات الدينية الأخرى نرى فى الإسلام أيضاً أوقاتاً مهمة يعتنى بها اعتناء خاصاً؛ كأيام عيد الفطر والأضحى وليلة القدر ورأس شهر رمضان المبارك، فيمكننا أن نستدل على قدسية تلك الأوقات من القرآن والسنة بلا صعوبة. أما احتفالات مولد النبي (ص) والتي تقام باسم الـ«مولد» فهي احتفالات قديمة تقام بأشكال متعددة في العالم الإسلامي.

مفهوم الزمن المقدس لدى الشيعة:

عندما نتحدث عن ظاهرة تقديس الزمان أو المكان لدى المذاهب الإسلامية تبرز الشيعة الإمامية الاثنا عشرية في هذا كنموذج أكثر وضوحاً من غيره[٩]. إن منتسبي الإمامية الذين يزعمون أن عليّاً وأولاده الأحد عشر قد عُينوا بعد الرسول ﷺ أئمةً مهديين بطريق النص الظاهر، أو الباطن ليديروا أمور المسلمين الدينية والدنيوية يشكلون اليوم نسبة ١٢٪ تقريباً من مسلمى العالم. ولقد مرت الإمامية في تاريخها بعدة مراحل؛ ففي مرحلة أولى كانت السلطة السياسية تناصر مذهبهم، فكانت أفكار المذهب منغلقة على الأتباع، مكتفية بالحماية السياسية التي تحققها لهم السلطة، وفي مرحلة أخرى خفتت تلك المناصرة السياسية، فرأت الإمامية أنه من الواجب الانفتاح الدعوي للمذهب بين المخالفين لضمان عدم الاندثار والتلاشي، ولقد نجحوا فى إنشاء هوية مذهبية يستطاع بها النفوذ والتسلل إلى جزئيات المجتمع وفى إنجاز ذلك استخدموا منهج الالتصاق والتقرب الشديد من الأحداث التاريخية ذات الدلالة المعنوية فبذلك تمكنوا من تحقيق عملية إنشاء التاريخ الإيديولوجي فى الأذهان، بطريق استحضار الماضي بمعانيه. ونظرة إلى الأدعية التي اهتم بها الشيعة منذ قديم تنبئ عن مدى اهتمام المذهب بالأوقات المقدسة، فألفوا مؤلفات كثيرة العدد فيها أدعية سنوية وشهرية وأسبوعية ويومية خاصة حتى لساعات معينة فى اليوم[١٠]. إضافة إلى ذلك فقد ألفوا مؤلفات تشبه التقويم السنوي تذكر فيها الأيام

(٦) Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. 85.

(٧) Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. 61.

(٨) Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. 67.

(٩) سوف نستعمل مصطلح الشيعة، أو التشيع في مقالنا هذا استعمالا ضيقا بحيث يعني الشيعة الإمامية فقط.

(١٠) للاطلاع على دراسة للأدب حول صلاة التقاليد الشيعية، انظر: Resul Ca'feriyan, "Şîa'da Dua Edebiyatı", çev. Habip Demir, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, 209-237.

الفاضلة كل على حدة منها التقويمات السنوية للشيخ «المفيد» المتوفى سنة: (٤١٣هـ/ ١٠٣٢م) وللشيخ «البهائي» المتوفى سنة (١٠٣٠هـ/ ١٦٢١م) حيث إنها نشرت من قبل «محمد علي بُيوقَّرَا» وسدت مسدا مهما فى ذلك الموضوع[١١]. وفي هذا السياق حاولنا فى بحثنا أن نعرض الموضوع مستندين إلى المصادر الأكثر أهمية في الأدعية مثل: مصباح المتهجد للشيخ «الطوسي» المتوفى سنة: (٤٦٠هـ/ ١٠٦٧م)[١٢] وإقبال الأعمال «لابن طاوس» المتوفى سنة: (٦٦٤هـ/ ١٢٦٦م) [١٣] وزاد المعاد للعلّامة «المجلسي» المتوفى سنة: (١١١٠هـ/ ١٦٩٨م)[١٤] ومفاتح الجنان للشيخ «عباس القُمّي»[١٥].

إن الشيعة كانوا في كيان مغلق غير منفتحين على الخارج عاجزين عن إظهار أي أمارات تدل على أبعاد المذهب وجوانبه الاجتماعية بسبب الضغط السياسي حتى عصر الدولة البويهية (٩٣٢هـ/ ١٠٦٢م) حيث تمكنوا في ذلك العصر من إقامة الاحتفالات والمراسم والطقوس المختلفة، فمراسم «غدير خُمْ» و«مراسم عاشوراء» ما كانت لتقام بشكل رسمي إلا بدعم البويهيين فى بغداد، وإن كانت تقام بشكل غير رسمي قبل البويهيين، فلقد مثل البويهيون نقطة فاصلة في تاريخ انتشار التشيع حيث أتاحوا له فرصة الانتشار في أقاليم واسعة، فوجد المذهب سبيلاً لإظهار جوانبه الشكلية والتطبيقية فى المجتمع فاستطاع بذلك أن ينتشر فى مدة قصيرة. لقد لعبت تلك المناسبات والاحتفالات الشيعية دوراً في التمييز بين الشيعة والسنة من جانب، وفي جانب آخر كانت تعكس تمكن سلطانهم السياسي وقوة نفوذهم في تلك المناطق[١٦]. وعندما كثرت تلك الاحتفالات الشيعية وجدت رد فعل سني مستنكر، غير أن هذا الإنكار لم يغير كثيراً من السياسة البويهية المشجعة لها[١٧].

إن التذكير فى نصوص الأدعية الأولى للمذهب الشيعي كانت تشمل كل الأوقات الفاضلة من قبل

(١١) تم نشر اثنين من أهم هذه الآثار: (bk. Mehmet Ali Büyükkara, İmâmiyye Şîası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri), Çanakkale, 1999).

(١٢) أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي (٤٦٠/ ١٠٦٧ ت.)، مصباح المجتهد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١١/ ١٩٩٠.

(١٣) علي بن موسى بن طاوس المتوفى سنة: (٦٦٤هـ/ ١٢٦٦م) الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة فى السنة، تحقيق. جواد قيومي الأصفهاني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، سنة ١٤١٤هـ.

(١٤) محمد الباقر بن محمد التقي المجلسي المتوفى سنة: (١١١٠هـ/ ١٦٩٨م)، زاد المعاد، تحقيق: علاء الدين أعلامي، بيروت، مؤسسة الأعلامي للمطبوعات، ١٤٢٣هـ.

(١٥) الشيخ عباس القمّي، مفاتيح الجنان، قم، عاين دانش، ١٣٨٦هـ / ٢٠٠٧م.

(١٦) Ahmet Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII, 1999, s. 56-57.

(١٧) Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", s. 56.

المسلمين جميعا فى الأغلب[١٨]. ثم شيئا فشيئا أخذ التشيع يخصص أوقاتا معينة مثل: أيام عاشوراء والغدير

والمباهلة، وبالتالي بدأ يرى تميز الشيعة واختلافهم عن الفئات الأخرى فى المجتمع. ومن جانب أخر بدأ التشيع يتشرب ثقافات الأمم التي اعتنقته لاسيما «الهنود» الذين يعتنون بإقامة الاحتفالات الدينية والمناسبات المقدسة مثل: ذكرى مأتم الأولياء التي تسمى باسم «أرس» واحتفالات عديدة أخرى تقام وتحيا بها ذكريات كبار رجال الدين[١٩] عندهم أكثر من غيرهم. لقد قويت العلاقة الإيرانية بالأقاليم الهندية خاصة بعدما تولى «الصفويون» الحكم مما انعكس على الاحتفالات الدينية فأصبحت تقام لكل إمام من الأئمة الاثني عشر احتفالا لمولده ومأتما لوفاته بعد أن كانت الاحتفالات عامة قبل ذلك[٢٠]. ويؤكد «علي شريعتي» بتأثير النصرانية العميق في هذا الجانب[٢١]، ورغم هذا التأكيد فإننا نرى تأثير الملل الهندية الباطنية أكثر عمقا في هذه المسألة، فهو الذي يعزى إليه انتشار التشيع بين طبقات العامة.

الأيام والليالى الفاضلة فى إيران الحالية:

إن الاحتفالات والمراسم التى بدأ انتشارها فى طبقات المجتمع المختلفة عهد الصفويين بدعم السلطة السياسية مازالت مستمرة وفي ازدياد فى إيران المعاصرة، فإثبات وتثبيت تواريخ المولد والوفاة للأئمة الاثني

(١٨) من بين هذه الفترات الزمنية شهور مهمة مثل: رجب وشعبان ورمضان وذي الحجة، وفيها عبادات تذكر مثل الصلاة والحج والصيام والصدقة.

(١٩) Annemarie, Schimmel, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004, s. 105.

(٢٠) Schimmel, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, s. 106.

(٢١) يقر «علي شريعتي» ما يأتى: «وإلى ذلك الوقت كان الشيعة في إيران أقلية مضطهدة، ثم لم تتبلور لها في يوم من الأيام هوية اجتماعية مستقلة، ولم يقم لهم نظام حكم وسلطان إلا في مقاطعات محدودة ومتفرقة مثل حُكومة آل بويه والسربدارية. ولم يكن يتاح للشخصية الشيعية ممارسة طقوسها المذهبية بحرية، وكان الشيعة لايزاولون هذه النشاطات إلا خلف حجاب التقية. وليس لديهم تجربة فى العمل السياسي الجماعي وتنظيم المظاهر الاجتماعية العلنية، أما الآن فإن النظام الصفوي يحتاج إلى مثل هذه الأمور ولا بد من عمل شيء ليسهم فى تحقيقه وما أسهل ذلك، فلقد استحدث منصب وزاري جديد باسم وزير الشعائر الحسينية، الذي ذهب إلى أوربا الشرقية التي كانت تربطها بالدولة الصفوية روابط حميمة يكتنفها الغموض، وأجرى هناك تحقيقات ودراسات واسعة حول المراسم الدينية والطقوس المذهبية والمحافل الاجتماعية المسيحية وأساليب إحياء ذكرى شهداء المسيحية والوسائل المتبعة فى ذلك حتى أنماط الديكورات التى كانت تزين بها الكنائس فى تلك المناسبات. واقتبس تلك المراسم والطقوس وجاء بها إلى إيران حيث استعان ببعض الملالي لإجراء بعض التعدلات عليها لكي تصبح صالحة لاستخدامها فى المناسبات الشيعية وبما ينسجم مع الأعراف والتقاليد الوطنية والمذهبية فى إيران ما أدى بالتالي إلى ظهور موجة جديدة من الطقوس والمراسم المذهبية لم يعهد لها سابقة فى الفلكلور الشعبي الإيراني ولا فى الشعائر الدينية الإسلامية؛ ومن بين تلك المراسم: "النعش الرمزي" و"الضرب بالجنازيروالأقفال" و"التطبير" واستخدام الآلات الموسيقية، وأطوار جديدة فى قراءة المجالس الحسينية جماعة وفرادى. وهى مظاهر مستوردة من المسيحية بحيث بوسع كل إنسان مطلع على تلك المراسم أن يشخص إن هذه ليست سوى نسخة من تلك!» (Ali Şeriati, Ali Şîası Safevi Şîası, çev. Hicabi Kırlangıç, Ankara, Fecr Yay., 2011, s. 161-162)M.

عشر، وإقامة موالد ومآتم لهم توفر مناخاً شيعياً مذهبياً متصلاً عبر العام وفي كل شهر من شهور السنة، فالشيعة بهذه الصورة يجدون أنفسهم منغمسين في التشيع الاجتماعي طول الوقت.

ومن المعلوم أيضاً أن السنة بكاملها وبجميع أيامها تقريباً فى المذهب الشيعي لها أهمية خاصة وإن كانت تختلف نوعيتها. فهذه الأوقات الهامة تذكر فى نتائج سنوية شتى مجهزة ومرتبة لتلك الغاية المذهبية. بيد أننا سنحاول أن نتحدث عن الواقع الموجود فى إيران فى وضعه الحالي، حيث حمَّل عليها المجتمع معنىً خاصاً، لا البقايا المندثرة بين السطور التي تذكر على صفحات التقويم السنوي فقط، فبهذا السياق يتبين لنا كيف يحيا مذهب ما وينتشر من خلال تنميط العقل الجمعي لأتباعه.

إن جمهورية إيران الإسلامية بعد ثورتها سنة ١٩٧٩م والتي تقبل الإمامية / الاثنا عشرية مذهباً رسمياً فى يومنا هذا بدأت تهتم بداية من مقام المرشد الأعلى شخصيّاً وانتهاء بأصغر موظف في الدولة بإحياء ذكرى الأيام والليالى الدينية التي كانت محل احتفال قديم، ومن أجل ذلك أسست دائرة رسمية جديدة خصصت لتنسيق إقامة تلك الأنشطة على الصعيد الوطني وحده لتمكين إحيائها المستمر في المجتمع.

المحرم:

هو الشهر الأول من التقويم الهجري وله أهمية دينية خاصة عند المسلمين عموما والشيعة على وجه الخصوص، فتقام فيه مآتم كربلاء في فترة قد تستغرق خمسين يوماً فى المجموع تبدأ بأول المحرم وتدوم إلى العشرين من صفر وهي فترة معظمة ذات جلال وهيبة حيث تضم مأتم الحسين وشهداء كربلاء من آل البيت.

إن إقامة مراسم عاشوراء وإن كانت قديمة، إلا أنها اتخذت الطابع الرسمي بتولي البويهيين كما ذكرنا وذلك سنة: (٣٥٢هـ/ ٩٦٣م)[٢٢]. فحادثة كربلاء بالنسبة للشيعة ليست حادثة تاريخية كحوادث أخرى وقعت في فترة معينة من الزمن، بل هى حادثة استعظمت وفُخّم مضمونها بإضافة الروايات والقصص المختلفة طوال مسيرتها التاريخية حتى جعلت فى مركز الوقائع التاريخية شهرة، فأحداثها لا تبدأ بكربلاء في القرن الهجري الأول، بل تبدأ قبل ذلك بآلاف السنين من آدم عليه السلام[٢٣]. فبمرور السنين تحولت القصة التاريخية الواقعية إلى واقع أسطوري متجدد كل عام[٢٤] ويمكننا مشاهدة أمارات ذلك التحول ونحسها فى إيران اليوم كثيراً[٢٥].

(٢٢) Ahmet Güner, "Büveyhiler Döneminde Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şiî Uygulamaları", Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas, 2010, s. 325.

(٢٣) Schimmel, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, s. 106.

(٢٤) Hasan Onat, "Kerbelâyı Doğru Okumak", Akademik Orta Doğu, 2/1, 2007, s. 3-4.

(٢٥) للاطلاع على أحدث التعليقات حول حادثة كربلاء، انظر: Mehmet Ali Büyükkara, "Çağdaş Şîa Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemli Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı?", Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas, 2010, s. 383-408; Metin Bozan, "Şiî-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nın Menkâbevi Anlatımı, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas 2010, s. 477-492.

١ من المحرم[٢٦]: بداية شهر المأتم (Mâh-ı Mâtem) وبعبارة أخرى «أيام الحسين»[٢٧] فيتم تجهيز الأعلام السوداء والسناجق والإعلانات والدعايات والرايات فى جميع المساجد والمجالس الحسينية[٢٨] والتكايا وفى جميع أرجاء إيران قبل بداية الشهر، فتعلق على أهم الأماكن فى المدينة ومداخل البيوت، ويبتدأ بذكر المراثي وقراءتها إما فى المجالس التي يجتمع فيها الناس، وإما فى الشوارع حيث تحيا بها الذكريات ويجعل بها المأتم حيّاً يعيش فى الأذهان.

٩ من المحرم: يوم يذكر باسم «تاسوعاء الحسين»[٢٩]. لتذكر اليوم الذي جعل فيه الحسين ومن معه تحت الحصار فى كربلاء[٣٠]. أن أكبر مراسم المأتم إجلالاً وعظمة قد تقام في ذلك اليوم. يذكر المداحون[٣١] فيها مراثي فى حق سيدنا ابن علي والعباس أبو الفضل[٣٢] ومغازيهم وشجاعتهم وقد استشهدا معا فى كربلاء. وبعض

(٢٦) يبدو أن الشيخ الطوسي لم يرغب أن يذكر أي أدعية يدعا بها فى أول تسعة أيام من شهر المحرم فى مؤلفه الذي جمع فيه الأدعية المخصوصة لكل يوم وشهر من السنة، مع أنه يذكر أن في اليوم الأول من شهر المحرم قبل الله صلاة "زكريا" وفى اليوم الثالث نجا "يوسف" من البئر وفى اليوم الخامس عبور "موسى" البحر وفى اليوم السابع تكلم الله مع "موسى" على جبل الطور وفى اليوم التاسع انتبذ "يونس" بالعراء، وإذا تم أخذ هذه المعلومات بعين الاعتبار يبدو أن مفهوم المأتم فى العرف الشيعي يختلف عمَّا فى يومنا. (انظر. الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٧٧١) فكذا أن نفس النهج يظهر فى أثر ابن طاوس (انظر. ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣/ ٢٠-٦٣).

(٢٧) مكان تأسس منسوب إلى الحسين، تؤثر فيه بطراز التكايا الإيرانية في العصر الصفوي، وهي مكان مهم أنشئ في أول الأمر لممارسة المأتم الموجود فى شهر المحرم فقط فأما اليوم تحول إلى أماكن مهمة تمارس فيها جميع الطقوس الدينية وتم بنائها من قبل الشعب في جميع الأحياء تقريباً. إن المساجد كانت تعتبر مراكز للعبادة الدينية فقط في حين أن الحسنيات اعتبرت أداة اجتماعية وسياسية تنعكس بشكل مباشر على الحياة الاجتماعية. (bk. Mesud Nârî Kummî, "Olgûhâ-yı Kâlbedi-yi Hüseyniyehâ: Rîşehâ ve Tehavvulât", Hüner ve Mimarî, IX, 1395/2016, s. 26-28).

(٢٨) عبد الحسين النيسابوري، تقويم الشيعة، قم، انتشارات الدليل، ١٣٩١هـ/ ٢٠١٢م، ص. ١٥.

(٢٩) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥٠٠.

(٣٠) وفى الأدب الشيعي من الأحاديث المتعلقة باليوم روآية نقلا عن جعفر الصادق تفيد "أن الحسين وأتباعه تم حصارهم يوم تاسوعاء"، (انظر. أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، (ت.٣٢٨/ ٩٣٩) أصول الكافى، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧/ ١٩٨٦، IV، ٤٧.

(٣١) المداح: هو الاسم الذي يطلق على الأشخاص الذين يرثون فى الأيام والليالي الدينية في إيران ويجعلون الناس يبكون. إن ممارسة المداحين بهذه المهمة قد جعلتهم أكثر شعبية في جميع أنحاء إيران فأصبحوا أفرادا مؤثرين في الحياة الدينية والاجتماعية وحتى السياسية للبلاد.

(٣٢) وهو واحد من أربعة أبناء علي من زوجته أم البنين. وفى خلال أحداث معركة كربلاء حمل رآية الحسين واشتهر بشجاعته حتى لقب بلقب "بدر بني هاشم". كما لقب بلقب "السقا" لسقايته الحسين ومن معه أثناء معركة كربلاء. (انظر. علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني (ت.٣٥٦هـ/ ٩٦٦م) مقاتل الطالبيين، بيروت، دار المرتضى، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩، ص. ٦٠-٦١؛ أبو نصر سهل بن عبد الله البخاري (ت. عصر ٤/ ١٠)، سر السلسلة العلوية فى أنساب السعادة العلوية، تحقيق. سيد مهدي رجائي، قم، ١٣٨٩/ ٢٠١١، ص. ١٣١؛ نجم الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن محمد العلوي العمري (ت.٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م)، المُجدي فى أنساب الطالبيين، تحقيق: أحمد المهدوي الدامغاني، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٠هـ/ ٢٠٠١م، ص. ١٩٣-١٩٦؛ أبو الحسن علي بن أبى القاسم بن زيد بن فندق (ت. ٥٦٥هـ/ ١١٦٩م)، لباب الأنساب والألقاب والأعقاب، تحقيق. سيد مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٥/ ٢٠٠٧، ص. ٣٣٧-أبو طالب إسماعيل بن الحسين المروزي (ت ٦١٤/ ١٢١٧)، الفخر فى أنساب الطالبيين، تحقيق. سيد مهدي الرجائي، قُم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٥/ ٢٠٠٧، ص. ١٦٩.

المداحين والوعاظ قد يخصون ٩ من المحرم ليوم استشهاد «أبي الفضل العباس» ليجعلوا الشيعة أكثر عاطفية واليوم أكثر معنى وأهمية، على الرغم من أن أبا الفضل قد استشهد فى العاشر من المحرم كما هو معلوم و مذكور فى المصادر التاريخية المعتمدة في إيران(٣٣).

١٠ من المحرم ٦١هـ: يوم عاشوراء: وهو يوم مقتل واستشهاد سيدنا الحسين واثنين وسبعين شخصاً ممن معه بأيدى الأمويين واتخاذ أهله أسرى، وهنا تبلغ مراسم المأتم ذروتها وعنفوانها، فالشيعة في هذا اليوم يجتنبون تناول الطعام والشراب إلى العصر حزناً عليه إلا الماء، فإن كان ولابد فلا يرجح من الطعام ما تشتهيه الأنفس، ويفيد «البهائي» أحد شيوخ الشيعة باستحباب صوم ذلك اليوم، إلا أنه ليس صوماً حقيقيّاً بل هو صوم إمساك عن المفطرات حزناً وتقرباً إلى الله وإفطاره يكون بعد العصر(٣٤). ويضاف لذلك أن الإيرانيين قد يصنعون نوعاً من الحلوى يكرمون بها الضيوف ذلك اليوم وقت العصر(٣٥).

١٢ من المحرم ٩٤: استشهاد الإمام السجَّاد (ع): يوم توفي فيه الإمام الرابع من أئمة الشيعة «زين العابدين علي بن الحسين»(٣٦)، وعلى رواية أخرى توفي فى ٢٤ أو ٢٥ من المحرم(٣٧) مع أن التاريخين تلقيا بالقبول

(٣٣) http://www.hawzah.net/fa/occation/view/48956/استشهاد سيدنا أبي الفضل العباس (Erişim tarihi: 21 Eylül 2017).

(٣٤) Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 49-50؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٣٣-٢٣٤. أن ابن طاوس وهو من المؤلفين المتقدمين لم يذكر شيئاً من هذا النوع المختلف من الصيام فى اليوم العاشر من المحرم، بل يقدم معلومات عن الصوم النافلة الذي أوصى به النبي في ٩ و١٠ من المحرم وفقا للافتراضات العامة. (ابن طاوس، إقبال الأعمال، III، ٥٠-٥٥) إن صوم ١٢ يوماً من المحرم الذي يصومه العلويون البكتاشيون فى بلدنا ليس له مقابل فى إيران.

(٣٥) على الرغم من أن أكل نوع من الحلويات المسماة بحلوى عاشوراء يعد من قبل الشيعة عدم اكتراث لمصاب للحسين وآلامه من قبل المجتمع السني، غير أنه من العجيب أن نواجه مثل هذا الإكرام بالحلوى في إيران.

(٣٦) الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥٠٨؛ أن عليا ابن الحسين قد توفي فى ٥٧ من عمره فى المدينة سنة ٩٤ هجريا. قد يؤكد على أنه قتل على عكس المعلوم من أنه توفي بشكل طبيعي. إن فى الأدب الشيعي قد يعد الأئمة كلهم شهيدا. على الرغم من حقيقة أن بعض الأئمة لم يكونوا شهداء في مصادر الفترة المبكرة، وكانت هناك سجلات خطيرة لوفياتهم بشكل طبيعي، إلا أن التأكيد على استشهاداتهم في إيران مستمر بقوة. للحصول على دراسة مفصلة للموضوع انظر. Mehmet Ali Büyükkara, "Kerbelâdan İnkılaba: İmami-Şiî Şehadet Düşüncesi ve Problemleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLIII/II, 2002, s. 211-247.

(٣٧) تذكر التواريخ ١٨ و١٩ من المحرم و١ من صفر أيضا غير التواريخ المذكورة أعلاه (انظر. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٤٢). إن وفاة علي بن الحسين فى تقويم الشيخ المفيد مذكورة فى تاريخ ٢٥ من المحرم ٩٤. (انظر. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 30).لكن الشيخ البهائي يقبل تاريخ ١٢ من المحرم. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 50.

