

الزيادة

قراءة في المشروع
وبحث في المكونات

عبد الله بن محمد بن اسماعيل حميد الدين

مركز الرائد

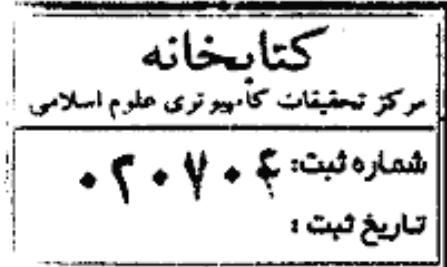
للدراسات والبحوث

الزيديّة

قراءة في المشروع
وبحث في المكونات

عبد الله بن محمد بن إسماعيل حميد الدين





الطبعة الأولى

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م

جميع الحقوق محفوظة لمركز الرواية



مركز تحقیقات کامپیوٹری علوم اسلامی

الجمهورية اليمنية ، صنعاء ، شارع القصر

ص.ب. ١٤٨٥

هاتف: ٢٧١٥١٨ ، فاکس: ٢٧١٥١٧

فهرس المحتويات

٧	كلمة شكر
٩	تصدير
١٣	المقدمة
١٦	مسواغات الاهتمام بالمدرسة الفكرية الزيدية
٢١	قلة الدراسات
٢١	النقارب الإسلامي وطرح مثل هذه القضايا
٢٥	التعدد المذهبي
٢٨	المشروع الفكري السياسي ولق رؤية الزيدية
٢٩	البدايات
٣٢	السبب الثقافي
٣٣	الرؤبة الكونية وصناعة الواقع
٤٠	ضرورة القرار السياسي
٤٢	عناصر سلبية شائعة اليوم
٥٢	رؤية بديلة
٥٨	المفاهيم النهجية
٥٨	أولوية العقل
٥٨	منهج الاستناد إلى العقل
٦١	منهج تأثير العقل
٦٤	معنى شمولية الإسلام
٦٧	من أبرز عناصر المنهج العقلي هي:
٧١	لوازم المنهج العقلي

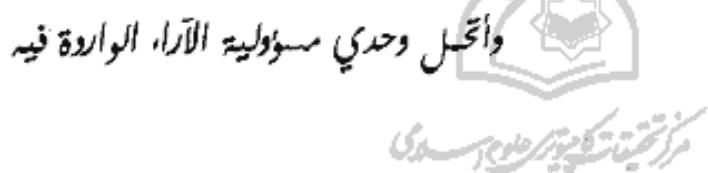
٧٢	الرؤى الدينية
٧٢	الأصل الأول: الإيمان بالله واليوم الآخر
٧٨	الأصل الثاني: الإيمان بوجوب قيام الدولة العادلة
٨٣	الاجتهداد عند الزيدية
٩٤	الزيدية والإمام زيد
٩٥	الزيدية والصحابة
٩٦	الزيدية والخلفاء
١٠٠	الزيدية والخفية والمعزلة
١٠٧	استعمالات كلمة "زيدية" في المراجع والمصادر
١٠٩	فرق الزيدية
١١٥	أهل البيت عليهم السلام
١٢٢	العصمة
١٢٣	المهدي عند الزيدية
١٢٥	الإمامية
١٢٩	صفات الإمام الذي تجحب طاعته
١٣٠	دعوات الأئمة
١٣٩	الخروج والدعوة
١٤٠	إمام المفضل مع وجود الأفضل
١٤١	سلبيات تجربة الإمامة
١٤٣	مفهوم الفرقة الناجية
١٤٤	مصادر الزيدية
١٤٧	ملاحظة حول المصادر الحديثية
١٤٨	الزيدية اليوم
١٥٠	لحة عن الجذور التاريخية للزيدية
١٥٧	أهم المصادر والمراجع



جامعة الأزهر

كلمة شكر

أقدم خالص الشكر والامتنان لكل من أسم في خروج هذا البحث بشكله
ايجالي وأخص بالشكر سيدى الوالد العلامة بدر الدين الحوشى، وسيدى الوالد العلامة
عبد الرحمن شايم.. وغيرهم من الأفاضل.





مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم اسلامی

تصدير

هناك حاجة ماسة لتفعيل دور الفكر في حياة الناس لدى النخبة التي يفترض أن تكون من أولويات مهامها رسم صورة المستقبل، وتقديم الرؤى والدراسات، وتحديد مواضع القصور والخلل، والانتقال بالأمة من واقع مستسلم وساحة التجارب الآخرين إلى صاحبة فعل تصنع الحدث في ظل استقلالية كاملة.

وهناك مشكلة أو التباس حول موضوع تقديم الرؤى والأفكار لدى الوسط الفاعل في المجتمع ب مختلف توجهاته ، فالبعض لا يزال يصر على تقديم نفسه من خلال شعارات عامة ، وجموعة من الخطوات والإجراءات ، أو من خلال مجموعة من المبادئ والمفاهيم الإسلامية التي هي أقرب للشعارات منها للمفاهيم ، مستغلًا عمق التدين لدى الناس ليقدم تلك الشعارات تحت مظلة عاطفية واسعة ، هذا في حين أن الوضع الفكري والسياسي المتخلف - الذي كان نتيجة لقدوم النموذج الغربي الذي نزل في كل الأماكن وتواجد على كل الساحات ، وفي غياب النموذج الإسلامي الوطني كتجربة تراكمية في الواقع ورؤيه فكرية قد أدى إلى ضياع الهوية واختفاء الشخصية الوطنية وتخبط في المشروع الثقافي . جعل الخروج بمشروع سياسي تحضنه دولة شبه أمر مستحيل .

وللأسف فإن هذا الوضع لم يدفع بذلك النخب الإسلامية والسياسية إلى مراجعة التاريخ اليمني بكل تجاربه المتعددة والمتوعة، واكتفت بالنظرية إليه بسذاجة سياسية مبطنة بقطيعة غير مبررة، وفي الوقت الذي ينظر العالم فيه إلى تاريخنا بجدية كبيرة، ويحاول التدقير فيه لكي يعرف من خلاله طبيعة المجتمع اليمني ومقوماته وخصائصه، حتى يمكنه التعامل معه الدخول إليه وتفسير تصرفاته وتوجهاته في هذه اللحظة التي يتعامل الآخرون معنا من خلال ماضينا وموروثنا الفكري السياسي نجد أننا نصنع بيننا وبينه قطيعة، ونضع جداراً أملساً بيننا وبين فهم أنفسنا، وأيضاً بيننا وبين الاستفادة من الثروة الفكرية لدينا.

والدراسة القيمة التي يضعها (مركز الرائد للدراسات والبحوث) بين أيديكم هي محاولة جادة في عرض مكثف للمشروع الفكري السياسي للزيدية، إضافة إلى قضايا أخرى تتعلق بهذه الدراسة، مثل: سبب التسمية بـ(الزيدية) والعلاقة بكل من الإمام زيد، وأهل البيت، والمعزلة، والفرق التي نسبت إلى الزيدية، أيضاً فيه لحة عن كل من الزيدية المعاصرة وتاريخ المرحلة التأسيسية لها، مع ذكر لأهم مصادر هذا الفكر، إضافة إلى مجموعة أخرى من القضايا، وقد شمل البحث مجموعة من الإشارات لقضايا مهمة مثل: علاقة الثقافة والفكر وتأثيرهما على الواقع الاجتماعي السياسي، الطائفية والمدرسة الفكرية، سلبية المذهبية المعاصرة، الموازنة بين ضرورة الاجتهاد لتجديد المعرفة وبين أهمية التقليد لاستقرار التشريع، وغيرها. بعض هذه القضايا توسع فيها قليلاً، والأخرى اكتفى بالإشارة إليها.

ولما كان الفكر الزيدى جزءاً من مكونات المجتمع اليمني تارياً وحاضراً، حيث أنه حكم اليمن أكثر من ألف عام، فإن ممارسة القطعية معه لن تعمل إلا على تعزيز مشكلة فقدان الهوية التي نعاني منها، وبذلك فإن فهم هذا الفكر على أي صفة كان، والتعمر في تجربته التاريخية مهما كان شكلها، وطرح كل ما يتعلق بهذين الأمرين للحوار والنقاش والأخذ والرد والإضافة والأخذ والنقد والتقويم من الأهمية بمكان في عملية تشكيل هويتنا الوطنية، أما الحال أنه كان فكراً إسلامياً منطلقاً من مكانة العقل العالية في فهم الوجود، وإدراك المصالح والمقاصد، وفهم الشريعة وتنزيلها إلى الواقع، وممارساً قدرأً كبيراً من القيم السياسية التي نشدها جميعاً، ونطلع إلى تفعيلها في واقعنا وطننا وأمة، أقول أما الحال ذلك فإنه يمكن حينها أن يسهم في تكوين مشروع نهضة للوطن، بل وللأمتيين العربية والإسلامية، وبالتالي فإن القطعية معه ليست فقط إيراكاً في الهوية، وإنما تفوّت على اليمن فرصة الاستفادة الذاتية مما لديه، كما تفوّت عليه فرصة أن يكون له دور يتجاوز حدودها الوطنية والإقليمية.

وقد تبني مركز الرائد هذه الدراسة لأنه يرى أنها يمكن أن تتحقق هدفين معاً، تسهم في طرح القضايا التي لا بد منها في عملية تشكيل الهوية اليمنية المتوازنة، وثانياً لأنها قدمت فكر زيدية بوصفه مشروعًا فكريًا وسياسيًا في سياق المشكلة الحضارية التي تعاني منها الأمة، مقتربةً بذلك المشروع كجزء ضروري من أي حل، وبهذا أبعدت الفكرة عن إطارها الطائفي الضيق، فأخرجتها من كونها قضايا مجردة غرضها الأساسي تكوين هوية، ولا علاقة لها بالواقع اليمي المعاش إلى قضايا غرضها الأساسي تغيير رؤيتنا جميعاً - زيدية وغير زيدية - للحياة، وطريقة تعاملنا معها.

وإذا كان يمكن لل الفكر الزيدى أن يلعب دوراً حضارياً على مستوى الأمة، فإن أولى من يستفيد منه هو اليمن الذي رعى هذا الفكر وحافظ عليه عبر أحد عشر قرناً، وإذا كان لليمن أن يكون له دور حضاري فاعل على مستوى العالم فإنه لا غنى له عن استلهام هذا الفكر في مسيرته الحياتية.

لقد جاء ولادة هذه الدراسة في اللحظة الزمنية المناسبة. وذلك بعد مضي أكثر من عقد من الزمن على الوحدة اليمنية المباركة، التي حملت في رحمها تباشير التعددية السياسية والحزبية، وجعلت من الديمقراطية توأمها الحي الذي لا يمكن الفصل بينهما إلا بموتها معاً، لقد أصبح من الضروري في هذه المرحلة أن تبحث اليمن عن مشروعها الفكري الذاتي، وأن تؤسس لدروها الحضاري، إن هذين الأمرين لا يتعلمان بفريق معين أو جماعة معينة أو منطقة معينة، بل يعنيان كل مواطن يعني يريد رسم مستقبل حياته وحياة الأجيال من بعده، وكل وطني يريد من اليمن أن يكون منطلقاً لنهضة الأمة.

وواضع هذه الدراسة شخصية تحمل الهم الإسلامي والهم اليمني، وقد درست العلوم الشرعية والتحقت بالحياة المعاصرة في جوانبها الأكاديمية والسياسية، ويقطع النظر عن النتائج التي توصل إليها، أو المقولات التي طرحتها، سواء اتفقنا معه أو اختلفنا، فقد حاول أن يضع الفكر الزيدى في السياق الذي نريده ويبيّن علينا، بصفتنا مجتمع حي ذات اهتمامات عالية، أن نتفاعل مع تلك المحاولة، وأن نتناول مضامين البحث ونشريتها بالنقاش وال الحوار وصولاً إلى رؤية أعمق وطرح أشمل.

والله من وراء القصد.

عبد الله هاشم السباني

رئيس مركز الرائد ٢٠٠٣/٩/٢٢ م.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلوات الله وسلامه على سيدنا ومولانا محمد، وعلى أهل بيته الطاهرين الذين قضوا بالحق وبه يعد لون، وعلى الصحابة الرashدین والتابعین المخلصین.

ال الحديث عن الزيدية قد يكون من حيث إنها طائفة، أو من حيث إنها مدرسة فكرية سياسية.

البحث عنها" طائفة يعني الكلام في تاريخ مجتمع تكون على أساس الانتفاء لفكرة. البحث عنها" مدرسة يعني البحث عن أفكار وحياة جماعة من المفكرين.

في الحالتين نحن نعرض أفكاراً وننظر في تاريخ أشخاص.

عند النظر إلى الزيدية طائفياً، فإن دور الفكرة ينتهي مع تكون هوية اجتماعية سياسية. فيصير زيدياً من انتهى إلى تلك الهوية بقطع النظر عن وعيه بالأصول الفكرية لتلك الهوية. وعليه فموضوع البحث سيركز على كل من أثر فيهم.

عند البحث عن المدرسة الزيدية فإن الفكرة هي البداية والنهاية. والتاريخ ليس إلا تاريخ رجال قدموا للفكرة بمختلف الطرق.

الطوائف الإسلامية موجودة، كما المدارس الفكرية الإسلامية. لعلنا نغمض أغيبنا عن أولوية الاتماء الطائفي القائم بيتنا، وعن آثاره المقيمة، ولتكنا نعلم وجودهما.

الطائفية ليس لها إلا أغراض سياسية اجتماعية. تسعى للتميز لكي تكسب مشروعية وجود موقع سياسي أو اجتماعي متناسب مع ذلك التميز. لا مشكلة في وجود جماعات سياسية اجتماعية متميزة في المجتمع المسلم. المشكلة في أن يكون أساس تميز تلك الجماعات الاتماء إلى مدارس فكرية دينية. لا يصح أن يظن مسلم من الطائفة "أ" أن مسلماً من الطائفة "ب" يستحق موقع ومصالح مختلفة، لمجرد اختلاف رأيه، بل المسلمين سواسية في ذلك، والاستحقاق بينهم لا يكون إلا وفق الكفاءات والجهد، والتمييز بينهم ينطلق من الاختلاف السياسي الاجتماعي الذي يعم أثره على الكل. أي اتساب فكري لا يصح أن يستتبعه أي تميز سياسي أو اجتماعي، وغرضه الأساس تحديد موقف فكري حيال القضايا الكبرى التي تهم الأمة، وتقديم مشروع سياسي ينفع الأمة بجمعها أطيافها وأطرافها.

ما يلي بحث مختصر حول المدرسة الفكرية الزيدية. يشير إلى مجموعة من القضايا التي تسهم في إلقاء بعض الضوء على أصولهم الفكرية ورؤيتهم السياسية، إضافة إلى توضيع بعض المسائل التي تطرح حول تاريخهم ورجالاتهم.

لعرفة هذه الأمور لا بد من الاطلاع على مجموعة من القضايا، أبرزها:

١. المشروع الفكري السياسي وفق رؤية الزيدية.

٢. الاجتهداد عند الزيدية.
٣. الزيدية والإمام زيد.
٤. الزيدية والصحابة.
٥. الزيدية والحنفية، والمعزلة.
٦. استعمالات كلمة "زيدية" في المراجع والمصادر.
٧. فرق الزيدية.
٨. أهل البيت.
٩. الإمامة.
١٠. مصادر الزيدية.
١١. الزيدية اليوم و لمحة عن جذورها التاريخية.



مسوغات الاهتمام بالمدرسة الفكرية الزيدية

تميزت المدرسة الزيدية بأمرتين: مشروع فكري سياسي؛ وتجربة في إسقاط ذلك المشروع على أرض الواقع.

- مشروعها الفكري السياسي يتضمن رؤية دينية عقلانية يمكن بشيء من التوظيف والتطوير والتجميد على أرض الواقع أن تشكل أساساً لحركة الأمة نحو نهضتها وعزتها. هذا في مقابل ما ساد بين الأمة من أفكار تشنل طاقتها، وتضعف من عمق توجهها نحو ربها، وتعرقل دورها في بناء وتوجيه الحضارة الإنسانية عموماً.

- تجربتها في إسقاط مشروعها تجلّى بالحركات السياسية الإصلاحية المتابعة التي قاموا بها بدءاً من ثورة الإمام زيد بن علي "عام ١٢٢هـ". أيضاً تظهر من الدول التي نشأت في كل من المغرب ١٧٢هـ، وطبرستان ٢٥٠هـ، واليمن ٢٨٠هـ. لتجربتهم أهمية تظهر من:

١. أنها تجربة مستندة إلى نظرية: فالتجربة الزيدية كانت في جميع مراحلها منبثقة عن نظرية سياسية إسلامية تتسمى إلى الإسلام في مراحل قوته. فلم تستورد، ولم يؤخذ بها لمواكبة الحضارات الغالبة. أسس النظرية هي:
أ. المساواة العادلة بين الناس.

بـ. الأهمية العليا لإقامة نظام سياسي عادل.
جـ. وجوب المشاركة السياسية لكل أفراد الأمة؛ دـ. الدولة لا يجوز لها أن تكون طرفاً من أطراف الاتجاهات الاجتماعية.

كانت النظرية تسعى لتجسيد نفسها في واقع الأمة؛ فتارikhها يكشف عن تجربة من تجارب الإسلام السياسي بمختلف ظروفه وأوضاعه عبر مئات السنين. إنها دراسة لفكرة تحركت في الواقع وتفاعل معه. وبهذا تختلف عن دراسة التجارب السياسية الأخرى التي هي دراسات لتاريخ أنظمة حُكم تعاقبت عبر مراحل تاريخية مختلفة. إننا اليوم إذ نحاول بلورة نظرية إسلامية سياسية تطبيقها على الواقع بحاجة إلى تجارب تاريخية سابقة. ويكتمل الأمر أهمية حين نجد أصحاب تلك التجربة وروادها من العلم والديانة بمكان.

٢ـ. أنها تعالج مشكلة "فقدان الأصول التاريخية" التي تواجهها النظريات السياسية الإسلامية الحديثة: أي نظرية سياسية إسلامية معاصرة لا يمكنها أن تستند كلياً على الرؤية التقليدية لتيار ما يُعرف بـ"أهل السنة والجماعة"، والتي سادت في الغالبية العظمى من دول العالم الإسلامي. ذلك لأنها تتضمن عنصراً لا يمكن القبول به وهو "شرعنة الأمر الواقع". فبقطع النظر عن مدى فساد الواقع السياسي، فإن ذلك العنصر يأمر المسلمين بطاعة القائمين بالأمر. ولعل أبرز ما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم على آله في هذا المعنى حديث يأمر فيه النبي بطاعة الحاكم ولو كان قلبه قلب شيطان، ولا يستن بالسنة ولا يهتدي بالهدى، ويضرب ظهور رعایاه، ويأخذ أموالهم. فقد أخرج مسلم في صحيحه (رقم الحديث ١٨٤٧) عن حذيفة بن اليمان (قلت يا رسول الله إنما كنا بشر فجاء الله بخیر فنحن فيه فهل من وراء

هذا الخير شر ؟ قال: نعم، قلت: هل من وراء ذلك الشر خير؟ قال نعم، قلت: فهل من وراء ذلك الخير شر؟ قال نعم، قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدي ولا يستون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثثان إنس قال قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت لك ؟ قال: تسمع وتطبع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع) الحديث. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة ومعروفة. ولا يمكن أيضاً الاستناد تماماً إلى الرؤية الشيعية الإمامية التقليدية؛ لأنها منعت من تحقيق مثالها السياسي المنشود؛ لما اشترطت أن يكون القائم به إماماً معصوماً، في الحين الذي قالت بغيته.

إن تلك الأفكار من أشد ما حال بين المسلمين وبين قيام واقع سياسي عادل. فالنظرية السنوية مع كل ما فيها من مثل إلا أنها أعاقت أي إمكانية لتزييلها لما شرعت للأمر الواقع، واعتبرته مهما كان شكله مثلاً لإرادة الله تعالى ومحرماً تغييره من أصله؛ وبذلك كان دورها التاريخي الأبرز إضفاء الشرعية على من تربع سُدَّة الحكم على أي صفة كان. وأما النظرية الإثنى عشرية فقد عملت عكس ذلك؛ حيث سلبت الشرعية عن كل نظام قائم صلح أو فسد، عدل أو جار، فكل ما سوى إماماً المعصوم لا تجوز، ولكنها إذ سلبت الأنظمة كل مشروعية لم تقدم آنذاك برأوية بديلة يمكن تحقيقها. فلم يكن ممكناً في غالبية الأقطار المسلمة - وجود تجربة متوافقة مع المثال المنشود. وكيف ذلك؟ وهناك نظرية تجيز الأمر الواقع، وتأمر بالانصياع له، وأخرى ترى في كل ما هو قائم جوراً وضلالاً واغتصاباً لحق إمام

غائب، حتى وإن حُكم بالعدل، وأقيم القسط. فكيف والحال هكذا يخلق المحفز الكافي لصنع واقع متوافق مع الحالة المثلثي التي ينشدها الجميع؟ ولذلك نجد أن الإسلام - في أغلبيته السكانية - عاش أكثر زمنه خارج الدولة؛ أي خارج الحياة العامة، واقتصر دوره على التقنين لها دون الأخذ بزمامها. فلم يكن اعتماد الدولة على الفقهاء نابعاً من قناعتهم بمرجعية الإسلام بقدر ما كان بسبب غياب مصدر آخر للتقنين.

في ظل هذا الغياب التشريعي والتاريخي نجد أن الحاجة إلى إبراز النظرية والتجربة السياسية الإسلامية للزيدية تتجاوز مجرد التاريخ إلى إيجاد امتداد تاريخي عميق لأي توجه يسعى إلى عودة الإسلام إلى الحياة العامة للأمة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى إلى إبراز أصالة النظرية السياسية المنشودة، وانتماها إلى الفكر الإسلامي قبل الاصطدام بالحضارات الأخرى التي ألحاناً إلى إعادة النظر في كل شيء.

٣. إن المسار العام لتلك التجربة كان إيجابياً: لقد أنتجت لنا مجموعة كبيرة من نماذج متميزة من الحكماء، جمعوا بين العلم والعمل، والقوى والعدل، وخشية الله والحكمة في الأمر والنهي. هذه الإيجابية تغير من الفكرة الشائعة التي حضرت وجود خلفاء راشدين في ثلاثين سنة من التاريخ الإسلامي، فنجد أنه في كل مرحلة تاريخية وجدت نماذج تحذى وتفتدي.

٤. إن التجربة ثرية بالدروس التي يمكن أن تستفيد منها اليوم: تقدم التجربة السياسية دروساً في إنتاج رجال دولة، وفي كيفية تطبيق العدل، وإعمال الشريعة. وتؤكد لنا التجربة حقيقة أنه أي فكرة مهما كملت فإن

القائمين عليها بشر، ولا بد أن يعترى البشر من النقص. وضع هذه الحقيقة يؤدي بنا إلى الاهتمام بوضع أنظمة تغطي ذلك النقص، والذي أدى في كثير من الأحوال إلى عدم استمرارية تلك التجربة.

إن التجربة السياسية للزيدية جزء من تاريخ الأمة الإسلامية، وليس من تاريخ الزيدية فحسب. بل هي جزء من تاريخ جميع الحركات التي اتفقت معها في أهدافها السياسية، مهما كان دينها أو مذهبها. وما يحسن ذكره هنا أن كلمة "زيدية" في أول أمرها لم يكن لها دلالة مذهبية أو فكرية بقدر دلالتها السياسية. فقد كانت تشير إلى كل من اتفق مع الإمام زيد بن علي ١٢٢هـ في دعوته الإصلاحية إلى دفع الظالمين، ونصر المستضعفين، ورعاية المال، والحق العام، والحربيات السياسية. فكان من وافقه في تلك يسمى زيدياً، وإن اختلف مع الإمام في رؤيته الفكرية أو الفقهية.

إن هذا التاريخ هو لتجربة إنسانية إسلامية تمثلت في مرحلة ما ضمن فئة من المسلمين، ويجب أن تخرج من إطارها الديني والمذهبي؛ لتكون ملكاً لجميع الأمة والإنسانية؛ فالقيم السياسية الأساسية لا تختص بدين، ولا مذهب، ولا حدود؛ فالأمن والعدل والعلم والرفاه - وهي من القيم السياسية الأساسية - أمور مطلقة عن كل قيد، فلا يوجد عدل سُنّي، وأخر شيعي، ولا يوجد فقر على الطريقة الإسلامية وأخر على الطريقة الكفرية، ولا يوجد جهل عربي وأخر عجمي، وبالتالي فأي حركة كان شعارها الأبرز تحقيق تلك القيم ملك للناس جمِيعاً باختلاف أفكارهم وأصولهم العرقية أو القومية، وأما الشعارات الفرعية لتلك الحركة، فالغالب أن لا يتفق عليها الناس، وهذا أمر طبيعي، ولا يضرُّ أصل القضية في شيء.

قلة الدراسات

ما يُؤسف له قلة الدراسات عن هذه المدرسة. وما كان الأمر صدفة، أو عفوياً. فمع تقصير الزيدية أنفسهم في إبراز فكرهم، بل وتقصيرهم في إبراز الدور الكبير الذي يمكن لهذا الفكر أن يقوم به في نهضة هذه الأمة، وتوجه كثير منهم إلى توجهات طائفية لا تخدم الأمة؛ ومع صعوبة الوصول إلى مصادر هذا الفكر لكونه أغلبه - ظروف غير طبيعية - ظل حبيس المكتبات الخاصة وال العامة بشكل مخطوط، لا يصل إليه إلا القلة من الناس ذوي الهمم العالية، أو ذوي الحظ الجيد. والأدهى من ذلك عدم المعرفة بحجم وطبيعة المادة العلمية الزيدية الموجودة، مما يحير أي باحث يريد أن يخوض غمار هذا الفكر، مع كل ذلك إلا أنه كان هناك تغيب متعمد ومقصود لهذا الفكر. أغلب أسباب التغيب مخاوف لا أساس ولا واقع لها. وللتغيب جذور تاريخية تعود إلى القرن الأول حيث حررت عادة الدولة، ومن ثم كثیر من تبعها من العلماء على اتخاذ مواقف عدائیة من كل ما يمت لأهل البيت (عليهم السلام) بصلة. فأما الدولة فقد عالجت الأمر من خلال التضييق في المعاش، أو الحبس، أو التنکيل الجسماني وصولاً إلى القتل في كثير من الأحيان. وأما علماء الدولة فقد حكموا على كل من يمت بصلة إلى فكر أهل البيت، أو رجالاتهم بالتبديع تارة، والتضليل أو التکفير تارة أخرى.

التقارب الإسلامي وطرح مثل هذه القضايا

قد يقال: إن إثارة هذه القضايا تضرُّ بالتقريب بين المسلمين، خصوصاً إذا اقترنت بنقد المذاهب الأخرى صراحة. لكن نقدر القلق من استمرار ظاهرة بث الفرقة بين المسلمين، مع ذلك لا نرى في عرض الرؤى المختلفة ما يؤدي

إلى ضرر بذاته. إن المسلمين مختلفون؛ وهذه حقيقة لا مناص منها، ولكنها ليست الظاهرة العظمى ولا المصيبة الكبرى، بل إن مشكلتنا هي في طريقة تعاملنا مع اختلافنا. إننا بين إحدى ثلاثة:

داعي فرقه صراحة من خلال التأكيد على الهوة الموجودة بين المسلمين. أو داعي وحدة من خلال المطالبة بفتح حوارات في أصول القضايا المختلفة عليها بغرض التوصل إلى وفاق حولها.

وبين أولئك يوجد من يدعوا إلى التعايش على أحد معنيين: أو هما: تعايش سلبي يعمل على تجاهل القضايا المختلفة فيها. أو إنكار وجودها، أو التقليل من أهميتها.

ثانيهما: تعايش إيجابي يعمل على تحديد أثر الاختلافات بين المسلمين مع إقرار بأهمية المسائل المختلفة فيها.

إن الدعوة إلى الفرقه شر. والدعوة إلى التعايش السلبي خطأ؛ لأنه لا يعمل إلا على إبقاء الجمر تحت الرماد. وأكثر الأعمال للتقارب بين المسلمين منصبه على هذا النوع. هذا واضح في مؤشرات ومؤلفات مشاريع التقارب بين المذاهب الإسلامية. ما يسوغ موقفهم هو صعوبة العمل على التعايش الإيجابي، وأصعب منه العمل نحو الوحدة.

ينبغي الدعوة إلى "الوحدة"، فإن لم تكن فـ"التعايش الإيجابي". والوحدة المطلوبة هي في القضايا الكلية التي لا يصح أن مختلف عليها. فالدين قد رسم لنا اتجاهًا ووضع لنا طريقاً عريضاً للسير إلى ذاك الاتجاه. وعلينا أن نسير فيها معاً، وتنوع وتعدد ضمن ذلك الطريق العريض، يعني آخر يكون التنويع

والتنوع في القضايا التي تتعلق بالحياة وتحتل بها، فيكون تنوعاً تبعاً للتنوع في الحياة، وأما القضايا التي تتعلق بالاتجاه وهي الإيمان بالله واليوم الآخر وتتفاصيل ذلك فلا معنى ولا فائدة في الاختلاف حولها. وإلى حين أن تتحقق الوحدة، فلا بد من التعايش الإيجابي. والسبيل إليه يكون بالعمل على كل ما يلي :

١. أن ننفي عن القضايا المختلف فيها أثراها في تصنيف الناس؛ وحصر التصنيف في النص الشرعي. فمهما لم نجد نصاً يوجب لاختلافنا أثراً كان الواجب علينا أن نبقى على الأصل. فحتى لو اختلفنا في قضايا أصولية، أو في قضايا الإلهيات الكبرى، فإن ذلك وحده لا ينتج وجوباً شرعياً للحكم بالتكفير أو التضليل. إنَّ كل من آمن بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر فالإصل والضرورة الشرعية تحكم أنه مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم. إنَّ إخراجه من هذه الدائرة يتطلب دليلاً شرعياً قطعياً في ثبوته وقطعياً في دلالته. هذا يعني أنه مهما اعتقدتُ خطأً وشناعة قول مسلم فإن اعتقادي هذا يجب أن لا ينتج حكماً شرعياً بتكفيره، ما لم يكن هناك نص قطعي يوجب على صاحب تلك المقالة بعينها الكفر. هذا مع إبقاء حق التغيير عن الرأي مصوناً، فلا يعني هذا الكلام السكوت عما يراه أحد خطأ.

٢. التذكير المتواصل بقول الله تعالى: **«لَا يَهْمَسُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يَقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ بَيْرِكُمْ أَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ»** (المتحنة: ٨)، وهي تدل على أن الاختلاف في الدين ليس مانعاً للبر والإحسان. وقد يؤخذ من الآية أيضاً أنه لا يكفي الاختلاف في الدين لإيقاع العداء، وإنما لا بد أن يرافقه الظلم.

٣. مواجهة الأساليب غير المتوازنة في التعامل مع المخالف.
٤. ضرورة إبراز وتصنيف القضايا المختلفة عليها، والتي تميزت بها المذاهب وذلك لتحقيق الأغراض التالية :
- أ. لكي يكون الاختلاف على قضايا موجودة وليس على قضايا وهمية. وهنا يجب الابتعاد عن المجاملة قدر الإمكان.
- ب. لفتح مجال البحث فيها، وذلك بتحديد موطن وطبيعة الاختلاف بشكل دقيق، ثم لتحديد أدلة كل فريق، وذلك سيمكن الجميع من الوصول إلى حقيقة مهمة، وهي أنها تختلف على قضايا ليست من القضايا الواضحة ١٠٠٪، مما يعني فسح المجال لحسن الظن.
- ج. لتحييد أثراها في بث الخلاف. فالاختلاف بمجرده لا مشكلة فيه. المشكلة حين يتتحول الاختلاف إلى شقاق. ويجب بحث أسباب التحول، وذلك لتجنبه.
- لا شك في أن تحقيق ما سبق سيحتاج إلى مراحل وإلى زمن وإلى جهود، ولكن الخطوة الأولى هي وضوح الرؤية، ووضوح الهدف، ووضوح المطلب. على ضوء ما سبق ذكره، فإن هذا التعريف لن يضر التقارب بين المسلمين، بل يمكن أن يفيد في التقارب، وذلك لأنّه يعمل على إبراز المختلف عليه تحقيقاً للأهداف المذكورة سالفاً.

التعدد المذهبي

أود في هذا السياق أن أبين وجهة نظر حول التعدد القائم في المذاهب التشريعية والعقائدية.

لا يقلل أحد من أهمية وإيجابية وجود التعدد الفكري الذي يعكس التنوع الموجود بين أفراد المجتمع وظروفهم. يذهب البعض إلى أن تعدد المذاهب الإسلامية الفقهية والعقائدية كما هو اليوم يعكس حالة من تلك التعددية الفكرية الإيجابية بين المسلمين. وعليه فإن بقاء هذه الحالة أمر مرغوب ومحمود، وغاية الطموح والأمل هو التعايش السلمي بين أبناء تلك المذاهب، وتجاوز مظاهر التكفير والتفسيق والتضليل التي شتت المسلمين قروناً من الزمان مع الإبقاء على وجود المذاهب من حيث اسمها، ومن حيث مضمونها. فيبقى المنهج الفقهي الشافعي بإزاء الحنفي، ويبقى المنهج العقائدي الإثناعشرى بإزاء الأشعري، وتبقى التسميات المتعددة أيضاً.

إذاء هؤلاء هناك من يرى أن الوضع القائم اليوم يخالف المشروع، لأن الأصل الذي كان عليه السلف هو عدم وجود مدارس فكرية، ذات مناهج متميزة في فهم النصوص، واستبطاط الأحكام، وبالتالي فلا بد من تجاوز هذه المذاهب جمِيعاً، والعودة إلى الbinایع الصافية من الكتاب والسنة.

ما أذهب إليه يؤيد المذهبية فكرةً، ولكنه ينقدها ممارسةً.

إن التنوع المذهبي كما هو اليوم قد يعكس تعددية فكرية، ولكنه قطعاً لا يعكس تعددية فكرية تنطلق من واقع العصر وقضاياها، بقدر ما يعكس التعدد الذي نشأ قبل ما يقرب من ١٢ قرناً من الزمان. وبهذا الاعتبار، فإنها ليست

حالة إيجابية، بقدر ما هي تأثير لتفكير المسلمين بأطر ثابتة وقارئ صنعت لتعالج ظروفاً غير ظروفنا، وواعداً غير واقعنا. إن التعددية الإيجابية إنما تكون انعكاساً للتنوع الموجود في الفهم ووجهات النظر بين الناس، وأيضاً في الظروف التاريخية القائمة. أما ما هو موجود اليوم فتجميد للتنوع الذي وجد في مرحلة زمنية محددة هي مرحلة التأسيس للمذهب، وفي فهم وجهة نظر محددتين، هي تلك التي للمؤسسين للمذهب، ثم فرض ذلك القالب الزمني على جميع الأزمنة التي تلت، وقسر وجهة النظر تلك على كل العقول الذي أنت. إن استقرار المذاهب على ما هي عليه طوال ١٢ قرناً بالرغم من التغيرات الجذرية التي مرت بها المجتمعات الإسلامية، وبالرغم من ظهور عباقرة فاق بعضهم مؤسسي المذاهب في قدراتهم العلمية، وفي أدواتهم البحثية، لأمر جدير بالنظر. إن التعدد الفكري له عوامل متعددة، بعضها يعود إلى عوامل فردية تمثل في تحييز عقيرية فكرية وتفرد جاذبية شخصية لدى عالم من العلماء، وأخرى إلى عوامل سياسية حيث يسعى أطراف في صراع سياسي إلى توسيع مواقفهم المتوعة بالاستناد إلى رؤى فكرية. وأخرى إلى عوامل اجتماعية حيث يكون اختلافها مدخلاً لاختلاف الأولويات التي تبحث، أو الإجابات التي تقدم. وجميع هذه العوامل، وغيرها، تتسم بسمة أساسية وهي أنها متغيرة دوماً. وعليه مما كان منها سبباً للتنوع في مرحلة ما، قد زال، وتغير بحيث إن المفترض أن تكون قد ظهرت مدارس ومذاهب أخرى تعكس التنوع الجديد القائم. والحقيقة الطبيعية والصحية هو أن يستمر لذلك التغير في نشوء المذاهب بحيث لا يستقر الحال لأكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة على الأكثر. ولا يعني هذا إلغاء الأفكار السابقة، وإنما النظر إليها لا بوصفها أفكاراً نتسمى إليها، وإنما بوصفها أفكاراً تستفيد منها في تأسيس

الحالة الفكرية الملائمة مع تفكيرنا، ومع واقعنا.

