الأمن العقدي في الإسلام
بين تأصيل المفهوم ومنطلقات العقائد

الدكتور / مصطفى محمد مصطفي شاهين
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة المنوفية

ملخص البحث

يتناول هذا البحث مفهوما جديدا وتطبيقاته في إطار الفلسفة الإسلامية عامة وعلم الكلام والعقيدة خاصة. هو مفهوم الأمن العقدي في الإسلام بين تأصيل المفهوم ومنطلقات العقائد. وهو بحث يمكن أن يندرج أيضا تحت ما يسمى بالفلسفة التطبيقية من حيث تناوله تطبيقات العقيدة سواء في القديم أو الحديث والمعاصر.

وقد دفعني لإنجاز هذا البحث أسباب عديدة منها :

١- توضيح مفهوم الأمن العقدي في الإسلام اصطلاحيا.

٢- تأصيل الأمن العقدي بالرجوع إلى القرآن والسنة .

٣- بيان كيف كانت العقيدة الإسلامية صافية في عهد للنبي والصحابة .

٤- عرض وتحليل منطلقات العقائد ودوافعها عند الفرق الإسلامية من خلال الفكر العقدي لديهم.

٥- توضيح الأمن العقدي في عصرنا الإسلامي الحاضر بين التنظير والتفعيل.

ويتناول هذا البحث المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم الأمن العقدي في الإسلام.

المبحث الثاني: تأصيل الأمن العقدي في القرآن والسنة.

المبحث الثالث: تحقق الأمن العقدي في حياة النبي والصحابة.

المبحث الرابع: الأمن العقدي ومنطلقات العقائد عند الفرق الإسلامية.

المبحث الخامس: كيفية تحقيق الأمن العقدي في واقعنا التديني المعاصر.

الكلمات الافتتاحية: الأمن ، العقدي ، الإسلام ، منطلق ، العقيدة

أولا : أهمية البحث :

يدخل هذا البحث ضمن ما يمكن تسميته بـــ (الفلسفة التطبيقية للفلسفة الإسلامية في أحد فروعها المهمة وهو علم الكلام أو علم العقيدة)، حيث يتناول جانبا مهما وعظيم الشأن في حياة وواقع المؤمن. فالأمن العقدي ضرورة للحياة وقوام للتدين. وقد تكون قضية تحقيق الإنسان الأمن لنفسه ولمن هم في حدود مسئوليته أهم القضايا الحياتية بل والمصيرية أيضا. ويتصور الإنسان دائما أن تحقيقه لهذا الأمن في حياته وحياة غيره إنما يكون في وفرة المال والأملاك والسلطة والنفوذ والقوة والأهل والمتابعين وكل صور التمكن المادي في الحياة، وقد يبعد عن ذهنه تصور تحقيق هذا الأمن في صحة واستقامة واعتدال عقيدته أساسا لنفسه، واستمرارها كذلك في أهله وفي غير أهله. هذا التصور هو موضوع معالجة هذا البحث.

وقد يثور تساؤل: هل هناك ما يمكن تسميته (الأمن العقدي)؟ وكيف يكون أمنا عقديا في الإسلام؟ وقد يأتي الرد: نحن نعرف فقط الأمن الاقتصادي والأمن الغذائي والأمن الصناعي والأمن العسكري والأمن العام والأمن الوطني، فما هذا الأمن الجديد؟ وهل الأمر مجرد وضع لفظ الأمن قبل لفظ العقيدة حتى تكسبه أهمية، كما يكتسب كل أمر أهمية خاصة عندما يُسبق أو يُلحق بكلمة أمن؟ وهل يمكن أن نجد تأصيلا لهذا المصطلح في عهد النبي والصحابة، ثم لدى من بعدهم في الفكر الكلامي الإسلامي؟ أم أن هذا المصطلح حديث نسبيا بل معاصرا؟ كل هذه التساؤلات هي موضع اهتمام ومن ثم إجابة في ثنايا هذا البحث بحسب طرحها.

ولا خلاف أننا نحن المسلمون المعاصرون في حاجة ماسة إلى مراجعة دائمة لمدى تحقق الأمن العقدي في نفوسنا، لكي نعيش أمن العقيدة والعقيدة الآمنة، بحيث يكون مبدأ (الاتساق وعدم التضاد والتناقض) بين تمكن الإيمان في القلوب ، وبين الحرص على أداء الأعمال التكليفية بالجوارح، هو العلامة الفارقة لتحقق الأمن العقدي في نفس المسلم وعدم حصول الاضطراب العقدي عنده. وقد يكون لتعدد المذاهب والجماعات، والتعصب من أجلها، والموالاة والمعاداة على أصولها وأشخاصها في هذا العصر، وعدم الرجوع إلى

العقيدة الصافية الأصيلة النابعة من مواقف النبي والصحابة، دور كبير في معاناتنا من عدم تحقق الأمن العقدي بشكل تام في نفوسنا، ومن ثم حصول الاضطراب العقدي في حياتنا التدينية.

ويمكننا أن نقول بيقين إن اضطراب الأمن العقدي الذي نعانيه، لم يكن موجودا لدى الصحابة الأجلاء؛ لأنهم كانوا حريصين بعد الإيمان بيقين على تحقيق مبدأ الاتساق وعدم التناقض بين أقوالهم وأفعالهم، لقد كانوا يعملون بمبدأ أن (الإيمان الصحيح ينبت في القلب، وتظهر ثماره الطيبة على الأعضاء والجوارح). كان عملهم دون تسويف أو خوف مما سيأتي أو سيكون. فكان أحدهم يتلقف الإيمان تعلما من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيأمن به على نفسه من غوائل الدنيا ولا يهاب لقاء الموت.

ثانيا: أسباب اختيار البحث :

لقد دفعني لاختيار هذا البحث عدة أسباب منها :

١- توضيح مفهوم الأمن العقدي من حيث قد يكون جديدا على الدرس الفلسفي الإسلامي، وعلى الساحة العقائدية الأصولية وبخاصة في وقتنا الحاضر. وهذا التوضيح يقتضي منا بذل الجهد التنظيري في الجانب اللغوي والجانب الاصطلاحي

٢- بيان الضرورة الحياتية في مهمة تحقيق الأمن العقدي، وذلك على مستوى التنظير والتفعيل. فلا تحقق للأمن العقدي في نفوس تجهل كيف يتمكن صحيح الإيمان في القلوب المتدينة؛ وذلك بتعليمها أصول الإيمان الواجب اعتقادها وكيف يمكن تحصيلها في النفوس. ثم بعد ذلك يأتي الجانب التفعيلي التطبيقي بتفعيل الإيمان والعقيدة في الحياة والتدين؛ وذلك بنوع من الاستقلال عن كل الجماعات والفرق.

٣- نقد توجهات الفرق والجماعات التي توهم المتدينين أن عقيدتهم التي صنعوها بأفكارهم هي العقيدة الصحيحة، وأن ما عداها من العقائد الأخرى باطلة لا يعول عليها في الإيمان. وهذه القضية من أخطر إن لم تكن أخطر قضايا التدين.

٤- محاولة التماس تأصيل لمفهوم الأمن العقدي في القرآن والسنة، باعتبارهما أنهما المصدران الأساسيان اللذان يجب الرجوع إليهما في مثل هكذا تأصيل عقدي.

٥- توضيح كيف كان لصناعة العقيدة وصنّاعها دور سلبي في حدوث الاضطراب العقدي لدى المؤمنين في كل عصر وحين. إن توجهاتهم العقدية التي تصطبغ أحيانا كثيرة بالنزعات السياسية كانت وبالا على المؤمنين الذين آمنوا واعتقدوا عقيدتهم.

٦- بيان كيف يتحقق الأمن العقدي لدى المؤمنين في عصرنا الحاضر، في ظل تعدد أنماط العقائد، ومن ثم تعدد صور العقيدة لدى كل فرقة أو جماعة.

ثالثا: منهج البحث :

يتمثل المنهج الذي اتبعته في معالجة هذا البحث في منهج أساسي، يساعده منهجان آخران ضروريان أيضا، لتوضيح ما يخص عرض عناصر البحث ونتائجه. أما المنهج الأساسي فهو المنهج التحليلي الذي اقتضى مني العكوف بالتحليل الدقيق لأهم مصادر الفرق والجماعات القديمة والمعاصرة لاستخراج عناصر الأمن العقدي عندهم، وتوضيحها من وجهة نظر كل فرقة وخصومها.

وأما المنهجان الآخران الضروريان، فأولهما : المنهج التاريخي الذي اقتضى مني التأصيل التاريخي لهذه القضية، وردّ كل جزئية فيها إلى مصادرها الأصلية التي نشأت فيها، سواء على مستوى الواقع أو على مستوى التنظير. وثانيهما: المنهج النقدي، وذلك لتوجيه الانتقادات اللازمة من جهة أدلة العقل. وقد يكون هذا المنهج النقدي هو المنهج الأهم والأخطر من وجهة نظرنا لمناسبته بالأساس لهذه القضية التي تقتضي النقد الشديد بل النقض والرفض أيضا، وقد يتم من خلاله ذكر الإيجابيات والسلبيات وطرح الحلول الممكنات للمشكلات.

وأما عن خطواتي العملية في تطبيق هذا المنهج فإنها تتمثل أساسا في مراعاة أطراف النسبة في العنوان ومصطلحاته المحددة لإطاره البحثي، ومن ثم جاءت على النحو الآتي :

١- قمت بتقسيم القضية الأساسية المراد بحثها إلى جزئياتها الأصلية، ثم تناولت بالدراسة والتحليل والنقد كل جزئية على حده، حتى تستوفي المنهج التحليلي وفق ما يقتضيه البحث في هذه القضية المهمة.

٢- وضعت المصدرية النقلية والأمانة العلمية نصب عيني، فلم أذكر نصا شرعيا دينيا، إلا ونسبته لمصدره الحقيقي. وتحريت الدقة في نسبة كل رأي لمتكلم أو فيلسوف أو مفكر إلى مصدر كلامه من كتبه. ثم مصادر كتب الفرق والمقالات.

٣- استخدمت منهج المقارنة بين القديم والجديد في الفكر العقدي. وعمدت إلى الترجيح لما رأيته متوافقا مع الأدلة الإقناعية أو الاقتناعية التي تلزم لتوضيح الفكرة حتى وصلت إلى شكلها في هذا البحث.

٤- التزمت الحيدة والموضوعية قدر استطاعتي، سواء في مجرد عرض الآراء ومناقشتها، أو في توجيه الانتقادات بقدر ما يتطلبه البحث في ضرورة النقد الموضوعي، وليس لمجرد النقد في حد ذاته. وابتعدت قدر استطاعتي عن التعصب لفكرة أو جماعة أو فرقة ، طبقا لما يتطلبه المنهج العلمي في البحث. فأنا أعتقد أن الفكرة الأسلم في البحث التنظيري، والأليق بالتطبيق في الحياة، إنما يجب أن تكون تحت عنوان الاستقلال الفكري في التنظير والفعلي في الحياة. وذلك يتفق مع دعائي الذي أكرره دائما (اللهم أحيني مفكرا مستقلا بحق في فهم الدين، وأمتني مؤمنا مستقلا عندما يأتيني اليقين، واحشرني فائزا في زمرة المستقلين الفائزين يوم الدين) والحمد لله أولا وآخرا

رابعا: شرح وتحليل عناصر البحث

المبحث الأول

مفهوم الأمن العقدي وأهميته

أولا : التعريف اللغوي والاصطلاحي للأمن والعقدي

(أ) تعريف الأمن لغة واصطلاحا

١- **تعريف الأمن لغة :** أمِنَ أمنا وأمانا وأمانة وأمنة: اطمأن ولم يخف، فهو آمن، وأمِنٌ وأمين. يقال لك الأمان: أي قد أمنتك. والأمانة ضد الخيانة. والأمن سكون القلب، والتصديق. (١)

ويمكن القول إن مفهوم الأمن ينحصر في اللغة في معنيين: المعنى الأول: الأمن الذي هو ضد الخوف. وفي هذا المعنى نجد أمن وأمين بمعنى واحد، الأمَنَة من الأمن، والأمان إعطاء الأمنة. ويقال رجل أمان إذا كان أمينا. فالأمان والأمانة بمعنى وقد أمِنتُ فأنا أمِنٌ، وأمنت غيري من الأمن والأمان. والأمن ضد الخوف والأمانة ضد الخيانة. والمعنى الثاني: الأمن بمعنى التصديق ويشتمل على الطمأنينة والثقة: آمن يؤمن إيمانا فهو مؤمن. والإيمان ضد الكفر، والإيمان بمعنى التصديق ضده التكذيب. وتجد أن من معاني الإيمان لغة التي تندرج تحت معنى التصديق: الطمأنينة والثقة. وبذلك يمكن القول إن الإنسان إذا أمن الخوف والخيانة، فذلك يحقق له سكون القلب، ثم يتحقق له الطمأنينة والثقة في نفسه.

٢- **تعريف الأمن اصطلاحا:** تعددت التعريفات الاصطلاحية للأمن قديما وحديثا ومعاصرا. فقد عرفه الجرجاني بأنه (عدم توقع مكروه في الزمان الآتي.) (٢) وجاء تعريف الأمن في إحدى الموسوعات الفقهية بأنه (ما يطمئن الناس على دينهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ويتجه تفكيرهم إلى ما يرفع شأن مجتمعهم وينهض بأمتهم.) (٣) ويعرف أحد الباحثين المعاصرين الأمن بأنه (اطمئنان الإنسان على دينه ونفسه وعقله وسائر حقوقه، وعدم خوفه في الوقت الحالي أو الزمن الآتي، في داخل بلاده ومن خارجها، ومن العدو وغيره. ويكون ذلك وفق توجيه الإسلام وهدي الوحي، ومراعاة

الأخلاق والأعراف والمواثيق والعهود.) (٤) بينما يعرفه باحث آخر بأنه (مجموعة الإجراءات والسياسات التي تتخذها دولة ما لحماية شعبها وكيانها وإنجازاتها.) (٥) وقد تنوعت هذه التعريفات بين الزمني والتديني والسياسي.

(ب) تعريف العقدي لغة واصطلاحا

١- **تعريف العقدي لغة:** العقدي لغة من اعتقاد عقيدة معينة. وقد ورد في معاجم اللغة: اعتقاد: جمع اعتقادات، واعتقد بـــ الاعتقاد السائد: الرأي السائد، وحرية اعتقاد: حرية اختيار المعتقد، وفي اعتقادي: في رأيي. والاعتقاد: اطمئنان القلوب على شيء ما يجوز أن ينحل عنه، والاعتقاد: تصديق قاطع بشيء يؤمن به مجموعة من الأشخاص كالاعتقاد بحق الإنسان في الحياة الكريمة أساس التمدن والارتقاء. وعقيدة: جمع عقيدات وعقائد: ما يقصد به الاعتقاد دون العمل كعقيدة وجود الله. وهي حكم لا يقبل الشك لدى صاحبه كعقيدة دينية راسخة. ومعتقد: جمع معتقدات اسم مفعول من اعتقد. وهو حكم لا يقبل الشك عند صاحبه. (٦)

٢- **تعريف العقدي اصطلاحا:** يمكن تعريف العقيدي اصطلاحا بأحد طريقين: الطريق الأول: ما ينبني على ماهية العقيدة عامة وهي " الإيمان القاطع الجازم الذي لا يطفو إلـــى العقل ليناقش مرة أخرى، أو يتطرق إليه شك لدى المعتقد بها ". الطريق الثاني: ما ينبنـــي على موضوع العقيدة، وهي مثلا عند المسلمين " ما يجب على المســـلم أن يعتقـــده مـــن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيـــره وشـــره حلـــوه ومره". و التعريف الأول عام، والتعريف الثاني خاص .

والعقيدة من حيث المعنى العام هي القضية في حال ثبوتها في الذهن ثبوتاً تصديقياً جازماً. وبناءً على هذا لا يوجد مفكر إلا وهو معتقد عقيدة ما، حتى الشُكّاك فهم معتقدون بأنهم شكاك لا أدريون، فالعقيدة بهذا المفهوم العام تستوعب كافة القضايا التصديقية: فلسفية وعلمية في الطبيعة وما وراء الطبيعة، عقلية ونقليه، سواء أكان عامل التصديق بها عاملاً استدلالياً أو وهمياً أم غيرهما. (٧)

ثانيا : التعريف الاصطلاحي لمفهوم الأمن العقدي

يمكن القول إن مصطلح الأمن العقدي يعد حديثا نسبيا، بل قد يكون معاصرا، فقد أطلقه بعض المعاصرين ورده آخرون وبخاصة في أعقاب أزمة إسلام البحيري مع التراث والحكم بحبسه خمس سنوات بتهمة ازدراء الأديان والعقائد. فقد أوردت بعض المواقع الإليكترونية عن الأزهر قوله: (هدفنا حماية الأمن العقائدي لدى الناس)، وقول د. عبد المنعم فؤاد: (إن الأفكار الهدامة التي يطلقها إسلام البحيري تضر الأمن العقدي لدى الناس، فما كان يبثه إسلام البحيري أفكار تمس الأمن العقدي والفكري لدى الناس). وكتبت هبة عفيفي موضوعا بعنوان: ما (الأمن العقدي) الذي هدّده إسلام البحيري؟، ذكرت فيه قول الأزهر وقول الدكتور عبد المنعم فؤاد السابق ذكرهما، وأضافت إليه تعريف الدكتورة آمنة نصير في تهديد الأمن العقدي بأنه (عدم احترام ما يؤمن به أغلب الناس). ويرى د. أحمد كريمة أن التعبير الأدق هو (الأمن الثقافي الإسلامي)، وليس الأمن العقدي. ويقول إسحاق إبراهيم (إن الأزهر له دور في تحريك بعض هذه القضايا، وفي الزج بمبدأ الأمن العقدي؛ بهدف الحفاظ على احتكاره الحديث في الدين. وإنني أرفض التفرقة في تنفيذ مبدأ الأمن العقدي ولا اعترف به؛ حيث لا يعاقب مثلا من يقول على المسيحي إنه كافر). لكن كل هذه الأقوال السابقة لم تتعرض لتوضيح مصطلح مفهوم الأمن العقدي وتحديد مقصوده ومدلوله. (٨)

ويعد مفهوم الأمن العقدي مهما في فهم وقياس الأثر الذي يتركه غياب السلامة والرشد العقدي السليم، ومن ثم فإن ظهور هذا المفهوم الأمني الحديث جاء لتحقيق غاية مهمة وهي تحقيق سلامة عقدية للمؤمن ورشد عقدي يؤطر أقواله وسلوكياته وأفعاله وأخلاقياته. وبناء على ذلك فالأمن العقدي هو يقين وحالة يعيش وفقه المؤمن، من خلال إعادة ربط الإيمان والعقيدة في الذهن مع كل نوازع المؤمن إلى الفكر والعمل، بحيث يكون ما يمر بالعقل من اعتقاد يؤطر ما يحيط بكل فكر وعمل يؤديه المؤمن، أي أن الأمن العقدي يصير كالمرجع الذي يعود إليه المؤمن في كل أقواله وأفكاره وتصرفاته. فهو بذلك حالة مقاربة لمفهوم المرجعية اليقينية؛ يهدف إلى تكوين رؤية أمنية وقائية من كل شذوذ فكري وسلوكي. (٩)

وقد يُعرَّف الأمن العقدي بناء على غايته: بأن يعيش الناس في أوطانهم مطمئنين على منظومتهم العقدية. أو أن يطمئن الناس بسبب فهم روح الشرع الشريف بعدم انحراف بل باعتدال ووسطية مقنعة. أو أنه سلامة عقيدة الإنسان من الانحراف والغلو والتطرف. أو الحفاظ على المكونات العقدية الأصيلة للمجتمع في مواجهة التيارات الوافدة المشبوهة بما يؤدي إلى حماية وصيانة الهوية التدينية للمجتمع وأفراده من كل المعتقدات والأديان.

