الخاصة والعامة في خطاب الأرتودكسيّة السنّية

عياض ابن عاشور

إنّ الارتودكسيّة، كغيرها من ظواهر الهيكلة الاجتماعيّة، ظاهرة مؤسّساتية سياسيّة ودينيّة، واقعيّة وعقليّة، واعيّة وغير واعيّة، مستقرّة في أسسها العامة، متطوّرة في جزئيّاتها، تهدف إلى رفع بعض التصورات والقناعات إلى مستوى التقديس، وذلك لتأطيرها وتوجيهها وديمومتها، وبهدف السهر على أمن المجتمع السّياسي وتنظيمه وفوق كلّ اعتبار لانحيازه للسلطة السياسيّة القائمة.

والسؤال الأوّل الذي يفرض نفسه هو: كيف نعرّف الأرتودكسيّة وهل يجوز استخدام هذا المفهوم في مجال الإسلاميّات، مع العلم أنّه ظهر في تاريخ المسيحيّة وأنّه موصول به. وبعد الإجابة عن هذا السؤال الجوهري سنتعرّض لمسألة التيولوجيا السياسيّة والبناء الهيكلي اللّذين يستند إليهما المذهب السنّي. وفي القسم الثّالث والأخير من عرضنا سنحلّل معنى مفاهيم أساسية وتأسيسيّة كالأمّة والجماعة والسواد الأعظم وكيف يندرج فيها مفهوما الخاصة والعامة.

تعريف الأرتودكسيّة

يحيل اللفظ في أصله الأوّل، إلى الرأي أو الطريق القويم. وهو مشتقّ من اليونانيّة القديمة، (الرأي) δόξα dóxa /(القويم) Ὀρθός orthós

وفكرة الطريق القويم ميزة أساسيّة لجميع الأديان، نظيرها في الإسلام متمثّل في مفهوم "الصراط المستقيم" القرآني. لنكتف هنا بالإشارة إلى أوليّات الإسلام وأعني بذلك الدعاء الوارد في الآية 5 من الفاتحة: "اهدنا الصّراط المستقيم". إلّا أنّ افتراض "صراط مستقيم" ينجرّ عنه حتما إبراز نقيضه، أي الصراط غير المستقيم أو المعوج. ومن هنا ننتقل من المعيار الوصفي إلى المعيار التقديري الأخلاقي، لتفضيل البعض واحتقار البعض الآخر. فيصبح الصراط المستقيم هو "صراط الذين أنعمت عليهم" والسراط الآخر هو سراط المغضوب عليهم والضّالين. يورد الشّاطبي في الباب العاشر من كتاب الاعتصام ما يلي:" في بيان معنى الصراط المستقيم الذي انحرفت عنه سبل أهل الابتداع فضلّت عن الهدى بعد البيان". وهكذا، وبفضل هذا التدرّج المنهجي من الوصفي إلى الخلقي، نبلغ فصل الأراء فصلا ازدواجيّا بين الرّأي الصحيح الذي يمثّل الحقيقة والفكر الخاطئ الذي يمثّل الفساد. فالأرتودكسيّة تعرّف نفسها -ومن هذا الجانب تبدو أقوالها خطابا موجّها عن وعي أو عن غير وعي-بأنّها هي المعبّرة عن الصواب وأنّ ما خالفها أو من عارضها فهو زائغ عن الحقيقة.

وبفضل تدرّج ثان، أطلقت مصطلحات أخرى على أهل "الصراط المستقيم" وعلى أضداده، كعبارات "أصحاب اليمين" و "أصحاب الشمال "، في سورتي المدثّر والواقعة، و"أصحاب الميمنة و "أصحاب المشأمة" في سورة الواقعة، أو "الذّين ابيضّت وجوههم" والذين اسودّت وجوههم" في سورة أل عمران.

وعلى هذا الأساس يبدو واضحا أنّ المكوّنات الأساسيّة لمفهوم الأرتودكسيّة في التراث المسيحي الغربي، وأهمّها هو المتمثّل في الازدواجيّة، لهي قائمة وواضحة في التراث الإسلامي.

والفارق الأساسي بين الإثنين يتمثّل في أنّ المسيحيّة غالبا ما تعتمد على مؤسّسة رسميّة تقوم بدور الوسيط بين الخالق والمخلوق وهي مختصّة دون سواها في تعريف الصّحيح المعروف والمنكر المرفوض في أمور الدين، وأنّ الإسلام يجهل هذه الظاهرة العقائدية المؤسساتية. ولكن لا يعني ذلك أنّ الأرتودكسيّة مفقودة في الإسلام، بل إنّها موزّعة ومتفرّعة بين العديد من الهياكل المجتمعيّة العالمة والتعليميّة والقضائيّة والسّياسيّة وعلى رأس جميعها جماعة المؤمنين من أهل الملّة، التي نُعتت بأنّها خير أمّة أخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى على المنكر.

