البعد السياسي لخلاف الفرق الإسلامية
حول الإيمان والكفر

أ.د. كريم نجم خضر شواني
جامعة كركوك
كلية التربية

م. م. ئادەم عبد الجبار عبد الله بيدار
جامعة صلاح الدين
كلية العلوم الإسلامية

ملخص

قام المتكلمون والفلاسفة وكتب العقائد بتعريف "الإيمان" و "الكفر" بصيغ مختلفة ومتعددة, ودارت حول هذه التعاريف وما تفرع منها من تحديد العلاقة بين الإيمان والعمل وما يخرج العبد من دائرة الإيمان نقاشات علمية، وهذه الصيغ كانت تشكو من أنها قُدِّمت إلينا على أنها تجريد"عقدي" متعالٍ على المصالح الدنيوية وعلى الزمان والمكان، وحكم أغلبهم على رأي مخالفيهم بالتضليل والتكفير، لكن بالرجوع إلى الظروف التي نشب فيها تلك الخلافات و تطورت فيها، وبالتعمق في حيثياتها وتحليلها نرى بأنها كانت تخفي وراء أغلبها أيديولوجية سياسية معينة، وأن السياسة حاضرة وراءها وبقوة مستترة تحت ستار الدين، وأن أغلب الذين ضلّلوا أو زَندِقوا كانوا في صياغتهم لمفهومي الإيمان والكفر وفي أكثر ما "تكلموا "فيه من مسائل "دينية" مثل خصومهم, يمارسون السياسة في الدين ليس إلا، ويطبق هذا على مقولة الخوارج والمرجئة والمعتزلة وجمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء في هذه المسألة، ويهدف البحث إلى إبراز البعد السياسي في مسألتي الإيمان والكفر من أجل التأكيد على حرية النشاط السياسي والابتعاد عن الاستبداد السلطوي من أجل ابتعاد مجال العقيدة عن الصراعات السياسية.

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه، وبعد:

فمن الحقائق الثابتة أن الناس يختلفون في تفكيرهم. وكلما خطا الإنسان خطوات في سبيل المدنية والحضارات اتسعت فرجات الخلاف حتى تولدت من هذا الخلاف المذاهب والفرق العقدية، والمسلمون لم يكونوا مستثنون من هذه السنة الكونية، فاختلفوا بحضرة الرسول –صلى الله عليه وسلم-، لكنه كان المرجع القطعي الذي يحلّ اشكالاتهم في شتى نواحي الحياة، ومنها الفكرية، ولكن دائرة الخلاف توسعت بوفاته –ص- فاختلفوا في عدة مسائل من أهمها الإيمان والكفر، وأدى هذا الخلاف إلى القتال بين المسلمين وحرق تراث بعضهم البعض فضلاً عن اتهام المخالفين لهم بالكفر والخروج عن الملة.

ولا يمكن البحث عن أصل الفكرة إلاّ في ضوء الواقع الاجتماعي بخلافاته وصراعاته السياسية والاقتصادية؛ فالصراع الفكري النظري يكون بذلك إنعكاسًا غير مباشرٍ للصراع الاجتماعي السياسي الاقتصادي، حتى ولو لم يع "المتصارعون" في الرؤى هذه الحقيقة. وهذا لا يعني إلغاء العوامل الأخرى التي أدت إلى ظهور هذا الخلاف مثل التبادل الثقافي، لكننا نبحث هنا عن دور العامل السياسي وراء الخلافات الفكرية بين الفرق الإسلامية الرئيسة في مسألة الإيمان والكفر.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تكمن أهمية الموضوع في خطورته، إذ هو الحد الفاصل الذي يفصل المسلم من غير المسلم، وسبب اختيار هذا الموضوع يكمن في:

١- كونه محاولة لازالة الغبار والأوهام على موضوع كفّر بسببه أناس وفرق، وراح ضحيتها مئات الآلاف من المسلمين تحت ذريعة المساس بالدين المنزل من عند الله، والعقيدة الإسلامية المقدسة، وهم غافلون عن حراستهم على إرث سياسي ألبس لباس الدين.

٢- كونه موضوع حساس ومتجدد دائماً، ويهتم به الكل حتى الخارجين عن دائرة الإسلام.

٣- تأكيد على حرية النشاط السياسي والابتعاد عن الاستبداد السلطوي من أجل ابتعاد مجال العقيدة عن الصراعات السياسية.

حدود البحث:

يتكون البحث من بيان البعد السياسي لمقولة الفرق الإسلامية الرئيسة في مسألة الإيمان والكفر وهم الخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، وجمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء.

خطة البحث:

يتكون البحث من هذه المقدمة ومبحثين وخاتمة.

خصصنا المبحث الأول لبيان البعد السياسي لمقولة الخوارج والمرجئة في الإيمان والكفر في مطلبين. وبيّننا في المبحث الثاني البعد السياسي لمقولة المعتزلة وجمهور المحدثين والفقهاء والأشاعرة في الإيمان والكفر في ثلاثة مباحث.

المبحث الأول

البعد السياسي لمقولة الخوارج والمرجئة في الإيمان والكفر

المطلب الأول

البعد السياسي لمقولة الخوارج في الإيمان والكفر

ذهبَ الخوارجُ إلى أنَّ الإيمان تصديقٌ بالجَنان، وإقرارٌ باللّسان، وعملٌ بالأركان، وأنهم اهتموا بالأعمال اهتماماً بالغاً، فجعلوه ركناً أساسيّاً من أركان الإيمان، ولهذا كفّروا مرتكبَ الذّنوب، وجعلوه مخلّداً في النار، معذّباً بعذاب أهلها[١].

والجذور الأولى للتكفير بين المسلمين تعود إلى هذه الفرقة من المسلمين الذين أجمعوا على تكفير علي –ر.ض- والحكمين إثر حادثة التحكيم، وأن خروج الجماعة التي كانت تقاتل في صف الامام علي بن ابي طالب رضي الله عنه عليه، يغلب عليهم التطرف والتشدد، وأصبحت (لا حكم الا لله) شعار هذه الطائفة، وطرحوا منهجهم التكفيري تحت هذا الشعار، فذهبوا الى القول بتكفير علي وعثمان –ر.ض- والحكمين واصحاب الجمل، وكل من رضي بتحكيم الحكمين، ويحكومون على مخالفيهم من المسلمين بالكفر وديارهم بديار الكفر بل وحتى الذين اعتنقوا فكرتهم لكن قعدوا عن الخروج معهم للجهاد ضد مخالفيهم بالكفر، وهكذا أصبح الخوارج روّاد التكفير، لأنهم قد أرسوا دعائم التكفير في زمن مبكر من تاريخ الإسلام[٢].

وبالعودة إلى ما قبل سنة ٣٧هـ -وهو العام الذي شهد نشأة فرقة الخوارج- كانت الصراعات والانقسامات التي طرأت في ساحة حياة الجماعة الإسلامية ذات طابع سياسي، وقفت خلفها وأثمرتها عوامل اجتماعية وقبلية وإقليمية، ووقفت عند حدود الطابع السياسي، دون أن تضفى على مبادئها وأهدافها ثياباً أو طابعاً أو صبغة دينية، نابعة من عقائد الإسلام، كدين، فلم يزعم الذين اختلفوا على خلافة أبي بكر وعثمان –رضي الله عنهما- أن واحداً من المختلفين قد خرجوا من الدين، بل كان خلافاً سياسياً أو اجتماعياً.[٣]

ويؤكد النظر في حركة الخوارج خلال القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الهجري طابعها السياسي القوي، وهو ما يظهر في نشأتها وردود أفعالها وخصائصها العامة، إذ نشأت سياسياً بانشقاقٍ سياسي عسكري عن جبهة الخليفة علي بن أبي طالب إثر قبوله بالتحكيم طريقاً للفصل بينه وبين معاوية بن أبي سفيان.[٤]

ولأن أمنيات الخوارج في هذه المرحلة لم يتحقق، غلب على نشاطهم الاصطدام الفكري والعسكري بالمحيط السياسي والاجتماعي الذي كانوا يعيشون فيه وتحوّلوا إلى رمز إدانة للظلم السياسي والانحراف عن تعاليم الدين وسنن المتقدمين المستقيمين، فأصبح الموقف السياسي أساس الديانة عندهم، ويظهر هذا جلياً في قول أحد شعرائهم يرثي مجموعة خارجية (البسيط):

إنـــي أديـــن بمـــا دان الشـــراة بـــه يـــوم النُخيلَـــةِ عنـــد الجَوســـقِ الخـــرِب

ولم يكن موضوع خطبة قائدهم قبل المعركة غير الحديث عن تولي أهل النهروان وأبي بكر وعمر وإدانة عثمان وعلي، وهذا موضوع سياسي.[٥]

ويلاحظ المحلل أن ما تبنته الخوارج من آراء متعلقة بالإيمان والكفر من اعتبار العمل جزءاً رئيساً لا يتجزأ من الإيمان وأن مرتكب الكبيرة كافر له بعد سياسي، وذلك لأنهم تكلموا أولاً على حكام بي أمية حين اتهموهم بارتكاب الكبائر، ثم حكموا عليهم بالكفر لإضفاء الشرعية على خروجهم على الإمام والثورة عليه، وهو يرتبط مباشرة بمهمة التعبئة السياسية والعسكرية، وتجنيد الأنصار والأعوان، فتكفير المخالف شرط ضروري لاستباحة دمائهم وتبرير قتالهم، وبالمثل فإن إصرارهم على هجرة أتباعهم إليهم، وتكفير من خالفهم أو القاعدين من أتباعهم وسيلة فعالة لتجنيد المحاربين وتحفيز الأتباع للقتال وكسب المعارك المستمرة التي خاضوها مع السلطة، وبالتالي فإننا نجد أن أهم معتقداتهم حول الإيمان والكفر التي تميز الخوارج عن الفرق الأخرى تخدم هدفاً سياسياً أساسياًوهو توظيف الإيمان والعقيدة في الصراع السلطوي مع الجماعات الإسلامية الأخرى، وإضفاء الشرعية على أفعال وقرارات قياداتهم وزعاماتهم السياسية.

إذاً كان الموقف السياسي الملتحف بلحاف (الدين) يتحدد من خلال التساؤل التالي: هل يكفي في (الإيمان) الإقرارُ باللسان، بدون الالتزام بما يترتب عليه (الإيمان) من أوامر الشرع ونواهيه؟ وهو المفهوم الذي يعفي الأمويين من المحاسبة عما ارتكبوه وسيرتكبونه مستقبلاً من مظالم، أم أنه لا بد وأن يترتب عليه اتباع لأوامر الشرع ونواهيه، بما فيها، بل وعلى رأسها، قيم الشورى والعدل، وبالتالي (تكفير) من يقتصر على الإيمان باللسان فقط: (الأمويين وأنصارهم)، ومن ثم وجوب الثورة عليهم [٦].