وقد يُعرَّف مصطلح الأمن العقدي بناء على موضوعه، من حيث هو مركب إضافي من كلمتين هما (الأمن) و (العقيدة). وهو مصطلح لم أجده في الأدبيات الفكرية التراثية القديمة، ولم أجد له تعريفا أو توضيحا لدى القدامى من علمائنا ومفكرينا، على الرغم من ذلك الوجود الواضح لمدلول ومعنى كلمة (الأمن) وكلمة (العقيدة) في التراث الإسلامي، لكنهما كانتا فيه دائما منفردتين وليستا مجتمعتين في مركب إضافي يسمى الأمن العقدي.

ويمكننا تعريف مصطلح الأمن العقدي بصفة عامة: بأن (يتقرر ويتحقق لدى الإنسان تَمكُن عقيدة ما في نفسه تمكنا تاما، بحيث توفر له الاطمئنان والراحة النفسية والمجتمعية، ولا يعد معها وبها قلقا أو منزعجا مما قد يأتي من أمور الدنيا على غير رغبته أو توقعه، دون رقابة أو وصاية عليه من مثله) .

وبالتخصيص على الإسلام والمسلمين فإن مصطلح الأمن العقدي في الإسلام يعني: (أن يتقرر ويتحقق لدى المسلم في عصره الذي يعيش فيه تَمكُن العقيدة الإسلامية الصافية الأصيلة بأركانها الإيمانية الستة، وتجلياتها العملية الخمسة، تمكنا تاما في نفسه، بحيث توفر له الاطمئنان والراحة النفسية والمجتمعية، ولا يعد معها وبها قلقا أو منزعجا، مما قد يأتي من أمور الدنيا على غير رغبته أو توقعه، دون رقابة أو وصاية عليه من مثله، ودون تبعية مطلقة لأحد أو لجماعة) . ويجمع هذا المصطلح بين حال القلب وفعل الجوارح، وتفعيل العقيدة الإسلامية الصحيحة. (١٠)

ثالثا : أهمية الأمن العقدي للفرد والمجتمع:

لا شك أن من أهم العوامل التي تجعل الإنسان سعيدا في حياته هو عامل الأمن والأمان. وصحيح أن أنواع الأمن تتعدد في حياة الإنسان مثل الأمن الاقتصادي والأمن السياسي والأمن الاجتماعي، ولكن أهم أنواع الأمن لدى المؤمن هو أمنه في دينه وأمنه

في عقيدته، أو بالأصح أمنه على عقيدته، من حيث صحة هذه العقيدة واستقامة اعتقادها دون تطرف أو مغالاة، وكيف يعيش بها في علاقته مع غيره من المؤمنين.

ويمكن القول إن الأمن العقدي أهم أنواع الأمن للأسباب الآتية:

١- إن الأمن العقدي في حياة الإنسان أعم وأشمل من الأنواع الأخرى من الأمن في حياته. وإذا تحقق الأمن العقدي فقد يتحقق باقي أنواع الأمن، وليس العكس. وإذا صار الإنسان آمنا بعقيدته فقد لا يشغله أن يكون غنيا أو سياسيا أو حتى حاكما. وقد يصير الأمن العقدي غاية كل أمن آخر.

٢- إن تحقيق الأمن العقدي في حياة المتدين عامل أساسي في صحة التدين والعبادة، فلا تدين صحيح ولا عبادة حقة إلا في ظل الأمن العقدي.

٣- إن الأمن العقدي خصيصة للإنسان دون باقي أنواع الأمن الأخرى التي يشترك فيها الحيوان مع الإنسان. فالحيوان يسعى إلى طلب الأمن في غذائه وفي بيئته، لكنه لا يسعى إلى الأمن العقدي؛ لأنه محروم منه.

٤- إن تحقيق الأمن العقدي في مجتمع ما، لا شك له دور كبير في تحقيق التواصل المثمر والحوار البنّاء بين طوائف المجتمع كله، سواء بين أصحاب الدين الواحد، أو بين أتباع الديانات المختلفة.

المبحث الثاني

تأصيل مفهوم الأمن العقدي في القرآن والسنة

أولا : تأصيل مفهوم الأمن العقدي في القرآن الكريم

سنقتصر في التماس تأصيل مفهوم الأمن العقدي في القرآن الكريم على ذكر بعض الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ الأمن عامة أو مرتبطا بالعقيدة، ونذكر بعض آراء المفسرين في ذلك. وإذ نستهدي من القرآن بذكر بعض الآيات وبعض الآراء في تفاسيرها، فإننا ندرك أن الأمر هنا في إطار الاجتهاد واختلاف الآراء. ونحن نعلم ابتداء أن القرآن الكريم لم يرد فيه لفظ الأمن العقدي، أو تفصيل المصطلح لهذا المفهوم. ولكن بصفة عامة يمكن أن نجد في القرآن الكريم ما يدل على أن الأمن في أحد صوره مرتبط باعتقاد الإنسان عقيدة صحيحة دون شرك بالله.

وقد ورد مادة (أ م ن) أي لفظة (أمن وآمن) ومشتقاتها في آيات كثيرة من القرآن الكريم. (١١) ويهمنا التركيز هنا على بعض الآيات التي ورد فيها لفظة أمن بمعنى الاطمئنان وعدم الخوف، ثم بعض الآيات التي تربط الإيمان وعدم الشرك بالأمن من عدم الخوف. ومن الآيات التي ورد فيها لفظ أمن بمعنى الاطمئنان وعدم الخوف قوله تعالى (الذين أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) (١٢) وقوله تعالى (قال هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه من قبل) (١٣) وقوله تعالى أيضا (ستجدون آخرين يردون أن يأمنوكم) (١٤) وقد يأتي الإيمان العقدي بعد الأمن من الخوف.

ومن الآيات التي يرتبط فيها الأمن من الخوف بالإيمان بالله ومن ثم الأمن العقدي قوله تعالى (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا، فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم مؤمنين.) (١٥) وفي هذا جواب سيدنا إبراهيم عليه السلام لقومه حين خوفوه من آلهتهم أن تمسه؛ لذكره إياها بسوء في نفسه بمكروه. فقال لهم: أنا أحق بالأمن من عاقبة عبادتي ربي، مخلصا له العبادة، حنيفا له ديني، بريئا من عبادة الأوثان والأصنام. (١٦)

ولعل من أكثر آيات القرآن الكريم في الدلالة على ارتباط الأمن العقدي الإيماني بالأمن بشكل عام، قوله سبحانه تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) (١٧) وكلمة بظلم في الآية تعني بشرك كما يرى أغلب المفسرين. وقد تعني أيضا أي معنى من معاني الظلم، باعتبار أن الآية على العموم؛ لأن الله تعالى لم يخص به معنى من معاني الظلم. وأصح القولين في ذلك، هو ما صح به الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورواه ابن مسعود عنه أنه قال (الظلم الذي ذكره الله تعالى في هذا الموضع هو الشرك) (١٨) ويكون معنى الآية أن الذين آمنوا بأصول الإيمان (بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر والقضاء والقدر) ولم يختلط إيمانهم هذا بأي معنى من معاني الشرك قولا أو فعلا، أولئك لهم الأمن من الخوف الإنساني في الدنيا، ولهم الأمن التام من عذاب الله يوم القيامة.

وبناء على ذلك يمكن القول إن في القرآن الكريم تأصيلا دقيقا لمفهوم الأمن العقدي؛ باعتبار أن الذي يؤمن (بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر والقضاء والقدر) إيمانا حقيقيا صافيا لا شرك فيه بغير بالله، ولا ظلم فيه لعباد الله، هو الجدير بناء على ذلك بالأمن الشامل في الدنيا والأمن التام في الآخرة. والقرآن بذلك يلفت نظر المؤمنين المعاصرين إلى ما كان عليه المؤمنون الأولون من الثقة الإيمانية بالله، وما ترتب على ذلك من الأمن في مجتمعهم، ثم الأمن الإلهي لهم في آخرتهم.

ثانيا : تأصيل الأمن العقدي في السنة النبوية

نجد في السنة النبوية أحاديث كثيرة توضح وتحض على ضرورة توفر الأمن بين المؤمنين، كما تصف المؤمن كيف يكون حاله وما يجب عليه تجاه الآخرين من إخوانه المؤمنين. ولا شك أن تحقيق المؤمن الأمن المجتمعي له ولغيره لا يكون إلا عن إيمان صحيح وعقيدة سليمة. فالأمن العقدي لدى المؤمن مدخل أساسي بل مرتكز ضروري لابد من توفره حتى يوفر هذا المؤمن لنفسه ولغيره في المجتمع الأمن العام اللازم لحماية النفس والعقل والعرض والمال.

وفي ضرورة أن يكون المؤمن الحقيقي والعقدي الصحيح مصدر أمن أو على الأقل عدم خوف لغيره من المؤمنين، يقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (المؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) (١٩) ولن يكون المؤمن على هذا الحال من مصدرية الأمن للجميع إلا إذا كان على عقيدة صحيحة كما جاء بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ومن ثم فقد صار الأمن العقدي أساسا للأمن العام في المجتمع الإسلامي.

ولقد قدَّم النبي صلى الله عليه وآله وسلم توفر الأمن للإنسان المؤمن في المجتمع على معافاة البدن، وتوفر الطعام اليومي في حديثه الشريف (من أصبح – وفي رواية من بات– منكم آمنا في سربه، معافا في بدنه، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها.) (٢٠) فلن يتحقق الأمن العام التام أبدا سواء في السرب أو خارجه إلا من باب تحقق الأمن العقدي للمسلم في ذاته، ثم تظهر آثاره في بيئته ومجتمعه. ولن يكون توفر الأمن العام حقيقيا في الأسرة والمجتمع؛ حتى يكون الأمن العقدي الصحيح متحققا في النفوس. وإن اختلال الفكر التديني يؤدي بالتبعية إلى ضياع الأمن العقدي، ومن ثم ضياع الأمن العام في المجتمع.

ويوجد أكثر من مثال عملي في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ترتب فيه تحقيق الأمن العقدي بناء على تحقق الأمن الحياتي، من ذلك مثلا في فتح مكة، حيث أمّن النبي مشركي مكة على أنفسهم وأموالهم، فآمنوا به نبيا وبالإسلام دينا. فقد قال النبي يومها (من دخل دارا فهو آمن، ومن ألقى السلاح فهو آمن، ومن دخل الكعبة فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن) (٢١) فكان ذلك التأمين الحياتي من النبي صلى الله عليه وآله وسلم سببا لجعل مشركي قريش يأمنون على أنفسهم وحالهم ومن ثم يؤمنون بالنبي، فتحقق بذلك الأمن العقدي في المجتمع المكي بناء على تحقيق النبي الأمن العام لهم والسلم، دون قتال أو إراقة دماء من الفريقين.

المبحث الثالث

تحقق الأمن العقدي في حياة النبي والصحابة

أولا: النبي مصدر ومعلم الأمن العقدي للصحابة

كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مصدر الأمن بصفة عامة للصحابة، فعن أبي موسى الأشعري أن النبي قال (النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد. وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون.) (٢٢) وقول النبي أنا أمنة لأصحابي أي إن الله سبحانه وتعالى قد رفع عن أصحابه بلاء الأمم السابقة – الذي كان يحدث فيهم برغم وجود أنبيائهم بينهم – مدة بقائه صلى الله عليه وآله وسلم فيهم وبين أظهرهم، كما قال الله تعالى (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) (٢٣) فلما مات رسول الله ظهرت فيهم الفتن والحروب، وارتد من ارتد من الأعراب، واختلاف القلوب. وهو المراد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (فإذا ذهبت) أي بالموت.

وتوجد أمثلة كثيرة في حياة الصحابة تؤكد على كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم مصدر أمن لكل الصحابة، ومطمئن لهم في المواقف الصعبة سواء في تقدمه لجيش المسلمين في الحرب، أو طمأنته للمؤمنين في مواقف الفزع التي لا يعرفون مصدرها. من ذلك مثلا أن أهل المدينة فزعوا ذات ليلة من صوت شديد، فانطلق الناس قبل الصوت، فاستقبلهم النبي وقد سبق الناس إلى الصوت وهو يقول (لن تراعوا لن تراعوا) (٢٤) فاطمأنوا جميعا لما رأوا الرسول عائدا يطمئنهم.

وكما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مصدر الأمن العام للمجتمع الإسلامي في عصره، فقد كان معلم الأمن العقدي للصحابة تنظيريا وعمليا. وكان أحدهم يتلقف الإيمان تعلما من النبي، فيأمن به على نفسه من غوائل الدنيا، ولا يهاب لقاء الموت . فقد جاء رجل على بعيره إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال له يا رسول الله، علمني ما الإيمان ؟ قال: تشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان، وتحج البيت. قال: قد أقررت. ثم انصرف. فوقع من على بعيره فمات ، فقال رسول الله : ((هذا من الذين قال الله فيهم (الذين آمنوا ولم يلبسوا

إيمانهم بظلم)، هذا ممن عمل قليلا وأُجر كثيرا)). (٢٥) وهكذا تحقق الأمن العقدي في قلب هذا الصحابي فوراً. وقد أعلم النبي أصحابه بعاقبة حال تحقق الأمن العقدي في نفس هذا الصحابي بأنه من (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) وقد تحقق لهذا الصحابي الأمن والهداية وختم الله له بهما، فمات مطمئنا إلى صدق إيمانه ويقين اعتقاده.

وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يُعلّم الصحابة أصول الإيمان وتطبيقها بغية تحقيق الأمن العقدي بها، فقد سأل عمر بن الخطاب النبي: ما الإيمان؟ قال تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت، والجنة والنار، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: فإذا فعلت ذلك فأنا مؤمن؟ قال: نعم. (٢٦) ثم يوضح النبي للصحابة تطبيقات الإيمان في نفوسهم من خلال بيان ماهية الإيمان أو تجلياته المتعددة، فمرة يسأله رجل ما الإيمان؟ فيقول له (إذا سرتك حسنتك وساءتك سيئاتك فأنت مؤمن) (٢٧) وفي مرة أخرى يقول عليه الصلاة والسلام لصحابي: الإيمان (الصبر والسماحة) (٢٨) ومرة أخرى يسأله أحد الصحابة: أي الإيمان أفضل؟ فيقول له (خلقٌ حسن) (٢٩) وكل ذلك يؤثر في قلوب الصحابة بالأمن العقدي.

ونجد في السيرة النبوية أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يهتم بالنشء والغلمان عقديا، فكان يعلم أطفال المسلمين كيف يتحقق في نفوسهم الأمن العقدي منذ صغرهم، فعن عبد الله بن عباس قال: كنت ردف (خلف) النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال لي يا غلام إني محدثك حديثا: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجد تجاهك، إذا سألت فسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، فقد رفعت الأقلام وجفت الكتب، فلو جاءت الأمة ينفعوك بشيء لم يكتبه الله لك لما استطاعت، ولو أرادت أن تضرك بشيء لم يكتبه الله لك، ما استطاعت.) (٣٠)

ولم يترك النبي الصحابة دون متابعة عقدية، فكان يصحح لهم أخطاءهم العقدية التي تصدر منهم دون قصد أو تعمد لكفر أو إشراك بالله أو رفض للإيمان أصلا، لكن بعض التصرفات كانت تصدر منهم عفوا، أو بحكم أن بعضهم كان حديث عهد بالإيمان وما زال في نفوسهم بعض الرواسب من التصرفات مما قبل الإسلام. من ذلك مثلا تصحيح النبي

عقديا موقف بعض الصحابة في حادثة ذات أنواط (شجرة عظيمة خضراء كانت تقدسها قريش وغيرها من العرب) حيث طلب هؤلاء الصحابة من النبي أن يكون لهم شجرة يعلقون عليها سيوفهم التماسا للبركة، كما يفعل الكفار بتعليق أسلحتهم على الشجرة المعروفة بذات أنواط. (٣١)

وقد كان تدخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في معالجة هذا الأمر الذي طلبه أولئك الصحابة بالاعتبار لأجل تحقيق الأمن العقدي في نفوسهم، فهو لم يكفرهم، وقد عذرهم بجهلهم في هذا الأمر الذي طلبوه عن غير تعمد بمخالفة شرعية عقدية. ثم علَّمهم وبيَّن لهم أن هذا الطلب خطأ في التدين لا يصح أن يقعوا فيه . وحذرهم النبي أشد التحذير من الوقوع العملي في التشبيه بمن كانوا قبلهم (يعني اليهود والنصارى) حذو النعل بالنعل. وهذا التحذير حماية للإيمان في قلوبهم، وسدا لذرائع الشرك أن تتسلل إلى نفوسهم. ولتحقيق الأمن العقدي لديهم.

ثانيا: تحقق الأمن العقدي لدى الصحابة

كان الصحابة جميعا على عقيدة واحدة، هي عقيدة النبي الصافية التي لم يخالطها ما اختلطت به لدى من جاءوا بعدهم ممن أنشأوا عقائد الفرق الكلامية، وما تبع ذلك من كثرة التنظير في العقيدة والتشقيقات والتقسيمات والتفريعات والكلام فيما لم يتكلم به النبي والصحابة، وخاصة الكلام في باب الأسماء والصفات والقضاء والقدر وغيرها. وكانوا يسألون النبي فيما يبدو لهم من إشكال في معنى عقدي معين كسؤالهم عن ماهية الإيمان وتجلياته. والحق أنهم كانوا وقافين عقديا عند ما كان يعلمهم الرسول من أصول الإيمان والعقيدة؛ وذلك تحقق لهم بلا شك أمنا عقديا خالصا صافيا لا نظير له في المجتمع الإسلامي في عصور ما بعد الصحابة.