ومع أن الغاية هي تجاوز المذهبية، إلا أن هذا الأمر لا يأتي إلا من خلال التعرف عليها. وذلك لأنه لا يمكن لنا الانطلاق الصحيح إلى واقع جديد إلا من خلال فهم واقعنا الحالي. فالمستقبل يبدأ "الآن"، وما لم يكن لنا حاضر راسخ، وماض عريق، فلا مستقبل لنا. ففهم أطروحت المذاهب الإسلامية القائمة، والاطلاع على تاريخها، لا بد منه حتى في مرحلة مذاهب إسلامية حديثة باعتبار أنها تمثل اجتهدات وتجارب لا بد من الاستفادة منها. فالتفكير عندما يتطور فإنه يستند إلى الأفكار التي سبقته، ولكنه يتتجاوزها، أو يعيد صياغتها بما يلائم ظروفه التي يعيش فيها. وأي مدرسة فكرية ناشئة ستضع أمامها الاتجاهات السابقة لها، وسوف تختار منها ما يحقق شرطين أساسين:

❖ أن تكون تلك القضايا مما يعالج الواقع القائم إيجابياً.

❖ وثانيهما أن تكون أسسها الاستدلالية قوية.

على ضوء ما سبق، فإنني أرى أن أي مشروع ي العمل على إيقاء الحالة المذهبية كما هي عليه يعمل في اتجاه غير صحيح. سواء كان من حيث التركيز على أحقيّة مذهب واحد، أم من حيث التشديد على حق الاختلاف في المذاهب.

المشروع الفكري السياسي وفق رؤية الزيدية

يقدم الزيدية رؤية دينية للحياة تنطلق من مسلمات العقل وثوابت القرآن الكريم، تبين موقعنا في هذه الحياة، وترسم لنا المسار العام الذي يجب علينا أن نسير فيه. بحيث تشكل تلك الرؤية منطلقاً وإطاراً للحركة والتقدم. منطلقاً من حيث إنها تدفعنا للحركة، وإطاراً من حيث إنها تحدد وجهة تلك الحركة، وتشير إلى مقوماتها. وأي حركة واعية في هذه الحياة، سواء أكانت حركة فردية، أم جماعية، أم حركة حضارة برمتها، لا بد من أن تستند إلى رؤية للحياة، وخلاف ذلك دلالة على تدني في الوعي من جهة، وعلى الارتكاز على النزعات الغرائزية، والانفعالات الظرفية التلقائية في توجيه دفة الحياة من جهة أخرى.

مقدمة لاستعراض موجز لتلك الرؤية، سأقوم أولاً بإشارة بجملة إلى أثر الثقافة على الواقع الحضاري بكل أبعاده الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ثم بيان بعض مظاهر ثقافة الشلل التي سادت وحكمت المجتمعات المسلمة عبر قرون من الزمان. قطعاً، ليس الغرض مجرد سرد لرؤية فكرية وسياسية لمذهب من المذاهب، بل الطموح هو إلى أن ينظر في ما يمكن أن تقدمه هذه الرؤية لحركة الأمة نحو الأمام، ولذلك كانت هذه المقدمة لازمة.

ال بدايات

مع وجود ظروف تاريخية مميزة توفرت للأمة الإسلامية في عصر النبي ﷺ وبعده، ومع ما أنعم الله عليها من فكر إلهي باعث ناهض، دافع للإنسان نحو تحقيق ذاته وترقية أحواله، وإيجاد أسس لأمة عظيمة، إلا أن الواقع السياسي الجائر الذي عانت منه الأمة إبان سقوط الخلافة الإسلامية عام ٤٤١ هـ، أخذ يضرب في تلك الأسس، وعلى وجه الخصوص الجانب الفكري منه. فنشأت عبر القرون التي تلت ثقافة تحيّت وتتشل وتختدر. كان للأسطورة والخرافة والتفكير اللاعقلاني والكهنوت مساحة ملحوظة فيها. قُدُّس السلطان، ونبذ التفكير، ومنع الحوار. وابتعدت الأمة عن النّظر الفاحصة، وغاب عن ساحتها العقل المستقل.

إضافة إلى سقوط الخلافة وما تلاها من تفاعلات سلبية، حصل أمر آخر شكل منعطفاً حاداً لمسار الأمة الفكري هو إعلان الوثيقة القدرية في ١٧ محرم من العام ٤٠٩ هـ ، فعندما أعلن الخليفة العباسي الملقب بالقادر بالله منشوره الشهير الذي منع به التفكير والاجتهاد وكفر فيه المعتزلة واستباح دماءهم. وقد سارع هذا القرار في تدهور الأوضاع الفكرية والثقافية للأمة الإسلامية، فشاعت الخرافة والأسطورة والدروشة والمهدوية والانتظار والخمول، وتعزز كل ذلك من خلال كتابات متعددة ظهرت عبر القرون.

ازداد الأمر سوءاً مع نشوء الدولة العثمانية التي أوقفت الانهيار المحتوم بقوتها العسكرية، ولكن بغير أن تعالج أسبابه. ويمكن القول إنها بتأخيرها موعد الانهيار قد أضرت بالأمة من حيث لا تدري. ففي وقت سيطرتها على زمام الأمور سياسياً، أخذ الغرب يتحرك نحو الأمام، ولكن سرعته في البدء

كانت تجعل من اللحاق به أمراً يسيراً في فترة قصيرة. ولكن الذي حصل أتنا لا تقدمنا، ولا سقطنا سقوط اليقظة، فلما أتى المحتوم من الإنهايار كانت المسافة بيننا وبين الغرب قد اتسعت بشكل فلكي.

سادنا اليوم الفقر، والجهل، والظلم، والاستبداد. تخلينا عن الفعل واستسلمنا للانفعال. أصبحنا نقتات على فضلات خصومنا وأعدائنا. فقدنا إضافة لذلك أسباب الحياة، والتأثير على مصيرنا فضلاً عن مصير غيرنا. بتنا نستمرئ أخلاق الكذب والنفاق والخيانة والحسد والبغضاء.

تخلفت أمتنا عن حركة الإنسانية نحو النمو الاقتصادي، والرفاه المادي، والقيم الاجتماعية، والنظام السياسي العادل والمعبر عن إرادة شعوبها. نصبح ونحيي حالين بحياة كريمة حرة، بحرية القول والتفكير، بالمساوة أمام القانون، بحق الحماية المشترك، بحق المشاركة في القرارات التي تؤثر على حياتنا وحياة من نعول، بحق امتلاك مستوى معيشة لائق صحياً وغذائياً وملبياً ومسكناً، بحق التعلم. نعم!! لا زلتنا محلم بكل ذلك، إلا قلة قليلة. هذا كله في حين أن المسافة بيننا وبين الغرب في ازدياد متواصل. وفي مواجهتنا معه خلال المائتي سنة التي مضت فإنه لم يزدد إلا قوة، ولم نزدد إلا ضعفاً. ويزداد المرء منا حسرة حينما يدرك حجم الدور الذي قمنا به نحن في خدمة من استرزفنا، وفي تدمير بنيتنا الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

بدون تقليل من شأن وحجم الدور الذي لعبته القوى الغربية فيما آلت إليه أوضاعنا، إلا أنها يجب أن تُقدر أن العالم عالم الأقواء، لا يرحم الضعيف، وأنه لم يحل بنا ما حل لولا حالة الضعف الذاتي التي وصلنا إليها قبل مجيء الاستعمار. إن الاستعمار منذ أن دخل بلادنا، ومن بعد ما خرج

منها، وإلى اليوم، ما اعتمد إلا علينا في القضاء على أنفسنا. فمهما كان دور الغير، يجب أن نتجاوز أي سؤال غرضه تخفيف وطأة المسؤولية علينا. لننصرف إلى استكشاف الأسباب الذاتية التي بها صرنا نعيش خارج الزمن، وصار السعيد منا من سعد بشفاء غيره.

نحن في مشكلة!!

نعرف أننا في مشكلة لأننا نريد أن تكون على حال غير الحال الموجود اليوم. نريد نظاماً اجتماعياً يؤمن الناس من الفقر والجهل والخوف والظلم. وحال اليوم بعيد جداً عن هذا النظام المراد.

بديهي أنه عند معالجة أي مشكلة فلا بد من تحديد أسبابها. تحديد الأسباب ليس بالأمر البسيط. ولكن لو افترضنا أنها حددت بدقة، فإننا سنواجه مشكلة تمثل في أن معالجتها جميعاً بشكل فعال وعملي يتجاوز دوماً الموارد المتاحة بنسبة عالية. ولو افترضنا على سبيل التمثيل أن مشكلة «أ» تحتاج إلى مائة ساعة تفكير لحلها تماماً، فما سنجد له فعلاً متوفراً لنا من تلك المائة قد لا يتجاوز الخمسين في بعض الحالات. يعني أننا سنكون مضطرين لمعالجة بعض أسباب المشكلة دون غيرها، أي الوصول إلى حل جزئي فحسب.

يغيب عن بعضنا أن أسباب أي مشكلة، وإن استوت في قدر ما تحتاجه من معالجة، فإنها لا تستوي في قدر تأثيرها على أصل وحل المشكلة. ولو افترضنا أن للمشكلة «أ» خمسة أسباب، وافتراضنا أن كل منها يحتاج إلى عشرين ساعة تفكير لمعالجتها، أي أنها تستوي في حاجتها للموارد، فإن ذلك لا يعني أن كل سبب يتحمل خمس المشكلة، بل تتفاوت في ذلك تفاوتاً

كبيراً، فإذا لم يكن لدينا إلا خمسين ساعة متوفرة، فإنه بعد تحديد الأسباب التي أدت إلى المشكلة، علينا أن نحدد نسبة تحمل كل سبب من تلك الأسباب للمشكلة التي نحن فيها.

ظهر بالاستقراء، أن ما يقرب من ٢٠٪ من أسباب أي مشكلة، تتحملها المشكلة نفسها، وأن ٨٠٪ من الأسباب لا تتحمل إلا حلاً ٢٠٪ من المشكلة. هذه المعادلة تعني أن قلة الموارد ليست عائقاً أساسياً أمام حل المشكلة، وإنما العائق الأكبر تحديد السبب الذي يجب أن يعالج. فلو لم يملك إلا ٢٠٪ من موارد حل مشكلة، فإنه مع حسن التدبير سنستطيع حل ٨٠٪ من المشكلة نفسها.



السبب الثقافي

في تصور كثير اليوم فإن "ثلاثية الهيمنة/الاستبداد المحلي/التخلف الثقافي" تشكل ٢٠٪ من الأسباب التي في يدها ٨٠٪ من المشاكل. والجزء الأهم من تلك ٢٠٪ هي الأسباب الثقافية. يظهر هذا الأمر الأخير بالنظر إلى أنها أكثر تأثيراً على تقييد الإرادة وتعطيل التفكير اللذان هما لب مشاكلنا وعمقها.

الثقافة في هذا السياق يقصد بها مجموع الأفكار والانطباعات، والقيم السائدة والتوجهات، والافتراضات الأساسية، في أي مجتمع والتي تحدد أهداف وأعمال وطموحات ودوابع المجتمع في حركته. فتوجد عوامل ثقافية تطلق إرادة الإنسان، وتفتح الآفاق أمام تفكيره، فتشكل بذلك مناخاً ملائماً للتطور الاقتصادي السياسي، وهناك عناصر أخرى تشكل الأرضية الملائمة لإعاقة كل ذلك. وذلك أن كل عمل سياسي أو اقتصادي يعتمد على فاعلية

العاملين فيهما، والفاعلية ناتجة عن التفكير والإرادة، وهمما مقيدان بالثقافة السائدة. وقد أكد تأثير الثقافة على مسار المجتمع كثير من الدراسات حول التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ثم إنه وبنظرة واحدة إلى مجموعة من العناصر الثقافية السائدة تعطي بدهة القناعة بأن تأثيرها سيكون مُحيطًا للغاية.

ولا شك في أن الثقافة لا تعمل وحدها، بل تعمل ضمن عوامل أخرى متعددة، بعضها ناشئ عنها نفسها، وبعضها مستقل عنها، فالثقافة مؤثرة ومتأثرة، موجودة ضمن شبكة من المؤثرات غيرها، ولكن هذا لا يلغي دورها المركزي في التأثير على غيرها من العوامل من جهة، وفي التأثير على المسار العام للمجتمع من جهة أخرى.

على ضوء ما سبق، فإنه لا يوجد أفق للمجتمع العربي المسلم لتحقيق آماله، ما لم تحصل عملية إعادة تشكيل للثقافة الإسلامية العربية، بحيث تشتمل على العناصر الثقافية الفاعلة، وتخلو من العناصر الثقافية المثبتة. وهذه الحالة المثالبة قد لا يمكن تحقيقها بشكل تام، كما هو الحال في جميع المجتمعات البشرية، ولكن لا بد من حصول هذا الأمر في القضايا الكبرى المؤثرة على مسار المجتمع.

الرؤى الكونية وصناعة الواقع

يمكن تقسيم النظام الثقافي من زاوية الحضارة إلى ثلاثة أنواع من العناصر، لكل منها تأثير على حركتها:

١. عناصر هي انعكاس لرؤية كونية. قد تكون رؤية كونية تؤمن بـ

وقد تكون رؤية تنفي وجود الإله. وفي الحالتين قد تؤمن بعبيبة الحياة، أو بحكمتها. وبخصوص مجتمعاتنا فالسائل هو رؤية إلهية تبين قضائياً نحو: كوننا الله، علاقتنا بالله، علاقة الله بنا، دورنا في الحياة، امكانياتنا وقدراتنا، ومآلنا بعد أن نفارق الحياة. وعليه فسيحصر الكلام حول الرؤية الكونية بما هو موجود لدينا.

٢. عناصر هي انعكاس لتجارب المجتمعات، والممارسات التي فيه، وتشمل هذه التقاليد والأعراف والعادات.

٣. عناصر شرعية، وتشترك مع ما سبق في أنها من صناعة المجتمع، ولكنها تختلف في أنها مقتنة غير عفوية. أيضاً فإن درجة الوعي بها وبحضورها أقوى. هذا الأمر الأخير يجعل تأثيرها أضعف من الأعراف والتقاليد والعادات والتي يمكن اعتبارها "تشريعات" غير حاضرة في الوعي مما يضعف مقاومتها، فيقوى تأثيرها.

تميز العناصر من النوع الأول بامتلاكها قداسة وهيبة الدين، قداسة تعطى الفكرة أثراً مضاعفاً سلباً أو إيجاباً، حسب خطأ أو صحة الفكرة. التجارب التاريخية للحركات الاجتماعية والسياسية تظهر أن الرؤية للعالم ذات قيمة كبرى، هذه القيمة لا تختلف باختلاف طبيعة الرؤية دينية أو غيرها، إلهية أو إلحادية. ونجد أن الثورات الحضارية إنما انطلقت في البدء من تغير جذري في الرؤية للحياة وللإنسان ولدوره ومركزه فيها.

من المشاكل التي لازمتنا منذ عصر النهضة الفصل بين الرؤية الكونية الغربية وبين المفاهيم السياسية والاقتصادية والعلمية التي أوصلتهم إلى ما هم فيه. فلو لا تلك الرؤية لاختلت المفاهيم السائدة بينهم اليوم، ولاختلفت تبعاً

لذلك حاليهم حضاريأً، من الخطأ اعتبار مفاهيمهم السائدة مجرد أدوات يمكن استيرادها واستهلاكها دون أنسابها الفكرية التي تولدت منها.

إننا اليوم وكما كنا بالأمس، وكما يشعر كل واحد منا، نحتاج إلى أن نتحرك إلى الأمام. نعلم جميعاً أن مظاهر الحضارة لدينا لا تعني كثيراً، حيث إنها التي تتحرك بخونا، في حين أنها لا نسعى إليها أو إلى الأسس التي تنشئها. نحن لا زلنا نستقبل العصر، ولكن لا نتقدم إليه. تلفيقيون في حلولنا، وغاية ما نطمح إليه في كل مرحلة مختلفة إما التكيف نفسياً وفكرياً مع الآخر الذي لا يتضرر إذنَا ليدخل حياتنا، وليس بسيطر على جميع مناحيها؛ وإما حسن تطبيق نتائج تجربته السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ذلك كله لأننا نغفل الأسس الفكرية التي أنسأت الحركة الحضارية للمجتمع الغربي، ظانين أنه يمكن الفصل بين التجربة وبين الأسس التي أنتجتها.

لقد عاش الغرب التخلف قرونًا من الزمان، ثم لما تخلص مما كان يُكَبَّلَ حركته، أنتج حضارة متناسبة مع هويته، وظروفه التاريخية.

اليوم علينا أولًا التخلص مما يُكَبَّلَ حركتنا، لنتحرك وفق هويتنا الخاصة، وظروفنا التاريخية المختلفة فننتاج واقعنا المتقدم المناسب معهما. هذا الواقع الذي سنصل إليه قد يشابه ما وصل إليه الغرب، وقد يختلف عنه، ولكنه في نهاية الأمر سيكون واقعاً ثملكه نحن، سيكون واقعاً مستمدًا أساساً من حركتنا، وفي الوقت نفسه يُقْدِمُ لنا ما نريده لأنفسنا ولمن يلينا من الأجيال. لا يعني هذا عدم الاستفادة من بعض أو كل ما أنتجته الحضارة الغربية من أدوات سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها، ولكن لتكن استفادة من يتحرّك، وليس استفادة من يستقبل؛ استفادة مجتمع وجدت لديه تلك

الروح المحركة نفسها التي وجدت لدى الغرب حين انطلق، تلك الروح التي منحته أسس الفاعلية، وأزالت من فوقه مسببات الانفعالية. تلك الروح التي تشكل أرضية لا غنى عنها لنجاح جميع المشاريع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فالخطوة التي يجب أن تقدم استيراد المنتجات الحضارية هي خلق الروح المحركة لمجتمعنا.

ولكن لما كانت تلك الروح تستمد وجودها بل وأيضاً فناءها من طبيعة الرؤية الكونية السائدة، فلا بد لنا أولاً وقبل كل شيء من النظر فيها وما تقدمه لنا من عناصر محركة، أو مُثبطة، لتعزز من الأولى، وتنخلص من الثانية. وما يؤسف له أنه وجدت ضمن مفاهيمنا الدينية المؤسسة لرؤيتنا الكونية مجموعة من المبظاهر الحضارية التي كان لها دور حاسم في الحد من طبيعة حركتنا الحضارية. بعض هذه المفاهيم لم يعد لها حضور في الثقافة الدينية العامة، وأخرى بقيت محافظة على موقعها ودورها في تشكيل الواقع اليومي لل المسلمين إلى اليوم. ولا مناص لنا إذا ما أردنا التقدم أن نبدأ بها، تقريباً وتصحيحاً، لأنه بغير ذلك، فسيبقى وجودها معيقاً لجميع الخطوات التي نحاولها خروجاً من محنتنا.

لا يعني هذا عدم مراعاة الثقافة الاجتماعية السائدة، فهي حتماً تؤثر بشكل كبير على واقعنا. وبالنظر إلى بعض ما هو سائد، يمكن إدراك ذلك بداعه. فقد انتشرت بيننا بعض مفاهيم عامة، بعضها يرجع إلى الثقافة الدينية، والآخر منه إلى ممارسات سلبية تحولت مع الوقت إلى ثقافة سائدة. من ذلك ثقافة "البحث عن سبب خارجي لفشلنا"، ومنها ثقافة "الانتظار لمن يخلصنا"، وثقافة "التقليل من شأن الإنجاز من حيث هو"، وجعل الشأن لما

فيه مكتسبات مادية. وهذه الفكرة جعلت العيش ينصرف عن الإنجاز والانتاج والإبداع. كما أنها أعادت من أن يكون الوجود الفردي خارج ذاته هدفاً لذاته، وصار العيش للنيل والاستهلاك، وأصبح السعي لأن توجد الأمور في الذات، بأن نأخذ منها أكبر قدر ممكن. وثقافة تعتبر "أن السلطة في الشخص، وليس في القانون". وثقافة تجعل "الولاء للأسرة والعشيرة، مقدماً على الولاء للمصلحة العامة". وثقافة تجعل "المشاهير خبراء في كل شيء"... إلخ إن ثقافات من هذا النحو لا شك أنها تؤثر سلباً على حركة المجتمع للأمام.

كما أن إعطاء الأولوية للقضايا الدينية لا يعني تجاهل أهمية وتأثير التشريعات والقوانين. فلا شك أنها معيبة إذا لم توافق حاجات الناس، ولكنها دوماً كانت الإطار الذي تحركه ضمنه وخلاله الأمم، وليس الباعثة إليه. وبالتالي فإن غاية ما يقوم به التشريع المخالف هو إعاقة الحركة، ولكنه لا يمنع منها، كما أنه لا يدفع إليها. توجيه الاهتمام يجب أن يأتي أولاً إلى خلق الحركة، وحينها سنجد أن التشريعات تتطور تلقائياً وفق الشروط الموضوعية القائمة. وتجربة الأمم من حولنا تدلنا على أن التشريعات مهما تختلف، لم تكن سبباً في منع التقدم، وإنما عرقلته أحياناً.

إن أول وأهم خطوة في التغيير لا بد من أن تبدأ بمراجعة الرؤية الكونية السائدة، وتقييم تمسكها وشموليها وقدرتها على توفير فهم واضح وسليم للحياة، ثم مراجعة آثارها الثقافية المباشرة، ثم العمل على صياغة رؤية مؤسسة على أصولنا الدينية والتاريخية، يتحقق من ورائها هدفان معاً:

- أو هما: توفر الهوية اللازمة لتأسيس استقلال نفسي عن التبعية الغربية · وإنجاز تكليفنا أمام الله تعالى.

ثانيهما: إنشاء رؤية قادرة على أن تحرّك المجتمعات الإسلامية نحو التقدم بنفس القدر من القوة التي أمكن للتغيير الفكري الغربي أن يغير من مساره التاريخي.

ما أقوله هنا مبني على افتراضات:

١. أن رؤيتنا للعالم تتطلب مراجعة شاملة ودقيقة، لأنها تؤسس لمفاهيم ثقافية معيقة للحركة الإيجابية للمجتمع.
٢. كما أفترض أنه يمكن لرؤية أخرى للعالم غير الرؤية الغربية أن توفر لنا الشرط اللازم للتقدم النوعي.
٣. كما أرى أنه ما لم نعمل على هذا الأمر، فإن أملنا في التقدم ضعيف للغاية.

أمام ضرورة المراجعة وإعادة الصياغة هناك عقبات:

١. الاعتماد غير المتحفظ على الغير في التفكير الديني، بمعنى آخر التقليد، وتقديس العلماء وأرائهم، وخصوصاً من مضى منهم.
٢. ما يقرب من الإهمال للأثر الجوهري والعلاقة العميقة بين الرؤية الكونية والتقدم الاجتماعي السياسي، وهذا من التيارات الدينية والليبرالية على السواء. فيتفق الطرفان إلى حد ما على أولوية التغييرات التشريعية والعرفية متجاهلين أثر الرؤية الكونية. ثم يشدد التيار الليبرالي على ضرورة الأخذ بالمفاهيم الغربية من حيث إنها نجحت في ظروفها. وهي رؤية العاجز عن خلق المفاهيم الالزمة للتغيير واقعه، المستمدّة من خصوصية فلسفته، واختلاف ظروفه. كما تجد التيار الديني العام يشدد على اعتقاد أن العودة

إلى الله تعالى من خلال تعميق التقوى وزيادة الطاعات ستحل الأمور بنصر الله وتأييده وتَدْخُلِه. وهذه رؤية سلبية ناشئة عن ثقافة قدرية، وتغفل تماماً أن التقوى حالة نفسية، ولا بد منها في حركة الإنسان نحو الله تعالى في هذه الحياة، ولكنها ليست حالة فكرية تفسر له وجوده ودوره وإمكانياته، ومساحة الحركة المتاحة لديه، والجهة التي ينبغي أن يتحرك إليها. وهذه الأخيرة هي التي يتم بها بناء الحضارات، ومن خلالها تقدم الشعوب.

٣. قناعة، لدى بعض من يرى ويدرك أهمية وأثر تلك العلاقة بين الرؤية الكونية وبين التقدم، بأنه لا يوجد بديل للرؤى الغربية للعالم إذا ما أردنا أن نصل إلى ما وصلوا إليه ولو بعد حين، وبأن الرؤى الإسلامية للحياة فيها عناصر شلل ذاتية، لا يمكن تجاوزها إلا بالخروج عن الدين نفسه. وبالتالي فالأولى طرح صياغة تعزل تلك الرؤى عن الحياة.

٤. الواقع السلبي الذي نحن فيه، والذي يجعل من دور الفكر دوراً تسويفياً، إما للواقع وإما للانفعالات ضده. في حين أن الفكر في الحالات الطبيعية يكون هو المحفز للفعل والمحدد له.

٥. طبيعة مقاومة المجتمع للتغيير في قيمه وثقافاته المتأصلة.

أمام هذه العوائق للمراجعة والتغيير ثم إعادة الصياغة، فإن أحسن ما يمكن الحصول عليه إن لم يتم تغييراً جوهرياً هو أن يعيش الناس نوعاً من الانقسام حيث يعتقدون رؤية كونية رجعية كنظام اعتقاد، وفي الوقت نفسه تبني مفاهيم ثقافية تقدمية باعتبارها ضرورة معيشية.

ولأن مثل هذه الحالة التوافقية غير ممكنة البقاء والاستمرار عملياً، فإن

الخيارات الحقيقة هي :

١. أن تفقد الرؤية الكونية الدينية السائدة اتصالها بالحياة، وتفقد قيمتها التفسيرية والتوجيهية للمجتمع والفرد، وتحول إلى عقيدة صماء معزولة تماماً مما حولها من قضايا الناس.
٢. أن يكون هناك صراع متواصل بين العناصر التقدمية الثقافية التي تتطلبه الحياة منا، وبين العناصر الرجعية التي تفرضها الرؤية الكونية علينا. إذا تجاوزنا تلك العقبات فإنه يمكن آنذاك أن تفقد الرؤية الكونية بأن نعيد لها دورها ونفوذها الذي يمكن أن تحرك به الجبال، وذلك بأن نعيد الانسجام بينها وبين متطلبات الحياة وخصوصاً في هذه الأوقات الحرجة.

وأود هنا أن أشير إلى التجربة المسيحية في الغرب. إن ما حصل للنصرانية هو الأمر الأول. ونحن لن يصيّنا إلا ما أصاب غيرنا إذا ما توافقت الأسباب. إن النصرانية لما لم يمكنها أن تقدم رؤية عملية للحياة، تحولت لدى المسلمين من الغربيين إلى نظام اعتقاد لا علاقة له بالحياة مطلقاً، ولا محل له خارج الكنيسة، والجمعيات الخيرية الدينية، والمعاهد الشيولوجية العقائدية. وأما الحياة، فمُقامَة ومؤسسة على مفاهيم وأفكار تناقض في أغلب أحوالها مع المفاهيم والأفكار النصرانية. وأرى أننا ما دمنا لم نُرِّلْ ما شَابَ ثقافتنا الإسلامية فإننا ستجه بهذا الاتجاه بشكل لا مناص عنه.

ضرورة القرار السياسي

أتصور أنه لا يوجد أمل حقيقي بالتغيير ما لم يتم اتخاذ قرار سياسي يدفع البلاد جميعها، بكل مواردها وإمكاناتها نحو المراجعة والتغيير والتجدد. فطبيعة التغيير المطلوب يتطلب تجاوزاً للواقع، والدولة هي الأكثر قدرة على

دعم هذا التجاوز لما لها من موارد. والمثل القائل: اتسع الخرق على الراقع، هو خير ما يصف حال اليوم. فالمفكر يحاول أن يرفع هنا وهناك، ولكن الخرق يتسع يوماً بعد يوم، إضافة إلى هذا فإنه مع كل راقع يوجد ألف خارق. وهذا بطبيعة الحال يتطلب قيادات سياسية قادرة على تقييم أهمية مثل هذه القرارات. قيادات سياسية قادرة على توجيه الأمة وليس مجرد ضبطها. قيادات سياسية تمتلك الرؤية التاريخية والفلسفية التي تؤهلها لاتخاذ مثل هذا القرار. وأهم من كل ذلك، قيادات سياسية تفتح المجال للحركة ولكن بغير أن تعمل على تحديد وجهتها.

وما لم يتم مثل هذا، فإن عوامل التخلف المتلاصلة المترادفة مع هيمنة غربية متزايدة ستزيد من الاحتقان الموجود في المجتمعات، مما قد يؤدي إلى انفجاره. ولعل التزايد المدرج في نشاط الحركات الصوفية في العالم الإسلامي يأتي في سياق تحذب تلك النتيجة

ولكن بالرغم من عدم وجود القرار السياسي، فإن طرح البدائل، والسعى إلى فتح الحوار حولها، وإيجاد من يتبنّاها أمر لازم. ذلك أنه مع استمرار الحال كما هي اليوم فإن عاصفة التغيير ستأتي، والأحداث السياسية الأخيرة في العالم مؤشر على أنها لن تكون بعيدة. وعند ذاك فإذا نكون جاهزين برؤية مستقبلية مؤسسة على طرح ثقافي متقدم، وإنما سنُدمر. والدمار الذي يخشى منه ليس الدمار العسكري، أو السياسي، فإن الشعوب لا تنتهي بذلك، ولكن يخشى من الدمار الثقافي حيث تتحرك في الحياة وفق ثقافة غريبة كل الغربة عن جميع معتقداتنا التي نؤمن بها.

عناصر سلبية شائعة اليوم

ترسخت خلال مئات السنين من الفساد السياسي والانحراف الفكري الذي عانه الأمة منذ سقوط الخلافة الإسلامية عام ٤١ هـ. كان لها آثار سلبية على الرؤية الكونية الإسلامية، وتبعاً لذلك أثرت على المسيرة الحضارية للأمة المسلمة. نشأت ضمن مناخ سياسي أسهם في بروزها، ثم بدورتها، فاستمرارها حتى ترسخت. لقد ابتعدت السياسة العامة عن مقاصد الإسلام وخرجت عن مقتضى العدل. فتتجزأ عن ذلك مجموعة كبيرة من المشكلات. من تلك المشكلات والتي تمثل الفكر الإسلامي مباشرة كانت في أن أغلبه نشاً وتبلور خارج إطار الدولة، الإطار السياسي للأمة. بمعنى آخر نشاً خارج الحياة العامة، باعتبار أن السياسي يمثل الإطار المنظم لجميع شؤون الحياة الكبرى. نتج عن هذا مناهج وطرق بين المسلمين تسعى لأن تعيش ديناً خارجاً وبعيداً عن الواقع السياسي. لقد ابتعد النظام السياسي عن الإسلام بوصفه الطاقة المعنوية الرديفة للمدركات العقلية والقيم والمبادئ الإنسانية السياسية التي توجب معاً إقامة العدل بين الناس، ورعاية حقوقهم، وزاد الأمر سوءاً أنه بدلاً من أن يؤدي الدين دوره في تقدس تلك القيم، وصبغها بصبغة رياضية، بحيث يصبح التعدي عليها تعدياً على الله جل جلاله، صار يُوظف الدين ليصبح طاقة مضادة للقيم الإنسانية. لقد أمسى الدين مصدر شرعية للأمر الواقع الجائز من جهة، وصانعاً لعالم لا علاقة له بالشأن العام من جهة أخرى.

ولم تكن صياغة الدين خارج الدولة وحدها هي المشكلة، وإنما أضيف إليها تدخل الدولة المباشر في تلك الصياغة. لقد عملت الدول الجائرة المتعاقبة في المراحل التأسيسية للتفكير الإسلامي - بين ٤١ - وأواسط القرن الرابع - على صياغة دين يوافق هواها، ويخدم مصالحها. فجندت رجالاً لخدمتها؛

كما أشرت بعض العلماء البسطاء السطحيين من أصحاب النوايا الحسنة حيث إن بساطتهم تخدم مصالحها؛ كما عملت على كتم الحق، إما بقتل قائله، وإما بتشريده، أو بنيه، أو بمحبسه، أو بمنع نشر كلامه؛ أو بغير ذلك من الطرق والوسائل. وزاد من سوء أثر تدخل السلطة السياسية أمران:

أو هما: أن السلطة السياسية الأولى التي مارست هذا الدور كان لها خلفية سياسية واجتماعية ضاعفت من أثراها السلبي على واقع الأمة. ذلك أن تلك السلطة ثالت في معاوية بن أبي سفيان، وهو من أسرة عملت جاهدة منذ أيام الإسلام الأولى على القضاء عليه، وعلى رسوله، وأبنائه، ودولته. ويتولى معاوية، يكون قد وصل إلى السلطة رجل نشأ في كتف مشاعر العداء تلك. مشاعر لا شك أنها ستبقى آثارها، خصوصاً أنه أسلم متاخرًا، ثم لم يبق بعد إسلامه بين المهاجرين والأنصار فترة كافية، وإنما انتقل إلى الشام في مرحلة مبكرة جداً.

والثاني: قصر الفترة التي عاش فيها الإسلام عزيزاً وهي ثلاثون سنة قبل تولي معاوية أمر هذه الأمة.

ضمن ذلك المناخ شاع بين الأمة مجموعة من الأفكار السلبية كان لها آثار كبيرة على مسارنا الحضاري. لعل أبرزها ما يلي:

١. إبعاد العقل عن كونه المصدر المعرفي الأول الموجه للحياة العامة: أول هذه العناصر وأبرزها وأهمها وأعمقها أثراً وأشملها. لقد حصر دوره المستقل في إثبات نسبة القرآن الكريم إلى الله تعالى، وأما بعد ذلك، فغاية دوره هو التفسير. ولما تم تأخير العقل عن النص، صار العقل متضرراً للنص ليعطيه الإذن بالعمل في هذا الاتجاه أو ذاك. وما كان النص من شأنه أنه لا

يعطي التفاصيل كلها، اعتماداً على العقل وخبرته، وجدنا أنفسنا بعقل منوع من العمل، وأمام حاجات لم يفصل فيها النص، وصرنا إما نتهم النص بالتقدير، أو نجهد بالتكلف في استخراج دلالات منه، لم يردها ولم يشر إليها. إن النص أتى لينبه العقل إلى معنى الحياة، كما أتى ليعطي الإنسان الدافع الروحي في التحرك وفق ذلك المعنى، ثم تركه ليحدد معاالم وتفاصيل تلك الحركة، مع شيء من التدخل في قضايا فرعية لا تؤثر على جوهر الحركة، ولا على وجهتها، كما لا تقلل من دور العقل في رسم مستقبله. ولكن الذي حصل في الثقافة الإسلامية هو أن العقل تم إلغاؤه، وحصر دوره في فهم النصوص الدينية، واعتبرت جميع القضايا التي أتى بها النص تأسساً لأحكام لا يمكن للعقل أن يدرك ضرورة القيام بها بذاته، كما اعتبر أن جميع شؤون الحياة لا بد وأن تنطلق من النصوص لتجد مشروعية لها في الحياة.

مركز تطوير وتحديث

٢. التقليد: يقصد به تقليد الرموز في القضايا الدينية الأساسية التي تتعلق بإيماننا بالله وعلاقتنا به جل وعلا، وفي تحديد المصالح والمفاسد. ويمكن اعتباره أول وأبرز آثار إبعاد العقل. فهو أساساً العمل وفق تفكير عقل الغير، ولذلك يقضي ابتداء على ميزة أساسية لدى الفرد، هي عقله المستقل. إضافة إلى ذلك فإن التقليد يولد مجموعة أخرى من المشاكل، منها:
 - أ. أن خطاب الله تعالى الموجه إلى العباد جميماً، يصير من الناحية الفعلية موجهاً إلى أهل العلم فقط، ومن ثمًّ منهم إلى غيرهم من الأمة، أي يكون خطاب العامة آتياً من العلماء وليس من الله تعالى مباشرة.
 - ب. يؤدي إلى تعطيل التفكير في أهم قضية من قضايا الحياة الإنسانية، أي

قضية الله التي تعطي الحياة كلها معنى وروحًا.

ج. يؤدي إلى تسويع تسلیم التفكير للغير حتى في القضايا غير الدينية.

د. أدى إلى وجود شيء من الكهنوت في المجتمع المسلم حيث حضرت أمور التشريع والإرشاد الروحي بطبقة محددة. في حين تلك الأمور تستند إلى العلم، وليس إلى انتماء ما.

هـ. أفقد الأمة الجرأة على التفكير المستقل، وهذا أدى إلى ضعف العقل وتناقص قدراته الإبداعية.

و. يضاف على ذلك أنه أضعف حرارة تأثير الإيمان. فإن تأثير الفكرة التي تؤخذ إيماناً بعد فكر ونظر أشد من الفكرة التي تؤخذ تقليداً. فرق بين فكرة تؤخذ بعدما يتم معالجتها في العقل والقلب، ثم الاقتناع بها، وبين فكرة تأتي جاهزة، قد فكر فيها آخر، وأعمل عقله فيها، ثم لقّنها غيره طالباً منه التسلیم بها وأن يعمل في حياته وفقاً لها.