إلّا أنّ هذه الازدواجيّة المنطلقة من مفهوم ديني معياري وهو مفهوم "الصراط المستقيم"، سوف تكتسي في التاريخ عدّة ظواهر ومن أهمّها وأكثرها خطرا الظواهر السياسيّة. لأنّ السؤال الرّئيسي في هذا المجال يدور حول معرفة من هو المؤهل لتعيين الصراط المستقيم وأتباعه. والإجابة التي يدلي بها التّاريخ بدون استثناء هي: المؤهّل هو الفائز السياسي بفضل الفوز المسلّح أو بطرق أخرى. هكذا تتكوّن الأرتودكسيّة على أساس عناصر جوهريّة متجلّية في منوال فكري ديني، قائم على تأويل التعاليم الدّينيّة من قبل فئة عالمة مختصّة في العلوم الدّينيّة، مع تزكيته رسميّا من قبل السلطة السياسيّة، ومساندة جمهرة الأمّة، كلّ ذلك على مدى الزمن التاريخي المديد.

فحينئذ لا يوجد مفهوم الأرتودكسيّة في المطلق، أي فوق أسباب التاريخ وآثاره، بل هو مسيّر ومقيّد ومتطوّر حسب الظروف العامة المحيطة به، السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والعسكرية الدّاخليّة والدّوليّة.

وكما قلنا سابقا تقتضي الأرتودكسيّة في الأوّل وجود ثيولوجيا سياسيّة تعتمد التقديس من جهة والشيطنة والتدنيس من جهة أخرى. فلنتأمّل قليلا في هذه النقطة التي تبرز بوضوح في كتب الملل والنحل للأشعري (324ه)[1]، وأبي الحسن الملطي (377ه)' والشهرستاني (548ه)[2]، والبغدادي (429ه)'' والإسفراييني (471)[3]، وابن حزم الظاهري (456)[4]، وأبي إسحاق الشّاطبي (790ه).

التيولوجيا السياسيّة السنّية والبناء الهيكلي

في الواقع التاريخي، وبمرور الزّمن والتغييرات السياسيّة، تتحوّل الازدواجيّة التي تحدّثنا عنها إلى وسيلة دعائيّة في إطار السّجال السياسي والصراعات حول المشروعيّة والحروب الأهلية، بغية تدعيم البعض من المتنازعين على السلطة وإضعاف أو إسقاط البعض الآخر. وهذا الجانب يتبلور في المصطلحات التقييميّة الواردة في كتب الفرق، إمّا على سبيل التفضيل والاستكبار، وإمّا على سبيل التحقير والتقبيح والاستصغار والشيطنة.

على وجه التفضيل، نجد ألفاظا تمييزيّة صريحة أو ضمنيّة، مستخرجة من النّصوص أو مستحدثة، كعبارة الأمّة، أو المؤمنين، أو ملّة الإسلام، أو أهل السّنّة والجماعة، أو الفرقة الناجية، أو السلف الصّالح، على وجه الاستحقار والتقبيح، يلجأ العلماء إلى مصطلح ثري ومتشعّب كالزندقة، أو أهل الفرق، أو أهل الأهواء، أو أهل البدع، أو أهل الضلال، أو أهل الأحزاب، أو أهل الزيغ، كلّها توهم بإقصاء هؤلاء الزائغين المخطئين والخارجين على شريعة الله وإرادته وعلى ممثّلي الطريق القويم. وبرز هذا الاتجاه في كتاب الاعتصام لابي إسحاق الشّاطبي الذي أتى بتعريف البدع وتحليلها وذمّها وتصنيفها.

---

[1] **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**

[2] الملل والنحل

[3] **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**

[4] **الفصل في الملل والأهواء والنِحل**

فالأرتودكسيّة في جوهرها تشكّل ظاهرة سلطة مجتمعيّة و قيادة و هي بمثابة الخطاب المعياري الذي يفصل بين عالمي الصداقة و التّحالف من جهة و العداوة بالخروج و الإرتداد من جهة أخرى، وهي أيضا بمثابة الخطاب التوجيهي و التأطيري الذي يعتمد بدوره وسيلتين: الأولى نظريّة تتمثّل في التنظير العلمي و التعليم و التربية و الإرشاد والوعظ والمعبّر عليها ب"الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر"، والثانيّة عمليّة، تتمثّل في استعمال العنف الشّرعي بشتّى أنوعه الحربيّة و الجزائيّة و التأديبيّة، كالجهاد والحدود والتعزير والرّدع التأديبي. وللوصول إلى غاياتها تستخدم الأرتودكسيّة جميع الطاقات والوسائل النصّيّة والتأويليّة والعقليّة والعرفيّة والفقهيّة وجميع الوسائل الماديّة كالسّياسة الاقتصاديّة أو الجبائيّة أو الإداريّة وجميع وسائل العنف المشروع منه وحتّى غير المشروع. الأرتودكسيّة كما يقول طلال أسد هي التي تضع الحدّ بين ما يمكن الجهر به والإعلان عنه على رؤوس الملأ وما هو محضور. ولبلوغ هذا التمييز بين المجال المفتوح للتّفكّر والتّعبير والمجال الممنوع، يتنزّل العمل الابتكاري العجيب والجبّار الذي تمارسه فئة العلماء المؤوّلين أمثال الأشعري، والشّافعي، وبن حنبل، والغزالي، وبن حزم، وبن بطّة العكبري، والملطى، وبن تيميّة، وغيرهم. وخلافا لما قد يتراءى للبعض، ليس هؤلاء المؤوّلين من صنف المقلّدين أو المحافظين أو المنحازين دون شرط للسلطة السّياسيّة، بل أشهرهم، بجانب عبقريّتهم الفكريّة وقدرتهم الاستنباطيّة، أظهروا نسبة فائقة من الشجاعة والتضحية بمصالحهم الخاصة، غاية ابتناء صرح المنوال الفكري العقائدي الذي يقوم عليه المذهب السنّي.