وكان مما ساعد الصحابة على تحقق الأمن العقدي في نفوسهم أنهم لم يبحثوا بحثا فكريا مستقلا عن ما أمر به النبي في الإيمان والعقيدة. وكانوا إذا بدا من بعضهم نازعة نفس أو خاطر عقل للجدال أو التنازع في بعض أصول الإيمان، فقد كان النبي يصحح لهم موقفهم وينهاهم عما ينازع نفوسهم أو يخطر على بالهم. من ذلك مثلا ما رواه أبو هريرة

قال: (خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدَر، فقال: أبهذا أُمرتم، أم بهذا أُرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه.) (٣٢) ويمكن القول إن نهي النبي للصحابة عن الجدال في القدر؛ كان لتحقيق الأمن العقدي لديهم.

وقد كان من نتيجة تحقق الأمن العقدي في نفوس الصحابة أنهم لم ينظّروا أو يكتبوا عقائد إسلامية لأنفسهم، كما حدث بعد ذلك لدى أصحاب الفرق والمذاهب العقدية، فلم نجد مثلا في حياة النبي لأحد من الصحابة عقيدة تعرف باسمه: كأن يقال عقيدة أبي بكر الصديق أو عقيدة عمر بن الخطاب أو عقيدة علي بن أبي طالب أو حتى عقيدة المهاجرين أو عقيدة الأنصار.

لقد انصهر الصحابة جميعا عقديا في بوتقة العقيدة الصافية التي علمهم النبي إياها، وبسبب من ذلك تحقق لديهم جميعا الأمن العقدي. وأما ما يدّعيه مؤسسو الفرق والجماعات الإسلامية وأتباعهم قديما ومعاصرا من نسبة عقيدتهم التي صنعوها من فكرهم ونسبوها للصحابة الكرام أو السلف الصالح أو حتى أحد الصحابة كعلي بن أبي طالب، فليس صحيحا أبدا، فلم يكن لدى الصحابة عدة عقائد مختلفة.

المبحث الرابع

الأمن العقدي ومنطلقات العقائد عند الفرق الإسلامية

أولا: مفهوم منطلقات العقائد وتأسيسها الفكري

يقصد بمنطلقات العقائد مجموعة المبادئ والأسس التي قام عليها بناء العقيدة عند كل فرقة كلامية إسلامية. وهذه المنطلقات في حقيقتها فكرية تنظيرية وضع بذورها مؤسسو كل فرقة، ثم جاء منظرو كل فرقة ومتكلموها وساهموا في صياغتها، ثم صارت في شكل واضح، وعرفت في تاريخها العقدي، حتى وصلت إلينا في شكلها النهائي. وليس منبع منطلقات العقائد واحدا، فقد يكون منبعا دينيا أو سياسيا أو حتى وجداني شخصي. وليس كل المنطلقات العقائدية لدى الفرق الكلامية الإسلامية متفقة في مضمونها أو منطوقها أو حتى في غايتها.

والحقيقة أن منطلقات العقائد لدى الفرق الإسلامية ليست من أصول العقيدة التي اتفق عليها المؤمنون في كل عصر تديني منذ عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى عصرنا الحاضر. فأصول العقيدة هي أصول الإيمان التي أوضحها النبي للصحابة في حديث جبريل مع النبي قال: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر) . ويظل الإشكال دائما ليس في مجرد التسليم أو الإيمان بهذه الأصول، وإنما الإشكال دائما في الفهم الكلامي الفرقي الجماعاتي لهذه الأصول والتعبير عنه، ثم تحويله تنظيريا إلى اعتباره جزءا من العقيدة، ومن ثم وصفه لدى منظري الفرق الإسلامية بأنه عقيدة. وتوضيح ذلك كما يلي:

(أ) خطورة عدم التفرقة بين الأصول العقدية والأفكار العقدية

يمكن القول إن من أخطر ما يقع فيه المسلم في أي عصر أنه لا يستطيع التفرقة بين الأصول العقدية والأفكار العقدية وأن يخلط بينهما، فيرى أن الأفكار العقدية مما يجب اعتقاده تماما كالأصول العقدية. بل إن هذا هو البلاء الذي وقع فيه كثير من أعضاء الفرق والجماعات الإسلامية قديما وحديثا ومعاصرا. وقد عانى منه الشباب بصفة خاصة، من حيث حدة أفكارهم وتسرع اعتقادهم، الناتج عن حماسهم التديني، فهم بتبعيتهم المطلقة

لزعمائهم من شيوخ الطرق الصوفية وأمراء الجماعات صاروا يعتقدون أن أقوال وأفكار هؤلاء الزعماء مما يجب اعتقاده.

والعجيب أن الفرق بين الأصول العقدية والأفكار العقدية ليس مما يجب أن يلتبس فيه متدين عاقل. فالأصول العقدية هي الأصول الإيمانية التي يجب الإيمان بها على كل من وصف نفسه بأنه مؤمن، فيجب أن يؤمن بأصول عقدية هي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر. أما الأفكار العقدية فهي التي جاءت تنظيرا ممن حاول فهم هذه الأصول وعبر عن هذا الفهم بأفكاره الخاصة. ومن ثم فليست أفكاره هذه هي الأصول التي حاول فهمها.

والحقيقة أن المشكلة في ذلك أن الإنسان المؤمن إذا أحب فكرة أو رأيا من حيث أهميتها أو إقناعيتها، فهو يعظمها ويقدسها ويجعلها من العقائد؛ وذلك بغية إقناع الآخرين بعظمة وقدسية هذه الفكرة. وقد تأخذ الفكرة قدسيتها على أنها عقيدة مع طول مدة ارتباط الناس بها. وقد تتسرب بعض العادات والتقاليد إلى العقائد؛ بدافع الحفاظ عليها وحث الناس على التمسك بها. وقد تتحول بعض اجتهادات الذين نحبهم ونجلهم إلى عقائد نتمسك بها. والمشكلة أنهم لو غيروا أفكارهم لتم تكفيرهم من أتباعهم جراء ارتدادهم الفكري عنها الأفكار التي صارت عقائد نفس أتباعهم.

وقد صارت المشكلة الكبرى التي تواجه مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة من حيث الإيمان والعقيدة، أن هذه المجتمعات استسهلت موضوع العقائد، فلم تقف منه موقف الحزم في الرجوع إلى الأصول العقدية والتوقف عند الإيمان بها واعتقادها، بل صارت تضيف إليها كل يوم من الأفكار والآراء والاجتهادات ما جعلها محملة بكم عقدي ثقيل، مركب لا بسيط كما كان في مجتمع النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة. والعجيب أن هذه المجتمعات صارت تنظر لكثرة وشدة تمسك الناس بعقيدة ما على أنها صحيحة دون النظر إلى مصدرها من القرآن والسنة وعصر النبي والصحابة. لقد صار بعض المعتقدين لعقيدة ما مصدرا لبعضهم في صحتها.

ويمكن القول إن كثيرا من مشكلات مجتمعاتنا المعاصرة التدينية قد نتجت عن التباس الخلط بين الأصول العقدية والأفكار العقدية من جانب، وبين صحة العقيدة وقوتها

وكثرة المؤمنين بها من جانب آخر. ولقد صار التشدد العقدي مطلوبا في حد ذاته للأسف لدى كثير من المسلمين وخاصة الشباب. ويصعب تماما الحوار مع الآخر في ظل هذا التشدد العقدي، بل يصير مرفوضا من أساسه. وهذا يدل على ضعف فيما يعتقده كل طرف ويأخذ به من قناعات فكرية. ويظل هذا الاستقطاب الحاد أخطر عامل من عوامل الضعف التي قد تقوض المجتمع الإسلامي.

(ب) مفهوم الإجماع العقدي الفكري لدى الفرق والجماعات

الإجماع لغة: مصدر أجمع يجمع إجماعا فهو مُجمع، يقال جمعت الشيء جمعا، وأجمعت على الأمر إجماعا وأجمعته. (٣٢) ويطلق الإجماع في اللغة على أمرين: أحدهما: العزم والتصميم على الشيء، يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم وصمم عليه وأحكم النية. ومنه قوله تعالى (فأجمعوا أمركم وشركاءكم) (٣٣) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم (من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له) (٣٤) وثانيهما: الاتفاق، فيقال: أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه، ويقال: هذا أمر مجمع عليه، أي متفق عليه. (٣٥) ومنه قوله تعالى (وأجمعوا أن يجعلوه في غيابت الجب) (٣٦) والمعنى الثاني هو المناسب والمتصور لهذا المقام في البحث.

وأما الإجماع اصطلاحا: فقد اختلف الأصوليون في تعريفه؛ لاختلافهم في ضوابطه وقيوده وشروط تحققه. فقد عرفه أبو حامد الغزالي بأنه (اتفاق أمة خاصة على أمر من الأمور الدينية.) (٣٧) وعرفه ابن قدامة بأنه (اتفاق علماء العصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من أمور الدين) (٣٨) وعرفه ابن اللحام بأنه (اتفاق مجتهدي عصر من العصور من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على أمر ديني.) (٣٩) ويتضح لنا من هذه التعريفات أن الإجماع يجب أن يكون اتفاقا بين العلماء المجتهدين على حكم ديني وليس غيره من الأحكام العقلية أو اللغوية أو غيرها، وأن يكون هذا الاتفاق بعد وفاة الرسول، فلا يقع اجماع في حياة النبي، وأن يكون المجمعون من علماء ومجتهدي المسلمين، فلا عبرة في ذلك بإجماع غير المسلمين.

ويختلف مفهوم الإجماع العقدي الفكري لدى الفرق والجماعات الدينية عن مفهوم الإجماع الديني بصفة عامة، من حيث أنه يبنى على اتفاق متكلمي كل فرقة كلامية على المبادئ الأساسية والجوهرية التي قال بها متكلمو الفرقة أو تكونت عبر تاريخهم العقدي والفكري والسياسي. وهذا الإجماع ليس عاما بين المسلمين، بل هو إجماع ذاتي خاص بين متكلمي كل فرقة. وقد صار هذا الإجماع لكل فرقة كلامية منطلقا لصياغة العقيدة عندهم، كما سيتضح فيما بعد في موضعه من البحث.

ثانيا: ماهية صناعة العقائد وتعدد تجليات الفكر العقدي

(أ) صناعة العقيدة فعالية الفكر العقدي

قد يبدو هذا التعبير (صناعة العقيدة) جديدا في الدرس الكلامي الإسلامي أو غريبا عليه، لكن الحقيقة أن كل فعالية للفكر العقدي قد تصبح صناعة عقيدة؛ من حيث إعمال هذا الفكر في الفهم والتعبير عن أركان العقيدة الأصلية التي هي موضع إيمان جميع المؤمنين. وليس الإشكال في مجرد وجود الفكر العقدي أو محاولة فهم العقيدة الأصلية والتعبير عنها بتنظير إنساني يحاول أن يوضح ويبسط أركان العقيدة الأصلية ويقربها إلى أذهان العوام غير المتخصصين في علم الكلام.

لكن الإشكال هو في تحويل الفكر العقدي أو فهم العقيدة إلى عقيدة، وتبرير قبولها ومن ثم اعتقادها باعتبارها تقف على قدم المساواة في الاعتقاد مع العقيدة الأصلية؛ من حيث ادّعاء أن تفسير العقيدة لا يقل أهمية عن العقيدة. وقد تسرب هذا الإشكال التبريري إلى وجدان أتباع الفرق والجماعات، فصاروا لا يفرقون بين النص العقدي الأصلي وبين تفسير مؤسس الفرقة وأمير الجماعة لهذا النص؛ فصار الجميع عندهم عقيدة يجب الإيمان بها. وصاروا يعبرون عن كلام مؤسس الفرقة أو الجماعة باعتباره مقدسا يجب الأخذ به كما يجب الأخذ بأصول العقيدة.

ويظهر أن صناعة العقيدة من الفكر العقدي قد يضطر إليها المتكلم وهو في غمرة دفاعه العقلي عن العقيدة الإيمانية الأصلية. ولعل الفيلسوف أبو نصر الفارابي كان يشير من طرف خفي إلى هذه الصناعة في تعريفه لعلم الكلام حيث قال (وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة –

يقصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم – وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل. وهذه الصناعة تنقسم جزئين أيضاً: جزء في الآراء وجزء في الأفعال. وهي غير الفقه؛ لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلّمة ويجعلها أصولاً، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخري. فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه منها بما هو فقيه) (٤٠)

وقد وضع الفارابي في تعريفه ألفاظاً بعينها ربما تفرد بها وحده للتعبير عن طبيعة علم الكلام وما يلزم المتكلم لكي يقوم بمهمته على خير وجه. ولقد ضمّن الفارابي تعريفه لفظتي (صناعة وملكة) لكي يؤكد أن علم الكلام يحتاج إلى مهارة فائقة وملكة خاصة وقدرة وتميز واستعداد دائم في المحاجة والاستدلال العقلي. وهذه الأمور لا تتوفر لكثير من علماء المجالات الأخرى فضلا عن عدم توفرها لكثير من الناس. فكما أنه ليس كل عاقل يصلح أن يكون فيلسوفاً، فكذلك ليس كل من نطق بالكلام يصلح أن يكون متكلماً بالمعنى الاصطلاحي لعلم الكلام.

وأعتقد أن اختيار الفارابي لفظة (صناعة) في تعريفه لعلم الكلام دون لفظة علم ليس مقصوداً به نفي صفة (العلمية) عن علم الكلام، بل تأكيداً لهذه الصفة، إذا أن الصنعة أو المهارة في مجال علم ما، تعد مرحلة أعلى وأهم من مجرد العلم النظري فقط، فهي الإتقان التام للعلم. وهناك فارق كبير بين مجرد من يدرس أو يتعلم علم الكلام فقط أو حتى يتخصص فيه كما في هذا العصر بالحصول على ماجستير أو دكتوراه، وبين من يكون (متكلماً) بالفعل. آية ذلك أن الصنعة لازمة للثاني؛ للممارسة الفعلية، وغير لازمة للأول؛ لوقوفه عند مجرد حد المعرفة فقط.

ويمكننا القول إن الخطورة أو الإشكالية ليست في مجرد وجود الصنعة في الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، إنما الخطورة والإشكالية في الصناعة الناتجة عن هذه الصنعة، فإذا ظلت الصناعة في إطار الفكر العقدي المؤيد بالدليل العقلي الدفاعي، فلا شيء في ذلك. أما إذا تحولت هذه الصناعة إلى أن تصير عقيدة تضارع العقيدة الأصلية التي قام الدليل العقلي للدفاع عنها، فذلك أسوأ شيء في التنظير والاعتقاد.

والحق أن صناعة العقيدة بتحويل الأفكار إلى عقيدة خطرها وضررها شديد على المجتمع عامة والمؤمن خاصة. فقد صار كل شيء تديني في المجتمع عقيدة، وصار الدفاع عن العقيدة حق مقدس. والغالب أن المجتمع الذي يقدس أفكاره أو يحوله إلى عقيدة هو مجتمع متخلف. وقد ينخدع المؤمن برغم شدة التزامه وحماسه في الدفاع عما يعتقد أصلا، فيعتنق عقائد هي في حقيقتها أوهام وأشباه أفكار، لا وجود لها في الواقع التديني أساسا. بل قد تجد مؤمنا يدافع عن أوهامه العقدية بحماسة أكبر من دفاعه عن الأصول الإيمانية التي يسلم بالاعتقاد بها من قبل. لكنها صناعة العقيدة وأيديولوجيتها وما تفعله في وجدان الأتباع في فرقة دينية أو جماعة إسلامية.

ويلعب ويراهن صانعو العقائد دائما على انفعال المؤمنين بما يقنعهم ومن ثم يعتنقونه. وقد يعتمد انفعال المؤمن مع ما يقتنع به على الظروف المحيطة أو الموقع الذي يشغله أو المصلحة التي يتمنى قضاءها. فانفعاله وما قد ينتج عنه من حماسة وقداسة ليس بالضرورة يعبر عن صحة الفكرة التي يقتنع بها. وقد يستثمر هذه الحماسة والقداسة زعماء الجماعات والفرق والمنتفعون من أصحاب المصالح الاقتصادية والسياسية فيؤدي ذلك إلى تدمير المجتمع عقديا وتدينيا، وتحوله إلى قنابل موقوتة للإرهاب والتكفير، ومن ثم التفجير. وهذا أسوأ مضار صناعة العقيدة.

ويمكننا القول إن أول عقيدة صُنعت من الفكر العقدي في الإسلام هي عقيدة الخوارج. فقد صنعوها من أفكارهم السياسية التي حولوها إلى عقيدة إيمانية، يوالون عليها ويعادون بها. وقد أقاموها على مبدأين أساسين: مبدأ الحاكمية ومبدأ الاستعراض. وكل منهما له تنظيره الخاص اذي أقنع به زعماؤهم أتباعهم، فصاروا يعتقدونهما عقيدة راسخة في نفوسهم، يعيشون بها، ويطبقونها في حياتهم.

(ب) تعدد العقائد الإسلامية بتنظير الفكر العقدي

بالرغم من أن العقيدة الإسلامية واحدة، وأصولها محددة واضحة، منذ أن قررها النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأصحابه، فإن الواقع الإسلامي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد شهد صورا متعددة من تقعيد العقيدة بفعل التنظير الفكري العقدي؛ من حيث احتياج المسلمين إلى الكلام عن فهمهم لهذه العقيدة، فوضعوا هذه الفهوم في مؤلفات

وسموها عقائد، سواء أكانت عقائد باسم فرقة أو باسم شخص. ثم اشتهرت العقائد باسم الفرق والجماعات كعقيدة الخوارج وعقيدة الشيعة وعقيدة المعتزلة وعقيدة الأشاعرة وعقيدة أهل السنة والجماعة وغيرها. وبعضها قام في التسمية باسم شخص ثم صار يعبر عن توجه فرقة كالعقيدة الطحاوية التي تعبر عن أهل السنة والجماعة.