وهكذا اختلط الخوارج السياسة بالدين واعتبروا الفعل السياسي فعلاً دينياً من حيث الجوهر، وحينما انصبّ تقييمهم لأداء الخلفاء الأربعة وبني أمية لم يميّزوا بين الجانب الديني والجانب السياسي، فكانت النتيجة عدّ الخوارج الحدث السياسي حدثاً دينياً بامتياز، وجوهر الموقف الديني عندهم هو الحكم على سياسة الحكام ومواقف الناس منهم ومن نماذج النقد الديني السياسي الخارجي رسالة عبد الله بن إباض إلى عبد الملك بن مروان، حيث عدّ المؤلف الموقف من حكم عثمان ومناصريه عقيدة أبدية بها يتحدد إيمان المرء أو كفره ويتقرر مصيره إلى الجنة أو إلى النار. ومما قاله في ذلك: "فمن يتولّ عثمان ومن معه فإنا نشهد الله وملائكته بأنّا منهم بُرآء ولهم أعداء بأيدينا وألسنتنا وقلوبنا، نعيش على ذلك ما عشنا، ونموت عليه إذا متنا، ونبعث عليه إذا بُعثنا، ونحاسب بذلك عند الله"[٧].

ولأن الصراع السياسي،حينها، كان لابد وأن يغلف بغلاف (ديني) وإلا فقد مضمونه الداعم، فقد استمر الجدل في مسألتي (الكفر) و(الإيمان)، فيما بعد، إلى أن انتهى به المقام ليتحول من جدل سياسي إلى امتحان عقدي يحاسب، بموجبه، الفرد المسلم، بل ويهدر دمه تبعاً لتحديد موقفه من كل من تلك المسألتين، وفقاً للتعريف الذي ألبسته كلتاهما، والمتولد أساساً من رحم المصلحة السياسية، وبالذات التعريف الذي كان يخدم مصلحة الطرف المنتصر في ذلك الصراع السياسي وما تلاه من صراعات سياسية لاحقة [٨].

وتعتبر سلوك الخوارج هذا نقطة تحول في الماهية والطبيعة التي أضيفت على الصراعات التي حفلت بها حياة المسلمين، فهم لم يقفوا بخلافهم مع خصومهم عند الحدود السياسية، بل أضفوا عليه طابعاً من الدين، وذلك عندما زعموا أنهم هم المؤمنون، وأن من عداهم قد مرق من الدين مروق السهم من قوسه، وازدات الطامة عندما استخدم خصومهم نفس السلاح، فأصبح أكثر الفرق تضفي على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغة من الدين وعقائده، انسياقاً مع تيار سلطان العقيدة الدينية الجارفة وتملقاً للعامة واستجلاباً لتأييدها في أغلب الأحايين، فانطبعت خلافات الساحة الإسلامية بالطابع الديني عندما انتقل الجميع بما هو (سياسي) إلى

ساحة ماهو (دين)، ولعل قسوة الصراع مع خصومهم ووضوح مخاطرهم وخاصة بني أمية على قيم الدين ومثله العليا، لعل ذلك واحداً من أسباب هذا الاختلاط [٩].

وقد وقع بعض الكتاب المعاصرون [١٠] فيما وقع فيه الخوارج من عدم التمييز بين ما هو سياسي وما هو ديني وقرروا بأن الخوارج نشأ نشأة دينية بحتة لا دخل للسياسة فيها، واستدلوا على ما ذهبوا إليه بعدة أحاديث بيّن فيها الرسول الأكرم –ص- بعض أوصافهم، وركّز بعد ذلك بأن مشكلة الخوارج كانت في فهم نصوص الدين بشكل خاً، وقد أشرنا إلى أن الخوارج اختلطوا السياسة بالدين ولم يستطيعوا التمييز بينهما فأضفوا الشرعية والدين على ماهو سياسي. بينما أكّد كتاب وباحثون آخرون[١١] على ماذهبنا إليه من وجود السياسة كعامل قوي خلف نشأة الخوارج ومعتقداته في الإيمان والكفر.

المطلب الثاني

البعد السياسي لمقولة المرجئة في الإيمان والكفر

اضطربت آراء كتاب ومؤرخي الفرق حول المرجئة ونظرتها للإيمان والكفر [١٢] وقد حدد الدكتور محمد عمارة سبب هذا الاضطراب بقوله: "إن مفتاح الخروج من هذا الاضطراب هو في إدراك الطابع السياسي لنشأة فكرة الإرجاء وفرقهم، وأن غياب الاهتمام بهذا الطابع هو الذي أشاع ذلك الخلط بين تيارات الإرجاء، فلقد بدت عقائد المرجئة مجرد أبحاث دينية في الإيمان والكفر وعلاقة العمل الصالح بالإيمان، بينما كانت السياسة والصراعات من حول السلطة هي التي أفرزت فكر المرجئة وتياراتها المختلفة، ومن ثم فلا سبيل إلى فهمهم إلا إذا وضعناها في الإطار الذي نشئوا فيه وأبصرنا تياراتهم على ضوء الظروف السياسية التي بلورتها"[١٣]، ونحن هنا نبيّن البعد السياسي الذي يتعلق بمقولتهم حول الإيمان والكفر.

ذهب المرجئة إلى أنَّ الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأنَّ الكفرَ هو الجهل به فقط، وأنَّ الإقرار باللّسان وأعمال الجوارح غير داخلة في الإيمان، وأنّه لا يدخلُ النارَ إلاَّ الكفّار فحسب، أمّا المؤمن فلا يدخلها – بزعمهم – مهما ارتكبَ من الذّنوبَ، أو لم يأتِ بالواجبات؛ ولهذا أُطلقَ عليهم اسم المرجئة، حيث إنّهم يؤخّرون الأعمالَ عن الإيمان، ويعطون الرَّجاء للمؤمن، فيقولون: لا تضرُّ مع الإيمان معصيةٌ، كما لا تنفعُ مع الكفر طاعةٌ، فجعلوا الأعمال خارجةً عن الإيمان بالكلّيَّة[١٤].

وقد قسم البغدادي فرق المرجئة الذين فصلوا بين الإيمان والعمل بقوله: "والمرجئة ثلاثة أصناف: صنف منهم قالوا بالارجاء فى الايمان وما يقدر على مذاهب القدرية المعتزلة كغيلان وأبى شمر ومحمد ابن أبي شبيب البصرى.. وصنف منهم قالوا بالارجاء بالايمان وبالخبر فى الاعمال على مذهب جهم ابن صفوان فهم اذا من جملة الجهمية، والصنف الثالث منهم خارجون عن الخبر والقدرية.. وانما سموا مرجئة لأنهم أخروا العمل عن الايمان، والارجاء بمعنى التأخير، يقال: أرجيت وارجائه اذا اخرته "[١٥]، وعلى هذا الأساس نحاول أن نوضح البعد السياسي لمقولة مرجئة الجبرية و مرجئة القدرية والمرجئة الخالصة حول الإيمان والكفر.

- **البعد السياسي لمرجئة الجبرية:**

فالمرجئة الجبرية هم الذين قالوا: إن الإيمان تصديق بالقلب ولا تأثير للعمل على هذا الإيمان، فأخروا العمل وفصلوه عن الإيمان، وقالوا: إنه لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة –على ماهو مشهور من

مقالتها-، ومع قولهم هذا بالإرجاء قالوا أو قال أغلبهم بالجبر، وأبرز عناصر هذا التيار جهم بن صفوان وفرقته الجهمية و الجعد بن درهم [١٦].

فالجعد هو الجعد بن درهم، وهو من التابعين الشاميين، وفي أصله اختلاف، ويقال هو مولى لآل مروان، وانتقل من الكوفة إلى الرقة، وصار معلم مروان بن محمد بن مروان بن الحكم وأليفه ومؤدبه، وهو معلم جهم بن صفوان، وكان الجعد يعيش في زمان هشام بن عبد الملك وكان هذا الأخير قاسياً على مخالفيه لذلك أراد التخلص منه وقد أمر واليه على العراق آنذاك خالد بن عبد الله القسري بقتله، وكانت طريقة قتله مخزية لا تمت للدين بصلة بحيث زادت من اهتمام الناس به بدل نسيانه، قتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١٢٤ هجرية [١٧].

وقد برر كتاب الفرق قتل خالد لجعد وبهذه الطريقة اللاإنسانية بأنه مبتدع ضال أحدث عدة بدع في الإسلام كالقول بخلق القرآن وغيره [١٨]، لكن بعض المعاصرين [١٩] شككوا في صدقية هذه المسألة وقالوا بأن قتله كان سياسياً ألبسه خالد بن عبد الله القسري لباس العقيدة، وبالرجوع إلى سيرة القسري قد يوضح الفكرة ويزيل الغبار على حقيقة هذه المسألة.

فخالد بن عبد الله القسري نشأ بالمدينة، وكان في حداثته يتبع المغنين والمخنثين، ثم صار في مرتبة أبيه بعده، إلى أن ولاه هشام بن عبد الملك العراق سنة ١٠٥هـ، واستمر إلى أن عزله هشام سنة ١٢٠هـ، وكان الإسلام في عهد خالد ذليلاً، فكان يولي النصارى والمجوس على المسلمين، وكان أهل الذمة يشترون الجواري المسلمات ويطؤهن، فيطلق لهم بذلك ولا يغير عليهم، وقد بنى لأمه النصرانية بيعة في قبلة المسجد الجامع بالكوفة فكان إذا أراد المؤذن في المسجد أن يؤذن ضرب لها بالناقوس، وإذا قام الخطيب على المنبر رفع الناس أصواتهم بالقراءة، وكان يبالغ في سب أمير المؤمنين علي –كرم الله وجهه-، وقد عزله هشام بسبب اعتدائه على امرأة والتحرش الجنسي بها، وكان غلته بالعراق عشرين ألف ألف، وكان يسرف أموالاً طائلة على الشعراء الذين يذهبون إليه ويمدحونه بالشعر، وإضافة إلى ذبحه للجعد بن درهم في يوم الأضحى فقد حرق مجموعة من الناس المناوئين له، وقد سوى أعرابي بين خصاله وبين الله بعشر خصال فأثار حفيظة هشام عليه، وقد قتل صلباً سنة ١٢٥هـ أو ١٢٦هـ بالحيرة[٢٠].