٣. عدم وضوح معيار الفضل: معيار الفضل هو من القضايا الأخلاقية الأساسية التي لا بد لها من أن تتضح للمجتمع، بحيث يكون واضحاً لديه، من يستحق الفضل، ومن لا يستحقه، ومن يستحق الذم. ولكن في الثقافة الإسلامية التقليدية تم تعوييم هذا المفهوم من خلال أمرين أحدهما كان أسوأ من الآخر:

الأول: تقليل الاعتماد على معيار الأعمال في تحديد الفضل، مقابل التركيز على ما حدده النصوص. وبالتالي أصبح الفضل كما لو كان أمراً غبياً لا ضابط مطرد له ولا معيار واضح ودائم. فقد يكون شخص قد تقدم

على جميع أقرانه في كل ما يفضل به المرء، ومع ذلك يظل دونهم، وأقل منهم في نظر من اعتمد على النصوص.

الثاني: وهو الأسوأ، وذلك عندما وجدنا أناساً ساءت أعمالهم يصنفون على أنهم خير من أناس حسنت أعمالهم. يتجلّى هذا في الثقافة التي جعلت من معاوية بن أبي سفيان ومن على شاكلته خيراً من العباد الزهاد العلماء من بعده. وإذا كان الأمر الأول يحيي مفهوم الفضل، فإن هذا الثاني يضيّعه تماماً.

٤. الجبر: توجد قناعة تامة في أعماق عقل كل مسلم متدين ذي ثقافة دينية أولية بأن الأمور المستقبلة قد رسمت وحسمت. وليس للاختيار الإنساني معنى سوى أننا لا نعلم ذلك المستقبل. هذا المعنى للاختيار غير معقول، ويربك التفكير المنطقي بشكل كبير. ويتسرّ المرء لما ينظر إلى الجهود الكبيرة التي بذلها عباقرة من الفرق الكلامية في إضعاف مقولية على هذا المعنى.

إضافة إلى ذلك فإن هذا الأمر يضعف الفاعلية بشكل كبير. فالإنسان يتحرك من خلال أمرين: رغبة في خلق مستقبل يرسمه هو لنفسه. أو انفعال من واقع يسعى لأن يهدد وجوده أو مصالحه بنحو من الأشلاء. فالجبر قضى على الأول بشكل كبير، ولكنه لم يقض على الثاني لسبب بسيط، وهو أن حاجة الإنسان للحياة أقوى من تلك الفكرة. فحين يُهدَى الإنسان فإنه ينفعل، ويتحرك وفق ذلك الانفعال إلى أن يتحقق الأمان له، ثم تضعف العزيمة لديه بقدر ما ترسخت عقيدة الجبر فيه.

الأثر الآخر الخطير من آثار هذه الفكرة كما هي شائعة، هو رفع المسؤولية التامة عن الفرد. فالعقيدة هذه تشرك الله مع الإنسان في كل ما يحصل له من

أمور غير مرغوبه. في حين أن المفروض أن المسؤولية تقع حسراً على الإنسان بحيث تخلق فيه مراة الفشل والتي هي دافع هام للتطور والتحسين في الأداء.

والجبر له صور متعددة ولكنها جمیعاً قد تأسست على فكرة واحدة هي: (أن الله تعالى يخلق جميع أفعال عباده) بمعنى أن كل فكرة تحركها في عقولنا وكل عزم نعزم عليه وكل قصد وكل حركة وكل فعل تقوم به... إنما فیان الله تعالى هو الذي يخلقها فينا.

٥. العزل بين النتائج وأسبابها: من آثار الجبر قطع العلاقة بين الأسباب ونتائجها، بحيث يكون كل منها معزولاً عن الآخر، فمن أصعب الأمور أن يقنع عامة الناس أن أفعالهم مخلوقة لله تعالى، حيث أن هذه الفكرة تتنافي مع الشعور الوجداني للإنسان الذي يشعر أنه إذا أراد فعل، وإذا لم يرد لم يفعل، كما أنه يؤدي إلى نفي المسئولة رأساً، ويصعب أن يجعل أمراً كهذا ثقافة اجتماعية ولكن شاع بدليلاً عنه يعمل على الفصل التام بين أفعال الناس وبين نتائج تلك الأفعال، بحيث يطلب من الإنسان أن يعمل وأن يتحمل مسئولة عمله؛ ولكن في الوقت نفسه تعتبر نتائج أعماله بيده وإنما هي بيده تعالى، كما قيل:

على المرء أن يسعى إلى الخير جهله وليس عليه أن تم المطالب
هذه الفكرة حاولت أن تخفف من الآثار السلبية لمقولة (أن أفعال العباد
مخلوقة لله تعالى) ولكنها تنطوي على المشكلات ذاتها التي تنطوي عليها تلك
المقولة إضافة إلى جملة من التناقضات الأخرى. لقد صار شائعاً أن كلما هو
مطلوب من الفرد هو أن يسعى ويعمل، وأما النتائج فأمرها إلى الله جل

شأنه. وكم نسمع: (علينا العمل والنتائج على الله). لقد تتجزء عن هذا نفي شفافية الأسباب، وعزلها عن التأثير وقطع ما بينها وبين نتائجها من روابط وشبيحة.

لقد أصبح المسلم يطلب السبب ولكنه لا يتوقع يقيناً النتيجة في حين أن كل شيء يمكن فعله عبر أكثر من طريق، وكل طريق مكون من مجموعة من الأسباب، فلو عرفت الطرق المتعددة وتم اختيار أحدها ومن ثم حصرت الأسباب للطريق المختار، وكان للفعل ظروفه الملائمة، وتم رعاية العقبات والموانع والأفعال التي لا يمكن السيطرة عليها، سواء كانت أفعالاً إنسانية أو طبيعية... إلخ، فإنه لابد من أن تثمر نتائج بشكل حتمي.

إذا لم يتحقق ما نريده فمعنا ذلك أنها لم تقم بما يجب القيام به، أو لم يتتوفر لنا الظروف الملائمة أو تدخلت أطراف أخرى بشكل غير مناسب... إلخ. يعني آخر أننا نقف على حافة وتفقد النتائج التي نريدها على حافة أخرى، ولابد لنا من أن نبني جسراً بيننا وبين النتائج التي نريدها، وشكل الجسر مختلف باختلاف الظروف التي نحن فيها، ولكن لابد من التجسير.

عدم تحقيق النتائج يعني أن بناء الجسر لم يكتمل لسبب أو لآخر، وعندما نستعين بالله فعليه أن نستعين به على إكمال الجسر، وليس على القفز من حافة إلى أخرى، وعندما نطلب منه تعالى أن لا يخذلنا وأن لا يقف بیننا وبين ما نروده فإننا نطلب منه أن لا يمنعنا من إكمال الجسر، وكما يمكن أن نتصور أن يمنعنا فرد من الناس في عمل ما، وكما يمكن أن نتصور أن يعيتنا شخص ما على أمر ما، كل ذلك بدون أن يعني أننا مجبرون، أو أنهم خلقوا أفعالهم، فللهم تعالى طرقه في التدخل بدون أن يكون هو الخالق لأفعالنا

وال مجرر عليها.

إن نفي خلق أفعال العباد هو نفي لل مجرر، وليس نفي لتدخل الله تعالى في أفعالنا تأييداً أو منعاً.

٦. التجسيم والتشبيه: الثقافة الشائعة اليوم بين المسلمين ثقافة تجسيمية تشبيهية إلى حد كبير. توصف الله تعالى بصفات خلقه، وتشبه الله جل وعلا بالبشر. فضلاً عن سوء هذا من حيث إنه ينسب لله تعالى ما لا يليق به، فإن له أثراً دقيقاً على الوعي الجماعي للأمة. فال الفكر المجرم المشبه يوجب علينا أن نؤله من هو مثلك، ونحن مثله، ولكن له الألوهية لأنه "أكثر" منا في تلك الصفات. وبالتالي فإن استحقاق التأليه إنما ارتكز على الفرق في الـ"كم" بينما وبين المعبد. في حين أن الفكر المتزه الله عن التجسيم والتشبيه يؤسس استحقاق الألوهية على أساس الفرق النوعي والكيفي إضافة إلى الفرق الكمي.

إن الارتكاز على الفرق الكمي فقط في استحقاق الألوهية يؤدي إلى خلق آلة صغيرة في المجتمع، حيث إن كل من تقدم كماً في صفة من الصفات، استحق نوعاً من الخضوع والتعظيم بقدر ذلك التقدم. في حين الاستناد إلى التفوق الكيفي والكمي يؤدي إلى حصر الألوهية في الله تعالى الذي ليس كمثله شيء.

٧. اهتزاز الثقة بالله: إن الله تعالى في الفكر السائد قد يعذب من لا ذنب له. وقد يذكر بالعبد في آخر حياته *فَيُزَلَّ* بعد طول صلاح ليدخله النار. ومن يطبع الله لا يحق له أن يقول: إنه سيدخل الجنة قطعاً ما دام مطيناً، وإنما هو على الرجاء حتى لو مات مطيناً. والله تعالى يأمر وينهى ويمدح ويذم عباداً لا

فعل لهم ولا عمل على الحقيقة، ذلك أن الله هو خالق أفعالهم، ومقدر جميع أعمالهم. ويجوز أن يدخل الله تعالى الجنة من لم يطبع الله لحظة، وأن يدخل النار أصلح عباده. إن نحو تلك الأمور تفقد العبد ثقته بالله تعالى. فمع كل ما وعد الله وأوعد يبقى الإنسان قلقاً مضطرباً، غير واثق من مآل الأمور. ويصير المرء عابداً لإله تُفقد معه كل المعايير الأخلاقية التي من خلالها يؤسس الإنسان علاقاته بالغير. إنه إله لا يمكن للعباد أن يثقوا بمال أمورهم في ظله. إضافة إلى هذا الأثر الخطير، فإن الثقة بين الناس تفقد. فإذا كنا لا نثق بمال أمرنا مع الله، وهو أحكم الحاكمين، وأصدق الصادقين، بعدهما أو وعد ووعد، فكيف نثق بن دونه من الخلق مهما وعدوا وأوعدوا؟

٨. تعطيل الثقة بالمشاهدة الحسية: إن ما يشاهده المرء لا يفسره الفكر السائد دوماً على ظاهره. ولعل أدق مثل على هذا إيمان ذلك الفكر بأن الله هو خالق أفعالنا. فالمشاهدة الذاتية الوجدانية، وهي أكثر المشاهدات شدة وقوّة، تفيد أن الإنسان هو موجود فعله باستقلال. في حين أن الثقافة السائدة تلبي عليه أن لا يثق بهذه المشاهدة، وأن ينفيها ويقر بأن الفعل مخلوق من غيره، وأن ذلك الشعور بالخريبة المطلقة إنما هو مجرد شعور لا واقع له. وأما الواقع فهو أن الله هو خالق وفاعل جميع ما يصدر عنه.

مثال آخر يتعلق بالحسد، حيث أن المشاهدة تنفي وجود أي ارتباط بين العين وبين الواقع المادي من حولنا، في حين أنها تخالف ذلك معوليين على نصوص لم تبلغ من القوة درجة يمكن الاعتماد عليها.

٩. تشويه مفهوم الوعيد: حيث أن العاصي والظالم المتمرد يمكن أن يدخل الجنة برحمه الله تعالى حتى لو لم يتوب، ومات مصراً غير نادم على

جرائم و مظالمه ومعاصيه.

١٠. **تشويه مفهوم القيادة السياسية:** حيث صار يمكن للظالم العاتي الجبار أن يكسب الشرعية ووجوب الطاعة والولاية إذا ما وضع يده على مقايد الحكم. ثم يتحول السلطان من خادم لمصالح الأمة، يتولى أمورها لها، إلى حاكم يطاع لذاته ولنصلبه بقطع النظر عن عمارته. وهذا الأمر قد يتبع أمراً آخر ذا أهمية، وهو أن المنصب يصير سبب استحقاق الولاء، فكل من جلس على الكرسي وجب له ذلك، بدلاً من أن تكون الكفاءة والعمل هما سبب استحقاق الولاء ومن ثم المنصب.

١١. **تغير دور الفرد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:** من المفاهيم التي كان لها أثر على العلاقات الاجتماعية هو الفهم حول دور الفرد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ففي حين أن الدور هذا يجب أن يمارس أساساً بشكل رأسى بين الفرد والدولة، وبشكل ثانوى بين الأفراد في نطاقات محدودة، فإنه صار يمارس حسراً بشكل أفقي بين أفراد المجتمع. وهذه الممارسة الأفقية غير مجديّة في أغلب الأحوال. فالامر والنهي بين الأنداد مستصعب، وإن وقع فإنه يخلق شعوراً بالمرارة وبالتعدي، كما أنه يفتت المجتمع، ويحوله إلى جيوب من المؤمنين والأمنين، وأخرى من الفاسقين المنهيين. في حين أن الأصل أن يكون نحو الدولة لإصلاحها إذا ما فسدت، ثم تقوم هي بواجبها على الأفراد، وهو أمر لا يجد الناس منه غضاضة، حتى وإن كان غير محظوظ لديهم.

١٢. **اختلاط الأوليات:** لقد اعتبرت قضية الدولة فرعية، في حين أنها القضية العملية الكبرى في حياة الإنسان، وجعلت هي ومثاث من الأحكام

الفقهية بمستوى واحد، فصارت القضايا الفردية تحتل الأهمية نفسها للقضايا الاجتماعية، وصار المتدين يغافر ويغسل لما يرى مخالفات ذات سمة فردية شخصية، أكثر مما يغسل لما يرى أو يسمع بمخالفات تطال الشأن العام. مثال ذلك رد فعل أغلب المتدينين عند رؤية امرأة سافرة عن شعرها، أو كاشفة لبعض جسدها، مقابل ردود أفعالهم من منظر طفل يدّيده للناس.

تلك بعض عناصر بارزة أصبحت ضمن الثقافة اليومية للمسلمين، ولها آثار سلبية على واقعهم. وأي رؤية كونية فيها نحو هذه العناصر لا شك وأنها ستفرز لنا عناصر ثقافية سلبية أخرى سياسياً، اجتماعياً، اقتصادياً، وعلىينا أن نستكشفها، ونستخرجها، ونخلل أثراها، وكيفية معالجتها.



رؤيه بدئله

شرط الخروج من الأزمة رؤية دينية عقلانية تجذب على أسئلة الإنسان الكبرى من جهة، ومن جهة أخرى يكون لها مشروع سياسي تعمل من خلاله على خلق الإطار الملائم لحياة كريمة على ضوء إجاباتها. صبغتها الدينية ستتوفر لها قيمة روحية عالية. عقلانيتها ستقدم تفسيراً واقعياً للحياة بعيداً عن الخيالات والأوهام. إجاباتها ستبيّن للإنسان المسار الذي عليه أن يسير عليه، وستكشف له مقومات حركته، ومآلاته. مشروعها السياسي سيحمي الإنسان من ظلم نفسه، ويجعلها هي من الاستغلال. غني عن القول أن تلك السمات سيعنى حتماً تجاوز السلبيات المشار إليها.

للزيدية رؤية تتلخص كثيراً من تلك السمات. هذا يضعهم أمام مسؤولية كبيرة أمام الله تعالى وأمام التاريخ.

يحاول البعض أن يشيع عدم إمكانية التوافق بين الرؤية الدينية وبين الواقع، باعتبار أن موافقة الواقع مصدرها العقل، والرؤية الدينية مصدرها الروح، ولا يمكن أن يكون بينهما توافق، بل لكل منهما مجاله الخاص. وما نذهب إليه خلاف هذا الأمر. فالعقل يقدم لنا رؤية للواقع، ولكن لكي يكون لتلك الرؤية قيمة روحية فلا بد من احتضان الروح لها. إن الروح وعاء للمعرفة، وليس منشأ لها. والمشكلة تأتي من اعتبارهما جمِيعاً مصدراً للمعرفة. مصدر هذا الرأي التيارات المسلمة وغير المسلمة التي ترى أن العقل لا يمكنه أن يعرف شيئاً عن ما وراء المادة. ويزداد زخماً هذه التيارات كلما ضعف أداء العقل في مجالات الدين، فتعم اللجوء إلى اعتبار أن العقل ليس من شأنه الحكم على الدين. إنها حماية سلبية للدين، ليس بتقديم الرأي المضاد، ولكن بتفوي صلاحية تناول المسألة.

ترتكز الرؤية على ركنتين أساسين أو أصلين كبارين هما: الإيمان بالله ورسالاته واليوم والآخر من جهة، ووجوب إقامة دولة عادلة ترعى مصالح الناس ومعايشهم من جهة أخرى. وتستند إلى منهجية تؤمن بالعقل مصدرأً أساسياً للمعرفة. وإن الله تعالى يشير العقل باتجاه استكشاف ما حوله عبر مجموعة من المثيرات أولها وأعلاها شأن الأنبياء والرسل.

أبرز ما تطرحه الرؤية هي أن تبين موقع الله في حياة الإنسان. هذا الأمر كان دوماً المعنى الثابت في جميع مطالب الأديان السماوية والرسالات الإلهية. بيان تلك القضية «الله في حياة الإنسان» هي جوهر الدين والرسالات السماوية. وهي ما يميز الدين عن المبادئ والفلسفات والمدارس الأخلاقية بأشكالها والرؤى الاجتماعية والسياسية بأنواعها. أي رؤية لا

تنطلق من هذا الأمر، أو لا تجعل بيان الأمر من أمهات مقرراتها تفقد صبغتها الدينية. بقاء قضية «الله في حياة الإنسان» يكون للدين معنى. ببقائه يكون، ويزواله يذهب. ما سوى هذه يعد من الأعراض التي إذا زالت لم يزُل الدين. فالتشريعات تختلف من دين إلى دين. وأشكال العبادة تتباين. ولكنها جميعاً تجذب على تلك القضية الجوهرية. جميعها تربط الإنسان بالله تعالى شأنه وعز سلطانه وجل جلاله.

وموقع الله في حياة الإنسان مما يدل عليه الدين، ويرشد إليه. بمعنى آخر إنه أمر لا يؤسسه؛ لأنه أمر يعلم عقلاً، وكل ما يعلم عقلاً فالدين يكون فيه دالاً ومقرراً، يأتي ليشير دقائق العقول باتجاه التفكير فيه واستكشافه، ولا يأتي ليؤسسه. إننا ندرك بعقولنا أننا «الله». ندرك هذه الحقيقة، التي هي بحق أعمق حقيقة في وجودنا. حقيقة تحيط بنا من حين وجدنا. إن كيمنتنا هي في أننا الله، وليس لنا أي كيونة مستقلة عنه تعالى، فنحن لسنا الله بمعنى أنه أوجدنا فملكتنا فحسب، ليس بمعنى أن بيننا وبينه تعالى علاقة مملوكة، وإنما نحن الله، بمعنى أن وجودنا هو نفسه مملوكتنا لله تعالى. وقد قرر الله تعالى هذه الحقيقة المدركة عقلاً بقوله تعالى على لسان عباده المؤمنين: «إنما الله» وكما ندرك تلك الحقيقة، فإننا ندرك أننا إليه تعالى «وإنما إليه راجعون». إن المسيرة نحو الموت ليست إلا مسيرة إليه جل شأنه. نحن عائدون إليه. ولكنها ليست عودة حسية. ليست العودة إلى الله تعالى ذهاب إلى مكان، فالله تعالى يتعالى عن المكان. العودة إليه هي عودة إلىوعي حقيقتنا، حقيقة إننا لله. يرافق هذه المسيرة الاضطرارية أخرى اختيارية. مسيرة فكرية روحية. فنحن يمكننا أن ندرك هذه الحقيقة باختيارنا، قبل موتنا. وقد كشف الله هذه الحقيقة لنا

يقوله: «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»، وبقوله جل وعلا **﴿بِأَنَّهَا الْإِسَانُ إِذَا كَانَ حَقِيقَةً إِلَى رَبِّكَ كَانَتْ حَمَاماً فَمَلَأَ قِيمَةً﴾** [الانشقاق: ٦] ووصف طبيعة اللقاء وأثره: **﴿فَكَتَبْنَا عَنْكَ غِطَامِكَ فَبَصَرْكَ الْيَوْمَ حَدِيدَ﴾** [اق: ٢٢] **﴿لَيُرَوُا أَعْمَالَهُم﴾** [الزلزال: ٦]. هذه الحقيقة الكلية، والتي تشملنا شيئاً أم آثينا ، كفرنا أم آمنا، حقيقة: **﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾** [البقرة: ١١٥]، هي جوهر جميع الرسائلات، وجميع الديانات السماوية. ولا بد لأي رؤية أن تعزز هذا المعنى، وتوكده.

إن إدراك تلك الحقيقة ليس إلا خطوة تتبعها ضرورة خطوة أخرى هي أن تمثل ما أدركناه من أفكار. إن معرفة "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" ليست كغيرها من المعرفات التي لا تتبعها مواقف عملية. فليس المطلوب صياغات وعبارات، وحفظاً في الكتب والصدور. فإذا كان جوهر الدين في الحقيقة الكبرى «الله في حياة الإنسان» فإن جوهر التدين هو في التمثل الإرادي لتلك الحقيقة. فنحن وإن كنا نسير إليها مسيراً وجودياً اضطرارياً، فإننا قادرون على أن نسير إليها في هذه الحياة مسيرة اختيار وذلك بعقلنا وإرادتنا الحرة التي ميزنا الله تعالى بها عن غيرنا.

التمثل فكري تارة، وسلوكي تارة أخرى.

فكري: بأن نعرف تلك الحقيقة، ونعيها. فنشهد لله تعالى بما شهد لنفسه، وما شهد له ملائكته وأولوا العلم به **﴿شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْأَطْقَمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾** [آل عمران: ١٨]. فهو الإله الواحد الذي لا إله سواه، الذي له كل صفات الكمال والجلال ومنزه عن كل صفات النقص. وهو القائم في خلقه بالعدل. ونبي أننا راجعون إليه ومعنا كل ما تحملناه من متاع الحياة الدنيا لترى تلك الأعمال بنفسها **﴿لَيُرَوُا**

أَعْمَالَهُمْ ﴿الزَّلَّةٌ ٢٦﴾، ولكن نراها من وجهة أخرى، هي وجهتها الحقيقة «لِنَّ
الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ إِذَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ هَارِبًا» ﴿النَّاسٌ ١٠٠﴾ فأكل
الأموال في الدنيا بغير حق صار ناراً في البطن يوم لقاء الأعمال.

سلوكي: تمثل الألوهية الله تعالى فيما بيننا وبينه، وفيما بيننا وبين أنفسنا.

فتمثل الألوهية فيما بيننا وبينه جل جلاله يكون أولاً بالإقرار والرضا عن
تلك الحقيقة، وبحب الله جل وعلا، وبإخضاع إرادتنا له. هو إخضاع
تلقائي، لا تكلف فيه، متى كان ناشئاً عن تمثيل تام لتلك الألوهية، ولكنه في
أوله إخضاع إرادي اختياري ناشئ من تقدير الإنسان بوجوب نحو ذلك
المخصوص من كان على نحو تلك الصفات. ثم تمثل عدل الله تعالى وقيامه
بالقسط فيما بيننا وبينه لنطمئن في مسيرتنا إليه، ونركن إلى حسن مآلنا، وإلى
عدالة من سيحكم أمرنا.

تمثل تلك الحقيقة فيما بيننا وبين أنفسنا، أو بعبارة أخرى انعكاس تلك
الحقيقة على علاقاتنا الإنسانية، فبأن نقف أمام بعضنا البعض موقف الأنداد
المتساوين وجوداً وإن تفاوتنا خلقة. فلا علو إلا للكمال المطلق، ولا كمال
مطلق إلا الله تعالى. فلا يتحقق مطلقاً لأي إنسان أن يعلو على آخر بأي علو
مهما كان صغيراً، كما لا يتحقق لأي إنسان أن يخضع لأي إنسان مهما كان.
ويستثنى من ذلك ما أذن الله تعالى به، أو وجود مصلحة عامة من ذلك. بغير
هذا يكون العلو والخضوع تعدياً على مقام الألوهية، وجريمة كبرى في حق
الإنسانية. بل لا يتحقق نحو هذا العلو حتى على الأحياء الأخرى غير الإنسان
بغير تلك الشروط.

لأن مثل هذا التعدى ممكن، ومحتمل؛ فإنه يجب على الإنسان أن يحمى

نفسه، ويحتمي حقه. هذه الحماية تعني وجود مشروع سياسي يخلق حياة عادلة بين الناس تحميهم من التعدي على بعض، وتعنفهم من تجاوز حقوق بعض. غياب المشروع السياسي يؤدي حتماً إلى غياب العدل بين الناس. مما يعني غياب التمثيل السلوكي للدين على مستوى علاقة الإنسان بالإنسان. قد يبقى التمثيل على مستوى علاقة الإنسان بالله، إلا أن هذا الأمر يؤدي إلى إفقاد العلاقة بالله تعالى كثيراً من معانيها لسببين:

أ. إن غياب العدل يؤدي دوماً إلى إعادة صياغة علاقة الناس بالله تعالى وفق معادلة تُبقي الظلم قائماً، وفي بعض الأحوال تجعل من وجود الله سبيلاً.

ب. إن الله تعالى لغناه عن علاقة الناس به، يريد أن يكون لوجوده في حياتهم مصلحة لهم. فإن غابت تلك المصلحة، فإن قيمة علاقتهم به تتضليل. لذلك يمكن القول إن غياب العدل بمثابة غياب الله تعالى من وعي الناس وتفكيرهم. غياب العدل يعني غياب الدين. لذلك كان وجود العدل ضرورياً لبقاء الدين.

ما سبق يبين الرؤية بشكل محمل. إنها رؤية عقلية تؤمن بأن العقل مصدر المعرفة، وأن الروح وعاء لها. رؤية تدعو إلى إحياء وجود الله في حياتنا. إحياء وعياناً بعلاقتنا الوجودية به، وإحياء وعياناً بمسيرتنا الاختيارية والاضطرارية إليه. والعمل على تفعيل أثره وجود الله: الأثر على علاقة الإنسان به، والأثر على علاقة الإنسان بالإنسان.

ما يلي توضيح لبعض تفصيلات هذه الرؤية. هذه التفصيلات يمكن أن يضاف إليها، أو يطور فيها، كل ذلك بحسب الظرف وال الحاجة. وسنبدأ أولاً بعرض المفاهيم المنهجية لهذه الرؤية.

المفاهيم المنهجية

أولوية العقل

أول ما تؤكد الرؤية هو استنادها للعقل في تأسيسها. سنجد أن مفاهيمها المنهجية المذكورة كلها تفرعات عن أولوية العقل وتقديمه في كل شيء.

وهناك اختلاف حول أمر العقل وعلاقته بالنص. فالسائل هو اعتبار أن أمر الدين يعود كليّة إلى النص، وأن العقل عليه التوقف عند حدود المادة والمحسوسات. وقد صاغه البعض بعبارة "التعارض بين العقل والنقل". ومحور الخلاف ليس التعارض، وإنما صلاحية العقل في إدراك القضايا الدينية، والمصالح الدنيوية مستقلاً عن النص من جهة، ومن جهة أخرى قبول مبادئ دينية تتعارض مع العقل. على ضوء ذلك تشكل لنا منهاجان:

١. منهاج يستند إلى العقل ليفهم به النص.

٢. ومنهاج يستند إلى النص ويُكيّف العقل وفق فهمنا له.

منهاج الاستناد إلى العقل

يرى أن النص حمّال ذو وجوه، يحمل معاني متعددة وأحياناً متباعدة. ولذلك فإن النص بطبيعته، أيّاً كان مصدره، لا يُفهم فهماً سليماً إلا من خلال الاستناد إلى أمرٍ خارج عنه. هذا الأمر هو الواقع. والواقع لا يستكشف إلا من طريقين: الطريق الأول هو الحس والمشاهدة. والطريق الثاني هو الاستدلال بالعقل. ففيما يتعلق بمعرفة الله ؟ فنحن نعلم أنه تعالى لا يعلم

بالحس ولا بالمشاهدة، فليس لنا وسيلة إلى معرفته إلا الاستدلال بالعقل. وفيما يتعلق بالأمور التشريعية فإن العقل يمكنه أن يدرك المصالح والمفاسد وبالتالي يطابق بين التشريع وبينها.

النص وفق هذا التصور لا يُملي على العقل معلوماته عن الله تعالى أو عن المصالح والمفاسد، بل يثير انتباذه إلى ما كان غفل عنه العقل، ولربما ظل كذلك لدقة بعض تلك الحقائق، إلا أن هذه الحقائق التي كان غافلاً عنها، والتي أثار النص انتباذه إليها، من شأن العقل أن يصل إليها بمفرده، لو قدرنا وافتراضنا أن العقل وجّه توجيهها سليماً. لذلك وفق هذا المنهج فتحن عقل معاني النصوص ولا نكرر ألفاظها كلما ذكرناها.

النص يشير دفائن العقول بحيث يصل العقل بنفسه إلى معرفة الله تعالى، كما يصل إلى معرفة ما يجب عليه من الأفعال. النص في هذا المنهج يرشد العقل إلى إدراك الواقع.

أولوية العقل على النص تعم كل ما يأتي به الأنبياء.

نعم يوجد فرق بسيط بين العبادات التي يرشدون إليها وبين الشرائع التي يضعونها.

في مجال العبادات يضع الأنبياء قواعد سلوكية تعبدية يدرك العقل بشكل عام أنه بحاجة إليها. فالإنسان يدرك حق الله عليه، ويدرك أن عليه أن يؤدي الشكر لله تعالى على ما أولى وأنعم. كما يدرك حاجته للاتصال بالله تعالى مصدر كل قوة، ومنبع كل خير، والعالم بكل شيء. ويعلم الإنسان أن أغلب البشرية إن لم يكن جميعها تحتاج في أداء شكرها لله تعالى وفي

الاتصال به إلى ممارسات حسية. وعليه فالعقل يدرك الحاجة إلى وجود ممارسات تعبدية. وتلمس هذا من دعوة إبراهيم صلّى الله عليه **(وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا)** [البقرة: ١٢٨]، إذ يطلب من الله تعالى أن يرشده إلى الوجه الذي من خلاله يعبده به.

يدرك العقل أيضاً أن تحديد هذه الممارسات يحسن أن تخرج عن مسؤولية الإنسان، وتكون لله وحده، وذلك لأكثر من سبب:

أ. هناك لا محدودية في الاحتمالات الممكنة لتلك الممارسات، فهي في نهاية الأمر تكسب قيمتها لا من ذاتها، أو شكلها، وإنما من المعنى الذي يفترض أنها تعبّر عنه، وبالتالي يمكن لنا أن نتصور أشكالاً متعددة ومختلفة من الممارسات العبادية والتي لا يختلف أحدها عن الآخر من حيث شكل الفعل، وإنما سيكون الاختلاف في المعنى وراء الفعل.

ب. إنأخذ هذه الأمور من الله تعالى له قيمة روحية أساسية هي التعبد الحضن لله تعالى فيما يريد، كيما يريد.

ج. هناك ضرورة إلى وحدة الممارسات بين الأمم، لخلق روح جماعية ضرورية، وهي قيمة لا يمكن تحقيقها لو كان لكل منا اختيار في اختيار الشكل الذي يريد من خلاله أن يعبد الله تعالى. ونجد أن مع كل الاختلافات التي حصلت بين المسلمين في كل شيء، إلا أن شكل الممارسات التعبدية لله تعالى لم يختلف عليها. فالكل يصلّي ويصوم ويزكي ويحج ويبدع الله.

د. يضاف إلى ما سبق، ضرورة سلب حق تحديد شكل هذه الممارسات

إلى أي بشر، حيث إن ذلك يعطيهم قدرة هائلة على السيطرة على الناس، وإخضاعهم لأهوائهم.

إذن خروج الممارسات العبادية المحسنة عن مجال فعل العقل، لم يكن من حيث إنه لا يعقل قيمتها، أو أهميتها، ولكن من حيث إن أي شكل من أشكالها يحقق الغرض منها، في حين أن إحالة أمرها إلى العقل سيؤدي إلى مشكلات مختلفة، فإذا كان الأمر كذلك، فليكن اختيار الله تعالى لنا هو الشكل الذي نعمل عليه، ونتقيده به.

في المجالات الأخرى من مجالات حياتنا الفردية، والاجتماعية في مختلف أبعادها، فإن الأنبياء هنا يؤكدون ما ارتكز من قضايا العقل جملة وتفصيلاً، أو يشيرونه ليستكشف أبعاداً أخرى. وقلما يُؤسسون شيئاً في هذا المجال، وإن وجد فهو في قضايا فرعية لا تعتمد الحياة عليها. أما القضايا الكبرى، والتي ترتكز حركة المجتمع عليها، فهي قضايا عقلية، يأتي الدين ليشيرها، ويُبرِّزها إلى الأمام، ثم يحميها، ويهب لها القدسية، ويَعِدُ من تقييد بها بالثواب، ويتوعد من تعدى عليها بالعقاب.

منهج تأثير العقل

يرى أن العقل المتدبر عليه أن يتحلى للنص تماماً، ويتلقى منه الألفاظ التي يوردها، بغير أن يكون له دور سوى دور المستمع. النص يملئ على العقل تلك الألفاظ، وهو ليس إلا وعاءً خالياً تماماً، يستلم ألفاظاً يجب عليه فهم المعنى اللغوي من أفراد الكلمات؛ لأن العقل وفق هذا التصور لا يستطيع أن يدرك من الواقع الخارجي ما له علاقة بالله تعالى أو ما كان يتعلق

بمصلحة وفسدة تشريعية. فالله قادر، لأن القرآن قال: إنه قادر. والله تعالى عالم، لأن القرآن قال: إنه عالم. أردد هذه الألفاظ دون أن يكون لي الحق أو القدرة على تَعْقُل المراد منها، ومع ذلك فعلى أن أفهمها. هذا الأمر مضر وقبيح لأن النص قال بذلك، وليس للعقل أي قدرة على تقييم الأمر. بل الأمر أكثر من هذا؛ فالنص هنا يفرض على العقل معلومات لا يقبلها العقل، ولكن أصحاب هذا المنهج يقسرون العقل على قبولها مهما كان الأمر.

يمكن إيضاح الفرق بين المنهجين بالنظر إلى طريقتهما في أمرين مهمين:
معرفة الله، وشمولية الدين.

حسب المنهج الأول فالنص عندما ينفي الشريك عنه تعالى، فإن النص يقرر، ويؤكد، معنى يمكن للعقل أن يقبله، ويدرك أنه يتوافق وكمال الله؛ لأن العقل يستطيع إدراك ما هو كمال الله. حسب المنهج الثاني فإن النص يُملي على العقل هذا المعنى، فلا يمكنه أن يحكم عليه ببطلان أو صحة، إلا من حيث صدق المصدر أو كذبه؛ بمعنى أن العقل لا يمكنه أن يحلل هذه القضية، فيحكم من خلال تحليله إياها أنها صحيحة، بل ما يعمله العقل هنا هو أنه يؤمن بصدق مصدر هذا الخبر فيصدقه، فلا يمكن أن يقول: إنه يتوافق وإياه، أو مختلف معه.

على ضوء ذلك فإنه وفق المنهج الثاني؛ لو أثبتت النص شريكًا لله تعالى فإنه سيقبله لأن دوره دور المتلقي لا غير. أما حسب المنهج الأول فلو أثبتت النص شريكًا لله تعالى لنفي العقل صحته، لأن دوره دور المثار المتفكر.

في المنهج الأول يكون العقل مستكشفاً لكمالات الله، ويكون النص

كاشفاً لتلك الكمالات، ويتعاونا معاً من خلال عملية الكشف والاستكشاف. في المنهج الثاني يكون النص هو الكاشف عن الواقع، ويكون العقل متلقياً لهذا الواقع، بغير أن يكون له دور في استكشافه.

صفات الله تعالى في المنهج الثاني تؤخذ من النص، وصفات الله تعالى في المنهج الأول يكون مصدرها ما ندركه من كمالات الله تعالى، والكاشف عنه النص والعقل معاً؛ إلا أن السابق في ذلك هو العقل: زمنياً لأن العقل قبل النص، ورتبة لأن النص - أي نص - لا يفهم إلا من خلال الاستناد إلى فهم مسبق للواقع. وفيما يتعلق بالعلم بالله فهذا الفهم المسبق ليس مصدره إلا العقل كما ذكرت.



معنى شمولية الإسلام

نأتي الآن للنظر في معالجة المنهجين، فبسبب الخلاف حول قضية العقل والنص ظهر تفسيران لمعناها.