إلا أن التاريخ الأول ١٢ من المحرم أكثر رواجاً[٣٨]. غير أن احتفالات ذكرى ذلك اليوم تمضي بلا أي أثر يذكر له غير التنبيه عليه مرة أو مرتين على المنابر بسبب استمرار تأثير احتفالات معركة كربلاء.

صفر[٣٩]:

٥ من صفر ٦١: استشهاد السيدة رقيَّة (ص.ع.): يوم يعتقد أنه توفيت فيه «رقيَّة» بنت سيدنا الحسين[٤٠]. كما جاء فى الروايات أنها قد كانت مع أبيها فى كربلاء فاستُبِيَتْ فأُخِذَتْ مع بقية السبايا إلى الكوفة أولا، ثم إلى أرض الشام فتوفيت هناك.

٧ من صفر١٢٧/ ١٢٨: مولد الإمام موسى الكاظم (ع.): يوم يحتفل فيه بمولد «موسى بن جعفر الكاظم» الإمام السابع من أئمة الشيعة[٤١].

٢٠ من صفر: أربعينية الإمام الحسين[٤٢]: وهي اسم خاص لليوم الأربعين لاستشهاد الحسين، وفى ذلك اليوم تنتهي مراسم المأتم، وقبل عشرة أيام تقريباً يودع حشد كبير من إيران لقضاء الأربعينية فى كربلاء العراق بمراسم مهيبة، حيث تقام مراسم التوديع العديدة باشتراك جمع كبير من الناس، كما يحصل فى مراسم الحج الأكبر فيوضع أمام بيوت من زار كربلاء بعد زيارتهم ملصقة تدل على أن صاحب البيت قد زار كربلاء. فتتخذ تلك البيوت مزاراً فتزار بشكل مكثف كبيت أدى صاحبه فريضة الحج. كما أن عدم زيارة بيت من زار كربلاء

(٣٨) الشيخ عباس القُمي، منتهى الأعمال، تصحيح. موسوي الدامغاني، طهران، İntişârât-ı Peyâm-ı Âzâdî, 1390/2011, II, 69.

(٣٩) أن الشيخ الطوسي لا ينقل في شهر صفر إلا صلاة خاصة لهذا اليوم المعروف باسم "الأربعين" فقط، انظر: (الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، II، ٧٨٧-٧٩٠).

(٤٠) أن فى المصادر الشيعية للعهد الأول توجد شكوك حول ادعاء أن للحسين بنتا اسمها رقية. علي بن عيسى بن أبى الفتح الإربلي (ت. ٦٩٣/ ١٢٩٣) كشف الغمة فى معرفة الأئمة، بيروت، دار الأدواء، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، II، ٢١٦؛ إن ابن فندق لم يذكر أن له بنت بهذا الاسم. (لباب الأنساب، I،350).

(٤١) الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ٥٠٩ هـ؛ يروى كذلك أن تاريخ مولد الإمام الكاظم فى اليوم الأخير من ذى الحجة. (النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٦٠).

(٤٢) على قدر ما أثبتنا يمكننا أن نقول، أن أول انعكاس لليوم الأربعين في الأدب الشيعي ابتدأ مع الشيخ الطوسي واستمر مع ابن طاوس. يبدو أن الأربعين ليس له معنى خاص إلى وقته. وأن ذكر ابن طاوس ذلك المسألة أثّر على من يأتون بعده، فدخلت فضيلة الذكرى الخاصة لهذا اليوم في الأدب. (bk. ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣/ ٩٨-١٠٤; المجلسي، زاد المعاد، صـ ٢٤٨; الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، صـ ٥٠٩). روى أن الحسن العسكري قال: علامة المؤمن خمسة، صلاة ٥١ ركعة يوميا، زيارة الأربعين، التختم باليمنى، وضع الجبهة على الصعيد وأن يقول بسم الله الرحمن الرحيم بصوت مرتفع (الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٧٨٨; محمد بن الحسن الشيخ الحرّ العاملي (1692/ 1104 .ö)، وسائل الشيعة، تحقيق. مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قُم ١٤٠٩/ ١٩٨٨، XIV، ٤٧٨).

وعدم الأخذ مما يقدمونه إكراماً ورده يُعَدُّ من المعايب الاجتماعية، كما أن هذا اليوم إجازة رسمية. بالإضافة إلى ذلك يذكر فى التقويمات السنوية الشيعية أن في ذلك اليوم زار «جابر بن عبد الله» الأنصاري من الصحابة (رضي الله عنهم)(٤٣) قبر سيدنا «الحسين» كما يذكر أيضاً يوم أن وصل آل البيت إلى كربلاء من المدينة من طريق الشام(٤٤) فينبه على كلتا الزيارتين كثيرا فى مرثيات ترثى.

٢٨ من صفر ١١: رحلة الرسول ﷺ(٤٥) واستشهاد الإمام «الحسن المجتبى» عليه السلام (٥٠هـ)(٤٦): بالسم كجده المصطفى بيد زوجته «جعدة» على ما يعتقده الشيعة وبتوجيه من «معاوية» الذي له مكانة خاصة فى التاريخ الشيعي المكتوب مما يتيح لهم فرصة استخدام اليوم كوسيلة اللوم والشناءة عليه. فكذا يعتنى بواقعة تسميم الإمام «الحسن المجتبى» أكثر من اهتمامهم بوفاة الرسول ﷺ، حيث إن المادحين يعظون ويتحدثون كثيرا في تلك الواقعة بلسان بيِّن، وأدب ساحر حتى صُوِّرَ معاوية في بعض المسرحيات بصورة خليفة قبيح سيء الوجه ممثل للشيطان في صورة إنسان، مما يترك أثراً سيئاً مقصوداً لدى المشاهدين فيجعلون يلعنونه كلما نطق بكلمة، أو تفوه بحديث، فهذا يرينا بجلاء كم يعيش الشيعة في التاريخ، وكم يستحضرونه عند الحاجة!(٤٧)

٣٠ من صفر ٢٠٣: استشهاد الإمام الرضا(٤٨): يوم سمّم فيه «علي بن موسى الرضا» الإمام الثامن من

(٤٣) من الصحابة الذين أكثروا رواية الأحاديث عن النبي ﷺ. إنه يعتبر مرجع ديني هام ينقل العديد من الروايات الهامة على اعتقاد الشيعة كمثل وصية علي، وسلطة علي على المؤمنين، وأن علياً هو الصراط المستقيم، ومكانة الأئمة الاثنا عشر فى الدين .M) . Câbir b. Abdullah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yaşar Kandemir, .(Yayınları, 1992, VI, 531

(٤٤) والشيخ الطوسي يقبل تاريخ ٢٠ من صفر. (انظر. الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، II، ٧٨٧ (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 54). يسجل الشيخ المفيد اليوم ٢٠ من صفر والشيخ البهائي من ١٩ صفر.

(٤٥) المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٧٩؛ الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥٠٩. أن فى بعض مصادر الشيعة روايات تفيد أن النبي (ص.) استشهد بالسم أيضا. (انظر. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٧٦).

(٤٦) أن هناك روآية ثانية حول تاريخ وفاة السيد الحسن فهى ٧ من صفر. إلا أن ٢٨ من صفر هى الأشهر. وفى تقويم الشيخ المفيد مسجل بتاريخ ٢٧ أو ٢٨ من صفر. (bk. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 32) أن النيسابوري يقرر تاريخ وفاته بـ ٧ من صفر ومع ذلك يذكر أن تاريخ ٢٧ من صفر هو أقرب إلى الصواب على رأى جمهور العلماء. (انظر. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٦٠).

(٤٧) في تمثيل مسرحي خاص لهذا اليوم شاهدناه في مدينة قُم في عام ٢٠١٣ لاحظت شخصيّاً أن كيف يعيش الناس الفاجعة بصورة حية، وكيف يتأثرون وينفعلون لها.

(٤٨) أن الشيخ المفيد وإن كان يذكر ذلك اليوم هو ٢٣ من ذى القعدة إلا أنه يذكر فى كتابه الآخر المسمى بـ«الإرشاد» أن وفاة الإمام كان فى شهر صفر. ووفقا لسجلات مصادر موثوقة أن الإمام قد توفى فى شهر صفر. (bk. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, 20). فالمجلسي يقرر ذلك التاريخ بـ ١٧ من صفر. (محمد الباقر بن محمد التاقي المجلسي (ت. ١١١٠/ ١٦٩٨)، بحار الأنوار، تحقيق، اللجنة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣/ ١٩٨٢، XLIX، ٢٢٣.وأن النيسابوري يقرر ذلك التاريخ بـ ١٧ من صفر أيضاً. (انظر. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٦٧).

أئمة الشيعة من قبل «المأمون» العباسي على اعتقادهم[٤٩]. وهو يوم عطلة رسمية في إيران، وهو الإمام الوحيد الذي عاش في إيران وإن كان لمدة قصيرة وتوفي بها فى مدينة «مشهد» التي تعتبر مزاراً فى المرتبة الثانية بعد «كربلاء» من حيث كثرة الزوار الشيعة، حيث يأتون من أنحاء العالم كله، وقد حظي الإمام «الرضا» ومشهده بأهمية اعتقادية خاصة عند الشيعة في إيران.

ربيع الأول:

٨ من ربيع الأول ٢٦٠: استشهاد الإمام «الحسن العسكري»[٥٠]: ذكرى وفاة الإمام الحسن بن علي العسكري الإمام الحادي عشر لدى الشيعة.

٩ من ربيع الأول ٢٦٠: «R'uz-ı Nasb-ı İmam Mehdi Be İmamet» يوم عيّن فيه الإمام المهدي إماماً[٥١]: فعلى ما يعتقد الشيعة إن اليوم الذى توفي فيه الإمام الحادي عشر هو اليوم نفسه الذى تولى فيه الإمام الثاني عشر الإمامة، إلا أن احتفالات هذا اليوم تقام في يومين منفصلين بحيث لا يجتمع الضدان: الحزن والسرور في يوم واحد، وهناك أهمية خاصة لتولي الإمام الثاني عشر دون غيره من الأئمة لدى إيران، فيكون فيه الحث على: الاغتسال والتطيب والإنفاق وحسن الملبس والهيئة، ويرى في مدينة «قُمْ» في هذا اليوم ملصقات من مثل: «العيد الأكبر، عيد السرور والفرح لشيعة (علي) عليه السلام أمير المؤمنين ولمحبيه». فكذلك توجد أسماء أخرى مختلفة سمي بها ذلك اليوم فى مصادر الشيعة فمنها: عيد الله الأكبر، الغدير الثاني، عيد الفطر الدوّوم، يوم فرح الشيعة، عيد أهل البيت عليهم السلام، يوم قبول الأعمال ووو..... Rûzi Pîrûziyi Mazlûm, Rûzi Dustûyi Müminîn, Rûzi Perhiz ez Kebâir, Rûzi Nabudiyi Dalalet ve Gomrahi Rûzi Şükürgozari[٥٢].

١٢ من ربيع الأول: مولد النبي ﷺ: يوم ولد فيه النبي عليه الصلاة والسلام. لمولد النبي ﷺ. يومان فى

(٤٩) حول معلومات حادثة تسميم علي الرضا انظر: Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Veliahtlığı Meselesi (İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", Dinî Araştırmalar 2004, VII, 159-171.

(٥٠) إن الشيخ المفيد يذكر ذلك اليوم فى تقويمه هو ٤ من ربيع الأول إلا أنه فى كتابه «الإرشاد» ومعه الشيخ الكليني يذكر أن التاريخ الصحيح له هو: ٨ من ربيع الأول. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 33). فأما الشيخ البهائي يذكر أنه ١ من ربيع الأول. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 54). فكذا الشيخ الطوسي يذكر أنه ١ من ربيع الأول (الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢: ٧٩١. الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥١١.

(٥١) يلاحظ أن أول المعلومات حول تعظيم ذلك اليوم مذكورة فى ابن طاوس وإن كانت قليلة. ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣: ١١٤؛ والشيخ عباس القُمي يؤكد على أن ذلك اليوم عيد كبير للشيعة. الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥١١.

(٥٢) النشابوري، تقويم الشيعة ص. ١٠١.

إيران أولهما ١٢ من ربيع الأول كما هو مطابق لروايات أهل السنة، وثانيهما ١٧ من ربيع الأول فهو أكثر قبولاً من طرف أغلبية الشيعة. بيد أن احتفالات مولد النبي تبدأ فى اليوم ١٢ من ربيع الأول وتستمر خلال أسبوع بسبب قبول «الكليني» من كبار علماء الشيعة ذلك التاريخ مولداً للنبي ﷺ. تلك الأيام التى تشمل ما بين ١٢:١٧ من ربيع الأول يؤكد فيها على الوحدة والاتفاق حول الأخوة بين السنة والشيعة ويسمى باسم «أسبوع الوحدة» خاصة، وفيه تزين المدن جميعاً فتحتفل كاحتفال العيد على نطاق الدولة. فتنعقد المؤتمرات فى جميع المدن وقد يحضر فيها من يمثل أهل السنة من العلماء، إلا أنه في الآونة الأخيرة قد اعترض على هذه اللقاءات على اعتبار أنها تتم بصورة شكلية فقط، ولا تمس جوهر الخلافات الكبيرة.

١٧ من ربيع الأول: مولد النبي ﷺ: يوم مولد النبي عليه الصلاة والسلام على رأي جمهور الشيعة(٥٣)، فكذا يوم مولد «جعفر بن محمد الصادق» الإمام السادس من أئمة الشيعة عام ٨٣ هـ.(٥٤) فاليوم أيضا إجازة رسمية.

ربيع الآخر:

٨ من ربيع الآخر ٢٣٢–: مولد الإمام الحسن العسكري(٥٥): يوم مولد الحسن العسكري الإمام الحادي عشر من أئمة الإمامية.

١٠ من ربيع الآخر ٢٣٢هـ: استشهاد السيدة «فاطمة» المعصومة (ص.ع.): إنما هو اسم سمى به احتفال استشهاد السيدة «فاطمة» المعصومة بنت «موسى الكاظم» من أئمة الشيعة وأخت «علي» الرضا حيث توفيت أثناء رحلتها إلى «خرسان» قرب مدينة «قُم» فمدينة قم تتدثر بالسواد ذلك اليوم، فتقام بعض الاحتفالات المأتمية حول مزارها لكونها تعني أهمية ذات طابع خاص لإيران عموماً ولمدينة «قم» خصوصاً.

جمادى الأولى:

٥ من جمادى الأولى: ولادة السيدة زينب (ص.ع.): يوم مولد السيدة «زينب بنت علي»(٥٦). فزينب

(٥٣) Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 34, 56; الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢: ٧٩١. ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣/ ١١٩؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٦٠؛ الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥١١.

(٥٤) الشيخ عباس القُمي، منتهى الأعمال، ٢: ١٩١.

(٥٥) أنه مذكور فى تقويم الشيخ المفيد بـ ١٠ من ربيع الأخير. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 35); النشابوري، تقويم الشيعة ص. ١٣١. والشيخ الطوسي يذكره ١٠ من ربيع الأخير. الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٧٩٢؛ الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥١٢.

(٥٦) بنت علي من زوجته فاطمة. تكنى بأم المصائب وأم النوائب، العمري المجدي، ص ١٩٩؛ ابن فندق، لباب الأنساب، ١/ ٣٣٧.

شخصية نسائية كاريزمية للشيعة لها حضور طاغ على ألسنة القصاص والوعاظ بعد الأئمة، فاسمها مكتوب في اللوح المحفوظ وقد أوحي إلى النبي به بوحي مخصوص بدون ملك، وهي تحمل من صفات أمها «فاطمة الزهرا» وجدتها «خديجة الكبرى»[٥٧] إن حديثها الذي تحدثت به فى قصر «يزيد» بالشام بعد مقتلة كربلاء يدار على الألسنة دوما لتكون مثالاً يحتذى به في الشجاعة للنساء خاصة، كما كان أخوها وآباؤها أمثلة الشجاعة للرجال.

١٣ من جمادى الأولى ١١ : استشهاد فاطمة الزهراء (ص.ع.)[٥٨]: يوم يعتقد فيه باستشهاد السيدة «فاطمة الزهراء» ولتلك الحادثة تاريخان يذكران فى المرويات: أولهما بعد ٧٥ يوما من وفاة النبي (ص.) وثانيهما بعد ٩٥ يوما، وعلى الرغم من ذلك فإن اليومين مقبولان لدى الشيعة[٥٩] إلا أن التاريخ المعتمد في إيران لهذه الواقعة هو ٣ من جمادى الآخرة.

جمادى الآخرة:

٣ من جمادى الآخرة ١١ : استشهاد فاطمة الزهراء (ص.ع.): يوم يعتقد فيه باستشهاد السيدة «فاطمة الزهراء» المذكورة عند الشيعة بـ«سيدة النساء»[٦٠] فاليوم إجازة رسمية. وفي هذا اليوم تقام احتفالات الذكرى بشكل واسع يلي عاشوراء فى الأهمية. فقضية كيفية وفاة السيدة «فاطمة الزهراء» مسألة طال الاختلاف والنقاش فيها بين الشيعة والسنة منذ مئات السنين. وهناك عشرون يوماً بين ١٣ من جمادى الأولى وبين ذلك اليوم تسمى بالأيام الفاطمية، حيث يستهدف بها أن يكون الناس فى مأتم دائم. فبرئاسة الزعيم المرشد الأعلى لإيران تقام محافل الذكريات المختلفة طوال عشرين يوماً. إن فترات الاحتفال تستغرق ١٠ أيام وتسمى بـ«دها» إلا أنه قد أضيف لها «دها» أخرى فأصبحت عشرين يوماً تامة. والفترة الأولى منها ما بين ١٠–٢٠ من جمادى الأولى تسمى «Dehe-i Fatımıyye-yi Evvel» والفترة الثانية ما بين ١–١٠ من جمادى الآخرة تسمى «Dehe-i Fatımıyye-yi Dovvom»[٦١] وفى كل من الفترتين تقام ثلاثة أيام على حدة تبلغ فيها البكائيات ذروتها.

(٥٧) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ١٤٨.

(٥٨) إنه مذكور فى تقويم الشيخ المفيد بـ٣ من جمادى الآخرة ١١. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, 36; أنه أول مرة يتحدث المجلسي عن مفهوم مراسم المأتم كما أنه يوصى تلعين فاطمة وأعدائه جميعاً وفي رأسهم أبو بكر وعمر. المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٨١. انظروا لروايات مختلفة لتاريخ وفاة فاطمة، النيسابوري، تقويم الشيعة، ص.١٦٥-١٦٥.

(٥٩) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ١٣٥.

(٦٠) الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٧٩٣.

(٦١) http://www.beytoote.com/art/decorum/start3-decade2-fatemiyeh.html (زيارة بتاريخ: ٢٨..٠٩ ٢٠١٧).

٣ من جمادى الآخرة: يوم تكريم الأمهات وزوجات الشهداء: وهو يوم ذكرى وفاة «أم البنين» زوجة «علي» رضي الله عنه وأم «أبى الفضل العباس» ومع ذلك لا يوجد فى مصادر العهد الأول أي معلومات تخبر عن هذا اليوم[٦٢].

٢٠ من جمادى الآخرة: مولدة السيدة الزهراء[٦٣]: "Rûz-ı Zen" يوم النساء (اليوم العالمي للمرأة بإيران[٦٤]، وهو إجازة رسمية في أنحاء إيران بدلا من ٢٥ من آزر / ١٦ من ديسمبر فى فترة نظام الشاه قبل الثورة الذي عُدَّ من التأثيرات الغربية، فاستبدل به ذلك اليوم وأصبح يوم مولد السيدة فاطمة الزهراء.[٦٥] التي تغص حكاية مولدها بعشرات المعجزات والكرامات، وفى ذلك اليوم يُحث الأزواج على إهداء زوجاتهم، والأولاد يهدون أمهاتهم. إن إحداث علاقة بين السيدة «فاطمة» وبين ذلك اليوم الذي ظهر فى العصر الحديث يدل دلالة واضحة على محاولات تحديث الفكر الشيعي لخطابه ولكن من خلال جذوره القديمة.

٢٠ من جمادى الآخرة ١٣٢٠ / ١٩٤١ : يوم ولادة آية الله «الخميني» زعيم الثورة الإيرانية: فإنه كان ينبغي الاحتفال بذلك اليوم مطابقاً للتقويم الهجري الشمسي إلا أنه بسبب حمله صفة الزعامة الروحية فقد احتفل بمولده طبقاً للتقويم الهجري القمري.

رجب:

١ من رجب ٥٧هـ: مولد الإمام محمد الباقر (عليه السلام)[٦٦]: يوم ولد فيه «محمد الباقر» الإمام الخامس من أئمة الشيعة.

٣ من رجب ٢٥٤هـ: استشهاد الإمام علي الهادي[٦٧]: يوم استشهد فيه علي الهادي الإمام العاشر من أئمة الشيعة.

١٠ من رجب ١٩٥هـ: مولد الإمام محمد الجواد (ع.): يوم ولد فيه محمد بن علي الجواد الإمام التاسع من أئمة الشيعة[٦٨].

(٦٢) الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٧٩٣-٧٩٥.

(٦٣) الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، II، ٧٩٣؛ ابن طاوس، إقبال الأعمال، III، ١٦٢؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٨١.

(٦٤) الشيخ عباس القُمي، منتهى الأعمال، ١، ٢١٣.

(٦٥) https://mamasite.ir/fa/news/304374/1395-.(روزمادر تاريخچه-روز-زن-و-مادر زيارة بتاريخ9 Eylül 2017 :i).

(٦٦) وفى تقويم الشيخ المفيد مقبول نفس التاريخ، النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ١٨٥؛ (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 37).

(٦٧) وفى تقويم الشيخ المفيد مقبول نفس التاريخ، النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ١٨٦-١٨٧؛ (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 37.

(٦٨) الشيخ المفيد يسجل تاريخ ولادة محمد بن علي بـ ١٥ من رمضان نفس السنة. ((Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 18; الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص، ٢٦٠؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ١٨٩.).

١٣ من رجب: مولد أمير المؤمنين (ع.). يوم ولادة علي بن أبى طالب[٦٩]: وهو يوم إجازة رسمية في إيران يحظى بأهمية خاصة ويسمى بـ Rûz-i Merd (أي: عيد الرجال/ عيد الآباء) بحيث تُحَثُّ الزوجات فيه على إهداء أزواجهن، والأولاد يهدون آباءهم.

١٣–١٤–١٥ من رجب[٧٠]: **أيام الاعتكاف**: وهي من الأيام المهمة للمجتمع الإيراني فى حياتهم الدينية، لأن فريقاً من المتدينين الإيرانيين يذهبون إلى المساجد للصوم والعبادة فيبيتون فى تلك الأيام هناك، ولذلك فإن الدولة والمنظمات المدنية الاجتماعية معا يعبئون مواردهم لتجهيز المساجد للمعتكفين، فتشاهد الرغبة الجارفة من الشعب المتدين في المساجد فى تلك الأيام وفى مدينة قم ذات الطابع الديني الخاص.

١٥ من رجب ٦٢هـ: وفاة السيدة زينب (ع.)[٧١]: ذكرى وفاة السيدة «زينب بنت علي» رضي الله عنها، وتذكر خصائصها المميزة عن غيرها فى ذكرى وفاتها كما تذكر فى مولدها ويؤكد على الجانب النموذجي في حياتها للنساء خاصة.

٢٥ من رجب ١٨٣هـ: استشهاد الإمام موسى الكاظم (ع.)[٧٢]: هو تاريخ وفاة «موسى بن جعفر الكاظم» الإمام السابع من أئمة الشيعة فى سجن «هارون» الرشيد خليفة العباسيين. إن من لوازم اهتمام الشيعة بالأحداث التارخية ذكر يوم المظالم هذا، وفيه يتم التأكيد على تشويه صورة الخصم المتمثل في «هارون» الرشيد هنا، ومحاولة الربط بينه وبين خصوم إيران السياسيين والمذهبيين في العصر الحديث[٧٣].

٢٧ من رجب: «Iyd-ı Meb'as» عيد المبعث/ عيد الرسالة[٧٤]: إنه يومٌ تلقى فيه النبي شرف الرسالة المحمدية، وهو إجازة رسمية، لكن لا يشاهد فيه أي احتفالات أو نشاطات كما تقام فى الأعياد الأخرى ما عدا أنه إجازة رسمية. وفى الحقيقة إن ذلك اليوم يحتفل به عند الشيعة من قديم الزمن حيث يؤكد «الطوسي» أن ٢٧

(٦٩) مع أن الشيخ يقبل ذلك التاريخ إلا أن الشيخ المفيد يسجل التاريخ بـ ٢٣ من رجب. ((Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 64; المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٤؛ ٢٦٠؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ١٩٥–٢٠٦.).