وإذا عرفنا شخصية خالد القسري فإن السؤال هنا: هل يعقل أن يكون رجل مثل خالد غيوراً على العقيدة الإسلامية لدرجة يضحي بالجعد بن درهم في يوم الأضحى؟!

الجواب كلا بالطبع، إذن لماذا قام بقتل الجعد؟

يبقى الجواب على هذا السؤال صعب للغاية في ظل عدم تعمق الكتاب والمؤرخين القدامى في قضية قتل خالد، لكن قد نجد الضالة عند الطبري [٢١]، وهو يشير إلى أن الجعد كان من مرجئة الجبرية الذين انضموا إلى يزيد بن المهلب الأزدي عندما ثار على يزيد بن عبد الملك بالعراق في مطلع القرن الثاني، وأعلن خلعه، ونادى بأن تكون الخلافة شورى بين المسلمين، وبأن يعمل الخلفاء بالكتاب والسنة، وعلى الرغم من أن المؤرخين لم ينقلوا شيئاً من أخبار معارضة الجعد بن درهم لبني أمية قبل ثورة يزيد بن المهلب وبعدها، إلا أن ما نقلوه من الأخبار المتعلقة بمعارضة مرجئة الجبرية لهم في العراق وخراسان يفيد في هذا المقام، فهو يرجح أن مرجئة الجبرية كانوا من الجماعات السياسية الثائرة المناضلة[٢٢].

وقد أكد الشيخ المحقق شعيب الأرنؤوط - عند تعليقه على سند الذي استشهد به القائلون بأن قتل معبد لأجل الدين وحماية العقيدة- على: "أن هذا السند غير ثابت، ولم يصلنا إسناد صحيح، وبناءاً عليه، فإن الرجل

ربما قتل لأن القضية كانت سياسية، وليس من أجل العقيدة والابتداع، وإنه لم يعرف عن ولاة بني أمية أنهم كانوا يقتلون الرجل لأجل العقيدة، وإنما يقتلونه لأجل مخالفته لهم في السياسة والحكم"[٢٣].

ولا أدري لماذا أغفل صاحب كتاب (التفسير السياسي) عن رواية الطبري -الذي أشرت إليها آنفاً- في معرض رده على الذين يؤيدون وجود دور للسياسة في قتل الجعد وإصراره على عدم وجود أي دور سياسي للجعد بقوله: "ولكن الطبري لم يذكر الجعد في تلك الفتنة، ولم يرد له أي ذكر فيها، فما أدري كيف نسب الجابري إلى الجعد أنه خرج مع ابن المهلب وعلى أي مرجع اعتمد"[٢٤].

ومن أجل أن تكون الصورة أكثر وضوحاً عن ثورة المرجئة الجبرية الذين كانوا ينددون باستئثار بني أمية بالحكم، ويرفضون نظريتهم في الخلافة ووراثة الملك، ويناهضون ممارساتهم المختلفة، ويشهّرون بمفاسدهم المالية، ويرمون القضاء على سلطانهم، ويبتغون التطويح بدولتهم، نبين دور تلميذ الجعد بن درهم وأحد أبرز رجال هذه الثورة الجهم بن صفوان، وذلك للدور المؤثر لهذا الشخص في هذه الثورات وما قام به من نشر آراء الجعد وصياغته حتى انتسب إليه الجهمية كإحدى فرق المرجئة.

والجهم بن صفوان، من أهل خراسان، ينسب إلى سمرقند وترمذ، ويكنى أبا محرز، وكان مولى لبني راسب من الأزد، كان تلميذاً للجعد بن درهم ومنه أخذ الكلام، وكان ذا أدب ونظر وذكاء وفكر وجدال وفصاحة ومراء، وقد خرج على السلطان وقاتل مع الحارث بن سريج أيام الأمويين، وكان ذلك في مرو، واتخذه الحارث –أيام بخراسان- كاتباً له، وكان يقص في بيت الحارث في عسكره وكان يخطب بدعوته وسيرته، فيجذب الناس إليه ويحثهم على الخروج على بني أمية استجابة لدعوة الحارث بن سريج، وكان يحمل السلاح معه ويقاتل السلطان معه، وكان أول ظهور مذهبه بترمذ، ثم أقام ببلخ، ولما اتصل بالحارث ابن سريج لم يزل معه إلى أن قتلا، وقد قتله سلم بن أحور بن سلم المازني سنة ١٢٦ هجرية [٢٥].

ومع أن الجهم خرج على بني أمية ودعا الناس إلى الثورة عليهم وهذا ما يرجح كفة دور السياسة في مقتله، فإن ما صرح به نصر بن سيار من سبب إقدامه على قتل الجهم مما يزيد من وجود السياسة كعامل قوي وراء مقتله، إذ قال نصر بن سيار للجهم: "لو ملأت هذا الملا كواكب وانزلت الي عيسى بن مريم ما نجوت، والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى اقتلك، ولا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت"[٢٦].

وبهذا علم ما كانا يدعوان إليه الحارث وكاتبه الجهم من الحرص على العمل بكتاب الله وسنة رسوله وجعل الأمر شورى بين المسلمين، وإباء الانغماس في أمرة الظالمين، ورفض أعطياتهم والعمل لهم [٢٧] ويؤكد هذا على دور السياسة وراء قتلهما وهو جزاء خروجهما على بني أمية، وذلك لأن بني أمية كانوا شديدين على كل من خرج عليهم مهما كانت مكانته وصفته وعقيدته، وما قصة مقتل حسين بن علي بن أبي طالب وعبد الله بن الزبير ببعيد عن ذلك، فكيف بالجهم بن صفوان!

وقد دخل هؤلاء في خضم الصراع ضد سلطة الأمويين ومطالبهم، ففي خراسان معقل هذا التيار وموطن ظهوره كان الوالي (أشرس) يتولى أمرها سنة ١١٠هـ، وكان يحث الناس على الدخول في دين الله وأقام من أجل ذلك هيئة للدعوة إلى الإسلام ترأسها أبو الصيداء صالح بن طريف، واشترط أبو الصيداء على الوالي أن تسقط الجزية عمن يدخل في الإسلام –وكان الأمويون يأخذون الجزية ممن أسلم باستثناء فترة حكم عمر بن عبد العزيز- وتعهد الوالي لأبي الصيداء بذلك، فدخل أهل خراسان في دين الله أفواجاً، وبنيت المساجد فيها، فشكا عامل الخراج (غوزك) إلى الوالي أشرس قلة حصيلة الجزية وقال له: "إن الخراج قد انكسر"[٢٨]، وكان بعض أغنياء خراسان وأثريائها قد

ساءهم انكسار الخراج لما في زيادته من منافع لهم يقتسمونها مع ولاة بني أمية، ولما في إسلام عامة الناس من تحول قومي عن تراثهم الذي يقدسه هؤلاء ويتمسك به، ولو سرًا، فجاؤا إلى الوالي أشرس وقالوا له: "ممن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً؟!"[٢٩] تعبيراً بالعروبة عن الإسلام، وعند ذلك وجد الأمويون في ذلك افقاراً لخزانة الدولة المالية! فبحثوا عن حجة دينية يبررون بها قرارهم بقاء الجزية على هؤالاء الذين دخلوا حديثاً في الإسلام، فتراجع الوالي عن عهده من إسقاط الجزية عمن يدخل في الإسلام ووضع مواصفات للإيمان السليم الذي تعترف به الدولة ويكون سبباً لإسقاط الجزية عن صاحبه، وذلك لأن إسلام هؤلاء القوم غير صحيح بمواصفات الإسلام الصحيح، لأن أعمالهم لا ترقى إلى مستوى الترجمة عن إيمان يقيني تعمر به القلوب، فكتب إلى إلى عامل الخراج (ان أبي العمرطة) يقول: "إن في الخراج قوة للمسلمين وقد بلغني أن أهل السغد وأشباههم لم يسلموا رغبة وإنما دخلوا في الإسلام تعوذا من الجزية فانظر من اختتن وأقام الفرائض وحسن إسلامه وقرأ سورة من القرآن فارفع عنه خراجه"[٣٠].

فقد قام بوضع شروط للإسلام الذي تعترف به الدولة ويسقط الجزية هذه الشروط:

١. أن يكون صاحبه مختتناً، والذين كانوا يسلمون لم يكونوا أطفالاً ولا صبية حتى يسهل عليهم الاختتان!
٢. إقامة الفرائض، وهذا تتطلب مستوى أعلى من مستوى أدائها، فالأداء أسهل من الإقامة بما لا يقاس.
٣. حسن الإسلام، وهذا شرط يصعب وضع المقاييس الدالة على بلوغ إسلام المرء حده ودرجته!
٤. قراءة سورة من القرآن، وهذا بالنسبة لقوم لا يعرفون العربية نوع من التعجيز!

ومعنى هذه الشروط التي وضعتها الدولة للإسلام الذي تعترف به أنها قد ربطت بين الإيمان كعقيدة وبين الأعمال التي تصدر عن المؤمن وجعلت العمل شرطاً لصحة الإيمان، وهنا ربطوا الإيمان بالعمل، أي عارضوا – وهم المرجئة- فكر الإرجاء، وكأنهم أحلوا الإرجاء إذا كان ينجي الحكام من الإدانة، وحرموه إذا كان يعفي المحكومين من دفع الجزية بعد اعتناقهم الإسلام![٣١]

وقد أدى سياسة الأمويين هذه إلى تمردات ومعارضات وثورات بين أبناء الشعوب التي دخلت حديثاً حظيرة الإسلام، وكسب هؤلاء المعارضون إلى صفوفهم قادة وعلماء من العرب المسلمين، ومن هؤلاء عمر بن عبد العزيز الذي عزل الجراح بن عبد الله الحكمي عن إمرة خراسان، وإنما عزله لأنه كان يأخذ الجزية ممن أسلم من الكفار، ويقول: "أنتم إنما تسلمون فرارا منها فامتنعوا من الإسلام وثبتوا على دينهم وأدوا الجزية"[٣٢]، فكتب إليه عمر: "إن الله إنما بعث محمدا (ص) داعيا ولم يبعثه جابيا"[٣٣].