وكان أول من ابتدع عقيدة جديدة ليست من عقائد المسلمين هو عبد الله بن سبأ الذي اخترع عقيدة النص بالإمامة على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بادّعائه أنه وصي محمد صلى الله عليه وآله وسلم مثلما كان يوشع بن نون وصي موسى عليه السلام. لقد كان ابن سبأ هو أول من أشهر القول بعقيدة فرض إمامة علي بن أبي طالب، باعتبارها واجبة على الناس كوجوب الأصول الإيمانية. (٤١)

ولم نقف على تحديد دقيق لأول من صنف في العقيدة، لكن يمكن القول إن أول مدون عرفه تاريخ التنظير والتأليف في العقائد هو كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان. وقد حدد فيه أبو حنيفة عقائد أهل السنة تحديدا منهجيا، كما رد فيه على المعتزلة والقدرية والجبرية والشيعة. واشتمل الكتاب على خمسة أبواب: الباب الأول في القدر، والباب الثاني والثالث في المشيئة، والرابع في الرد على من يكفر بالذنوب، والخامس في الإيمان. وقد اشتمل الكتاب على موضوعات العقيدة من الأسماء والصفات والفطرة وعصمة الأنبياء ومكانة الصحابة وغيرها من مباحث العقيدة. أي أنه اشتمل على مباحث العقيدة الثلاثة: الإلهيات والنبوات والسمعيات.

وقد بدأ التأليف في العقيدة والتصنيف فيها بشكل منهجي في القرن الثالث الهجري على يد بعض المفكرين مثل أبي عيسى الوراق (ت. ٢٧٤هـ) الذي ألف في العقيدة والرد على المجوس واليهود والنصارى، لكن جل كتاباته فقدت ولم يصلنا إلا الرد على النصارى في اقتباسات يحيى بن عدي التي ضمنها رده على أبي عيسى. ثم ظهرت في القرن الرابع الهجري مصنفات ذات قيمة كبيرة في العقيدة سواء ذات الطابع الجماعاتي كما هو لدى الأشاعرة أو غيرهم، كما ظهرت مصنفات في العقيدة ذات طابع فردي قام عليها أفراد لا يمثلون فرقا كلامية. وقد شهد القرن الخامس الهجري التنظير الواسع في العقيدة. ولم يكتف القرن السادس بالكتابة في العقيدة، بل جاءت فيه كتب الرد على

الديانات الأخرى وكتب المقالات والفرق. ثم توالى التأليف في العقيدة في كل عصر بعد ذلك، حتى شهد عصرنا الحاضر ظهور مئات الكتب في العقيدة، وكثرت طباعتها حتى صارت كتب العقيدة موجودة في كل المكتبات، وعلى مواقع التواصل الاجتماعي، وفي كل بيت تقريبا.

والناظر بتمعن في هذا الحال من بعد عصر النبي والصحابة وإلى الآن، يرى كيف لعب التنظير العقدي الفكري دورا خطيرا في ابتداع عقائد وتكثيرها وتفصيلها، حتى صار من الصعوبة بمكان حصر كتب العقائد أو مسائلها لدى أصحابها. بل أصبح البعض يتحدث عن نوعين من العقيدة: عقيدة تقليدية (أصلية)، وعقيدة مستحدثة. ولا خلاف أو إشكال حول العقيدة التقليدية أو الأصلية، وإنما الإشكال والخطورة فيما يسمى عقيدة أو دخل في العقيدة وهي من الأمور المستحدثة، التي لم تكن في عهد النبي والصحابة وخاصة في باب الإمامة والخلافة والسياسة.

ثالثا: الأمن العقدي ومنطلق العقيدة عند الخوارج

يمكن القول إن منطلق العقيدة عند الخوارج ذو طبيعة خاصة، طبيعة شغلها الفعل السياسي وعَمُق فيها حتى صار عقديا. طبيعة انتقلت من الضد إلى الضد أو من النقيض إلى النقيض، بل من التأييد إلى العداوة. ولقد كان أمنهم العقدي إزعاجا لأمن الآخرين الحياتي، بل تكفيرا وتقتيلا وإرهابا لنفوس المسلمين المخالفين لهم. مع أنهم كانوا في ذواتهم وأشخاصهم قبل خروجهم على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه من أخلص الجنود في الحروب لأميرهم، وأكثر الناس في العبادة. والغالب أن الحد الفاصل ومنطلق العقيدة عند الخوارج – فيما بعد خروجهم – قد صبغ عقيدتهم بل ونمط حياتهم وسياستهم.

ويبقى السؤال الخطير في تاريخ الخوارج: لما تغيروا فجأة من حالة الركون إلى حالة النفور، ومن السمع والطاعة إلى الخروج والعصيان، ومن الانكفاء على ذواتهم بالعبادة وقراءة القرآن إلى تكفير الآخرين وقتلهم بالمخالفة لهم؟ كيف وجدوا في إرهاب غيرهم العقدي أمنا عقديا لهم؟ إنني أزعم أن منطلق العقيدة عندهم هو الذي أوصلهم إلى هذا الحال، ومن ثم كان دافعا للنظر إلى أركان العقيدة من هذا المنظور الخطير. وسنوضح منطلق الخوارج وأمنهم العقدي فيما يلي:

(أ) مبدأ الحاكمية وأمن الخوارج العقدي:

يقصد بمبدأ الحاكمية عند الخوارج في التنظير قولهم الأشهر في تاريخهم (لا حكم إلا لله)، وفي التفعيل تكفيرهم المخالف وقتاله. وقد شكل هذا الشعار المبدأ لدى الخوارج أهمية كبيرة، فقد كانوا ينادون به في كل موطن حلاً كان أم ترحالاً، وعلى أية حال مع أعدائهم سلماً كان أم حربا، وكانوا قد عبّروا به عن موقفهم الذي اتخذوه من قضية التحكيم بين الحكمين الشهرة بعد موقعة صفين.

ويمكن القول إن مناداة الخوارج بهذا الشعار لم تنشأ لديهم نتيجة بحث أو استقصاء، إنما اتفق أن أعلنه أول من نادى به منهم، حين مرور صحيفة التحكيم أمام جيش علي بن أبي طالب رضي الله عنه أو قبل ذلك بحسب اختلاف الروايات في أول من أعلنه. المهم أن هذا الشعار جاء وليد الموقف، فصادف هوى أو قبولاً في نفوس من رفضوا تحكيم الرجال، فتعالت صيحات المناداة به وسرى بين الخوارج، بل في أغلب رايات جيش عليّ، سريان النار في الهشيم، لكن الخوارج اختصوا به فصار علماً عليهم.

وقد رد محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الأشعري مذهب الخوارج العقدي ممثلاً في هذا الشعار إلى إبليس حيث قال: (وعنه نشأ مذهب الخوارج، إذ لا فرق بين قولهم: لا حكم إلا لله، وبين قول إبليس: لا أسجد إلا لك) (٤٢) وفي رأيي أن الشهرستاني كان قاسياً على الخوارج في هذه الحكم، فهناك فرق بين رفض الأمر الإلهي كما حدث من إبليس، وبين مدلول النص القرآني (إن الحكم إلا لله) (٤٣) كما فهمه الخوارج، فهم وإن أخطأوا الفهم، فإنهم لم يرفضوا النص، ولم يخرجوا من دين الإسلام بهذا الفهم.

وقد يبدو أن مقصد الخوارج من إطلاقهم هذا الشعار لم يكن رفض حكم الإمام علي بن أبي طالب أو إنكار الإمامة أصلاً، لكنهم رفضوا تحكيم الرجال فقط؛ من أجل إنفاذ تحكيم القرآن في قوله تعالى (فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمر الله) (٤٤) وقد يتأيد هذا برجوعهم من حروراء مع عليّ إلى الكوفة لما فهموا من كلامه أنه رجع عن قبول التحكيم، أي أنهم كانوا مستعدين للبقاء تحت إمرته ومظلة إمامته في حالة ما إذا رفض التحكيم. لكن الحقيقة أن رفضهم تحكيم الرجال هو عين رفضهم للإمام علي، ولكل إمام يرضي بالتحكيم أو يوافق عليه.

وهكذا تحكّموا فحكّموا التحكيم في إمامة عليّ بن أبي طالب، وجعلوه معيارها، فجعلوا قبوله، رفضها، ورفضه، قبولها. وما كان عليّ رضي الله عنه ليخدع بمثل هذا الشعار الذي أرادوه ستاراً يخفي مآربهم السياسية، فقد فطن رضي الله عنه إلى هدف مناداتهم به فوصفه بحقيقته وقرر ما يستحق أن يرد به عليه، رغم أنه وافقهم على مجرد النطق به، فقال: (كلمة حق أريد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير، بر أو فاجر.) (٤٥)

وفي جانب التفعيل العملي فقد استعمل الخوارج مبدأ الحاكمية في تكفير مخالفيهم ممن يرضون بتحكيم الرجال، وأولهم الإمام علي رضي الله، فقد كفروه ثم قتلوه. ولا يقال إن الذي قتل عليا واحد منهم فقط هو عبد الرحمن بن مُلجم، فالحقيقة أن الخوارج جميعهم يرضون بهذا القتل، بل يرونه أفضل عمل عمله خارجي لوجه الله، ويصفونه بأنه تقي وأنه أوفى البرية عند الله ميزانا كما عبر عن ذلك شاعرهم عمران بن حطان.(٤٦)

وهكذا وجد الخوارج في هذا الشعار المبدأ منطلقا عقديا وأمنا عقديا فكرروه في أقوالهم وتنظيرهم وطبقوه في حياتهم. والعجيب أنه في الوقت الذي وجد فيه الخوارج أمنا عقديا، فقد جعلوا منه إزعاجا وتخويفا وإرهابا وتقتيلا لغيرهم من المخالفين لهم. وقد انطلقوا من هذا المبدأ لتقرير عقائدهم في الإلهيات والنبوات والسمعيات والإمامة، فصار تنظيرهم في هذه العقائد كأنه صدى لهذا المبدأ.

(ب) مبدأ الاستعراض ومنطلق عقيدة الخوارج

١- **التعريف اللغوي للاستعراض:** يُشتق الاستعراض من الفعل عَرَضَ، أي: ظهر وأشرف، أو بدا ولم يدم. وعارض الشيء بالشيء: قابله. والإعراض: الترك والتكلف. والاعتراض: الدخول في الباطل والامتناع عن الحق. والعَرْض: الإبراز ومنه قوله تعالى (وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا) (٤٧) والعرض على السيف: القتل. واستعرضه: أي قال له: اعرض عليَّ ما عندك. (٤٨)

والحروري المستعرض: هو الذي يعترض الناس يقتلهم. واستعرض الخوارج الناس: لم يبالوا من قتلوه مسلما كان أو كافرا من أي وجه أمكنهم. وقيل: استعرضوهم: أي قتلوا

من قدروا عليهم وظفروا بهم. واستعرضهم: قتلهم ولم يسأل عن حال أحد. ويقال: خرجوا يضربون الناس عن عرض: أي لا يبالون. (٤٩)

٢- **التعريف الاصطلاحي للاستعراض:** يعرف المستشرق يوليوس فلهاوزن الاستعراض بأنه قتل كل مسلم لا يرى رأي الخوارج، بغير تمييز، متى وجدوه في طريقهم. (٥٠) بينما يرى هشام جعيط أن الاستعراض شكل من الإرهاب العدمي الذي ينكر العالم أو هو الثورة الدموية الشاملة ضد المدينة الكافرة. (٥١) ويذهب محمد ضياء الدين الريس إلى أن الاستعراض هو قتل المخالف غيلة. (٥٢) ويعرفه غالب علي عواجي بوصفه إشاعة القتل والخوف وبلا مبالاة بمن يقتل كائنا من يكون، مادام قد ساقه حظه أمام سيوف الخوارج. (٥٣) وفي رأي فرحات الجعبيري أن الاستعراض هو امتحان الأبرياء المحايدين، ثم قتلهم إن تبين عدم موالاتهم. (٥٤) ويقترب من هذا التعريف رأي هشام جعيط في أن الاستعراض هو تنفيذ حكم الإعدام الفوري بحق مسلم آخر مشكوك في إيمانه بعد استجواب أيديولوجي سريع. (٥٥)

وأساس أيديولوجيا هذا الاستعراض هو منطق المفاصلة (إن لم تكن معي، فأنت ضدي، ويجب قتلك بناء على هذا التضاد، وأما حيادك فلا قيمة له عندي) (٥٦) والعجيب أن الاستعراض قد شمل أولئك الملتحقين حديثا بصفوف الخوارج، حيث كان يطلب منهم قتل أسير من المخالفين؛ لإثبات صدق النوايا، فإذا لم يفعل، قُتل فورا. (٥٧) وهكذا كان الاستعراض محنة، ينبغي على الشخص اجتيازها ليثبت صحة إيمانه، وينجو بحياته.

ويمكننا القول – بناء على التعريفات الاصطلاحية السابقة- إن الاستعراض عند الخوارج يقوم على التصفية للفرد بعد استجوابه إذا كانت نتيجته غير موافقة لمعتقدات الخوارج، بخاصة في حكم عثمان بن عفان بعد الأحداث، وخلافة علي بن أبي طالب بعد التحكيم. ولا يستلزم الاستعراض نشوب حرب. وقد يتخذ شكل سلوك انتحاري. ويسبقه أسئلة عقائدية وفق نسق الخوارج العقدي. ويتسم بالعشوائية والارتجال. ولا يقف تنفيذه عند سن معين، فقد يطال النساء والأطفال والعجزة.

٣- نماذج من تفعيل الاستعراض في الواقع عند الخوارج:

لقد اشتملت مصادر التاريخ الإسلامي وكتب المقالات والفرق على شواهد كثيرة تدل على تطبيق الخوارج مبدأ الاستعراض والقتل: فقد عُرف عن الخوارج الأُوَل (المُحكّمة) هجماتهم المفاجئة على تجمعات الناس وهم ينادون (لا حكم إلا لله)، وقد كانت نوبات فتك عام لا تنتهي عادة إلا بمقتلهم. وقد كان أحدهم إذا خرج للتحكيم وقال (لا حكم إلا لله)، لا يرجع حتى يقتل. (٥٨) ويقول يوليوس فلهاوزن: كان أحدهم يشحذ سيفه عند الصقّال، ثم يحكّم (أي يقول لا حكم إلا لله) ليقتل الصقال ويهوي على من بقربه عميّا. (٥٩) وقد قام الأزارقة باستعراض كل من لقوه من غير أهل عسكرهم، ثم يقتلونه إذا قال أنا مسلم. وكانوا يرون قتل أطفال مخالفيهم. وعاث ابن الأزرق بالأهواز فسادا، وكان منغمسا في قتل الناس عشوائيا دون تمييز بين رجل وامرأة أو صبي أو كبير. (٦٠)

وقد شكّل الإباضية في بدايتهم قبل اعتدالهم فيما بعد فرق موت جوالة كانت تعترض الناس فتقتل الرجال والأطفال وتسبي النساء. وقد استحلت البهيسية المنشقة عن الإباضية القتل والسبي على كل حال. (٦١) وأمر شبيب بن يزيد الخارجي جيشه باستئصال قبيلة أعرابية من أقاربه في بادية الفرات. (٦٢) وكان مسعر بن فدكي الخارجي أول مستعرض في تاريخ الإسلام. فلقد أباد مسعر وكتيبة الموت المرافقة له كل من لقيه في طريقه، ومن بينهم عبد الله بن خباب الأرت وزوجته وبضعة نسوة. (٦٣) لقد كان تعطش الخوارج للقتل أمرا معتادا بسبب مبدأ الاستعراض.

كان الخوارج يستعرضون الناس، أي يختبرونهم تحت تهديد السلاح، فمن كان يوافقهم من المسلمين على البراءة من عثمان بن عفان بعد الأحداث التي وقعت في أخريات خلافته، والبراءة من علي بن أبي طالب بعد التحكيم، ويكفرهما، يتركوه. ومن يخالفهم في ذلك، يقتلوه. أما اليهود والنصارى والمشركين، فلأنهم ليس لهم معتقد في ذلك فلم يتعرضوا لهم بإيذاء، بل كانوا يؤمّنونهم ويشملونهم برعايتهم. وكانوا يقتلون أهل الإسلام المخالفين لهم في المعتقد بعد أن يكفروهم؛ لأنهم صاروا في زعمهم أضر على الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين. ولأنهم في زعمهم العدو القريب الأولى بالقتل من العدو البعيد؛ لأنه يجب التخلص من العدو القريب قبل التخلص من العدو البعيد.

ويقتضي منا الإنصاف في البحث ذكر أن بعض رموز الخوارج رفضوا وكرهوا سلوك أقرانهم الذين انخرطوا في الاستعراض الدموي، وأن عبد الله بن وهب الراسبي أول أمير للخوارج (كان كارها لذلك كله) (٦٤) وبعض أتباعه كانوا يرون أن (تجريد السيف وإخافة السبيل لعظيم) (٦٥) ولكن أين رأي البعض من فعل الأكثر؟ لقد كان مبدأ الاستعراض العقدي لدى الخوارج، وما تبعه من مآسي القتل والدمار، مصدر إزعاج للمخالفين لهم دون ذنب، سوى أنهم لا يوافقونهم على تكفير عثمان بن عفان بعد الأحداث التي وقعت في أخريات خلافته، وتكفير علي بن أبي طالب بعد قبوله التحكيم. وليس أسوأ من التكفير والقتل على اختلاف الرأي.