(٧٠) يؤكد الشيخ الطوسي على استحباب صلاة خاصة ١٢ ركعة فى يوم ١٥ من رجب. (الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٨٠٦). من المعتقد أن التأكيد الأول على أهمية تلك الأيام ابتدأ بالمجلسي. (المجلسي، زاد المعاد، ص، ٢٤–٢٥؛ الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص، ٢٦٠–٢٦١).

(٧١) النيشابورى، تقويم الشيعة، ص. ٢٠٧.

(٧٢) الشيخ المفيد يقبل نفس التاريخ (Büyükkara, Önemli Gün ve Geceler, s.38;المجلسي، زاد المعاد، ص. ٣٤؛ الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٢٧٠؛ النيسابورى، تقويم الشيعة، ص. ٢١٦).

(٧٣) على سبيل المثال فقد سمعنا في الإذاعة الإيرانية برنامجا بعنوان: "ذكريات" سنة ٢٠١٣م عقد فيها المذيع علاقة بين ما فعله "هارون الرشيد" من مظالم وما يفعله "أوباما" رئيس أمريكا، بربط عجيب بين الماضي والحاضر.

(٧٤) الشيخ المفيد يقبل نفس التاريخ (Büyükkara, Önemli Gün ve Geceler, s.39؛ ابن طاوس يقرر التاريخ بـ٢٥ من رجب؛ ابن طاوس إقبال الأعمال، ٢٦٢ ,٣؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٣٥؛ الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٢٧٠–٢٧٥؛ النيسابورى، تقويم الشيعة، ص، ٢٢١–٢٢٣.

من رجب ليلة المبعث ويصلى في هذه الليلة ١٢ ركعة خاصة، ويستحب فيها الاغتسال والصوم فى نهارها[٧٥]. وعلى ما نقله «ابن بطوطة» من أن هذه الليلة ٢٧ من رجب تسمى بـ«ليلة المحيا» حيث إن الشيعة يذهبون إلى النجف عند قبر علي رضي الله عنه، ويأتون بـ ٣٠ أو٤٠ نفراً من المعوقين من أهل العراقين وخراسان وفارس والأناضول فيُجلِسونهم على المقبرة بعد العشاء وينتظرون حتى يقوموا، وفي الوقت نفسه ينشغلون بالدعاء والذكر عند المقبرة[٧٦]. أما أهل السنة فيحتفلون برحلة المعراج في تلك الليلة.

شعبان:

٣ من شعبان سنة ٤هـ: مولد الإمام الحسين (ع.)[٧٧]: فكذا يسمى اليوم بـ«Rûz-ı Pâsdâr» يوم المحافظ[٧٨] فيتحدث فيه عن ولادته وحياته بإضافة المعجزات والكرامات التي تزين الاحتفال.

٤ من شعبان ٢٦هـ: مولد العباس: يوم ولد فيه «أبو الفضل العباس بن علي بن أبي طالب» ويطلق على هذا اليوم اسم «Rûz-ı Cânbâz/ يوم الغزاة» حفاظاً على ذكرى أبى الفضل. وأبو الفضل له مكانة خاصة يتميز بها لدى الشيعة، فله ألقاب مثل «القمر المنير لبني هاشم»، و«باب الحوائج»[٧٩] وغير ذلك. وهو شخصية رمزية للشجاعة والقوة يذكر في جميع المناسبات، ويعتقدون في تحقق مئات المعجزات حول اسمه حيث يصل إلى الدرجة الأسطورية. فكثيرا ما تختلط شخصيته الحقيقية بشخصيته المحكية، لقد استطاع أن ينفذ إلى الحياة اليومية الإيرانية إلى حد أنهم حينما يبتدئون عملاً يحتاج إلى البطش والقوة ينادون يا «أبا الفضل» فهو البطل المغوار الخارق للعادات، إذ جُعِلَ من حمله لواء الحسين يوم كربلاء شخصية بارزة من أبرز شخصيات أيام المأتم. إن مجاهداته فى معركة كربلاء تروى عاطفيّاً وحماسيّاً لدرجة أن الراوي ومن معه كأنهم يعيشون المصيبة الآن. فإنه فقد يده الأولى أولا ثم يده الأخرى فوهب الله له جناحين ليطير بهما فى الجنة مع الملائكة، وإن مكانته بين الشهداء مكانة مستثناة عن بقية الشهداء جميعاً[٨٠].

---

(٧٥) الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٨١٣-٨١٧. فكذلك أن ابن طاوس يتحدث عن كثير من عبادات النوافل الخاصة بهذا اليوم. ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣/ ٢٦٤-٢٧٦.

(٧٦) Ebû Abdullah Muhammed İbn Battuta Tancî, İbn Battuta Seyahatnamesi I, çev. A.Sait Aykut, Yapı Kredi Yay., 2004, s. 252 İstanbul,.

(٧٧) Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 39 الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد،، ٢/ ٨٢٦؛ ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣: ٣٠٣؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٥١؛الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص.٢٩٢؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٣٣.

(٧٨) http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3872/6270/68414/(روز-پاسدارتاريخ الزيارة: ١٧ Kasım 2017).

(٧٩) إن استعمال هذا العنوان الذي يأتي بمعنى الباب الذى يسد الحوائج للشخص الذى لا يعتقد أنه معصوم يبين مدى أهمية أبى الفضل من حيث الثقافة الإيرانية. إن ذكر أبى الفضل بهذا العنوان أكثر انتشارا بين الأتراك الآزريين.

(٨٠) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٣٨.

٥ من شعبان ٣٨هـ: مولد الإمام زين العابدين (ع.)[٨١]: يوم يحتفل فيه بولادة علي بن الحسين الإمام الرابع من أئمة الشيعة.

١١ من شعبان ٣٣هـ: مولد علي الأكبر (ع.): يوم احتفال بولادة علي الأكبر بن الحسين. يروى أنه أكثر من يشبه النبي (ص.) من حيث سيماه (ص.)[٨٢] فكذا يرى تسمية ذلك اليوم باسم «Rûz-ı Cevân يوم الشباب» فى السنوات الأخيرة[٨٣].

١٥ من شعبان سنة ٢٥٥هـ: والذي اشتهر بيوم «Nîmei Şaban منتصف شعبان»: فهو يوم احتفال بمولد «محمد المهدي» الإمام الثاني عشر من أئمة الشيعة حيث إنه فى الغيبة الكبرى الآن على ما يعتقده الشيعة. وهو يوم يشاهد فيه إقامة أكبر المحافل إجلالاً بعد احتفالات غدير خُمْ ولاسيما يقام بفعاليات كبيرة فى مسجد جَمْكَران فى مدينة قم على اعتبار أنه عيد. كما يعتقد لدى الشيعة أنه مسجد قد تم عمرانه بأمر وتوجيه أتى من المهدي خاصة وهو يوم إجازة رسمية. ويقص مولده مصاحباً بأنواع من المعجزات معتَقَدًا فيها بأن ولادته رحمة للعالم جميعاً. بحيث إنه يروى أن ماء زمزم قد ازداد وغزر يوم ولادته إلى درجة رؤيته بالعين[٨٤]. فكذا على ما يقال إن كثيراً من الناس قد يأخذون وثيقة براءتهم من نار جهنم فى ذلك اليوم تبركا لولادته وتشريفاً له فلذا سميت ليلة ولادته بليلة البراءة كذلك[٨٥]. إن ليلة البراءة التى يحتفل بها أهل السنة فى نفس التاريخ قد غير في مضمونها بإضافة وسيلة البراءة هنا، ولا تزال باقية حتى اليوم عند الطرفين مع الفارق.

(٨١) أن الشيخ المفيد يقبل تاريخ ١٥ من جمادى الأولى. فأما الشيخ البهائى يوافق هاذا التاريخ. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 66).أما الشيخ الطوسي وابن طاوس يسجلان ١٥ من جمادى الأولى كذلك ويذكران استحباب الصيام فى ذلك اليوم. الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٧٩٢؛ ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣: ١٥٦.

(٨٢) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٤٠-٢٤١.

(٨٣) http://setare.com/fa/news/11090/(روز-جوان-چه-روزى-است. تاريخ اليارة: ١٧ Kasım 2017).

(٨٤) للأحداث المعجزة التي يعتقد أنها حدثت حول ولادته، انظر. أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي، (ت. ٤٦٠/ ١٠٦٧)، الغيبة للحجة، قُم، دار المعارف الإسلامية، ١٤١١/ ١٩٩٠/ص. ٢٢٩-٢٥٢.

(٨٥) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٤١؛ إن الشيخ الطوسي، لغرض إحيا هذا اليوم ووفقا لتصور المذهب السني قد يسرد مجموعة من الروايات التى تكونت من الصلاة والصيام والأدعية المتعلقة بذلك اليوم ويذكر فى النهآية شيئا قليلا من ولادة المهدي. إنما هذا هو وضع الشيعي فى عصره فظاهر أنهم يعتبرون هذا اليوم كما اعترف بها جميع المسلمين وسيلة لخلاصهم من الخطايا. فبتلك المناسبة أن كانوا يذكرون عن المهدي قليلا، أما فى العصور المتأخرة أخرت المفاهيم والمعاني لليوم وقدم المهدي حيث تم تأويل الروايات الأخرى المتعلقة بالليلة مواز بتصور المهدي. (انظر. الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٨٢٩-٨٤٤). يمكن رؤية نفس النهج عند ابن طاوس. (ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣/ ٣١٢-٣٥٥). أن التأكيد القوي الأول الذى يجعل ١٥ من شعبان مرتبطاً بالمهدي قد بدأ بالمجلسي فيستمر ذلك فى يومنا بالكتاب "مفاتيح الجنان" من بين أكثر الكتب قراءة. (المجلسي، زاد المعاد، ص. ٥٥-٥٦؛ الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٢٩٥).

رمضان[٨٦]:

١٠ من رمضان قبل الهجرة بثلاثة أعوام: وفاة السيدة خديجة (ص.ع.): ذكرى وفاة السيدة خديجة الكبرى. إن السيدة خديجة لكونها أم السيدة فاطمة لها مكانة خاصة عند الشيعة الإمامية من بين زوجات النبي (ص.ع.) الأخريات[٨٧].

١٥ من رمضان سنة ٣هـ: مولد الإمام الحسن المجتبى (ع.): يوم يحتفل فيه بمولد الإمام «الحسن المجتبى» الإمام الثاني من أئمة الشيعة[٨٨]. وكذلك يسمى هذا اليوم بـ«Rûz-ı ikrâm» يوم الإكرام»[٨٩].

١٧ من رمضان: معراج الرسول (ص.) يوم عرج فيه الرسول (ص.): وعلى اعتقاد الشيعة إن الرسول قد عرج به بالجسم يقظة، وأن جملة ما يدور على ألسنة أهل السنة من لقاءات النبي بالأنبياء في السماوات كلها يثبتها الشيعة ويقبلونها كما هي[٩٠].

١٩ من رمضان سنة ٤٠هـ: «Rûz-ı Zerbet» يوم الضربة: الذي تلقى فيه الإمام علي ضربة السيف التي تسببت فى وفاته[٩١].

١٨–٢٠–٢٢ من رمضان: وليالى تلك الأيام هى ليلة القدر لدى الشيعة: وهي تذكر أيضاً باسم ليلة الإحياء خاصة[٩٢].

٢١ من رمضان سنة ٤٠هـ[٩٣]: **استشهاد الإمام علي (ع.)**: ذلك يوم استشهد فيه سيدنا علي (ع.). وهو إجازة رسمية.

الجمعة الأخيرة من شهر رمضان: «Rûz-i Cihânî-yi Kuds» يوم القدس العالمي»: كما أن مسألة فلسطين قضية دينية عند مسلمى العالم جميعا فكذلك تتلقى بالقبول من قبل الشيعة الإيرانيين بنفس العاطفة

(٨٦) أن الشيخ الطوسي فتح باباً طويلاً خاصّاً لما فى رمضان وسرد ما فيه من صلاة وصيام والنوافل وأيام الاعتكاف والدعوات التى تدعا بها فى هذه الأيام بشكل واسع. ومع ذلك لا يذكر أي يوم آخر له معنى خاص. الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢، ٥٣٩–٦٤٨.

(٨٧) فكذلك الشيخ المفيد يسجل ذلك التاريخ فى تقويمه. فكذا ابن صعد موافق لهذا التاريخ. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, 17, 7 nolu dipnot).

(٨٨) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٧٦.

(٨٩) http://www.ettelaat.com/etiran/?p=131258 (تاريخ الزيارة: ١٧ Kasım 2017).

(٩٠) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٧٨–٧٩.

(٩١) وفى تقويم الشيخ المفيد مسجل نفس التاريخ فكذا ابن صعد والطبري موافقان لهذا التاريخ. انظر. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٨٦؛ Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s.18.

(٩٢) ويلاحظ الشيخ المفيد أنه من المتوقع أن يكون ٢٣ من رمضان ليلة القدر. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s.19. المجلسي، زاد المعاد، ص. ١٢٢–١٢٨؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٣٩٨.

(٩٣) وفى تقويمى الشيخ المفيد والشيخ البهائى مسجل نفس التاريخ. والكليني يذكر التاريخ بـ ٩ من رمضان. فأما الطبري يسجل شهر ربيع الأخير مع ١٧ و١٩ من رمضان. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s.19, 69.

والحماسة. فيحاولون فى ذلك اليوم المحافظة على حيوية التوتر السياسي بين إيران وإسرائيل فتدعم قضية فلسطين بمظاهرات جماعية فى جميع أنحاء إيران وتلعن إسرائيل، وتكون طهران هي مركز المظاهرات الغاضبة، ففيها تقام مسيرات طويلة باشتراك أئمة المساجد وأكابر الدولة وأركانها يتقدمون المظاهرات والمسيرات لترغيب عموم الشعب في المشاركة والحشد.

شوال:

١ من شوال: «Iyd-ı Saîd-iFıtr عيد الفطر»: وله يوما إجازة رسمية فقط على عكس ما فى بلدنا تركيا[٩٤]. و يستحب أن يؤكل شيء من صعيد سيدنا الحسين تبركا قبل صلاة العيد[٩٥].

٢٥ من شوال سنة ١٤٨هـ: استشهاد الإمام جعفر الصادق(ع.)[٩٦]: فاليوم إجازة رسمية، فقبول يوم وفاة جعفر الصادق من بين الأئمة الآخرين غير علي (ع.) مرتبط بتكريمه وتفضيله فى تطور الفكر التشيعي.

ذو القعدة:

١ من ذى القعدة سنة ١٧٣هـ: مولد السيدة المعصومة (ع.): يوم ولادة «فاطمة المعصومة» بنت موسى الكاظم (ع.). إنه يحتفل به تحت اسم «Rûz-ı Dohter يوم البنات» خاصة، وتصبح مدينة قم في ذلك اليوم مسرحا لأنواع من الاستعراضات ما لم تكن فى وقت آخر، حيث إن شوارع المدينة التى يغلب عليها اللون الأسود فى كل شيء من اللبس إلى التزين فى الأوقات الأخرى من السنة قد تزين وتحلى بإعلانات وملصقات ورايات ملونة بجميع الألوان في ذلك اليوم.

٥ من ذى القعدة: «Rûz-i Teclîl-i İmamzâdegân ve Bekâ-ı Müteberrika يوم الأئمة وتعظيم أضرحتهم: وهو يوم يؤكد فيه على قيمة الأئمة وأهمية قبورهم، حيث إن قبورهم لها مكانة خاصة فى الحياة الاجتماعية والثقافية لإيران، وفى يومنا حالياً تقام أنشطة كثيرة تساعد على رفع شأن قبورهم فى نظر الشعب فى أنحاء إيران كلها، حيث يؤكد على أنهم وقود «الحرب الباردة» الدائرة رحاها على الوهابية[٩٧].

١١ من ذى القعدة سنة ١٤٨هـ: مولد الإمام الرضا (ع.)[٩٨]: يوم يقام فيه باحتفال مولد علي الرضا الإمام الثامن من أئمة الشيعة.

(٩٤) يؤكد الشيخ المفيد على أهمية هذا اليوم لأنه يوم هلاك عمرو بن العاص. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s.19).

(٩٥) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٠١.

(٩٦) الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٤٣٣؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٢٠.

(٩٧) http://www.hawzah.net/fa/goharenab/View/43749/(تجليل- از- امام زادگان وبقاع متبركه پنجم-ذى القعدة تاريخ الزيارة: ١٧ Kasım 2017).

(٩٨) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٤٣٤؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٢٩.

١–١١ من ذى القعدة: «Dehe-i Kerâmet أيام كرامات دها»: الأيام العشرة التى تبدأ بيوم ولادة السيدة «فاطمة المعصومة» وتنتهي بيوم ولادة أخيها الكبير «علي الرضا» تسمى بـ«كرامات دها». فإن وجود ضريح فاطمة فى قم وضريح «علي الرضا» فى مشهد جعلها يظهران أكثر من غيرهما فى التشيع الإيراني، فإن إيران تسعى لتقوية التشيع في نفوس الشعب داخل إيران، وكذلك في نفوس أتباع المذهب خارجها.

٣٠ من ذى القعدة سنة ٢٢٠هـ: استشهاد الإمام الجواد (ع.): يوم ذكرى وفاة «محمد بن علي الجواد» الإمام التاسع من أئمة الشيعة[٩٩].

ذو الحجة:

١ من ذى الحجة سنة ٢هـ: ذكرى زواج الإمام علي بفاطمة الزهراء[١٠٠]: ولإحياء ذلك اليوم في نفوس الشيعة فقد استحدثت بعض الفعاليات والأنشطة التي تقام تحت اسم «أسبوع النكاح والأسرة» بعد سنة ٢٠١٣م. واحتراماً لذلك اليوم لا تسجل وقائع الطلاق الواقعة فيه في السجلات الرسمية بل تؤجل إجراءات من وقع الطلاق منه طلاقاً قطعيّاً إلى يوم بعده[١٠١]. مما يوحي بتدخل التشيع في أعماق الحياة الاجتماعية وتجذره وتشعبه.

٦ من ذى الحجة سنة ١٤٠٧هـ: «Rûz-i Hunûn-i Hacc» ذاك يومٌ قتل فيه الحُجّاج من طرف سلالة آل سعود: ومن المثير للاهتمام تناول الإيرانيين تلك الحادثة على حسب التقويم الهجري مع أنهم يؤرخون الأحداث التي حدثت فى الفترات الأخيرة على حسب التقويم الشمسي الميلادي فى الغالب، فذلك يحتمل أن يكون محاولة منهم لتقديم الحادثة ببُعدها الديني أكثر ولجعل الربط بين الحج وتلك الحادثة ارتباطاً قويّاً، ويمثل هذا اليوم فرصة مناسبة لإظهار العداوة للسعودية وللقائمين عليها واستحضار مشاعر الحقد المعدة سلفاً.

٧ من ذى الحجة سنة ١١٤هـ: شهادة الإمام محمد الباقر (ع.)[١٠٢]: ذكرى وفاة محمد الباقر الإمام الخامس من أئمة الشيعة.

---

(٩٩) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٤٣٨؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٣٥.

(١٠٠) الشيخ المفيد يقبل نفس التاريخ. فكذا الشيخ الطوسي يقبل التاريخ نفسه ومع ذلك يذكر وفقاً لبعض الروايات فإنه يقبل أيضا السادس من ذى الحجة أيضا. بالإضافة إلى ذلك يؤكد على استحباب قيام صلاة فى هذا اليوم باسم "صلاة فاطمة" أربع ركعات فيها أنواع من الصلوات والتسبيحات. (الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٦٧١؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ١٦٢). يسجل المجلسي بـ٦ من ذى الحجة. ومع ذلك يؤخذ أساساً فى إيران تاريخ ١ من ذى الحجة. (النيسابوري، تقويم الشيعة، ص.٣٤٦-٣٥٦).

(١٠١) http://markazi.msy.gov.ir/news/1120672/خبار-عناوين-برنامه-هاى-هفته-ازدواج-تعالى-خانواده-اعلام-شد.html?t= - (تاريخ الزيارة: ١٧ Kasım 2017).

(١٠٢) الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٤٤٢؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٥٧.

٩ من ذى الحجة سنة٦١هـ: «Rûz-i Niyâyiş»[١٠٣]. **إنما هو اسمٌ علمٌ ليوم وقفة عيد الأضحى:** ويستخدم فى إيران خاصة. فيدعا فيه فى عموم إيران بدعوات دعا بها الإمام الحسين يوم عرفة في الحج. إن فى مصادر الشيعة روايات تبين أن من زار مقبرة الإمام الحسين يوم عرفة فله ثواب ألف حجة وألف عمرة وألف غزوة مع رسول الله[١٠٤]. وإلى جانب تلك الروايات من الممكن أن نلتقي أيضاً بالروايات التى تفيد أن من لم ينل المغفرة فى رمضان فله أن يغفر إذا دعا يوم عرفة عيد الأضحى بموضع لا ظل له تحت الشمس[١٠٥]. بيد أنه على الرغم من تناول تلك الروايات على الألسنة باستمرار ليس لها أي أثر يرى فى نظر الشعب على ما يشاهد حيث إن الناس يقومون بالدعاء فى مواضع لها ظل كتحت المظلات أو تحت الأشجار أوغير ذلك. إن اليوم نفسه يذكر أيضا باستشهاد «مسلم بن عقيل» وذلك أنه كان ابن عم الإمام الحسين ورسولاً أرسله إلى الكوفة وقد استشهد على يد جيش الأمويين فى ذلك اليوم[١٠٦].

١٠ من ذى الحجة: «Iyd-ı Saîd-i Kurban» عيد الأضحى المبارك: فالإجازة الرسمية فيه يومان. ويمر هذا اليوم في إيران بهدوء مقارنة بغيره من الأيام الأخرى، بحيث لا ترى فيه المناظر والمشاهد التى اعتدنا رؤيتها فى تركيا، إضافة إلى قلة عدد المضحين مقارنة ببلدنا تركيا، إلا أن تلك النسبة قد بدأت تتزايد فى السنوات المعدودة الأخيرة. وقد سميت فترة ما بين ١٠ و ١٨ من ذى الحجة بـ«Dehe-i İmâmet ve Velâyet» أيام الإمامة والولاية فى السنوات الأخيرة، وفى تلك الأيام تتم الاستعدادات لاحتفالات «غدير خُمْ» بإقامة أنواع من النشاطات الاجتماعية والثقافية إلى جانب فعاليات التبليغ التى تؤكد على أهمية الولاية ويوم الغدير وولاية الفقيه ويتم كل ذلك بأوامر وتعليمات تأتى من الزعيم المرشد الأعلى وتحت رعايته شخصيّاً[١٠٧].

١٥ من ذى الحجة سنة ٢١٢هـ: ولادة الإمام الهادى (ع.): يوم مولد علي الهادى الإمام العاشر من أئمة الشيعة[١٠٨].

---

(١٠٣) لا الشيخ المفيد ولا الشيخ البهائي يتحدثان فى تقويميهما عن أي ارتباط لذلك اليوم بسيدنا الحسين. ومن بين الأحداث المتعلقة بذلك اليوم التى سجلها الشيخ المفيد هي يوم أن عفا الله عن آدم (ع.)، ويوم ولادة إبراهيم (ع.)، واليوم الذي تم فيه قبول توبة داود (ع.)، ويوم ولادة عيسى بن مريم (ع.)، واليوم الذي استشهد فيه مسلم بن عقيل. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 22).

(١٠٤) جعفر بن محمد القُمي ابن خلويه (ت. ٣٦٨/ ٩٧٨)، كامل الزيارات، تحقيق، جواد القيومي، قُم، نشر الفقهاء، ١٤٢٩/ ٢٠٠٩، ص. ١٦٩-١٧٣.

(١٠٥) الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢، ٧١٤-٧١٧؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ١٧٠-١٧٢.

(١٠٦) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٦١.

(١٠٧) http://www.598.ir/fa/news/173632/ (شعار-دهه-امامت-و-ولايت-مشخص-تاريخ الزيارة: ٢٨ Eylül 2017).

(١٠٨) أنه مسجل فى تقويم الشيخ المفيد ٢٧ من ذى الحجة. إلا فى مؤلف أخر "الإرشاد" للشيخ المفيد وفى الكليني وتقويم الشيخ البهائي مسجل ١٥ من ذى الحجة((Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 28, 76.