وعن رأي الجهم في الإيمان قال الأشعري: "منهم يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الاقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان، وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحدة، وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح"[٣٤]، وقال الدكتور محمد عابد الجابري معلقاً على رأي الجهم هذا: "وهذا النوع من الكلام عندما يصدر عن شخصية معارضة للأمويين ثائرة عليهم، تطالب بالشورى والمساواة، لا يمكن أن يفهم إلا على أنه يدخل في ايديولوجيا المساواة نفسها، مساواة المسلمين الجدد من العجم الذين لا يعرفون العربية ولا يؤدون شعائر الدين، كما كان الحال في المنطقة التي يتحرك فيها جهم وأصحابه..فتعريف الإيمان هنا بأنه مجرد (المعرفة بالله ورسله وما جاء من عند الله فقط) معناه الاعتراف

لسكان هذه المناطق بالمواطنة الكاملة في دار الإسلام بمجرد قبولهم الإسلام، الشيء الذي يترتب عنه شرعاً اعفاؤهم من الجزية، فالإرجاء هنا ليس لصالح الأمويين، بل هو العكس نوع من الاحتجاج على سياستهم المالية"[٣٥].

وتظهر المناسبة بين الإرجاء والجبر من المضمون السياسي لهذا النوع من الإرجاء الذي يتكامل تماماً مع ما ينسب إلى الجهم من القول بالجبر، لقد كان الموالي مجبرين – بحكم عدم معرفتهم باللغة العربية وجهلهم لشعائر الدين وأيضاً بسبب ظروف الحرب التي كانت مستمرة ..الخ- على عدم أداء الفرائض الدينية كاملة، ولذلك فلا يجوز أن يعاقبوا على وضعية ليسوا مسؤولين عنها، بل هم فيها في حكم المجبرين[٣٦].

ولما لم تكن هناك آذان أموية صاغية لمطالبهم وجدت هذه الثورات وهؤلاء الثوار في فكر الإرجاء بمعنى تأخير العمل عن الإيمان والفصل بينهما موقفاً وفكراً سياسياً يعارض موقف الدولة الأموية، وصيغة يشجبون بها فكرياً، بل يصبح فكراً ثورياً يتحدى تلك المفاهيم التي ابتدعتها الدولة كي تجعل من الإيمان والكفر مسائل يستفتي في صحتها وفسادها وتحكم بها عمال الخراج وجباة الجزية في عقائد الذين دخلوا حديثاً في دين الله، بدلاً من أن تكون رقابتها والاطلاع عليها من الأمور التي لا يعلمها إلا الله، ومن هنا كانت نشأة هذا التيار من تيارات الإرجاء نشأة سياسية، كما كان موقف دعاته وأنصاره موقفاً سياسياً عارض بالثورة المسلحة سلطة بني أمية وسيرتهم في ظلم هؤلاء[٣٧].

إذن فهذا التيار من المرجئة قد وظف الإرجاء لمصالحه السياسية وتسلح به في صراعه ضد الدولة الأموية وحكامها.

- البعد السياسي لمرجئة القدرية:

مرجئة القدرية هم الغيلانية أصحاب غيلان الدمشقي، يزعمون أن الإيمان: المعرفة بالله الثانية، والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه، وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار، فلذلك لم يجعلها من الإيمان، وانه لا يقال للخصلة إيمان إذا انفردت ولا يقال لها بعض إيمان إذا انفردت، وأن الإيمان لا يحتمل الزيادة والنقصان[٣٨]، واتفقوا على أن الله تعالى لو عفا عن عاص فى القيامة عفا عن كل مؤمن عاص هو فى مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً أخرج من هو فى مثل حاله[٣٩].

وبما أن قضية الإيمان في العصر الأموي كانت ذات مضامين سياسية، كان لابدّ لغيلان الدمشقي وهو يقف موقفاً معارضاً للأمويين والخوارج معاً، من وضع تعريف للإيمان يحرره من فكرة الجبر الأموي والتكفير الخوارجي، وإذا كان هذا التعريف لا يشترط العمل كمقوم ضروري من مقومات الإيمان، كما يفعل الخوارج، فإنه من جهة أخرى لا يجعله مجرد تصديق وإقرار بما جاء به الرسول –ص- بل لابد فيه من القناعة الداخلي والخضوع، وأكثر من ذلك -وهو الجزء الأهم هنا بالنسبة لنا- ما هو موجه إلى الأمويين بصفة خاصة وهو عدل الله سبحانه يوم القيامة بالمساواة بين الجميع رئيساً ومرؤوساً خليفة ورعية في العفو والعقوبة، وذلك لأنه لو كتب على الخلفاء أنهم لن يدخلوا النار رغم ما يقترفونه من محرمات[٤٠] فإنه لابدّ أن يفعل ذلك مع كل من يأتي بتلك المحرمات، والنتيجة أنه لن يكون هناك عقاب، وهذا مخالف لما قرره الشرع، وبالتالي فالأمويون سيجازون على أفعالهم مثل جميع الناس، وهذا النوع من المساواة هو ما كانوا يسمونه ب(العدل) الإلهي، فالمساواة في الآخرة على صعيد العذاب مثلاً تقتضي المساواة في الدنيا على صعيد الإجرام، فالمجرم مجرم سواء كان حاكماً أو محكوماً[٤١].

- البعد السياسي للمرجئة الخالصة:

قال البغدادي في بيان المرجئة المحضة: "والصنف الثالث منهم خارجون عن الجبر والقدرية .. وانما سموا مرجئة لأنهم أخروا العمل عن الإيمان، والإرجاء بمعنى التأخير يقال ارجيت وارجائه اذا اخرته"[٤٢]، فالمرجئة المحضة إذن هم الذين فصلوا بين الإيمان والعمل، وهم مرجئة؛ لأنهم أرجئوا أمر الناس والحكم على إيمانهم إلى يوم القيامة، وسموا محضة أو خالصة؛ لأنه لم يخالط قولهم بالقدر والجبر كما مرّ من مرجئة القدرية والجبرية، وقيل عنه إنه إرجاء محض لتمييزه عن الإرجاء الذي كان أصحابه في صفوف المعارضة[٤٣].

وعن البعد السياسي لهذه الفرقة ومقولتهم في الإيمان والكفر قال الدكتور محمد إبراهيم الفيومي: "والذي نراه: أن رأي المرجئة في الإيمان ليس تعريفاً دينياً للإسلام أو الإيمان بقدر ماكان حلاً لمشكلة عصرهم التاريخية والسياسية، والتي تركت بصماتها على جبين التاريخ الإسلامي اليوم، وهي الانقسامات السياسية التي تحتمي بالدين"[٤٤].

وبالرجوع إلى ظهور المرجئة وملابستها نستطيع أن نوضح البعد السياسي لهذه المقولة، ولقد نشأ الإرجاء أول ما نشأ في عهد بني أمية، وقد عرف المجتمع الإسلامي أول نص إرجائي مكتوب على الأرجح بعيد سنة ٧٣هـ-٦٩٢م تحت مسمى (كتاب الإرجاء) ، وقد كتب الحسن بن محمد الحنفية هذا الكتاب إثر تجربته الفاشلة مع فلول الكيسانية الغالية اللاجئة إلى مدينة نصيبين، وطلب من أصحابه قراءته في المحافل إشهاراً لموقفه السياسي المباين للكيسانية وغير المعارض للأموين، وموقفه هذا من الأمويين تعبير معتدل عن هذا التيار الإرجائي المهادن للسلطة رغم معرفته بفسادها، فقد أعلن اعترافه بأئمة العصر وتواصله معهم، وكان الحسن بن محمد الحنفية يرى أن أداء الطاعات وترك المعاصي ليس من الإيمان، لا يزول بزوالها[٤٥].

وكان الأمويون يروجون لإيديولوجيا الطاعة ويحاول معاوية بن أبي سفيان وأركان دولته وأنصارها إلى الفصل بين الإيمان والعمل، فإذا كانت أعمال الدولة -من تغيير الحكم من الشورى إلى الملك وما تبع ذلك التغيير من قيام مظاهر كثيرة للظلم الاجتماعي التمييز القبلي والعرقي والسياسي- لا تصلح نموذجاً مثالياً لقيم الدين وما هو منتظر من المتدينين به، فلا يجب أن تتخذ دليلاً على افتقار خلفائها وأمرائها وولاتها إلى الإيمان؛ لأنه لا يعدو أن يكون تصديقاً قلبياً لا تضر معه معصية مهما كبرت، كما هو الحال مع الكفر، إذ لا تنفع معه طاعة .. ويجب إرجاء الحكم على العقائد إلى الباري سبحانه يوم الدين[٤٦].

وهكذا كانت مواقف المرجئة السياسية في مساندة دولة بني أمية عملت على التوازن بين الشيعة التي رفضت دخول المجتمع والانضواء تحت لواء الخلافة والانقياد لها إلا من خلال أصولهم السياسية وبين الخوارج الذين لا يرون الإسلام منطبقاً إلا عليهم وأنهم هم وحدهم الذين ينطبق عليهم دار الإيمان[٤٧].

ولقد عبر الخليفة العباسي المأمون عن التناسب المثالي بين الإرجاء وأصحاب السلطة بقوله: "الإرجاء دين الملوك"[٤٨]، وكان مراده من هذا القول: أن الإرجاء الذي يبرر للسلطة هو دين الملوك اللازم لجوهرهم وجبروتهم، ولم يكن مراده أنه مذهب التسامح، فلقد كان المأمون على مذهب أهل العدل والتوحيد، ولم يكن يقول بالإرجاء، وكان يعلم أنه قد كان مذهب معاوية وبني أمية، ومن ثم فلا يستساغ أن يمدح مذهب خصومه الفكريين والسياسيين[٤٩].

المبحث الثاني

البعد السياسي لمقولة المعتزلة وجمهور المحدثين والفقهاء والأشاعرة في الإيمان والكفر

المطلب الأول

البعد السياسي لمقولة المعتزلة في الإيمان والكفر

بما أن المعتزلة ذهبوا إلى أنّ الإيمان عبارة عن الاعتقاد والنُطق والعمل، واعتبروا العمل جزءاً من الإيمان، وجعلوا تاركه غيرَ مؤمن؛ لفقدانه جزءاً من أجزاء الإيمان، وغيرَ كافرٍ؛ لوجود التصديق عنده، وهو عندهم في منزلة بين المنزلتين، لكنّه يُخلَّد في النّار، ويُعذّبُ بأقلَّ من عذاب الكافر، وهم بذلك متفقون مع الخوارج على تخليد مرتكب الكبائر في النار، إلاّ أنّه يُسمَّى كافراً[٥٠].