رابعا: الأمن العقدي ومنطلق العقيدة عند الشيعة

لقد وجد الشيعة أمنهم العقدي في منطلق الإيمان بالإمامة أي إمامة علي بن أبي طالب والأئمة من ذريته بحسب سلسلة فرقهم الكبيرة الإثناعشرية والإسماعيلية والزيدية الإمامة في ذرية الإمام عليّ بن أبي طالب، وفق الأسس التي وضعتها كل فرقة في ذلك. وقد قالوا: (إن الإمامة واجب الإيمان بها كوجوب الإيمان بالنبوة. ويجب البحث فيها كوجوب البحث في النبوة. وهم يرون أن البحث في الإمامة كالبحث في النبوة عند الشيعة لا يجوز فيه تقليد الأجداد والآباء والزعماء، وإنما يجب تمحيص الأمر على ضوء القواعد العقلية ليتم الإيمان بأن الإمام هو خليفة النبي ونائبه العام.) (٦٦)

والحاصل أن الشيعة إذ جعلوا الإمامة أي إمامة أئمتهم منطلقهم العقدي الذي عاشوا لأجله بل عاشوا به، قد أدخلوها في موضوعات علم الكلام، وهو علم مختص بأصول العقيدة والإيمان التي أقرها النبي وعلمها لصحابته وليس من بينها أصل الإمامة. وقد اضطر المتكلمون من أهل السنة وغيرهم للرد على الشيعة في نفس العلم الذي أدخلوا فيه الإمامة وهو علم الكلام. يقول سعد الدين التفتازاني: لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة، واختلافات بل اختلاقات باردة، سيما من فرق الروافض – يقصد الشيعة – والخوارج، ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين، مع القطع بأنه ليس للبحث عن

أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين، ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام . (٦٧) ولا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع – أي الفقه – أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام من فروض الكفايات، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العلمية دون الاعتقادية. (٦٨) وسنوضح منطلق الشيعة العقدي فيما يلي:

(أ) جعل الشيعة إمامة أئمتهم من أصول الإيمان

لقد جعل الشيعة الإثناعشرية والإسماعيلية والزيدية إمامة أئمتهم من جملة وجوب الإيمان باعتبارها أصل فيه بل أهم أصل؛ وقد صرحوا بذلك في تنظيرهم عن الإمامة واعتمدوا في ذلك على روايات ينسبونها لأئمتهم، من ثم صارت الإمامة لديهم ليست قضية مصلحية اجتماعية تناط باختيار المسلمين، بل قضية أصولية إيمانية، وهـــي عندهم (ركن الدين وقاعدة الإسلام) (٦٩)

ولقد عبر الشيعة الإثناعشرية قدامى ومعاصرين عن جعلهم إمامة أئمتهم الإثناعشر أصلا من أصل الدين والإيمان بل أهم أصل فيهما. فقد حكى النوبختي والقمي عن أن فرقة الشيعة بعد وفاة النبي قالت إن علياً عليه السلام إمام مفترض الطاعة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله، والإمامة من أجلّ الأمور بعد النبوة، إذ هي فرض من أجلّ فرائض الله ولا يقوم بالفراض. (٧٠) وقال المفيد: اتفقت الإمامية على أن رسول الله استخلف أمير المؤمنين عليه السلام في حياته ونص عليه بالإمامة بعد وفاته، وأن من دفع ذلك فقد دفع فرضاً من الدين. (٧١) وقال ابن المطهر الحلي: إن الإمامة عندنا من جملة ما هو أعظم أركان الدين وأن الإيمان لا يثبت بدونها. وهي أهم المطالب في أحكام الدين وأشرف مسائل المسلمين. (٧٢) وقال الكراجكي إن إمامة الأئمة الاثني عشر بعد رسول الله بلا فصل من أهم ما يجب على المكلف أن يعتقده. (٧٣) كما صرح الإثناعشرية المعاصرون بأنهم يعتقدون بذلك، حيث يقول محمد رضا المظفر: نعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها. (٧٤) وأقر شرف الدين عبد الحسين الموسوي بأن ولا يتهم (يعنى الأئمة الاثني عشر) من أصول الدين. (٧٥)

والحقيقة أن هؤلاء الشيعة قد بنوا معتقدهم في أصلية إمامة أئمتهم في الدين والإيمان على ما رواه الرواة ونسبوه لبعض أئمتهم كالباقر والصادق من القول بذلك، فقد روى

محمد بن يعقوب الكليني عن الإمام محمد الباقر أنه قال: بني الإسلام على خمس الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية (يعني الإمامة) فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه. (٧٦) وعن الإمام جعفر الصادق أنه قال: إن الله افترض على أمة محمد خمس فرائض: الصلاة والزكاة والصيام والحج وولايتنا، فرخص لهم في أشياء من الفرائض الأربعة، ولم يرخص لأحد من المسلمين في ترك ولايتنا، لا والله ما فيها رخصة.(٧٧)

ويظهر أن الشيعة الإسماعيلية كانوا أكثر تمسكا وتشددا في جعلهم إمامة أئمتهم من أصول الإيمان بل أهم أصل فيه. فلقد اندفعوا وتطرفوا في دعوى أصلية الإمامة في الدين بغية (تعظيم الإمامة ونكران من يدّعي منزلتها) (٧٨) فاعتبرها المؤيد في الدين (العمدة من الدين) (٧٩) وقال: (إن إخلاص التوحيد لا يثبت إلا بثبوت رتبة الوصاية والإمامة التي هي نفس الديانة، وبها يقع تفصيل الكلمات بالإبانة عن مقامات الحدود الروحانية والجسمانية وتنزيه الحق عن صفاتهم، فإذا لم تكن الإمامة خرج جميع ما يعتقده المعتقدون في التوحيد تشبيها وتعطيلاً) (٨٠) واعتبرها النيسابوري (قطب الدين وأساسه) (٨١) وقال: (إنما قلنا إن الإمامة هي قطب الدين وأساسه ولم نقدم الرسالة على الإمامة؛ لأن في إثبات الإمامة إثبات للرسالة، والمقر بالإمام مقر بالرسول، وليس كل من أقر بالرسول أقر بحقيقة الإمام) (٨٢) ويعتبر الإسماعيلية أن ولاية علي بن أبي طالب هي الفريضة التي ختم الله بها فرائض الدين. (٨٣) ويدّعون أن هذا الفرض هو قوام للفرائض كلها، وأن ثبوتها بثبوته، وزوالها بزواله. (٨٤)

وأما الرواية التي يعتمد عليها الإسماعيلية في ادعائهم أصلية إمامة أئمتهم في الدين والإيمان، فهي منسوبة للإمام محمد بن علي الباقر حيث يقول ابن حيون: (روينا عن أبي جعفر (محمد الباقر) أنه قال: بني الإسلام على سبع دعائم: الولاية وهي أفضلها وبها بالولي يوصل إلى معرفتها(يعني الدعائم) والطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد) (٨٥) وبسبب هذه الرواية أعطي الإسماعيلية لإمامة أئمتهم المكانة السامية على جميع الفرائض الإسلامية، فجعلوها قمتها وعمادها وسندها الذي تقوم به وتعتمد عليه وتبقي ببقائه وتزول بزواله إن زال. يقول ابن حيون: (إذا كان اعتقاد ولاية الأئمة والتدين

بإمامتهم أصل ما يجب أن ينبني عليه الدين وأسه، وإذا كان من عرف حقهم واعتقد إمامتهم رعى من واجبهم وامتثل من أمرهم ما يرى أنه فرض عليه واجب وحق لازم، كانت جلالتهم في صدره أعظم وهيبتهم في عينه أكبر من هيبة ملوك الدنيا)(٨٦)

وقد جعل الزيدية أيضا الإمامة يقصدون إمامة أئمتهم من أصول الدين خلافا لما يذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين من أن الزيدية لا يقولون بأن الإمامة من أركان الدين أو أصول الإيمان. (٨٧) فقد صرح منظرو الزيدية بأن الإمامة من أصول الدين، حيث يقول ابن الصلاح الشرفي: (اعلم أن مسألة الإمامة من أكبر مسائل أصول الدين وأعظمها، لأنه يترتب عليها طاعة الله وطاعة الرسول والقيام بالشرائع والجهاد والحدود وغير ذلك، فتجب معرفتها على كل مكلف) (٨٨)

وقد اعتمد الزيدية في ذلك على أقوال أئمتهم حيث يقول الإمام يحيى بن حمزة: (إن الإمامة ركن من أركان الدين وقاعدة من قواعده، بل هي أعظمها وأقواها) (٨٩) وكان الإمام يحيى بن الحسين قد ذهب إلى أنه يجب على العبد أن يعلم (ومن ثم يجب عليه أن يعتقد) أن الإمام – وفق مذهب الزيدية في سلسلة أئمتهم– مفترضة طاعته واجبة على الأمة نصرته. (٩٠)

(ب) تكفير الشيعة من ينكر إمامة أئمتهم

هذا الأمر من أخطر إن لم يكن أخطر تنظير الشيعة في منطلق العقيدة عندهم. فهم إذ جعلوا إمامة أئمتهم أصلا من أصول الإيمان والعقيدة بل أهم أصل، انطلقوا من ذلك إلى تكفير منكر إمامة أئمتهم. إنهم لم يكتفوا حتى بالقول بنقص إيمان من لا يؤمن بإمامة أئمتهم وينكرها، بل ادّعوا أنه كافر مخلد في النار. والعجيب أن بعض فرقهم كفروا بعضهم الآخر؛ لأنهم لا يؤمنون بإمامة أئمتهم وسلسلتها كما يؤمن بها أتباع كل فرقة. وهكذا ارتد منطلقهم في قلوبهم بتكفير بعضهم بعضا.

وقد اعتمد الشيعة في تكفيرهم مخالفهم ومنكر إمامة أئمتهم على روايات كثيرة منسوبة لأئمتهم في أوثق مصادر الحديث عندهم. في هذه الروايات على لسان الأئمة تكفير منكر إمامتهم. بل فيها أيضا نسبة القول بهذا التكفير إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإلى الله سبحانه وتعالى. ولعل كثرة أقاويل الشيعة وروايات رواتهم قد دفعت

موسى جار الله إلى إطلاق القول بأن (كتب الشيعة صرحت أن كل الفرق الإسلامية كافرة وأهلها نواصب) (٩١)

وفي تأصيل موقف الشيعة الإثني عشرية في ذلك التكفير نجد قول النوبختي إن أول فرق الشيعة بعد وفاة النبي قالوا إن المعادي لعلي كافر هالك والمتخذ دونه وليجة ضال مشرك. (٩٢) وقد أقر الشيخ المفيد وغيره باتفاق الإمامية على أن من أنكر إمامة الأئمة أو أحداً منهم، فقد دفع فرضاً من الدين، وهو كافر ضال مستحق الخلود في النار(٩٣) وقد اعتمد الشيعة الإثناعشرية في ذك على روايات منسوبة للأئمة أهمها ما رواها الكليني عن أبي عبد الله (جعفر الصادق) قال: (من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً.) (٩٤) و(من ادّعى الإمامة وليس من أهلها فهو كافر) و (ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: من ادّعى إمامة من الله ليست له، ومن جحد إماماً من الله، ومن زعم أن لهما في الإسلام نصيباً) (٩٥) بل توجد عندهم روايات تنسب للنبي ولله هذا التكفير بزعمهم. (٩٦)

ويسلك الشيعة الإسماعيلية مسلك الشيعة الإثني عشرية في تكفير منكر إمامة أئمتهم، فيصرحون بذلك، ويعتمدون على روايات لأئمتهم. فهم يقولون إن حد الكفر مقصود به في الظاهر الكفار من أهل الكتاب الذين أنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بعد أن عرفوها من جهة أنبيائهم، أما في باطنه فالمراد به الكفار بولاية وصية أمير المؤمنين من أهل القرآن الجاحدين بها وهي عمدة الإيمان، والذين شهدوا مقامه من النبي ثم عقدوا وأقروا بفضيلته يوم الغدير، ثم جحدوا، أسوة بمن درج على مثل كفرهم من أهل الكتاب٠(٩٧) ويعتمد الإسماعيلية في تكفيرهم منكر إمامة أئمتهم على ما يروونه أو ينسبونه للباقر والصادق من القول بذلك؛ فتحت عنوان (تكفيرهم من ألحد فيهم) يروي ابن حيون أكثر من رواية عن الصادق أنه قال: (إن الأعمال لا تقبل من العبد إلا بمعرفته الإمام وطاعته له) (٩٨) وأنه قال (وسائر من خالفنا فهو في النار، فمن قبل منا وأطاعنا فهو في الجنة) (٩٩)

وأما الشيعة الزيدية فالمعروف عنهم أنهم ليسوا مجتمعين على القول بتكفير منكر إمامة أئمتهم، بل أكثرهم لا يقولون بتكفير منكر إمامة أئمتهم، إنما القائلون بذلك منهم

الجارودية، حيث يذكر النوبختي عنهم أنهم بأجمعهم (زعموا أن من دفع علياً عن هذا المقام فهو كافر، وأن الأمة كفرت وضلت في تركها بيعته) (١٠٠) لكن الإمام يحيى بن حمزة لا يجمع الجارودية كلهم على هذا القول، بل بعضهم، حيث يقول: (والجارودية مختصون من بين سائر فرق الزيدية بالتخطئة للصحابة وتفسيقهم، وقد نقل عن بعضهم إكفار بعض الصحابة) (١٠١) لكن بعض أئمتهم ومنظريهم ينسبون لجعفر الصادق أنه يكفر منكر إمامة زيد بن على، فقد روى الإمام يحيى بن الحسين عن الصادق أنه قال ليحيى بن زيد لما أراد اللحوق إلى أبيه: (قل له: إني أسأل الله أن ينصرك ويبقيك ولا يرينا فيك مكروهاً، وإن كنت أزعم أني عليك إمام فأنا مشرك)(١٠٢) كما روى عنه أيضاً أنه قال (ذهب والله زيد بن علي كما ذهب علي بن أبي طالب والحسن والحسين وأصحابهم، شهيداً إلى الجنة، التابع لهم مؤمن، والشاك فيهم والراد عليهم كافر) (١٠٣)

وهكذا أدى منطلق العقيدة بالإمامة لدى الشيعة إلى ابتداع ما ليس في العقيدة أصلا من جعلهم إمامة أئمتهم أصلا من أصول الإيمان بل أهم أصل عندهم. ثم بنوا على هذا الأصل المزعوم في العقيدة تكفيرا ليس من الدين في شيء. وإن المنطلق العقدي الذي حقق الأمن العقدي لدى الشيعة، صار إزعاجا تكفيرا لغيرهم من الفرق. لقد تطرف الشيعة في اختراع ما ليس أصلا في الإيمان وكفروا به غيرهم.

خامسا: الأمن العقدي ومنطلق العقيدة عند المعتزلة

يمكن القول إن الأمن العقدي ومنطلق العقيدة عند المعتزلة قد تأسس على جانبين أساسيين: الجانب الأول: هو ما أجمعوا عليه من القول بأصول فكرية عقدية خمسة، لم تكون موجودة من قبلهم بمجموعها، وإن كان وجود كل منها الذاتي بالاعتبار الفردي متقررا، فتوحيد الله سبحانه كان موجودا قبل ظهور المعتزلة، وما فعله المعتزلة فيه هو أنهم جعلوه بحسب تنظيرهم الكلامي أصلا لهم. وهكذا يقال في أكثر أصولهم الخمسة من إثبات عدل الله سبحانه وتعالى، والقول بالوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن يبقى القول بالمنزلة بين المنزلتين إبداع معتزلي عقدي خاص لم يسبقهم إليه أحد من قبلهم.

وأما الجانب الثاني: فهو اعتدادهم بالعقل الخالص المستقل إن جاز القول. فقد أوجد تقديرهم لهذا العقل واعتبار دوره في فهم أصول العقيدة، بل وتقديمه أحيانا كثيرة على ظاهر النص الشرعي، أوجد لديهم نوعا من الاطمئنان العقدي لما أنتجته عقولهم من التنظير حول فهمهم للعقيدة وأصولها وأمور الدين بشكل عام. ولا ينقض موقفهم في ذلك سوى استعدائهم الدولة العباسية في عهد المأمون والمعتصم والواثق لفرض عقيدة خلق القرآن على الناس، مما لا يتفق أبدا مع ما يتطلبه العقل الخالص من الإقناع والاقتناع. وسنحاول فيما يلي بيان هذين الجانبين كما يلي:

(أ) الأمن العقدي ومنطلق العقيدة بالأصول الخمسة عند المعتزلة

يمكن القول إن مصطلح الأصول الخمسة لم يظهر عند المعتزلة إلا متأخرا بعد أن اكتمل المذهب واتضحت الموضوعات واتخذ التنظير الكلامي المعتزلي طوره النهائي من القدرة على عرض العقائد بأسلوب مقنع. يقول د. أحمد محمود صبحي: لم يظهر اصطلاح الأصول الخمسة فضلا عما تفرع عنه من نظريات في عهد المؤسس الأول واصل بن عطاء. فقد كانت بعض الموضوعات في عهده غير نضيجة. بل كثيرا من المسائل، لا سيما ما يتصل بدقيق الكلام – موضوعات العقيدة الأصلية – لم ينشأ إلا لدى رجال الطبقة السادسة، وعلى رأسهم من يعد المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة وأعني به أبو الهذيل العلاف. (١٠٤)

وقد اجتمع المعتزلة على الإيمان بالأصول الخمسة، وليس فقط مجرد القول بها. فصارت لهم أمنا عقديا. ولا يعد معتزليا من لا يؤمن بها كلها أو يؤمن ببعضها ويترك البعض الآخر. وقد عبر أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط المعتزلي ذلك بقوله (لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، لكن ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في إنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي) (١٠٥)

ويجدر بنا عرض هذه الأصول بإيجاز عند المعتزلة؛ لمعرفة كيف وجدوا فيها أمنا عقديا، أو بالأصح كيف صيروها لأنفسهم أمنا عقديا كما يلي:

١- **أصل التوحيد:** لم يكتف المعتزلة في هذا الأصل بتعريف التوحيد بأنه (العلم بأن الله تعالى واحد، لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به، ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعا؛ لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدا) (١٠٦) بل ضمنوه قولهم بتنزيه لله تعالى تنزيها تاما، حتى جعلوا التوحيد هو التنزيه التام المطلق لله عن مشابهة صفات المخلوقين. وقد جاء قولهم في التوحيد معارضا للتصور اليهودي لله من جهة، ولآراء المجسمة والمشبهة والحشوية من جهة أخرى. فالله لدى المعتزلة (ليس كمثله شيء) كما يصف نفسه في هذه الآية القرآنية المحكمة التي تؤول في ضوئها كل آيات أخرى في القرآن يدل ظاهرها على اتصاف الله بأوصاف المخلوقين. ثم قالوا إن صفات الله عين ذاته؛ لأنها لو كانت معان قائمة بالذات لكان الله جوهرا تلحقه الأعراض، وهم ينكرون ذلك أشد الإنكار. وقد أولوا الصفات الخبرية التي توهم التشبيه، وهذا يتسق مع تنزيههم المطلق لله. وقد نفوا رؤية الله بالأبصار يوم القيامة؛ لأن الرؤية البصرية تقتضي الجسمية والضوء والجهة، وذلك كله محال في جناب الله سبحانه وتعالى. وقالوا بخلق القرآن؛ حتى يكون الله وحده هو المتصف بالقدم، ودفعا لشبهة النصارى قدم المسيح باعتباره كلمة الله. (١٠٧)

٢- **أصل العدل:** العدل في اصطلاح المعتزلة المراد به (أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه.) (١٠٨) وقد ضمن المعتزلة في تنظيرهم لأصل العدل ما أورثهم الأمن العقدي والاطمئنان لعدل الله المطلق. فقالوا بنفي صدور القبح عن الله؛ لأن ذلك على الله محال. وأن اللطف الإلهي يقتضي أن الله لم يدخر عن الناس شيئا يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح. وأن الله أعطى الناس العقل وهو أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف. وأن أفعال الله تهدف إلى غايات محمودة. ولإثبات حرية إرادة الإنسان فإن أفعال العباد هي من تصرفهم، ومن قال بأن الله خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه. وأن العدل الإلهي يقتضي أن يكون الحسن والقبح عقليان

في الأفعال بصفات تخصها وليس لأن الله أمر بها؛ حتى يفعل الإنسان ما يفعله من جهة علمه وإرادته. (١٠٩)

٣- **أصل الوعد والوعيد:** الوعد في اصطلاح المعتزلة هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل. أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل. (١١٠) وقد ضمن المعتزلة هذا الأصل أمران أساسيان في الآخرة: الأمر الأول: استحقاق للمكلفين: وهو أن الإنسان يستحق على طاعته الثواب، ويستحق على معصيته العقاب. ولا يجوز العفو عن المعاصي إلا الصغائر إن لم تقترن بالتوبة النصوح الخالصة؛ لأن في جواز ذلك إغراء للمكلف بفعل القبيح اتكالا منه على عفو الله. فالعقاب ضروري؛ لأنه زاجر عن ارتكاب القبائح. الأمر الثاني: إعواض لغير المكلفين: فالمصائب التي تلحق بالأطفال لابد لهم من العوض عليها، ولذا فإن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين في الجنة. فالله منزه عن تعذيب من لم يتوجه إليهم التكليف. ويذكر المعتزلة أن العوض الذي تناله الحيوانات نافع لها. ثم يختم المعتزلة هذا الأصل بإثبات أن الشفاعة إنما تكون للتائبين من المؤمنين. (١١١)

٤- **أصل المنزلة بين المنزلتين:** ويمكن تسميته بأصل الأصول عند المعتزلة. وهو نقطة البدء في نشأتهم. وقصته مشهورة كما يذكرها الشهرستاني (١١٢) وهذا الأصل عند واصل بن عطاء (أن الإيمان خصال إذا اجتمعت في إنسان سمي مؤمنا، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر أيضا؛ لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها. وبفعله الكبيرة يشبه المؤمن في عقيدته ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشببه في عقيدته. فهو في منزلة بين المنزلتين) (١١٣) وقد ضمن المعتزلة هذا الأصل الكلام في أن الإيمان عقيدة وعمل. وأن الإيمان يزيد بالأعمال الصالحة وينقص بالأعمال الطالحة.