١٨ من ذى الحجة سنة ١٠ هـ: عيد غدير خُمْ[١٠٩]: فهو أحد الأعياد العظيمة احتفالاً بإيران ويقال عنه إنه العيد الأكبر لآل محمد، فيومه إجازة رسمية. وهو يوم من الأيام النادرة التي تشاهد فيها البهجة والبشاشة على وجوه الشعب الإيراني على عكس السنة بطولها حيث يغلب عليها الجو المأتمي ويرى أثر المآتم على الشوارع. ففيه يتم انتشار الخبر الذي أخذ شكلاً تقليدياً وهو العفو العام للمحكوم عليهم من قبل المرشد الأعلى كافتتاح رمزي خاص لذلك اليوم قبل العيد، خاصة ذووا الأحكام البسيطة أو المخالفات، وبالمناسبة فقد تم إعلان الخبر عن العفو الذي شمل ١٢٤١ من المعتقلين المحكوم عليهم سنة ٢٠١٣ م، وقد شمل صاحب هذه السطور ذلك العفو.

٢٤ من ذى الحجة سنة ٩هـ: «Rûz-i Mubâhele يوم المباهلة»[١١٠]: وهو ذكرى حادثة الملاعنة التى تعرف باسم المباهلة فى التاريخ الإسلامي حيث إنها وقعت بين النبي (ص.) وبين وفد أتى إلى المدينة ممثلاً لنصارى نجران[١١١]. وفي تلك الحادثة دليل شيعي على تحديد النبي (ص.) لآل البيت وإقراره لهم، وكيفية ترتيب التفاضل بينهم كما هى فى حد ذاتها تعد دليلاً من أدلة الإمامة. ولذلك يهتم بهذا اليوم اهتماما خاصاً ويقام فيه احتفالات كأنه عيد[١١٢]. فيؤكد دائما على أن فكرة التشيع قد تم تسجيلها في القرآن الكريم بتلك الحادثة كما أن للشيعة مكانة خاصة تميزهم عن غيرهم من المعارضين لهم. بحيث يرددون مراراً على كراسى الوعظ والمنابر أنه ليس لأهل السنة أي كلام يقولونه بعد هذه الآية، بحيث تضرب بها وجوههم في الحجاج والمناظرت والمناقشات.

(١٠٩) إنه من التواريخ التى اتفقت عليه المصادر. بالإضافة إلى ذلك يقبل الشيخ المفيد ذلك اليوم يوما اغتيل فيه عثمان وبويع مع علي. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, 25 وابن طاوس يؤكد على استحباب قيام صلاة خاصة لهذا اليوم اثنتي عشرة ركعة. (ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٢: ٢٣٧؛ الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٤٨٢).

(١١٠) والشيخ المفيد يسجل نفس التاريخ. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, 27; أما الشيخ الطوسي يسجل تاريخ ٢٥ منذى الحجة مع قبوله ٢٤ من ذى الحجة أيضا. إن ذكرالشيخ الطوسي بمثل تلك الحادثة التى تطورت حول حدث سياسي وذكره أيضا متنا لدعاء خاص لهذا اليوم يمثل مثالا فى غآية الأهمية لبيان مدى تداخل الدين والسياسة فى المذهب الشيعي. وهذا المذهب الذى ابتدأ به استمر بعده. (الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢: ٧٥٩-٧٦٠؛ ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٢: ٣٥٤-٣٦٨؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢١٨-٢٢٧، الشيخ عباس القُمي، مفاتيح الجنان، ص. ٤٩٦. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٨٨).

(١١١) إن وفدا من نصارى نجران حينما دعاهم الرسول إلى الإسلام زعموا أنهم كانوا مسلمين من قبل منذ فترة طويلة وأن عيسى يجب أن يكون إلها بناء على ما ذكر فى القرآن أنه ولد من غير أب. وعلى هذا تحداهم الرسول بدعوتهم إلى أن يجتمعوا فيبتهلوا فيجعلوا لعنة الله على من افترى على الله كذبا من الفئتين. وفى اليوم المحدد ذهب الرسول (ص.ع.) ومعه علي بن أبى طالب والحسن والحسين وفاطمة ليبتهل مع نصارى نجران إلا أنهم لم يتقربوا من المباهلة وانصرفوا ورضوا إن يدفعوا الجزية. فنزلت هذه الآية ٦١ من سورة آل عمران كما هى معروفة بآية المباهلة بسبب تلك الحادثة. فإن المصادر الشيعية بسب أهمية الأفراد الذين أخذهم الرسول (ص.) معه إلى المباهلة قد اهتموا بتلك الحادثة اهتماما آخر. وعلى ذلك فالرسول (ص.) حينما ذهب إلى المباهلة ذهب بالحسن والحسين وفقا لكلمة "أبنائنا" المذكورة في الآية، وبالسيدة "فاطمة" وفقا لكلمة "ونسائنا" و"علي" وفقا لكلمة "وأنفسنا". ولمعلومات مفصلة حول الموضوع انظر. Mustafa Fayda, "Mübâhele", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, XXXI, 425; Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 27, 50 nolu dipnot.

(١١٢) إن ابن طاوس ينصح أن يبدأ ذلك اليوم بالغسل والصيام وارتداء الملابس الجميلة وزيارة مقبرة أحد الأولياء إن أمكن. ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٢: ٣٥٤.

النتيجة:

من المعلوم أن لجميع الأديان والحركات الدينية التى نشأت عبر التاريخ طقوساً خاصة مختلفة وذلك لتقوية التوحد والتجمع وروح المعية بين معتنقيها وتجميعهم حول الأفكار والمشاعر المشتركة بينهم، فبوسيلة تلك الطقوس تجعل المشاعر الإنسانية قوية لذلك الدين أو هذا المذهب، كما أنه يستهدف بها نقل مشاعر معينة مستوحاة من لحظات تاريخية تخدم أفكار المذهب في سيرورته إلى الأجيال التي تأتى من بعد.

إن أيّ دين أو نظام عقائدي لا يجد من ينتسب إليه ويعتنقه ويحييه من الأجيال الآتية إلا بقدر نفوذه إلى الفرد والمجتمع، فمن المعلوم أن جميع الأديان أو النظم الاعتقادية تستخدم كثيراً وباستمرار التأكيد على الأوقات المقدسة فى سبيل تحقيق ذلك. والإسلام ليس بدعاً في ذلك، حيث يؤكد القرآن والسنة النبوية دوماً على أن كثيراً من الفترات الزمانية لها أهمية خاصة كليالى رمضان وعيديْ الفطر والأضحى وليلة القدر وغير ذلك، لكن قضية التأكيد على الأوقات المقدسة تشاهد بكثرة ملفتة في المذهب الإمامي الاثني عشري من بين المذاهب الإسلامية الأخرى، إن التشيع قَسَّمَ ووزع كثيرا من الأحداث التاريخية ذات الدلالة المذهبية على أيام السنة، فبذلك ضمن لنفسه البقاء والاستمرار في نفوس الأتباع طوال مئات السنين، كما تم تجديد المذهب وطقوسه باستمرار في مسيرته التاريخية حتى يصل إلى يومنا هذا بشكل مؤثر حاضر في الأذهان والمخيلات على الدوام.

إن التشيع في بادئ عهده قد اهتم كسائر المذاهب الأخرى بالأيام المقدسة ولقد ألفت في ذلك كتب كمؤلفات «الطوسي» و«ابن طاوس» لكنها كانت تتطابق كثيراً مع الأزمنة المعظمة عند أهل السنة، ولكن منذ البداية بدأ الانفصال بالتركيز على «غدير خم» و«عاشوراء» و«يوم المباهلة» حصراً، أما بعد أن دخل التشيع تحت سيطرة الحكومات فى العصور المتتالية فقد زيد عدد الأيام والليالى المهمة بالنسبة للمذهب بشكل ملحوظ.

فعلى سبيل المثال: قد توجد فروق واختلافات كثيرة فيما بين تقويم الشيخ «المفيد» الذي عاش فى عهدٍ تشكَّلَ فيه المذهب، وبين تقويم الشيخ «البهائي» من الشخصيات الهامة في العهد الصفوي. ومن جانب آخر نرى اتجاه الثورة الإيرانية قد بدأ في عملية تجديد المذهب وتحديثه لموافقة مستجدات العصر فيشاهد تجديد أسماء الأيام الكبيرة كيوم: «علي» ويوم «فاطمة» قد غير وبدل بأسماء جديدة حديثة مثل «يوم الأمهات» و«يوم الأباء» و«يوم الحرمة» وغير ذلك من الأسماء مع بقاء المعنى الرمزي الأيقوني.

ومع ذلك فقد استمرت الزيادة في عدد الأيام المعظمة باستحداث أيام جديدة مثل: ذكرى وفاة «الخميني» و«روز حنوني» و«أيام الإمامة» و«يوم الولاية» فى العصر الحديث، بحيث يكاد لا يوجد يوم غير مهم على مدار السنة فى إيران سواء أكان يوماً دينيّاً أم وطنيّاً.

ومن القضايا الهامة فى احتفال ذكرى الأيام والليالى فى التشيع إنما هى التأكيدات الخاصة على الشخصيات النسائية كالسيدة «خديجة» والسيدة «فاطمة» والسيدة «فاطمة المعصومة» والسيدة «زينب بنت علي» والسيدة «رقية بنت الحسين» والسيدة «أم البنين». وعندما تشاهد النساء يتحملن واجبات خاصة ويشتركن في الأنشطة والفعاليات يظهر أن الغاية المستهدفة من هذه الأيام قد تحققت.

إن الاهتمام الخاص بذكرى مولد «علي الرضا» وأخته «فاطمة» وذكرى وفاتهما حيث إنهما شخصيتان من الأهمية بمكان خاصة لإيران قد يعطى لنا فكرة رفع شأن التشيع الإيراني وإعلائه إلى مركز الصدارة في المحافل العالمية، بأن يجعل المذهب أكثر بروزاً، إضافة لما يمثله من تقوية للوعي الداخلي لدي الإيرانيين أنفسهم، ومن ناحية أخرى إن استحداث التشيع أياماً جديدة كأيام حنون الحج إنما هو عبارة عن جلب وتحويل مناطحات إيران السياسية إلى الحلبة الدينية، فبذلك يظهر ظهوراً لا خفاء فيه امتزاج الدين بالسياسة في المجتمع الإيراني.

وهنا شيء آخر يستحق لفت النظر أيضاً وهو التأكيد على الذكرى السنوية لوفاة الأئمة وكبار المذهب ترى أكثر بروزا في مقابل ذكرى مواليدهم، وذلك له ارتباط قوي بإبراز الجانب المأتمي بدءاً من عهد الصفويين، حيث إنه يرجع لهم الفضل في إكساب الأيام المعظمة طقوسها وشكلها منذ أن استلموا السلطة إلى الآن، بحيث نرى الجوانب العاطفية للأيام والليالى ومراسمها أكثر بروزاً وظهوراً في تاريخ التشيع كله. إن العرف الشيعي باهتمامه بتواريخ الوفايات وكأنه يتشوق إلى اشتمام النفس المأتمي طوال الوقت، على عكس العرف السني الذي يهتم بتواريخ المولد أكثر كليلة مولد النبي (ص.) فلا غرو أن ينظر إلى المذهب الشيعي باعتباره مذهباً مأتمياً حزيناً بامتياز.

المراجع العربية:

- أبو الحسن علي بن أبى القاسم بن زيد بن فندق (ت. ٥٦٥/ ١١٦٩)، لباب الأنساب والألقاب والأعقاب، تحقيق. سيد مهدي الرجائي، قُم، مكتبة أية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٥/ ٢٠٠٧.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي (٤٦٠/ ١٠٦٧ ت.)، مصباح المتهجد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١١/ ١٩٩٠.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي، (ت. ٤٦٠/ ١٠٦٧)، الغيبة للحجة، قُم، دار المعارف الإسلامية، ١٤١١/ ١٩٩٠.
- أبو جعفر محممد بن يعقوب الكليني، (ت.٣٢٨/ ٩٣٩) أصول الكافى، تحقيق. علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧/ ١٩٨٦Ī.
- أبو طالب إسماعيل بن الحسين الحسين المروزي (ت. ٦١٤/ ١٢١٧)، الفخر فى أنساب الطالبيين، تحقيق. سيد مهدي الرجائي، قُم، مكتبة أية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٥/ ٢٠٠٧.
- أبو نصر سهل بن عبد الله البخاري (ت. عصر ٤/ ١٠)، سر السلسلة العلوية فى أنساب السعادة العلوية، تحقيق. سيد مهدي رجائي، قُم، ١٣٨٩/ ٢٠١١.
- جعفر بن محمد الكومي ابن كولويه (ت: ٣٦٨/ ٩٧٨)، كامل الزيارات، تحقيق، جواد القيومي، قُم، نشر الفقهاء، ١٤٢٩/ ٢٠٠٩.
- الشيخ عباس القُمّي، مفاتيح الجنان، كوم، عاين دانش، ١٣٨٦/ ٢٠٠٧.
- الشيخ عباس القُمّي، منتهى الأعمال، تصحيح. موسوي دامغاني، طهران، İntişârât-ı Peyâm-ı Âzâdî 1390/2011.
- عبد الحسين النشابوري، تقويم الشيعة، قُم، انتشارات الدليل ما، ١٣٩١/ ٢٠١٢.

- علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني (ت.٣٥٦/ ٩٦٦) مقاتل الطالبيين، بيروت، دار المرتضى، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩.
- علي بن عيسى بن أبى الفتح الإربلي (ت. ٦٩٣/ ١٢٩٣) كشف الغمة فى معرفة الأئمة، بيروت، دار الأدواء، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.
- علي بن موسى بن طاووس، (٦٦٤/ ١٢٦٦ ت.)، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة فى السنة، تحقيق. جواد قيومي الإصفهاني، قُم، مكتب الأعلام الإسلامي، ١٤١٤.
- محمد الباقر بن محمد التاقي المجلسي (ت. ١١١٠/ ١٦٩٨)، بحار الأنوار، تحقيق، اللجنة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣/ ١٩٨٢.
- محمد الباقر بن محمد التاقي المجلسي، (١١١٠/ ١٦٩٨ ت.)، زاد المعاد، تحقيق. علاء الدين أعلامي، بيروت، مؤسسة الأعلامي للمطبوعات، ١٤٢٣.
- محمد بن الحسن الشيخ الحرّ العاملي (1692/ 1104 .Ö)، وسائل الشيعة، تحقيق. مؤسسة آل البيت عله السلام، قُم ١٤٠٩/ ١٩٨٨.
- نجم الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن محمد العلوي العمري (ت.٤٦٦/ ١٠٧٣)، المجدي فى أنساب الطالبيين، تحقيق. أحمد المهدوي الدامغاني، قُم، مكتبة أية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٠/ ٢٠٠١.

المراجع الأجنبية:

- Ahmet Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII, 1999.
- Ahmet Güner, "Büveyhiler Döneminde Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şiî Uygulamaları", Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas, 2010..
- Ali Şeriati, Ali Şîası Safevi Şîası, çev. Hicabi Kırlangıç, Ankara, Fecr Yay., 2011.
- Annemarie, Schimmel, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battuta Tancî, İbn Battuta Seyahatnamesi I, çev. A.Sait Aykut, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2004.
- Hasan Onat, "Kerbelâyı Doğru Okumak", Akademik Orta Doğu, 2/1, 2007.
- M. Yaşar Kandemir, "Câbir b. Abdullah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, VI.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Çağdaş Şîa Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemli Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı?", Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas, 2010.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Kerbelâdan İnkılaba: İmami-Şiî Şehadet Düşüncesi ve Problemleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLIII/II, 2002.
- Mehmet Ali Büyükkara, İmâmiyye Şîası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri), Çanakkale, 1999
- Mesud Nârî Kummî, "Olgûhâ-yı Kâlbedi-yi Hüseyniyehâ: Rîşehâ ve Tehavvulât", Hüner ve Mimarî, IX, 1395/2016.
- Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Veliahtlığı Meselesi (İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", Dinî Araştırmalar 2004, VII.
- Metin Bozan, "Şiî-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nın Menkâbevi Anlatımı, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas 2010.
- Mircea Eliade, Kutsal ve Dindışı, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991.
- Mustafa Fayda, "Mübâhele", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, XXXI.
- Mustafa Ünal, Dinlerde Kutsal Zamanlar, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008.
- Resul Ca'feriyan, "Şîa'da Dua Edebiyatı", çev. Habip Demir, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015.

النتائج السياسية للتفرق المذهبي:
تَسْيِيسُ الطّريقة الصّفوية *

أ.د. عمر فاروق طبر

جامعة آق دينيز – كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: omerfarukteber@akdeniz.edu.tr

الخلاصة:

مصطلح «القزل باشلك» (Kızılbaşlık) المستعمل للمجموعات التركمانية التي عاشت في منطقة الأناضول ظهر نتيجة اختلاف ثقافي ديني وسياسي بين العثمانيين والصفويين. ولهذا حددت معركة جالديران حدود العثمانيين الشرقية في حين قطعت الروابط الفعلية للتركمان الذين في الأناضول بالدولة الصفوية، تاركةً إياهم خارج عملية التشييع. السياسات التي أبداها العثمانيون تجاه تركمان قزل باش عوّقت اتصالهم عن السنيّة.

الكلمات المفتاحية: نقد المذاهب، التفرق المذهبي، قزل باشلك

Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması

Özet

Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen topluluklar için kullanılan kızılbaşlık Osmanlılar ile Safevîler arasında yaşanan siyasal ve dinî-kültürel bir farklılaşmanın sonunda ortaya çıkmıştır. Buna göre, Çaldıran savaşı Osmanlıların doğu sınırını belirlerken, Anadolu'daki Türkmenlerin Safevi Devletiyle olan fiilî bağlarını koparark onları Şiîleşme sürecinin dışında bırakmıştır. Osmanlıların Kızılbaş Türkmen nüfusa karşı siyasi tutumları onların Sünnîlik ile irtibat kurmalarını zorlaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhebî Ayrışma, Safevî Tarikatı, Kızılbaş

Political Results of Sectarıan Separation: Politicization of Safavids Order

Abstract

In this study political and religio-cultural differentiation between the Ottomans and Safavids has been presented. Accordingly, the battle of Caldıran, while determining the east boundary of the Ottomans, put them out of the process of Shiatization breaking the actual relations in Anatolia between Turmomans and Safavids. The political suppression of Ottomans against Qizilbashes also formed an obstacle for them to have a contact with Sunnite Islam.

Keywords: Sectarian Separation, Safavids Order, Qizilbash

* هذه الدراسة كُتِبَت مراعيةً لأطروحة الدكتوراه غير المنشورة «تمايُزُ القزل باش في القرن السادس عشر الميلادي » للباحث عمر فاروق طَبَرْ (أنقرة ٢٠٠٥ م).

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (عمر فاروق طبر، النتائج السياسية للتفرق المذهبي: تسييس الطَّريقة الصّفوية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١٩٣-٢٠٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المدخل:

المذهب هي كلمة مشتقة من جذر «ذ ه ب» العربي، وقد استعملت بمعنى اسم المكان واسم الزمان. لغةً تأتي بمعانٍ نحو: الطريق المسلوك، ووقت الذهاب، ومكان الذهاب[1]. كما تُستعمل بمعنى الرأي المُتَبَنَّى والسلوك المختلف، والطريق المتَّبع أيضًا.

يعبَّرُ عن المدارس الفكرية في المجال الاعتقادي والعملي من دين الإسلام بكلمة المذهب، وهو التجليات الفكرية والدينية لتأثيرات مجموعة من الأحداث الاجتماعية والاقتصادية على من يعتبر مؤسس المذهب وأتباعِه[2]. وبتعبير آخر هي التجليات المتعلقة بأشكال فهم الدين والتجمعات ذات الصفة الدينية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي لأسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية، ونتيجة لانتظام الاختلافات في فهم الدين[3].

العلم الذي يبحث التجمعات المذهبية الواقعة في التاريخ وفي زماننا هو تاريخ المذاهب الإسلامية. ومن الممكن أن نعبر عن المشترك بين التعاريف الموضوعة من قبل علماء هذا الفن كما يلي:

هو العلم الذي يبحث في التجمعات الاجتماعية والبشرية؛ أي التي يمكن أن نسميها مدارس الفكر الإسلامي التي وجدت لغاياتٍ سياسيةٍ واعتقاديةٍ في الماضي أو في زماننا، ويَدرُس الوسطَ الذي نشأت فيه، وأسباب النشأة، ومسيرات تشكّلها، وأفكارَها، وأتباعها، والمناطق التي انتشرت فيها مدوناتُها، وإسهاماتها في الفكر الإسلامي، انطلاقاً من المصادر الرئيسة في إطار ارتباط الفكرة بالحدث، وفي السياق الزماني والمكاني بأسلوب وصفيٍّ وبنظرةٍ موضوعية[4].

وأحد الموضوعات الداخلة في المجال البحثي لتاريخ المذاهب الإسلامية تصنيف الحركاتِ من القرن الأول من تاريخ الإسلام وذكر نتائجها الاجتماعية. تلك الحركات التي كانت بدايةً مجموعاتٍ سياسية أو فكرية أو دينية ثم مع مرور الأيام بدأت تتحول إلى مذهب.

ولهذا فإن حركة قزل باش (Kızılbaş) أو الرافضة ـ التي ظهرت في منطقة الأناضول، وسُميت في المصادر العثمانية على أنها: (أنصار الصفويين)، وتسمى في الكتب المؤلفة من الصفويين بـ: (المجموعات التركمانية التي عاشت في الأناضول) ـ قد تُنُوِولَت في مجال بحث تاريخ المذاهب من ناحية منهجية.

(١) İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Beyrut 1410/1990, I, 394.

(٢) Ethem Ruhi Fığlalı, "Önsöz", Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. E. Ruhi Fığlalı, TDV Yay., İstanbul 1979,", s. XVIII.

(٣) Hasan Onat, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan, Vadi Yay., Ankara 2002, s. 236; a.g.mlf., Türkiye'de Din Anayışında Değişim Süreci, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 127-130; Mehmet Saffet Sarıkaya, İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler, Isparta 2001, s. 1.

(٤) Sönmez Kutlu, Mezhepler Tarihine Giriş, Dem Yay. İstanbul 2008, s. 10.

ومن هنا فسنتناول في ضوء المعطيات التاريخية، الحركةَ الصفوية التي ظهرت في ساحة التاريخ على هيئة طريقة من حيث تسييسها مع مرور الأيام ومن حيث تبنّيها للمذهب الشيعي لإعطاء الشرعية الدينية لنفسها.

١ – الطريقة الصفوية في التسلسل التاريخي:

أول شيخ للطريقة الصفوية هو الشيخ صفي الدين الذي صار شيخ الطريقة الزاهدية بوصية[٥] الشيخ زاهد الذي توفي في الخامسة والثمانين من عمره (٧٠٠ / ١٣٠١ م) وبتعيينه[٦] .

وبهذا يُعلم أن الطريقة الصفوية هي استمرار للطريقة الزاهدية، والشيخ صفي الدين كان عابداً خالصاً[٧]، ويَعتقد المذهب السني كشيخِه الذي نشأ عنده، وطريقتِه الخلوتية[٨] التي انتسب إليها.

صفي الدين بعد وفاة شيخه ترك مدينته وجاء إلى أردبيل وبدأ بتربية مريديه الكثُر المتجمعين حوله وفق أصول التصوف السنّي في وسط ثقافي وديني مختلط جدّاً[٩]. هذه المجموعات المتدفقة من إيران وسوريا والأناضول كانت سبباً لكثافة الحركات الصوفية الدينية في المنطقة[١٠]. ولقد استطاع صفي الدين الذي كان متقناً للتعاليم الفلسفية الصوفية المختلفة أن يجذب مجموعة كبيرة من الأنصار مستفيداً من التيارات العرفانية والاعتقادية مثل نقابة «الأخوة» (Ahîlik) والكبروية والمولوية[١١].

وقد أُوصل نسب أجداد أول حاكم لمملكة الصفويين، التي صارت دولة، الشاه إسماعيل الصفوي (ولد

(٥) Ahmed Kesrevî, Şeyh Safiyy ve Tebâreş, Tahran 1379, s.56; R. M. Savory, Iran underthe Safavids, Cambridge 1980, s..9-8.

(٦) İskender Bey Münşî, Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî, thk. Muhammed İsmail Rıdvanî, Tahran 1377, I/ 24.