استوجب ابتناء هذا الصرح إشادة العَمَد الثمانيّة التي رفعت عليها هيكلة المذهب السنّي وهي الآتية:

1. توثيق النّص المقدّس وتدوينه بالمعنى الجملي لا الجزئي. و هذا يشمل تكوين المصحف القرآني و ترتيبه في عهد عثمان، ثمّ وبعد مرور قرن تقريبا من وفاة الرسول تدوين الحديث عن يد مالك بن أنس (م179ه)، ثمّ في أعمال البخاري (194ه) و مسلم (م206ه) التي أكتست فيما بعد صبغة القداسة، ثمّ اتّسع مجالها كثيرا عن طريق محدّثين أمثال أحمد ابن حنبل والحاكم النيسابوري صاحب المستدرك على الصحيحين(م 405ه)، إلى أن بلغ الأمر التماهي و التوحّد بين السنّة و الإسلام حيث جزم البربهاري (م329ه) بأن السّنة هي الإسلام و أنّ الإسلام هو السّنّة.

2. تقنين قواعد قراءة النصّ المتمثّل أساسا في أحكام النّاسخ والمنسوخ، وأحكام التّأويل، وأسباب التنزيل، بالنّسبة للقرآن، ومن بعد ذلك تشكيل علم الحديث بفرعيه، علم الرّواية وعلم الدّراية، وتقييم الحديث بين صحيح وحسن وضعيف وتصنيفه بين المسند والمنقطع والموقوف والمرفوع. وعليه، ليست قراءة النّصّ مفتوحة للجميع، بل هي حكر على العالم المفسّر أو المحدّث الذي يطقن بأعلى درجة معرفة النصّ بالحفظ أوّلا، ثمّ بالتخصّص في العلوم المحيطة بالتّأويل والاجتهاد، مثل العلوم الشّرعيّة كعلم الكلام وأصول الدّين والفقه وأصول الفقه ومثل العلوم اللغويّة، والأدبيّة والشعريّة، ومثل علوم التاريخ والشرائع. وقد خصّص بعض العلماء مجلّدات ضخمة لأسرار علوم القرآن، وهو شأن بدر الدّين الزركشي (794 ه) في كتاب "البرهان في علوم القرآن" وجلال الدّين السيوطي (911 ه) في "الإتقان في علوم القرآن".

3. تقرير العقائد الأساسيّة المتعلّقة بأصول الدّين والطرق العقليّة أو النّقليّة الموصلة إليها. وهذه العقائد هي مادة علم الكلام. ومواضيعها الأساسيّة تدور حول التوحيد، والحياة الآخرة، وصفات الله، والقضاء والقدر، وطبيعة النصّ القرآني، والإمامة.

4. ظهور علم ديني تاريخي وهو علم الفرق والملل الّذي شهر في مجاله علماء أمثال الأشعري والشهرستاني والبغدادي والغزالي والشّاطبي.

5. استنباط النّظريّة الدستوريّة، حيث لا يوجد أصلا مجتمع دون إطار دستوري ونظريّة دستوريّة. والتصوّرات الدستوريّة في الإسلام السّنّي تدور حول مفاهيم النّص وألأمّة والخلافة أو الإمامة والجماعة والإمارة وأهل الحلّ والعقد والإجماع والقضاء والزّكاة والخراج والشورى والحسبة ووالمظالم.

6. بناء نظريّة العنف المشروع القائمة على تصوّر ثلاثي للزمن فوق التّاريخي وإدماج التّاريخ البشري فيه. وتتفرّع هذه الأقسام الثّلاثة إلى زمن الإرساء وهو الخلق (الكون، الطّبيعة، الإنسان) ثمّ زمن الإفساد المتمثّل في الخطيئة الأولى وما حولها من الشرّ البشري والظلم والاعتداء والإساءة والعنف المذموم، وأخيرا زمن الإصلاح الذي يتحقّق إمّا مباشرة بفعل الإرادة الإلاهيّة في التاريخ عن طريق الهداية أو عن طريق البطش والنّكال وإمّا بفعل السياسة الشرعيّة وفروعها ومن بينها العنف المشروع من جهاد وحدود وتعزير وتأديب، جميعها راجع إلى اختصاص السلطة السّياسيّة.

7. تكوين القواعد الفقهية العمليّة التي تظافرت فيها الأصول العرفيّة ومقتضيات العدل والعقل والإنصاف والضرورة، بجانب الأسانيد النّصيّة.

8. إخراج نظريات أصول الفقه التي برز في إنشائها محمّد بن إدريس الشّافعي (204ه) في القرن الثّاني وقليلا من الثّالث الهجري، وبفضل هذا العمل الاجتهادي في الأصول، تكوين المذاهب الفقهية. هذا العمل الضخم هو طبعا ثمرة اجتهادات العلماء. ولناظر أن يجزم بأنّهم هم الذين يحتكرون القيادة أو على الأقلّ القيادة الفكريّة. ولكن شتّان بين هذا الرأي والواقع التّاريخي، حيث أنّ التسلسل الاجتماعي الهرمي يقوم على معايير وتراكيب مغايرة.