فمن ضروريات الدين التي لم يختلف عليها أحد أن جميع أمورنا، صغيرها وكبيرها خاضعة لله تعالى. وأننا مملوكون له جل شأنه لا نتصرف في حياتنا إلا بما يرضاه. وقد تجلّى هذا المعنى من خلال أوامر الله تعالى ونواهيه التي طالت تفاصيل حياتنا، حتى وصلت إلى كيفية الاستئذان وأحكامه. ولكن ما معنى هذه الشمولية؟

أهي شمولية نص أم شمولية رؤية؟

هل الشمولية تعني أن جميع مناحي الحياة تقع ضمن النصوص الدينية القرآنية والنبوية؟

تأخير العقل عن النص سيؤدي حتماً إما إلى القول بشمولية الإسلام بهذا المعنى، وإما إلى إلغاء مبدأ الشمولية لما تواجهه من مشكلات نابعة من سياقه الذي تفسر فيه. إن النصوص مهما كثرت فهي محدودة، ودلائلها مهما اتسعت إلا أنها لا يمكن أن تستوعب كل التغيرات المستحدثات، فضلاً عن كونها تشمل جميع تفاصيل الحياة. ولا يعارض هذا مع قوله تعالى: ﴿مَا

فَرَأَنَا فِي الْكِبَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴿الأنعام: ٢٨﴾، ولا مع قوله تعالى: **﴿فِتَّيَاذَا لِكُلْ**
**شَيْءٍ﴾ ﴿النحل: ٨٩﴾ ذلك أن عبارة "كل شيء" لا تعني العموم المطلق، وإنما
العموم المخصوص بمقتضيات السياق الذي وردت فيه العبارة. فقوله تعالى:
﴿فَلَمَّا كُلُّ شَيْءٍ﴾ ﴿الأحقاف: ٢٥﴾ لم يقصد تدمير كل شيء من الأشياء، بل كل
ما بتدميره تكون العقوبة التامة على القوم قد تحققت. وقوله تعالى: **﴿وَأَوْقَيْتَ**
مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ﴿النمل: ٢٣﴾ لا يعني أكثر من أنها أوتيت كل ما من شأنه أن
يعزز ملكها. ومحدودية دلالة النصوص تؤدي في نهاية الأمر إلى تكلف كبير
في استخراج دلالات خارجة عن مقصود النصوص، أو إلى القول بمحدودية
دور الدين في حياة الإنسان ضمن نطاق ما صرحت به النصوص.**

المنهج العقلاني، باعتبار جعله العقل مصدراً أولياً للمعرفة، اعتبر أن
الشمولية أعم من شمولية النصوص. إنها شمولية رؤية. شمولية تنطلق من
تأثير الإسلام على لون رؤيتنا للحياة.

إن كل ما يقع فيه الإنسان مشمول برؤيه «إنا لله وإنا إليه راجعون» وكل
ما يعمله الإنسان تتناوله هداية. فالقرآن الكريم كتاب هداية أولاً، وكتاب
تشريع ثانياً. والهداية هي الدلالة إلى المطلوب. وهداية القرآن هي إلى الله
تعالى، وإلى سعادتنا. وقد وضع الله في كتابه كل ما يحتاج إليه الإنسان لكي
يسير على الطريق المقصود، كما قدم له ما يغطيه لكي يحدد تفاصيل ذلك
المسار. ولكن الله تعالى كما دلنا على الطريق، بغیر أن يوصلنا إليه بنفسه،
وإنما ترك الوصول علينا، وترك باب الاستعانة به مفتوحاً؛ فهو كذلك قد
دلنا على كيفية وضع تفاصيل ذلك المسار، وترك لنا الكثير مما يجب القيام به.

مثالاً لهذا الأمر موضوع الدولة، والتي تعتبر من أهم القضايا ومن أولويات الدين. فضوررة الدولة العادلة التي ترعى مصالح الناس وفق منهج الشمولية الأول ينطلق من وجود النص. في حين أنها وفق المنهج الثاني أمر ينطلق من العقل ولا يتطلب النص. كما أن التحرك نحو تلك الدولة يتأسس على جملة من المفاهيم حول العدل، والحرية، والمساواة، والحقوق ونحوها. وهذه مفاهيم عقلية يدرك الإنسان ضرورتها، وضرورة العمل بها بغير أن يكون هناك نص شرعي. فإذا أشار النص الشرعي إلى أي من تلك المفاهيم فإما يؤكّد ويشدد على ضرورتها، ويجعل من الله تعالى حاميًّا لها، ومدافعاً عنها، ولكنه لا يؤسس لها. فهي مشمولة بحضور الله معها، وليس مشمولة بتشريع الله لها. هذا المعنى الروحي في حين أنه لا يسلب العقل استقلاليته في إدراكتها، فإنه أيضاً يعطي الفرد والمجتمع دافعاً أكبر نحو العمل لتحقيق تلك المفاهيم، ولإنشاء مثل تلك الدولة.

ولكن لما تم تأخير العقل عن النص، صار العقل منتظرًا للنص ليعطيه الإذن بالعمل في هذا الاتجاه أو ذاك. ولما كان النص من شأنه أنه لا يعطي التفاصيل كلها، اعتماداً على العقل وخبرته، وجدنا أنفسنا بعقل من نوع من العمل، وأمام حاجات لم يفصل فيها النص، وصرنا إما نتهم النص بالتقدير، أو نجهد بالتكلّف في استخراج دلالات منه، لم يردها ولم يشر إليها. إن النص أتى لينبه العقل إلى معنى الحياة، ليعطي الإنسان الدافع الروحي في التحرك وفق ذلك المعنى، ثم تركه ليحدد معالم وتفاصيل تلك

الحركة، مع شيء من التدخل في قضايا فرعية لا تؤثر على جوهر الحركة، ولا على وجهتها، كما لا تقلل من دور العقل في رسم مستقبله. ولكن الذي حصل في الثقافة الإسلامية هو أن العقل تم إلغاؤه، وحضر دوره في فهم النصوص الدينية، واعتبرت جميع القضايا التي أتى بها النص تأسياً لأحكام لا يمكن للعقل أن يدرك ضرورة القيام بها بذاته، كما اعتبر أن جميع شؤون الحياة لا بد وأن تنطلق من النصوص لتجد مشروعية لها في الحياة.

إن شمولية الإسلام كانت من أنه قدم رؤية تغير من نظرتنا للحياة، فأثار العقول خوها وطلب من الناس السعي إليها وقدم قيمتها الذاتية قبل قيمتها الشرعية، بحيث يكون السعي إليها أساساً نابعاً من الحاجة الذاتية للأمر، وليس من التشريع الخارجي له.

من أبرز عناصر المنهج العقلي هي:

١. أولوية العقل كمصدر للمعرفة: إن العقل هو المصدر الأول والأهم للمعرفة الإنسانية، وكل ما يضاده فهو غير مقبول البتة. وكل ما لا يدل العقل عليه فلا حكم له على الإطلاق. وكل ما يمكن أن يعلم عقلاً فالدين يكون فيه دالاً ومقرراً، يأتي ليشير دفائين العقول باتجاه التفكير فيه، واستكشافه، ولا يأتي ليؤسسه. على أساس القاعدة الأولى فإنه لا يمكن تفسير النصوص الدينية إلا ضمن إطار ما يقبل عقلاً، فيستثنى ابتداء أي معنى يتعارض مع العقل، ثم يتم تفسير النص لغويًا. وعلى أساس القاعدة

الثانية فإنه لا يصح بناء أي رأي على أساس أنه أمر محتمل عقلاً، بل لا بد من أن يبني على أساس دليل مباشر من العقل أو من النص. ولو نظرنا من حولنا إلى كثير من الخرافات المنتشرة في العالم الإسلامي، لوجدنا أن من أساس قبولها هو احتمال وجودها أي كونها غير مستحيلة، وليس دليل وجودها. وعلى أساس القاعدة الثالثة فإنه لا يصح أن نلوم الدين بالتفصير إذا لم يدلنا على القيام بما يدلتنا عليه العقل، كما إننا لا نعفى من مسؤولية ترك ما يدل عليه العقل، مجرد أن النص لم يدل عليه.

٢. أولوية نظام العلل والمدركات الحسية القطعية على النصوص الظنية: إذا تعارضت دلالة دينية ظنية مع دلالة حسية مقطوع بها فإن الأولوية للحقيقة الحسية. مثل ذلك موضوع العين وعلاقته بالحسد، فالمشاهدة الحسية المقطوع بها لا تجد أي علاقة بين العين الحاسدة وبين الواقع المادي من حولنا، فالى حين إثبات هذه العلاقة بطرق معتبرة فلا بد من نفي هذا الأمر، حتى لو وجدت نصوص ظنية في هذا الأمر.

٣. حجية العقل في معرفة الله: الإيمان بأن العقل هو الوسيلة الأساسية لمعرفة الله تعالى، ولمعرفة رسالته. يعني أنه لا يمكن إثبات وجود الله تعالى، إلا من خلال مفاهيم عقلية محضة. كما لا يمكن إثبات الرسالة، وصدقها إلا من خلال مفاهيم عقلية محضة. وأهم ما يتربّط على هذا الكلام أنه يستحيل أن يأتي عن الله تعالى، أو عن رسالته أي أمر ينقض المفاهيم التي بها أثبت وجود الله تعالى. فلا يمكن أن يدل القرآن أو كلام الرسول صلوات الله عليه وآله على التجسيم أو التشبيه. كما لا يمكن أن يدل على الجبر وعلى خلق أفعال العباد. وما يتوجه منه البعض من وجود ذلك في القرآن فهو ناشئ عن

سوء فهمهم لكتاب الله عز وجل. وأما وجود ذلك في كلام رسول الله صلوات الله عليه وآله فسيبه الكذب عليه، أو الخطأ في الرواية عنه، أو سوء الفهم.

وتلك المفاهيم العقلية نوعان: نوع يستدل به على وجود الله تعالى، وعلى صفاته. وذلك نحو ضرورة مبدأ العلية، ومبدأ استحالة العلل إلى ما لا نهاية. ونوع يستدل به على حكمة الله تعالى وعلى صدقه. وذلك نحو كون الكذب والظلم والعبث أموراً قبيحة.

٤. استقلال القرآن الكريم في دلالته: الإيمان بأن جميع القرآن الكريم يمكن أن يفهم بمعزل عن كلام رسول الله صلوات الله عليه وآله. وعليه فكل ما ينسب إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله، لا بد من سلامته من معارضته. ولا علاقة لهذه المسألة بالخلاف حول دور السنة في التشريع. فنحن نفهم القرآن الكريم بالإجمال الذي فيه، وتتأتي السنة لتبيان المجملات التي لا يمكن إدراكتها عقلاً. نحو (أقيموا الصلاة)، آية مفهومة تماماً، وإنما لا نعلم كيفية هذه الإقامة، فنأخذها من سنة النبي صلوات الله عليه وآله. وخلاف هذا القول، هو قول من يرى أن القرآن لا يفهم أصلاً إلا من خلال الآثار، وقد نتج عن هذا القول تفسيرات تغير من دلالة ظاهرة للقرآن الكريم بسبب وجود أثر منسوب إلى النبي أو إلى أحد من صحابته.

٥. وجوب معرفة الله تعالى: الإيمان بأن معرفة الله تعالى ومعرفة موقعنا منه أهم الواجبات، من حيث إن هذه المعرفة تتناول أصل وجودنا، وسبب دوامنا، ومعنى حياتنا.

٦. حرمة التقليد في أصول الدين: الإيمان بأنه لا يجوز التقليد في أصول

الدين على الإطلاق، بل يجب أن ينظر كل مكلف في الأدلة على ما يعتقد. مستند هذا الرأي هو أن أصول الدين ترتكز على الأدلة العقلية، ولا يتحقق لأحد أن يتنازل عن استقلالية عقله لصالح عقل غيره على الاطلاق مهما كان.

٧. الإيمان بأن العقل من أدلة التشريع في الإسلام: فالعقل يدرك الحسن أو القبح في الأفعال. فإذا جزم العقل بأن في فعل ما مفسدة، وفي فعل آخر مصلحة، حرم الأول ووجب الثاني. وإذا تعارض مُدرك العقل مع دلالة النص، لزم أن يرجع بينهما.

٨. حجية النصوص الظنية: لا يجب التصديق بدلالة النصوص الخبرية - وهي التي تخبر عن أمر ما - ما لم يكن ثبوتها قطعياً، نحو: الملائكة موجودة. ذلك لأنها تحكي عن واقع موجود، وتندعو إلى العلم به، ولا يجب العلم، وجوهاً شرعاً يعاقب مخالفه، إلا بما كانت الدلالة عليه قطعية. وأما النصوص الإنسانية الظنية، وهي نحو الأوامر والتواهي، فيجوز العمل بمقتضاه لأن غرضها تحقيق مصلحة للعبد. وعادة العقلاء الاكتفاء بالظن في تحديد مواطن المصلحة.

٩. العبادات شكر الله والتشريعات مصالح للعباد: إن العبادات التي في الشريعة من صلاة وصيام وزكاة وحج وتعظيم شعائر الله ونحوها تؤدي على وجه الشكر له جل جلاله. وأما الشائعات الأخرى فتؤدي لأنها مصالح للعباد. لأن العبادات تؤدي شكرأ الله تعالى، فإنه يمكن أن نتصور عدم عمل العقل فيها. أما التشريعات الأخرى، فلأنها تؤدي لتحقيق مصالح الناس يمكن إدراك وجده تلك المصالح

لوازم المنهج العقلي

من لوازم المنهج العقلي ضرورة الاستقلال في التفكير الذي يؤدي كثيراً إلى وجود تيارات متباعدة، بخلاف غيرها من المذاهب التي تؤدي إلى استقرار نسبي في التعدد الفكري. بعض هذه التيارات قد تنشأ مضادة للفكرة الأصلية، ولكن لا يمكن أن تستحق البقاء، وتتطلب التطور إلا بالحرية الفكرية. وأما الفكرة التي لا تستحق البقاء فلا ضرورة للتمسك بها. فإذا كان ثمن الحرية هو التباهي فليكن. وقد يرى البعض أن المنهج العقلاني يؤدي إلى خروج كثير من الناس عن الإسلام، لأن من لوازمه حرية التفكير، ولكن لا يمكن أن تعطي الحرية قيمة عليا في أي مجال، إلا وتنعكس عليك في بعض التفاصيل، وهذه طبيعة الحياة، وذلك ثمن الحرية.

إضافة إلى النتائج الكبرى لتحول هذا المنهج عند صياغة رؤية للحياة، فهناك نتائج فرعية تتواتي منها. ذلك أن مقتضى ما سبق يعني أن لا تشيع كثير من الخرافات التي شاعت في المجتمعات المسلمة، نحو ما شاع عن الحسد والعين، والكرامات المعجزة، والأخبار والقصص عن الدجال، وغيرها. فعلى سبيل المثال يتتج المنهج رأياً مفاده أنه لا يجوز أن تقع معجزة لغير الأنبياء، وذلك باعتبار أن وقوع ذلك يفقد الأنبياء اختصاصهم بها، وبالتالي فلا يصح أن تقبل أو نروي كرامة من الكرامات التي تخالف السنن، وتشبه في طبيعتها المعجزات النبوية. كما سيفسر العين أنها كناية عن الحسد والمكيدة، وليس أكثر من ذلك، باعتبار أن المعنى الشائع بين العامة يقتضي أن المشاهدة غير صحيحة، ولا يمكن قبول ذلك. وأما الدجال فياعتبر أن النصوص الواردة فيه قد جعلت له من المعجزات ما لا يمكن أن يتحقق الله تعالى به عباده، أو يظهره على عدو من أعدائه، وعليه فلا يمكن قبول تلك الروايات.

الرؤية الدينية

سبق القول بأن الرؤية الدينية تطلب من الإنسان أن يتمثل حقيقة **إِنَّا لِلَّهِ**
وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِحُونَ وتباعاً لذلك إنشاء مشروع سياسي يرعى حقوق الناس.
عبارة أخرى فإن الرؤية الدينية تقوم على أصلين أساسين هما: الإيمان بالله
وال يوم الآخر من جهة، ومن جهة أخرى الإيمان بضرورة إقامة الدولة العادلة
باعتبارها المشروع السياسي الذي يحقق الغرض.



الأصل الأول: الإيمان بالله واليوم الآخر
يتعلق الأصل الأول بالإيمان بالله تعالى واليوم الآخر. والإيمان به
تعالى يتضمن أمرين:

معرفة ذات الله، ومعرفة أفعال الله. والمعرفة بذاته تعالى تستند إلى
التوحيد، وأما المعرفة بأفعاله تعالى فتستند إلى الحكمة.

السمة العامة لهذه الرؤية في معرفة ذات الله تعالى أنها توحيدية، تضع حدا
فاصلاً لا يمكن تجاوزه بين الله تعالى وبين خلقه. حدا يجعل من الألوهية مرتبة
لا يستحقها إلا الله الواحد الأحد، و يجعل كل من سواه عبداً مخلوقاً داخراً لا
حول له ولا قوة مهما بلغ من تفوق في خصائصه المادية. فترى أن الله تعالى
واحد **لَمْ يَكُنْ كَيْفَلَهُ شَيْءٌ** (الشورى: ۱۱). لا يوصف بشيء من صفات الخلق

الدالة على حدوثهم. وأن كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فالله تعالى بخلافه. فليس بجسم، وليس له شكل ولا صورة، ولا طول ولا عرض ولا عمق. لا يتحرك ولا يسكن. ليس بذي أجزاء. وليس له جوارح ولا أعضاء. وليس بذي جهات لا بذي يمين ولا شمال، ولا أمام ولا خلف ولا فوق ولا تحت. لا تراه العيون ، ولا تدركه الأ بصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع. عالم قادر حي ولم يزل كذلك، ولا يزال. عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء. القديم وحده ولا قديم غيره. عالم بما كان، وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون^(١) وعلمه بأفعالنا لا يؤثر عليها إطلاقاً^(٢) هو الإله ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق. لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه. الغني فلا يجوز عليه اجتذار النافع ولا تلحظه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ولا يلحقه العجز والنقص ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تخلي به العاهات. إله يتعالى عن كل خصائص وسمات المادة. لا يمكن الوصول إليه إلا عبر التأمل في أفعاله التي هي مخلوقاته. وذلك من خلال تفاعل بين المسلمات العقلية، وبين المشاهدات الحسية.

عند معرفة أفعاله نجد أن هذه الرؤية عدلية، تؤمن بحكمة الله في أفعاله،

(١) كقوله تعالى: «وَلَوْ رُدُوا لَعَادُوا لِمَا نَهَا عَنْهُ» (الأنعام: ٢٨).

(٢) لأن علمه سابق لا ساق.

وبعدله في معاملة مخلوقاته. هذه الرؤية العدلية تحدد موقفنا من الله تعالى بدرجة قد تتجاوز تأثير الرؤية التوحيدية؛ لأنه بدون العدل الإلهي فلا قيمة على الاطلاق لأي تقييم لوقفنا من الله تعالى، لأن أي موقف سنتخذه عندئذ لن يكون له أي انعكاس مؤكد. العدل أيضاً يشكل منهج الحياة في التعامل مع الخلق؛ فإن عدالة الله تعالى مع خلقه تنعكس، وتدعى إلى العدالة بين خلقه. الرؤية العدلية تؤمن أنه تعالى لا يظلم، ولا يكذب، ولا يبعث. فلا ينزل ضرراً على أي مخلوق، إلا إذا كان لذلك نفع أعظم من الضرر في الدنيا أو في الآخرة، أو كان عقوبة مستحقة. كما إنه تعالى لا يفعل فعلاً إلا إذا كان فيه مصلحة عائدة إلى خلقه. وتؤمن هذه الرؤية العدلية بأنه تعالى لا يمكن أن يدعنا بغير إرشاد، كما إنه لا بد من المناصفة بين المخلوقات، ويجب أن تكون أحراراً في اختيارتنا، وتؤمن بضرورة تعويض الله لنا، وتأييده. ويتبع عنها ما يلي:

١. الرسالات: إن بعثة الأنبياء ضرورة يقتضيها عدل وحكمة الله تعالى، حيث إنه تعالى لم يكن ليترك عباده بغير إرشاد.
٢. اليوم الآخر: إن ضرورة التناصف بين العباد، وضرورة أن يكافأ المحسن على إحسانه، وضرورة أن يؤخذ المسيء على إساءته، يدل على أن هناك بعد الحياة أمراً. وأما تفاصيل اليوم الآخر، فلا سبيل للعقل إلى معرفته، وإنما يعرف بالنصوص. وقد دلت على أن الله تعالى سيدخل الفاسقين نار جهنم خالدين فيها أبداً، وأنه لن يغفر لهم بعد مماتهم، ولن يقبل منهم شفاعة أحد، بل لن يشفع لهم أحد أبداً.
٣. حرية إرادة الإنسان: من أهم ما يتفرع عن العدل الإيمان بأن الإنسان

هو الفاعل لأعماله بغير أن يكون هناك من الله أي إلقاء للعبد نحو فعل من الأفعال. فالإنسان يصنع مصيره. وما يشيع في الثقافة العامة حول بعض القضايا التي توضع خارج الاختيار الإنساني المطلق غير صحيح.

❖ من ذلك أن الطاعات والمعاصي من العبد، وليس لله تعالى فيها أي فعل. قد يقوى الله تعالى نية العبد على فعل طاعة أو ترك معصية، وهذا يسمى "اللطف"، وقد يترك الله تعالى عبداً وشأنه في مواجهة المعصية وهذا هو الخذلان. ولكن اللطف والخذلان لا يُلجمان العبد بأي نحو من الإلقاء نحو فعل من الأفعال.

❖ وأعمالنا ونتائجها المترتبة عليها من أعمالنا نحن، وليس لله تعالى فيها فعل، إلا من حيث اللطف. فالنجاح والفشل العائد على الفرد يعود في نهاية الأمر إلى فعل من أفعال العباد

❖ وحوادث الم العمدة وغير الم العمدة تعود مسؤوليتها على جهة إنسانية. فعبارة "قدر ولطف" ، أو "قدر وما شاء فعل" عندما نرى من أصابه حادث، أو أمر غير مرغوب فيه غير دقيقة؛ لأن الله تعالى لم يقدر على عبد فعل أصلًا. أما إذا قصدنا أن الله تعالى قدر علينا أن تكون مخلوقات ضعيفة: تتالم، وتتعرض، وتموت؛ ثم لطف بنا، فسهل علينا آثار ذلك الأمر، فهذا المعنى صحيح.

❖ والأرزاق أيضاً تعتمد على عمل الإنسان، وقولنا ((الله يرزق عباده)) هو بأحد المعاني التالية:
أ. أن الله تعالى هو الخالق للنعم التي ننعم بها.

بـ. أن الله تعالى يرزق عباده بمعنى أنه يتيح لهم ما خلقه من النعم، وأكثر الآيات التي تناولت الرزق في القرآن تناولته بهذا المعنى. وهذا المعنى يفيد أن قولنا عن شخص: فلان لديه كذا وكذا لا يعني بالضرورة صحة قولنا عن نفس ذلك الشخص: فلان رزقه الله كذا وكذا؛ لأن ما أخذه بالحرام ليس رزقاً لغاصبه.

جـ. أن الله تعالى يرزق عباده بمعنى أنه يُسْهَلُ لهم الحصول على بعض ما خلقه من النعم وهي المراد بقوله تعالى **﴿وَمَن يَعْمَلِ اللَّهَ بِخَلْقِهِ مَا شَرِقَ مَطْرِدًا وَمَن يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَخْسِبُ﴾** (الطلاق: ٢-٣). وهذه تكون بطرق منها: أن الله تعالى يلين قلوب الناس لعبدة بحيث لا يصعب عليه حصول ما يريدون منهم. وهذا التلبين ليس فيه إلحاد، بل هو مجرد تلبين، أو أنه تعالى يلهم عبدة معرفة بها يحصل على ما يريد من الرزق. ومنها أن الله تعالى يبارك لعبدة في ما يعمله من أمور فإذا زرع بارك له وإذا رعى بارك له. فالقاعدة فيها والأصل أن الحصول عليها جميعاً منهم لا فعل الله تعالى فيها إلا من حيث أنه خلقها ويسر أسباب الحصول عليها، مع التأكيد على أنه تعالى قد يعين على ذلك بالألطفاف.

❖ والأعمار أيضاً تتأثر بأعمالنا وأفعالنا، فلنا أن نطيل العمر كما لنا أن نقصره. نطيله بأن نهتم بأنفسنا، ونقصره بأن نقتل أو نظلم أو نهمل أنفسنا.

❖ والزواج ليس قسمة ونصيب كما يشيع، بل هو قرار من الزوج والزوجة، أو من المجتمع من حولهم، ولا يرجع الله إليه. وفعله تعالى فيه قد يكون باللطف أو بالخذلان.

❖ الواقع السياسي لا يخضع إلا لأعمالنا ومواقفنا. فالله تعالى لا يهب الملك لأحد، كما لا ينزعه من أحد. ومعنى قوله تعالى: **﴿لَا تَنْهَاكُنِي الْمُلْكَ﴾**

مَنْ تَفْأِمْ ﴿ال عمران: ٢٦﴾ هو أنه تعالى يُبَيِّن لنا من يجب علينا طاعتهم؛ كما في قوله تعالى **«وَتَنْزَعُ الظُّلْكَ مِنْ تَشَاءٍ»** ﴿ال عمران: ٢٦﴾ **«إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا»** ﴿البقرة: ٢٤٧﴾ فالمملوك الذي آتاه الله لطائلوت لم يكن إلا أنه أمر ببني إسرائيل بطاعته؛ ومعنى قوله تعالى: **«وَتَنْزَعُ الظُّلْكَ مِنْ تَشَاءٍ»** أي أنه تعالى يُبَيِّن لنا من لا يجوز علينا طاعتهم. وليس المعنى أنه تعالى يوصل إلى الملك من يشاء، وينزع بعض الملوك عن عروشهم كما يشيع بين الناس.

٤. التعويض: ويعني أن الله سبحانه وتعالى سيعوض عباده في الآخرة على ما أصابهم من مشقة، أو حزن، أو تعب في الحياة الدنيا بأعراضٍ يتمنون معها لو أن حياتهم كانت شقاءً. فالله تعالى لا ينزل علينا أضراراً إلا لعقوبة سابقة، أو لصلحة للعبد مع العوض على ذلك.

٥. التأييد والعون: يعني أن الله تعالى سيعين كل من يريد السعي إليه. فمع أنه تعالى قد مكتنا إلا أنه لا يدعنا، بل يقوى عزائمنا، ويلقي الخواطر في عقولنا. وقد يعارض هذا مع وجود إبليس، إلا أن التدقير في تأثيره وفق ما دل عليه القرآن الكريم يؤكّد أن ليس له إلا تقوية الدواعي، أما في الواقع فكما قال تعالى: **«رَجَّا مَا أَطْهَقَهُ وَلَكِنْ سَكَانَ فِي مَنَلَّا يَعِدُهُ** ﴿لق: ١٢٧﴾، يعني أن من عصى لم يضل بفعل إبليس وإنما بفعله وإرادته، وما كان من إبليس إلا أن شدد العزم، تقريباً كما يعمل أي رفيق سوء من البشر. وكذلك الخذلان من الله تعالى فليس هو أكثر من كونه تعالى ترك العون بسبب معااصي من المكلف. وكذلك التسلط من الله تعالى هو بمعنى الخذلان، ولكن لما كان الخذلان في كثير من الحالات مؤدياً إلى تسلط الشياطين والظلمة سمي الخذلان باسمه.

الأصل الثاني: الإيمان بوجوب قيام الدولة العادلة

أغلب المسلمين جعلوا موضوع الدولة من فروع الدين، وأكدوا أنها لا يجب أن تختل المكانة العليا. كان ذلك على أساس أن كل قضية عملية، غير اعتقادية، فهي من الفروع. يتضح وفق ما سبق أن الدولة لا يصح إلا أن تكون من أصول الدين، وأنها تختلف نوعاً عن جميع الأعمال الأخرى العبادية وغيرها، حيث إنها جميعاً تعتمد على الدولة العادلة في بقائها ذاتي. فكل ما نقوم به يجب أن يرثى إلى تحقيق مصالح العباد، فإذا كانت الدولة جائزة، أو لم تكن تعمل على تحقيق العدل بين الناس، فإن كل ما دون ذلك يضيع معناه. إضافة إلى ذلك فإن النفع العائد من الدولة يعود على الأمة أجمع، بخلاف غيرها والعبادات على وجه الخصوص والتي يعود نفعها على الفرد أو بعض الأفراد. وقد أشار إلى هذا الخبر المرفوع: «لو أن عبداً قام ليلاً، وصام نهاره، وأنفق ماله في سبيل الله علقاً علقاً، وعبد الله بين الركن والمقام، ثم يكون آخر ذلك أن يذبح بين الركن والمقام مظلوماً لما صعد إلى الله من عمله وزن ذرة؛ حتى يظهر الحبة لأولياء الله، والعداوة لأعداء الله» وأولياء الله تعالى هم الدعاة إلى الحق والعدل ومحبتهم تكون بنصرتهم. وأما أعداؤه فهم الظالمون المتعدون على حقوق العباد وحرمات الله، وعداوتهم بإزالة ظلمهم وجورهم. ومنه ما قاله يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨هـ) حيث قال في معرض كلام له عن أولوية الوقوف أمام الظالمين على بقية الطاعات: «وكيف لا يكون الجهاد أعظم فرائض الرحمن، وهو عام غير خاص لجميع المسلمين؟ وعملٌ من عملٍ به شامل لنفسه ولغيره من المؤمنين؛ لأن الجهاد عز لأولياء الله، محيف لأعداء الله، مشبع للجائع، كاسٍ للعراة النياع، نافِ للفقر عن الأمة، مصلحٌ لجميع الرعية، به يقوم

الحق، ويحيى الفسق، ويرضى الرحمن، ويُخبط الشيطان، وتظهر
الخيرات، وتقوت الفاحشات. والمصلحي فإنما صلاته وصيامه لنفسه، وليس من
أفعاله شيء لغيره، وكذلك كل فاعل خير فعله لنفسه لا لسواء وكيف لا
يكون الجهاد في سبيل الله فضل على جميع أعمال المؤمنين؟ وبه يحيا الكتاب
المثير، ويطاع اللطيف الخبير، وتقوم الأحكام، ويعز الإسلام، ويأمن الأنام،
وينصر المظلوم، ويتنفس المهموم، وتتنفى الفاحشات، ويعلو الحق والمحمون،
ويحمل الباطل والمطلون، ويعز أهل التقوى، ويذل أهل الردى، وتشبع
البطون الجائعة، وتكتسي الظهور العارية، وتقضى غرامات الغارمين، وينهج
سبيل المتقين، وينكح الأعزاب، ويقتدي بالكتاب، وترد الأموال إلى أهلها،
وتفرق فيما جعل الله من وجهها، ويأمن الناس في الآفاق، وتفرق
عليهم الأرزاق».

ومن المدارس الإسلامية، من جعل الإمامة من أصول الدين (الإمامية
والإسماعيلية)، ولكن ليس باعتبارها قيادة زمنية، ضرورية لحياة الناس، أي
ليس بمعنى الدولة، وإنما باعتبارها قيادة فردية ضرورية لمعرفة الدين. فوق
هذه الرؤية لا يمكن للدين أن يعرف بغير الإمام، ومن هذه الحقيقة جعلت
الإمامية لديهما من أصول الدين.

وما يتعلق بالتنظيم لقيام الدولة يمكن تقسيمه إلى قسمين:

١. المبادئ التي تمثل بمجموعها جوهر النظرية.

٢. المبادئ التي تمثل آليات الوصول إلى الحكم ومن بعد ذلك ممارسته.

والذي يجب ذكره هنا إنما هو الأمر الأول حيث إن الثاني يخضع
لاعتبارات ظرفية، ولا يمكن أن يكون له صفة الإطلاق.

الأول من تلك المبادئ وأهمها: أن الله تعالى خلق البشر متساوين في الحقوق الاجتماعية والسياسية، وبالتالي فلا يحق لأحدٍ مهما كان أن يُقيّد حرية أي مخلوق آخر، كما لا يحق لأحد أن يخضع نفسه لمخلوق آخر إلا بإذن من الله، كما لا يحق لأحد أن يتقدم أو يتصدر غيره من الناس إلا بإذن من الله تعالى أو لمصلحة مشتركة تعمهم جميعاً. وإن الله تعالى إذ يأذن فلا يأذن إلا بما يقره العقل ويفيده؛ لأن الله تعالى لا يأذن بما يخالف العقل أبداً.

الثاني: أن إقامة نظام سياسي عادل يرعى حقوق الناس، ويؤمنهم من الظلم والخوف والفقر والجهل، هو من أصول الدين. وهو من مدلولات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي غياب هذا الأمر يصبح "التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الأحكام وينتهي ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافف والرَّمْضَنَ وسائر الضعفاء ليس من الخلل والإطلاق كمثله في وقت ولادة العدل والإحسان والقائمين بحدود الرحمن." قال د. محمد عمارة معلقاً عليها: هذا الحكم يجعل الكسب في مثل هذه الظروف لا يمكن أن ينجو من التلوث بمثل هذه الظلamas. وفي هذا الحكم حث على العمل لتغيير الجائز من الأوضاع تطهيراً للكسب والأكل وإراحة للضمير.

الثالث: وهو يتفرع بشكل طبيعي عن الثاني، وهو وجوب المشاركة السياسية الفاعلة من جميع أفراد الأمة في تأسيس ذلك النظام، وفي رعايته وحمايته. وهذا يفرض على المجتمع المسلم التواجد الإيجابي والفاعل في الساحة السياسية، مع اختلاف شكل التواجد وأليته باختلاف الظروف الموضوعية، كما يفرض على المجتمع السعي الدؤوب وصولاً نحو ذلك

النظام، حتى لو لزم الأمر التدخل القسري، وبالتالي يخلق لنا مجتمعاً مشاركاً ومراقباً للوضع السياسي في البلاد، إضافة إلى أنه يخلق شعوراً لدى القائمين بالأمر بالمراقبة المستمرة لهم ولأعمالهم.

الرابع: إن الدولة تعبير عن مصالح المجتمع بجميع أطيافه واتجاهاته المختلفة وإنه لا يجوز لها أن تكون طرفاً من أطراف الصراع الاجتماعي بأشكاله المختلفة، وإنما هي مظلة يستظل بها جميع أفراد المجتمع مهما تناقضت هوياتهم، وقد عَبَرَ عن شيءٍ من هذا المبدأ الإمام محمد بن عبد الله النفس الزكية (ت ١٤٥هـ) حيث: أوجب على من قام بهذا لأمر الدعاء لجميع الديانين، وقطع الألقاب التي يدعى بها فرق المسلمين، وغلق الأبواب التي في فتح مثلها يكون عليهم التلف، والامساك عمّا شلت الكلمة، وفرق الجماعة، وأغرى بين الناس فيما اختلفوا فيه وصاروا به أحزاباً، والدعاء لطبقات الناس من حيث يعقلون إلى السبيل الذي لا ينكرون وبه يؤلفون، فيتولى بعضهم بعضاً، ويدينون بذلك، فإن اجتمعهم عليه إثبات للحق وإزالة للباطل.

الخامس: إن القيادة في الدولة قيادة سياسية، وليس زعامة دينية. فالقيادة السياسية هي التي يراد منها أساساً رعاية مصالح العباد. والزعامة الدينية هي تلك التي تملك حقاً زائداً أو حصرياً في أن تتكلم وتمثل الدين. فمع أن قيام الدولة بما يجب أمام الله تعالى، ومع أنه يجب طاعة الدولة فيما تأمر به، إلا أنها مع ذلك قيادة سياسية وليس زعامة دينية. فليس لها ولاية على الدين، ولا يعتبر رأيها في الأمور الدينية ملزماً للجميع. وتنحصر ولائيتها في ما يتحقق غرض وجودها وهو تحقيق العدل والأمن بين الناس. هذا لا يمنع من اشتراط

مؤهلات دينية وعلمية وخلقية لمن يتولى أمورها. كما لا يمنع أن يكون للقيادات فيها مواقف دينية تتميز عن غيرهم، ولكنها لا تلزم إلا من اقتنع برأيهم. أيضاً لا يتعارض هذا مع اعتبار أن طاعة القيادة فيها ثواب من الله، وأن معصيتها عليها إثمٌ، لأن ذلك يعود إلى أنه يترتب على الطاعة والمعصية صالح ومحاسد للأمة. أخيراً قد يكون من الأمة من هو أكثر ديناً من في رأسها، ولكن لما كانت العبرة بالقدرة على القيادة لم يتمتع هذا الأمر.