٥- **أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:** وهو الأصل العملي، والأصول السابقة تتعلق بالنظر والاعتقاد. وقد مارسه المعتزلة عمليا، وعرف ذلك في سيرة رجالهم بالرد على الزنادقة والفساق والتصدي للمعترضين على الإسلام. والمعروف في اصطلاح المعتزلة هو (كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه) والمنكر هو (كل فعل عرف فاعله

قبحه أو دل عليه) (١١٤) وقد اجتمعت المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف، ولهم في ذلك شروط معتبرة. كما أجمعوا على وجوب النهي عن المنكر. ولهم في ذلك أيضا شروط معتبرة. (١١٥)

تلك بإيجاز الأصول الخمسة عند المعتزلة، وهي منطلقهم التنظيري في كل عقائدهم الكلامية. وقد حقق وجودها أمنا عقديا عندهم، أو تحقق بها أمنا عقديا لهم، ما سمح لهم أن يبدعوا في تنظيرهم الكلامي العقدي وأن يسلكوا في حياتهم العملية وفق هذه الأصول، وبخاصة أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(ب) الأمن العقدي والاعتداد بالعقل عند المعتزلة

نتفق مع قول د. أحمد صبحي إن المعتزلة (كانوا أصحاب النزعة العقلية في الإسلام، وأنهم مثّلوا التفكير العقلي في أوج ازدهار الحضارة الإسلامية) (١١٦) وإذا كان د. عاطف العراقي قد حدد المقصود بالنزعة العقلية بأنه (اعتبار العقل مقياسا ومعيارا على أساسه يحكم على الشيء بأنه صواب أو خطأ) (١١٧) فإن المعتزلة لم يجعلوا العقل حاكما على الشرع، ولم يجعلوه بإطلاق معيارا للصواب والخطأ، كما يفهم كثير من الباحثين. الحقيقة أنهم وجدوا في إعمال العقل (أمنا عقديا) أعانهم على فهم أصول العقيدة بتنظيرهم الذي انتجوه وميزهم به عن باقي الفرق الإسلامية من حيث الإقناع لغيرهم. لقد أخلصوا للعقل في فهم العقيدة به فأمنهم عقديا.

لقد وجد المعتزلة في العقل حلا لمشكلة التزمت السلفي من ناحية والتطرف الشيعي من ناحية أخرى، حيث يقول آرثر جون آربري (إزاء صرامة تزمت السلفيين الذين يكرهون العلم اليوناني المستورد حديثا، وإزاء الشطحات المتعتقة للشيعة المتطرفين الذين وصل بهم إلى حد تأليه علي بن أبي طالب، ذهب المعتزلة إلى أن الأمل الوحيد لتوطيد دعائم إسلام قوي وموحد يكمن في إرساء مجموعة من العقائد يقبلها العقل المدرب، ويمكن فرضها بالقوة المادية) (١١٨)

كان المعتزلة ملتزمين بعقيدة الإسلام، والتزموا أيضا بالعقل منهجا. لكنهم بالغوا في الاعتماد على العقل، ولم يتقيدوا أو يقفوا عند نصوص الكتاب والسنة. وإن حماسهم الزائد للعقل جعلهم يُعملونه في كل مسائل الشريعة. ومعلوم أن في الشريعة مسائل اصطلح على

اعتبارها توقيفية حيث العقل الإنساني عاجز عن التعليل فيها، وحيث قول تعالى (لا يُسأل عما يفعل) (١١٩) وأخرى توفيقية أو تعليلية خاضعة للنظر العقلي. ولم ينكر المعتزلة ما هو توقيفي. ولكن المشكلة تكمن غالبا في الحدود الفاصلة بين ما هو توقيفي وما هو توفيقي. وليس الخطأ في استخدام العقل في فهم مسائل الدين أو منهج التأويل، ولكن الخطأ في تجاوز العقل حدوده بين التوقيف والتوفيق. (١٢٠)

وقد ضرب واصل بن عطاء رأس المعتزلة المثل الواقعي في أن إعمال العقل ليس فحسب أمن عقدي في فهم مسائل الدين، بل أيضا أمن حياتي للنفس من شرور أولئك الخوارج المعتدين. وأما الحيلة العقلية التي اصطنعها واصل بن عطاء زعيم المعتزلة ونجا وأصحابه بسببها من الخوارج، فذلك أنه لما لقيهم وسألوه عن نفسه وأصحابه، ادّعى أنه وأصحابه مشركون مستجيرون، وكما يروي المبرد هذه الحيلة فيقول: حدث أن واصل بن عطاء أبا حذيفة أقبل في رفقة، فأحسوا الخوارج. فقال واصل لأهل الرفقة: إن هذا ليس من شأنكم، فاعتزلوا ودعوني وإياهم، وكانوا قد أشرفوا على العطب. فقالوا: شأنك. فخرج إليهم. فقالوا : ما أنت وأصحابك؟ قال: مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله ويعرفوا حدوده. فقالوا: قد أجرناكم. قال: فعلمونا، فجعلوا يعلمونه أحكامهم، وقالوا: فامضوا مصاحبين فإنكم إخواننا. قال: ليس ذلك لكم ، قال الله تبارك وتعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه) (١٢١) فأبلغونا مأمننا. فنظر بعضهم إلى بعض، ثم قالوا: ذاك لكم. فساروا بأجمعهم حتى بلغوهم مأمنهم. (١٢٢) وهكذا استطاع واصل بن عطاء بحيلته العقلية هذه أن يأمن على نفسه وأصحابه منهم.

سادسا: الأمن العقدي ومنطلق العقيدة عند الأشاعرة

يمكن القول إن الأمن العقدي ومنطلق العقيدة عند الأشاعرة قد تأسس على جانبين أساسيين: الجانب الأول: هو التوسط بين النقل والعقل. والنقل هنا مقصود به الوقوف عند ظاهر النص من القرآن والسنة، والذي نقل إلينا كما هو دون التصرف فيه بتأويل أو تغيير. ومقصود بالعقل هو التصرف في فهم وتأويل النص بالعقل تصرفا قد يخرجه عن ظاهره أو مضمونه كما حدث عند المعتزلة. فلقد انطلق الأشاعرة في هذا التوسط الذي

اختاروه مجالا للتنظير لعقائدهم دون تفريط أو إفراط، ودون غلو أو تساهل. فجاء تنظيرهم العقدي مقبولا لدى أكثر المسلمين.

وأما الجانب الثاني: فهو عقيدة الكسب والعادة. وكل منهما قد وظفه الأشاعرة لإثبات طلاقة القدرة الإلهية في الكون وفي فعل الإنسان أيضا. وعقيدة الكسب تعني عندهم أن الله يريد الفعل خلقا والعبد يريده كسبا. والله سبحانه وتعالى يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل. وأما عقيدة العادة عندهم فهي تنفي تأثير الأشياء بذاتها في ذاتها، وأن لا علة تؤثر في معلولها. وإنما الله سبحانه وتعالى هو الخالق باطراد لما نراه عادة كلما التقت العلة بمعلولها كما تحرق النار القطن أو الحطب. وسنحاول بيان هذين الجانبين كما يلي:

(أ) الأمن العقدي وتوسط الأشاعرة بين النقل والعقل

وجد الأشاعرة أمنا عقديا في التوسط بين النقل والعقل، وإن كان الأشعري قد أراد (أن يكون إلى النقل أميل منه إلى العقل) (١٢٣) بسبب الاستقطاب الفكري العقدي بين الفرق والتوجهات والجماعات الذي ساد عصرهم. فقد تبنت كل فرقة استقطابا حادا جعلها تؤمن بأنها هي الفرقة الناجية وما عداها من الفرق الأخرى هالكة في النار. وقد ادعت كل فرقة أنها القيمة الإيجابية الوحيدة للإسلام في عصرها فهما وتطبيقا، وأن تنظيرها العقدي هو التنظير الصحيح وما عداه خطأ.

ولقد بلغ الاستقطاب الفكري العقدي ذروته في القرن الثالث الهجري، فكان بحق عصر الاستقطاب بين مذاهب وفرق المسلمين: بين الفقهاء والصوفية، وبين الصوفية والحنابلة، وبين الحنابلة والمعتزلة، وبين المعتزلة والمشبهة، وبين الشيعة وأهل السنة، وبين أهل السنة والخوارج، وبين الخوارج والمرجئة. وقد بلغ الاستقطاب ذروة الحدة بين المعتزلة والحنابلة بسبب المحنة (محنة خلق القرآن) التي أوجدت تيارا مضادا للمعتزلة منذ خلافة المتوكل. ثم انقلبت الدولة على المعتزلة ونفر الناس منهم لدورهم في محنة الحنابلة؛ ولآرائهم العقلانية التي لا تقبلها عقول العامة، وآرائهم التي تصطدم الوجدان التديني لدى الناس. (١٢٤)

ولما أقبل القرن الرابع الهجري كانت الأفئدة متعطشة إلى فكر جديد تكون أول سماته الاعتدال والتوسط. وهكذا جاء أبو الحسن الأشعري ومن بعده الأشاعرة فمثلوا

عصرهم تمام التمثيل، فقد كان مسار الفكر عند منحنى خطير من الاستقطاب إلى الاعتدال. وقد تبلور في نفس الأشعري هذا المنحنى الخطير بتحوله من الاعتزال العقلي إلى مذهب معبر عن الحل الوسط بين النقل والعقل. ومن ثم نشأت الأشعرية وانتشرت تلبي حاجة فكرية منذ القرن الرابع الهجرين وذلك بعد الفراغ الذي أحدثه أفول نجم المعتزلة من جهة، وعدم ملاءمة فكر الحنابلة أن يكون عقيدة للأغلبية من جهة أخرى. ومع أن المتأخرين من الأشاعرة قد صاروا يستندون إلى أدلة العقل واستخدام المصطلحات الفلسفية، فإنهم ظلوا ملتزمين بالخطوط العريضة للمذهب الأشعري في مفارقته لمذهب الاعتزال، وتوسطه بين النقل والعقل. (١٢٥)

(ب) الأمن العقدي وعقيدة الكسب والعادة عند الأشاعرة

١- **عقيدة الكسب:** انطلق الأشاعرة في سبيل توضيح هذه العقيدة من منطلق التوسط بين الجبرية الذين قالوا إن الله جبر العباد على أفعالهم، وبين المعتزلة الذين قالوا إن العباد أحرار في إتيان أفعالهم ولا يجبرهم الله عليها. فذهب الأشاعرة إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها. بل الله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا، فإذا لم يكن هناك مانع، أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما؛ فيكون الفعل مخلوقا لله إبداعا وإحداثا، ومكسوبا للعبد. والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك من تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له. وهكذا يعتقد الأشاعرة أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله، وهي كسب للعباد.

وقد استند موقف الأشعري من أفعال العباد إلى قضية أساسية يرى أن المسلمين قد أجمعوا عليها وهي: (ما شاء الله أن يكون، كان. وما لا يشأ، لا يكون.) (١٢٦) وقد اتخذ الأشعري موقف المعارض للمعتزلة في حرية الإرادة، وموقف المعارض للمجبرة في قولهم بالجبر. وقد فرق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، من حيث أن الأولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها، والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها. وبهذه القدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله. فالفعل المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة. فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له، خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب. فيكون الفعل خلقا وإبداعا وإحداثا من

الله، وكسبا من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل. فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقا، وهما يفترقان في باب الضرورة والكسب، ولكنهما يستويان في باب الخلق. (١٢٧)

وقد اقتفى الأشاعرة أثر إمامهم الأشعري في قولهم بهذه العقيدة، لكنهم تعرضوا للنقد من حيث اعتبارهم قائلين بالجبر بمعنى أن الإنسان لا دخل له في التأثير في أفعاله. فضلا عن أن فخر الدين الرازي وهو من الأشاعرة المتأخرين لم يوافق عليها. ولو أن الأشاعرة قالوا باستقلال الإرادتين: إرادة الله وإرادة الإنسان، وأكدوا الإرادة الثانية من أجل التكليف والحساب، كما أكدوا الإرادة الأولى من حيث الخلق والمشيئة؛ لأمكن أن تكون عقيدتهم في الكسب أكثر اعتدالا وأبعد عن الميل إلى القائلين بالجبر، وأقرب إلى أن تكون وسطا بين الجبر والاختيار. (١٢٨)

٢- **عقيدة العادة:** اعتقد الأشاعرة أن طبائع الأشياء في الكون لا أثر ولا فعل لها البتة، ولا توجد في الأشياء قوة كامنة تفعل. بمعنى أن النار مثلا ليس فيها قوة إحراق، وأن ما يشاهده الإنسان من احتراق القطن مثلا أو القماش إنما هو (عادة) اعتاد رؤيتها وإلفٌ ألفَ مشاهدته، وليس ناتجا عن قوة في النار، والله الخالق له باطراد كلما التقت النار مع ما تحرقه، دون أن يكون للنار أثر يُذكر. وهكذا لا حقيقة لطبائع الأشياء. بل هي فارغة من القوى ومن التأثير في غيرها باعتبارها وسائط. وأن التلاقي بينهما ما هو إلا عادة. فليس هناك علاقة ترابطية ضرورة بينهما، إلا ما يشاهده الإنسان بعينه، والمشاهدة ليست حجة.

والذي دفع الأشاعرة إلى عقيدة العادة هو مجادلتهم الطبائعيين الذين ينسبون للطبيعة كل التأثير والاستقلال بالفعل، فرد الأشاعرة عليهم بهذا الاعتقاد الذي ينزع من الطبائع في الأشياء صفة الفاعلية. ثم صادروا ما للطبائع من صفات جوهرية بها تتمايز وتتغاير. وكان الأولى بالأشاعرة أن يبطلوا حجج الطبائعيين القائلين باستقلال الطبيعة في إيجاد الأشياء دون الانسياق إلى إبطال العلل والأسباب والقوى التي أودعها الله في هذه الطبائع ولا تعمل إلا بإذن الله.

ويتضح مفهوم عقيدة العادة من أقوال الأشاعرة في أنه ليس هناك تلازم ضروري بين الأسباب والمسببات أو العلة والمعلول. فقد قال أبو حامد الغزالي (الاقتران بين ما

يعتقد في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا. بل كل شيئين كهذا ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر.) (١٢٩) وإذا احتج عليهم مخالفهم بأنه يرى دائما الاحتراق يحدث عقب التقاء النار بالقطن أو القماش، والإسكار يحدث عقب تناول الخمر، ردوا عليه بأن ذلك لا يرجع إلى تلازم بين الأسباب الطبيعية في هذا الحدوث، وإنما ذلك ناتج من الاعتياد عن اطراد الرؤية على هذا الحال معا. يقول أبو بكر الباقلاني (إن ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوبا، وإنما هو يجري مجرى العادة، بمعنى أن وجوده وتكراره على طريقة واحدة.) (١٣٠)

ثم يخطو الأشاعرة خطوة أخرى في سبيل القضاء تماما على الرابطة الضرورية المشاهدة بين الأسباب والمسببات في الواقع فذهبوا إلى أن (اللازمات يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه حكم العادة.) (١٣١) بل أجازوا (أن يجمع الإنسان بين النار والقطن مثلا فلا تحرقه على نقض العادة.) (١٣٢) وتفسير ذلك عند الغزالي أن (اقترانهما بما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريا في نفسه، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة.) (١٣٣) ومبنى ذلك القول على أن الناس لم يألفوا هذه الأمور، أو ألفوا بعضها، ولم يألفوا جز الرقبة مع بقاء الحياة.