الخاصة والعامة في بنية المفاهيم التّأسيسيّة

والمعيار الأوّل الذّي يتصدّر سلّم التصوّرات الدستورية يتمثّل في مفهوم متشعّب في المصطلح القرآني وهو مفهوم "الأمّة" اخذ بالوجه الوارد به في الآية 104 والآية 110 من صورة آل عمران" **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ...**". ورغم الرّأي المتشعّب الذّي أدلى به الطبري من أنّ الأمّة قد تعني المهاجرين أو قد تشير إلى بعض الصّحابة، تسابق المفسّرون لتقديم تأويل موجّه كالّذي تبنّاه ابن الأثير الّذي يقول:" **يخبر تعالى عن هذه الأمة المحمدية بأنهم خير الأمم".** وفي مرحلة لاحقة أصبح هذا التّأويل متواترا عند الجميع إلى أن بلغ درجة الأمثال الجماعيّة المتداولة التي لا يشوبها ريب، وكأنّها من العقائد. وللتعبير عن إرادة الأمّة وتمييز الصّالح منها عن الفاسد، أحدثت فكرة "الجماعة" سنة 41 هجري في العهد الأموي، فسمّيت بسنة «الجماعة"، إشارة إلى توحيد الصفوف بتوحيد الأغلبيّة حول خلافة موحّدة ، وبعد ذلك بكثير، أي أثناء الاضطراب الفكري و السياسي المنجرّ عن طروحات الجهميّة (أو المعطّلة) حول الصفاة، في عهد الخليفة العبّاسي المأمون، قام العلماء وعلى رأسهم أحمد بن حنبل (م 241) بعمل ضخم لاستعلاء ما درج عليه الصحابة والتابعون الذين سمّوا ب"السّلف الصالح"، و لإثبات السنّة والحديث بطرقهم الخاصة و طبقا لرؤيتهم للتاريخ والعقيدة. وأنجزوا ذلك لمعارضة الدولة المعتزلية من جهة وردا على أفكار الفرق الأخرى كالمرجئة والقدريّة والمشبّهة والممثّلة والخوارج، والرّافضة، وغيرها من المذاهب الدينيّة-السياسيّة. وهكذا ظهرت فكرة "أهل السّنّة والجماعة" وهي متركّبة من عنصرين اثنين متتاليين من حيث الزمن، متماسكين من حيث المنطق المعنوي، وهما "الجماعة"، نظرا للمعيار السياسي العددي الراجع ل «عام الجماعة" (41ه) الذي تنازل فيه الحسن بالخلافة لمعاويّة بن أبي سفيان، و "أهل السنّة"، نظرا للمادة المعرفيّة (الحديث والسّنّة) التي تعتمدها الجماعة والتي باتت في النّصف الأوّل من القرن الثالث هجري أخطر رهان تدور حوله النزاعات السياسيّة الكلامية انطلاقا من عهد المأمون. ولا غرو في ذلك، حيث أنّ الصراعات السياسيّة وقضايا الاستخلاف، خصوصا في المناخ المجتمعي الذي تهيمن عليه العقيدة الدّينية، كثيرا ما تتحوّل إلى نزاعات دينيّة فتتسبّب في ظهور ديانات جديدة فرعيّة منشقّة عن الدين الذي

كان واحدا عند التأسيس. والجدير بالذّكر في هذا السياق أنّه بقدر ما تعلو فكرة الوحدة في الخطاب الجماعي الرّسمي المتداول، بقدر ما تتلاشى في الواقع التاريخي. فمسائل القبض على زمام الحكم وقضايا الإستخلاف التي تتنافس فيها المجموعات العائليّة والقبليّة والدّينيّة والوطنيّة واللغويّة هي السبب الأساسي لنشأة الفرق والملل الدّينيّة، ولا العكس. والدّليل التاريخي على ذلك في الإسلام يتمثّل في ظهور الخوارج والشّيعة التي كانت في أصلها نزاعات عنيفة ومسلّحة لمسك الحكم، انقلبت فيما بعد إلى ملل ونحل كما يقول الشهرستاني. ولك أن ترجع إلى ثورة التوّابين أو إلى ثورة المختار الثقفي لتتبيّن أنّ وراء كلّ ملّة سياسة.

لا يقف التصنيف النظري بين الأمّة والجماعة في خطاب الارتودكسيّة السنيّة إلى هذا الحدّ، بل تجاوزه ليبلغ ميدان العلوم الواقعيّة من صنف العلوم السياسيّة. فتجسّد في تقسيم الأمّة إلى عامة وخاصةّ على أساس معايير تفضيليّة أكانت اجتماعيّة أم كانت خلقيّة أو أقيمت على أساس التّأهيل.

وسوف يتلوّن هذا التصنيف بين عامة وخاصةّ، حسب المناخ الفكري المحيط. لا يأتي بنفس المعنى عند الفيلسوف أو عند الفقيه أو الصوفي. يرى الفيلسوف أنّ العامة مقلّدة وخاضعة لحكم الشرع دون مشاركة في المناظرات الفلسفيّة أو الكلاميّة. ويقول الفقيه إنّ التصنيف يحيل إلى العلاقة التعليميّة والتأديبيّة التي تربط بين أهل الحلّ والعقد وهم الخاصة من أمراء وعلماء وطبقة الرعيّة وهي العامة. أمّا الصوفي فالخاصة عنده تشمل هؤلاء الذين بقدرتهم أن يلمسوا الحقيقة الأزليّة والكونيّة التي توحّد بين الخالق والمخلوق من وراء المشهود. ولهذا السبب ذهب البعض إلى الفصل بين العامة والخاصة وخاصّة الخاصّة. وكان جلال الدين الدّوّاني (918 ه) يميّز بين أهل المكاشفات والحكماء وأهل الإيمان وأهل التسليم ثمّ أهل الحواس.