هذه الأفكار تمثل أبرز مرتکزات المشرع السياسي الزيدی. ما سواها من عناصر فرع عليها، وأغلبها - إن لم يكن جميعها - إنما يتناول آلية الوصول إلى الحكم، كما يتناول آلية انتقال الحكم وطريقة حل النزاعات المحتملة حين انتقال الحكم، وهي قضايا على أهميتها لا تغدو أن تكون إجرائية ونسبية بخلاف تلك الأمور التي تحدد دوافع الحركة وأهدافها وشكلها العام، وهذه الأفكار - كما هو واضح - أساس أي مشروع سياسي معاصر يهدف إلى إقامة العدل، وإلى إبقاء الإسلام في الحياة العامة.

الاجتهد عند الزيدية

من أبرز ما تتميز به الزيدية في فقههم هو الاجتهد. هذه الميزة جعلت مذهبهم «أكثر المذاهب الإسلامية خاءً وقدرة على مسايرة العصون» على حد تعبير الشيخ محمد أبو زهرة.

الاجتهد ملكرة علمية ونفسية تمكن صاحبها من استنباط الأحكام الشرعية من مظانها، والثقة بنتائج ذلك الاستنباط بقطع النظر عن مخالفة أو موافقة السابقين من العلماء. وعندما نقول إنها ملكرة، نؤكد أنها ليست مجرد تحصيل مجموعة من العلوم، فقد يجمعها واحد، ولكن لا يستطيع أن يستتبط حكمًا واحدًا. وعندما نشير إلى أنها علمية ونفسية، نشير إلى أنه لا يكفي امتلاك الملكة العلمية، إذ أن صاحبها قد يستطيع عندها أن يستتبط أحكاماً، ولكن ما لم تكن لديه الجرأة والشجاعة على العمل بما أداه إليه بحثه وتأمله، فإن وجود تلك الملكة لن يفيد كثيراً. والقول بأنها ملكرة لا يعني أنها غير مكتسبة بل يمكن اكتسابها بالجهد والمثابرة. والتعريف الشائع للاجتهد بأنه استفراغ الفقيه الواسع في تحصيل ظن حكم شرعي. إنما يشير إلى ما يعمله المجتهد، ولكنه لا يبين جوهر الاجتهد، أو منطلقه الأساسي التي هي امتلاك الملكة المشار إليها.

أصعب ما في الاجتهد امتلاك الملكة النفسية. فقد يستطيع طالب علم مجذ

في تحصيله أن يمتلك الملكة العلمية، ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للملكة النفسية. والسبب يعود إلى ثلاثة أمور:

أوها: إن زيادة العلم تولد التواضع، وغالباً لا يحصل المرء على الملكة العلمية إلا بعد تحصيل علمي عميق، يتولد معه تواضع شديد، وشعور هائل بـالجهل. هذا يتنافى مع ما تتطلبه الملكة النفسية من الثقة بالنفس، وينتتجه البحث العلمي.

ثانيها: إن الاجتهاد يعني في نهاية الأمر الافتاء، وكل من يخشي الله يهاب من تحمل نتائج الفتوى، ويفضل أن يتحمل غيره ذلك.

ثالثها: إن طبيعة العلاقة بين طالب العلم والرموز العلمية الذين استفاد منهم تولد شعوراً بالدونية أمامهم بمحض لايجرؤون على ممارسة التفكير مستقلاً عن رأيهم وتوجههم.

يقابل الاجتهاد التقليد، وهو أساساً غياب الملكة النفسية أولاً، ثم الملكة العلمية. وعملياً هي العمل وفق قول الغير. وذكر الدليل لا يغير من واقع التقليد، فكل من ليس لديه الملكة مقلد ضرورة، سواء عرف دليلاً القول أم لم يعرفه. لأنه إن كان فاقداً للملكه العلمية فإن معرفته بالدليل لن تنفعه حيث إنه لا يملك قدرة على تقييم ذلك الدليل. وإن كان لديه الملكة العلمية وفاقداً للملكه النفسية فإنه لن يتبع القول بسبب الدليل، وإنما بسبب المصدر القائل.

وقد حرصت المدرسة الزيدية على إبقاء تلك الملكة النفسية بين علمائها، وكانت وسيلة ذلك أن حرمت على من امتلك الملكة العلمية ممارسة التقليد،

وأوجبت عليه اتباع رأيه دون رأي غيره. كان هذا تقديرهم للاستقلال الفكري والعلمي. أما من لم يمتلك تلك الملكة العلمية، فلم تطلب منه أن يمارس الاجتهد بل أجازت له أن يقلد أهل العلم. فميزت بين تقليد مذموم ومنع وبين تقليد واجب. المذموم المنع هو التقليد من قبل أهل الملكات الاجتهادية، وأما الواجب فهو التقليد من فقدها. وقد حرصت من هذا أن لا يتوقف أهل الاجتهد عن ممارسته، كما حرصت أيضاً على أن لا تخلق فوضى علمية في الساحة بأن توهם الناس بأنه يكفي للخروج من التقليد معرفة الدليل من كتاب أو سنة، بحيث يصير كل من قرأ كتاباً في الحديث ظاناً نفسه مجتهداً. وقد نجحت في هذا.

من الانجازات الأخرى التي حرص عليها الزيدية، وهي تأتي في موازاة الانجاز السابق هو إيجاد التوازن بين أمرين:

أحدهما: الحاجة إلى استقرار المجتمع على رأي فقهي موحد خصوصاً في القضايا العامة، يمنع من بلبلة فقهية بين الناس، حيث يكون لكل جماعة رأيها الفقهي الخاص بها.

ثانيهما: المحافظة على حق الاجتهد الذي قد يفضي إلى استنباط آراء تختلف الآراء السائدة قطعاً.

وقد نجحت من خلال أمرين:

أولهما: ما اشترطته أصلاً من أن يكون الإمام مجتهداً، ف بذلك منحت الدولة حقاً شرعاً في ممارسة الاجتهد.

ثانيهما: بأن قسمت مجال الاجتهد على دوائر مختلفة:

١. دائرة الحقوق المتعدية: وهي تلك التي يكون الحكم فيها مؤثراً على العلاقات بين الناس مثل أحكام الزواج والتجارة. فأي حكم لصالح طرف من الأطراف هنا، يؤثر على حقوق أطراف أخرى بشكل مباشر. فلو حكم بطلاق نكاح رجل، أثر هذا تلقائياً على نكاح زوجته أيضاً، وربما غيرها. هذا بخلاف الأحكام التي تأثيرها لا يتعدى الفرد، مثل الأحكام العبادية. فلو حكم بطلاق وضوء على شكل ما، فإن من توضاً بتلك الكيفية لن يؤثر بطلاق وضوئه على غيره من الأشخاص، بل سيخصه هو وحده.

٢. دائرة الحلقات العلمية: وهي دائرة العلماء، وطلبة العلم.

٣. دائرة الحقوق الفردية: وقد سبق تعريفها.

فدائرة الحقوق العامة جعلت صلاحية الاجتهاد في أمورها. ولأن الدولة قادرة على الاجتهاد و اختيار الأحكام الملائمة، فلم يجد أهل العلم مشكلة في هذا الأمر.

ودائرة الحلقات العلمية جعل الاجتهاد فيها مفتوحاً لكل من كانت له الملكة. فوجدنا مجموعة كبيرة من العلماء عبر العصور من كانت له آراء جريئة خالفت السائد والسابق وبنهجية علمية عميقة وأصيلة. وقد كانت هذه الحلقات من خلال مؤلفاتها وآراء علمائها بثابة الروايد التي تغذى حاجة الدولة بالأراء الأصيلة التي تنتقد ما هو سائد، وتقترح بدائل عنه. ولهذا السبب لم يمكن القول: إن للزيدية مذهباً فقهياً محدداً، بل كان فيه مدارس فقهية متعددة، بتنوع المجتهدين اجتهاداً مطلقاً.

ونجد كلمة "مذهب" في كثير من المصادر الفقهية الزيدية بعد القرن الثاني

عشر، فقد يقال: المذهب هو كذا وكذا، وليس المقصود بتلك الكلمة أن مذهب الزيدية الفقهي هو كذلك، فكما سبق لا يوجد مذهب فقهي للزيدية. وتشير الكلمة إلى اصطلاح تبلور مع القاضي زيد بن علي الأكوع، ثم تابعه القاضي حسن بن أحمد الشبيبي (١١٦٩هـ)، في تعليقاتهما على كتاب شرح الأزهار، فقد وضعوا اصطلاح (مذهب) عند الاختيارات الفقهية التي رأيا وفق اجتهادهما أنها أكثر ملائمة للمنهج الفقهي لبعض أعلام أهل البيت الذين هم: الإمام القاسم بن إبراهيم، والإمام محمد بن القاسم بن إبراهيم، والإمام الهادي يحيى بن الحسين، والإمام محمد بن الإمام الهادي، والإمام أحمد ابن الإمام الهادي.

وقد اعتبر رأيهم في تحديد ما هو المذهب؟ هو المعتمد بين الزيدية على مستوى الدولة، وعلى مستوى الحقوق الفردية.

وأما دائرة الحقوق الفردية، فقد اعتبر فيها أن الأصل هو مجموعة من الآراء التي تمثل في الأغلب رأي الإمام الهادي يحيى بن الحسين في مرحلة أو رأي "المذهب" في مرحلة أخرى. فكانت تلك الآراء هي المعتمدة عند تعليم الناس أمور دينهم. ولكن في الوقت نفسه احتفظ المجتهدون بحق الافتاء بخلاف تلك الآراء في القضايا الفردية، أو في القضايا العامة التي لا يريد أصحابها أن يوصلوها إلى الدولة. كما احتفظ المقلدون بحق أن يقلدوا علماء في آرائهم التي تختلف الآراء المعتمدة. وقد شاع رأي بين الزيدية يسمح للمقلد أن يأخذ الحكم الشرعي من غير الفقهاء من الزيدية. وذلك على أساس «أن الاجتهد لا مذهب له». ولا يطلب من المجتهد المستفتى في تلك الحالة إلا أمراً واحداً: وهو أن لا يكون الحكم مرتکزاً في ثبوته على قاعدة

أصولية تخالف قاعدة المستفتى. وهذا المطلب يكاد يكون نظرياً لندرة نحو تلك الأحكام. لعل أول من صرخ بهذا الرأي الإمام أحمد بن حبيبي بن المرتضى ت ٢٨٤هـ. كما سمحوا للمقلد أن يقلد أكثر من مجتهد في وقت واحد في أوقات مختلفة وذلك على أساس أن الأدلة الفقهية ظنية الدلالة، وأن أي اجتهاد من مجتهد يعتبر غالباً يكون حكمه ضمن دلالات الأدلة الظنية.

بهذه الطرق استطاع الزيدية أن يحافظوا على كل من: ملكرة الاجتهاد في حلقاتهم العلمية وما تشره من تطوير في الفقه، وعلى استقرار الأحكام على مستوى الدولة وطرق التعليم، وعلى حق الاجتهاد والتنوع في القضايا الفردية.

ولأن وجود الاجتهاد سيؤدي إلى تعدد في الآراء في مسائل بعينها. إزاء هذا يرى كثير من الزيدية أن كل مجتهد مصيبة، فلا يصح وفق هذا أن يتازع الناس لاختلاف الاجتهادات التي يتبعونها في القضايا الفردية. وأما القضايا العامة، فمع أن كل مجتهد فيها مصيبة أيضاً، إلا أنه من حق الدولة أن تفرض على الناس اختيارها في القضايا لكي تتحقق الاستقرار اللازم. ومعنى كل مجتهد مصيبة أحد أمرين:

أو هما: إن الاجتهادات لا تناقض: فلا يعني القول بصواب اجتهاد ما في مسألة محددة خطأ من خالفها باجتهاده. لأن الاجتهاد إنما يكون في فهم وتفسير النصوص العملية والتي تدعوا إلى عمل شيء أو نهي عنه. والنصوص العملية لا توصف بالصدق أو الكذب فجملة: اذهب إلى البيت. لا توصف بأنها صادقة أو كاذبة، لأنها جملة إنشائية، والوصف بالصدق والكذب يتعلق بالجمل الخبرية نحو: الشمس مشرقة. والنصوص الإنشائية

يمكن أن يفهم منها أكثر من معنى، بغير أن ينفي أحدها الآخر. حيث إن النفي يستلزم أن تكون ذات معيار صدق أو كذب، وهو أمر غير متحقق فيها. فلو فهم أحد من النص معنى غير الذي فهمه آخر، لأمكن تطبيق المعنيين من دون مشكلة لأن الأعمال لا تتناقض، فيمكن أن لكل من العملين أن يصدر عن كلا الطرفين بغير أن يتناقضاً. وهذا بخلاف الاختلاف في تفسير نص خيري، حيث إن كل معنى ينفي المعنى الآخر.

ثانيها: البعض يرى أن الله تعالى حكمَ مُحَدِّداً واحِدَاداً في كل نص إنشائي؛ وبالتالي فإنه لا يصح إلا معنى واحد من المعاني المتعددة؛ ولكن المخطئ معدور. والبعض يرى أن المطلوب إعمال النص في الحياة، وبالتالي فإن التعدد في التفسير ممكن، وكل مجتهد مصيّب من حيث إنه قد قام بما طلبه الله منه.

ملاحظة:

عندما يشار إلى سمة الاجتہاد بين الزیدیۃ، فإن بعض الكتب المعاصرین يحاولون أن يحصروا وجود هذه السمة بين عدد محدود من أعلام الزیدیۃ وهم محمد بن إبراهیم الوزیر (٨٤٠ھـ)، والحسن الجلال (١٠٨٤ھـ)، وصالح المقلبی (١١٠٨ھـ)، ومحمد بن إسماعیل الامیر (١١٨٢ھـ)، ومحمد بن علی الشوکانی (١٢٥٠ھـ). وكأنه لم يكن قبلهم من كان ذا استقلال في التفکیر، أو نزعة للاجتہاد المطلق.

وتتجدر الإشارة هنا إلى أن هؤلاء مختلفون فيما بينهم اختلافاً بيناً، إلا أنهم اشتراكوا في قضيتيْن:

أ. الهجوم اللاذع على رجال الزيدية في عصرهم، واتهامهم بالجمود والتقليد.

ب. عدم قدرتهم على التمييز بين الدوائر المختلفة لممارسة الاجتهد والتقليد بحيث لا توجد فوضى علمية، ولا يكثر مدعى العلم والمعرفة، ثم بعد ذلك نجد أنهم اختلفوا بعض الشيء فنجد ما تميز به :

١. الشوكاني : الميل إلى مذهب أهل الحديث في القضايا المنهجية والأصولية. فمنهجياً كان يدعو إلى إقصاء العقل تماماً، وعدم الاعتماد عليه لا في عقيدة ولا في فقه ولا تفسير. وعقائدياً كان يقول بالتجسيم والتشبيه، ويؤمن بالجبر، ويقول بالإرجاء، كما يؤمن بوجوب طاعة الظلمة. وكان الاجتهد لديه يتلخص أساساً في أمرين :

أ. التوسع في علوم تصحيف الأحاديث والجرح والتعديل. وهي أضعف مراتب الاجتهد، فعند استبطاط الأحكام نحن بحاجة إلى معرفة النصوص الصحيحة، وأصعب منه استبطاط الأحكام منها. وكل من اطلع على علم التصحيف والتضييف الذي كان يدعو إليه الشوكاني يرى أنه لا يقدم علماً أكثر مما كان فعلاً موجوداً بين الزيدية، ولكن يستهلك وقتاً أكثر، ويدخل العالم في متأهات وتفاصيل لا طائل تحتها. وسنجد أن الأحاديث التي صحيحها الزيدية معتمدين على مراسيل أنتمهم قد أغتتهم عن التقصي في الأسانيد، وفي الوقت نفسه لن نجد أن في الأحاديث المسندة ما يقدم كثيراً بحيث يستحق الأمر كل تلك الجلبة التي خلقها الشوكاني وخلفه.

ب. الدعوة إلى نبذ المؤلفات الفقهية واعتماد نصوص الكتاب والسنة بشكل عام، بحيث يفتى الفتى مستدلاً على فتواه بنص من الكتاب أو السنة.

وهذا الأمر يؤدي إلى فوضى علمية هائلة في المجتمع، ويحرم المجتمع من الاستفادة من تجارب فقهية لثنتين السنين. كما أنه لا يقدم شيئاً حيث إن طالب الفتوى لن يستفيد من معرفة النصوص شيئاً ما لم يملك ملكرة الاجتهاد. كما أنه يؤدي إلى خلق أنصاف العلماء الذين يظنون أنهم بمجرد اطلاعهم على صحيح البخاري أو مثله صاروا من أهل الاجتهاد والافتاء.

٢. ابن الوزير وابن الأمير والجلال: التقليل من شأن العقل، دون إلغائه، مع التشدد في الدعوة إلى اعتماد روايات المحدثين في أصول الدين، وانتقاد الزيدية لعدم الاعتداد بتلك الروايات.

٣. الاقتصار على النقد اللاذع لواقع عصره، مع الحفاظ على المركبات الأساسية للأصول الفكرية والسياسية وهذا ما كان عليه المقبول.

إن اعتبار هؤلاء، مثلي الحرية الفكرية والاجتهاد فيه حيف كبير، ويدل إما على عدم اطلاع على الحركة العلمية بين الزيدية حيث وجد عشرات العلماء من كان يعمل بالاجتهاد، وإما على أغراض أخرى غير الغرض العلمي المحسن.

ثم إن من نظر إلى كتابات ابن الوزير وابن الأمير والشوكتاني قطع بأنهم كانوا أقرب إلى التقليد منهم إلى الاجتهاد، ولكن ذهب تقليدهم صوب علماء آخرين.

الزيدية والإمام زيد

لفظ "الزيدية" يشير إلى الانتساب إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب قدس الله أرواحهم في أعلى عليين، وحضرنا في زمرتهم، ونفعنا بمحبتهم وولايتهم يوم لا ينفع مال ولا بنون. وسبب الانتساب إلى الإمام زيد (عليه السلام) دون غيره من أئمة أهل البيت (عليهم السلام)؛ إنما كان لأن الإمام زيداً جسد آمالها، ومبادئها، واستشهد وصلب عرياناً في سبيلها، في عصر كالح اندرست فيه معالم الدين من التوحيد والعدل وصدق الوعيد والجهاد ، واستبدلت بمفاهيم التشبيه، والتجمسيم، والجبر، وإلغاء الجهاد، وإطماء الفاسقين من الجبابرة وال مجرمين بدخول الجنة وبشفاعة المصطفى صلى الله عليه وآله. وقد بين سبب الاعتزاء إلى الإمام زيد بن علي الإمام محمد بن عبد الله النفس الزكية إذ قال : «أما والله لقد أحيا زيد بن علي ما دثر^(١) من سنن المرسلين، وأقام عمود الدين إذ اعوج، ولن ننحو إلا أثره، ولن نقتبس إلا من نوره، وزيد إمام الأئمة، وأول من خرج داعياً إلى الله بعد الحسين بن علي» وقال أبوه عبد الله الكامل : «العلمُ يبتنا وبين الناس علي بن أبي طالب، والعلمُ يبتنا وبين الشيعة زيد بن علي» فكان خروج الإمام زيد (عليه السلام) إذ خرج بثابة إحياء للدين، وبعثه من جديد. فسلام الله عليه يوم ولد،

(١) دثر: درس وآمني.

وسلام الله عليه يوم استشهد، وسلام الله عليه يوم يبعث حياً.

ظاهر أن العلاقة بين الزيدية وبين الإمام زيد^(عليه السلام) ليست علاقة اتباع في قضايا علمية. لا شك أن الزيدية تقدر رأي الإمام زيد^(عليه السلام)، ولكنها لا تلتزم تقليده، بل لا تلتزم تقليد غيره من أئمة أهل البيت، فالزيدية ترى أن الاجتهاد واجب في كل عصر، وفي كل مكان لكل من ملك أدوات الاجتهاد.

يمحى بعض المعاصرين القول بأن الزيدية تنتسب للإمام زيد اسمًا فقط، وإلا فلا علاقة لها به. يريد هذا الرأي أن يصل إلى أن الإمام زيد لم يمثل أبداً من المبادئ الكبرى التي قال بها الزيدية اليوم، وإنما الذي مثلها كان الإمام الهادي يحيى بن الحسين الذي استحدث - وفق هذا الرأي - مجموعة من الآراء التي تختلف منهج الإمام زيد ومنهج أهل البيت. لا يحتاج المرء إلى كثير معرفة ليعرف مدى بعد هذا الرأي عن الحقيقة. فالنصوص موجودة، نصوص الإمام الهادي، ونصوص الإمام زيد، ونصوص من بينهما من الأئمة، ومنها جميراً يظهر أن الإمامين، بل جميع أئمة تلك المرحلة كانوا في الأصول الدينية على منهج واحد، وأن اختلافهم إن وجد، كان في القضايا الفرعية، والقضايا التي تتطلب اجتهاداً ورأياً. ويلاحظ أن من يقول بهذا القول يعول كثيراً على نص للمؤرخ يحيى بن الحسين بن القاسم (110هـ)، حيث يقول: إنه لم يبق لذهب زيد متابع في الأصول ولا الفروع. وفضلاً عن أن هذا القول لا يمثل إلا رؤية قائله، فالنصوص الموجودة تبين علاقة الإمامين ببعضهما. صحيح أن قليلاً من الزيدية اتبع مذهب الإمام زيد^(عليه السلام) الفقهي، وكان أغلبهم على مذهب الإمام الهادي، وذلك لأسباب منها دور

الإمام الهادي في اليمن، ومنها اشتهر نصوصه، وعظم تأثيره على عموم الزيدية في زمانه وبعده. والمؤرخ المذكور كثير الخلط يعتمد الاستنباط والتخيّل لا على النصوص. من هذه التعميمات قوله: «فالذي كان من قبل [أي من قبل المائتين] هم الصالحة والجريبة، وهو الذي كان عليه زيد بن علي. وأما سائر الفرق فإنما حدثت بعد ذلك، وخالفت زيد بن علي في أصوله وفروعه...»، فهذا النفي المطلق ينافي الحاضر من النصوص. مثل هذه التعميمات التي لا أصل لها، هي مستند بعض الكتاب غير الموضوعين في كتابتهم عن علاقة الإمام زيد بأهل بيته من بعده، أو بالزيدية المتأخرة.



الزيدية والصحابة

الكلام في الصحابة له اعتباران. الاعتبار الأول الكلام فيهم على الجملة، والاعتبار الثاني الكلام في أفرادهم. فاما على الجملة فلا يجوز القدح فيهم، لأن الله تعالى قد مدحهم وأثنى عليهم. وفي ذلك نجد للإمام الهادي يحيى بن الحسين (رضي الله عنه) في رسالة وجهها لأهل صناعة ما نصه: «ولا أنتقص أحداً من الصحابة الصادقين والتابعين بإحسان المؤمنات منهم والمؤمنين، أتولى جميع من هاجر، ومن آوى منهم ونصر، فمن سب مؤمناً عندي استحللاً فقد كفر، ومن سبه استحراماً فقد ضل عندي وفسق، ولا أسب إلا من نقض العهد والعزم، وفي كل وقت له هزيمة، من الذين بالتفاق تفردوا، وعلى الرسول (صلوات الله عليه وآله وسلام) مرة بعد مرأة تمردوا، وعلى أهل بيته اجترءوا وطعنوا، وإنني أستغفر الله لأهمات المؤمنين اللواتي خرجن من الدنيا وهن من الدين على يقين، وأجعل لعنة الله على من تناولهن بما لا يستحقن من سائر الناس أجمعين، إن أصحاب رسول الله (صلوات الله عليه وآله وسلام) الذين قاموا بالدين، وكانوا في حقيقة الإيمان، واتبعوا بالطاعة والإحسان، واجب فضلهم مشهور، والطاعون عليهم مأذور، والمتقصص لهم مذموم، هالك عند الله مثبور، مُعذب مدحور، مدح الله سبحانه لهم...» إلخ كلامه.

وأما الكلام على أفرادهم، فإن الزيدية ترى أن المعصية لها حكمها بقطع النظر عن صدرت منه، وأن الله تعالى قد نبه أنبياءه (ولقد أوجي إلينك وإنما الذين من قيلك) [الزمر: ١٢٥]، كما نبه سيد رسلي لما قال: (لقطتنا

بِهِ الْوَتْهَنَّ (الحادي: ٤٦). فكذلك الأمر في الصحابة. فمن مات منهم على طاعة الله ورسوله (عليه السلام) لقي الله مرضياً. وأما من زاغ عن الهدى، واتبع هواه، وأثر الدنيا على الآخرة، فلا كرامة له عند الله، مثله مثل غيره من الخلق.

وأغلب ما يثار هذا الأمر هو لمعرفة رأي الزيدية في الخلفاء الثلاثة على وجه الخصوص، ثم رأيهم في معاوية ومن وقف معه.

الزيدية والخلفاء

موضوع الخلفاء من المواضيع الحساسة، و كنت أفضل عدم التعرض له ولكن كثرة التساؤلات حول موقف الزيدية منهم أوجبت طرحه.

المشترك بين الزيدية أن الإمام علياً (عليه السلام) كان الأولى بالخلافة، وأن أبي بكر ومن معه أخطأوا في صرفها عنه. وأن أبي بكر أخطأ أيضاً لما منع فاطمة من إرثها من النبي، كما أخذ منها أرض فدك والعوالى وهي أرض غنية جداً كان النبي أخليها فاطمة بعد فتح خير. إلا أنه بعد هذا القدر المشترك فقد اشتهر رأيان:

الرأي الأول يرى أن الترضية عنهم لازمة باعتبار أن وقوفهم السابق مع النبي يكفر ذلك الخطأ.

الرأي الثاني يرى أن سابقتهم مع النبي توجب علينا الترضية عنهم، والخطأ منهم يوجب التوقف في شأنهم.

وهناك قلة قليلة كانت تصرح بالبراءة منهم، والدعاء عليهم.

وسأذكر نصين لإمامين أحدهما من أئمة الدليل، والآخر من أئمة اليمن، وهما من المتوفين، وذلك لكي يعلم حقيقة معنى التوقف. قال الإمام الهادي علي بن جعفر بن الحسن الحقيبي (عليه السلام) (٤٩٠هـ) : وأشهد أن أمير المؤمنين إمام المسلمين بعد رسول رب العالمين؛ لما خصه الله تعالى بجمع الفضائل والمناقب، ووضعه في أشرف المناسب، بمنصوص التنزيل المعرض للتأويل، لتقابل الأشباء والأمثال، وتعارض المعاني والأشكال، سمي به نصاً خفياً، وإن كان معناه عند الرساح واصحاً جلياً. وأما كبار الصحابة الذين تصدروا للإمامية ونهضوا بالخلافة فلا أغضن نفوسهم وأغراضهم، ولا أقابل بالشتم أغراضهم، بل أجده موجدة الزاري عليهم، والمسترب منهم لتمسكهم بالمحتملات، وتعلقهم بالتأولات وأكل أمرهم إلى الله تعالى كما قال القاسم (عليه السلام) : **(فِتْلَكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ)** (البقرة: ١٢٤).

وأما الإمام عبدالله بن حمزة (٤٦٤هـ) فقد جاءته مسألة فيمن تقدم الإمام علي بن أبي طالب فأجاب إجابة مطولة فيها تفصيل، وأهم ما فيها:

إن الصحابة عندنا أفضل بعد الأئمة **(عليهم السلام)** قبل إحداثهم، وبعد الإحداث لنا أئمة نرجع إليهم في أمور ديننا ونقدم حيث أقدموا، ونجسم حيث أحجموا، وهم علي وولده **(عليهم السلام)**، والحادث عليهم وغضبنا فيهم، ولم نعلم من أحد منهم سب أحد من الصحابة ولا لعنه ولا شتمه لا في مدة حياتهم ولا بعد وفاتهم.

فالذي تقرر عندنا أن علياً **(عليه السلام)** أفضل الأئمة بعد رسول الله **(صلوات الله عليه وسلم)**، وولديه أفضلهم بعد علي **(عليهم السلام)**، لما ظاهر فيهم من الأدلة عن الله سبحانه وتعالى وعن رسول الله **(صلوات الله عليه وسلم)** المتقدم عليهم من أبي بكر وعمر وعثمان نقول

بتخطيّتهم ومعصيتهم لترك الاستدلال على عليٍ (عليه السلام) بالنصوص الواردة عن الله سبحانه وعن رسوله ﷺ في إمامته، ونقول: إن النصوص استدلالية لأنها محتملة، ولذلك جرى فيها النزاع الطويل والجدال الشديد من ذلك اليوم إلى يوم الناس هذا وإلى انقطاع التكليف وكل يحتاج بما له وجه.

وقولنا هو الأحق والأولى لما ظاهرنا عليه من البراهين، ونصبنا من الأدلة التي لا توجد مع خصومنا، وندعى عليهم انقطاع المرام في تصحيح ما توسموه، وتلك الخطايا والمعاصي بالتقدير فتقطع العصمة، وإنما يجوز أن يكون كفرا وأن يكون صغيرة، وما يظهر لنا على ذلك دليل ولا بلغنا عن سلفنا الصالح (عليه السلام) ما نعتمد في أمرهم، ولهم أعظم حرمة في الإسلام، لأنهم أول من أحبب دعوة جدنا صلوات الله عليه ، ونابز عنه، وعزّ به الإسلام وقاتل الآباء والأبناء والأقارب في الله حتى قام عمود الإسلام، وأتى فيهم رسول الله صلوات الله عليه ما لم يأت في غيرهم وكان فيهم حديث بدر وآية بيعة الرضوان فصار الإقدام في أمرهم شديداً.

وإنما نقول: إن كانت معاصيهם كبيرة، فالله تعالى لا يتهم في حال، والكبار تبطل الطاعات وإن عظمت، وإن كانت صغيرة فلبعض ما تقدم من عنایتهم في الإسلام وسبقهم إلى الدين ولا يمكن أحد من أهل العصر ولا من قبله من الأعصار أن يدعى مثل سعيهم ومثل عنایتهم في الدين، وعلى (عليه السلام) وولدهم هم القدوة فلا تتجاوز ما يبلغوه في أمر القوم، وهو نعي أفعالهم عليهم وإعلامهم لهم أنهم أولى بالأمر منهم، ولم يظهروا لنا أحكام أولئك أن خالفوهم ولا بابنواهم مباينة الفاسقين في عصرهم...

ثم قال بشأن فدك: وأما أمر فدك فقد كان فيها النزاع وتأولوا خبر النبي: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما خلفناه صدقة» على غير ما تأولناه؛

لأن عندنا أن رسول الله ﷺ بين أن ما قبضه من الصدقة لا يكون إرثاً لوارثه، وإنما يكون مرجعه إلى بيت المال فما عندنا اسم ناقص بمعنى الذي، فكأنه قال الذي تركه من الصدقات لا يورث عندنا معاشر الأنبياء، وأما أملاكهم فلم نعلم أن الله سبحانه فرق بينهم وبين غيرهم في ذلك.

وقد وقعت أمور هنالك ردتنا أمرها إلى الله عز وجل، ورضينا على الصحابة عموماً، فإن دخل المقدمون على علي (عليه السلام) في صميمهم في علم الله سبحانه لم نحسدهم رحمة ربهم، وإن أخر جهم سبحانه بعلمه لاستحقاقهم فهو لا يتهم في برته، وكنا قد سلمنا خطر الاقتحام، وأدینا ما يلزمـنا من تعظيم أهل ذلك المقام، الذين حموا حوزة الإسلام، ونابذـوا في أمرـه الخاص والعام

وأما عثمان وإحداثه فلا شك في قبحها، وجوابـنا فيها ما قال علي (عليه السلام): إنه قد قدم على عملـه فإن كان محسـناً فقد لقي رباً شـكوراً كافـه على إحسـانـه، وإن كان مسيـناً فقد أتـي رباً غـفوراً لا يتعـاظـمـ أن يـغـفوـ عنـ شـأنـهـ، وهذا كلامـ علي (عليه السلام) فيه مثل قوله: إنه استـأثرـ فأـسـاءـ فيـ الأـثـرـةـ، وجـزـعـتمـ فأـسـأـتـ الجـزـعـ، واللهـ حـكـمـ فيـ المـسـأـلـةـ وـالـجـازـعـ، وهذاـ ماـ قـضـىـ بهـ الدـلـيلـ وـأـدـىـ إـلـيـ النـظـرـ، ومنـ اللهـ سـبـحـانـهـ نـسـتمـ الدـوـفـيـقـ فيـ الـبـداـيـةـ وـالـنـهـاـيـةـ وـالـبـلوـغـ إـلـيـ أـسـعـدـ غـايـةـ».

وقد نجد في كتب التواريـخـ الزـيدـيةـ بعضـ الروـاـيـاتـ التيـ قدـ تـقـتضـيـ بـراءـةـ منهمـ، ولـكـنـ لاـ يـعـملـ بـمـقـتضـيـ تلكـ الأخـبارـ وإنـ كـانـتـ تـرـوـيـ لأنـهاـ مجرـدـ أـخـبارـ تـارـيخـيةـ آـحـادـيـةـ لاـ يـجـوزـ الـاعـتمـادـ عـلـيـهاـ فيـ شـأنـ كـهـذاـ.

واما معاوية ومنـ كانـ معـهـ منـ قـاتـلـ الإمامـ عليـ بنـ طـالـبـ، فلاـ يـخـفـيـ أمرـهـ عـلـيـهـ منـ لهـ أـدـنـىـ اـطـلاـعـ.

الزيدية والحنفية والمعتزلة

نجد في بعض كتب الفرق أن الزيدية أخذت فقهها عن مذهب أبي حنيفة، وبالتالي فهي حنفية في الفروع. وأما أصول دينها فقد أخذته عن المعتزلة، في المقابل نجد أن الزيدية تنفي هاتين النسبتين بشدة. وفي تصوري فإن الخلاف بين المثبتين وبين النافرين ينطوي على غرض أعمق من مجرد التاريخ لحركة علمية. أظن الأمر يتعلق باستقلالية أئمة أهل البيت وعلماء الزيدية في علومهم. فالمثبت لتلك النسبة يريد أن يقول: إنهم وإن كانوا اليوم مدرسة مستقلة، إلا أن جذورهم لا تصل بحال من الأحوال إلى أبعد من أبي حنيفة في الفقه، وواصل بن عطاء في الأصول. والنافي لهما يريد أن يتجاوز تلك العقبة ويصل بآراء الزيدية إلى الإمام علي، فالنبي عليهما الصلاة والسلام. وموضع الأصالة التاريخية من القضايا التي كانت تهم كل فرقة من الفرق الإسلامية. فكل فرقة تريد أن توصل آراءها بالنبي وصحابته، وباعتبار أن شرعية ما يقولونه يرتكز على ذلك. إضافة إلى ذلك، فإن نفي أصالة فرقة من الفرق يُعدُّ من الحجج عليها باعتبارها فرقه مبتدعة. قالت بأمر لم يعرف على عهد النبي، ولا عهد صحابته.

وأرى أن مثل هذا الخلاف لا معنى له. فالصواب صوابٌ باعتبار ذاته، لا

باعتبار أصله. وإذا غاب عنّا ما يدل على أصالة رأي لدعم قول من الأقوال، فإن حجج العقول والتصوّص لا زالت بين أيدينا وهي كافية وافية شافية. على ضوء هذا، فإبني سأعلق على هذا الكلام من الناحية التاريخية فقط. فآراء الزيدية لا تقيّم انطلاقاً من أصلها، وإنما انطلاقاً من مرتزقاتها، ثم من تفعيلها في الحياة.

من الناحية الفقهية، فمعلوم أن الزيدية تنبع على المجتهد التقليد في الفقه، وأنها لذلك لا يمكن اعتبارها تتبع مذهب فقهي لعلم من أعلام أهل البيت، فكيف يكون ذلك بالنسبة لعلم من غيرهم؟ وأما مقلدو الزيدية فلا يقلدون أبا حنيفة رحمة الله، كما لا يعتمدون أياً من مصادر الفقه الحنفي في تقليدهم. وأما قدماء أهل البيت (عليهم السلام)، فلم يعلم منهم من كان حنفياً. نعم، فرأى كثير من علماء أهل البيت في العراق في القرن الرابع الفقه الحنفي، ولكنها قراءة اجتهاد ونظر وليس قراءة تقليد. وقد يكون أصل هذا القول، إذا كان لا بد له من أصل، هو المشابهة بين فقه الإمام الهادي (عليه السلام)، وفقه الحنفية. ولكن حتى هذا الأمر لا يكفي. فالمشابهة بين المسائل وحدتها لا تعني أنها مشابهة تقليد. كما إن هذه المشابهة قد تعود لاعتبارات أخرى غير التقليد نحو وحدة المنشأ. ففقه العراق الذي عليه الحنفية متاثر بفقه الإمام علي بن أبي طالب، ومثله في التأثر فقه أهل البيت بما فيهم الإمام الهادي (عليه السلام). إضافة إلى كل ذلك فإن طبيعة الاختلافات الفقهية بين المذهبين الموجودة فعلاً تدل على خطأ مثل هذا القول.