وبالرجوع إلى الظرف التاريخي الذي نشأ فيه القول بالمنزلة بين المنزلتين نستطيع أن نبيّن البعد السياسي لهذه المسألة، وقد ربط البغدادي ظهور هذا القول من واصل واعتزله بحركة الخوارج السياسية وقال بعد بيان آراء الفرق حول مرتكب الكبيرة: " فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك فى أصحاب الذنوب .. خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان، فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة وانضم إليه قرينه فى الضلالة عمرو بن عبيد بن باب كعبد صريخه أمه، فقال الناس يومئذ فيهما: إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة، ثم إنهما أظهرا بدعتهما فى المنزلة بين المنزلتين .. ثم إن واصلاً وعمراً وافقا الخوارج في تأييد عقاب صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر"[٥١].

وقد ربط كثير من المؤرخين ظهور المعتزلة بواصل بن عطاء ومسألة مرتكب الكبيرة وما قاله واصل من المنزلة بين المنزلتين والذي كان له الدور الأساس في وضع الأصول التي بنيت عليها المعتزلة[٥٢].

إذن نشأ المعتزلة في هذا الظرف الذي كان الحديث حول مرتكب الكبيرة محلّ نقاش المسلمين، وكانت الكبيرة الصيغة التي تعبر بها المسلمون الغاضبون عن أفعال أمراء بني أمية، فالواقع أن نشأة المعتزلة لم تكن مستقلة عن الصراع السياسي الذي كان قائماً في العصر الأموي حول مرتكب الكبيرة وهو خلاف ذو أصل سياسي مهما بدا دينياً[٥٣].

ويرتبط موضوعنا هنا بأصلين وهما: المنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد من أصول المعتزلة الخمسة التي بنوا عليها مذهبهم، واعتبر الخياط منهم أنه لا يستحق أحد من الناس اسم الاعتزال حتى يجمع القول بها[٥٤].

ففي بيان المنزلة بين المنزلتين يقول القاضي عبد الجبار: "المنزلة بين المنزلتين هي العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الإسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون إسمه إسم الكافر، ولا يكون اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل منزلة بينهما"[٥٥]، وأكد على أن حكمهم في الآخرة مخلدون في النار مع الكفار وأن من خرج منهم من الدنيا قبل أن يتوب لم يجز لله تعالى أن يغفر له[٥٦].

ووضح الشهرستاني تقرير المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة بقوله: "إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا

اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لانكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالد فيها، إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان فريق فى الجنة وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار"[٥٧].

وقد كانت وراء هذا الأصل الظروف السياسية التي اضطرب بها المجتمع الإسلامي بعد مقتل عثمان وما تلاه من خلافة علي ومعركتي الجمل وصفين والحروب التي نشبت زمن معاوية وغيره من الأمويين، وكانت السبب في إثارة موضوع مرتكب الكبيرة على نطاق واسع في المجتمع الإسلامي، لذا كانت المنزلة بين المنزلتين ذات طابع سياسي، لأنه نشأ كموقف فكري – سياسي في صراع سياسي كان محتدماً يومئذ ضد الأمويين، من أجل تقويم الدولة الأموية و رجالات حكمها وجهازها الإداري والمالي والعسكري، وأصبح الأكثرية شبه متفقين على أنهم من مرتكبي الكبائر، وعلى أنهم فسقة، ثم نشأ الخلاف على ما يأتي بعد الحكم بالفسق الذي اتفقوا عليه، وكان ذلك في النصف الثاني من القرن الهجري الأول عندما اشتدت ثورات الخوارج والأزارقة، فطرحت هذه القضية بإلحاح في دوائر الفكر الإسلامي[٥٨].

وبما أن الأمويين استغلوا رأي المرجئة وكذلك الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة واطمئنوا من عدم محاسبتهم في الدنيا وإفلاتهم من العقاب والمحاكمة من قبل المسلمين، وذلك لتساهل المرجئة، ولأن في رأي الحسن البصري أيضاً ما يفيدهم من كونهم مؤمنون عاصون بفعلهم إن شاء الله غفر لهم مما يعني بقاءهم في الحكم دون خوف من الثورة عليهم، أثارت المعتزلة هذه المسألة في إطار معارضتها للأمويين واحتفظ بشرعية الخروج على مرتكب الكبيرة التي لا يتوب، والتوبة هنا تعني تراجع الأمويين عن سياستهم، وبهذا جعل واصل –كما مرّ من نص البغدادي من اشتراط التوبة لمرتكب الكبيرة في الدنيا لإفلاته من الخلود في النار- شرعية الحكم الأموي معلقة على التوبة، الشيء الذي يجعل الخروج والثورة أمراً وارداً، وهذا ما دفع بنيبرج أن يعد هذا الأصل دعماً للعباسيين ضد الأمويين[٥٩].

وقد دفعت القول بالمنزلة بين المنزلتين المعتزلة إلى إبداء آراء سياسية خطيرة على الأحداث والأعمال التي عملت منذ نشب الخلاف بين المسلمين أي الفريقين كان مخطئاً: عثمان أم مخالفوه؟ علي أم الذين تعاركوا معه؟ ومن منهم مرتكب الكبيرة؟[٦٠]

وأما في الوعد والوعيد فقد رفض المعتزلة فكر المرجئة الذين فصلوا بين الإيمان والعمل، فقال المعتزلة: إن الوعد يعني أن من أطاع الله دخل الجنة، وأن وعد الله بذلك صدق لا يمكن أن يتخلف عن الوقوع، لأن: "حقيقة الوعد: كل خبر يتضمن وصول نفع إلى الموعود. سواء كان على طريق الاستحقاق أو على طريق التفضل .. فالله قد وعد المطيع بالثواب الذي يستحقه، ووعده زيادة على المستحق بطريق التفضل"[٦١]، وأما الوعيد فإنه يعني: أن من عصى الله دخل النار، وخلد فيها أبداً إذا كانت ذنوبه كبائر لم يتب منها قبل مماته، وهذا الوعيد صدق لن يتخلف وقوعه أبداً، إذ الوعيد: "هو الخبر المشتمل على وصول ضرر إلى المتوعد، والغرض منه ما قد ورد عن الله في معنى العصاة ولا يتوعد -جلّ وعزّ- إلا بالمستحق، لأنه إذا خرج عن المستحق دخل في حد الظلم"[٦٢]، وكما ينطبق الوعيد على الكفار ينطبق كذلك على الفسقة مرتكبي الكبائر من المسلمين[٦٣].

ويبدو أن السياسة حاضرة وراء هذا الأصل أيضاً وذلك لأن المعتزلة استغلوا مبدأ الوعد والوعيد استغلالاً واضحاً في معاركهم السياسية التي خاضوها ضد تعسف الحاكمين، فلا تجري أمور الحساب في رأيهم على غير قاعدة،

والحاكم الطاغي الذي يتصور أن طغيانه قد يصادف من الله تجاوزاً وصفحاً مخطئ في التصور، فوعيد الله للعصاة – ووعيده للطائعين أيضاً- لا يمكن أن يتخلّفا، وكل امرئ بما كسب رهين[٦٤].

المطلب الثاني

البعد السياسي لمقولة جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء في الإيمان والكفر

عرّف جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء الإيمان بأنه تصديقٌ بالجَنان، وإقرارٌ باللّسان، وعملٌ بالأركان، وقرروا أنّ العمل ركن للإيمان الكامل، لا أصل الإيمان، وبذلك عدوا مرتكب الكبيرة التي هي دون الشرك مؤمناً فاسقاً، فكبيرته لا تخرجه من الإيمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، ولا تدخله في الكفر فلا يكون مخلداً في النار، بل يجازي على قدر كبيرته بمشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له[٦٥].

وبالتفكر في ما يقوله هؤلاء في الإيمان والكفر ومعاملة الأمراء والسلاطين الأمويين والعباسيين معهم يظهر ملامح البعد السياسي لهذه المقولة، وذلك أن علماء هذا المذهب من المسلمين لما لاحظوا آثار آراء الخوارج والمعتزلة على نشوب الثورات المتتالية ضد السلطة والنتيجة الفاشلة لهذه الثورات ولآثاره السلبية على عامة المسلمين من جانب، والتساهل الغالي للمرجئة من جانب آخر ذهبوا إلى تبني رأي يعود للمسلمين هدوئهم التي افتقدوها بانتهاء حكم عمر بن الخطاب، فقرروا بأن مرتكب الكبيرة – التي كانت عبارة عن ملوك بني أمية- مؤمن غير خارج عن الإسلام، ولكنه فاسق بكبيرته إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، مما يعني شرعية بقائهم في الحكم وعدم جواز الثورة عليهم، وكان هذا الرأي محبذ من قبل سلاطين بني أمية لضمان بقائهم في الحكم مقارنة بما تبناه كل من الخوارج والمعتزلة.

ويقول (د. يوسف أبا الخليل) في هذا الصدد: "فلو أتينا على الصياغة (السنية) لمفهوم الإيمان والتي تعتبر أنه:{قول باللسان وعمل بالأركان وعقد بالجَنان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان}[٦٦], والتي تتماثل مع قولهم عن مرتكب الكبيرة بأنه: {فاسق بكبيرته, وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام}[٦٧], لوجدنا أن المشكلة ليست في صياغتها ولا بما تحتويه من معانٍ, بقدر ما أنها أعني الصيغة (الإيمانية) السنية, كانت شأنها شأن الصيغ الأخرى تحاول الإجابة عن أسئلة سياسية واقعية حينها. لذا جاءت صياغة معبرة عن الموقف السياسي لأصحابها تجاه الأسئلة السياسية المثارة حينها. صياغة كانت تحاول أن تعبر عن موقف سياسي يتجنب السقوط في الفخ (الخوارجي) القاضي بتكفير مرتكب الكبيرة -ومرتكب الكبيرة المفكّر فيه حينها لم يكن غير الأمويين- بنفس الوقت الذي يتجنب فيه تجنب السقوط في الفخ الجبري الذي يؤدي إلى انتفاء مسؤولية الإنسان عن أعماله. لكن الصياغة أو الإجابة (السنية) وهي تنسف الأيديولوجية الخوارجية من أساسها -إدخال مرتكب الكبيرة في حياض الإسلام, الشيء الذي قامت أيديولوجية التكفير الخوارجية ضده من الأساس-, فإنها حملت في طياتها مجرد إدانة خفيفة ملطفة للأمويين عندما اعتبرتهم مؤمنين رغم كل ما تلطخت به أيديهم في الجملة من انتهاكات خطيرة لحدود الله وتعدٍ على حقوق خلقه. ولعل أول نتيجة تقررها هذه القراءة السياسية للصيغة (السنية) لمفهوم الإيمان أن الصيغ الأخرى للفرق الكلامية المخالفة كانت تعبر هي الأخرى عن مواقفها السياسية مثلما كانت الصيغة (السنية) تعبر عن الموقف السياسي لأصحابها"[٦٨].