تشكّل العامة في جميع هذه الافتراضات مجموعة ساكنة صالحة لتلقّي أوامر الطبقات الأخرى أو تعاليمها، والظاهر أنّ الخاصة تشمل الفئات القياديّة التي أطلق عليها عنوان تفضيلي وهو «أهل الحلّ والعقد" وهم، كما قال التفتزاني، وجوه النّاس وأفاضلهم من علماء وأمراء وذوي القدرة.

إلا أنّ العنصر الذي يميّز الإسلام السنّي يوجد في كون أهل السنّة رفعوا المسألة إلى مستوى أصول الدّين وعلم الكلام، وأوردوا لها العديد من البراهين النّصّيّة. فقالوا في سّننهم رواية عن أبي ذرّ الغفاري " من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه" (أبو داوود وأحمد ابن حنبل) وزادوا في نفس الحديث ما نصّه:» أنا آمرُكُم بخَمسٍ اللَّهُ أمرَني بِهِنَّ، السَّمعُ والطَّاعةُ والجِهادُ والهجرةُ والجمَاعةُ". وروي عن عبد الله بن عمر " لا يجمع اللهُ هذه الأمةَ على الضَّلالةِ أبدًا، وقال: يدُ اللهِ على الجماعةِ، فاتَّبِعوا السوادَ الأعظمَ، فإنه من شذّ، شذّ في النّار". أخرجه ابن حجر العسقلاني[5] وتناوله بشرح يربط بين المعيار العددي، أعني الأمّة والجماعة والجمهور والمعيار الخلقي وهو والاقتداء بسبيل الحقّ والسّنّة. فنراه يكتب: " في هذا الحديثِ يقولُ رَّسولُ الله صلَّى اللهُ علَيه وسلَّم: "إنَّ الله **لا يجمَعُ أُمَّتي** على ضلالَةٍ"...، أي: لا تكونُ **الأمَّةُ** كلُّها مجتمِعةً على الزَّيغ والميْلِ عن الحقِّ في قوْلٍ أو فعْلٍ أو اعتِقادٍ، بما يُخالِفُ ما علَّمه النَّبيُّ صلَّى اللهُ علَيه وسلَّم لأمَّتِه، وذكَره الإلهُ في كِتابِه، وأجمَعَ عليه الصَّحابةُ، ... "ويَدُ اللهِ مع الجماعَةِ"؛ فهو يحفَظُها، "ومَن شَذَّ"، أي: ابتعَدَ وشرَد وتفرَّد عن **جماعَةِ المسلمين** فيما يتعلَّقُ بأمُورِ العِبادةِ، "شَذَّ إلى النَّارِ"، أي: انفرَدَ عن مُرافقَتِه المسلِمين في الدُّنيا وزاغَ عَن سَبِيل الْهُدَى والحقِّ الذي عليه جُمهورُ المُسلِمينَ وجَماعتُهم...".

يبدو أنّ الأرتودكسيّة السنّية، في مناخ الأديان السماويّة، تنفرد دون غيرها بإدراج مفهوم الجماعة في سجلّ أصول الدين. صحيح أنّ نفس الفكرة تداولت في المسيحيّة فقيل "صوت الجماعة هو صوت الله"،

[5] 773 هـ1371م- 852 هـ1449م

كما قيل يد الله مع الجماعة. إلا أن المسألة، زيادة على أنّها انتقدت وقوبلت بالرفض، فإنّها لم تكتس أبدا صبغة تيولوجيّة أو عقائديّة في المناخ المسيحي وانحصرت في دائرة الأمثال الشعبيّة. وإدراج مفهوم الجماعة في النّصوص المقدّسة ثمّ في مسائل أصول الدّين لهو دليل قطعي على امتزاج الدنيوي والأخروي وبالتالي السياسي والعقائدي في تاريخ الإسلام وأنّ الفصل بينهما مكسب من مكاسب الحداثة.

ينجرّ عن ذلك أولا أهميّة دور العامة في حسم الخلافات الدينية وثانيا استعداد الإسلام المستمر لتسيّس الدّين وبسط ثوب الدّين على السياسة. وأحيانا يوجد نفس الاتجاه في التراث الفلسفي وإن كان في قالب الأساطير كما تبيّنه قصّة ألمأمون وقف عليه أرسطو في المنام فأخذ يجيب عن سؤاله عن الحسن فرتّب معايير الحسن بالرّجوع إلى العقل فالشّرع فالجمهور.