وأما العلاقة بين الزيدية والمعزلة، فهي أعمق، ولكنها لا تبلغ حد أن يكونا مدرسة واحدة، أو أن يكون أهل البيت أسسوا مدرستهم متاثرين بها.

إن كل من يثبت تلك النسبة قد اعتمد على مجموعة من الأمور وهي:

١. التقدير الكبير الذي يكتبه أعلام أهل البيت والزيدية لمشايخ المعتزلة، التقدير الذي أوصى أحدهم وهو الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى إلى أن يضع كتاباً في الطبقات سماه طبقات المعتزلة، ذاكراً ضمن تلك الطبقات أعلام أهل البيت والزيدية، فنسب الزيدية إلى المعتزلة وليس العكس. وهذا الأمر إن دلّ على شيء فإثنا يدل على تقدير أهل العلم بعضهم لبعض. فمما لا شك فيه أن مشائخ المعتزلة بلغوا في العلم غاية لا يستهين بها إلا جاهل، أو قليل إنصاف. كما أن أغلبهم كان غاية في الورع والخشية من الله تعالى. ولكن لا يدل على أنهما مدرسة واحدة.

٢. اتفاقهما في القضايا الكبرى في أصول الدين. وهذا لا يكفي أيضاً لأن الموافقة في الآراء لا تعني ضرورة أنهما مدرسة واحدة، أو أن لهما شيئاً مشتركاً. وخصوصاً في آراء تجد نسبتها في العقل ومحكم التنزيل، مما يعني أنها شائعة لكل من أرادها. فالقول بالتوحيد والعدل والوعيد والإمامية لا تحتاج إلى عقول متميزة لتدركها، وتقول بها. ربما الاحتجاج لها قد يتطلب ذلك، ولكن القول بها متيسر لكل من أعمل بسيراً من عقله، وتأمل قليلاً في كتاب الله جل وعلا. فما بالك بأعلام أهل البيت النبوة في ذلك العصر، من عرفوا واشتهروا برجاحة عقل، ووفرة علم؟ ثم إذا كان لا بد من أن تكون هذه الموافقة نشأت عن شيخ مشترك، فإن الإمام علياً سيكون هو ذلك الشيخ حيث إن واصل بن عطاء تلمذ في الأصول على يد أبي هاشم عبدالله بن

محمد بن علي بن أبي طالب (ت ٩٨هـ)، وأعلام أهل البيت آنذاك أخذوا علومهم
أباً عن أبوه إلى الإمام علي أيضاً.

٣. ما رواه الشهري (ت ٥٨٤هـ) من أن الإمام زيداً تلمذ على
واصل بن عطاء فأخذ عنه أصول المعتزلة، ثم نقلها الإمام زيد إلى بقية أهل
البيت من تبعه. والأمر هذا أيضاً لا مستند له. فكلام الشهري غير
مبسوط، ولم يذكره أو يشر إليه أحد من قبله من المؤرخين، بل حتى المعتزلة
في كتبهم، عندما يذكرون الإمام زيداً في طبقاتهم لا يذكرون هذا الأمر. ثم
إن الشواهد التاريخية تعارضه. فاللقاء بينهم إن حصل لم يكن ليتم إلا بعد
أن تقدم الإمام زيد في عمره، وبالتالي في نضوجه العلمي. وأنذاك من البعيد
أن يكون جاهلاً بتلك القضايا ليأخذها عن واصل، خصوصاً أن كلاً من
أبيه وأخيه كانا يقولان بالتوحيد والعدل.

٤. ما يُروى من أن واصلاً قدم إلى المدينة فاستقبله إبراهيم بن أبي يحيى
(ت ١٨٤هـ) شيخ الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، وأن الإمام زيداً وبعض أهل
البيت تسارعوا للجلوس معه. ثم تحكي قدوم جعفر الصادق ونكيره على
واصل، صحة الرواية تحتاج إلى تحقيق، فروايتها أنت منقطعة في كتاب أبي
القاسم البلاخي (٣١٩هـ). ثم إن صحت الرواية ففيها شقان. شق يتعلق بمبادرة
أعلام أهل البيت إلى لقاء واصل. وشق يتعلق ب موقف الإمام من جعفر
الصادق. فالشق الأول يدل على عنابة أعلام أهل البيت باللقاء بكل من
عرف بالعلم والعمل. وواصل بن عطاء كان من العلم بمكان، وكان من
الدعاة العاملين المعروفين. وأما ما يتعلق بالشق الثاني، فإن الكلام عن الحسد
في ذلك الموقف لا معنى له، فإن الإمام جعفر الصادق لم يعرف منه أي

نشاط سياسي دعوي بحيث يكون حاسداً أو محسوداً، وإنما كان جل اهتمامه بالعلم والتعليم. ولعل أصل الاختلاف حصل، ولعله يتعلق برأي الإمام جعفر في التعاون السياسي مع واصل، ثم حرفت الرواية. وفي كل الأحوال فإن صحت الرواية فلا تدل على أكثر من لقاء طابعه الأساسي سياسي وليس علمياً.

٥. الأمر الأخير الذي يذكر لدعم تلك المقوله كون المعتزلة قاتلت بين يدي إبراهيم بن عبدالله بن الحسن حتى قتل الكثير منها، وكونها هي التي نصرت الإمام إدريس بن عبدالله في المغرب، وعلى أكتافها أقام دولته هناك. وهذا الكلام صحيح لا شك فيه، ولكن لا يدل على علاقة علمية.

في مقابل تلك الأمور نجد قضايا مشكلة في علاقتهم ببعض وهي :

١. إن كتب الطبقات التي وضعها المعتزلة خالية من ذكر الأئمة من أهل البيت بعد الإمام إبراهيم بن عبدالله. وهذا الأمر مشكل على من يقول بأنهم فرقة واحدة، وأظنه مفتاحاً للبحث في العلاقة بينهم، بل لعله مؤشر على رأي المعتزلة في الخروج.

٢. فالذي يظهر أن المعتزلة بعد مقتلهم بين يدي الإمام إبراهيم بن عبدالله تغير منهجهم من الخروج والثورة. ربما لقناعتهم أن الدولة العباسية بلغت بعد القضاء على حركة النفس الزكية وأخيه إبراهيم من القوة مبلغاً لا يمكن معه الوقوف أمامهم. وبالتالي فإنه لا يجب الخروج عليهم، لأن الخروج لا يكون واجباً ما لم يظن الغلبة. أيضاً ربما لرأيهم أن العمل العلمي أجدى وأنفع. ولذلك فلو تتبعنا أعلام المعتزلة من القرن الثاني حتى أول الرابع، لما وجدنا واحداً منهم من خرج أو ثار. وقد كانوا على فريقين: فريق يحوز التعاون

مع السلطان نحو: بشر بن المعتمر (٢١٠هـ) الذي كان مقرباً من المأمون، وثمامه بن أشرس (٢١٣هـ) وكان مستشاراً للمأمون، و هشام الفوطي (٢٢١هـ) الذي كان المأمون يجله، ويوسف الشحام (٢٦٧هـ) كان صاحب وظيفة في الدولة. وفريق يتشدد في العمل مع السلطة نحو: عيسى المردار راهب المعتزلة، وكان يتشدد في الاختلاط مع السلطان (٢٢٠هـ)، وجعفر بن مبشر الثقفي (٢٣٤هـ) كان زاهداً، تلمذ على عيسى المردار، وكان متبعاً عن السلاطين، وجعفر بن حرب (٢٣٦هـ) الذي كان له عمل كبير في الدولة قبل أن يصبح من علماء الكلام، ثم ترك الدولة، وابتعد عنها. وبلاحظ أن السمة العامة لمن كان يتتجنب السلاطين هم المعتزلة التشيعة، أي البغدادية منهم. ولعل من أجاز الاختلاط بهم كان من باب معاونتهم على الحق.

وقد يكون عدم قيام أي من أعلامهم بأي عمل ثوري يعود إلى رأي عمرو بن عبيد (١٤٤هـ)، فتُقلّ عنه ما يدلّ على أن له رأياً خاصاً في الخروج على الولاية، بعضهم يقول: إنه لا يُجيز الخروج حتى يتتوفر له عدة أهل بدر مثله ديناً، ولذلك قال أبو جعفر الدواني في شأن المعتزلة الذين قاتلواه: ما خرجت المعتزلة علينا حتى مات عمرو بن عبيد. وفي تصوري فإن المعتزلة الذين خرجنوا كان لهم رأي مختلف في الخروج، ولعله رأي يعود إلى واصل بن عطاء (١٣١هـ) الذي كان يرى الخروج كما تدل عليه الروايات. كما أتصور أنهم كانوا خارجين حتى لو لم يمت عمرو بن عبيد. يدل عليه أن من خرج كان من العلم والشأن بمكان يمنع من أن تكون علاقتهم بعمرو علاقة طاعة.

ومهما كان الأمر، فإن غياب ذكر أعلام أهل البيت بعد ثورة النفس

الزكية يدل على أن المعتزلة في مرحلة ما ارتأت أن تقطع اتصالها السياسي بأهل البيت. وأما ذكرهم لمن كان قبل ذلك، فقد لا يكون أزيد من ذكرهم لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي في الطبقة الأولى من طبقات المعتزلة، وإنما ذكروا أولئك باعتبار أنهم يقولون بالتوحيد والعدل.

٣. إضافة إلى ما سبق حول العلاقة بين المعتزلة والزيدية بعد ثورة النفس الزكية، فإن هناك ما يدل على أن واصلاً بن عطاء كان ذا توجه سياسي مستقل عن الإمام زيد بن علي. ذلك أن واصل كان يرسل رجالاً إلى مناطق كان للإمام زيد ^{الغافل عنها} فيها رجال.

٤. وأما ما ينقل من أن الإمام الهادي مجىء بن الحسين أخذ أصول دينه عن أبي القاسم البلاخي (٣١٩هـ)، فكان الأولى القول بأنه أخذها عن أبيه العالم المحدث، الذي أخذها عن أبيه القاسم بن إبراهيم نجم أهل بيته في زمانه، والذي تدل مؤلفاته الكلامية أنه بلغ ^{غاية} غاية العلم. وإذا صحت التقديرات أن البلاخي كان في الستينات من عمره حين توفي، فإن أخذ الإمام الهادي عنه أبعد.

استعمالات كلمة "زيدية" في المراجع والمصادر

استعملت كلمة "زيدية" بأكثر من معنى من قبل الباحثين قديماً وحديثاً. سبب هذا التباساً عند تناول الزيدية حيث وضعت استعمالات متعددة ذات اعتبارات مختلفة في خانة واحدة. وما يلي بعض الاستعمالات، ويلاحظ أنها قد تتدافع، ولكنها مع ذلك تتمايز، وبالتالي فما يقال عن الزيدية بمعنى من هذه المعاني، لا ينطبق على الزيدية بمعنى آخر بالكلية، وإن كان قد ينطبق جزئياً.

هم الجماعة التي تدين الله تعالى بما سبق ذكره من الأصول الدينية، والمفاهيم المنهجية، وهو المستعمل في هذا البحث.

كانت الكلمة في المراحل التاريخية الأولى بعد خروج الإمام زيد عليه السلام لا تطلق على كل من خرج مع الإمام زيد، أو دعا إليه. ثم في مرحلة تالية أصبحت تطلق فقط على الشيعة من كان يرى الخروج مع الداعي من أهل البيت، أي تقلص نطاقها. ولكنها في المرحلتين لم تكن لتطلق لتشمل أحداً من أئمة أهل البيت آنذاك، فلم يقل عن الإمام محمد بن عبد الله النفس الزكية، أو عن الإمام الحسين بن علي الفخي، أو عن الإمام القاسم بن إبراهيم، إلخ ... لم تطلق هذه الكلمة لتشملهم، وإنما لتشمل شيعتهم، من وافقهم في الخروج

على أئمة الجور. ثم في مرحلة متأخرة ولعلها حول القرن السادس أو السابع بدأت تطلق لتشمل أئمة أهل البيت أيضاً. بناء على هذا فإنه يمكن أن نفهم معنى الكلام على الفرق الزيدية في القرن الثاني للهجرة، فهو كلام عن بعض الاختلافات التي نشأت بين الزيدية أي بين الشيعة القائلين بالخروج، وهي لا تشمل بأي حال الأئمة من أهل البيت آنذاك.

وقد تطلق على مقلدي الإمام زيد بن علي (عليه السلام)، كما يقال قاسمية لمقلدي الإمام القاسم وناصرية لمقلدي الإمام الناصر وهادوية لمقلدي الإمام الهادي، ومؤيدية لمقلدي الإمام المزید بالله عليهم جميعاً سلام الله. وهذا الاستعمال متأخر بعض الشيء، ولا يشير إلا إلى الاختلافات الفقهية ضمن الزيدية، ولا علاقة له بأصول الدين.

كما قد يقال "الزيدية" ويراد بها مذهب أئمة أهل البيت. أي يراد بها الفكرة لا الشخصيات. وهذا الاستعمال يبدو أنه معاصر بعض الشيء، ومقارب للأول.

فرق الزيدية

الشهور من هذه الفرق هي : الجارودية ، والبترية الصالحية ، والبترية الجريرية . وهذه الفرق الثلاث تنسن إلى أشخاص عاشوا في الفترة التي تلت استشهاد الإمام زيد بن علي . فالجارودية تنسن إلى أبي الجارود المتوفى سنة ١٥٠ أو ١٦٠ ، والبترية الصالحية تنسن إلى الحسن بن صالح بن حي ١٦٨ ، والبترية الجريرية تنسن إلى سليمان بن جرير المتمه بسم الإمام إدريس بن عبد الله .

وهناك أكثر من تحفظ على اعتبار وجود هذه الفرق ، بل وغيرها من الفرق الإسلامية ، حيث إنه كان يكفي وجود عدد قليل من الأشخاص ذوي رأي مميز في قضية ما لكي يصبحوا فرقة . ولقد كان كتاب الفرق مولعين بتكثير الفرق لكي يمكنهم الوصول إلى عدد ٧٢ المشار إليه في الحديث ، ونكون الفرق الـ ٧٣ هي فرقة المؤلف الناجية . كما إنه يوجد خلط في المصادر بين البترية والصالحية والجريرية مما يوقع المرء في حيرة من واقع حالهم . فالصالحية نسبة للحسن بن صالح بن حي ، والبترية نسبة إلى سليمان بن جرير على رأي ، ونسبة إلى كثير التوا على رأي آخر . وأما السليمانية فنسبة لسليمان بن جرير . والصالحية والبترية يعدان فرقة واحدة ، وتأتي مشكلة نسبتهما من هذه الجهة ، فإذا كانت البترية نسبة إلى سليمان بن جرير ، فهذا

يجعلها والسليمانية نسبة لشخص واحد.

ومهما كان الأمر، فإنها عدا الجارودية لم يظهر لها أثر بعد القرن الثاني؛ فلا نكاد نجد من ينسب إليها، كما لا نكاد نجد بين الزيدية بعد القرن الثاني من قال بما نسب إليهم من مقالات.

أما الجارودية فلعلها أطلقت في أول الأمر على الشيعة الزيدية التي كان لها رأي مخصوص في طبيعة النص على الإمام علي، فقد كانت ترى أنه نصّ جليّ يظهر مدلوله بمجرد سماعه. ثم صارت فيما بعد علماءً على كل من قال بمثل قولهم. ولعل هذا يبين قصد صاحب الحور العين، والإمام عبدالله بن حمزة إلى أن زيدية اليمن جارودية.

ومن الفرق الأخرى هي الحسينية والمطوفية والمخترعة.

أما الحسينية فهي جماعة لم تقبل خبر مقتل إمامها الإمام الحسين بن القاسم العياني (ت ٤٠ هـ)، فقالت بغيته، وهي جماعة محدودة لم تستمر. وأما المطوفية فجماعة من الزيدية كان لها تفسيرها الخاص لعلاقة الله تعالى بخلقه، وقد نشأت نسبة لمطرف بن شهاب ق ٥، ثم امتد وجودها حتى عصر الإمام عبدالله بن حمزة (ت ٦١٤ هـ)، حيث إنه في آخر أيامه، ولما بدءوا يظهرون التمرد على بيته، قاتلهم. وهناك من يقول بأنه بالغ في قتلهم، ولكلثرة ما دار حولهم رأيت أن أفرد بعض الملاحظات حولهم. وأما المخترعة فأطلقت على الرأي الذي يخالف رأي المطوفية، وبالتالي على من خالفهم، فالتسمية عارضة، وسيبها نشوء الخلاف حول ذلك الموضوع. ولأهمية المطوفية حيث كان لوجودها تأثير على الساحة الفكرية والسياسية للزيدية، بخلاف غيرها من الفرق العقائدية، سأوضح بعض النقاط حولهم فيما يلي:

تنسب المطرفية إلى مطرف بن شهاب المتوفى في منتصف القرن الخامس الهجري. وهناك خلاف حول بدايات ظهور فكرها، ولكن تاريخ الفرقة لا يعنينا في هذا السياق. ويمكن اعتبار أن موقفهم الأساسي يتلخص في قولهم: إن الله تعالى خلق أصول الأربعة التي هي: الماء، والهواء، والنار، والتراب، وأما خصائص تلك الأصول، وكل ما سواها في الكون، من مادة وخصائصها فإنما نتجت بتفاعل بين تلك الأصول، ولم يكن الله تعالى في ذلك أمر. وهي مقوله قال بها بعض فلاسفة الإغريق وغيرهم .

وقد رأى أعلام الزيدية وأهل البيت آنذاك في هذا القول مخالفة للأدلة العقلية وللضرورات الدينية. وقد جادلهم مجموعة من أولئك عبر عقود من الزمن، منهم الإمام أبو هاشم الحسن بن عبد الرحمن (٤٣١هـ)، والإمام أبو الفتح الديلمي (٤٤٤هـ)، والعلامة سعيد بن برية (٤٧٦هـ)، والعلامة محمد بن حميد الزيدبي (٥٢٠هـ)، والقاضي جعفر بن عبد السلام (٥٣٧هـ)، والإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان (٥٦٦هـ)، والإمام عبدالله بن حمزة (٦١٤هـ)، والقاضي عبدالله بن زيد العنسي (٦٦٧هـ)، وغيرهم كثير.

وفي عصر الإمام عبدالله بن حمزة (٦١٤هـ) تطور الأمر إلى قتال بينهم وبين الإمام، فكانت الغلبة للإمام عبدالله، وقد رأى أنهم كفار.

والظاهر من نصوص المطرفية التي وصلتنا أنها اقتضت أمرين متلازمين:
♦ إنكار مبدأ التدبير الإلهي. وذلك باعتبار أن كل ما نراه اليوم ليس الله فيه تدبير أو شأن، وإنما هو بتفاعل المواد الأربعة.

❖ إنكار مبدأ الربوبية باعتبار أن ذلك القول عزل الله تعالى فعلياً عن خلقه وحكماً فإن عزل الله عن خلقه، يعني عزل الخلق عن الله تعالى، فلا يقى أي معنى لكل أشكال اللجوء إلى الله تعالى.

ولتوسيع الفكرة أكثر يمكن الإشارة إلى التعدد في الآراء حول علاقة الله تعالى بخلقه.

يمكن القول بأن الكون فيه ثلاثة أمور أساسية:

١. المادة.

٢. النظام.

٣. الأفعال.



هناك من يرى أن فعل الله تعالى مخصوص في إخراج أصل الكون من العدم إلى الوجود، أي ليس له إلا خلق المادة، وليس كل المادة، إنما المادة الأولى والتي منها نشأت بقية أشكال المواد. وقد اختلف أهل هذا الرأي حول الخلق الأول، وهو اختلاف ليس بذري أهمية، فأصل الفكرة لا علاقة لها بتحديد ذلك المخلوق الأول. وكلما بعد المخلوق الأول إنما نشأ من خلل ذلك الخلق الأول. يمكن اعتبار أن هذا الرأي يقول بأن الله تعالى اعتزل الكون بعد إنشائه، فهو "المحرك الأول".

وأما النظام في الكون، أي القوانين التي تحكم التفاعلات الموجدة، وكذلك الأفعال التي تصدر عن المادة ضمن ذلك النظام، فهي كلها خارجة عن خلق الله تعالى. وبالتالي فكل مظاهر التدبير التي شاهدتها، وجميع ألوان الحكمة التي نراها، وجميع الخصائص المتعددة للمادة، فليس الله تعالى

مدبرها، ولا محكمها، ولا فاعلها.

بخلاف هذه الرؤية، فهناك رؤية ترى أن الله تعالى خلق المادة، وخلق النظام، وأما الأفعال فمنها ما يصدر عن المادة ضمن النظام الذي وضعه الله، ومن الخصائص التي جعلها الله في المادة، أو عن الإرادة الحرة التي آتتها الله تعالى للأحياء العاقلة.

ثم هناك رؤية ترى أن الله خلق الخلق والنظام، وكذلك الأفعال الصادرة عن النظام، وأيضاً الأفعال المتعلقة بالإرادة. فليس لكل من المادة أو الإرادة أي تأثير، وإنما الله يفعل كل شيء. وعليه فقيمة النظام والإرادة شكلية هنا.

الرأي الأول هو رأي المطرفة، ومنه يتضح القصد بأنه رأى يعزل الله عن خلقه، كما إنه ينفي التدبير. الرأي الثاني للزيدية، وهو يثبت النظام، ويثبت تأثيره، ولكنه يرى أن الله تعالى هو الذي خلق النظام، وهو الذي خلق القدرة التأثيرية الموجودة في المادة. والرأي الثالث للأشعرية وهو يرى أن لا تأثير مطلقاً إلا لله تعالى، فينفي القدرة التأثيرية في المادة كما ينفي القدرة التأثيرية للإرادة الإنسانية.

مما سبق يظهر لنا موقع قولهم بين الأقوال.

أما موقف الإمام عبدالله بن حمزة، فقبل تأييده أو تحفظاته، لا بد أولاً من إدراك آثار قول المطرفة على علاقتنا بالله تعالى، وتصورنا لربوبيته عز وجل. هذا من جهة. ومن جهة أخرى لا بد من تقييم حجم نحو ذلك القول في تلك الفترة من الإسلام، وفي تلك البيئة. ذلك أن نحو هذا القول قد لا يجده

البعض مسوغاً للقتال وذلك إما لكثره ما قد شاع اليوم من أنواع الكفر بالله والإلحاد به عز وجل. وإنما لعدم تمييزنا بين القول بالسيبة والذي قال به أئمه أهل البيت، وبين إنكار الربوبية والذي دعت إليه المطرفية، وإن لم تكن مدركة لذلك. وفي كل الأحوال، فالإمام مجتهد يخاطئ ويصيب.



أهل البيت عليهم السلام

من أبرز ما تميزت به الزيدية المكانة العالية التي جعلوها للأئمة من أهل البيت (عليهم السلام). فكانت لهم المرجعية السياسية، كما إن إجماعهم صار أحد الأدلة على الأمور الفرعية، إضافة إلى أن أبرز أعلامهم سياسياً وعلمياً كانوا من أهل البيت. ولذا فتجدر الإشارة إلى مرادهم من أهل البيت، وسبب منحهم هذه المكانة العالية باختصار شديد.

أهل البيت - وفق فهم الزيدية والمتلقي من مجموعة من الأدلة المتناظرة - هم الإمام علي بن أبي طالب، والإمام الحسن بن علي، والإمام الحسين بن علي (عليهم السلام)؛ ومن خاتم نحومهم وسار بسيرتهم واقتدى بأفعالهم من ذريتهم. أما من خرج عنهم فلم ينفع منحهم في العلم والعمل، ولم يعرف حرمتهم وقدرهم، ولم يراع منزلتهم، فليس داخلاً في ما ورد من فضائلهم.

وأعلامهم بعد الحسينين (عليهم السلام) كثيرون؛ وأهمهم إلى آخر القرن الثالث هـ:

الإمام الرضا الحسن بن الحسن (ت 93هـ)، والإمام السجاد علي بن الحسين (ت 94هـ)، والإمام باقر علم الأنبياء محمد بن علي بن الحسين (ت 114هـ)، والإمام زيد بن علي (ت 122هـ)، والإمام عبد الله ابن الحسن بن الحسن كامل أهل البيت في زمانه (ت 145هـ)، والإمام علي ابن الحسن بن الحسن بن الحسن عابد أهل البيت (ت 145هـ)، والإمام المهدي

محمد بن عبد الله النفس الزكية (ت ١٤٥هـ)، والإمام إبراهيم بن عبد الله (ت ١٤٥هـ)، والإمام الصادق جعفر بن محمد بن علي (ت ١٤٨هـ)، والإمام عيسى بن زيد (ت ١٦٦هـ)، والإمام الحسين بن علي بن الحسن الفخي (ت ١٦٩هـ)، والإمام إدريس بن عبد الله (ت ١٧٧هـ)، والإمام يحيى بن عبد الله (ت ١٨٠هـ)، والإمام موسى بن عبد الله بن الحسن (ت ١٨٠هـ)، والإمام الكاظم موسى بن جعفر (ت ١٨٣هـ)، والإمام محمد بن إبراهيم (ت ١٩٩هـ)، والإمام الرضا علي بن موسى (ت ٢٠٣هـ)، والإمام علي بن جعفر العريضي (ت ٢١٠هـ)، والإمام أحمد بن عيسى (ت ٢٤٧هـ)، والإمام عبد الله بن موسى الجعوны (ت ٢٤٧هـ)، والإمام نجم آل رسول الله القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي (ت ٢٤٧هـ)، والإمام الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد (ت ٢٦٠هـ)، والإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨هـ)، والإمام الناصر الأطروش الحسن بن علي (ت ٣٠٤هـ).

واقتصرت على ذكر أولئك؛ لأن المرحلة التي عاشهواها تعتبر المرحلة الأساسية في صياغة الفكر الأصولي والسياسي للزيدية، وفيها تجلت رؤية أهل البيت لتلك القضايا.

ويتفاوت أولئك الأئمة من حيث انتشار فكرهم واشتهر مؤلفاتهم. فأشهر أولئك من هذا الاعتبار هم: الإمام الهادي يحيى بن الحسين، والإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، والإمام الناصر الأطروش، والإمام زيد بن علي، والإمام الحسن بن يحيى بن الحسين، والإمام أحمد بن عيسى بن زيد. والترتيب بينهم بحسب شهرة وكثرة ما تدوالته الزيدية عنهم. وأما من سواهم، فتوجد عنهم روایات كثيرة، ولكنها لا تبلغ حد ما روي

عن أولئك.

سبب المكانة العالية لأهل البيت أمران:

أوهما: ما كان لأهل البيت (عليهم السلام) من دور بارز في المحافظة على روح الإسلام متمثلة في الأصلين البارزين: الإيمان بالله وضرورة قيام إمامية عادلة.

الثاني: مجموعة من الأدلة القرآنية والنبوية. من أبرزها قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ تَذَهِّبَ عَنْكُمُ الرُّجْسُ أَهْلُ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا﴾** (الاحزاب: ٢٢)، والصلة الإبراهيمية، وحديث الثقلين الذي فيه: «إنني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض». وفي آخر أحد ألفاظه: «فانظروا كيف تختلفون فيهما». والحديث لا يتعارض مع الحديث الآخر الذي ضعفه الألباني وورد بلغة: «كتاب الله وسنننا»، بل يكملان عضهما البعض.

أما الآية، فقد أشارت إلى أنه تعالى سيطره أهل البيت عن الرجس، وأفادت ذلك بصيغة تأكيد قوية جداً. فـ«إنما» تفيد التأكيد، وتقديم «عنكم» يغدو التأكيد، وـ«يطهركم» هو تأكيد لمعنى «يذهب الرجس»، وـ«تطهيراً» أيضاً تفيد التوكيد. إن مجرد ذكر أهل البيت في هذه الآية الكريمة، بالصيغة هذه، تدعوا إلى التأمل العميق.

وأما الصلة الإبراهيمية: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم... فإنها قابلت بين أهل البيت وبين آل إبراهيم، هذه المقابلة التي تفيد أن لهم المكانة العامة في هذه الأمة التي كانت

لآل إبراهيم في أمتهم. كما أنها تدل على فضليهم من وجه آخر، حيث إن الأمة مأمورة بالصلاحة عليهم كلما صلت على محمد المصطفى. إضافة إلى كل هذا فإن جعلها في الصلاة، بحيث يتم الصلاة عليهم ليلاً نهاراً إلى قيام الساعة لا يخلو من معنى لكل ذي بصيرة.

أما حديث الثقلين فأشار إلى أمور منها:

١. أن النبي ترك فينا القرآن وعترته أهل بيته. وهذا وحده يدعو المؤمن إلى الوقوف والتأمل.

٢. أن النبي صلى الله عليه وآله، قرن القرآن بالعترة، وجعل كلاً منها ثقلاً، والثقل هو الأمر العظيم الشأن.



٣. أن التمسك بالعترة عصمة من الضلال.

٤. أن النبي ﷺ سوف يسألنا عن موقفنا من العترة.

تلك النصوص، إضافة إلى غيرها، سبب تلك المكانة المشار إليها.

ومهما اختلفنا حول دلالة تلك النصوص، فلن مختلف في أن أقل ما تدل عليه هو أن لأهل البيت شأنًا عند الله، شأنًا يوجب على الأمة أن تبحث عن أخبارهم، وتُنقب عن أحوالهم، وتتبع علومهم، وتنظر في كتبهم، وتعلم من أعلامهم، وتترك أعداءهم. ولكن وللأسف فأكثر الناس نحو أئمة أهل البيت إما غافل، وإما جاهل، وإما حاسد. والناظر في كتب التاريخ يجد عجباً حين يرى أن أهل البيت قوبلوا بكثير من الجفاء تارة، والإغماط تارة، والقدح تارة أخرى. هذا فضلاً عن قتلهم، وتشريدهم، هم وكل من انتسب إليهم. فقد قتل أمير المؤمنين وسُمَّ الحسن (عليه السلام) سراً، وقتل الحسين

هو وأهل بيته وخيرة أصحابه جهراً، وسم الحسن بن الحسن وعلي بن الحسين زين العابدين، وصلب زيد بن علي عرياناً في كنasa الكوفة، وقطع رأسه ونصب أمام قبر جده المصطفى صلى الله عليه وآلـه، كما قتل ولده يحيى (عليه السلام)، وقتل عبد الله بن الحسن بن الحسن كامل أهل البيت مع خيرة من أهل بيته نحو إبراهيم الشبه بن الحسن بن الحسن، وعلي العابد بن الحسن بن الحسن (عليه السلام) في حبس أبي جعفر الدوانيقي، ويني على محمد بن إبراهيم بن عبدالله بن الحسن (عليه السلام)، وقتل محمد وإبراهيم ابنا عبدالله بن الحسن، وقتل موسى بن جعفر شهيداً في حبس هارون العباسى، وسم هارون إدريس بن عبدالله، وقتل أخاه يحيى بن عبدالله، وسم علي بن موسى الرضا على يدي المأمون (ت ٢١٨) وهذا فضلاً عن شرداً وطربداً نحو الإمام عيسى بن زيد، وابنه الإمام أحمد بن عيسى، والإمام علي بن جعفر العريضي، والإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، وقد وصف الإمام يحيى بن عبدالله أحوال من شرداً من أهل البيت ضمن رسالة وجهها إلى هارون العباسى حيث قال: (فلما أهلكه الله . أي أبو جعفر الدوانيقي – قابلتنا أنت وأخوك الجبار الفليظ العنيد - يعني موسى الملقب بالهادى - بأضعف فتنته واحتذاء سيرته قتلاً وعداً وتشريداً وتطريراً، فأكلتمانا أكل الربا حتى لفظتا الأرض خوفاً منكما. وتأبدنا بالفلوات هرباً عنكما، فأنست بنا الوحش، وأنسنا بها وألفتنا البهائم وألفناها).

إضافة لكل ما سبق فقد كان الإمام علي يُلعَنُ ويُشَتَّمُ بعد كل صلاة جمعة وفي الخطبة، في كل قطر من أقطار ديار الإسلام في العصر الأموي. والكلام فيما تعرض له أهل البيت ومن انتسب إليهم يطول، وما ذكرته

غيب من فيض ، والغرض الإشارة .

في مقابل ذلك فإننا نجد أن من سفك دماء أهل البيت ، وانتهك حرماتهم ، ولم يُرَاع مكانتهم ومنزلتهم من رسول الله ، قد تم الثناء عليه وقبوله والرضا عنه . ولو اقتصر ذلك على الساسة ورجال الدولة ، لكان الأمر مقبولاً إلى حد ما ، ولكن الأمر امتد إلى رجال الحديث من أهل السنة حيث صارت القاعدة لديهم كما قال ابن حجر العسقلاني : " توثيقهم الناصبي غالباً وتوهينهم الشيعة مطلقاً "... فقد أثروا على مروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي ، وهو رأس الفتنة أيام عثمان بن عفان ، وقاتل طلحة يوم الجمل ، والمشير بقتل الحسين بن علي ، وكان يسبه وأخاه وأباهم . وزهير بن معاوية بن خديج الجعفي الكوفي أثني عليه خيراً ، ولم يعب عليه إلا أنه كان من يحرس خشبة زيد بن علي لما صلب . وإبراهيم بن يعقوب الجوزجاني الدمشقي المشهور ببغضه للإمام علي . ومدح حرب بن عثمان وهو من كان يلعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب جهراً ، وعمربن سعد بن أبي وقاص قاتل الحسين بن علي ، وأبو ليذ لازة البصري الملقب بأسد السنة والمعروف بعادته لأهل البيت ، وعمران بن حطان السدوسي المادح لقاتل الإمام علي بن أبي طالب ، وغيرهم عشرات من مدحوا وأثني عليهم .

نعم ، قد كان في أهل البيت الفاسق والفاجر ، ولكن الله تعالى إنما مدح جملتهم ، كما قال جل وعلا : « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا هُوَحَا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعْلَنَا فِي ذُرْرَتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فِيهِمْ تَهْدِي وَسَكِينَةٌ مِّنْهُمْ فَأَسِيقُونَ » (الحديد: ٢٦) ، فالله تعالى لما جعل النبوة والكتاب في ذرية نوح وإبراهيم لم يعن أنه جعلها فيهم جميعاً ، وإنما في فئة مخصوصة منهم -

ويعلم كل منصف، أن لا علاقة بين الكلام في شأن أهل البيت وبين العنصرية والسلالية والعرقية ونحوها. المسألة لا تتجاوز الكلام في ابتلائين: ابتلاء الله تعالى لأهل البيت، وابتلاء الله تعالى للأمة. لقد ابتلى الله أهل البيت بأن جعلهم: الثقل الأصغر، وسفينة نوح، وباب حطة، ونجوم أهل الأرض، وورثة الكتاب، والمطهرين من الرجس، والمصطفين بين الأمم. فكان ابتلاء الله لهم هو بأن منحهم ذلك المقام، وجعل لهم تلك المنزلة. فمن سعى منهم لأن يكون كما أراد الله له، فله الحسنة عند الله تعالى، ومن قصر سقط. وبذلك كان في أهل البيت السابق المجاهد المؤمن، والمقتضى والعابد والمقصر، والظالم لنفسه بأن لم يسع لنفسه ما جعل الله له، أو بأن تعدى ذلك وفسق وتجبر في الأرض «وَلَقَدْ أَرَسْلَنَاٰ نُوحًاٰ وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي نُزُّلِهِمَا الشُّوَّهَ وَالْكِتَابَ فِيهِمْ مُهَدِّدٌ وَسَكِيرٌ مِنْهُمْ فَاسْفَعُونَهُمْ أَرْسَلْنَا الْكِتَابَ إِلَيْنَا الَّذِينَ اسْتَطَعُنَا مِنْ عِيَادَةِ فِيهِمْ ظَالِمٌ لَنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُتَصَدِّدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْعَيْرَاتِ يَا أَيُّهُنَّ اللَّهُ فَلَيْكَ هُوَ النَّعْنَلُ الْكَبِيرُ» كما ابتلى الله تعالى أمة محمد بأهل البيت، فأمرها بالاقتداء بهم، وبالأخذ عنهم، وبمحبتهم؛ وبالجملة أمرهم أن يتزلوهم حيث أنزلهم الله تعالى، وأن يجعلوا لهم ما جعله الله تعالى لهم. فمن أطاع وخضع الله تعالى فله الثواب العظيم، والأجر الوفير، والمغفرة، وكان فعله كفعلبني إسرائيل إذ دخلوا باب حطة. والتشبيه بباب حطة يدل على أن الأمر يتطلب تواضعاً، وخضوعاً لله تعالى. وأما من نصب العداوة لأهل البيت حسداً لما جعله الله لهم، وذلك بغمط فضائلهم، أو القدح فيهم، أو بصرف الناس عنهم، أو بسفك دمائهم وانتهاك حرماتهم فقد خالف ما أمر به، وحسابه على الله. «أَمْ يَعْشُونَ النَّاسَ عَلَى مَا أَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هَذِهِ آتِيَنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا فِيهِمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ صَدَّعَهُ وَسَكَنَ بِهِمْ سَعْدًا».