والحقيقة أن الأشاعرة لم يندفعوا لاعتقاد تلك العادة نتيجة بحث واستقصاء تجريبي في الطبيعة، وإنما الذي دفعهم لذلك هو أمر عقدي آخر هو الإيمان بطلاقة القدرة الإلهية على فك الارتباط بين الأسباب والمسببات وقت المشيئة على ذلك. وأن الله وحده قادر على الاختراع ليس على مثال سابق. حيث يقول الشهرستاني (صار أبو الحسن الأشعري إلى القول بأن أخص وصف للإله هو القدرة على الاختراع، فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركه، فقد أثبت إلهين.) (١٣٤) كما أن الأشاعرة رتبوا على القول بعقيدة العادة ثبوت المعجزات الخارقة للعادة، وأن عدم القول بها إنكار للمعجزات. حيث يقول أبو حامد الغزالي في معرض رده على المخالفين (وحكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، وليس في المقدور ولا في

الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب، ترتب عليه عدم إثبات المعجزات الخارقة للعادة مثل قلب العصا ثعبانا وعدم إحراق النار إبراهيم وإحياء الموتى وشق القمر. ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا، أحال جميع ذلك.) (١٣٥)

وقد تعرض الأشاعرة لانتقادات شديدة بسبب عقيدة العادة. وكان أشهر من نقدهم أو بالأصح نقضهم هو أبو الوليد بن رشد حيث قال (من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع. كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وأبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي معرفة بالأسباب الغائبة.) (١٣٦) وقال أيضا (والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب؛ لأن الحكم على الغالب من قبل الحكم بالشاهد. فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى.) (١٣٧)

ومع الأخذ في الاعتبار السبب الذي جعل الأشاعرة يقولون بعقيدة العادة وغاية القول بها في مجال القدرة الإلهية، فالحقيقة أن الأشاعرة لم ينكروا الأسباب وارتباطها بمسبباتها، وإنما أنكروا الضرورة والحتمية في هذا الارتباط على طول الخط ودائما في الواقع والعلم. وقد كانت تصرفات الأشاعرة وسلوكياتهم في الحياة دالة على ذلك، فقد أخذوا بالأسباب في العلم والتصرفات. وإنما كانت عقيدتهم تلك تعبيرا عن رفض ما اعتقده الطبيعيون في فاعلية الأشياء في بعضها بنفسها وليس بالقدرة الإلهية. فضلا عن إيمانهم العميق بقوة القدرة على فعل المعجزات.

وهكذا وجد الأشاعرة الأمن العقدي في منطلق عقدي يدافع عن القدرة الإلهية وينتصر لطلاقتها سواء في جانب عقيدة الكسب أو في جانب عقيدة العادة. ولم يهدف الأشاعرة إلى أن يكونوا أقرب إلى الجبر منه إلى الحرية، بل كانوا يرون قدرة الله في خلق كل فعل يفعله الإنسان. ولم يهدفوا إلى نفي الأسباب والمسببات بل حتى ارتباطها، لكنهم نفوا الضرورة والحتمية في ذلك انتصارا للقدرة الإلهية، مما حقق لهم أمنا عقديا.

المبحث الخامس

كيفية تحقيق الأمن العقدي في واقعنا التديني المعاصر

لعل أخطر سمة يتصف بها واقعنا المعاصر هي سمة الاضطراب وعدم الاستقرار في كل مناحي الحياة تقريبا. ولعل التسارع وكثرة مفردات الحياة وانشغال الإنسان طوال اليوم والليلة بما ليس فيه فائدة حقيقية مثل الانشغال بمواقع التواصل الاجتماعي وكل مظاهر النشاط الفني والرياضي وغيره، لعل كل ذلك قد أدى إلى عدم تركيز المؤمن في أداء المطلوب أو الواجب التديني فضلا عن السعي إلى إدراك أو تحصيل الأصول العقدية الإيمانية، ومن ثم الوصول إلى الأمن العقدي.

ولا ينفصل الواقع التديني المعاصر عن باقي تجليات الواقع عامة، فهو متفاعل مع هذا الواقع ومن ثم يتأثر به، وعلى ذلك فالواقع التديني المعاصر مضطرب وتنتظمه موجات من الاختلافات العقدية والفقهية والفكرية. وكل موجة عقدية أو توجه عقدي موجود في هذا العصر يسعى ويعمل بقوة على اجتذاب الفرد المتدين المستقل عن الجماعات والتوجهات، وضمه إلى ما يعتقده وينادي به، وفي هذا مكن الخطر الحقيقي على المجتمع الإسلامي المعاصر يؤدي إلى فقد الأمن العقدي. وما أشد احتياج مجتمعنا الإسلامي المعاصر إلى الأمن العقدي. وسوف نوضح ذلك فيما يلي:

أولا: الواقع التديني المعاصر وضرورة الوعي العقدي الصحيح

يموج الواقع التديني الإسلامي المعاصر بأنواع متعددة ومختلفة من نماذج تنظير العقائد، تلك التي يدّعي أصحاب كل منها أن نموذجهم العقدي هو الصحيح الذي يمثل العقيدة الإسلامية وأصولها الإيمانية. ولقد صار في الواقع التأليفي والمكتباتي كثرة من الكتب المؤلفة في العقائد، حتى وجدنا لكل فرقة وجماعة معاصرة كتابا في العقيدة، ولم يقتصر هذا الأمر على الفرق الأصلية الكبرى، بل وجدنا مثلا داخل الجماعة الواحدة مؤلفات عديدة في العقيدة الإسلامية. ولا نعرف لماذا التوسع في هذا الباب لدى أتباع كل فرقة وجماعة؟ وهل تتسق عقيدتهم فعلا في قلوبهم مع ما يعلنوه في كتبهم ومدوناتهم سواء المطبوعة الورقية أو المكتوبة على مواقع التواصل الاجتماعي؟ ولماذا تتنوع العقائد

وتعدد لدى الجماعة الواحدة مثل أهل السنة والجماعة؟ ولماذا يحكم على المسلم بمجمل قراءته أو درسه إياها؟ إن الإجابة على هذه التساؤلات تستدعي منا النظر إلى الأمن العقدي باهتمام بالغ.

وإذا احتج المؤلفون فـــي العقائد بأن اختلاف العقائد سنة إلهية قد أشار إليها الحق سبحانه وتعالى في كتابه العزيز بقوله (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) (١٣٨) فالحقيقة أن هذا الاختلاف لا يجب أن يكون بين المسلمين في العقيدة، بحيث تؤلف كل فرقة منهم وجماعة كتابا في العقيدة، يتم إقراره على أعضاء كل فرقة، كما لو كان قرآنا وسنة، ويحكم على إسلام وإيمان العضو فيها بحسب حفظه لهذه الكتاب العقيدة، ويحكم على إيمان الآخر بحسب معرفته أو جهله بهذه العقيدة.

والعجيب أن المؤلفين في العقيدة في هذا العصر لم يكتفوا بجعل كتبهم العقدية مقتصرة على الأصول الإيمانية للعقيدة، بل أدخلوا فيها أو ألحقوا بها موضوعات ليست من أصول العقيدة، كالخلافة وترتيب الخلفاء بحسب ما حدث في الواقع الإسلامي الأول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. من ذلك مثلا ما فعله مؤلف كتاب (عقيدة أهل السنة والجماعة) محمد بن صالح العثيمين إذ قال (ونؤمن بأن للنبي صلى الله عليه وآله وسلم خلفاء راشدين، خلفوه في أمته، علما ودعوة وولاية، وبأن أفضلهم وأحقهم بالخلافة أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنهم جميعا. وهكذا كانوا في الخلافة قَدَرَا، كما كانوا في الفضيلة شرعا. وما كان الله تعالى – وله الحكمة البالغة – ليولي على خير القرون رجلا، وفيهم من هو خير منه وأجدر بالخلافة.) (١٣٩)

وهكذا أدخل ابن عثيمين خلافة الخلفاء الأربعة – بترتيبهم واعتباره وجه أفضليتهم – في أصول الإيمان أي في ما يجب أن يعتقده أهل السنة المعاصرين. بل إنه جعل هذه الخلافة تولية إلهية وفاعلية إلهية، ليس للبشر دخل فيها واختيارها. وهذا خطأ. فما دخل الخلافة بالإيمان وما دخل ترتيبهم على الحال بقضية الإيمان التي أقرها النبي بأصولها

الستة المعروفة: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر. وما عين الله أولئك الخلفاء ولا نص على تعيينهم بالخلافة في القرآن. ولم ينص عليهم النبي.

ويظهر أن الرجل فيما قاله كان مقتفيا أثر أهل السنة القدامى الذين اعتبروا الإمامة السنية (خلافة الخلفاء الأربعة وفق ترتيبهم ثم الإقرار بالخليفة الحاكم في كل عصر) من أصول إيمانهم وتدينهم، أو بالأصح أدخلوها في الإيمان وقالوا بوجوب الاعتقاد بها، وجعلوها ضمن مسائل أصول الدين والعقيدة والتي وصلت عند بعضهم إلى عدد كبير جداً في كتبهم التي عنونوها بـــ أصول الدين وعقيدة أهل السنة والجماعة.(١٤٠) وما دخل ترتيب الخلفاء الأربعة وفق توليهم الخلافة بأصول الإيمان؟ بل ما دخل إثبات صحة خلافة كل عصر بعدهم بذلك أيضاً؟ وما اشترط الله ولا رسوله صلى الله عليه وسلم شيئاً من ذلك في الإيمان.

ثانيا: الوعي العقدي الصحيح ضروري للأمن العقدي

يمكن القول إننا نحتاج في هذا العصر إلى تعلم ونشر الوعي العقدي الصحيح المعتدل، فهو السبيل إلى الأمن العقدي. بل إن حاجتنا إلى الأمن العقدي بأشد من حاجتنا إلى أنواع الأمن الأخرى. وفي تعلم الوعي العقدي يجب الرجوع إلى العقيدة الصحيحة الصافية في بساطتها الأولى في عصر الصحابة مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ورفض ما استحدث من عقائد لدى الفرق الكلامية بعد ذلك. يجب أن نعلم أبناءنا من صغرهم صحيح العقيدة كما كان يفعل النبي مع غلمان المسلمين. ثم نعلم شبابنا وخاصة في المدارس والجامعات صحيح العقيدة؛ حماية لهم وتأمينا لعقولهم وقلوبهم من استغلال الجماعات والتوجهات الإرهابية التي تزين لهم باسم الجهاد أفكار التطرف والإرهاب.

وفي سبيل تحقيق الوعي العقدي الصحيح يجب علينا التحذير مما يهدد الأمن العقدي من الجماعات والفرق المخالفة لمنهج الاعتدال في التعبير عن العقيدة، والتحذير من الغلو في الفكر والسلوك، والتحذير من استغلال الفتن والاضطرابات التي تمر بها البلاد أحيانا وإلباسها صفة الشرعية العقدية كما يحدث من بعض الجماعات التي تستغل الدين من أجل

أغراضها السياسية. والتحذير من الأئمة والدعاة المضلين الذين يفسرون الدين وفق هواهم أو لتحقيق مصالحهم.

وأخيرا يجب علينا أن نعلم الشباب بصفة خاصة الوسائل الوقائية لتحقيق وحماية الأمن العقدي ومنها : إظهار وسطية الإسلام واعتداله وتوازنه في العقيدة والمعاملات والأخلاق. ومعرفة الأفكار المنحرفة والإرهابية وتحصين الشباب ضدها. وإعطاء الفرصة للحوار العقلاني الرشيد بين الشباب والعلماء المتخصصين في العقيدة وعلم الكلام. وعدم الاكتفاء بالأساليب الوعظية غير المجدية التي تركز على التهديد والوعيد. وضرورة التفرقة بين الانحراف العقدي الذي لم يترتب عليه فعل وبين من ارتكب ما أخل بالأمن في المجتمع. وضرورة الاستقلال العقدي عن أية جماعات إسلامية أو توجهات أيديولوجية جهادية إرهابية.

خامسا: خاتمة البحث وتشتمل هذه الخاتمة على ما يلي:

(أ) نتائج البحث

١- يدخل مفهوم الأمن العقدي وتطبيقه الواقعي ضمن ما يمكن تسميته بالفلسفة التطبيقية للفلسفة الإسلامية في أحد فروعها المهمة وهو علم الكلام أو علم العقيدة.

٢- يعد الأمن العقدي أهم أنواع الأمن بالنسبة للإنسان. وإذا صار الإنسان آمنا بعقيدته فلا يشغله أن يكون غنيا أو حاكما. فالأمن العقدي غاية كل أمن آخر.

٣- إن تحقيق الأمن العقدي في مجتمع ما، لا شك له دور كبير في تحقيق التواصل المثمر والحوار البنّاء بين طوائف المجتمع كله أو بين أتباع الديانات المختلفة.

٤- يمكن التماس تأصيل مفهوم الأمن العقدي في القرآن الكريم بالاعتماد على ذكر بعض الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ الأمن عامة أو الأمن مرتبطا بالعقيدة.

٥- كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مصدر الأمن العام للمجتمع الإسلامي في عصره، وقد كان معلم الأمن العقدي للصحابة تنظيريا وعمليا.

٦- كان الصحابة جميعا على عقيدة واحدة، هي عقيدة النبي الصافية التي لم يخالطها ما اختلطت به لدى من جاءوا بعدهم ممن أنشأوا عقائد الفرق الكلامية.

٧- ليست منطلقات العقائد لدى الفرق الإسلامية من أصول العقيدة التي اتفق عليها المؤمنون في كل عصر تديني منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى عصرنا.

٨- إننا نحتاج في هذا العصر إلى تعلم ونشر الوعي العقدي الصحيح المعتدل، فهو السبيل إلى الأمن العقدي. وحاجتنا إلى الأمن العقدي أشد من أنواع الأمن الأخرى.

(ب) أهم التوصيات

١– إجراء دراسة أكاديمية تعمل على بيان أهمية الأمن العقدي في واقع المسلمين وبحيث يتم الاستفادة فيها بتحقق الأمن العقدي لدى النبي والصحابة.

٢– إجراء دراسة أو إحصائية تعمل على بيان مدى معرفة المسلمين المعاصرين بمفهوم الأمن العقدي ومدى تحققه في حياتهم العملية ومدى الاطمئنان لديهم.

٣- التوسع في عرض الفكر العقدي المعتدل باعتباره يعالج مشاكل الشباب العقدية، وتدريسه في المدارس والجامعات؛ حتى يستفيد منه الشباب.

٤- إتاحة الفرصة الإعلامية في وسائل الإعلام المختلفة للمتخصصين في الفكر العقدي والجماعات لعرض تجربتهم، وتحذير الشباب من الوقوع في مثلها.

٥- تشجيع الشباب على اعتناق الفكر العقدي المعتدل، والتحذير من الفكر العقدي المتطرف. وبخاصة فكر الإرهاب والتكفير والتفجير.

سادسا : هوامش البحث:

(١) راجع: أحمد فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر،١٩٧٩م) ص ج١ ص١٣٣ والمعجم الوسيط ص ٢٨ ومجد الدين الفيروزآبادي: لقاموس المحيط (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٨م) ص٧٤ وابن منظور : لسان العرب (القاهرة: دار المعارف، د. ت.) ص مجلد ١ج ٣ ص ١٤٠ د.أحمد مختار: معجم اللغة العربية ج١ ص ١٢٢

(٢) علي بن محمد الشريف الجرجاني: التعريفات (بيروت: مكتبة لبنان،١٩٨٥م) ص ٣٨

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٨٣م) ج ٦ ص ٢٧١

(٤) نور الدين الخادمي: القواعد الفقهية المتعلقة بالأمن الشامل (المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، العدد ٤٢، المجلد ٢١) ص ٢٢

(٥) صباح محمود محمد : الأمن الإسلامي، دراسات في التحديات الجيوبوليتكية (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ط ١ ، ١٩٩٤م) ص ٩

(٦) ابن منظور: لسان العرب مادة عقد ص ٣٠٣٠- ٣٠٣٣ . وراجع أيضا: الفيروزآبادي: القاموس المحيط ، مادة عقد ص ١١١٨ – ١١١٩ د. أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة عقد، مجلد ٢ ص ١٥٢٦ – ١٥٢٨

(٧) أحمد البهادلي: محاضرات في العقيدة الإسلامية (دار المحجة البيضاء،٢٠٠٤م) ص ١٨

(٨) انظر http://www.a7walmasr.com/show-59539.html

(٩) د. عبد القادر سعيد عبيكشي: مقاربة الأمن العقدي، مدخل للدورة الوقائية لمواجهة المنظومة التكفيرية (منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود: أعمال مؤتمر ظاهرة التكفير) ص ٥٨٢٤- ٥٨٢٥

(١٠) انظر http://www.a7walmasr.com/show-59539.html

(١١) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ٨١- ٩٣

(١٢) سورة قريش آية ٤ (١٣) سورة يوسف آية ٦٤ (١٤) سورة النساء آية ٩١

(١٥) سورة الأنعام آية ٨١ (١٦) الطبري : تفسير الطبري (جامع البيان) ج ٣ ص ٢٩٢

(١٧) سورة الأنعام آية ٨٢ (١٨) صحيح البخاري حديث ٣٢ وصحيح مسلم حديث ١٢٤

(١٩) رواه ابن ماجه في السنن برقم ٣٩٣٤ (٢٠) أخرجه الترمذي في صحيحه برقم ٢٣٤٦

(٢١) انظر : شعيب الأرنؤوط : تخريج سير أعلام النبلاء ج ٣ ص ٤٨

(٢٢) انظر الألباني: صحيح الجامع برقم ٦٨٠٠ (٢٣) سورة الأنفال آية ٣٣

(٢٤) انظر: البخاري: صحيح البخاري برقم ٦٠٣٣ وأيضا: صحيح مسلم برقم ٢٣٠٧

(٢٥) أخرجه ابن ماجه في السنن برقم ١٥٥٥ وابن حنبل في مسنده برقم ١٩١٧٦

(٢٦) ابن القطان: الوهم والإيهام ج ٥ ص ٥٨١(٢٧) ابن حبان: صحيح ابن حبان برقم ١٧٦

(٢٨) زين الدين العراقي : تخريج أحاديث الإحياء ج ٣ ص ٣٠١

(٢٩) شعيب الأرناؤوط : العواصم والقواصم ج ٦ ص ١٤٩ (٣٠) تخريج المسند برقم ٢٧٦٣

(٣١) الحديث أخرجه أحمد في مسنده (٢١٨٩٧)، والترمذي في باب الفتن (٢١٨٠)

(٣٢) معجم مقاييس اللغة ص ٢٢٤ (٣٣) سورة يونس آية ٧١ (٣٤) سنن الترمذي ٧٣٠

(٣٥) المصباح المنير ص ١٠٩ والقاموس المحيط ص ٩١٧ (٣٦) سورة يوسف آية ١٥

(٣٧) المستصفي من علم الأصول، تحقيق د. حمزة حافظ (جدة: شركة المدينة) ج٢ص٢٩٤

(٣٨) روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق د. عبد الكريم النملة (الرياض: مكتبة الرشد) ج٢ص٤٣٩ (٣٩) مختصر ابن اللحام ص ٧٤