حظي مفهوم الجماعة ومفهوم الجمهور مثله بتأويلات عديدة ومتباينة بالتوسيع والتضييق، ولكن لم يقل أحد من العلماء بأنّها صوت الجميع أو ما يسمّى اليوم "الشعب"، لأنّ هذه الفكرة فكرة ديمقراطيّة وثورية حديثة يستحيل أن تقبل في المجتمع الاصطفائي والقبلي الذي نشأ فيه الإسلام. ولذا تفرّقت الطرائق قددا في تأويل الفكرة. يقول الحسن البربهاري الحنبلي (م329ه)، صاحب شرح السّنّة "... فقد بيّن رسول الله (صلع) لأمّته السّنّة وأوضحها لأصحابه وهم الجماعة وهم السواد الأعظم والسواد الأعظم: الحقّ وأهله..."[6] وكلّ ما دون ذلك فهو محدثة وبدعة وضلال. وهنالك من أوقف الجماعة على الخلفاء الراشدين. وبيّنّ أكثرهم أن الجماعة هي جمهور العلماء إذا اتفق أكثرهم على شيء انعقد الإجماع الذي هو مصدر ملزم من مصادر الشريعة، ولا شأن للعوام في ذلك لأنّهم تبع للعلماء. وحدّد بعض العلماء مفهوم السواد الأعظم بمعيار إيماني، ومن أوائلهم، الحكيم السمرقندي (242ه) الذي ألّف كتابه الثمين المسمّى "السواد الأعظم"، نزولا عند طلب أمير خرسان الّذي أذن بترجمته إلى الفارسيّة، وبيّن فيه شروط الانتماء إلى أهل السّنّة والجماعة من حيث العقيدة، وحدّد سوادها الأعظم "باثنتين وستّين خصلة" وهي صفات عقائديّة وتعبّديّة وسياسيّة (طاعة السلاطين) تهدف إلى إخراج الأقليات الدينيّة غير السنّية من دائرة الجماعة والسواد الأعظم. وقد اقتدى أبو البركات النّسفي (710ه) بنفس الأسلوب ووسّعه في «عمدة عقيدة أهل السنة والجماعة».

وفي إطار تخصيص الجماعة وتحديدها وتحريم الفُرقة عنها، يقول أبو سليمان الخطّابي في كتاب "العزلة":"الفُرقة فرقتان، فرقة الآراء والأديان وفرقة الأشخاص والأبدان، والجماعة جماعتان: جماعة هي الأئمة والأمراء وجماعة هي جماعة العامة والدهماء[7]". ويبدو واضحا من هذا الكلام أنّ الجماعة تتكوّن في الحقيقة من معيار فكري وهو الدّال على طريق الصّواب العقائدي وعلى معيار شخصي أو عددي يميّز بين خاصة الأئمة والأمراء من جهة والعامة والدّهماء أي الأكثريّة من جهة أخرى. ولكن لا تدخل في إحصاء العامة ولا في إحصاء الجماعة الطبقة السفلى التي تتميّز بالجهل والحطاط وهو شأن الفقراء والرعاع والسوقة والسّفلة والغوغاء. فكما لدينا خاصة الخاصة لدينا عامة العامة.

وقد أطلقت في الأدب السياسي والفقهي وعلم الكلام على الخاصة عدّة ألقاب كالأفاضل والسراة والوجوه والأعيان والسادات والأشياخ. وطبقا للواقع صنّفت الخاصة إلى مجموعتين: أهل السيف وأهل العلم أو القلم. تحتوي المجموعة الأولى على جميع الوظائف العسكرية والإدارية والسياسيّة من سلاطين وأمراء ووزراء وكتّاب ودواوين. امّا أهل العلم فهم الفقهاء المفتيين والقضاة والعلماء المجتهدين المصنّفين في العلوم الشّرعيّة كالمفسّرين والمحدّثين والأصوليين وأصحاب المذاهب. ومن هتين المجموعتين تتألّف

---

[6] ص 67، تحقيق الردّادي، مكتبة الغرباء الأثريّة.

[7] العزلة ص 57

الفئة القياديّة وهي أهل الحلّ والعقد أو أولو الأمر. وقد أسّست مشروعيّة أولي الأمر على الآية 59 من سورة النّساء كما بيّنه ابن تيميّة في السياسة الشرعيّة.

لكن هنالك مفارقة تتمثّل في كون المنوال الدستوري السنّي يحتوي على خطابين متباينين. فبقدر ما تتميّز الخاصة بالتفوّق والسيادة على مستوى الخطاب الدّستوري الأوّل، فإنّها تفتقد تميّزها على صعيد الخطاب الدستوري الثّاني، لأنّها مقيّدة، بإرادة الجماعة المتمثّلة في السواد الأعظم. هذا الأخير يشكّل سندها الوحيد من حيث القوّة الماديّة، أعني التعبئة البشريّة والتجنيد والتمويل الجبائيّ، ومن حيث السلطة الاعتباريّة أي المشروعيّة. والحريّ بالانتباه أنّ الواقع التاريخي سوف يكرّس الخطاب الثّاني.

على مستوى الخطاب الدستوري الثّاني نشاهد نوعا من إعلاء جماعة الأكثريّة وكلمتها.

في هذا السيّاق، وقع الاستشهاد ببعض النصوص منها الآية 115 من سورة النساء[8] واستشهد أيضا بالحديث النّبوي رغم ضعفه. مثل ذلك حديث " لا تتّفق أمّتي على ضلالة...ومن ضل ضلّ في النّار"، أو حديث " "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون سيّئا فهو عند الله سيّء "، وهو من الموقوف على ابن مسعود أخرجه أحمد في مسنده.