جعلنا الله تعالى ممن يأتمر بأمره، ويخضع لقوله، وحشرنا مع
الأنبياء والمرسلين.

العصمة

من القضايا التي تتعلق بأهل البيت ما يتعلق بمفهوم العصمة. وموضع العصمة ليس من مهمات الدين، والقول به أو عدمه لا يضر كثيراً. ثم إنه من المفاهيم التي يختلف تفسيرها بين المذاهب.

عند الزيدية العصمة هي تأييد إلهي يساعد العبد على ترك المعاصي، ولكن لا تجبره على ذلك، ولذلك هي لا تتنافى مع الاختيار. كما إنها لا تتعلق بالخطأ، أو السهو، أو النسيان، فلا تناهى بين العصمة وكل ذلك. كما إنها أمر اكتسابي يمكن لأي عبد صالح أن يحصل عليه، سواء كان من أهل البيت أم من غيرهم، إلا أن الزيدية ترى وفقاً لقوله تعالى: **(إِذَا مَرِدَّاهُمْ يُنْهِبُ عَنْكُمُ الرَّجُسْ أَهْلَ الْبَيْتِ وَكَلَّهُ كُلُّهُمْ قَطُّهُمْ أَهْلَهُمْ)**، أن لأهل البيت اختصاصاً في رحمة الله ، بحيث يكون الصالح منهم أقرب إلى استحقاق التأييد من غيرهم. المشهور بين الزيدية أن العصمة لأهل الكساء تعيناً، ولم يعين الله سواهم. وعصمتهم لا تعني أنهم لا يخطئون فيما لا معصية فيه. وأما في الفتيا أو المواقف السياسية والاجتماعية، فالقول بعصمتهم لا يعني قطعاً وجوب اتباع كل شيء عنهم. بل قد نص الإمام عبدالله بن حمزة على جواز مخالفته اجتهادات الإمام علي نفسه، فقال ما نصه: «إن تعبدنا باجتهادنا في الشرعيات دون اجتهاده ولا يسعنا إلا ذلك». والذي أفهمه أن مخالفته الاجتهاد لا تعني ضرورة التخبط له، باعتبار أن ذلك الاجتهاد إنما صدر

ضمن ظروف موضوعية محددة، وقد تصح الفتيا باعتبار تلك الظروف، ولكن يجوز لغيره من المحتددين مخالفتها إذا ظهرت لهم اعتبارات موضوعية تدعو إلى ذلك. وأما وجوب اتباع الإمام علي (عليه السلام) فهي في منهجه وسيرته الإجمالية التي لم تحد عن الحق قال الإمام عبدالله بن حمزة: «إن متابعة علي (عليه السلام) واجبة، ومخالفته غير صائبة فذلك حق عندنا في اتباعه في الدعاء إلى الحق، والدلالة على الرشد، وإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وسد الثغور، وسياسة الجمهور.....». نعم، هناك من رأى أنه يجب متابعة الإمام علي (عليه السلام) مطلقاً باعتبار أن الأحاديث التي وردت فيه ودللت على أنه على الحق، وأن الحق معه توجب ذلك.



المهدي عند الزيدية

من اللافت للانتباه أنه لو بحث في قديم مؤلفات الزيدية لن يجد الباحث الكثير عن المهدي، بل لعله لن يجد عنه أكثر من بعض صفحات. وأما ما روی عنه في فترات متاخرة فما خواز من كتب الحديث التي رواها غير أهل البيت، بل غير الزيدية عموماً. والظاهر من النصوص أن أهل البيت يقولون بأن هناك مهدياً مخصوصاً، هذا يظهر من موقفهم من محمد بن عبدالله النفس الزكية، فقد أعتقد في أنه هو المهدي، فلعل أمر المهدي مما كان يتناقل بينهم معرفة، وليس رواية. كما تكلم فيه الإمام القاسم بن إبراهيم، وأشار إليه والي كريم أوصافه الإمام الهادي يحيى بن الحسين. ولكن أيضاً نجد أن الزيدية لم تكثر من وضع المؤلفات عنه وعن أحواله. ولعل السبب يعود إلى رؤية الزيدية لمفهوم المهدي. هذه الرؤية نجد أصلها في كلام إبراهيم بن عبدالله بن الحسن (ت ١٤٥ هـ) لما سئل عن أخيه، أهو المهدي؟ فقال (عليه السلام): المهدي عده

من الله لنبيه وعده أن يجعل من أهله مهدياً لم يسمه بعينه ولم يوقت زمانه، وقد قام أخي بفرضته عليه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن أراد أن يجعله الله المهدى الذى يذكر فهو فضل الله يمُنُّ به على من يشاء من عباده، وإنما فلم يترك أخي فرضته الله عليه لانتظار ميعاد لم يؤمن بانتظاره.

يدل النص على أن موضوع المهدى ليس إلا فضلاً من الله يسعد به من جاءه، ولكنه ليس الأمل الوحيد المعقود عليه في إحداث التغيير ، وبالتالي فإن حضوره في الثقافة الزيدية لم يتجاوز كونه فضلاً من الله يؤتى به من يشاء. بخلاف المهدى عند الفرق الأخرى التي أصبح هو الأمل المنشود والوحيد للتغيير في المجتمع المسلم. إن الحق يمكن أن يعود، والعدل يمكن أن يقام بغياب المهدى. توجب الزيدية السعي إلى أن يكون لكل عصر مهدياً الذى يملأ زمانه عدلاً وقسطاً.



مركز تأسيس تكثيف دراسات زيدية

الإمامية

سبق أن أشرت إلى مكانة الإمامة لدى الزيدية. هذه المكانة صارت سبباً للنقد من كثير من الناس، وذلك لأن الذي شاع في الثقافة الإسلامية العامة عدم الاعتداد بأمرها، واعتبارها من الفروع والقضايا الثانوية. وقد سبق ما يبين سبب علو مكانتها لدى الزيدية.

أيضاً ما أخذ على الزيدية في أمر الإمامة قولهم بأن الإمامة محصورة في أهل البيت (عليه السلام)، وأنه ما دام هناك الكفؤ لها من أهل البيت فلا يصح اختيار أحد من سواهم. ولعل هذا الأمر كان السبب في أكثر النقد الموجه إليهم، هذا النقد الذي توجه إليهم من بعض الزيدية فضلاً عن غيرهم. بل لعله سبب لكثير من التضيق الذي عانوه عبر السنين. وقد نجد في عبارة «الزيدية في معتقل الإمامة» كثيراً من المعاني التي تعكس عن واقع الزيدية والإمامية اليوم. ولكن السبب لا يعود إلى الإمامة، إنما يعود إلى مفهوم الناس عن الإمامة، وإلى الطريقة التي يتم بها عرض المذهب في الآونة الأخيرة. وقد سبق أن بيّنت أن حصر الإمامة في أهل البيت إنما هو من آليات الوصول إلى الحكم، ولا يُمثل جوهر أو روح النظرية في الإمامة، وبالتالي فهو من فروع نظرية الإمامة العامة، وليس هو الإمامة. ولكن الأمر يعرض وكأن الإمامة

عند الزيدية ليست إلا التأكيد على الحق الفريد لأهل البيت فيها. ولعل هذا يعود إلى كونها من القضايا التي كثر الاختلاف حولها، فكثرت الكتابات فيها، مما قد يوحي للكثير، زيدية وغيرهم، أن موضوع الخصر هو الأساس. والأمر أوضح في الفترة الأخيرة، حيث إن خصوم الزيدية في هجومهم عليها شددوا على قضية الهاشمية، وعلى قضية العنصرية، وعلى قضية الخصر وهكذا. هذا التشديد دفع كثيراً من الزيدية إلى تكريس جهودهم ودعوتهم إلى قضايا التشيع، وولاية أهل البيت، حتى كأنها صارت هي المعيز الرئيس لفكر الزيدية، وحتى صار التوحيد والعدل وكأنهما تابعان لمفهوم التشيع وليس العكس.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الزيدية ترى أن لا بد للقائم بأمر الإمامة من إذن شرعي يسمح له بممارسة الأمر والنهي على غيره من الناس. وترى الزيدية أن الله تعالى قد جعل هذا الإذن للأكفاء، والأفضل من أهل البيت، ولذلك فإنَّ الزيدي عندما يرشح قيادة فإنما يرشح الأكفاء من أهل البيت. فإذا قيلت الأمة القيادة التي رشحها الزيدي فذلك حق للأمة. أما إذا رفضت الأمة القيادة التي رشحها الزيدي فليس أمامه، وليس أمام قيادته إلا أن يتزلأ عند رغبة الأمة، ويضعا يدهما في يدها، ويعملَا معها لخدمة الصالح العام. وإن الزيدية عندما تمنع منعاً قاطعاً من قيام أي حركة معارضة لمجرد كون القيادة خارجة عن آل البيت، وإن إصرارها على أن المعارضَة لا تكون إلا للظلم، يدلان على أن موضوع الخصر لا يتجاوز كونه آلية، وأنه فرعٌ

على النظرية العامة. وهذا لا يمنع من أن تخطيء من لا يختار من رشحه إماماً، ولا يمنع التبرم منه، ولا يمنع أن تدعى أن الناس إذ تقوم بذلك فإنها تحرم نفسها من بركات كبيرة، فيحق لها أن تصرّ على ما تراه صواباً، كما يحق لغيرها على أن يصرّ على رفض رؤيتها.

وتدل السيرة العملية، والنصوص الصريحة لأئمة أهل البيت على هذا الأمر. فهذا الإمام علي صلوات الله عليه لما رأى أن الأمر قد صار في أيدي غيره، لم يعمل ما يضر مصلحة الأمة ليترده، وإنما قال: «الأسالمنَّ ما سلمَتْ أمور المسلمين، ولم يكن الجور إلا علىٰ خاصة»، هذا مع أن النص فيه أوضح وأصرّ وأشهر من النص على عموم أهل البيت. أيضاً قوله: «الولا حضور الحاضر، وقيام الحاجة بوجود الناصر» يدل على أنه لن يقوم للأمر إلا إذا رضيت الأمة، ونصرته كقيادة، وإنما سيقى مكانه. وكذلك موقف الإمام الحسن بن علي من معاوية لما رأى أنه فقد الناصر. ثم الإمام زيد بن علي (رضي الله عنه) لما سأله عن سبب قيامه علىبني أمية، والبراءة منهم، وعدم البراءة من أبيه بكر وعمر، فقد بين الإمام بهذا أن خلافهم لم يوجب ما يترب عليه البراءة. ثم أضاف مسogue الخروج علىبني أمية دون الخليفتين: «إن هؤلاء ظالمون لنا ولكم»، فبين أنه في حالة ما يكون الظلم على الإمام فقط، يعني أن الإمامة معقودة لغيره، في تلك الحالة فإن الإمام لا يتعين عليه القيام، أما في حالة أن يتعدى الظلم، ويصبح على الأمة بأسرها، فإن القيام واجب. ثم إن مواقف الأئمة العملية دلت على هذا، فلم نر إماماً من يحتاج بإمامته قام في وجه حاكم عادل، مجرد أن ذلك الحاكم ليس من أهل البيت، بل دلت نصوصهم كلها على أن دعوتهم إنما كانت

للإصلاح وإعادة العدل في الأمة. هذا الإمام الحسين صلوات الله عليه يقول لنا: «ألا ترون أن الحق لا يعمل به، وأن الباطل لا ينها عنه، ليرغب المؤمن في لقاء ربه، فباني لا أرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا شقاوة» والإمام زيد (عليهما السلام) نجد أن دعوته كانت إلى : الكتاب، والسنّة، ودفع الظالمين، ونصرة المظلومين، وقسم الفيء بين أهله بالسوية. وأما دعوة الإمام الحسين بن علي الفخري صلوات الله عليه فكانت: «أبايعكم على كتاب الله وسنة نبيه، والعدل في الرعية والقسم بالسوية، نُحَلِّ ما أَحْلَّ القرآن والسنة العادلة، ونُحرِم ما حرم القرآن والسنة العادلة، ونكون على ذلك أعوناً بجهدنا وطاقتنا، وتجاهدوا عدونا وتفلحوا معنا فإن وفيتم لنا وإن خالفنا فلا طاعة لنا عليكم، وعليكم عهد الله أن تجاهدونا فيما نجاهدنا إن نحن خالفنا، ثم قال: اللهم، اشهد» والإمام إدريس (عليهما السلام) نجد في دعوته يشدد على الدعوة إلى الكتاب والسنة والعدل والقسم بالسوية ودفع المظالم والأخذ بيد المظلوم، ويشير إلى الأرامل والأيتام الذين افتقروا وتركوا. ثم نجد الإمام محمد بن إبراهيم لما رأى عجوزاً فقيرة تتبع أحمال الرطب لتأكل ما سقط منها فقال لها: «أنت والله وأشباهك يخرجوني غداً حتى يسفك دمي...» وهكذا نجد في أقوال غيرهم من الأئمة أن الدعوة ليست إلى إمامتهم، وإنما إلى العدل والشرع.

وما نجده في بعض الدعوات من طلب رفع الظلم عن أهل البيت، فبسبب ما كان يقع عليهم من الظلم المخصوص، وقد سبقت الإشارة إلى بعض ما كان يقع عليهم. وقد لخص تلك الحال الإمام المؤيد بالله أحمد ابن الحسين (114هـ) في قوله: «ووجدت أهل بيته (عليهم السلام) مجموعين مقهورين

مظلومين، لا يُؤهّلون لولاية ولا شوري، ولا يتّركون ليكونوا مع الناس فوضى، بل منعوهم حقهم، وصرفوا عنهم فیثّهم، فَهُمْ يحسّبون الكف عن دمائهم إحساناً إليهم، والانتقاض عن جسدهم وأسرهم إنعاماً عليهم».

خلاصة القول إن الزيدية إذ تؤمن بحصر الإمامة في أهل البيت، فإنما تؤمن بذلك لأدلة ترجحت لدتها، ولكنها لا تفرض هذا الإيمان على أحد، ولا تعادي من خالفها فيه، ولا تُفسّر، ولا تُضلل، وترى أنه يتّبعن عليها أن تقبل القيادة الصالحة التي ترضيها الغالبية من الأمة. بل إن الزيدية لم يُعرف عنها أنها تفسق من يخالف في إمامرة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فضلاً عن تفسيقها من لا يرى إمامرة أهل البيت.

تبعاً لهذا الحقّت أمرین: أوهّما: الصفات التي ترى الزيدية أنها يجب أن تكون فيمن ترشحه للأمر من أهل البيت (عليه السلام)، وذلك ليعلم أن الأمر ليس مجرد اختيار من أسرة ما، وإنما اختيار لمن تميّز في الأمة؛ وثانيهما: بعض من الدعوات السياسية التي كان أئمّة أهل البيت يدعون من خلالها إلى إقامة الحق. وقد اختارت ثلاثة مقاطع لثلاثة أئمّة من ثلاثة مناطق مختلفة.

صفات الإمام الذي تجب طاعته

قال الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم (ت ٢٩٨ هـ) في وصفه للإمام المفترضة طاعته من أهل البيت: «الإمام الذي تجب طاعته هو أن يكون من ولد الحسن أو الحسين (عليه السلام) ويكون ورعاً، تقيراً، صحيحاً، نقيراً، وفي أمر الله عز وجلّ جاهداً، وفي حطام الدنيا زاهداً، فهماً بما يحتاج إليه، عالماً بمتتبّس ما يرِد عليه، شجاعاً، كميأً، بذولاً، سخياً، رزوفاً بالرعية،

رحيمًا، متعطفاً متحنناً، حليماً، مواسياً لهم بنفسه، مشاركاً لهم في أمره، غير مستأثر عليهم، ولا حاكم بغير حكم الله فيهم، رصين العقل، بعيد الجهل، آخذًا لأموال الله من مواضعها، راداً لها في سبلها، مفرقًا لها في وجوهها التي جعلها الله لها، مقيماً لأحكام الله وحدوده، آخذًا لها من وجبت عليه ووّقعت بحكم الله فيه، من قريب أو بعيد شريف أو ذي، لا تأخذه في الله لومة لائم، قائماً بحقه، شاهراً لسيفه، داعياً إلى ربه، مجتهداً في دعوته، رافعاً لرأيته، مفرقًا للدعاة في البلاد، غير مقصّر في تأليف العباد، مخيفاً للظالمين، مؤمناً للمؤمنين، لا يأمن الفاسقين ولا يأمنونه، بل يطلبهم ويطلبونه، قد باينهم وبابينوه، وناصبهم وناصبوه، فهم له خائفون، وعلى هلاكه جاهدون، يبغضهم الغوايل، ويدعون إلى جهادهم القبائل، متشرداً عنهم، خائفاً منهم، لا تردعه ولا تهوله الأحوال، ولا يمنعه عن الاجتهد عليهم كثرة الإرجاف، شمرى مشمر، مجتهد غير مقصّر. فمن كان كذلك من ذرية السبطين الحسن والحسين (عليهما السلام) فهو الإمام المفترضة طاعته الواجبة على الأمة نصرته».

تلك الشروط قد يرى البعض أنها صعبة، بل ذكر عبد الصمد الدامغاني (ق ٦هـ) أن مما نقم على الزيدية هو شروط الإمام الصعبة لديهم... فنعم ما نقموا به.

دعوات الأئمة

طلبًا للاختصار فقد اقتصرت على المقاطع التي تتعلق بما نحن فيه بشكل مباشر، وهي التي تبين دوافع الدعوة. وأأمل أن يأتي يوم تجمع فيه جميع دعوات الأئمة هذه وتدرس دراسة وافية باعتبارها تمثل البيان الأول

والأساس للمشروع السياسي الذي كان يطمح إليه أئمة أهل البيت (عليهم السلام). إن هذا المشروع نجد خلاصته في دعوة الإمام زيد الصغيرة في حجمها، الكبيرة في معانيها، ومطالبها: «إنا ندعوكم أيها الناس إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وإلى جهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين، وقسم الفيء بين أهله، ورد المظالم، ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا الحرب، أتباعونا على هذا؟».

هذه المعانى الكبيرة نجدها في خطبة إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (عليهم السلام) لما طلب البيعة لنفسه:

«أما بعد: فإنني أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وإلى العدل في الرعية، والقسم بالسوية، ورفع المظالم، والأخذ بيد المظلوم، وإحياء السنة، وإماتة البدعة، وإنفاذ حكم الكتاب والسنة على القريب والبعيد، واذكروا الله في ملوك تجبروا، وفي الأمانات خفروا، وعهود الله وميثاقه نقضوا، وولد نبيه ﷺ قتلوا، وأذكركم الله في أرامل افتقرت، ويتامى ضيّعت، وحدود عطلت، وفي دماء بغیر حق سُفكَتْ، فقد نبذ الكتاب والإسلام، فلم يبق من الإسلام إلا اسمه، ولا من القرآن إلا رسمه، واعلموا عباد الله أن ما أوجب الله سبحانه على أهل طاعته المجاهدة لأهل عداوته ومعصيته باليد واللسان، فباللسان الدعاء إلى الله بالموعظة الحسنة والنصيحة والتذكرة والخض على طاعة الله تعالى، والتوبية عن الذنوب، والإنابة والإقلاع والتزوع عما يكره الله، والتواصي بالحق والصدق والصبر والرحمة والرفق، والتناهي عن معاصي الله كلها، والتعليم والتقويم لمن استجاب لله ولرسوله حتى تنفذ بصائرهم، وتكميل نحلتهم، وتحجيم كلمتهم، وتنظيم فتتهم، فإذا اجتمع منهم من يكون للفساد دافعاً،

وللظالمين مقاوماً، وعلى البغي والعدوان قاهراً، أظهروا دعوتهم، وندبوا العباد إلى طاعة ربهم، ودافعوا أهل الجور عن ارتكاب ما حرم الله عليهم، وحالوا بين أهل المعاصي وبين العمل بها، فإن في معصية الله تلفاً لمن ارتكبها، وهلاكاً لمن عمل بها، ولا يشيك من علو الحق وإظهاره قلة أنصاره، فإن فيما بدئ به من وحدة النبي ﷺ والأنبياء الداعين إلى الله قبله، وتکثیره إياهم بعد القلة، وإعزازهم بعد الذلة، دليلاً بيناً وبرهاناً واضحاً، قال الله عزَّ وجلَّ: «وَلَقَدْ هَمَرَ كُمُّ الْهُنَدِ وَأَقْتَلُمْ أَفْلَةً» (آل عمران: ١٢٣)، وقال تعالى: «وَلَيَتَصَرَّفَنَّ الَّذِينَ مَنْ يَتَصَرَّفُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحج: ٤٠)، فنصر الله نبيه ﷺ، وكثُر جنده، وأظهر حزبه، وأنجز وعده، جزاء من الله سبحانه، وثواباً لفعله وصبره وإيثاره طاعة ربِّه، ورأفته بعباده ورحمته، وحسن قيامه بالعدل والقسط في برِّيه، ومجاهدة أعدائه وزهده فيما زهدَه فيه، ورغبتِه فيما ندبَه إليه، ومواساته أصحابه، وسعة أخلاقه، كما أديبه الله وأمره، وأمر العباد باتباعه وسلوك سبيله والاقتداء بهديه واقتفاء أثره، فإذا فعلوا ذلك أنجز لهم ما وعدُهم كما قال عزَّ وجلَّ: «إِنَّ تَصْرُّفَ اللَّهِ يَصْرُّفُكُمْ وَكُمْ تَنْجِزُ لَهُمْ مَا وَعَدْهُمْ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّ تَصْرُّفُوا اللَّهُ يَصْرُّفُكُمْ وَكُمْ تَنْجِزُ لَهُمْ مَا وَعَدْهُمْ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «هُوَ قَاتَلُوْنَا عَلَى الْبَرِّ وَالْقَوْيِ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْفَدَائِكُمْ» (الحمد: ٧)، وقال تعالى: «هُوَ قَاتَلُوْنَا عَلَى الْبَرِّ وَالْقَوْيِ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْفَدَائِكُمْ» (آل عمران: ٦٢)، وقال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ فِي الْقُرْبَى وَنَهِيَ عَنِ النُّحُشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (التحل: ٩٠)، وكما مدحهم وأثنى عليهم إذ يقول: «كُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ أَخْرَجْتَ لِلنَّاسِ قَائِمُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَيْتُمُونَ بِالْمُنْكَرِ وَتَوْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران: ١١٠)، وقال عزَّ وجلَّ: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْدَهُمْ أُوتِيَاءُ بَعْضِهِ» (التوبه: ٧١)، وفرض الله تعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأضافه إلى الإيمان والإقرار بمعرفته، وأمر بالجهاد عليه والدعاء إليه، قال عزَّ وجلَّ: «فَقَاتَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحِرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ

وَلَا يَبِينُونَ فِيْنَ الْحَقُّ^{٢٩}» (النور: ٢٩)، وفرض قتال المعاندين عن الحق والباغين عليه من آمن به وصدق بكتابه حتى يعود إليه وفيه، كما فرض قتال من كفر به وصدّ عنه، حتى يؤمن بالله ويعرف بدينه وشرائعه، فقال: «وَلَئِنْ طَهَّرْتَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَطْهِرُوا فَأَمْتَلُحُوا إِنَّمَا تَفْعَلُ إِخْدَاهُمَا عَلَى الْكُفَّارِيْنَ قَاتِلُوا الَّذِيْنَ تَبَيَّنَ
 حَسْنُهُمْ إِلَيْنِي أَمْرِ اللَّهِ^{٣٠}» (الحجرات: ١٩)، فهذا عهد الله إليكم وميثاقه عليكم بالتعاون على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان، فرضاً من الله وجباً وحکماً لازماً، فلما عن الله تذهبون؟ وأنتم تؤفكون؟ وقد جابت الجبارية في الآفاق شرقاً وغرباً، وأظهروا الفساد وامتلأت الأرض ظلماً وجوراً، فليس للناس ملجاً، ولا لهم عند أعدائهم حسن رجاء، فعسى أن تكونوا معاشر إخواننا من البرير اليد الحاصلة للجحود والظلم، وأنصار الكتاب والسنة، القائمين بحق المظلومين من ذرية النبيين وآل النبيين، فتكونوا رحمة الله عند الله مبتهلة من جاهدوا مع المسلمين، ونصر مع النبيين... واعلموا معاشر البرير أنكم آويتم. وأنا المظلوم الملهم، الطريد الشريد، الخائف الموتور، الذي كثروا واتروه، وقلّ ناصروه، وقتل إخوته وأبوه وجده وأهلوه، فأجيبيوا داعي الله فقد دعاكم إلى الله، قال الله تعالى: «وَمَنْ لَا يَجِدْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيَسْ بِمُقْتَصِرٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيَسْ لَهُ مِنْ دُرْبٍ أُولَئِكَ هُنَّ ضَلَالٌ مُّهْلِكٌ^{٣١}» (الأحقاف: ٣٢)، أعادنا الله وإياكم من الضلال، وهداانا وإياكم إلى سبيل الرشاد.

وأنا إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (عليه السلام). رسول الله (صلوات الله عليه وآله وسلامه) وعلي بن أبي طالب (عليه السلام) جدائي، وحمزة سيد الشهداء وجعفر الطيار في الجنة عمّائي، وخديجة الصديقة وفاطمة ابنة أسد الشفيفة

برسول الله ﷺ جدّتاي، وفاطمة ابنة رسول الله صلوات الله وسلامه عليهما
 سيدة نساء العالمين وفاطمة ابنة الحسين سيدة بنات ذراري النبيتين أمّاي،
 والحسن والحسين ابنا رسول الله ﷺ أبواي، ومحمد وإبراهيم ابنا عبد الله
 المهدى والزاكي أخواي، فهذه دعوتي العادلة غير الجائرة، فمن أجابني فله
 ما لي وعليه ما علىي، ومن أبى فحظه أخطأ، وسيرى ذلك عالم الغيب
 والشهادة أني لم أسفك له دمأ، ولا استحللت له محramaً ولا مالاً،
 واستشهادك يا أكبر الشاهدين شهادة، واستشهد جبريل وميكائيل أني أول
 من أجاب وأناب، فليك اللهم ليك، مزجي السحاب، وهازم الأحزاب،
 مصير الجبال سراباً بعد أن كانت صماماً صلاماً، أسألك النصر لولد نيك إنك
 على ذلك قادر».



كما نجد تلك المعانى تتكرر لدى الإمام الهادى يحيى بن الحسين بن
 القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن
 أبي طالب (عليهم السلام) في كتاب دعوة وجه بها إلى أحمد بن يحيى بن زيد؛ فبعد أن
 تكلم في وجوب الجهاد وفضله، وشروط القائمين به ووجوب إجابة دعوتهم
 قال: «فإني أدعوك إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وإلى ما أمرني الله أن
 أدعوك إليه، وأخذذ به على العهد والميثاق، من الأمر بالمعروف الأكبر،
 والنهي عن النظام والمنكر، وإلى أن نُحِلَّ نحن وأنت ما أحل لنا الكتاب،
 ونحرم نحن وأنت ما حرم علينا، وإلى الاقتداء بالكتاب والسنة، فما جاء به
 اتبعناه، وما نهيا عنه رفضناه، وإلى أن نأمر نحن وأنت بالمعروف في كل أمرنا

ونفعه، وننهى عن المنكر جاهدين وتركه، وإلى مجاهدة الظالمين من بعد الدعاء إلى الحق لهم، والإيضاح بالكتاب والسنّة بالحجج عليهم، فإن أجابوا فلهم ما لل المسلمين وعليهم ما على المؤمنين، وإن خالفوا الحق وتعلقا بالفسق حاكمناهم إلى الله سبحانه، وحكمنا فيهم بحكمه، فإنه يقول سبحانه: **«وَقَاتَلُوكُمْ هُنَّ لَا تَكُونُونَ بِفَتْنَةٍ وَيَكُونُونَ الَّذِينَ لِلَّهِ فَإِنْ اهْمَوْا فَلَا هُنَّ عَلَى الظَّالِمِينَ»** البقرة: ١٩٣، والعدوان هنا فهو: الجهاد والعدو على من ظهر منه الاجتراء على الله والاعتداء.

ألا والدعوة مني لك، يرحمك الله، إلى ما تقدم ذكره من الكتاب والسنّة، وأشرط لك ولمن معك على نفسني أربعاً:

١. الحكم بكتاب الله وسنة رسوله جاهداً ما استطعت.
٢. والأثرة لكم على نفسني فيما جعله الله بيني وبينكم.
٣. وأن أوثركم ولا أفضل عليكم بالتقدمه عند العطاء الذي جعله حظاً في أمواله لكم ولنا قبل نفسني وخاصتي.
٤. والرابعة: أن أكون قدامكم عند لقاء عدوكم وعدوي.

وأششرط لنفسني عليكم اثنين أنتم شركائي فيما:

١. النصيحة لله في السر والعلانية.
٢. والطاعة في كل أحوالكم لأمرى، ما أطعت الله، فإن خالفت طاعة الله فلا حجة لي عليكم.

«هَذِهِ سَبِيلِي أَذْهَبُوا إِلَيَّ اللَّهُ عَلَى بَصِيرَةٍ آدَمَ وَمَنِ اتَّهَمَنِي وَسَتَحَانَ اللَّهُ وَمَا آدَمَ مِنْ

ثم نجدها لدى الإمام المؤيد بالله أحمد 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 (عليه السلام)، وهو من أئمة الجيل والدileم، وقد توفي في ٤١١هـ:

«عباد الله، إني قد رأيت أسباب الحق قد مرجت، وقلوب الأولياء به قد حُرجت، وأهل الدين مستضعفين في الأرض يخافون أن يتخطفهم الناس، ورأيت الأموال تؤخذ من غير حلها، وتوضع في غير أهلها، ووجدت الحدود قد عُطلت، والحقوق قد أبطلت، وسنن رسول الله ﷺ قد بُذلت وغيرت، ورسوم الفراعنة قد جُددت واستُعمِّلت، والأمراء بالمعروف قد قلوا، والناهين عن المنكر قد وهنوا فذلوا، ووجدت أهل بيت النبي (عليه السلام) مقموعين مقهورين مظلومين، لا يُؤهلون لولاية ولا شوري، ولا يُشتركون ليكونوا مع الناس فوضى، بل متعوهم حفهم، وصرفوا عنهم فِيَّهم، فَهُم يحسبون الكفَ عن دمائهم إحساناً إليهم، والانقضاض عن حبِّهم وأسرهم إنعاماً عليهم، يطلبون عليهم العثرات ويرثبونَ فيهم الزلات، ووجدتهم في كل وادٍ من الظلم يهيمون، وفي كل مرجٍ من الضلال يسيرون، (ووجدت أملاك المسلمين) تُغصَبَ غصباً، وأموالهم تُنهَبَ نهباً، (لَا يُرثُونَ في مُؤمنٍ إلَّا وَلَا فِتَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْذَلُونَ) [التوبة: ١٠٠]، (لِئَنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ثُلَّتَهُمْ إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بَطْوِهِمْ كَارِهًا وَسَيَعْلَمُونَ سَعْرًا) [النساء: ١٠٠]، ووجدت الفواحش قد أقيمت أسواقها وأديم نفاقها، لا خوف الله يَزَعُ، ولا حياء الناس يمنع، بل يتفاخرون بالمعاصي، ويتساوزون ويتباهون بالإثم، قد نسوا الحساب، وأعرضوا عن ذكر المآب والعقاب، فلم أجده لنفسي عذرًا إن قعدت ملتزمًا

أحكامهم، متوسطاً أيامهم، أؤنسهم ويؤنسونني، وأسالمهم ويسالمني، فخرجت أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني، وسبحان الله وما أنا من المشركين.

أيها الناس؛ أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه والرضا من آل محمد ومجاهدة الظالمين ومنابذة الفاسقين، واني كأحدكم لي ما لكم وعلي ما عليكم إلا ما خصني الله به من ولایة الأمر **﴿يَا قَوْمًا لَّجِيَّبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَأَمْنِيَّ بِهِ يُفِيرُ لَكُمْ مِّنْ فُتُوحِكُمْ وَيُحِرِّكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾** (الاحقاف: ٢١)، **﴿إِسْتَعْجِلُوكُمْ مِّنْ رِّيْكُمْ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَأَمْرَأَ لَهُ مَا لَكُمْ مِّنْ مُّلْجَأٍ يَوْمَ ذِي وَمَالِكُمْ مِّنْ دِكَّمْ﴾** (الشورى: ٤٧)، **﴿وَقَاتَلُوكُمْ عَلَى الْبِرِّ وَالْقَوْىٰ وَلَا تَمَارُوكُمْ عَلَى الْإِقْرَامِ وَالْفَتْرَانِ﴾** (المائدة: ٥٢).

أيها الناس سارعوا إلى بيتي، وبادروا إلى نصرتي، وازحفوا زحفاً إلى دار هجرتي، **﴿أَهِيَّرُوكُمْ حِفَاظًا وَقَالًا وَجَاهُوكُمْ بِأَنَّهُوكُمْ وَأَهْسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَقْلِمُونَ﴾** (النور: ٤١)، ولا تركنا إلى هذه الدنيا وبهجتها، فإنها ظل زائل وسحاب حائل، ينقضي نعيمها ويظلمن مقيمها، والآخرة خير وأبقى أفالاً تعقلون، **﴿وَلَئِنْ الدَّارُ الْآخِرَةُ لَهُمْ الْحِجَوَانُ لَوْزَكَادُوا بَقْلَمُونَ﴾** (العنكبوت: ٦٤)، **﴿فِتْلَكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ دَعَلُوكُمْ لِلَّذِينَ لَا يَرِيدُونَ خُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبةُ لِلْمُتَعَمِّنِ﴾** (القصص: ٨٣).

أيها الناس مهما اشتبه عليكم فلا يشبه عليكم أمري، أنا الذي عرفتني صغيراً وكبيراً، ورحمتني طفلاً وناشطاً وكهلاً. قد صحبت النساك حتى نسبت إليهم، وحاللت العباد حتى عرفت فيهم، وكاثرت العلماء وحاضررت الفقهاء، فلم أخل عن مورد ورده عالم بارع، ومشروع

شرع فيه متقن فارع، وجادلت الخصوم نضحاً عن الدين، ونضالاً عن الحق المبين، حتى عرفت مواقعي، وكتبت وحفظت طرائقني وأثبتت، هذا وما أبرئ نفسي في أثناء هذه الأحوال ومجامع هذه الخصال من تقصير وتعذير، ولا أزكيها بل أثبراً إلى الله من حولها وقوتها، وإن جميع ذلك من فضل ربِّي ليبلووني أأشكر أم أكفر. ومن شكر فإما يشكر لنفسه، ومن كفر فإن ربِّي غني كريم.

وأما نسبتي إلى جدي رسول الله ﷺ دونه فلق الصباح، ولا عذر لكم أيها الناس في التأخر عنِّي والاستبداد دوني، وقد ناديت فأسمعت؛ لتجيئوا دعوتي، وتحتروا لنصري، وتعينوني على ما نهضت له من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: **﴿لِمَنِ الْدِيْنُ حَسْنَاتُهَا مِنْ يَنْهَا إِسْرَافِهَا عَلَىٰ لِسَانَ دَارُوهُدَةٍ وَعَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ فَلَكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَذِرُونَ﴾** (الإِنْجِيل: ٧٨)، **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ لِغَرِّجَتِ النَّاسِ﴾** (آل عمران: ١١٠). *مُرْكَبُ تَكْثِيرٍ وَمُرْسَدٍ*

ألا فعينوني على أمري، وتحروا بمجهدكم نصري، أورِدُكم خير الموارد، وأبلغُكم أفضل المحامد.

عباد الله، أعينوني على إصلاح البلاد، وإرشاد العباد، وجسم دواعي الفساد، وعمارة مناهل السداد. ألا ومن تخلف عنِّي وأهمل بياعتي — إلا لسبب قاطع أو لعذر مانع بَيْنِ الحجة — فإبني أجائيه للخصام يوم يقوم الأشهاد، يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار يوم الآزفة، فأقول: ألم تسمع قول جدي رسول الله: «من سمع واعينا أهل البيت فلم يعجبها كَبَّهُ الله على منخريه في النار»، ألا فاسمعوا وأطيعوا **﴿أَهْرَوْا بِخَنَافِسًا وَقَاتَلُوا وَجَاهُوْدًا بِأَنْوَالِكُمْ وَأَهْسَكُمْ بِمَى سَبِيلِ اللهِ فَلِكُمْ خَيْرٌ لِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ**

تَلْمِيذُونَ ﴿النُّورٌ: ٤١﴾، **«قُلْ إِنَّ كَانَ أَبَاؤُكُمْ وَأَنَا أَصُمُّ** ﴿النُّورٌ: ٤٢﴾ فَلَتَفِق
كَلْمَتَكُمْ وَلَيَجْتَمِعَ شَمْلَكُمْ **«وَلَا تَنَازَّلُوا فَخَلُّوا وَتَنَاهِبُ رِيحَكُمْ** وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ
مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿الْأَنْفَالٌ: ٤٦﴾.