(٧) في كتاب İskender Bey Münşî بين أن الشيخ سراج الدين خوطب حين كان في طريق شيراز بـ «Türk-Ey cevân ı» ومعناها: أيها الشاب التركي. انظر: Târîh-i Âlem Ârâ-yiAbbâsî, Tercümeler, C. I, s. 18; Ayrıca krş. H. R. Roemer, "TheSafavidPeriod", The Cambridge History of Iran, Ed. Peter Jackson, LourenceLackhart, Cambridge 1986, VI/194; AhmedKesrevî,Şeyh Safiyy ve Tebâreş, s. 58.

(٨) للتفصيل عن الخلوتية انظر: Sadık Vicdânî, Tomar-ı Turuk-ı AliyyedenHalvetiyyeSilsilenâmesi, İstanbul 1341-1338. الطريقة الخلوتية تطورت على يد الشيخ سراج الدين عمر اللهيجي الذي توفي في هراة سنة ١٣٩٨ بعد وفاة مؤسسها إبراهيم زاهد الكيلاني وانتشرت في خوارزم وخراسان. وصار إقليم شروان في إيران مركزاً للجماعة، وصارت في عهد السيد يحيى الشرواني (ت: ١٤٦٤) مشهداً لأحداث مهمّة. وأما دخول الخلوتية إلى الأناضول فيُعرف أنه حدث بواسطة رئيس نقابة "الأخوة" (Ahîlik) يوسف الخلوتي (ت: ١٤٠٨). Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", DİA, C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.

(٩) İskender Bey Münşî, Târîh-i Âlem-i Ârâ-yiAbbâsî, I/ 24; krş. Browne, A LiteraryHistory of Persia, Cambridge 1953, IV/43.

(١٠) Müneccimbaşı, Sahâyifü'l-Ahbâr, III/80; Savory, Iran Under the Safavids, s. 11; Reşat Öngören, "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: SafeviyyeTarîkatı ve İran Safevî Devleti", Bilgi ve Hikmet, (1999), S: 11, s. 82.

(١١) Mirza Abbaslı, "Safevîlerin Kökenine Dair", Belleten, C. XL, No:158, Ankara 1976, s. 296.

١٤٨٦ ـ ١٤٨٧، وتوفي ١٥٢٤) ابن السلطان حيدر (١٤٦٠–١٤٨٨) ابن الشيخ جنيد (ت: ١٤٦٠) ابن الشيخ إبراهيم (ت: ١٤٤٧) ابن الشيخ علي (١٣٧١ ـ ١٤٢٩) ابن الشيخ صدر الدين موسى (١٣٠٥–١٣٩٢) ابن الشيخ صفي الدين إسحاق (١٢٥٢–١٣٣٤) [١٢] قد أوصل نسبه بسلسلة تقرُب من خمس وعشرين طبقة إلى الإمام موسى الكاظم (ت:٧٩٠) ومن بعده إلى سيدنا علي بن أبي طالب (٥٩٨ – ٦٦١هـ) والنبي ﷺ[١٣].

وفي القرن السادس عشر ذكرت أنساب الصفويين إلى سيدنا نوح عليه السلام[١٤].

والصفويون غضوا النظر عمداً عن إسناد أنسابهم إلى أولاد الرسول ﷺ لأهداف اجتماعية وسياسية، واجتهدوا في إثبات ذلك وبذلوا جهداً كبيراً في إقناع الناس الذين حولهم بذلك. هذا الجهد لم يكن شيئاً مستنكراً من المجتمعات في ذلك العهد. فقد رأى منسوبو مذاهب وطرقٍ عدّةٍ نسَبَ شيوخهم أو أئمتهم إلى الرسول ﷺ أو الخلفاء أو الأئمة طريقاً من طرق الوصول للحكم؛ فالشاه إسماعيل لم ينظر إليه على أنه حاكم حائز على صلاحيات وصفات جسمانية فقط بل كان ينظر إليه على أنه شيخ ومرشد أيضاً. وقد صار مرشداً على رأس طريقة قد جمعت حولها قبيلة تركية معادية للعثمانيّين[١٥].

إن تكية أردبيل هي التي أسست الدولة الصفوية وبعد أن لفتت النظر بخطابها السياسي، بدءاً من عهد الشيخ علي والشيخ جنيد، رأى رجالُ الدولة العثمانية الموضوع على أنه مسألة سياسية واقتصادية[١٦]. حتى حركات التمرد التي أحدثها مؤيدو الصفويين في بنية الدولة العثمانية شكلت بدايةً مسرح الأحداث بأبعاد اقتصادية وسياسية[١٧].

---

(١٢) البدر الطالع للشوكاني، بيروت، دون تاريخ طبع، ١: ٢٧٠، Çev. Mehmet Emin Bozarslan, İstanbul 1971, İran Tarihi-Şerefnâme, OsmanlıŞeref Han, s.134; Kevserî, Şeyh Safîy ve Tebâreş, s. 37 vd.

(١٣) İskender Bey Münşî, Tarîh-i Âlem Arâ-yiAbbâsî, Tercümeler, C.I, s.10; krş. Savory, "SafavidPersia", I/ 394.

(١٤) Handmîr, Habibü's-Siyer Fi Ahbâri Efrâd-i Beşer, IV/442 vd.; İskender Bey Münşî, Tarîh-i Âlem Âray-ı Abbâsî, s. 5.

(١٥) Rumlu Hasan, (Ahsenü't-Tevârih) Şah İsmail Tarihi, s. 71; Köprülü, "Âzerî", İA, II/133. قد رد السلطان سليم ـ بشكل مهين ـ جُهد الشاه إسماعيل في إسناد نسبه إلى النبي ﷺ لغايات سياسية، وذلك في الرسائل التي أرسلها إليه، وقال إنه ليس من نسل النبي ﷺ وإنّه « ليس له إلا أن يكون مجرّدَ مُعتكفٍ في زاوية، متنازلًا عن حبه للرِّياسة وولَعِه بالقيادة العامة » انظر: Feridun Bey, Münşeâtu's-Selâtîn, İstanbul 1275, I/385-389.

(١٦) ذُكر هذا في المكاتبات التي جرت بين بيازيد الثاني والشاه إسماعيل، فقد طلب الشاه إسماعيل ألا تُمنع المجموعات التي تعيش داخل حدود العثمانيين وتريد زيارة الصفويين من زيارتهم، فرد بيازيد الثاني بأن المجموعات التي تذهب تهرب من الخدمة العسكرية. انظر: Ekler, Hoca Saadeddîn, Münşeât-ı Hoca Sadedîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh, Reisülküttâb Nr. 921, vr. 193a-193b-194a.

(١٧) انظر: Şehabeddin Tekindağ, ŞehabeddinTekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", s. 52-56; Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298.

٢ ـ تسييس الطريقة الصفوية:

من المعروف أن الأصول الدينية للجماعات التي كانت متقبلة للدعوة الصفوية[١٨]، والمصنفة في التاريخ اجتماعياً بأسماء توصيفية نحو: قزل باش، قلندر، رافضي، إشِق، يجمعها اتّباعُها تكيّة أردبيل التي كانت سنّية ثم تدثرت بالهوية الشيعية الباطنية مع الزمان.

كانت الطريقة الصفوية تعبر عن نفسها على هيئة طريقة ثم صارت شكلاً من أشكال التباين الذي صار واضحاً في حقبة النزاع على السلطة بين السلطان سليم والشاه إسماعيل[١٩]. وانطلاقاً من ذلك فإن تكية أردبيل، التي هي المنشأ الفكري والتاريخي لظاهرة القزل باش، يعبر عنها في الأوساط العلمية، من حيث كونها ظاهرة دينية بجانبها العقدي، يعبر عنها بأنها اختلاف ثقافي منشؤه سياسي[٢٠].

وتغيّر الفسيفساء الدينية من الظواهر التي يمكن أن تعتبر سبباً ونتيجةً معاً للتحولات السياسية جميعِها. ومرور تكية أردبيل الصفوية بتحولات فقهية واعتقادية مع الزمان مكتسبةً عدداً من الخصائص الشيعية في حين كان أوائلهم ذوي ميول سنية هو مثال لهذا.

وقد مرّ من بقي في الأناضول من أنصار الصفويين بحقبة تغيّرٍ خاصة بهم داخل نظام الطريقة، في حين كانت المناطق التي تحت سيطرة الدولة الصفوية شيعيةً.

المجموعات التركمانية التي في الأناضول تلك التي احتفظت بأديانها التقليدية من آسية الوسطى على شكل نمطٍ حياة للعيش وجدت في الاعتقادات المقدِّسة لأهل البيت منافذَ مناسبةً لفكرة «أشكال القدرة الإلهية المتجسّدة» وسلوكها.

ولأن شيوخ أردبيل أنصار الصفويين قد رفعوا أنسابهم إلى هذه السلالة فقد تحولوا إلى أشخاص مقدسين وإلى كائنات متصفة بالصفات الإلهية فيما بعد[٢١].

معركة جالديران أظهرت الخطوط الواضحة للافتراق الثقافي أو بتعبير آخر لافتراق القزل باش عن السنة، كما عززت الشقاق السياسي بين الصفويين والعثمانيين بقوة. فقد صار القزل باش مخاطبين ببعض المصطلحات المستعملة مثل: رافضي، شيعي بشكل واضح في حين لم تكن هذه الصفات مكتسبة من قبل.

(١٨) Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80.

(١٩) Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşilik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet",Türk Yurdu, C. 5, S.210, Ankara 2005, s. 10.

(٢٠) Sönmez Kutlu, Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 152, 154.

(٢١) انظر: Kemâl Pâşâ-Zâde, Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbâş", Mecmû'a, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi Nr. 3548, vr. 45a.: Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık.

صار للمذهب السني التي تبنته السلطة العثمانية الهيمنة المطلقة، وعلى الطرف الآخر تحول القزل باش في إيران الصفوية إلى الشيعية ذات التعاليم التي لها جذر مذهبي[٢٢].

وكذلك ازدياد الدور الذي يلعبه الدين حين يكون عقيدة رسمية للدول صار نتيجةً لقلق سياسي واقتصادي من عدة نواح.

والمذهب الشيعي في العهود التي كان فيها الصراع بين العثمانيين والصفويين على أشده أعطى الشرعية لإرساء نظام سياسي واقتصادي واستمراره.

كل هذه التدبيرات المتبادلة ظهرت نتيجة إرادة الدولة الصفوية الاستفادة من الأرضية الاجتماعية لأنصار تكية أردبيل التقليدين وللدولة العثمانية المتشكلة من جماعات متنقلة عاشت في أراضيها.

تغير مؤيدو الصفويين داخل حدود العثمانيين داخل نظام الدولة وعرفوا بأسماء مثل قزل باش والرافضة. وأما مجموعات القزل باش الباقية داخل حدود الدولة الصفوية فقد استقروا وتشيّعوا وصارت لهم سلطة حيث كانت الدولة الصفوية مستمرة في حفظ مكوناتها الاجتماعية التي سبقت تأسيسها. ولذلك تميزوا من المجموعات البشرية التي كانت في محيطها البعيدة عن الحياة الحضريّة[٢٣]. بتعبير آخر لأن الحدود الشرقية للدولة العثمانية قد توضحت نتيجة معركة جالديران (١٥١٤ م) فإن مجموعات قزل باش التي عاشت داخل حدود الدولة الصفوية شُيِّعت بقوة الدولة وفيما بعد أبعدوا عن إدارة الدولة، في حين بقيت مجموعاتهم التي في الأراضي العثمانية على حالة القزل باش الأتراك[٢٤].

دخلت تكية أردبيل بدءاً من عام (١٣٩١ م) في عملية تشيُّع بدأت زمن الشيخ علي وظهرت على عهد الشيخ جنيد. في هذه الحقبة تصدر الشيخ جنيد الذي كان مؤثراً في تحول الحركة الصفوية إلى حركة سياسية وبواسطة الدعاة الذين سُمُّوا بالخلفاء اكتسَبَ فاعلية بين مجموعات التركمان الذين عاشوا حياة حضرية أو شبه متنقلة في الأناضول. و رغم اتخاذ الإدارة الدولة العثمانية تدبيرات شديدة تجاه الهجرة على هيئة جماعات من الأناضول باتجاه إيران وتكية أردبيل لكن العشائر التابعة إلى تركمان الأوصطاجُلُو والشاملُو والرّوملُو والتَّكَلُو والدُلْقادِر والأفشار والقاچار التي كانت تعيش في مناطق الأناضول الداخلية والجنوبية فقد هاجرت إلى إيران بدءاً من زمن الشيخ جنيد.

بإلباس الشيخ حيدر بن الشيخ جنيد لهؤلاء التركمان قبعةً حمراء ذات اثني عشر خطّاً تجلى الافتراق تماماً،

(٢٢) Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, s. 133.

(٢٣) Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298.

(٢٤) Hasan Onat, "Alevîlik-Bektâşîlik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", Türk Yurdu, C. 5, S. 210, Ankara 2005, s. 10.

وأتى للتركمان الذين كانوا في الأناضول تحت اسم القزل باش بتوجُّهات نحو العقيدة والهيكلة الجديدة التي في إيران.

بدءاً من عهد الشيخ جنيد بدأ خلفاء التكية الأردبيلية بإبداء مشاركات سياسية على نحو يغيّر عقلية البيت الأردبيلي، في حين كان أوائلهم جميعاً سنيين يَنشؤون في سلسلة طريقة، وينتشرون بين الناس بمهمة الإرشاد(٢٥).

وبعد أن صارت الإمامية في عهد الشاه إسماعيل مذهباً رسمياً للدولة صارت أسماء الأئمة الاثني عشر تقرأ في الخطب، وبهذا شُيِّعت مناطق إيران وآذربيجان بالعنف والقوة(٢٦).

نتائج البحث:

مريدو الشيخ حيدر والشيخ جنيد من بين سلسلة الشيوخ الصفويين اعتقدوا أن شيخَيْهِم مظهر للإله على وجه الأرض، ومن الممكن أن يعتبر عهد الشيخ جنيد (ت: ٨٦٤ / ١٤٦٠ م) الذي ظهرت فيه مجموعة من المطالب السياسية في عملية تشيع تكية أردبيل نقطة تحول تاريخية.

شعور المجموعات الكبيرة الموالية في المناطق من أردبيل حتى منطقة الأناضول أنهم تحت النفوذ المعنوي للطريقة الصفوية هيّأ الظرف لجنوح شيوخ الصفويين بدءاً من الشيخ علي من القيادة الدينية إلى المجال السياسي.

بدءاً من عهد الشيخ جنيد ظهر شيوخ الطريقة الصفوية لمريديهم على أنهم شخصيات دينية ملتفة بالهوية السياسية من حيث مجال النفوذ، لا كالقادة الدينيين. اضطر الشاه إسماعيل إلى توحيد إيران وآذربيجان على المبادئ الشيعية ليصل من المشيخة إلى أهدافه السياسية. وكانت الشيعية أهم عنصر لازم للوحدة السياسية. فالصفوية التي ظهرت وهي طريقة سنيّة صارت دولة على عهد الشاه إسماعيل واختارت لنفسها الشيعية مذهباً.

المراجع العربية:

- ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم الأنصاري (ت: ٧٢٢ / ١٣١١م) لسان العرب المحيط، تصنيف يوسف الخياط ونديم مراسيل، بيروت، دون تاريخ.

(٢٥) التكية أظهرت نشاطاً على منهج أهل السنة. أبو حميد الدين آق سرايي المعروف بالصومنجُو بابا (ت: ١٤١٢ م) وتلميذه الحاج بيرم مؤسس الطريقة البيرمية اهتموا بالواجبات الدينية فقط. ولم يتدخلوا في نشاط سياسي قطّ. بل تركوا التاج ذي الاثني عشر خطًّا الذي أوجده الشيخ حيدر والد الشاه إسماعيل بسبب الاستياء الذي حصل تجاه صوفية أدربيل، وحوّلوه إلى خرقة بيضاء ذات خطوط ستّة. ومن الممكن القول إن هذا السلوك مع انقسام الطريقة من بعد الشيخ زاهد الكيلاني إلى طريقتين الصفوية والبيرمية إنما هو ناشئ من اختلاف الطريقتين من الناحية السياسية. انظر: Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî, s. 124.

(٢٦) Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", İslâmiyât, S. 3, 2003, s. 121.

- الشوكاني محمد بن علي، البدر الطالع، بيروت، دون تاريخ.
- منجم باشي أحمد بن لطف الله، صحائف الأخبار في وقائع الأعصار، ٣ مجلدات، المطبعة العامرة، ١٢٨٥/ ١٨٦٨.

المراجع الأجنبية:

- Abbaslı, Mirza, "Safevîlerin Kökenine Dair", Belleten, C. XL, No: 158, Ankara 1976, ss. 287-329.
- Âşık Pâşâ-Zâde, Ahmed Âşıkî (ö.886/1481), Tevârîh-i Âl-i Osman, Âlî Bey Yay. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.
- Browne,Edward G., A LliteraryHistory of Persia, C. IV, Cambridge 1953.
- Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Veli, Ankara 1991.
- Feridun Ahmed Bey, Münşeâtu's-Selâtîn, İstanbul 1275.
- Fığlalı, Ethem Ruhi Fığlalı, "Önsöz", Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. E. Ruhi Fığlalı, TDV Yay., İstanbul 1979,", ss. I-XVIII.
- Handmîr, Târîhu Habibü's-Siyer Fi Ahbâri Efrâd-i Beşer, thk. Muhammed Zubeyr Siyâkî, Caphâne-yi Haydarî, C. I-IV, 1963.
- Hoca Saadeddîn Efendi, Münşeât-ı Hoca Sadedîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh, Reisülküttâb, Nr. 921.
- Kemâl Pâşâ-Zâde, "Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbâş", Mecmû'a, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi Nr. 3548.
- Kesrevî, Ahmed, Şeyh Safiyy ve Tebâreş, Tahran 1379.
- Köprülü, M. Fuad, "Azeri", İA, İstanbul 1961, C. II, s. 118-151.
- Kutlu, Sönmez, Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006.
- Kutlu, Sönmez Mezhepler Tarihine Giriş, Dem Yay. İstanbul 2008.
- Münşî, İskender Bey, Târîh-i Âlem-i Ârâ-yiAbbâsî, thk. Muhammed İsmail Rıdvanî, C. I-III, Tahran 1377.
- Onat, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", İslâmiyât, Ankara 2003, C. VI, S. 3, s. 111-126.
- _____, Türkiye'de Din Anayışında Değişim Süreci, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- _____, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan, Vadi Yay., Ankara 2002, ss. 236-254.
- _____. "Alevilik-Bektaşilik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", Türk Yurdu, C. 5, S. 210, Ankara 2005.
- Öngören, Reşat "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarîkatı ve İran Safevî Devleti", Bilgi ve Hikmet, (1999), S: 11, ss. 82-94.
- Roemer, H. R., "The Safavid Period", The Cambridge History of Iran, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, C. VI, Cambridge 1986.
- Rûmlu, Hasan, A ChronicleoftheEarlySafawis; BeingtheAhsenü't-Tevârîkh of Hasan-ı Rûmlû, C. I, (Farsça Metin); C. II, (Çeviri), Ed. Ve İngilizceye Çev. C. N. Seddon, Baroda 1931-1934.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler, Isparta 2001.
- Savory, R. M. Iran Under the Safavids, Cambridge 1980.
- Şeref Han, Şerefnâme, Osmanlı-İran Tarihi, Çev. Mehmet Emin Bozarslan, İstanbul 1971.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, el-Bedru't-Tâli', Beyrut trz.
- Taşğın, Ahmet, "Bisatî, Menâkıbü'l-EsrârBehcetü'l-Ahbâr" İslâmiyât, C. VI, S. 3, Ankara 2003, s. 183-185.
- _____, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma" Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-10-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, ss.297-306.
- Teber, Ömer Faruk XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- _____, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80.
- Tekindağ, Şahabeddin, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", Tarih Dergisi, C. VIII, S. 22, İstanbul 1968, ss. 50-79.
- Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", DİA., C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.
- Vicdânî, Sadık, Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi, İstanbul 1338-1341.

جدلية التحول المذهبي ونتائجه *

د. سمير عمر كامل حسن سيد

جامعة غازي عنتاب – كلية الإلهيات؛ قسم اللغة العربية: samirsayed200@gmail.com

الخلاصة:

ترصد هذه الأوراق حركة الانتقال من الدين إلى المذهب في لحظته التاريخية والاجتماعية والسياسية داخل الإسلام، ومن خلال هذا الرصد نتبين طبيعة هذا الانتقال من حيث وجوبه وحتميته التاريخية، لا في تاريخ الإسلام وحده بل في تاريخ الأديان السماوية الأخرى.

وأعني بالمذهب هنا: المعنى العقائدي والفقهي الشامل؛ لتلبس كل منهما بالآخر عند التطبيق من ناحية، ولصعوبة الفصل بينهما لشدة التداخل في الأذهان والتصورات من ناحية أخرى. وإن كنت قد حاولت التفريق بينهما داخل البحث إلا أن هذا التفريق هو تفريق شكلي لا يؤثر في المضامين كثيرا، لأنني عدت في النهاية واستعملت كلا المصطلحين مكان الآخر.

وقد تابَعَت هذه الورقة البحثية بعد ذلك الانتقال من المذهبية إلى التمذهب، والذي قد يعني في صورة منه التعصب والتقوقع حول الفكر الواحد باعتباره الدين الحق وما عداه هو الباطل، أو بمعنى آخر حدوث العودة للوراء من المذهب إلى الدين لشدة ارتباط كل منهما بالآخر ضمن تصورات الأتباع.

فكما أن هذه الورقة تنتقل من الدين إلى المذهب؛ فهي كذلك تبحث الاتجاه العكسي، وما نشأ عنه من تداعيات. إنها تبحث الانتقال في حركته الجدلية في كلا الاتجاهين، لرصد طبيعته وتجلياته ونتائجه.

الكلمات المفتاحية: الدين، الفِرقة، المذهب، التعصب، الصراع، التكفير

Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları

Özet

Bu çalışma, İslam'daki din anlayışından mezhep anlayışına dönüşümün sosyal, siyasal ve tarihi serüvenini ortaya koymaya çalışmaktadır. Söz konusu dönüşümün tabiatı ve gerekliliğinden de anlaşılacağı üzere bu değişim, sadece İslam dini için değil bilakis Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer semavi dinler için de söz konusudur.

Araştırmamızda mezhep kavramını, hem fıkhi hem de itikadi mezhepleri içine alacak şekilde kullandık. Bunun sebebi, pratikte bu iki kavramın aralarındaki sıkı ilişkiden dolayı bir birinin içine geçmiş olmaları, teoride ise zihinlerde fıkhi ve itikadi mezhepleri bir birinden ayırmanın zorluğunu göz önüne almamızdır. İlk başta fıkhi mezhepler ile itikadi mezhepler arasında bir ayrım yapmayı düşündüysek de bu ayrımın içeriğe tesir etmeyen şekli bir ayrım olacağını düşünerek vazgeçtik. Bu sebeplerden dolayı hem fıkhi hem de itikadi mezhepler için mezhep kavramı kullandık.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (سمير عمر كامل حسن سيد، جدلية التحول المذهبي ونتائجه، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٢٠١-٢٢٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Araştırmamızda daha sonra müntesiplerin, bir mezhebe tabi olduktan sonra ortak bir fikir etrafında birleşmek sureti ile bağlı oldukları mezhebin hak din, onun dışında kalan diğer bütün grupların ise batıl üzere olduğuna inanan mutaassıp bir mezhepçiliğe geçişi ele aldık. Buna başka bir ifade ile müntesiplerin tasavvurunda din ile mezhep arasındaki güçlü ilişkiden dolayı mezhepten dine doğru dönüşüm de diyebiliriz.

Yine bu araştırmamızda dinden mezhebe doğru bir hareketliliği ele aldığımız gibi, mezhepten dine doğru tam tersi bir hareketliliği ve bu hareketlilikten doğan neticeleri de ele aldık.

Bu araştırma çift yönlü diyalektik bir hareketliliğin tabiatını, tezahürlerini ve neticelerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Fırka, Mezhep, Taassup, Mücadele, Tekfir

Dialectic of Transition from Religion to Sect and its' Consequences

Abstract

These papers will monitor the movement of the transition from religion to doctrine in its historical, social and political moment within Islam. Through this monitoring, the nature of the transition will be seen in terms of historical necessity and inevitability, not only in the history of Islam but also in the history of other religions (Judaism and Christianity).

I mean the doctrine here the comprehensive doctrinal and doctrinal meaning; to wear each other in the application on the one hand, and the difficulty of separating them to the intensity of overlap in the minds and perceptions on the other hand. If you have tried to differentiate between them in the search, but this differentiation is a formal separation does not affect the content very much.