وبخصوص مساءلة الرسول عن الفرقة النّاجية في قوله " ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" وهي "الفرقة الناجيّة"، قيل إنّها نّاجية بسبب ملازمتها الكتاب والسنّة والجماعة. ومن هذا المنطلق مزج الاجتهاد بين الديني والسياسي. فرأى الطبري والشّاطبي أنّ الجماعة هي أكثريّة المسلمين إذا اتفقوا على إمام. يقول الشّاطبي إنّ «'...الجماعة راجعة إلى الاجتماع على الإمام الموافق للكتاب وللسنّة"[9]. هكذا يبدو الربط واضحا بين الدنيوي والأخروي، أو بين الدين والسياسة.

و الذي يستوقف النّظر هو أنّ الأرتودكسية عبر نظريّة الجماعة و السواد الأعظم و ما جاورها من مفاهيم تبرّر نفسها بنفسها و ذلك في دائرة فكرية مغلقة، تقوم فيها جماعة الأكثريّة و السلطة القائمة بتأسيس الحقّ و الصواب ضدّ الأقليات الفكريّة من جهة و يقوم فيها أتباع السنّة، من جهة أخرى، بتبرير جماعة الأكثريّة ضدّ البدع و التزندق و الخروج عن صفوف الأمّة الموحّدة بفضل الأكثريّة. و على هذا الأساس تضلّ الجماعة، رغم ضعفها على مستوى الدستور الثّاني و نظريّة التمثيل المتجسّدة في فكرة أهل الحلّ والعقد و رغم الواقع التاريخي الذي يفرض معاييره التمييزيّة الخاصة، قلت رغم ذلك تضلّ جماعة المؤمنين هي السند الأساسي للمشروعيّة، فيصحّ أن نطلق على هذا النّظام عنوان ارتودكسيّة الجماعة.

فالوظيفة الدّينيّة التي تقوم بها جماعة المؤمنين بالتعاون مع العلماء لهي أقوى من تلك التي يقوم بها الحكم السياسي. في الغالب، تسير جميع الهياكل المجتمعيّة من سلطة وشعب ورجال دين باتساق بعضها مع بعض. ولكن تطرأ حوادث وظروف تكسر الوحدة وتدفع العامة إلى معارضة السلطة والتّمرّد عليها بل حتّى إلى التسلّح ضدّها لإزاحتها من الحكم. هذا ما وقع فعلا في العهد العبّاسي في القرن الثّالث ه عندما فرضت الدولة رسميّا الأخذ ببعض العقائد الكلاميّة المعتزليّة والجهمية في خلق القرآن، ابتداء من ولاية المأمون ثمّ تحت خلافة المعتصم و الواثق. فقد ألزم المأمون، لأغراض سياسيّة عديدة و متشعّبة، أعضاء الدواوين والقضاة بالولاء لعقيدة خلق القرآن و أحدث محكمة تفتيش في الأمر قامت بأبشع أعمال القمع ضدّ من تمسّك بأزليّة القرآن. إلّا أنّ السياسة القمعيّة هذه التي دامت 15 عاما لم تفلح. فقد عارضها بقوّة احتشاد النّاس المستمر في المساجد عند صلاة الجمعة وفي الطرقات والأسواق في المدن و ذلك بتحريض "أئمة العامة" الحنابلة أو محتجّين آخرين لأغراض سياسيّة أو اجتماعيّة حتّى إنهاك سلطة

[8] "وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا".

[9] كتاب الاعتصام. 4 . 311.

الدّولة. هذا ما دفع المتوكّل إلى التراجع عن سياسة المأمون و الرجوع إلى المذهب السّنّي و رفع المحنة سنة 848م. و في نفس السياق أمر هذا الخليفة بهدم ضريح الحسين بكربلاء بغية منع الزيارات الشيعية واحتشادهم بالمكان و لإرضاء الجمهور من أهل السّنّة. و في خلافة الرّاضي بات الشّغب المذهبي السنّي الحنبلي متواصلا تحت تأثير البهبهاري صاحب "شرح السّنّة" ممّا دفع الخليفة إلى إصدار توقيع يشهر بهم جرّاء مبالغاتهم العقائديّة و تكفير غيرهم من أهل القبلة. و من الدلائل عن ثائرة العامة مناصرة للمذهب السّنّي ما حدث في عهد البويهيين الشيعيّين الذين استحوذوا على الحكم و جعلوا من الخليفة صورة رمزيّة دون نفاذ كلمة ولا سلطة، فلعنوا عثمان و معاوية وانتقدوا الصحابة الذين تسبّبوا في ممانعة فاطمة من ميراثها على أرض فدك أو منع دفن الحسن بجوار جدّه الجليل و أحيوا طقوسا شيعيّة طمست و ضرائح خربت بالنجف و كربلاء حتّى بلغ الأمر أن همّ معز الدولة البويهي بإلغاء الخلافة العبّاسيّة. إلا أنّ ردود الفعل الشعبيّة و حركيّة "فقهاء العامة" للدّفاع عن السّنة لم تنقطع وانتصرت في النّهاية فأجبرت على تحجيم التّشيّع البويهي، ثمّ تهجّمت على ضريح الحسين وقبور البويهيين و أحرقتها فكان ذلك سببا من أسباب سقوط البويهيين الفارسيين الشيعة و انتصار السلاجقة الأتراك السنّيين الذين سعوا لإعادة قوّة الخلافة الاعتبريّة. و في خضمّ هذا التحوّل الجذري أصدر الماوردي كتاب الأحكام السلطانية. هذه بعض لمحات عن دور العامة عند خروج الحكم عن عقائد اهل السنّة والجماعة.