وقد تمكن أهل السنة بهذا النهج الذي سلكه الخروج من الأفق السياسي القديم الضيق الذي كان لا يسمح إلا بأحد موقفين: الموالاة والثورة، بتبني موقف المعارضة الشرعية السلمية، ولا شكّ أن هذا النهج من العوامل التي

ساعدت في تحقيق الاستقرار السياسي في المجتمع الإسلامي وتهيئة المناخ لأهله حتى يزاولوا حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بصورة طبيعية[٦٩].

وحينما نتكلم على البعد السياسي لآراء الفرق حول مسألة الإيمان والكفر وما تلتها من المسائل ينبغي أن نلاحظ:

– إن اختلاط السياسة بالدين وإضفاء الطابع الديني على الصراعات السياسية كانت غير موجودة قبل سنة ٣٧هـ، بحيث لم يتهم أحد الآخر من المختلفين سياسياً بالكفر والتفسيق والتضليل لا في سقيفة بني ساعدة ولا في غيرها من الأحداث التي تسببت في حدوث الاختلافات حول كيفية تصرفات عثمان حتى نشأة الخوارج، فقامت الخوارج بتديين السياسة والتعبير عن آرائها السياسية بالعقدية، فهم لم يقفوا بخلافهم مع خصومهم عند الحدود السياسية، بل أضفوا عليها طابعاً من الدين، وسار على المنوال نفسه المرجئة والمعتزلة وعامة أهل السنة بدرجة أقل من سابقيهم، واستخدموا نفس السلاح فأصبحت أغلب الفرق تضفي على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغة من الدين وعقائده، فانتقل الجميع بما هو "سياسي" إلى ساحة ما هو "ديني"، وكان الكلام في هذه الفترة إي إلى منتصف القرن الثاني مزيجاً من الممارسة والتنظير، انسياقاً مع تيار سلطان العقيدة الدينية الجارفة حيناً، وتملقاً للعامة واستجلاباً لتأييدها في أغلب الأحايين، فانطبعت خلافات الساحة الإسلامية بالطابع الديني عندما تمثل جانب الممارسة منه في الانخراط في الوقائع السياسية الكبرى التي شهدتها المجتمع الإسلامي في هذه المرحلة كحادثة مقتل عثمان بن عفان وغيرها، ومثل الحركات السياسية المتعددة الخارجية والشيعية والإرجائية والقدرية التي تميزت بمطالبها السياسية المتباينة، ويتمثل الجانب النظري منه في جملة الشعارات والمواقف والخطابات والنصوص التي ساهمت في إنتاجها الأطراف الفاعلة سياسياً من خوارج وشيعة ومرجئة ..الخ[٧٠].

– أننا لانريد أن نتهم أحداً من هذه الفرق وننقص من شأنهم وما بذلوه في خدمة الفكر والعقيدة الإسلامية، بقدر ما نريد أن نذكر القراء بأن اتهامات بعضهم للبعض بالكفر والتفسيق والتضليل لم يكن في مكانه، وذلك لأن القائمين على ذلك من بينهم أرادوا عن طريق هذه التهم تصفية الحسابات السياسية بالصبغة العقدية حتى يحقق مبتغاه بأسرع وقت ممكن.

المطلب الثالث

البعد السياسي لمقولة الأشاعرة في الإيمان والكفر

ذهبَ الأشاعرةُ إلى أنَّ الإيمان هو التصديقُ للرَّسول فيما عُلِمَ مجيئه به ضرورةً، تفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً وإجمالاً فيما علمَ إجمالاً، كوحدة الصانع، ووجوب الصَّلاة، وحرمة الخمر ونحو ذلك، فيكفي التصديق بالجميع إجمالاً، وجعلَ هؤلاء النطق والإقرار باللِّسان شرطاً لإجراء الأحكام الدّنيويّة عليه، وإلاّ فهو خارج عن ماهيّة الإيمان، فليس جزءً منه[٧١].

جاء رائد المدرسة أبي الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع الهجري أي في المرحلة التي تحول فيها علم الكلام من السياسة إلى المعرفة، ففيها حاول المتكلمون تجاوز طابع مضمون الهيمنة السياسية على فكرهم وممارساتهم وابتعاد تأثير السياسة على المسائل العقدية واكتساب الطابع العلمي بدلها، فانشغلوا بشكل بالمسائل العلمية المجردة

من أجل تقنين الصراع بينها وتوجيهه وجهة معرفية غير عنيفة، وتحقيق التوازن الاجتماعي والفكري بينها وابتعاد المسلمين عن الصدام المسلح بعضهم مع بعض وإزاحة النزاعات والمواقف المتطرفة.

وبما أن الأشعري عاش بين عامي ٢٦٠هـ-٣٢٤هـ وكانت الصراعات العقدية قائمة بين المعتزلة والحنابلة وغيرهما من الفرق، وكان من المتكلمين الذين تمثل وظيفتهم الأساسية في الإشتغال بالمعرفة تحصيلاً وإنتاجاً وترويجاً وتطوير المعرفة الكلامية والإسهام في إثراء الفكر الديني ولما يتمتع به من المعرفة العقلية التي اكتسبه من المعتزلة كان آرائه توفيقية بين الفرق وتوسطية بين الحنابلة والمعتزلة[٧٢]، فكانت السياسة بعيدة عن آرائه الفكرية والكلامية عموماً ومنها مقولته في الإيمان.

الخاتمة وأهم نتائج البحث:

وفي ختام البحث توصلنا إلى جملة نتائج، أهمها:

- **كانت الصراعات والانقسامات بين المسلمين قبل ظهور الخوارج ذات طابع سياسي، وقفت خلفها وأثمرتها عوامل اجتماعية وقبلية وإقليمية، دون أن تضفى على مبادئها وأهدافها ثياباً أو طابعاً أو صبغة دينية، نابعة من عقائد الإسلام، كدين.**
- **تعود الجذور الأولى للتكفير بين المسلمين إلى الخوارج، وشعارهم في ذلك (لا حكم إلا لله) وكان التطرف والتشدد في فهم النصوص هو الغالب عليهم، فأصبحوا رواد التكفير في الإسلام .**
- **نشأ الخوارج سياسياً بانشقاقٍ سياسي عسكري عن جبهة الخليفة علي بن أبي طالب إثر قبوله بالتحكيم، وغلب على نشاطهم الاصطدام الفكري والعسكري، وتحوّلوا إلى رمز إدانة للظلم السياسي، فأصبح الموقف السياسي أساس الديانة عندهم.**
- **كانت أهم معتقدات الخوارج حول الإيمان والكفر التي تميزه عن الفرق الأخرى تخدم هدفاً سياسياً أساسياً وهو توظيف الإيمان والعقيدة في الصراع السلطوي مع الجماعات الإسلامية الأخرى.**
- **ارتبط فكر الخوارج في اعتبار العمل جزءاً رئيساً من الإيمان وتكفير مرتكب الكبيرة والقعدة مباشرة بمهمة التعبئة السياسية والعسكرية، لأن تكفير المخالف وهم بنو أمية شرط ضروري لاستباحة دمائهم وتبرير قتالهم، وتجنيد الأنصار والأعوان.**
- **انتقلت عدوى اختلاط السياسي بالديني بعد الخوارج إلى الفرق الأخرى، والسبب هو الاختلاط وقسوة الصراع بين الخصوم واعتبار مخاطر بعضهم بعضاً مخاطراً على قيم الدين.**
- **غياب الاهتمام بالطابع السياسي أشاع الخلط بين تيارات الإرجاء.**
- **كانت نشأة تيار مرجئة الجبرية من تيارات الإرجاء نشأة سياسية، لأن الأمويون كانوا يأخذون الجزية ممن أسلم، ويضعون شروط ومواصفات للإيمان السليم الذي تعترف به الدولة، فاضطر هؤلاء إلى إخراج العمل من الإيمان لتحقيق المساواة وإسقاط الجزية المفروضة عليهم.**
- **كان قتل الجعد بن درهم سياسياً، وشارك في ثورة يزيد بن المهلب ضد الأمويين، فقُتل باسم العقيدة.**

- **عارض مرجئة القدرية بما يسمونه ب(العدل الإلهي) نظرية الأمويين المبنية على أن الخلفاء لن يدخلوا النار، وقرروا بأن المساواة في الآخرة على صعيد العذاب مثلاً تقتضي المساواة في الدنيا على صعيد الإجرام، فالمجرم مجرم سواء كان حاكماً أو محكوماً.**
- **كان موقف المرجئة المحضة من الفصل بين الإيمان والعمل تصبّ في صالح الأمويين، فإذا كانت أعمال الدولة الأموية لا تصلح نموذجاً مثالياً لقيم الدين، فلا يجب أن تتخذ دليلاً على الكفر؛ لأنه لا يعدو أن يكون تصديقاً قلبياً لا تضر معه المعصية، ويجب إرجاء الحكم عليهم للآخرة.**
- **نشأ موقف المعتزلة من عدّ العمل جزءاً من الإيمان في ظل الصراع السياسي ضد الأمويين، وعلّق بهذا شرعية حكمهم على التوبة، مما يجعل الخروج والثورة أمراً وارداً ومشروعاً.**
- **دفعت القول بالمنزلة بين المنزلتين المعتزلة إلى إبداء آراء سياسية خطيرة على الأحداث والأعمال التي رافقت نشوب الخلاف بين المسلمين من تخطئة أحد الفريقين –علي ومعاوية-.**
- **استغل المعتزلة مبدأ الوعد والوعيد في المعارك السياسية التي خاضوها ضد تعسف الحاكمين، فوعده ووعيده لا يمكن أن يتخلّفا، حتى لا يتصور الحاكم الطاغي أن طغيانه قد يصادف من الله تجاوزاً وصفحاً.**
- **كانت السياسة وراء فهم الجمهور للإيمان، إذ لاحظوا الآثار السلبية لآراء الخوارج والمعتزلة على نشوب الثورات المتتالية ضد السلطة والنتيجة الفاشلة لها، وكذلك التساهل الغالي للمرجئة، فتمكنوا بذلك الخروج من الأفق السياسي القديم الضيق: الموالاة والثورة، بتبني موقف المعارضة الشرعية السلمية، وإعادة الهدوء والاستقرار التي افتقدوها منذ زمن بعيد.**
- **كان رأي الجمهور محبذاً لدى الأمويين لضمان بقائهم في الحكم وعدم جواز الثورة عليهم –لبقائهم في دائرة الإسلام- مقارنة بما تبناه كل من الخوارج والمعتزلة.**
- **لم تكن للسياسة دور تذكر في رأي الأشعري حول الإيمان، ويرجع ذلك إلى الظروف التي ظهر فيها.**

هوامش البحث

(١) ينظر: شرح السَّفيّة في العقيدة الإسلاميّة: ١٦٥.