This paper then followed the transition from sectarianism to doctrine, which may mean in the form of intolerance and hypocrisy around the one thought as the true religion and the other is falsehood, or in other words the return of the back of the doctrine to religion because of the intensity of the association of each other within the perceptions Followers.

Just as this paper moves from religion to doctrine, it is also looking at the opposite direction and its implications. It is looking at moving in its dialectical movement in both directions, to monitor its nature, manifestations and consequences.

Keywords: Religion, sect, doctrine, intolerance, conflict, penanc

المدخل:

هل حدث تحول من الدين الذي هو تصور للعالم والإنسان، جاء به الوحي في لحظة معينة، إلى مذهب في هذا الدين؟ ثم انقلب المذهب إلى دين في عملية تبادل الأدوار؟ يعني تحول من الأوسع إلى الأضيق، أو

بعبارة أخرى من المطلق إلى المقيد؟ وهل هذا التحول ضرورة كونية وسنة حتمية في تاريخ الأديان عند تفاعل البشر معها عبر التاريخ؟ وإذا كان ضرورة، فما حدود معرفة المتدينين بالمذهب لحقيقة هذا التدين، وأبعاده ونتائجه؟ تساؤلات تحاول هذه الورقات الإجابة عنها.

إنه لمن المفيد في البعد الابستمولوجي أن يشرع البحث في تأصيل مصطلحاته المستخدمة فيه: (الدين والفرقة والمذهب) قبل الدراسة، مما يعزز التصورات المعرفية التي تنبني عليها المقاربات البحثية بعد ذلك.

أولا: تأصيل المصطلح:

أ- الدين: قال ابن منظور: الدين بمعنى الطاعة والقهر من دان له الأمر[1]، ولقد عرف «جاستروف» الدين بأنه: «اعتقاد البشر بقوة أعظم منه تقوده، ولا تنقاد إليه وهذه القوة هي قوة غيبية خارج حدود عالم المحسوس، لها تأثير قوي في حياة الإنسان، من خلال مجموعة من الأوامر والنواهي»[2] أو كما يعرفه «جيلنر» بأنه: «جملة من المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم اعتقادا أو عملا»[3] وهذه القوة الغيبية لها سلطة التشريع والجزاء بالثواب أو العقاب، لذلك قد يأتي الدين بمعنى الحساب، ومنه قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة][4]. وهو اسْمٌ لجميعِ ما يُتَعَبَّدُ الله عَزَّ وجلَّ به[5]، ومن لفظ الدِّين جاء الدَّيَّان، وهو المحاسب الذي يقضي بين الناس في يوم الدينونة الكبرى، وقد وجاء تعريف كلمة الدين في دائرة المعارف البريطانية بأنه :القوة التي يعتقد المتدينون بوجودها، ولها تأثير تحويلي على حياتهم ومصائرهم[6]. وفي قاموس الكتاب المقدس مادة:(د ي ن) تأتي كلمة دان وهي: «اسم عبري يعنى"القاضي"، وهو خامس أبناء يعقوب حيث تنبأ له أبوه بقوله: دان، يدين شعبه كأحد أسباط إسرائيل»[7].

وعلى ذلك فالدين إذن: هو الطاعة والخضوع لِحُكْمِ حاكمٍ قاضٍ وَمُجَازٍ يفرض الجزاء في يوم الحساب. إذن من شرائط هذا التعريف يمكن أن نخرج بمجموعة من المبادئ:

القوة الغيبية المهيمنة على جميع المخلوقات ومنها الإنسان في مسائل البدء والمعاد وغيرهما.

الإنسان وهو الطرف الثاني المتأثر بهذه القوة، والخاضع لها باعتبار تدينه.

(١) لسان العرب، محمد بن منظور الأنصاري، ج ٥، مادة د.ي.ن.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام،٦/ ٢٨،٢٩.

(٣) المجتمع المسلم، انثروبولوجيا الإسلام، ٠٤/ ٠٢/ ٢٠١٧ على الرابط: http://cutt.us/Ot4wk.

(٤) لسان العرب، ج ٥، مادة د.ي.ن.

(٥) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مادة د.ي.ن.

(٦) 16/03/2016،على الرابط: https://global.britannica.com/topic/sacred.

(٧) الكتاب المقدس، سفر التكوين٤٩:١٦.

محاولة هذا الإنسان المتدين التقرب إلى هذه القوة الغيبية بمجموعة الشعائر والطقوس التي فرضها عليه إيمانه، لنيل السعادة، أو الفرار من الشقاء[٨].

ب- الفرقة: يذكر ابن منظور الفِرقة في مادة (فَ رَ قَ) وهي خِلافُ (جَ مَ عَ) فيقول: إن الفُرْقة :مَصْدَرُ الافْتِرَاقِ وهي طائفة من الناس أقل من الفريق، والتفريق: التنجيم، ومنها: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ﴾ (الإسراء: ١٠٦)، بقراءة من شدَّد الراء، أي: نزَّلناه مُنَجَّمًا، والفِرْقُ القِسْم، والفِلق إذا انفلق.وكأن لفظ الفرقة قد التصق بالمعتقد المخالف لمجموع ما تعارف عليه أهل الدين في الأصول في الاصطلاح، لا ما اختلف فيه المتدينون في الفروع العملية، فلذلك يصح أن يقال في الإسلام :فرقة المعتزلة في مسائل الأصول، في حين لا يقال في الفقه فرقة الشافعية[٩]، ويعزز من ذلك اتخاذ أصحاب كل فرقة عقدية مذهبا فقهيا مناسبا تأكيدا على افتراقهم من الناحيتين الاعتقادية والعملية.

والحق أن هذا المصطلح لا يلقى أريحية من المسلمين؛ فنرى رمي أهل الفرق تارة بالتبديع أو التفسيق وأحيانا التكفير إنَّ: «الافتراق عن جماعة المسلمين في أمرٍ يقتضي الخروج عن أصولهم في الاعتقاد، أو الشذوذ عنهم في المناهج، أو الخروج على أئمتهم، أو استحلال السيف فيهم، فمن فعل من ذلك شيئًا فهو مفارق»[١٠].

ونخلص من كل هذه التعريفات برؤية مقاربة لما نحتاج إليه، وهي أنَّ الفرقة :افتراق طائفة من الناس عن مجموع ما اصطلح عليه أهل أي دين في الأصول في الأساس، ثم يتوسع الافتراق ليشمل الشعائر والطقوس العملية لهؤلاء المفترقين في مرحلة تالية، بمعنى تكوّن الفرق يسبق تكوين المذاهب الذي سيأتي تعريفه لاحقا ويشمله في الوقت نفسه.

ج- المذهب: يقرر أهل اللسان أن المذهب مصدر من ذهب وهو السير والمرور، أو هو محل الذهاب وزمانه، وهو الاعتقاد والطريقة المتسعة، ثم استعمل فيما يصار إليه من الأحكام أو هو: «المعتقد الذي يذهب إليه والطريقة والأصل»[١١]، وجاء في الموسوعة الميسرة أن المذهب هو: «مجموعة الآراء والأفكار التي يراها أو يعتقدها إنسان ما حول عدد من القضايا»[١٢]. وجاء المذهب في معجم المصطلحات الدينية باللغة الإنجليزية بمعنى: «مدرسة دينية فكرية» (A religious school of thought)[١٣].

وخلاصة التعاريف السابقة يمكن أن يصاغ في تعريف واحد يشملها جميعا فيكون المذهب: هو طريقة

(٨) موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ١٩.

(٩) مفهوم الفرقة عند العلماء المسلمين، ٧١.

(١٠) تعريف الافتراق لغة واصطلاحا، مقالة الكترونية على موقع الدرر السنية: https: //dorar.net /firq /7، وانظر في هذا المعنى بعبارة ابن الجوزي: تلبيس إبليس ١/ ١٩.

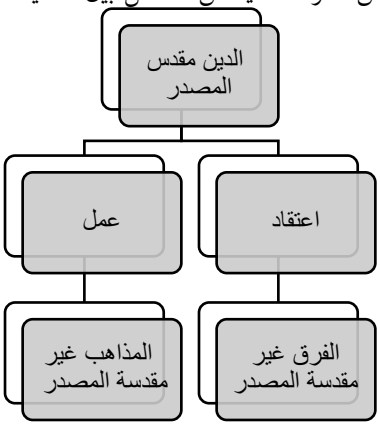
(١١) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ٣/ ٤١.

(١٢) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب،٢/ ١١٤٢، والموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة / ١٠.

(١٣) معجم المصطلحات الدينية باللغة الإنجليزية/ ٥٢.

في تصور الأحكام العملية، يذهب إليها الأتباع تستند إلى معتقد ما، داخل وحدة كبرى هي الدين.

واستناداً إلى هذا التعريف وإلى الذي سبقه عند الحديث عن الفرقة لا يمكن الفصل بين العقيدة والشريعة فصلا تامًا، فكلا التعريفين يحمل جانبا منهما، غير أننا لا نجافي الحقيقة لو قلنا إن العقيدة غالبة على تعريف الفرقة، في حين أن الشريعة والجوانب العملية غالبة على تعريف المذهب غلبة استعمال، والدين في النهاية يشمل الجميع بالرجوع إلى تعريفه السالف أيضا، غير أن الأديان السماوية اتسمت بالقدسية الإلهية في فترات الوحي، على حين افتقدت المذاهب والفرق تلك المزية القدسية لأنها جاءت في مراحل تالية بعد انقطاع الوحي، حيث تشكلت في النهاية بأيد بشري. انظر الشكل التالي:



ثانيا: التحول التاريخي من الدين إلى الفرق والمذاهب قبل الإسلام:

أ- اليهودية: إن المتتبع لتاريخ الديانة اليهودية يجد عدة ملاحظات جديرة بالذكر:

تؤكد كتب تاريخ الأديان على التطور والتغير عبر الأزمان في أصول الدين اليهودي وفروعه بحيث انتهى الأمر إلى تحوله عن أصله الإلهي الذي جاء به موسى في التوراة، إلى مجموعة من الفرق والمذاهب اليهودية، وربما كان سبب التغير والتحول في نظر «محمد خليفة حسن» وقوع اليهود في أكثر تاريخهم تحت حكومات مخالفة لهم في الاعتقاد بالوحدانية، كالفرس والآشوريين والمصريين القدماء، مما كان له أثر في تحويل الديانة اليهودية عن مسارها الأول، ويضاف لذلك حالة الشتات التي عاشها الشعب اليهودي في فترات طويلة من عمره(١٤)، حيث انعكس ذلك التشتت الاجتماعي بينهم على التصورات العقدية والتشريعية بلا شك، وربما كان من عوامل التطوير والتغيير التي أصابت الديانة اليهودية تلك الانتقادات الواسعة التي وُجِّهت إليها من الإسلام، وإذا وضعنا بجانب هذا تباعد الفترة الزمنية التي استغرقتها كتابة العهد القديم حوالي 1000 سنة تقريبا، مما يفتح باب التأويل واسعا، تصح هذه الفرضية التي رمينا إليها.

إن تدخل الأيدي البشرية في نصوص الكتاب المقدس بالزيادة والنقصان في أحيان كثيرة لا ينكره نقاد العهد القديم(١٥). ذلك أن التحول من طور البداوة إلى التحضر في المجتمع اليهودي قد استغرق ثلاثة قرون لم يكن لهم فيها مجتمع موحد، ولم يتم لهم ذلك إلا بعد تأسيس مملكة أورشليم حيث أعطى الله العهد لداود بملك

(١٤) تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، ١٨٠.

(١٥) انظر اليهودية عرض تاريخي، ٧٩،٨٠، نقد العالمين الألمانيين فلهوزن وكارل كراف لنصوص العهد القديم.

أرض فلسطين على جبل صهيون[١٦]، وذلك كله جاء بعد فترة كبيرة من وفاة موسى وهارون عليهما السلام.

يؤكد «ريتشار فريدمان» أن من سجل التوراة ودونها كان أحبار اليهود بأنفسهم تحت ظروف تاريخية غاية في القسوة من الاضطهاد والترويع والتشتيت، والتوراة في مجمل أسفارها باستثناء الوصايا العشر هي تسجيل لتاريخ بني إسرائيل، من عناية الرب إله يهود بشعبه ونجاته لهم، ومجازاته العصاة منهم، ووعوده لهم بالتمكين، لكن ذلك كله لا يقيم دينا فكان لزاما على الجماعة اليهودية إن أرادت البقاء وسط طوفان الحياة، ثم الصُّمود بعد ذلك أمام النصرانية والإسلام أن تؤسس لنفسها تشريعًا يستمد من تعاليم موسى شيئا ومن المستجدات الحياتية شيئا آخر، ولتلك الظروف مجتمعة تفرق اليهود فأصبحوا منذ انهيار مملكة يهوذا وحتى العصر الحديث شعبا بلا أرض، وفي أحيان كثيرة شعبا بلا لغة موحدة .لذا كان لزاما عليهم تدوين القوانين التي تحكم اليهود وترعى شريعتهم فكان التلمود، وهو كتاب اليهود الثاني بعد التوراة وهو يتكون من جزءين : المشناة (MISHNAH) التي جمعها يهوذا هاناسي JUDAH HANASI فيما بين 190 و 200م وهي المتن، والجمارا (GEMARA) وهما اثنان :جمارا أورشليم التي جمعت حوالي عام 400م، وجمارا بابل التي جمعت عام 500 م، التي تعني شرح المتن[١٧]، والذي يهمنا هنا هو تأكيد «موسى بن ميمون» أنه «منذ أيام معلمنا موسى حتى حاخامنا المقدس يهوذا هاناسي لم يتفق أحد من علماء اليهود على أية عقيدة من العقائد التي كانت تُدرس علانية باسم القانون الشفهي، بل كان رئيس محكمة كل جيل أو نبيِّه يضع مذكرة عما سمعه عن سلفه وموجهيه، لينقلها شفهيًا الى شعبه»[١٨].

إذن فقد بات التحول من أصل الدين الذي جاء به موسى عليه السلام إلى فرق ومذاهب عقدية وتشريعية أمرا لا مفر منه عند اليهود، وربما كان هذا هو السر الذي يفسر لنا شدة الاختلاف بين طوائف اليهود عبر العصور، لأن مساحة المتفق عليه بين هذه الفرق أقل بكثير من مساحة المختلف فيه، فمثلا يذكر الشهرستاني المتوفى سنة 548هـ أن فرق اليهود اجتمعت على نبوة موسى، وعلى أن التوراة قد بشرت بواحد بعد موسى هو: «المشيحا» صاحب السبت المخلص للشعب، ثم افترقت في تعيين ذلك الواحد، أو في تعدده إلى أكثر من واحد، وفي صفته وظهوره، وكذلك اختلفوا في إثبات التلمود كمصدر للتشريع أو عدم إثباته، وفي نبوة «هارون» و«يوشع بن نون» أو عدمها، وفي القرابين والأضاحي والأعياد والصلوات اختلافا بيِّنا[١٩]، ونظرة سريعة إلى فرق اليهود من الفريسيين، والصدوقيين، والحسيديين، والقراءين، أو السامرة أو العيسوية وغيرهم تؤكد ما رمى البحث إليه من كم الاختلافات بينهم التي أنست الأصل الإلهي المقدس الذي جاء به موسى من ربه وحولته إلى مجموعة مذاهب وفرق صنعها الأحبار.

(١٦) السابق/ ١٨١.
(١٧) السابق، ٨٥،٨٤.
(١٨) السابق،٩٠.
(١٩) الملل والنحل،٢/ ٥١٩.

وهذا التحول العميق في الديانة اليهودية شمل العقائد والعبادات على حد سواء، ومن وجهة النظر الإسلامية شمل جوهر التوحيد ذاته بحيث لا يعدم الباحث أن يجد أمثلة على الشرك بالمفهوم الإسلامي داخل أسفارالعهد القديم، والذي ينفيه اليهود ويحاول النصارى – وهم يؤمنون بالتثليث – إثبات وجوده ضمن نصوص العهد القديم، دفعا للقول بأنها بدعة ابتدعت في العهد الجديد[٢٠].

ب– النصارى: أتباع عيسى الناصري، وهو اللفظ الذي استعمله القرآن للتعبير عن هذه الطائفة[٢١]، ويمكن التمثيل على العقائد عند النصارى كالتالي:

الأقانيم الثلاثة التي تعني: الأب الابن والروح القدس، أو الخلق والفداء والتطهير، وقد تدرع الفداء في جسد يسوع، وتدرع الروح القدس لمريم عند البشارة، وعند الصلب، وهو يتدرع للقديسين والرهبان في كل زمان.

الصلب والفداء :حيث قُتِلَ المسيح مصلوبا فداءً للخليقة، لشدة حب الله للبشر من ناحية ولعدالته من ناحية أخرى، فهو وحيد الله الذي أرسله ليخلص العالم من إثم خطيئة أبيهم آدم وخطاياهم، وأنه دفن بعد صلبه، وقام بعد ثلاثة أيام متغلبًا على الموت ليرتفع إلى السماء.

الأسرار السبعة: التعميد والزواج والعشاء الرباني، والاعتراف، والكهنوت...إلخ[٢٢].

غير أن البحث التاريخي يؤكد أن عقيدة التثليث لم تكن معروفة في عصر الحواريين العصر الرسولي، إن تلاميذ المسيح الأولين الذين عرفوا شخصه وسمعوا قوله كانوا أبعد الناس عن اعتقاد أنه أحد الأركان الثلاثة المكونة لذات الخالق، وما كان بطرس حواريه يعتبره أكثر من رجل يوحى إليه من عند الله، ونستشهد على ذلك بأقوال قدماء المؤرخين مثل: «جوستن ماراستر» من القرن الثاني الميلادي حيث يصرح بأنه كان في زمنه في الكنيسة مؤمنون يعتقدون أن المسيح إنسان بحت، وأنه كان أرقى من غيره من الناس، وحدث بعد ذلك أنه كلما تنصر عدد من الوثنيين ظهرت عقائد جديدة لم تكن من قبل[٢٣].

ويعد «بولس» هو المؤسس الحقيقي للتثليث في العقيدة المسيحية، وهو المنشئ الثاني للمسيحية الكنسية على رأي «دبليوريد» بداية من القرن الرابع الميلادي، حيث انتهت حقبة الأريوسيين الموحدين بانتهاء القرن الثالث الميلادي، وبدأت حقبة جديدة شكلها «بولس» و«قسطنطين» والمجامع المسكونية، التي توالت بداية من 325م، حتى استقر أمر المسيحية إلى ما هي عليه الآن[٢٤].

(٢٠) عن موقع الأنبا تكلا الأرثوزكسي القبطي بتاريخ ٢٣/ ٠٨/ ٢٠١٧ http://cutt.us/Slqgl.
(٢١) قد ورد في القرآن العديد من الآيات تذكر النصارى بهذا الاسم منها قوله تعالى: (وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله..) التوبة / ٣٠.
(٢٢) موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، الفرق المسيحية، ٢٨٨.
(٢٣) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مانع الجهني،٢/ ٥٧٩.
(٢٤) السابق، ٢/ ٥٨٠.

إضافة لهذا التحول العضوي فقد يضاف عنصر مهم في حياة الديانة النصرانية، حيث مرت باضطهاد طويل سواء من الوثنية البحتة في عهد «أوريليان» 274م و«دقلديانوس» 286م، أو حتى عندما تزاوجت عبر «قسطنطين» و«بولس» بالوثنية عبر تأثير الأفلوطينية المحدثة من مركز إشعاعها في الإسكندرية، فصار هناك مسيحية تضطهد النصرانية، أو لنقل تحول الاضطهاد الديني إلى اضطهاد مذهبي، فنقرأ كثيرا عن اضطهاد الدولة الرومانية للنصارى منذ القرن الأول حتى القرن السابع الميلادي، لكنه أخذ شكلين: شكل العداوة الدينية في الفترة الوثنية للدولة ويمثله عصر الشهداء[٢٥]، في حين أخذ شكل العداوة المذهبية في فترة تنصر الرومان أنفسهم.

أما بمصر فقد اندمجت الديانة الأوزيرية بالمسيحية بشكل كامل، حيث تبنت الديانة الرومانية أوزيرية مصر، وتبنت مصر وثنية الرومان، فصار «المسيح» ابن الله، وهو معادل «لحورس» ابن الشمس[٢٦]، وصار «بولس» الرسول أبًا للعقيدة و«قسطنطين» قديسًا في مرتبة الرسل مع أنه لم يعمَّد، وبذلك طُمِسَ ذكر «برنابا» و«مريم المجدلية» وتم تبريراختفاء يهوذا بنفس يوم الصلب أنه قتل نفسه ندمًا، وهنا يتساءل المؤرخ «بول جونسون» قائلا: هل استسلمت الإمبراطورية الرومانية للمسيحية، أم أن المسيحية زنت مع الإمبراطورية؟

وسط كل هذه الأحداث التاريخية التي غيرت العقيدة المسيحية شكلا ومضمونا، كان لزامًا أن تبرز عدة فرق ليست على وفاق في المذهب العقائدي أو حتى في التشريعات، ونعني بها الفرق التي تقول بالتثليث بداية من القرن الرابع وحتى يومنا هذا، فتحدثنا المصادر بظهور ثلاث فرق اتفقت على القول بالأقانيم الثلاثة وهي: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية، لكنها اختلفت بعد ذلك في طبيعة عيسى عليه السلام أنه ذو طبيعة إلهية واحدة أو ذو طبيعتين؟ ومن ثم هل له مشيئة واحدة أو مشيئتان؟ ثم اختلفوا في الذي صُلِب هل وقع الصلب على ناسوته أو لاهوته، ثم في الذي عالج الموت ثم البعث من جديد بعد ثلاثة أيام؟ وغير ذلك من مسائل العقيدة، وكذلك اختلفت هذه الفرق في الفروع؛ في عدد الصلوات وكيفية أدائها، وعدد أيام الصيام، وغيرها مما يطول ذكره[٢٧].

أما عن الفرق المسيحية المعاصرة فنرى أتباع الكنيسة الغربية الكاثوليكية أو البطرسية وعلى رأسها بابا روما، ممثل يسوع في الأرض، وهي تقول بالطبيعتين والمشيئتين ليسوع المسيح، والكنيسة الشرقية الكاثوليكية أصحاب الطبيعة والمشيئة الواحدة لأقنوم الابن والتي انفصلت عن كنيسة روما في القرن الحادي عشرالميلادي، وقد حدث تحول كبير في تاريخ المسيحية بداية من القرن السادس عشر، حيث ظهر «مارتن لوثر» Martin Luthe ١٤٨٣ – ١٥٤٦م بثورته الدينية ضد الكنيسة الكاثوليكية، بأفكار تجديدية أصولية ترفض حق الكنيسة في غفران الذنوب المعروف بصكوك الغفران، وكذلك ترفض الرهبنة التي هي شعار

(٢٥) السابق، ٢٥١ ومصادر الكنيسة الأرثوزكسية المصرية. http://cutt.us/Slqgl.

(٢٦) الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشيرني، ترجمة: أحمد قدري، دار الشروق القاهرة، الطبعة ١ سنة ١٩٩٦ م، ص ١١٤.

(٢٧) الفصل في الملل والأهواء والنحل بتوسع، ٢٥٠: ٣٥٨.

الكنيسة منذ أن ظهرت في القرون الأولى، وكذلك ترفض تقديس تماثيل القديسين التي تمتلئ بها الكنائس حيث لم يعد السجود لها ضروريا من وجهة نظر اللوثرية فيما سمي بالمذهب البروتستانتي أو الكنيسة الإنجيلية التي كان أول ظهورها في ألمانيا.

وقد تحول الخلاف المذهبي، أو الفرقي بين الكاثوليكية والبروتستانتية على سبيل المثال في العصور الوسطى إلى صراعات مذهبية أريقت فيها الدماء، وقتل فيها الأبرياء، في كل من فرنسا وإنجلترا وأسبانيا وألمانيا، ولم تتخلص أوروبا من هذه المذابح والحروب بسهولة أو بسرعة[٢٨].