(٤٠) إحصاء العلوم (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٤٩ م) ص ١٠٧ – ١٠٨
(٤١) حسن بن موسى النوبختى: فرق الشيعة، تحقيق د٠عبد المنعم الحفني (القاهرة: دار الرشاد،١٩٩٢م) ص٣٢- ٣٣ (٤٢) الملل والنحل (مطبعة الحلبي،١٩٧٦م) ج١ ص٢٠
(٤٣) سورة الأنعام: من الآية ٥٧ (٤٤) سورة الحجرات: من الآية ٩
(٤٥) انظر: نهج البلاغة بشرح ابن أبي الحديد ج٢ ص٢١٤
(٤٦) راجع: ديوان الخوارج قصيدة رقم ١٦٠ والمبرد: الكامل في اللغة والأدب ج٣ ص ١٢٦
(٤٧) سورة الكهف من الآية ١٠٠
(٤٨) راجع: ابن منظور: لسان العرب مادة عرض ٢٨٨٣- ٢٨٩٠ والمعجم الوجيز (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠م) ص ٤١٣ والفيروزآبادي: القاموس المحيط ص ١٠٦٧
(٤٩) راجع: محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح (عمّان: دار عمار، ط٩، ٢٠٠٥م) ص٢١٢ والمنجد الأبجدي (بيروت: دار المشرق، ط٥، ١٩٨٦م) ص ٦٩٢
(٥٠) أحزاب المعارضة السياسية الخوارج والشيعة (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨م) ص٦٤
(٥١) الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر (بيروت: دار الطليعة٢٠٠٠م) ص ٢١٤
(٥٢) النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة: دار التراث، ط٧، ١٩٧٦م) ص٦٨
(٥٣) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، (رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الشريعة جامعة الملك عبد العزيز، الرياض ، ١٩٧٩م) ص ١١٦
(٥٤) البعد الحضاري للعقيدة الإباضية (تونس: مطبعة الأولان الحديثة، ١٩٨٩م) ص ١٢٣
(٥٥) الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر ص ٢٢٩
(٥٦) فرحات الجعبيري : البعد الحضاري للعقيدة الإباضية ص ١٢٢
(٥٧) القاهر بن طاهر الإسفرائيني: الفرق بين الفرق (المكتبة العصرية،١٩٩٥م) ص ٨٣
(٥٨) عفاف حسن محمد: تناقض أهل الأهواء والبدع في العقيدة (الرياض: مكتبة الرشاد، ٢٠٠٠م) ص ٤٦٧- ٤٧٧ (٥٩) أحزاب المعارضة السياسية ص ٧٣ – ٧٤
(٦٠) راجع: صابر طعيمة: الإباضية عقيدة ومذهباً (بيروت : دار الجيل، ١٩٨٦) ١٤٩
(٦١) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٥٤) ج ١ ص ١٠٣
(٦٢) يوليوس فلهاوزن : أحزاب المعارضة السياسية الخوارج والشيعة ص ١١٦
(٦٣) ممدوح الحربي: موسوعة الفرق والمذاهب (القاهرة: ألفا للنشر،٢٠١٠م) ص ١٥٨
(٦٤) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١١٢
(٦٥) ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد (بيروت: دار الكتب العلمية) ج ٢ ص ٢٤٠
(٦٦) إبراهيم الموسوي الزنجاني: عقائد الإمامية الاثني عشرية (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط٢، ١٩٧٣م) ص ٧٣ ومحمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، تحقيق محمد مهدي الآصفي (بيروت: دار الحوراء، ١٩٨٨ م) ص٨٩
(٦٧) شرح المقاصد، تحقيق د٠عبد الرحمن عميرة (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٩ م) ج٥ ص٢٣٤،٢٣٢ (٦٨) المرجع السابق ج٥ ص ٢٣٢ - ٢٣٣
(٦٩) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص١٢٥ والشهرستاني: الملل والنحل ج١ ص١٤٦ وأيضاً: ابن خلدون : المقدمة ج٢ ص٥٨٧، ٥٨٩
(٧٠) حسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، (القاهرة: دار الرشاد،١٩٩٢م) ص٢٩
(٧١) محمد بن النعمان المفيد: أوائل المقالات (تبريز: مكتبة شروش، ١٣٦٣هـ) ص٤١-٤٢
(٧٢) الألفين في إمامة أمير المؤمنين (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،١٩٨٢م) ص٣٦

(٧٣) محمد بن علي الكراجكي: رسالة البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان، ضمن كتاب مع الشيعة الإمامية في عقائدهم ص٢٣-٣٥ (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥هـ) ص٢٨
(٧٤) عقائد الإمامية، تحقيق محمد مهدي الآصفي (بيروت: دار الحوراء، ١٩٨٨م) ص ٨٩
(٧٥) الفصول المهمة في تأليف الأمة (بيروت: دار الزهراء، ط٧، ١٣٩٧هـ) ص٣٢
(٧٦) الكافي، تحقيق على أكبر الغفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٩هـ) ج٢ص٢١
(٧٧) الكافي ج٢ ص٢٢
(٧٨) أحمد بن إبراهيم النيسابورى: إثبات الإمامة (بيروت: دارالأندلس ١٩٩٦م) ص٣٥
(٧٩) هبة الله الشيرازي: المجالس المؤيدية، (بيروت: دار الأندلس، د٠ت) ج١ ص١٥٦،٢١
(٨٠) المجالس المؤيدية ج١ ص٦٧ (٨١) إثبات الإمامة ص٣٥ (٨٢) السابق ص٢٧
(٨٣) المؤيد في الدين: المجالس المؤيدية ج١ ص٤٢ (٨٤) السابق ج ١ ص ٢٥
(٨٥) النعمان محمد بن منصور: دعائم الإسلام ج١ ص٢ وتأويل الدعائم ج١ ص٧-٨
(٨٦) الهمة في آداب اتباع الأئمة (بيروت: مكتبة دار الهلال،١٩٧٩م) ص٢١
(٨٧) راجع على سبيل المثال رأي كل من: د. محمد رأفت عثمان: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي ص٢١ وخير الله سعيد: النظام الداخلة لحركة إخوان الصفا ص١٣٥ ويحيي هاشم فرغل : نشأة الآراء والمذاهب ص١٢٦
(٨٨) عدة الأكياس المنتزع من شفاء صدور الناس (صنعاء: مكتبة حسن عبد القادر) ص٣٨١
(٨٩) الشامل في أصول الدين ج٢ ص١٢٩ د. أحمد صبحي: يحيي بن حمزة ص١٦٢،١٦١
(٩٠) كتاب فيه معرفة الله وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله، تحقيق د. محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد ج٢ ص٧٠-١١٥ (القاهرة: دار الهلال،١٩٧١م) ص ٧٤، ٧٥
(٩١) الوشيعة في نقد عقائد الشيعة (القاهرة: مطبعة الكيلاني، ١٩٨٢) ص٢٤
(٩٢) حسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة ص٣٠
(٩٣) راجع: أوائل المقالات ص٤٢ وأيضاً: المجلسى: بحار الأنوار ج٨ ص٣٦٦ وهاشم البحراني: مقدمة تفسير البرهان ص٢٠ وراجع أيضاً: إحسان إلهي ظهير: الشيعة والقرآن ص٩٥ وبين الشيعة وأهل السنة ص٢٠٠
(٩٤) الكافي ج١ ص١٨٧ (٩٥) المرجع السابق ج١ ص٣٧٢ -٣٧٣
(٩٦) ابن بابويه القمي: رسالة في الاعتقادات ص١١٤،١١١ الطبرسي: الاحتجاج ج١ ص٨٧
(٩٧) راجع: المؤيد في الدين: المجالس المؤيدية ج١ ص١٧٧-١٧٨ وإبراهيم بن الحسين الحامدي: كنز الولد ص٢١٨ وجعفر بن منصور اليمن: الكشف ص١٧٥
(٩٨) دعائم الإسلام ج١ ص٥٢،٤٧،٤٦-٥٤ ،٧٧ (٩٩) المرجع السابق ج١ ص٥٠
(١٠٠) فرق الشيعة ص٣١ (١٠١) الرسالة الوازعة للمعتدين ص ٣٤٦
(١٠٢) كتاب فيه معرفة الله وإثبات النبوة والإمامة ص٨١ (١٠٣) السابق نفس الصفحة
(١٠٤) في علم الكلام ج ١المعتزلة (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٢م) ص١١٥
(١٠٥) الانتصار والرد على ابن الراوندي احد (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥م) ١٢٦
(١٠٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥م) ص ١٢٨
(١٠٧) راجع: د. أحمد صبحي: في علم الكلام ج ١المعتزلة ص ١١٦ – ١٢٩
(١٠٨) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢
(١٠٩) راجع: عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة (الرياض: مكتبة الرشد، ط٢، ١٩٩٥م) ص ١٥١- ٢٠٨ ود. أحمد صبحي: في علم الكلام، المعتزلة ص ١٤٠- ١٥٦
(١١٠) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤ - ١٣٥

(١١١) راجع د. أحمد صبحي : المعتزلة ص ١٥٧- ١٦٠ وأيضا: عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة ص ٢٠٩ – ٢٥٣
(١١٢) انظر: الملل والنحل ج١ ص ٦٠ (١١٣) المرجع السابق ج١ ص ٦٨
(١١٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤١
(١١٥) انظر د. أحمد صبحي: المعتزلة ص ١٦٥- ١٦٧ (١١٦) المرجع السابق ص ١٦٩
(١١٧) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨م) ص ١٦
(١١٨) انظر: حسني زينه: العقل عند المعتزلة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨م) ص ١٨
(١١٩) سورة الأنبياء من الآية ٢٢ (١٢٠) د. أحمد صبحي : المعتزلة ص ١٦٨
(١٢١) سورة التوبة من الآية ٦ (١٢٢) الكامل في اللغة والأدب ج ٢ ص ١٢٢ – ١٢٣
(١٢٣) د. أحمد صبحي: الأشاعرة (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٢م) ص ٣١
(١٢٤) المرجع السابق ص ٢٧ (١٢٥) المرجع السابق ص ٢٧، ٣١
(١٢٦) أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ص ٤٤ (١٢٧) السابق ص ٩٨
(١٢٨) راجع: د. أحمد صبحي : الأشاعرة ص ٦٦
(١٢٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ط ٦، ١٩٨٠م) ص ٢٣٩
(١٣٠) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، تحقيق ريتشارد مكارثي (بيروت: المكتبة الكاثوليكية، ١٩٥٨م) ص ٩٢
(١٣١) أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إبراهيم أكاه (أنقرة ١٩٦٢) ص ٤٦
(١٣٢) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي: أصول الدين، (بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤١٧ هـ) ص ٧٦. (١٣٣) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٢٣٩
(١٣٤) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه الفرد جيوم، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية) ص ٧٢ (١٣٥) تهافت الفلاسفة ص ٢٣٦
(١٣٦) محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بتقديم د. محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨م) ص ١٩٣،١٦٦
(١٣٧) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٦٦، ١٩٣ (١٣٨) سورة هود: الآيتين ١١٨، ١١٩
(١٣٩) انظر: عقيدة أهل السنة والجماعة (الرياض: وكالة المطبوعات والبحث العلمي، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط. ١٥، ١٤٣٦هـ) ص ٧١ – ٧٢
(١٤٠) راجع مثلا: ابن أبي العز الحنفي على بن محمد: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٩٩٧م) ج٢ ص ٦٩٨-٧٢١

سابعا : المصادر والمراجع:

(١) إبراهيم الموسوي الزنجاني: عقائد الإمامية الاثني عشرية (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط٢، ١٩٧٣م)
(٢) ابن أبي العز الحنفي على بن محمد: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٩٩٧م)
(٣) ابن الصلاح الشرفي: عدة الأكياس المنتزع من شفاء صدور الناس (صنعاء: مكتبة حسن عبد القادر)
(٤) ابن المطهر الحلي: الألفين في إمامة أمير المؤمنين (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،١٩٨٢م)
(٥) ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد (بيروت: دار الكتب العلمية)
(٦) ابن منظور : لسان العرب (القاهرة: دار المعارف، د. ت.)
(٧) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٥٤م)
(٨) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥م)
(٩) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، تحقيق ريتشارد مكارثي (بيروت: المكتبة الكاثوليكية، ١٩٥٨م)
(١٠) أبو حامد محمد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، (جدة: شركة المدينة)
(١١) أبو حامد محمد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إبراهيم أكاه (أنقرة ١٩٦٢)
(١٢) أبو حامد محمد الغزالي: تهافت الفلاسفة (القاهرة: دار المعارف، ط ١٩٨٠،٦م)
(١٣) أبو محمد عبد الله بن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، (الرياض: مكتبة الرشد)
(١٤) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي: إحصاء العلوم (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٤٩ م)
(١٥) أحمد البهادلي: محاضرات في العقيدة الإسلامية (دار المحجة البيضاء،٢٠٠٤م)
(١٦) أحمد بن إبراهيم النيسابورى: إثبات الإمامة (بيروت: دارالأندلس ١٩٩٦م)
(١٧) أحمد صبحي: الأشاعرة (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٢م)
(١٨) أحمد صبحي: المعتزلة (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٢م)
(١٩) أحمد فارس: معجم مقاييس اللغة، (بيروت: دار الفكر،١٩٧٩م)
(٢٠) حسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، (القاهرة: دار الرشاد،١٩٩٢م)
(٢١) حسن بن موسى النوبختى: فرق الشيعة، (القاهرة: دار الرشاد،١٩٩٢)
(٢٢) حسني زينه: العقل عند المعتزلة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨م)
(٢٣) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٩ م)
(٢٤) شرف الدين عبد الحسين الموسوي: الفصول المهمة في تأليف الأمة (بيروت: دار الزهراء، ط٧، ١٣٩٧هـ)
(٢٥) صابر طعيمة: الإباضية عقيدة ومذهباً (بيروت : دار الجيل، ١٩٨٦)
(٢٦) صباح محمود محمد : الأمن الإسلامي، دراسات في التحديات الجيوبوليتكية (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ط ١ ، ١٩٩٤م)
(٢٧) عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨م)
(٢٨) عبد الجبار بن أحمد القاضي: شرح الأصول الخمسة (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥م)

(٢٩) عبد القادر سعيد عبيكشي: مقاربة الأمن العقدي، مدخل للدورة الوقائية لمواجهة المنظومة التكفيرية (منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود: أعمال مؤتمر ظاهرة التكفير)
(٣٠) عبد القاهر بن طاهر الإسفرائيني: الفرق بين الفرق (المكتبة العصرية،١٩٩٥م)
(٣١) عفاف حسن محمد: تناقض أهل الأهواء والبدع (الرياض: مكتبة الرشاد، ٢٠٠٠م)
(٣٢) علي بن محمد الشريف الجرجاني: التعريفات (بيروت: مكتبة لبنان،١٩٨٥م)
(٣٣) غالب علي عواجي: الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، (رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الشريعة جامعة الملك عبد العزيز، الرياض ، ١٩٧٩م)
(٣٤) فرحات الجعبيري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية (تونس: مطبعة الأولان الحديثة، ١٩٨٩م)
(٣٥) مجد الدين الفيروزآبادي: لقاموس المحيط (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٨م)
(٤٠) محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح (عمّان: دار عمار، ط٩، ٢٠٠٥م)
(٤١) محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بتقديم د. محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨م)
(٤٢) محمد بن النعمان المفيد: أوائل المقالات (تبريز: مكتبة شروش، ١٣٦٣هـ)
(٤٣) محمد بن صالح العثيمين: عقيدة أهل السنة والجماعة (الرياض: وكالة المطبوعات والبحث العلمي، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط. ١٥، ١٤٣٦هـ)
(٤٤) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٧٦م)
(٤٥) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه الفرد جيوم، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية)
(٤٦) محمد بن علي الكراجكي: رسالة البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان، ضمن كتاب مع الشيعة الإمامية في عقائدهم ص٢٣-٣٥ (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥هـ)
(٤٧) محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، تحقيق على أكبر الغفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٩هـ)
(٤٨) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، تحقيق محمد مهدي الآصفي (بيروت: دار الحوراء، ١٩٨٨م)
(٤٩) محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة: دار التراث، ط٧، ١٩٧٦م)
(٥٠) ممدوح الحربي: موسوعة الفرق والمذاهب (القاهرة: ألفا للنشر،٢٠١٠م)
(٥١) الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٨٣م)
(٥٢) موسى جار الله: الوشيعة في نقد عقائد الشيعة (القاهرة: مطبعة الكيلاني، ١٩٨٢)
(٥٣) نور الدين الخادمي: القواعد الفقهية المتعلقة بالأمن الشامل (المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، العدد ٤٢، المجلد ٢١)
(٥٤) هبة الله الشيرازي: المجالس المؤيدية، (بيروت: دار الأندلس، د٠ت)
(٥٥) هشام جعيط: الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر (بيروت: دار الطليعة٢٠٠٠م)
(٥٦) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (بيروت: دار الحوراء، ١٩٨٨ م)
(٥٧) يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله والنبوة والإمامة (القاهرة: دار الهلال،١٩٧١م)
(٥٨) يوليوس فلهاوزن: أحزاب المعارضة السياسية الخوارج والشيعة (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨م)

Doctrinal safety in Islam between the rooting of the concept and the foundations of the doctrines

This research deals with a new concept and its applications within the framework of Islamic philosophy in general, theology and belief in particular. It is the concept of doctrinal security in Islam between the rooting of the concept and the premises of beliefs. It is a research that can also fall under what is called applied philosophy in terms of dealing with the premises of faith, whether in the ancient, modern and contemporary.

I was motivated to carry out this research for many reasons, including:

1- Clarifying the concept of doctrinal security in Islam idiomatically.

2- Rooting doctrinal security by referring to the Qur'an and Sunnah.

3- Explaining how the Islamic faith was pure during the era of the Prophet and the Companions. Through their doctrinal thought

4- Presentation and analysis of the starting points and motives of the beliefs of the Islamic sects through their doctrinal thought

5- Clarification of doctrinal security in our present Islamic era between theorizing and activation.

This research deals with the following topics: The first topic: the concept of doctrinal security in Islam. The second topic: the rooting of doctrinal security in the Qur'an and Sunnah. The third topic: the manifestations of doctrinal security in the life of the Prophet and the Companions. The fourth topic: doctrinal security and the starting points of the beliefs of the Islamic sects. The fifth topic: How to achieve doctrinal security in our contemporary religious reality