(٢) ينظر: الخوارج: ٢٥٧ وما بعدها.

(٣) ينظر: تيارات الفكر الإسلامي: ١٣.

(٤) ينظر: العقيدة والسياسة: ٦٢، و جدلية السياسة والدين والمعرفة: ٥٩.

(٥) ينظر: جدلية السياسة والدين والمعرفة: ٦٠-٦١.

(٦) ينظر: العقيدة والسياسة: ٦٩، والعقل السياسي العربي: ٣٠٤-٣٠٦.

(٧) جدلية السياسة والدين والمعرفة: ٧٠.

(٨) التراث العقدي في تماسه بالسياسة، يوسف أبا الخيل، ضوء الأخبار:
http://globalnewscombined.com/news/300231

(٩) ينظر: تيارات الفكر الإسلامي: ١٣-١٤.

(١٠) مثل: سلطان بن عبد الرحمن العميري في كتابه (التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي): ١٦٥-١٦٩.

(١١) مثل: أحمد أمين في فجر الإسلم: ٣٣٦، ومحمد عابد الجابري في العقل السياسي العربي: ٣٠٤-٣٠٦، ود. محمد عمارة في الإسلام وفلسفة الحكم: ١٣٠، د. محمد إبراهيم الفيومي في الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي: ١١١ .

(١٢) ينظر: الفرق بين الفرق: ١٩٠ وما بعدها، ومقالات الإسلاميين: ١٣٢ وما بعدها، والملل والنحل: ١٣٩/١.

(١٣) الإسلام وفلسفة الحكم: ١٤٦.

(١٤) ينظر: مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين: ١٣٢، وشرح المواقف: ٣٥٢/٨ و٤٢٨.

(١٥) الفرق بين الفرق: ١٩٠.

(١٦) ينظر: الإسلام وفلسفة الحكم: ١٤٨-١٤٩، والعقل السياسي العربي: ٣١٨.

(١٧) ينظر: أنساب الأشراف: ٤٨٦/١، وتاريخ الأمم والملوك: ٨٢/٤، والكامل في التاريخ: ٤٦٦/٤، وسير أعلام النبلاء: ٤٣٣/٥، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي: ٨٣-٨٤..

(١٨) ينظر: مصادر الهامش السابق.

(١٩) مثل د. محمد عابد الجابري في العقل السياسي العربي: ٣١٨، وعلي سامي النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٣٧٦/١-٣٧٧، والدكتور حسين عطوان في الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي: ٩١، والقاسمي في تاريخ الجهمية والمعتزلة: ٣٨، وحسن بن فرحان المالكي في قراءة في كتب العقائد: ٨٣.

(٢٠) ينظر: وفيات الأعيان: ٢٢٦/٢-٢٣١، وتاريخ الإسلام: ٨٢/٨-٨٥، والكامل في التاريخ: ٤٧٦/٤-٤٧٨، وتاريخ الجهمية والمعتزلة: ٣٨-٤٢.

(٢١) ينظر: تاريخ الأمم والملوك: ٨٢/٤.

(٢٢) ينظر: الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي: ٩٢.

(٢٣) http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.SubContent&ContentID=4508

(٢٤) التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي: ١١٠.

(٢٥) ينظر: تاريخ الإسلام: ٦٦/٨، وتاريخ الأمم والملوك: ٢٨/٤- ٢٩، والكامل في التاريخ: ١٧/٥، والفرق بين الفرق: ٢٠٠، وتاريخ الجهمية والمعتزلة: ١٠-١١.

(٢٦) لسان الميزان: ١٤٢/٢، وتاريخ الأمم والملوك: ٢٩٥/٤.

(٢٧) ينظر: تاريخ الأمم والملوك: ١٥٥/٤، البداية والنهاية: ٢٦/١٠، وتاريخ الجهمية والمعتزلة: ١٣-١٦، والفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي: ٩٥.

(٢٨) تاريخ الأمم والملوك: ٦٤٨/٣، والمنتظم: ١٣٥/٧.

(٢٩) تاريخ الأمم والملوك: ١٣٠/٤.

(٣٠) تاريخ الأمم والملوك: ١٢٩/٤، وينظر: الكامل في التاريخ: ٣٨٤/٤، وتاريخ ابن خلدون: ١٠٩/٣، والإسلام وفلسفة الحكم: ١٤٨ وما بعدها.

(٣١) ينظر: الإسلام وفلسفة الحكم: ١٥٠، و تيارات الفكر الإسلامي: ٣٨.

(٣٢) البداية والنهاية: ١٨٨/٩.

(٣٣) أخرجه ابن سعد الطبقات الكبرى ٣٨٤/٥.

(٣٤) مقالات الإسلاميين: ١٣٢.

(٣٥) العقل السياسي العربي: ٣١٩.

(٣٦) ينظر: المصدر نفسه

(٣٧) ينظر: الإسلام وفلسفة الحكم: ١٥١،وجدل السياسة والدين والمعرفة: ٩٢، وتيارات الفكر الإسلامي: ٤١، والفرق الإسلامية ي بلاد الشام في العصر الأموي: ١٠٥

(٣٨) ينظر: مقالات الإسلاميين: ١٣٦.

(٣٩) ينظر: الملل والنحل: ١٤٣/١.

(٤٠) مثلاً قول معاوية: " لقد أكرم الله الخلفاء أفضل الكرامة، أنقذهم من النار وأوجب لهم الجنة، وجعل أنصارهم أهل الشام" أنساب الأشراف: ١١٧/٢.

(٤١) ينظر: العقل السياسي العربي: ٣١٤-٣١٥، والفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي: ٣٦، والإسلام وفلسفة الحكم: ١٥١-١٥٢.

(٤٢) الفرق بين الفرق: ١٩٠.

(٤٣) ينظر: الإسلام وفلسفة الحكم: ١٥٣.

(٤٤) الخوارج والمرجئة، د. محمد إبراهيم الفيومي: ١٣٤.

(٤٥) ينظر: جدلية السياسة والدين والمعرفة: ٨٧-٩٧، والإسلام وفلسفة الحكم: ١٤٦-١٥٤.

(٤٦) ينظر: الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والاجتماعية: ٣١٣-٣١٩، و تيارات الفكر الإسلامي: ٣٦-٣٧.

(٤٧) ينظر: الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي: ١٠٩، وقراءة في كتب العقائد: ٧٩، ومدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية: ٣٥.

(٤٨) ينظر: الكنى والأسماء: ٤٦٣/٢.

(٤٩) ينظر: الإسلام وفلسفة الحكم: ١٥٤.

(٥٠) ينظر: شرح الأصول الخمسة: ٦٩٧، وتفسير البيضاوي: ١/١١٠-١١١، وتحفة المريد على جوهرة التوحيد: ٤٥-٤٦.

(٥١) الفرق بين الفرق: ٩٨.

(٥٢) ينظر: التبصير في الدين: ٦٧، والملل والنحل: ٤٨/١، والنجوم الزاهرة: ٣١٤/١، وتاريخ الجهمية والمعتزلة: ٥٨.

(٥٣) ينظر: المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية:٢٩-٣٠.

(٥٤) ينظر: الانتصار: ١٢٦.

(٥٥) شرح الأصول الخمسة: ٦٩٧.

(٥٦) ينظر: التبصير في الدين: ٦٨.

(٥٧) الملل والنحل: ٤٨/١.

(٥٨) ينظر: التاريخ السياسي للمعتزلة: ١٠٤، وتيارات الفكر الإسلامي: ٥٤-٥٥، والمعتزلة تكوين العقل العربي: ١١٨.

(٥٩) ينظر: العقل السياسي العربي: ٣٢١-٣٢٢، والمعتزلة تكوين العقل العربي: ٤٥٦.

(٦٠) ينظر: فجر الإسلام: ٣٧٩.

(٦١) المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، السفر التاسع والعشرون مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، اللوحة ٦٠ب، نقلاً عن: الإسلام وفلسفة الحكم: ٢١٥.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) ينظر: الإسلام وفلسفة الحكم: ٢١٥.

(٦٤) ينظر: التاريخ السياسي للمعتزلة: ١٠٦.

(٦٥) شرح العقائد النَّسفيَّة: ٢٠٦، و مجموع الفتاوى: ١٧٠/٧، وعقيدة المسلم وما يتّصل بها: ١٠٣.

(٦٦) ينظر: شرح العقائد النسفية: ٢٠٦, ومجموع الفتاوى: ١٧٠/٧, وقواعد في بيان حقيقة الإيمان: ١٢٧.

(٦٧) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية: ٣٥٥/١, والمواقف للإيجي: ٥٤٤/٣ وما بعدها, والمذاهب الإسلامية: ٥٦٤ وما بعدها, والإيمان عند السلف: ١٦٤/١, والغلو والفرق الغالية بين المسلمين: ١١٨.

(٦٨) التراث العقدي في تماسه بالسياسة (٣، د. يوسف أبا الخيل، جريدة الرياض
http://www.alriyadh.com/2009/07/04/article442078.html

(٦٩) ينظر: جدل السياسة والدين والمعرفة: ٢٢٥-٢٢٦.

(٧٠) ينظر: جدل السياسة والدين والمعرفة: ٤٢-٤٣، وتيارات الفكر الإسلامي: ١٣-١٤.

(٧١) ينظر: تحفة المريد على جوهرة التوحيد: ٤٥، شرح المواقف: ٣٥١/٨-٣٥٢، والانتقاد الرَّجيح في شرح الاعتقاد الصَّحيح: ١٧٩.

(٧٢) ينظر: الملل والنحل: ٩٤/١، والمنتظم: ٢٩/١٤، ووفيات الأعيان: ٢٨٥/٣، والإمام أبو الحسن الأشعري، د. محمد إبراهيم الفيومي: ١١٣ وما بعدها و ٣٧٦ وما بعدها، ومذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي: ٤٨٧ وما بعدها، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية: ١٤٦-١٥٣.

المصادر والمراجع

١- الإسلام وفلسفة الحكم، د. محمد عمارة، ط٢، دار الشروق، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، القاهرة-جمهورية مصر العربية.