ألا وقد سلكتُ سبيلاً من مضى من آبائى الأخيار، وسلفي النجباء
الأبرار في منابذة الظالمين، ومجاهدة الفاسقين مبتغاً به مرضاة رب العالمين،
فاسلکوا أيها الإخوان سبيلاً أتباعهم الصالحين، وأشیاعهم البررة الخاشعين
في المعاونة والمظاہرة والمكافحة والموازنة، وتبادروا رجالاً وسارعوا إلى
إرسالاً، وإياكم والجنوح إلى الراحة طالبين لها وجوه العلل، مغتربين بما
فسح الله لكم من المهل، وعن قليل يتحقق الحق ويبطل الباطل، ويعاين كل
امرأى ما اكتسب، ويُجازى كل بما اجترم **﴿يَوْمَ يُبَدِّلُ نِعْمَاتِهِمْ إِنَّمَا يَعْلَمُ الْحَقُّ** وَتَلْمِيذُونَ
أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ﴿النُّورٌ: ٤٥﴾، **﴿فَسَتَذَكَّرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ** وَأَفْوَضُنَّ أُنْتِي
إِنِّي أَنَا اللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِمَادِ ﴿غَافِرٌ: ٤٤﴾.

تلك النصوص تبين حقيقة أهداف أئمة أهل البيت من الإمامة.

الخروج والدعوة

قضية أخرى تتعلق بالإمامية، وهي اعتقاد البعض أن الخروج هو طريق
الزيدية الوحيد للإمامية. وسبب هذا الأمر أن الإمامة في أول أمرها كانت
تشترط الخروج حيث إنها كانت في زمن ولادة الجحور. وإن فالاصل أن الإمامة
تكون من تجرد لأمرها، ودعا الناس إلى بيعته. فإن كان ثمة ضرورة لثورة
على ظالم، وكانت الظروف مواتية فيها، وإن كفت الدعوة إلى النفس
وبيعة الناس. وفي حالما يكون هناك أكثر من داع لنفسه في وقت واحد، فإن

الواجب الشرعي عليهم وفق ما نص عليه الأئمة والعلماء هو الاجتماع أمام أهل الخل والعقد من الناس، بحيث يقوم أولئك باختيار من يرونهم الأكفاء من بين المرشحين. وللأسف فإن هذا الأمر لم يطبق دائمًا ولأسباب مختلفة، أبرزها في تصوري ضعف السيطرة المركزية على الأقاليم التي كانت تخضع للإمام المتوفى، وذلك بسبب الطبيعة الجغرافية للبلاد التي كان لأئمة أهل البيت فيها دول، وهي المغرب الأقصى، واليمن، وبلاد الجيل والديلم وطبرستان. هذا الأمر كان يؤدي في كثير من الأحيان إلى نزاع بين أتباع المرشحين للإمام.

إمامية المفضول مع وجود الأفضل

هذه مسألة فرعية للغاية، ومع ذلك فقد تكلم فيها وكتأنا شعار للزيدية، والقضية فيها بحوث طويلة، وسواء قال بها الإمام زيد، أو بعض الزيدية، أم لم يقولوا بها، فهي في النهاية مسألة فقهية يعود أمرها إلى ترجيح المجتهد، فهل تجوز إمامية المفضول لاعتبارات خاصة ترجع المصلحة في بيته و اختياره؟ هذا هو خلاصة الموضوع. وأغلب الزيدية ترى أن الأفضل هو الأولى لقيادة الأمة في كل الأحوال، ولكنهم يجزون ولادة المفضول إذا كان كفؤاً في نفسه.

سبب كثرة اللغط حول المسألة يعود إلى ظن البعض أن القول بها يؤدي إلى القول بصحة إمامية أبي بكر، حيث إنه الإمام المفضول الذي قمت بيته، والإمام علي (عليه السلام) هو الأفضل الذي لم يتابع. هذا الظن خطأ، لأن إمامية علي بن أبي طالب لم تكن بالأفضلية فحسب، وإنما بها مع النص عليه.

وقبول خلافة أبي بكر لم يكن باعتبار هذه القاعدة، وإنما باعتبار أنه حكم فعدل، وأن الإمام علياً لم يكن له موقف عدائٍ منه.

سلبيات تجربة الإمامة

ينتقد البعض الزيدية بسبب غياب آلية واضحة تبين كيفية انتقال الحكم من إمام إلى آخر، مما أدى - على حد زعمهم - إلى اقتتال كثير بين قيادات الزيدية.

العودة إلى كتب الزيدية يظهر بخلافه أن لهم آلية محددة لاختيار الإمام، وأآلية تبين كيفية انتقال الإمامة. خلاصتها:

بعد غياب الإمام القائم، فإنه يتحقق لكل من رأى في نفسه أهلية لتولي أمر الإمامة أن يدعوا الناس إلى نفسه. فإذا كان ~~أهلًا~~ لتولي الإمامة، ولم يوجد غيره، ولم يكن ثمة مانعاً، فإن بيعته واجبة باعتبار أن المصلحة تقضي منه الفراغ في السلطة. فإذا وجد غيره من رشح نفسه، أو رشحه غيره، فعندها يجب عليهما الاجتماع أمام مجموعة من العلماء وأهل الخلق والعقد لتقديم المفاضلة بينهما وتعيين الأولى منهم لقيادة الأمة.

هذه الآلية مورست في حالات كثيرة. وفي حالات أخرى نجد أن الذي حصل لم يتتوافق معها. الأسباب تتعدد وتتدخل. أهمها أن الآلية تحتاج إلى أن تتحول من نظرية بين الخاصة إلى ثقافة عامة تمتلك حماية المجتمع كله. أيضاً فإن الظروف السياسية، والاجتماعية، والجغرافية، التي تحيط بالآلية

تؤثر كثيراً على تطبيقها، والأسوأ من ذلك فإنها تؤثر سلباً على التحول الضروري للنظرية إلى ثقافة عامة. يجب أن نلحظ أثر الطموح الفردي السلبي على ممارسة تلك الآلية. ولكن هذا الطموح لم يكن ليؤثر لو لا ضعف سيطرة الجيش على أطراف الدولة من جهة. هذا الضعف كان للجغرافيا وصعوبة المواصلات دور كبير فيه. ومن جهة أخرى على عدم كون الآلية ثقافة عامة.



مفهوم الفرقة الناجية

سُئل الإمام محمد بن الهادي (عليه السلام) عن حديث الافتراق والفرقة الناجية، فقال إن الفرقة الناجية: «فهم المؤمنون بالله ورسوله، الناسبون له إلى ما نسب إليه نفسه، المبرئون له من شبه خلقه، المثبتون لعدله، النافون الظلم عنه، القائلون بالحق فيه، المصدقون بوعده، المقربون بوعيده، المتبّعون لسنة نبيه، المقيمون لما افترض الله عليهم من أحكامه، المقتدون بكتابه، الأمرون بأمره، المتهون عن نهيه، العاملون بطاعته، الموالون لأوليائه، المعادون لأعدائه، المجاهدون في سبيله، فهم الناجون من عذابه، المستوجبون لثوابه، صبروا يسيراً من دهرهم، فسروا كثيراً في آخرتهم، قد أمنوا الخزي والنيران، واستوجبوا الرضا والرضوان، في جنات النعيم مخلدون (فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك عطاها غير م Gunduفه (عود: ١٠٨)) فلم يذكر فرقة بعينها، ولم يسم طائفة محددة، وإنما ذكر أوصافاً لا يختلف مسلم على أن صاحبها ناج.

مصادر الزيدية

لا بد من أراد أن يعرف فكرًا ما أن يتعرف على مصادر ذلك الفكر. ولأسباب وظروف عديدة فقد تأخر تحقيق وطبع كتب الزيدية تأخراً كبيراً. فقد طبعت مجموعة من المصادر الهمامة في الثلاثينيات والأربعينات والخمسينيات، ثم توقف الأمر حتى طبع القليل في الثمانينات، ثم نشأت حركة تحقيق وطباعة واسعة في التسعينات. ومن أهم ما طبع الروض النصير شرح المجموع الكبير للقاضي العلامة الحسين بن أحمد السيااغي (ت ١٢٢١هـ)، وهو موسوعة فقهية استدلالية مقارنة. وقد قررته جماعة من كبار العلماء من الأزهر الشريف وغيره نحو العلامة محمد زاهد الكوثرى، والعلامة محمد بخيت المطيعى، والمحدث أحمد بن محمد الصديق الغمارى. ومنها البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار وهو موسوعة فقهية شملت مذاهب الأمة الإسلامية، وهو من تأليف الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت ٨٤٠هـ)، وقد انتزعه من كتاب الانتصار للإمام يحيى بن حمزه (ت ٧٤٩هـ). والكتاب الأخير لم يطبع منه ثلاثة أجزاء من ١٨ جزءاً مخطوطاً إلى الآن. ومنه كتاب الغاية، وهو في أصول الفقه، جمع فيه مذاهب المسلمين باختصار غير مخل، لمؤلفه العلامة الحسين بن الإمام القاسم (ت ١٠٥٠هـ)، وغيرها.

وفيما يلي إشارة موجزة إلى بعض مصادر فكر الزيدية التي ألفت قبل القرن الرابع :

أصول الدين: رسائل الإمام زيد بن علي صلوات الله عليهما. وهي من المصادر التي لم يتم تداولها بين الزيدية بكثرة. والسبب هو حالة الشتات التي عاشها أئمة أهل البيت وشيعتهم الزيدية في القرون الثلاثة الأولى؛ ولهذا السبب بالذات لم تحفظ لنا نصوص طويلة ومفصلة عن أئمة أهل البيت قبل الإمام القاسم بن إبراهيم (عليه السلام) بعد رسائل الإمام زيد (عليه السلام) نجد الرسائل التي وضعها الإمام القاسم بن إبراهيم صلوات الله عليهما. وهي من أهم المصادر في أصول الدين لما تحتويه من تفصيل مفيد فيه. ثم رسائل أبنائه البررة خصوصاً رسائل ولده الإمام محمد بن القاسم صلوات الله عليه. ثم رسائل حفيده الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم صلوات الله عليهم. والأخيرة مفصلة وواسعة ولا تخلو مسألة من مسائل أصول الدين المتبلى بها العبد إلا وقد عرضها الإمام (عليه السلام) وقد طبعت أخيراً. ثم رسائل ومؤلفات الإمام الناصر الأطرش (عليه السلام) ثم رسائل أبني الإمام الهادي الإمامين محمد (ت ٣١٠ هـ) وأحمد (ت ٣٢٥ هـ)، ويُخص بالذكر منها كتاب النجاة للإمام أحمد بن الهادي الذي يتناول موضوع خلق الأفعال، فقد فصل فيه الموضوع خير تفصيل، وأجاب عن جميع الشبه التي أخذها الجبرية من مشابهات القرآن وقد طبع بتحقيق المستشرق ماديلن.

أما في الفقه والحديث: فأول ما يأتي مجموع الإمام زيد بن علي صلوات الله عليهما. وهو مجموع فيه آراء فقهية للإمام زيد بالإضافة إلى أحاديث مرفوعة إلى رسول الله صلوات الله عليه، وإلى الإمام علي (عليه السلام). وقد روى هذا المسند أبو خالد الواسطي الذي عدّه أهل البيت. بعد هذا هناك كتاب أمالى الإمام أحمد بن عيسى الذى جمعه العلامة محمد بن

منصور المرادي (٢٩٠هـ)، وفيه روايات كثيرة مرفوعة إلى رسول الله صلوات الله عليه من طرق أهل البيت، ومن طرق غيرهم. وكذلك إلى الإمام علي (عليه السلام)، بالإضافة إلى نصوص عن الأئمة. بعد هذا مؤلفات الإمام القاسم بن إبراهيم (عليه السلام)، وهي من أعمدة الفقه الزيدية. بعدها كتب الإمام الهادي ورسائله الفقهية نحو المتخب، والأحكام، وهي قطب الرحمى لدى الزيدية حتى اليوم. وهناك مؤلفات للإمام الناصر الأطروش، ولأبناء الإمام الهادي ولغيرهم من الأئمة. ومن المصادر المهمة المتأخرة الجامع الكافي، الذي جمع فيه المؤلف أبو عبدالله العلوى (ت ٤٤٥هـ) الآراء الفقهية التي رویت له عن الأئمة القاسم بن إبراهيم، وأحمد بن عيسى بن زيد، والحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد، وعبدالله بن موسى الجون، وشيخ العترة محمد بن منصور المرادي عليهم جميعاً السلام. وقد اقتصر على هؤلاء دون من سواهم، لأنه أراد أن يجمع آراء الأئمة المعتمد عليهم في الكوفة.

أما التفسير: فقد فقد أكثر ما كتب قبل القرن الرابع. فللإمام القاسم ولأبنائه ولحفيده الإمام الهادي والإمام عبدالله بن الحسين أخي الإمام الهادي، ولأبناء الإمام الهادي تفاسير. وقد بقي منها الشيء المفيد والله الحمد، وقد طبعت ضمن كتاب المصايح في التفسير. هذا ويمكن جمع بعض آرائهم في التفسير بتبع كتبهم في أصول الدين، وفي الفقه، حيث يجد المرء الكثير النافع.

هذا وتوجد كتبًا كثيرة بعد هذه الفترة في شتى العلوم، ويمكن العودة إلى أعمال المؤلفين الزيدية للاستزادة.

ملاحظة حول المصادر الحديثية

يتهم الزيدية من قبل البعض بعدم العناية بعلوم الحديث، ويستشهد من يتهمنهم بذلك بقلة المرويات الحديثية مقارنة بغيرهم من المدارس، إضافة إلى قلة عنايتهم بعلم الحديث. وليس من تهمة أبعد من هذه، فقد اهتم الزيدية بالرواية مثلهم مثل غيرهم، كما وضعوا للحديث الضوابط التي تحكم قبوله أو رده.

والبحث يظهر أن قلة الرواية عند الزيدية لها أسباب، أهمها أن شروطهم في قبول الرواية شديدة. ثم إن التكرار في الروايات عندهم قليل، كما أن الروايات التي في كتب المدارس الأخرى إما في العقائد، وأغلب ما روي في ذلك إما هو في التجسيم، أو الجبر أو الإرجاء ونحوها مما لا يرضاه الزيدية لمخالفته العقل والقرآن، وإما في الفقه، وما روي في ذلك لا يكاد يزيد إذا حذف المكرر على الموجود في مثل كتاب العمدة للمقدسي، وبلغ المرام لابن حجر، ومثل تلك الروايات موجودة ومرروية في كتب أهل البيت، وإنما أحاديث في الأخلاق أو الفضائل وهي مرروية أيضاً ولكن بغير تكرار، ومن دون الإكثار مما ضاعف منها. وبذلك يظهر أن هذه الدعوة لا أصل لها.

الزيدية اليوم

في الوقت الحالي ليس للزيدية وجود معتبر إلا في اليمن. وكل من بخارجها من الزيدية يعود إليها بوجه من الوجوه. وقد كان للزيدية وجود في المغرب إبان تأسيس دولة الإمام إدريس بن عبد الله، إلا أن وجودهم انتهى بانتهاء الدولة، وبعدم وجود حركة علمية بينهم تغذي وجودهم الفكري، إضافة إلى كثرة خصومهم آنذاك. كما كان لهم وجود في العراق، ولكن شيئاً فشيئاً اضمحلوا لغياب إمامتهم تجمعهم. كما كان لهم وجود في شمال إيران، في بلاد الدين وطبرستان على بحر قزوين، ولكن مع القرن العاشر تقريباً انتهى وجودهم كما انتهى وجود أغلب الفرق مع الحركة الصفوية. كما كان لهم وجود في الهند، ولكن لا نعلم كثيراً عن هذا سوى ما أخبرنا به أحد علمائها من ذرية الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) اسمه: مهدي رضوي. وهو موجود حالياً بألمانيا، وقد تلمنذ على يديه الدكتور محمد كالش وهو ألماني مسلم قام مع غيره بتأسيس معهد علمي خدمة فكر أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، واسم هذا المعهد "معهد الإمام زيد بن علي". وقد أخبرنا السيد مهدي أسماء مجموعة من علماء هذا القرن من كان زيدي المنهج نحو العلامة شibli نعmani، والسيد سليمان الندوبي، والشيخ أمين أحسن إصلاحي، والشيخ حميد الدين فراحبي. والذي يظهر وفق ما أخبرنا به السيد مهدي أن الكثير من الأسر الزيدية هناك رأت أن الانساب إلى مدرسة فكرية معينة

يهدد الوحدة الإسلامية، ولذلك لا يتسمون زيدية، وإن كان بعضهم يحمل بعض أفكار الزيدية في التوحيد والعدل. كما كان للزيدية وجود في الحجاز وعلى وجه الخصوص في مكة وينبع، حيث كان أشرافها جمِيعاً من الزيدية حتى أوائل القرن ١٤ هجري.

والحديث عن الزيدية المعاصرة يتناول قضايا متعددة، وليس هذا مقامها، ولذلك فسأتجه إلى إعطاء لحة تاريخية عن نشأتها.



نحو عن الجنور التاريخية للزيدية

بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله حصل الخلاف المعروف بين الصحابة. وقد كان الخلاف في بداية أمره في المرجعيات والقيادات. وكان الخلاف بين المرجعية السياسية للمستحق من أهل بيته رسول الله، المتمثلة آنذاك في الإمام علي، وبين مرجعية غيره. والناظر لطبيعة الخلاف كما ابتدأ قد لا يتوقع أن يؤدي إلى خلافات كبيرة في الدين، ما دام الأمر يقتصر على السياسة والقيادة. إلا أن إقصاء الإمام علي عن القيادة السياسية أنتج:

أولاً: إقصاؤه عن المرجعية الدينية في وقت كان المسلمون أحوج ما يحتاجون إلى من يعرف أمور دينهم. هذا الإقصاء ترك فراغاً في القيادة الدينية، تم ملؤه بجماعة من الصحابة والتابعين حصل بسببها الخلاف حول أمور الدين. وقد قلل هذا الإقصاء من نظرية الناس آنذاك إلى قيمة الدور الذي يمكن أن يقوم به الإمام علي (عليه السلام)، فحتى عندما وصل إلى الخلافة كانت النفوس قد نفرت عنه، أو جهلت قدره.

ثانياً: إن إقصاء الإمام علي عن القيادة السياسية أفرز المناخ المناسب لبروز القيادة السياسية الأموية. هذه القيادة رأت في العقائد وسيلة جيدة لتبسيير أعمالها، وإضفاء الشرعية على وجودها في قمة الهرم السياسي الإسلامي؛ فأثرت هذه الدولة على الدين وذلك من خلال تشجيع جماعات توافق

هواها ، وإعلاء مكانهم الديني بين الناس. وقد قتلت الدولة الأموية أو نفت كل من يختلف معها في هذا الأمر. إن قسوة الأمويين مع من خالفهم في العقيدة جهارا لم تكن مجرد قسوة سياسية. لقد كانت المجاهرة بالخلاف تهديداً لمشروعهم البعيد والذي لا يمكنهم التفريط فيه، وخصوصاً فيما أشعوه بين الناس من وجوب طاعة الحاكم الظالم المتسلط على البلاد والعباد. وقد أكدوا هذا الرأي من خلال دعوتهم الخشنة إلى الإيمان بالجبر.

والخلاصة إن إقصاء الإمام علي، وإقصاء أهل بيته فيما بعد، عن أمور المرجعية الدينية قد أدى إلى بروز مرجعيات دينية أخرى إما مُسيّسة تخدم الأهواء الأموية؛ وإما نصف متعلمة أو جاهلة لعبت دوراً سلبياً على المعرفة الدينية بغير سوء قصد. لقد كان في تقليل شأن أهل البيت في تلك الفترة الدور الجوهري في القضاء على المعرفة الدينية الصحيحة، وعلى انتشار المعارف الدينية المنحرفة والمخطئة، مثل التجسيم، والجبر، والإرجاء، ووجوب طاعة أولى الأمر الظلمة.

وكما سبق ذكره فإن جماعة قد التزمت للقيادة السياسية للإمام علي ومن ثم للقيادة السياسية والفكرية لبنيه عندما ظهر الخلاف الديني؛ وهذه الجماعة هي الجذور الأولى للزيدية، وقد عرفت آنذاك بالشيعة. أما المجموعات التي لم تلتزم به فنشأ عنها مختلف المذاهب والتيارات المعروفة.

ولا بد من التأكيد هنا على أن التزام الزيدية بقول الإمام علي وقول أهل البيت في أصول الدين ليس التزام تقليد. فلا يجوز تقليد أحد في أصول الدين: التوحيد والعدل. ولكن الالتزام بهم كان يعني الأخذ عنهم. والواقع

يُظهر ويدل على أن ما كان عليه الإمام علي وبنوه هو الصواب.

كما يجب أن نلاحظ أن التزام الكثير بالقيادة السياسية للإمام علي لم يكن يعني بالضرورة الاسترشاد بمعرفته في كل أمور الدين. ففي حياة الإمام علي نجد أن بعض قادته اتخذ من نفسه محوراً، وهذا الأمر استمر في حياة بنيه. والسبب هو أن الاعتزاء إلى الإمام وبنيه أعطى لكثير من الشخصيات فرصة كبيرة للادعاء وللبروز وللانتفاع. أيضاً كان لالتزام بالقيادة السياسية دافعاً عملية للبعض، لا علاقة لها بالفكرة والدين، أو كان يحقق مصالح شخصية. وقد أثر هذا الأمر على هوية الشيعة الفكرية، خصوصاً فيما بعد. إذ كثُر من يدعى الانساب إلى التشيع، واتخذت بعض القيادات التي كانت تتسب إلى مجموعة أفكار نسبتها للإمام علي أو لبنيه لاضفاء شرعية عليها.

من هذه الادعاءات نشأ عدد من الفرق الشيعية.

وقد استمر هذا الوضع حتى عصر الإمام زيد بن علي. وفي أثناء تلك الظروف بقىت مجموعة من الشيعة الخُلُصُ التي التزمت بالمنهجي الفكري لأئمة أهل البيت (عليهم السلام).

والذي عزز هذا هو أن الشيعة كانوا مستقلين إلى درجة ما في تنظيم أنفسهم عن أهل البيت (عليهم السلام). فهذا سليمان بن صرد الخزاعي (٦٥هـ) الذي قاد حركة التوابين للثأر من قتلة الحسين بن علي، ثم المختار، ثم ابن الأشعث، ثم الحارث بن سريح (١١٦هـ) ويقال: إنه كان خارجياً، إلا أن ضمن دعوته كان الدعوة إلى الرضا من آل محمد، وهذه الظاهرة وإن خفت بعد حركة الإمام زيد، وبروز جهاد أهل البيت، فإنها لم تنته تماماً، يدل

عليه أن الإمام محمد بن إبراهيم لما خرج إنما كان بدعوة والجاج من أبي السرايا، الذي كان له جماعة تأثر بأمره قدمها للجهاد بين يدي الإمام محمد.

في حياة الإمام زيد كانت الجماعات الشيعية متعددة الاتجاهات والأهواء، وكل جماعة تنسب ما تقوله لإمام من الأئمة الأحياء. ويظهر أن محور الخلاف بينها آنذاك هو استحقاق الإمامة. هل هو بالوراثة أم لا؟ والذين أثبتوها بالوراثة اختلفوا: هل هي في أبناء الحسين أم في أبناء محمد بن الحنفية؟ وقد افترقوا إلى جماعات متعددة بحسب اختيارهم للإمام.

وفي مقابل القائلين بالوراثة كانت الجماعة التي تؤمن بمرجعية وقيادة أهل البيت، ولكن ليس بوصفها وراثة، إنما لكون الأئمة من أهل البيت اتصفوا بتميز بالغ في بيان وتوضيح المشكلات العقائدية؛ وفي حكمه سياسية وقيادية. إن قيمة أهل البيت عند أولئك الشيعة كانت منبثقة من القدر الذي قام به أئمة أهل البيت في خدمة الإسلام. لقد كانت الأمة آنذاك تمر بتحولات فكرية كبيرة وفي هذا قام أهل البيت بدورهم؛ إذ حافظوا على الإسلام كما هو. أيضاً آمنت تلك المجموعة الشيعية آنذاك أن الله تعالى بطشه وفضله قد تفضل على أهل البيت واصطفاهم وحباهم بما لم يحب غيرهم؛ وأمرنا بطاعتهم وموتهم وتقديمهم على غيرهم. ولكنهم يؤمنون بأن الفرد من أهل البيت لا قيمة حقيقة له إلا إذا خدم الإسلام. وما نراه من احترام التزدية لمن هم من أهل البيت نسبياً، وليس على قدرهم علماً وعملاً، فإنما هو لاحترامهم لأهله الذين خدموا الدين.

إلا أنه قبل ثورة الإمام زيد بن علي (عليه السلام)، لم تكن المجموعات الشيعية التي تظهر المولاة لأهل البيت تميز كثيراً وذلك لأن الواقع السياسي آنذاك،

وهو الواقع الأكثر تأثيراً في تصنيف الناس، كان ينظر إليها بمنظار واحد. أما بعد ثورة الإمام زيد بن علي (عليه السلام) فإن الشيعة التي تؤمن بالوراثة تميزت عن تلك التي لا تؤمن بها، والتي لا تؤمن بها سميت بالزيدية. فصارت الزيدية علمًا على من يقول بقيادة "الإمام من أهل البيت المستحق لها بالعلم والفضل والجهاد وليس بالوراثة". وسبب التمييز يعود:

أولاً: إلى أن الدولة الأموية، وبشكل أخص الدولة العباسية صنفت الشيعة إلى صفين، صنف يمثل معارضه "وهمية" إن صبح التعبير، لا داعي للتشديد عليه والتنكيل به إلا في حالات محدودة جداً، وهم من يقولون بالوراثة حيث إن الإمامة عندهم لم تكن تتطلب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكان يكفيهم ليتشيعوا الإيمان بإمام إمام من أهل البيت (عليه السلام). وصنف يمثل معارضه مُهدّدة، وهم الزيدية الذين كانوا يؤمّنون بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوقوف في وجه الجبارة والظلمة، وعدم الخضوع لهم أو الركون إليهم في أمور الدنيا والدين.

وثانياً: إلى أن الخلاف بين الشيعة حول الإمامة قد بدأ يأخذ منحني اقتصادياً كبيراً آنذاك، مما جعل حرص الأدعياء على المحافظة على مكتسباتهم كبيراً. والناظر للأحوال المادية لمن كان يدعى النيابة عن الإمام سيدرك هذا الوضع.

بعد ثورة الإمام زيد بن علي (عليه السلام) أطلق على الشيعة التي بايعته الزيدية. وقد شملت هذه التسمية شيعة أئمة أهل البيت المقربين، كما شملت بعض العناصر الشيعية التي لم تكن تتوافق وأئمة أهل البيت في آرائهما. فنجد بعضاً من كان من الزيدية آنذاك حمل واحتاج لنفس المبادئ التي قال بها أئمة أهل

البيت (عليه السلام). كما أن بعضًا منهم قد حاد عنها، لأسباب متباعدة، والذي أريد أن أنبئ عليه هنا أن ليس كل من قال بقيادة الداعي المستحق من أهل البيت كان يؤمن بالتوحيد والعدل. فقد برزت قيادة أئمة أهل البيت من حيث دعوتهم إلى العدل بين الرعية، ولم يكن جميع أنصارهم على نفس مذهبهم. إضافة إلى ذاك فإن الإمام زيداً لم يكن صاحب دعوة مذهبية، ولم يعتمد على الشيعة وإنما كان صاحب دعوة إصلاح في الأمة، وقد سار على هذا النهج الأئمة من بعده. ولكن مع السنين قلت نصرة المجموعات التي كانت تتباين مع أئمة أهل البيت في معتقداتها، وصارت كلمة زيدية تشير إلى المدرسة الفكرية والسياسية التي كان روادها أئمة أهل البيت وشيعتهم الخلص فقط.

بعد مقتل الإمام زيد توالت الحركات الثورية لأهل البيت (عليه السلام)، فكانت ثورة محمد بن عبدالله النفس الزكية (١٤٥هـ)، ثم متابعة أخيه الأمر من بعده (١٤٥هـ)، ولو لا خيانات داخلية لسقطت الدولة العباسية. ثم قيام الحسين بن علي الفخري، ثم قيام يحيى بن عبدالله بالدعوة التي هزت أركان هارون العباسي وأقام الدنيا وأقعدها إلى أن ظفر به وقتلها، مع أنه لم يقم بأي عمل ثوري، ثم قيام أخيه الإمام إدريس بن عبدالله في المغرب وتأسيس دولة هناك استقلت عن الخلافة العباسية إلا أنه لم يمهل فَسْمَ في سنة ١٧٧هـ، ثم قيام الإمام القاسم بن إبراهيم، ثم قيام دولة أخرى في طبرستان على يد الداعي الحسن بن زيد، ثم قيام الإمام الهادي في اليمن الذي أسس نواة دولة هناك، ثم قيام الإمام الناصر الأطروش في بلاد الديلم التي أسلمت على يديه،

وخلال كل تلك الدعوات كان هناك حركة علمية نشطة تركت لنا الكثير مما
نستضي به، وقد ذكرت بعضها فيما مضى، وهكذا استمرت دعوات أئمة
أهل البيت، ودول العدل التي أنشأوها، إلا أنهم في المغرب لم يطل مكثهم
لأسباب كثيرة، فبعد نصف قرن من تأسيس الدولة أصابها الوهن، ولم
يمض قرن بعد ذلك حتى انتهت. وأما في بلاد طبرستان وببلاد الجيل والدبليم،
وهي اليوم في شمال إيران، فقد استمرت دولهم هناك فترات طويلة رغم
وهنِّ كان يدخلها بسبب دخول الأهواء والمطامع، ولكن مع ذلك تركت لنا
نماذج من العدل وكثيراً من العلم. وأما في اليمن فقد استمرت دولتهم في مد

وجزر وبقي الزيدية فيها إلى اليوم.

وبالله التوفيق.

مركز الدراسات والبحوث العصرية

أهم المصادر والمراجع

١. الإرشاد إلى سبيل الرشاد، الإمام القاسم بن محمد بن علي، تحقيق محمد يحيى سالم عزان، ط١، ١٩٩٩م، دار الحكمة اليمانية.
٢. الأساس لعقائد الأكياس، الإمام القاسم بن محمد بن علي، ط٢، ٢٠٠٠م، مكتبة التراث الإسلامي.
٣. الأصول الثمانية، السيد محمد بن الإمام القاسم بن إبراهيم، تحقيق عبد الله بن حمود العزي، ط١، ٢٠٠١م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
٤. الأحكام في الحلال والحرام، الإمام الهادي يحيى بن حسين، علي بن أحمد بن أبي حريرة، ط٢، ٢٠٠٣م، مكتبة التراث الإسلامي.
٥. الإفادة في تاريخ الإمام السادة يحيى بن الحسين بن هارون الهاروني، تحقيق إبراهيم محمد الدين وهادي الحمزى، ط١، ٢٠٠١م، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية.
٦. البساط، الإمام الناصر الأطروش، تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان، ط١، ١٩٩٧م، مكتبة التراث الإسلامي.
٧. التحف شرح الزلف، العلامة محمد الدين المؤيدى، ط٣، ١٩٩٦م، مكتبة مركز بدر.

٨. الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، العلامة حميد الشهيد بن أحمد بن محمد المحتلي، تحقيق د/ المرتضى المحظوري، ط١، ٢٠٠٢م، مكتبة مركز بدر.
٩. الزيدية نظرية وتطبيق، علي عبد الكريم الفضيل ط١، ١٩٨٥م.
١٠. العقد الثمين في أحكام الأئمة الطاهرين، الإمام عبد الله بن حمزة (ع)، تحقيق عبد السلام الوجيه، ط١، ٢٠٠١م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
١١. العقد الثمين في معرفة رب العالمين، الحسين بن بدر الدين، تحقيق محمد يحيى سالم عزان، ط٢، ١٩٩٥م، مكتبة التراث الإسلامي.
١٢. العقد الثمين في معرفة رب العالمين، الحسين بن بدر الدين، تحقيق إسماعيل المؤيدي، ط١، ٢٠٠٢م، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية.
١٣. الغططمطم الزخار١/٦، الإمام الشهيد محمد بن صالح السماوي، تحقيق محمد يحيى سالم عزان، ط١، ١٩٩٤م
١٤. القول المبين في فضائل أهل البيت، السيد العلامة محمد بن سليمان العزي، ط٢، ٢٠٠٣م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
١٥. المنتخب والفنون، الإمام الهادي يحيى بن الحسين، ط١، ١٩٩٣م، دار الحكمة اليمانية.
١٦. تحكيم العقول في تصحيح الأصول، الحكم الجشمي، تحقيق عبد السلام الوجيه، ط١، ٢٠٠١م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
١٧. الشافي، الإمام عبد الله بن حمزة (ع)، لجنة من العلماء، ط١، ١٩٨٦م،

دار اليمن الكبير.

١٨. شرح الأساس الكبير ٢/١، العلامة أحمد بن محمد الشرفي، ط١، ١٩٩١م، دار الحكمة اليمنية.
١٩. شرح الأزهار ٤/٤، ابن مفتاح، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م وزارة العدل.
٢٠. شرح البالغ المدرك، الإمام أبي طالب يحيى بن الحسين، تحقيق محمد يحيى سالم عزان، ط١، ١٩٩٧م، مكتبة مركز بدر.
٢١. صفة الاختيار في أصول الفقه، الإمام عبد الله بن حمزة (ع)، تحقيق إبراهيم الحمزي وهادي الحمزي، ط١، ٢٠٠٢م، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية.
٢٢. عدة الأكياس في شرح معاني الأساس ٢/١، أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، ط١، ١٩٩٥م، دار الحكمة اليمنية.
٢٣. علوم الحديث عند الزيدية والمخذليين، عبد الله بن حمود العزي، ط١، ٢٠٠١م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
٢٤. قراءة في كتب العقائد، حسن بن فرحان المالكي، ط١، ٢٠٠١م، مركز الدراسات التاريخية.
٢٥. كتاب الأصول، الإمام المرتضى محمد بن الإمام الهادى، تحقيق عبد الله حمود العزي، ط١، ٢٠٠١م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
٢٦. لوامع الانوار ٣/١، العلامة مجذ الدين بن محمد بن منصور المؤيدى، ط١، ٢٠٠١م، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية.

٢٧. مجالس أبي الحسين الطبرى، العلامة أحمد بن موسى الطبرى، تحقيق عبد الله بن حمود العزي، ط١، ٢٠٠٢م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
٢٨. مجموع رسائل الإمام الهادى، الإمام الهادى يحيى بن الحسين (ع)، تحقيق عبد الله الشاذلى، ط٢، ٢٠٠٢م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
٢٩. مجموع رسائل الإمام عبد الله بن حمزة (القسم الأول)، الإمام عبد الله بن حمزة (ع)، تحقيق عبد السلام الوجيه، ط١، ٢٠٠٢م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
٣٠. مجموع رسائل الإمام عبد الله بن حمزة (القسم الثاني)، عبد الله بن حمزة (ع)، تحقيق عبد السلام الوجيه، ط١، ٢٠٠٢م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
٣١. مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي ٢/١، الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان، ط١، ٢٠٠١م، دار الحكمة اليمنية.
٣٢. مجموع كتب ورسائل الإمام المرتضى محمد بن يحيى الهادى ٢/١، الإمام محمد بن يحيى بن الهادى، تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان، ط١، ٢٠٠٢م، مكتبة التراث الإسلامي.
٣٣. مجموع كتب ورسائل الإمام زيد بن علي (ع)، الإمام زيد بن علي (ع)، تحقيق: إبراهيم الدرسي، ط١، ٢٠٠١م، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية.
٣٤. مجموع كتب ورسائل الإمام زيد بن علي (ع)، الإمام زيد بن علي (ع)،

- تحقيق: محمد يحيى سالم عزان، ط١، ٢٠٠١م، دار الحكمة اليمانية.
٣٥. من هم الربيبة، علي عبد الكريم الفضيل، ط١، ٢٠٠٣م، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
٣٦. بناييع النصيحة، العلامة الحسين بن بدر الدين، تحقيق د. المرتضى بن زيد المخطوري، ط٢، ٢٠٠١م، مكتبة ومركز بدر العلمي.