ونتيجة لما مر فقد وجد البحث أن صيرورة التحول من الدين إلى المذهب في اليهودية والنصرانية، قد اتخذت شكل الحتمية التاريخية، نظرا لأحداث تاريخية وظروف مرت بها الديانتان عبر العصور، ومن الملاحظ أيضا أن ذلك التحول لم يكن هادئا في أحوال كثيرة بل اتخذ شكل العنف المذهبي والسياسي في أحيان كثيرة، خاصة بين المذاهب المسيحية، ولعل عدم ظهور مثل تلك الخصومات العنيفة بين الفرق اليهودية، يرجع إلى قلة الأتباع من جهة، وعدم امتلاك اليهود سلطة سياسية مستقلة تنصر مذهبا على آخرمن جهة أخرى، بداية من السبي والشتات الذي بدأ سنة 721 قبل الميلاد بعد انهيار مملكة إسرائيل في الشمال حتى تأسيس دولة إسرائيل في منتصف القرن الماضي[٢٩]. ولا يعني ذلك أنه لم يقع الاختلاف الفكري والعقائدي بين الطوائف اليهودية بحال من الأحوال، إنما يعني نفي الحروب الدينية بينهم على صفحات التاريخ، فالخلافات موجودة بيد أنها لم تتحول إلى صراع مذهبي كمثيله عند النصارى في العصور الوسطى مثلا.

لقد ساعد على وجود هذه الصراعات ولا شك، عدم تدوين التوراة والإنجيل إلا في مراحل تالية لوجود موسى وعيسى عليهما السلام، إذ لم يبق فيهما إلا رائحة الوحي، بعد أن ذهبت زبدته، وإذا تأخر إثبات الوحي الإلهي وتقدم عليه التدوين البشري فإن ذلك يعني مساحة أكبر من التأويل، ومن ثم تتسع مساحات الاختلاف، ولا يؤتمن والحال كذلك من تدخل الأهواء الشخصية والميول عند غياب النص الإلهي المقدس، إذ أصبح الباحث عن النص الإلهي المقدس أي أساس الدين داخل الكتاب المقدس الآن كالباحث عن إبرة في قاع المحيط!

ومهما يدعى من أمر الصراعات المذهبية والطائفية في أوروبا في العصور الوسطى، من أن أسبابها الخفية كانت سياسية بحتة للسيطرة وبسط النفوذ على المقاطعات والممالك[٣٠]، إلا أنه ما من شك أن الشكل الذي حملته والشعارات التي رددتها تلك الحروب كانت دينية مذهبية بامتياز.

(٢٨) تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ٣٠٩.

(٢٩) انظر: فلسطين التاريخ المصور، ٢٧٢، حيث أعلن عن تأسيس دولة إسرائيل من تل أبيب في ١٤-٠٥-١٩٤٨، ثم اعترفت به الدول الغربية تباعًا.

(٣٠) تاريخ أوروبا في العصور الوسطى ٢٧٨.

ثالثًا: التحول التاريخي من الدين إلى المذهبية في الإسلام:

مظاهر التحول في الإسلام أسبابه ومآلاته:

لعله من المناسب أن نطرح هذا السؤال :هل حدث تحول من الدين إلى المذهبية في الإسلام؟ مشابه لما حدث في اليهودية أو النصرانية؟ وإذا كان الجواب بالقبول فإن ذلك سيجرنا إلى سؤال آخر :ما هي أبرز مسائل الخلاف العقدية والمذهبية داخل الفرق الإسلامية؟

لا شك أن ما نراه من تعدد للفرق الإسلامية أو التي تنسب إلى الإسلام بداية من ظهور الخوارج بعد حادثة التحكيم في القرن الأول وما تلا ذلك من ظهور الشيعة والقدرية والمعتزلة، مرورا بأهل الحديث أو الأثرية، ووصولا إلى الأشعرية والماتريدية، حتى البابية والبهائية في أواسط القرن التاسع عشر على الرغم من تأكيد الأخيرة على انبتات الصلة بينها وبين الإسلام إلا أن نشأتها جاءت في بيئة إيرانية إسلامية، كل ذلك يؤكد على تحول الدين الذي هو نصوص مقدسة توقيفية من مرحلة التنزل إلى مرحلة التدين بالمذهب والفرقة، التي تصطبغ بالبشرية في فهم هذه النصوص وتفسيرها أو تأويلها، ومن ثم تنزيل هذه النصوص محدودة العدد إلهية المصدر على الوقائع البشرية غير محدودة العدد، متنوعة المصدر.

إن فرضية كهذه تتسق مع الطبيعة التاريخية التي مرت بها جميع الأديان السماوية قبل الإسلام، فلم يكن الإسلام بدعا في هذا، ولكن هل التشابه في المقدمات يفضي إلى تشابه في النتائج؟ هذا ما سيجيب البحث عنه بعد استعراض أبرز مسائل الخلاف العقدية بين الفرق الإسلامية، وهل وصلت هذه الاختلافات إلى حد التقاتل كالذي شهدته المذابح الأوروبية في العصور الوسطى؟ أو بقيت عند حدود التراشق اللفظي بالتبديع والتفسيق وأحيانا التكفير، أوالتناظر العقلي، وهنا يسرع البحث إلى تقرير حقيقة مهمة، وهي أن مسائل الاعتقاد التي برزت فيها مسائل خلافية بين الفرق الإسلامية عند استبعاد الغلاة منهم لم تمس جوهر التوحيد، الذي هو مركز العقيدة الإسلامية، بمعنى أنها لم تمس الإيمان بذات الإله الواحد الأحد، أو تمس حقيقة بشرية الرسول محمد عليه الصلاة والسلام وعصمته وصدقه وتبليغه، أو تمس إثبات النص القرآني من عدمه، فتلك أمور مفروغ من صحتها ومتفق عليها بالإجماع بين الفرق الإسلامية كافة، وإنما مست إثبات الأسماء والصفات وهل هي عين الذات أو غيره؟ وتفريعا على هذه المسألة برزت قضية مآل مرتكب الكبيرة، حيث تمس العدل الإلهي في مسائل الوعيد، أو فناء الخلدين، أو الرؤية في دار البقاء، أو خلق الأفعال مما يتعرض لمشيئة العبد وإرادته أمام مشيئة الله وإرادته، أو غير ذلك مما تمتلئ به كتب علم الكلام.

ومرد ذلك من وجهة نظر البحث تكمن في سرعة تدوين النص القرآني بالمقارنة بنصوص العهد القديم أو الجديد على سبيل المثال، وكذلك وضع قواعد الجرح والتعديل لنقد الرجال والنصوص الحديثية التي كانت شفوية في أكثرها في القرنين الأول والثاني، ثم دونت بعد ذلك في عصر التدوين، فبناء على ثبات النص القرآني المدون والمحفوظ في الصدور، وكذلك ما افتنه علماء الحديث من شروط نقد الروايات، ضاقت مسائل

الخلافات العقدية والمذهبية، غير أنها لم تطفئ الاختلاف بالجملة، إذ هو من طبيعة البشر مادام هناك نص وهناك بشر يفهم ذلك النص ويحاول أن يفسره ويطبقه.

(أ) **الإمامة أبرز مسائل الخلاف العقدية:** الحق أن مسألة الإمامة جدير بها أن تُدْرَسَ ضمن مباحث السياسة الشرعية في الفروع الفقهية فهي أدخل هناك منها ههنا في أبواب العقيدة، غير أن مؤرخي الفرق من أهل السنة: كالبغدادي والشهرستاني وابن حزم وغيرهم، درجوا على جعلها ضمن مسائل الخلاف العقدي، بعد أن ألحق الشيعة هذه المسألة بالعقائد لاسيما الإمامية منهم، حيث ترتب على تفاريعها قول بالإيمان والكفر العقائدي وليس الصواب والخطأ الفقهي أو السياسي.

لقد مات الرسول ﷺ ولم يُسَمِّ للناس خليفة في نظر عموم أهل السنة خلافا للشيعة الإمامية في مسألة الوصية[٣١]، وقد وقع اختيار الصحابة بعد مشاورات على «أبي بكر» الصديق وبايعه الناس في السقيفة، ثم تولى «عمر» و«عثمان» رضي الله عنهما، ولم يكن ثمة تنازع مسلح في هذه المسألة أو غيرها إلا بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وكان حكم الإمام «علي» وما حدث فيه جراء الاختلاف في قضية القصاص من قتلة عثمان، وجاء حكم بني أمية ليبدأ فصل جديد في النزاع حول هذه المسألة في النصف الثاني من القرن الأول الهجري إذ انتزعوا الأمر بالسيف لأنهم رأوا أنفسهم أحق الناس بالخلافة بينما طالب الشيعة بإمامة علي وأبنائه، في حين كفر الخوارج الجميع ويطالبون بالإمامة لأي أحد من المسلمين ولو كان عبدا حبشيا!

إن الصراع حول الإمامة إذن له أثره البالغ في إيجاد الاستعداد العام للخروج، فهو صراع أيديولوجي سياسي في المقام الأول، اتخذ أبعادا عقدية خاصة بعد تبلور مسألة الإمامة في الفكر الشيعي عند الإمامية[٣٢]، بل إن ما أريق من دماء جراء هذه المسألة يكاد يفوق كل دماء أريقت جراء الخلافات المذهبية الأخرى. ونتيجة لذلك فقد استمرت الصراعات بين الفرق والتناحر بين الأحزاب السياسية بعد أن اتخذت أبعادا عقدية فظهرت أحكام التكفير والتفسيق واستباحة الدماء والأموال لكنها جميعا تدور حول مشكلة واحدة هي: الإمامة العظمى، أو بمعنى آخر شخص الخليفة، الذي ينضوي تحته المسلمون فهو الجامع والجامعة السياسية لهم، ولم تفلح في إخماد هذه العداوات استمرار الخلافة في بني أمية وبني العباس من بعدهم أو في الدولة العثمانية في العصر الحديث لأن التاريخ يمتلئ بحركات الانفصال عن جسد الدولة الإسلامية السنية مثلما قام به الشيعة الفاطميون في مصر وشمال إفريقيا، أو الخوارج وغيرهم في بعض أجزاء الدولة الأخرى[٣٣].

(٣١) انظر:أحكام الوصية مطابقة لفتاوى مراجع الشيعة الإمامية المعاصرين، مقالة الكترونية، بتاريخ٠٧-٠١-٢٠١٨ .http://cutt.us/PLfDN

(٣٢) انظر: أصول عقائد الشيعة الإمامية المعتمدة، مقالة إلكترونية على الشبكة الدولية، تاريخ الزيارة٠٧-٠١-٢٠١٨. .http://cutt.us/OBveH

(٣٣) النوازل الكبرى في التاريخ الإسلامي،٩٣:٦٧.

(ب) مرتكب الكبيرة: مثلت وجهات النظر حول مرتكب الكبيرة صراعا فكريا تطور إلى صراع مسلح بين الخوارج وبقية الفرق الإسلامية، عندما حكم الأخيرون بكفره وردته، مخرجين بذلك ولاة الأمر من الأمويين والعباسيين عن الإسلام لارتكابهم كبائر، ومستحلين بذلك دماء المسلمين وأعراضهم ممن يرضون بحكوماتهم، فكانت ثورة الأزارقة[٣٤]، وغيرها مسرحًا للتصارع الفكري المذهبي الذي اتخذ العنف وسيلة لإخضاع للخصوم، فقد خرجت قضية مرتكب الكبيرة عن دائرة الخلاف العقائدي إلى دائرة الردة وتطبيق حدها في تَجَلٍّ جديد أضاف زخما للقضية، وهي ترتبط ولا شك بقضية الإمامة بسبب من الأسباب.

(ج) الأسماء والصفات: من المباحث العقدية التي ثار الخلاف حولها وتحول النظر فيها فرقا يمكن إجمالها في ثلاث رئيسة هي: الأثرية النصوصية، التي يمثلها الإمام «أحمد بن حنبل» وهم أهل الحديث، والمعتزلة، وهم أهل النظر، والأشعرية والماتريدية، وهم جانب الوسط على فروق بينهما.

ولا يهمنا بسط أقوال الفرق في هذه المسألة أو غيرها بقدر ما يهمنا إثبات وقوع الخلاف وما أدى إليه من صراعات فكرية، وتحزبات مذهبية، ومناوشات بين العامة، لها آثارها الحاضرة على الأمة الإسلامية الآن خاصة بعد بروز الفكر السلفي الذي ينتمي إلى المدرسة النصوصية، وغلبته على الساحة الفكرية والعقدية الإسلامية في بعض الأقطار، ومن ثم تأكيدا على سيادته يجب دحض الآراء المناوئة له على الأصعدة كافة ومن ضمنها مسألة الأسماء والصفات التي هي جوهر الافتراق عن الفرق الأخرى، «فقد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدِثًا قديمًا قادرًا لا لِـمَعانٍ، وأن الأسماء محدثة بعد أن لم تكن، وأن القديم هو الذات وما جاء بعد حادث من صفات»[٣٥]، في حين أثبت أهل الحديث كل صفة جاءت في الكتاب أو في السنة نفيًا أو إثباتًا من غير تحريف أو تعطيل أو تجسيم، ويرونها جميعا قديمة قدم الذات توقيفية لا مجال للقياس فيها[٣٦]، وتوسط الأشاعرة فأثبتوا أربعة أقسام واجبة لله تعالى: هي الصفات النفسية، والسلبية وصفات المعاني، والصفات المعنوية[٣٧]، والراجح في المذهب أنها توقيفية خلافا «للغزالي» الذي يرى الأسماء توقيفية دون الصفات في قوله: «كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب»[٣٨]. ووافقه على ذلك «النسفي» من الماتريدية في التفريق بين الأسماء والصفات من حيث التوقيف أو عدمه، لكن صاحب التبصرة يرى أن الصفات قديمة وهي زائدة على الذات وليست هي عين الذات أو غيره[٣٩]، وذلك قول أكثر الماتريدية والأشعرية.ويظهر جليا لمن يتابع فروع أزمة الأسماء والصفات على صفحات التاريخ محنة الإمام أحمد بن حنبل في خلق القرآن، وما ترتب عليها، حيث أراد المأمون حمل الناس

(٣٤) تاريخ ابن الجوزي ٦/ ٦٩؛ وتاريخ الدولة الأموية، سهيل طقوش، ص٨٣.
(٣٥) الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ٥٦.
(٣٦) الأسماء والصفات، ابن تيمية الحرَّانيّ، ١/ ١٥.
(٣٧) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ابن فورك، ص ٤٠، والمختصر المفيد في شرح جوهرة التوحيد، نوح القاضي ٤٩، ٥٠.
(٣٨) المقصد الأسنى، الغزالي أبو حامد، ١٧٣.
(٣٩) تبصرة الأدلة، النسفي، ٢٦١.

على عقيدة المعتزلة بقوة السلطان وهنا يأتي الخطر والخسران، ثم ما تلا ذلك من تشبث الإمام أحمد برأيه في المسألة حتى سجن وعذب، مما مثل رد فعل قوي[٤٠].

أسباب الصراع المذهبي:

(أ) **أحادية الرؤية**: يضع «مسفر القحطاني» تحول الخلاف الفقهي إلى مفاصلة عقدية بين الحنابلة من طرف والمعتزلة أو الاشاعرة في الطرف الآخر بدءا من القرن الرابع ومرورا بالخامس الهجري على رأس الأسباب المؤدية إلى التفرق[٤١]، فتحوَّل المخالف تبعا لذلك من وضعية المجتهد المخطئ في الاستنباط، إلى وضعية الضال المبتدع، ويؤكد «ابن تيمية» في الفتاوى أن تقسيم الدين إلى أصول وفروع تقسيم لم يقم به السلف، وإنما المجتهد عنده بين مخطئ ومصيب سواء في الأصول أو الفروع مادام قد استفرغ جهده واستعمل وسائل الاجتهاد المعتبرة[٤٢]، مما يوحي، وهو من أعلام القرن السابع الهجري، باستشعاره الخطر من تشعب الأمة وتعصب كل فريق لرأيه، لذا نراه يحاول التخفيف من حدة الصراع وذلك بنفيه تقسيم الدين إلى أصول وفروع في الرعيل الأول للإسلام، ويرمي «القحطاني» إلى أن مرد ذلك هو تسيد علم الكلام على تخصصات أخرى في هذه الفترة مما أكسبه طابعا طابويا من القداسة، أدى إلى بروز فتاوى توحيدية وفقه عقائدي، غير أن البحث يمكن أن يضيف لذلك سببا آخر أجَّج الصراع الذي أخذ أشكالا عدة من اعتراض العامة في الطريق، وكبس البيوت، وتكسير آلات الطرب، وتحريش العميان على الشافعية وغيرهم، والتهارج في الأسواق، وغير ذلك من أشكال تمتلئ بها كتب التاريخ[٤٣]، ذلك أن عمود الصراع المذهبي ذو الوجه العقائدي هنا ينبع من أحادية الرؤية، واعتبار الصواب المطلق في طرف دون طرف، ونظرة سريعة إلى كتب علم الكلام، وتاريخ المذاهب في هذه الفترة وما تلاها تؤكد هذا، لأن الوضوح الذي اعتُمد عليه في مسألة إثبات الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة وذلك بتميزها عن طوائف الضلال الأخرى التي انحصرت في الخوارج والقدرية والمعتزلة والروافض لم يكن محسوما في كل الأوقات، فنرى أهل الحديث يشنعون على أهل الرأي وكلاهما من أبناء الفرقة الناجية (أهل السنة والجماعة بنص عبارة البغدادي)[٤٤]، ونرى في مرحلة تالية صراعا بين الأحناف والشافعية، أو بين الأشعرية والماتريدية من جهة والحنابلة من جهة أخرى في مسائل الاعتقاد كالأسماء والصفات والرؤية وغيرها إذ ينسب الأشعرية خصومهم إلى المجسمة والمشبهة كما في فتنة «ابن القشيري» في القرن الخامس الهجري[٤٥]، مع أن «الشاطبي» يقرر أن المخالفة في الأمور الكلية هي التي تبعد الفرق عن الفرقة

(٤٠) تقي الدين، أبو محمد المقدسي، تحقيق عبد الله التركي، محنة الإمام أحمد بن حنبل، ٣٨:٧٣.

(٤١) القحطاني، مسفر بن علي، مقالة الكترونية بعنوان: قراءة في فقه العيش مع الآخر في المذهب الحنبلي، عن موقع صيد الفوائد على الشبكة الدولية على الرابط: http://saaid.net/Doat/msfer/index.htm بتاريخ: ٠٣/ ٠٦/ ٢٠١٧.

(٤٢) ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره ٥٦.

(٤٣) انظر: تاريخ بغداد ٥/ ١٢١، وتاريخ ابن الأثير ٨/ ٣٠٨.

(٤٤) الفرق بين الفرق/ ٢٧.

(٤٥) تاريخ ابن الجوزي، ١٦/ ١٨١، ضمن حوادث سنة ٤٦٩هـ.

الناجية دون الجزئيات، يقول: «هَذِهِ الْفِرَقُ إِنَّمَا تَصِيرُ فِرَقًا بِخِلَافِهَا لِلْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ فِي مَعْنًى كُلِّيٍّ فِي الدِّينِ وَقَاعِدَةٍ مِنْ قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ، لَا فِي جُزْئِيٍّ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ، إِذِ الْجُزْئِيُّ وَالْفَرْعُ الشَّاذُّ لَا يَنْشَأُ عَنْهُ مُخَالَفَةٌ يَقَعُ بِسَبَبِهَا التَّفَرُّقُ شِيَعًا، وَإِنَّمَا يَنْشَأُ التَّفَرُّقُ عِنْدَ وُقُوعِ الْمُخَالَفَةِ فِي الْأُمُورِ الْكُلِّيَّةِ»[٤٦].

وقد جاء في فتاوى اللجنة الدائمة بالمملكة العربية السعودية ما نصه: «كل من اتبع الكتاب والسنة القولية أو العملية وما أجمعت عليه الأمة كل من كان كذلك فهو من الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة.أما من اتخذ إلهه هواه وعارض الكتاب والسنة الصحيحة برأيه أو رأي إمامه وقول متبوعه حمية له وعصبية، أو تأول نصوص الكتاب والسنة بما تأباه اللغة العربية وترده أصول الشريعة الإسلامية فشذ بذلك عن الجماعة فهو من الفرق الثنتين والسبعين التي ذكر الرسول المعصوم محمد ﷺ بأنها جميعها في النار.إذاً فأمارة هذه الفرق التي بها تعرف: مفارقة الكتاب والسنة والإجماع بلا تأويل يتفق مع لغة القرآن وأصول الشريعة ويعذر به صاحبه فيما أخطأ فيه»[٤٧].

ولكن مع هذه الفتوى الواضحة العبارة نرى من مفكري الحركة السلفية المعاصرة من يتهم الأشاعرة مثلا بالتبديع في مسائل الأسماء والصفات مع أن الأشعرية تأولوها بما تسوغه اللغة ولم يعذر به صاحب التأويل كما تقول الفتوى، يقول ابن عثيمين متبعًا قول ابن تيمية حول لفظ أهل السنة: «إنهم يدخل فيهم المعتزلة، ويدخل فيهم الأشعرية، ويدخل فيهم كل من لم يكفر من أهل البدع، إذا قلنا هذا في مقابلة الرافضة، لكن إذا أردنا أن نبين أهل السنة، قلنا: إن أهل السنة حقيقة هم السلف الصالح الذين اجتمعوا على السنة وأخذوا بها، وحينئذ يكون الأشاعرة والمعتزلة والجهمية ونحوهم: ليسوا من أهل السنة بهذا المعنى»[٤٨].

ومن الجائز أن الاحتياط في القول الذي أخذ به «ابن تيمية» أو «ابن عثيمين» أو غيرهما من الأعلام لا يأخذ به العوام في عصر انتشار القنوات والسماوات المفتوحة، فحينئذ يطلق القول بلا تقييد باعتبار هذه الفرقة أو غيرها من الفرقة الناجية أو الطائفة المنصورة أو عدم ذلك، في زمن الرؤية الواحدة.

(ب) دخول السلطان بقوته حلبة النزال المذهبي: إن من أجلى مظاهر الخلافات المذهبية وضوحا عندما يدخل السلطان معترك الخلافات بين الأصوليين أو الفقهاء بنصرة مذهب على مذهب، إذ بقوته لا يكون الناتج من ذلك سوى شرذمة الأمة، فالثابت في قوانين الطبيعة أن لكل فعل رد فعل مساوٍ له في المقدار ومضاد له في الاتجاه، فماذا فعل «المأمون» في قضية خلق القرآن؟ كتب كتابا وأرسله إلى بعض عماله وأمره أن يمتحن أهل

(٤٦) الاعتصام، ٧١٢.

(٤٧) فتاوى اللجنة الدائمة بالمملكة العربية السعودية، بتاريخ ٢٢/ ٠٩/ ٢٠١٧، على الرابط: https://islamqa.info/ar.

(٤٨) الشرح الممتع، ١١/ ٣٠، وقد سبقه ابن تيمية في هذا الرأي حيث قال: «فلفظ أهل السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة، وقد يراد به: أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى» انتهى من «منهاج السنة» (٢/ ٢٢١).غير أن ابن تيمية لم يُخْرِجْ من يتأول الصفات في هذا الموضع صراحة في حين صرَّح به ابن عثيمين.

الحديث خاصة فيه، فمن شهد بالخلق تُرِكَ ومن شهد بالقدم حُبِسَ وضُيِّقَ عليه، إلى غير ذلك مما هو مبسوط في كتب الأخبار والتاريخ المعنية بهذه الفترة، وقد استمرت المحنة في زمن المعتصم والواثق بالله حتى ارتفعت في زمن الخليفة المتوكل[٤٩]، ولقد ضُرب الإمام مالك حتى خلع كتفه وحلقت لحيته وأمر أن يحمل على بعير على هذه الصورة[٥٠].

وما كان لهذه الأحداث أن تحدث لولا محاولة إخضاع الخصوم لرأي السلطان الذي انتصر لمذهب أو فرقة رآها هي الحق المحض، وما عداها هو الباطل المحض، وليس أصحابه مجتهدين مأجورين، فماذا كانت النتيجة سوى انشقاق وتصدع بين المؤيدين للقضية الكلامية والرافضين لها، ولم يحسم النزاع بقوة السلطان كما كان يظن الخلفاء في ذلك الوقت.

(ج) التباعد الزمني: تتعاظم الخلافات الفقهية والعقدية مع تشعب المذهب وتباعد الزمن بين المؤسسين والأتباع، إن مؤشر انحراف المذهب عن قواعده وأصوله التي خرج منها مع تباعد الزمن وتطاول العهد بين جيل التأسيس والأجيال اللاحقة ظاهرة تحتاج إلى التوقف والدراسة، وهذه الظاهرة يمكن تطبيقها على الأصول كما يمكن تطبيقها على الفروع، فالمسوغ لهذا التباين بين آراء المؤسسين والأتباع في الفقه هو اختلاف الأحوال والوقائع التي يبحثها الفقه، أما المسوغ في اختلاف الأصوليين داخل المدرسة الواحدة في مسائلهم، هو اختلاف النظر والرؤية العقلية من عصر لعصر، وكذلك ازدياد الروافد الخارجية المؤثرة على عقل المتكلم هذا أو ذاك، إضافة إلى الظروف الاجتماعية والسياسية المحيطة التي شكلت رؤية العالم لدى ذلك الأصولي أو غيره.