٢- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، تحقيق: د. نيبرج، ط٢، مكتبة الدار العربية للكتاب – أرواق شرقية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، القاهرة – بيروت.

٣- الانتقاد الرَّجيح في شرح الاعتقاد الصَحيح، المتن: ل (الشاه وليّ اللّه بن عبد الرّحيم الدّهلوي)، والشرح: ل (محمّد صدّيق حسن خان)، تحقيق: أبو عبد الرّحمن سعيد معشاشة، ط١، دار ابن حزم، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، بيروت- لبنان.

٤- أنساب الأشراف ، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (المتوفى : ٢٧٩هـ).

٥- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاضي البيضاوي (ناصر الدّين أبو سعيد عبد الله أبو عمر ابن محمّد الشّيرازي – ت ٦٩١هـ)، مع حاشية الكازروني عليه، تحقيق: الشيخ عبد القادر عرفان العشاء حسّونة، دار الفكر ، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، بيروت.

٦- البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، مكتبة المعارف، بيروت – لبنان.

٧- تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، ط٥، دار القلم، ١٩٨٤م، بيروت – لبنان.

٨- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق : د. عمر عبد السلام تدمرى، ط١، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، لبنان وبيروت.

٩- تاريخ الجهمية والمعتزلة، جمال الدين القاسمي الدمشقي، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، بيروت - لبنان.

١٠- التاريخ السياسي للمعتزلة، د. عبد الرحمن سالم، ط١، رؤية، ٢٠١٣م، القاهرة – مصر.

١١- تاريخ الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

١٢- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد أبو المظفر الإسفراييني، تحقيق : كمال يوسف الحوت، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، عالم الكتب، لبنان.

١٣- تحفة المريد على جوهرة التوحيد: الباجوري (إبراهيم بن محمّد بن أحمد الشّافعي – ت١٢٧٧هـ)، والمتن: ل (أبو الإمداد برهان الدّين إبراهيم بن حسن بن علي المالكي اللّقّاني – ت ١٠٤١هـ).

١٤- التراث العقدي في تماسه بالسياسة، يوسف أبا الخيل، ضوء الأخبار: http://globalnewscombined.com/news/300231

١٥- التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، سلطان بن عبد الرحمن العميري، ط١، مركز تأصيل، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، جدة-المملكة العربية السعودية.

١٦- تيارات الفكر الإسلامي، د. محمد عمارة، ط٤، دار الشروق، ٢٠١١م، القاهرة- مصر.

١٧- جدل السياسة والدين والمعرفة، محمد بوهلال، ط١، جداول، ٢٠١١م، بيروت – لبنان.

١٨- الخوارج في العصر الأموي، د. نايف معروف، ط٦، دار النفائس، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، بيروت- لبنان.

١٩- الخوارج والمرجئة، د. محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، القاهرة – جمهورية مصر العربية.

٢٠- الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والاجتماعية، بثينة بن حسين، ط١، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة – تونس.

٢١- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، تحقيق : شعيب الأرناؤوط , محمد نعيم العرقسوسي، ط٩، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ، بيروت – لبنان.
٢٢- شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ط٣، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
٢٣- شرح العقائد النّسفيّة: التفتازاني (سعد الدّين مسعود بن عمر بن عبد الله – ت ٧٩٣هـ)، والمتن: ل (نجم الدّين عمر النّسفي – ت ٥٣٧هـ)، ط١، دار الكردستان، سنندج، إيران، ١٣٧٤هـ ش.
٢٤- شرح المواقف: الشّريف الجرجاني (علي بن محمّد – ت ٨١٦هـ)، والمواقف: ل (للقاضي علم الدّين الإيجي – ت ٧٥٦هـ)، ط١، دار الكتب العلميّة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، بيروت - لبنان.
٢٥- شرح النّسفيّة في العقيدة الإسلاميّة: (د.عبد الملك عبد الرّحمن السّعدي)، ط١، مكتبة دار الأنبار، مطبعة الخلود، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، بغداد – العراق.
٢٦- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، دار صادر، بيروت – لبنان.
٢٧- العقل السياسي العربي، د. محمد عابد الجابري، ط٧، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م، بيروت – لبنان.
٢٨- عقيدة المسلم وما يتصل بها: (عبد الحميد السّائح)، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدّسات الإسلامية، الأردن، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
٢٩- العقيدة والسياسة، لؤي صافي، ط١، دار الفكر المعاصر و دار الفكر، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، بيروت ودمشق.
٣٠- فجر الإسلام، أحمد أمين، تحقيق: محمد فتحي أبوبكر، ط١، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٤م، القاهرة- جمهورية مصر العربية.
٣١- الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، د. حسين عطوان، ط١، دار الجيل، ١٩٨٦م.
٣٢- الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، د. محمد إبراهيم الفيومي، ط١، دار الشروق، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، القاهرة- جمهورية مصر العربية.
٣٣- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور ، ط٢، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧م، بيروت – لبنان.
٣٤- قراءة في كتب العقائد، حسن بن فرحان المالكي، ط٣، مركز الدراسات التاريخية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، عمان – المملكة الأردنية الهاشمية.
٣٥- الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، تحقيق: عبد الله القاضي، ط٢ ، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، بيروت – لبنان.
٣٦- كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، ط٢، مكتبة ابن تيمية.
٣٧- الكنى والأسماء، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري أبو الحسين، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٤هـ، المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية.
٣٨- لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: دائرة المعرف النظامية – الهند، ط٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، بيروت – لبنان.
٣٩- مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية

٤٠- المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار، د. محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، القاهرة – مصر.

٤١- المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، ط١، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م، القاهرة – مصر.

٤٢- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، تحقيق : هلموت ريتر، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٤٣- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق : محمد سيد كيلاني، دار المعرفة،١٤٠٤هـ، بيروت – لبنان.

٤٤- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، ط١، دار صادر، ١٣٥٨هـ، بيروت – لبنان.

٤٥- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

٤٦- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، أ. د. علي سامي النشار، ط١، دار السلام، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، القاهرة – جمهورية مصر العربية.

٤٧- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت –لبنان.

٤٨-

http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.SubContent&ContentID=4508

الملخص

قام المتكلمون والفلاسفة وكتب العقائد بتعريف "الإيمان" و "الكفر" بصيغ مختلفة ومتعددة, ودارت حول هذه التعاريف وما تفرع منها من تحديد العلاقة بين الإيمان والعمل وما يخرج العبد من دائرة الإيمان نقاشات علمية، وهذه الصيغ كانت تشكو من أنها قُدِّمت إلينا على أنها تجريد"عقدي" متعالٍ على المصالح الدنيوية وعلى الزمان والمكان، وحكم أغلبهم على رأي مخالفيهم بالتضليل والتكفير، لكن بالرجوع إلى الظروف التي نشب فيها تلك الخلافات و تطورت فيها، وبالتعمق في حيثياتها وتحليلها نرى بأنها كانت تخفي وراء أغلبها أيديولوجية سياسية معينة، وأن السياسة حاضرة وراءها وبقوة، متسترة تحت ستار الدين، وأن أغلب الذين ضلّلوا أو زَندِقوا كانوا في صياغتهم لمفهومي الإيمان والكفر وفي أكثر ما "تكلموا "فيه من مسائل "دينية" مثل خصومهم, يمارسون السياسة في الدين ليس إلا، ويطبق هذا على مقولة الخوارج والمرجئة والمعتزلة وجمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء في هذه المسألة، ويهدف البحث إلى إبراز البعد السياسي في مسألتي الإيمان والكفر من أجل التأكيد على حرية النشاط السياسي والابتعاد عن الاستبداد السلطوي من أجل ابتعاد مجال العقيدة عن الصراعات السياسية.

پوختە

زانایانی کەلامناس وشارەزا لە بیروباوەری ئیسلامی وکتێبەکانیان بە جۆرەها شێوە پێناسەی چەمکەکانی (باوەر) و (بێ باوەر)یان کردووە، لە ئەنجامی ئەو پێناسانەو دۆزینەوەی پەیوەندی نێوان کردەوەو باوەر گفتوگۆی زانستی لێ هاتۆتە بەرهەم، کێشەی زۆربەی ئەو پێناسەو تێگەیشتنانە ئەوە بووە لەچوارچێوەی خۆیان خوێندنەوەیان بۆ نەکراوە، بەلکو دوور لەو کەش وهەوا سیاسی وکۆمەلایەتی ورۆشنبیریەی کە هەبووە گفتوگۆیان لەبارەوە کراوە.

بە وردبوونەوە لە هۆکارەکانی سەرهەلدانی جیاوازی بۆچونی زانایانمان لەبارەی ئەو پرسەوەو بە قوولبونەوە لە رەهەندەکانی رای ئەو زانایانەو تاقمە ئیسلامیەکان وبە گەرانەوە بۆ ئەو کەش وهەوایەی کە تێیدا بۆچونەکانیان تەرح کردووە دەبینین سیاسەت رۆلێکی یەکجار کاریگەرو بەهێزی هەبووە لە دروستبوونی ئەو جیاوازیانە، لەکاتێکدا زۆر جار کە سیاسەت لەپشتەوەی پەردە نەبینراوە پرۆسەکە وەك پرۆسەیەکی بیروباوەر تەماشاکراوەو بەهۆیەوە خەلکێکی زۆر بریاری کافربوون ودەرچوونیان لە بازنەی ئیسلام لەسەر دراوە، ئەم بۆچونەش لەسەر رای هەر یەك لە تاقمەکانی خەواریج، مورجیئە، موعتەزیلە، کۆمەلی زانایانی فەرموودەناس وکەلامناس وئەشعەریەکان جێبەجێ دەبێت.

ئەم توێژینەوەیە راستی رەهەندی سیاسی ئەو جیاوازیە هزریانەی نێوان تاقمە ئیسلامیەکان لەبارەی باوەرو بێ باوەری دەخاتە روو بەو ئومێدەی بیروباوەرو عەقیدە نەخزێنرێتە نێو کێشمەکێش وبەرژەوەندیە سیاسیەکان.

Abstract

The scholars of AlKalam, and Islamic faith define belief and nonbelief. there are a lot of literature in this term. the definitions have not studied in its political and social circumstances.

If we examine the differences among scholars and examine the political and social circumstances. we found out that politics have key role in the differences. in many cases politics are behind the scene and exposes as part of beliefs and faith. this could be apply on Al Mutazila, Merjeua, AShauare Alhadith scholars and Alkhawarej.

This paper is examine the political dimension of differences about belief and unbelief of different Islamic thoughts, hope that political purpose will not impact on belief and thoughts.