ولكن ومن جهة أخرى تشكّل العامة مصدرا أساسيّا لتـأييد الحكم ومناصرته ضدّ منافسيه من الدول والملل المعادية. وهذا ما وقع أثناء الصراع بين العبّاسيين والدولة الفاطميّة، حيث أصدر القادر بأمر الله العبّاسي سنة 420 ه-1018م إعلانا قرئ في المساجد وسمّي بالرّسالة أو العقيدة أو الوثيقة القادريّة. صدرت الوثيقة ردّا على مزاعم الفاطميين في حقّهم لخلافة المسلمين على أساس نسبهم الشّريف، ودحضا لعقائد المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبّهة، ورفضا لرؤى الشيعة في الإمامة والصحابة ورواية الحديث حصرا في أئمتهم. قرّرت هذه الوثيقة التي أعدّها، حسب بعض المؤرّخين، الشيخ المقاتل أبو أحمد محمد بن علي الكرجي، نهائيّا ورسميّا عقيدة أهل السنّة والجماعة إلى يومنا هذا. فوضعت قواعد الإيمان السّنّية في التوحيد و خلق القرآن و الصفات والقضاء و القدر ومكانة الصحابة والخلفاء الرّاشدين وتكفير من شتمهم أو طعن في صدقهم. إن دلّت هذه الوقائع على شيء فإنها دالة على تدخل السلطة في الدّين طبعا، ولكن من وراء ذلك لدالة على أنّ العمليّة كانت تهدف أصلا إلى إرضاء عامة المؤمنين والحصول على مساندتهم. وللوصول إلى هذه النتيجة أعيدت قراءة العقيدة القادرية في زمن القائم بأمر الله العبّاسي. ومن ثمّ صارت سياسة تدعيم العامة ضدّ الأقليات سياسة متّبعة، تمثّلت في تشجيع المصنّفين السّنيين ضدّ البدع والمحدثات المذمومة والآراء الشّاذة. بجانب ذلك قامت الدول بتشييد دور الحديث والمدارس، كما فعل نظام الملك في عهد ألب أرسلان و ملكشاه في القرن الخامس هجري والدور الذي قام به الغزالي آنذاك في المدرسة النّظاميّة، و كما فعل في القرن السادس الوزير المجتهد بن هبيرة في عهد المقتفي لأمر الله العبّاسي. وهذه السياسات تكرّرت مع صلاح الدّين الأيوبي في القرن السّادس أيضا والأمير نور الدّين زنكي وغيرهما.

وبإغلاق سلسلة التوحّد بين أهل السيف والعلم والعامة تشكّلت الأرتودكسية السنيّة نهائيا و بإغلاقها صار الفكر حبيس التّبعية والتقليد. فقد لاحظ بعض المؤرّخين أنّه بقدر ما تفاقم التصنيف الدّيني في القرنين الحادي عشر والثاني عشر بقدر ما تنازل الإنتاج الفلسفي والعلمي الصّحيح وأخذ ينحطّ توازيا مع الانحطاط الحضاري. ومن هنا نسأل: ألم تكن الأرتودكسيّة هي المسؤولة الوحيدة عن تهميش العلم الحقيقي وتجميد الغزو الفكري والتقدّم؟ سؤال عظيم يبقى مفتوحا للتمحيص والنّقاش.

إلّا أنّ الأحداث التاريخية تبيّن لنا بوضوح أنّ التحوّل العميق الذي طرأ على خطاب علماء أهل السنّة و أفقده قدرة احتكار المجال الفكري و السيّاسي لهو نتيجة للثورات الفكريّة والسياسيّة التي عاشها العالم الإسلامي انطلاقا من منتصف القرن التّاسع عشر والحركة الإصلاحيّة إلى حاضر اليوم الرّاهن و

الثورات الحداثيّة التي برز في مجالها رجال و نساء من طراز الطاهر الحدّاد و بشيرة بن مراد و شهلة شركات و مجلّة زنان و شرين عبادي و غيرهن، مرورا بالثورات السياسية الحداثيّة التركية مع كمال آتاترك ثمّ الناصرية و البعثيّة و البورقيبيّة و الاشتراكيّة إلى غاية الثورة التونسيّة التي أكملت آثار الثورات الحداثيّة الإصلاحيّة أوالقوميّة، فعوّضت على أرض التجربة العمليّة الفعليّة شعار "الحكم للخاصة والسند للعامة" بشعار "الشعب يريد"، كما عوّضت مفاهيم الأمّة و الجماعة و السواد الأعظم بمفاهيم المجتمع المدني و دولة القانون و الدولة المدنيّة الوارد بالفصل 2 من الدستور. أمّا الأرتودكسيّة التي فقدت وحدانيّة الحكم والعلم والعامة التي كانت قائمة عليها، فإنّها تحوّلت إلى حياة جديدة بفضاءات أخرى ومجالات متشعّبة ومتقلّبة، مثل الإسلام السياسي المعارض أو الحاكم، و السّلفيّة والوهّابيّة وصولا إلى العنف الإرهابي الدّاعشي.