ولنضرب على ذلك مثالا من المعتزلة وهي الفرقة الكلامية الأكثر شهرة وجدلا في تاريخ علم الكلام الإسلامي، نجد انقسام الفكر الاعتزالي إلى مدرستي البصرة وبغداد، ثم انفصالهم وتشعبهم إلى أكثر من عشرين فرقة على قول البغدادي[٥١] وغيره، حتى جاء القاضي "عبد الجبار" المتوفى سنة ٤١٥ هـ ووضع الأصول الخمسة للفكر الاعتزالي مع أن القول بالاعتزال جمعته الكلمة الأولى من لدن واصل بن عطاء، لكن سنة الأشياء وطبائعها تأبى إلا الانقسام على نفسها والتوالد فإذا كان الحال كذلك بين أتباع الفرقة الواحدة فكيف سيكون بين الفرق المختلفة؟

يقول «ستنيك»: «إن سيرورة الحياة سيرورة واحدة وفي الوقت نفسه متناقضة... وهذا التناقض مصدر التطور والحركة»[٥٢]. وأيا كان رفضنا أو قبولنا للمبادئ الماركسية تبقى هذه الحقيقة ثابتة على الأقل في سيرورة

(٤٩) محنة الإمام أحمد، ص٧١:٣٨.

(٥٠) انظر محنة الإمام مالك مع خلفاء بني العباس في شذرات الذهب٢/ ٣٥١.

(٥١) الفرق بين الفرق، ١٠٤.

(٥٢) ألف باء المادية الجدلية،ص ٦٠:٥٧.

تاريخ المذاهب، وهذا الانقسام الداخلي حدث في كل الفرق وليس عند المعتزلة وحدهم، وتلك حتمية تاريخية أيضا يشير البحث إليها.

٣- نتائج الخلاف:

تبادل الأدوار بين الدين والمذهب:

فتلك نتيجة منطقية لفكرة الفوز بالنزاع الفكري وحسمه، فلقد وصل الحال بين الأتباع إلى تصور ما تمذهب به بعضهم من فكر دينا، لقد وصلنا إلى الحد الذي تَبَدَّلت فيه الأدوار بين الدين والمذهب، فأخذ كل مكان الآخر نتيجة التباعد الزمني بين مصدر الوحي وحياة المكلفين، ذلك الذي حاولت بعض المذاهب القديمة والمعاصرة اختصاره بالرجوع الى المصدر الأصلي مباشرة. لقد ورث المسلم دينه عن آبائه وشيوخه في العقائد والعبادات والمعاملات، وهو في الحقيقة قد ورث مذهبًا ورأيا في هذا الدين، فنتيجة لانغلاق الفكر الذي تكلم البحث عنه سابقا وجمود عجلة الاجتهاد، إذا قُوبِلَ ذلك المسلم المتدين بمذهبه برأي يخالف ذلك المذهب ظنه رأيا يخالف ما اعتاد عليه من دين، والبون شاسع، فالدين كما عرَّفنا: مبادئ إلهية وأوامر ونواه سماوية تهدف إلى إسعاد الإنسان، والمذهب: فهم بشري واجتهاد إنساني لمحاولة تطبيق هذه الأوامر على البشر وفق مراد الله.

وحتى في رؤية بعض المذاهب السلفية المعاصرة التي ترفض تقليد المذاهب، أو تقبله للعامة على استحياء فإنها تقع في إشكالية تبادل الأدوار التي تكلم البحث عنها، يقول «ابن باز»: «وهو من أعلام السلفية المعاصرة جوابا على سؤال جاءه بخصوص ترك تقليد المذاهب الأربعة وضرورة الاجتهاد في المسائل بمثل ما اجتهد فيه الأئمة من غير رجوع إلى آرائهم: هذا الكلام قد يُسْتَنْكَرُ بالنسبة لبعض الناس، ولكن معناه في الحقيقة لمن تأهل صحيح، فلا يجب على الناس أن يقلدوا أحدا، ومن قال إنه يجب تقليد الأئمة الأربعة فقد غلط، إذْ لا يجب تقليدهم»[٥٣]، وهو بذلك يحاول أن يحرر العقل من جمود التقليد، لكنه يعود ويقول في موضع آخر جوابا على سؤال حول التمذهب، بعد أن ينكره باعتباره يدل على التعصب أو التقليد الأعمى بينما يقبله لو كان جريا على العادة يقول عن السلفية إنها ليست بمذهب سوى مذهب الحق ما نصه «وأما السلفية فالمعنى فيها سلوك مسلك السلف في أسماء الله وصفاته، والإيمان بها، وإمرارها كما جاءت من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل والأخذ بالدليل، وعدم التقليد الأعمى والتعصب هذا مراد السلفية، فالسلفية هي طريق النبي ﷺ وطريق أصحابه، هي الطريقة المحمدية»[٥٤]... إذ إطلاق القول بهذه الصورة يستطيع صاحب كل مذهب أن يقوله.

(٥٣) الموقع الرسمي للعلامة ابن باز على الشبكة الدولية، بتاريخ:٢٠١٦/٠٧/٠٦، على الرابط: http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189.

(٥٤) السابق.

والحق أن السلفية المعاصرة هي الإدراك البشري المحدود بحدود الزمان والمكان لما وصل إلينا من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، وعمل الصحابة المهديين ومن تبعهم بإحسان، وليست هي الدين المطلق بل هي منتهى ما بلغنا بصحة السند وترجيح العلماء، الذين هم بشر في النهاية لهذا الدين والفرق شاسع بين الأمرين. إن ادعاء أتباع المذاهب أن مذهبهم هو المذهب الصحيح وما عداه ينسب إلى الخطأ على درجات من التفاوت مقبول شريطة عدم احتكار الحقيقة الإلهية وحصرها في آراء أفراد، إن ذلك من شأنه تقديس غير المقدس، بإلباسه الثوب الإلهي، فيكون المقابل في دائرة الكفر المحض، أو على الأقل في دائرة الضلال المفضي إلى الكفر، وهذا مكمن الخطر في تبادل الأدوار.

ومن الممكن رؤية شيء مهم في قضية التكفير وهي قضية تشغل حيزا كبيرا في هذا العصر حيث إن الخوارج قد استفادوا مساحة من الأرضية الفكرية والثقافية والشعبية التي تركها المرجئة والمعتزلة في مسألة حقيقة الإيمان وماهيته على وجه الخصوص، نتيجة الإرهاب الفكري الذي مورس ضدهما من أهل الحديث لسنوات مضت، فكانت النتيجة غلبة الفكر الخارجي باعتباره ممثل الإسلام عندما غابت التعددية الفكرية التي ميزت ذلك الدين في العصور الأولى. ففي عالم القطب الواحد الذي تعيشه البشرية الآن بداية من انهيار الاتحاد السوفيتي السابق في تسعينات القرن الماضي، أصبحت الأفكار ذات وجهة واحدة وعنيفة في أغلب الأحيان، فلا غرو أن ينسحب القطب الواحد من المجال السياسي والاقتصادي إلى المجالات الفكرية والعقدية.

إن فكرة الفوز بالحقيقة المطلقة باعتبار ما تمذهبت به جماعة من الجماعات هي الدين المطلق تلك هي الروح التي تغذي العداء والاستعداء في العصر الحديث على كل المستويات، والحق أن المطلق الوحيد في الكون هو الوحي الإلهي لمن يؤمن به، ثم ما عداه من فهم وإدراك وتصور وعمل وتطبيق كله نسبيٌّ بقدر اقترابه من هذه الحقيقة أو ابتعاده عنها.

إن أزمة التيارات السلفية في العصر الحديث هي محاولة تثبيت المتغير الذي هو الحياة وقصره على القرون الثلاثة الأولى في أغلب المقاربات، بمعنى إلباسه ثوب القداسة ومن المعلوم الفرق الواضح بين قولنا هذا أصح وأوضح رأي جاءنا في هذه المسألة وبه ندين ونعتقد، وبين قولنا هذا مذهب الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، مذهب أهل السنة والجماعة، والطريقة المحمدية....؛ إذ إن مصطلح أهل السنة والجماعة نفسه عليه خلاف في التعريف والماهية، فمن هم أهل السنة؟ هل يدخل فيهم المعتزلة والخوارج والأشعرية والماتريدية والظاهرية وأهل السلوك والتصوف والشيعة الزيدية؟ أو يخرجون؟ ولا يشفي في هذا المجال تفريق «ابن تيمية» في تعريف هذا المصطلح بين توجيهه إلى الروافض باعتبار، وتوجيهه إلى سائر الفرق باعتبار آخر، إذ المحصلة ستكون في النهاية تعريفًا مختزلا لرأي في مسألة الأسماء والصفات، وليس تعريفا عاما يصح أن ينضوي تحته الجميع في كل المسائل العقدية والعملية الأخرى.

لقد وصل الحال إلى احتكار الحقيقة المطلقة بعد تخصيصها وتأطيرها في حدود الفرقة أو المذهب، ونتائج ذلك كارثية لا شك، فهي إلى جانب أنه المغذي الرئيس للشيفونية، والتعالي وازدراء المخالف، تؤدي إلى استعمال العنف لإخضاعه للقبول بالرأي الحق لاسيما في زعم من يمسك السلاح وهذا أخطر ما في المسألة.

النتائج:

إن هذا التحول من الدين الذي يشمل جميع متبعيه ويظللهم، إلى الطائفية هو تحول من المطلق الإلهي إلى المقيد البشري يحدث ولا عجب أن يحدث، إذ الدين مجموعة تعاليم ونصوص إلهية المصدر، أما الطائفة أو المذهب فهي محاولة بشرية لتفسير وتطبيق هذه التعاليم والنصوص على الناس، فلا غرو أن تحدث في اليهودية أو النصرانية، أو حتى في الإسلام، لكن الخطر هو التحول العكسي عند تعميم المخصص بجعل المذهب أو الفرقة دينا ثم التعصب له ورمي أصحاب المذاهب والفرق الأخرى بالضلال ثم بالقتل تحت مظلة التعصب المذهبي، ولا شك أن فرصة نشوء هذا المناخ كانت أكبر في النصرانية منه في اليهودية أو الإسلام، في حين تفرد الإسلام بميزة ثبات نصوص الوحي الإلهي أكثر من الديانتين الأخريين السابقتين عليه، مما ضيق فرص الصراع المذهبي الطائفي بين المسلمين لكنه لم ينفه على وجه الإطلاق. أما في اليهودية فقد عرض البحث صعوبة وجود صراعات وفتن طائفية بين اليهود مع إقراره بوجود اختلافات عقدية ومذهبية عميقة بينهم، ومرد ذلك إلى قلة عدد اليهود في العالم، ووقوعهم تحت قهر حكومات لا تتبع الديانة اليهودية منذ انهيار مملكة أورشليم وحتى قيام دولة إسرائيل في العصر الحديث، وقد ظهر أن من محركات التعصب المذهبي الذي يتخذ أشكالا عدائية مسلحة دخول السلطان على خط الصراع، كما حدث في أوروبا الكاثوليلية في العصور الوسطى، وهذا الظرف غير متوفر للديانة اليهودية منذ قرون طويلة مضت.

وقد أكد البحث على حتمية وجود اختلافات بين أتباع كل دين إِنْ في العقيدة والتصورات، وإِنْ في السلوك العملي يولد ولا شك فرقًا ومذاهب، لكن مساحة هذا الاختلاف تتسع وتضيق وفق عدة أمور يجب أخذها في الاعتبار، على رأسها تثبيت نصوص الوحي مما يضيق مساحات الاختلاف في إثبات النص الإلهي، غير أن ذلك لا يمنع الخلاف تماما حيث يبقى التأويل في فهم النص والعمل به، وحدود العقل البشري في التعامل مع ذلك النص الإلهي حاضرا باستمرار.أما أخطر ما وصل البحث إليه هو فكرة الاستعداء المسلح التي تتخذ للدفاع عن هذا المذهب أو هذه الفرقة في وجه المخالفين لها، والتي ظهر من أسباب وجودها: أحادية الرؤية، والانغلاق، والتعصب المذهبي، واستدعاء قوة السلطان للانتصار في هذه الحلبة التي كان مقدرا لها أن تكون حلبة نزال أيديولجي فكري لا غير، فتحولت نتيجة ذلك من ساحة العقل والنظر إلى ساحة الصراع والقتال.

المراجع العربية:

- ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، محمد حربي، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الاولى سنة ١٩٨٧.

- الأسماء والصفات، تقي الدين ابن تيمية الحرَّاني المتوفى سنة ٧٢٨هـ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٨م.
- الاعتصام،لأبي إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، بدون تاريخ.
- ألف باء الماديّة الجدلية، ستينك، فاسيلي بود،وياخود أوفشي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩م.
- تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، محمد خليفة حسن، دار الثقافة العربية، طبعة سنة ٢٠٠٢.
- تاريخ الدولة الأموية، محمد سهيل طقوش، دار النفائس بيروت، الطبعة السابعة، سنة ٢٠١٠م
- تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، سعيد عبد الفتاح عاشور، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م.
- تاريخ بغداد، الخطيب أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠١.
- تبصرة الادلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٠٨ هـ، تحقيق حسين آلتاي، نشريات رئاسة الشئون الدينية بتركيا أنقرة سنة ١٩٩٣م.
- الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشيرني، ترجمة: أحمد قدري، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد شهاب الدين الحنبلي الدمشقي المتوفى ١٠٨٩هـ، تحقيق عبد القادر ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨.
- الشرح الممتع على كتاب زاد المستنقع، ابن عثيمين، جمع حازم خنفر،سنة ٢٠١٤م.
- الفرق بين الفرق، أبو منصور عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ، تحقيق:محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٩م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق أحمد السيد علي، دار التوفيقية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ٢٠١٣.
- فلسطين التاريخ المصور، طارق السويدان، منشورات الإبداع الفكري، الكويت سنة ٢٠٠٤.
- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى المتوفى سنة ٨١٧هـ، تحقيق: مكتب تحقيق التراث مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان الطبعة الثامنة سنة ٢٠٠٥.
- الكامل في التاريخ المعروف بتاريخ ابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٠ هـ، أبو الحسن علي بن محمد الجزري، تحقيق أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، المملكة العربية السعودية، والأردن، بدون تاريخ.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي المتوفى سنة ٧١١هـ، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤١٤ هـ.
- مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية المتوفى ت ٧٢٨ هـ إعداد عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وزارة الشئون الإسلامية، السعودية سنة ٢٠٠٤.
- محنة الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد المقدسي، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م.
- المختصر المفيد في شرح جوهرة التوحيد، نوح على سلمان القضاة، دار الرازي عمان الأردن، سنة ١٩٩٩م.
- معجم المصطلحات الدينية باللغة الإنجليزية، عبد الله أبو عشي، وعبد اللطيف الشيخ إبراهيم،مكتبة العبيكان، المملكة العربية

السعودية، الطبعة الثانية،١٩٩٧م.
- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة، القاهرة بدون تاريخ.
- المفصل في تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام، جواد علي، نشر بمساعدة جامعة بغداد، العراق، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.
- مقالات أبي الحسن الأشعري، محمد بن الحسن بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦ هـ، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م.
- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي ت سنة ٥٠٥هـ، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، مكتبة الجفان والجابي قبرص، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمد فتح الله بدران، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٤م.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، المعروف، إبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧هـ، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ.
- موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، سعدون محمود الساموك، دار المناهج، عمان، الأردن، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢ م
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب،الجهني، مانع بن حماد،دار الندوة العربية، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠ هـ.
- النوازل الكبرى في التاريخ الإسلامي، فتحي زغروت، دار الأندلس الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٩م.
- والموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، ناصر القفاري، وناصر العقل، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣هـ.
- اليهودية عرض تاريخي، عرفان عبد الحميد فتاح، دار عقار، عمان، الأردن، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧م.

ضوابط النشر في المجلة

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» هي مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية، تصدر عن عمادة كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب، وتهتم بالبحوث في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية والعربية وعلوم الشأن العام، وتصدر باللغتين: العربية، والتركية.

أهداف المجلة:

١- نشر الدراسات العلمية والتربوية في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية والعربية.
٢- تلبية نهم الباحثين وطلاب العلم عربياً وعالمياً في المجال الإسلامي والإنساني.
٣- إغناء المكتبات العربية في العلوم الإسلامية والإنسانية.

شروط البحوث المنشورة:

١- أن تكون متوافقة مع أهداف المجلة.
٢- أن تكون لغة البحث عربية فصيحة وواضحة، وأن تكون مترجمة باللغة التركية حتى يتسنى نشرها باللغتين.
٣- أن لا يكون البحث منشوراً قد سبق نشره في مجلّةٍ أو كتابٍ محرّر.
٤- أن تكون مشكلة البحث غير معالجة من قبل، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
٥- أن توافق عليه هيئة التحكيم.
٦- ألا يزيد البحث عن ٣٠ صفحة (٨ آلاف كلمة)، بما في ذلك الملخصات والجداول وقائمة المراجع، وذلك ضمن قواعد الكتابة التالية.
٧- يسلم البحث منضداً على برنامج «Ms Word»، ضمن القواعد التالية.
٨- يرسل الباحث مع بحثه صورته الشخصية، وسيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج منها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وأهم مؤلفاته وعنوان بريده الإلكتروني.
٩- يجب أن يتضمن البحث: خلاصة للبحث تشتمل على الأفكار الأساسية والنتائج، بحدود (١٥٠- ٢٠٠) كلمة على الأكثر؛ باللغة: العربية، والتركية، والإنكليزية. ومقدمة تتضمن أهمية البحث وأهدافه ونهج البحث، والنتائج والتوصيات، والمراجع أو المصادر.

قواعد كتابة المتن والحواشي والمراجع:

١- تنسيق الصفحة: مقاس «A4» بالهوامش التالية: (٤) سم من الأعلى، و(٣) سم من اليمين واليسار

والأسفل.

٢- تنسيق الخط: للعربية «Sakkal Majalla» بمقاس (١٤) للمتن، و(١٢) للهوامش. وللاتيني «Palatino Linotype» بمقاس (١٠) للمتن، و(٨) للهوامش.

٣- تنسيق الفقرة: مسافة التباعد بين الأسطر: مفرد، ويتأخر السطر الأول (٠,٧) سم في العربي، و(٠,٥) للاتيني. وقبل الفقرة (٠) نقطة، وبعد الفقرة (٦) نقاط.

٤- لا يضاف للبحث أي لون غير الأسود وتدرج الرمادي في أي موقع من البحث.

٥- يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً بما في ذلك ملحقات البحث.

٦-التوثيق:

- توضع أرقام التوثيق بين قوسين [٣٧]، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.
- يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث. مثال: [الأعراف: ٢].
- يوثق الحديث النبوي الشريف في الهامش بذكر من أخرجه والكتاب والباب ورقم الحديث.
- تكتب أسماء الأعلام في المتن مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين (ت: -).
- تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية، ولاتينية بين قوسين ( ).
- ترتب قائمة المراجع ترتيباً ألفبائياً بحسب اسم الكتاب في نهاية البحث، وتفصل قائمة المراجع الأجنبية عن العربية.
- تُكتب بيانات المرجع كاملة عند ورودها للمرة الأولى في البحث.
- تُكتب بيانات المرجع العربي على الترتيب التالي: اسم الكتاب بالخط العريض، اسم المؤلف أو المؤلفين: اسم المحقق (إن وجد) أو المحققون، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة كاملة أو مختزلة بين قوسين، تاريخ الطبع. مثال: **الأفعال**، أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي: تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥م.
- في المرة التالية يوضع المرجع على النحو التالي: اسم الكتاب، الجزء، الصفحة. مثال: الأفعال صـ ١١٦، أو (٣/ ٣٤٧).
- تُكتب بيانات المرجع الأجنبي على الترتيب التالي: عنوان الكتاب أو البحث بالحرف المائل. النسبة بالأحرف الكبيرة، الحرف الأول من الاسم. الحرف الأول من الاسم المتوسط. وإذا تعدّد المؤلفون يُفصل بين أسمائهم بفاصلة منقوطة (؛)، الطبعة (ثانية، ثالثة...)، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر.
- الاستشهاد بمخطوط: عنوان المخطوط كاملاً، اسم المؤلف كاملاً، مكان وجوده، تاريخ النسخة، عدد أوراقها، رقم الورقة.
- الدّوريّات (المجلات): «اسم المقالة»، اسم الكاتب، اسم المجلّة، المجلّد و/ أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال: «الأمن القوميّ العربيّ»، محمد حسن، استراتيجيّات، المجلد الخامس

عشر، العدد الأول (٢٠٠٩)، صـ ١٢٩. وفي قائمة المراجع يكتب هكذا: «الأمن القوميّ العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، ٢٠٠٩م.

إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية: يضاف بعد عنوان البحث بالحرف المائل الكنية والاسم، وتتبعه نقطة. اسم المجلة وبلد النشر ويتبعه فاصلة، المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة، وسنة النشر، أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.

- مقالات الجرائد: يشار إليها فقط في الهوامش دون قائمة المراجع هكذا: «عنوان المقالة»، اسم المؤلف، اسم الجريدة، تاريخ النشر باليوم والشهر والسنة. مثال: «الهجرة السورية أسباب وأبعاد»، فتح الله حسب الله، شفق التركية، ١٢/ ١٠/ ٢٠١٣م.
- المنشورات الإلكترونيّة: يُشار إليها فقط في الهوامش، وليس في قائمة المراجع. وينبغي أن تتضمن الإحالة تاريخ الزيارة. مثال: «الدولة المصرية» محمد علي النجار، ٩/ ٣/ ٢٠١٣م، على الرابط: http://ydut ronicintifada.net/v2/article3399.shtml

٨- الاختصارات: تاريخ الوفاة (ت:)، تحقيق (تح:)، صفحة (صـ:)، الجزء والصفحة (٢/ ٣١٥)، الطبعة (ط)، بدون تاريخ (د.ت.)، بدون ناشر (د.ن.)، الهجري (هـ)، الميلادي (م)، قبل الميلاد (ق.م.)، إلى آخره (إلخ)، انتهى (ا.هـ).

ملاحظات:

١- للمجلة الحق في ترجمة بعض المواد التي يتم قبولها للنشر إلى لغات أخرى، وفقًا لما تقرره إدارة المجلة.

٢- البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن رأي الجامعة أو الكلية أو هيئة التحرير.

٣- يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.

٤- يكون قرار إجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائياً بيد هيئة التحرير، وتحتفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.

٥- لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر البحث المنشور في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد أن يحصل على موافقة خطية من هيئة التحرير.

٦- لا تدفع المجلة أية مكافآتٍ ماليّةً عن الموادّ – من البحوث والدراسات والمقالات – التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدّوريات العلميّة في العالم.

٧- ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة «الإلهيات الأكاديمية» – جامعة غازي عينتاب – الجمهورية التركية

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr

ISSN: 2149-3979

The Journal of Theological Academia

year: 2017 issue: 5 a bi-annual international journal of academic research

SECT

- Editorial - Muhyettin İĞDE
- Sect and Sectarianism- Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- Commonality of Islam And the Truth of Sects- Hasan ONAT
- The Nature of Religious Grouping: Personalities, Mentalities, Religious, Communities, Sects- Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- On Binding Status of the Fiqh Sects- Tevhit AYENGİN
- Different Interpretations of the Holy Qur'an - Halil ALDEMİR
- Why Did Ash'ari Leave Mu'tazila?- Mehmet KESKİN
- A General Outlook on the Asharism-Maturidism Relationship in the Ottomans- Mehmet KALAYCI
- Hasan, Hussein and Karbala According to Zaydiyya Sect- Mehmet ÜMİT
- Abbasid Caliph Nasir Lidinillah's Shiite Policy- Adem ARIKAN
- Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism- Habip DEMİR
- Political Results of Sectarian Separation: Politicization of Safavids Order - Ömer Faruk TEBER
- Dialectic of Transition from Religion to Sect and its' Consequences- Samir Omer SEYYİD