مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية	العدد:08 الشهر12 السنة:2021م
ص:156 – ص 183 د. مسالتي عبد المجيد	مصدر شرعية السلطة عند المعتزلة

مصدر شرعية السلطة عند المعتزلة

The source of legitimacy for the authority of the Mu'tazila

د. مسالتي عبد المجيد

جامعة محمد بوضياف المسيلة الجزائر

Abdelmadjid.messalti@univ-msila.dz

تاريخ الاستلام: 2021/08/15 تاريخ القبول: 2021/10/10 تاريخ النشر: 2021/12/28

ملخص:

عندما نسلم أن المعتزلة القائلة بمبدأ الاختيار في الامامة، تقف على الطرف النقيض للشيعة المنادِية بالنص الجلي، لا الخفي، فإن استعمال طريقة الاستقصاء بالوضع، واستعمال البرهان بالخُلف، يصب في نفس الهدف، وهو اثبات صحة موقف المعتزلة. إنّ هذا الاتجاه –أي المعتزلة – ينسجم مع ما قرروه من قبل وهو أن مرجعية الإمامة تعود إلى الأمة، لأنه وباختصار: يرون أنّ وجوبها لا يعود إلى الله بل إلى الأمة، وأنها –أي الإمامة –ليست أصلا من أصول الدين، بل فرعا من فروعه، ومادامت كذلك، فهي إذاً شأن من شؤون الأمة الدنيوية.

إنّ المراد في هذه البحثية هو تحليل التساؤل التالي: هل استطاعت المعتزلة ومن نحا نحوها من الفرق القائلة بالشورى والاختيار أن تؤسس لنظام سياسي مُقنع وفي نفس الوقت قادر على أن يدحض الأطروحات المناقضة لها خاصة الشيعة أنصار النص؟

الكلمات المفتاحية: النص الديني، الاختيار، الشيعة، الشورى، المصالح.

Abstract :

When we accept that the Mu'tazilites, who say that the imamate is choice, stand at the opposite end of the Shi'ites who call for the clear text, not the hidden one, then the use of the method of situation investigation, and the use of reasonning by absurd, serves the same goal, which is to prove the correctness of the Mu'tazilites position. This view- that is, the Mu'tazilies - is consistent with what they decided before, which is that the authority of the Imamate belongs to the Ummah, because, in short: they see that its obligation does not belong

to God but to the Ummah, and that the Imamate - is not one of the religion's origins, but rather a branch of its branches. As long as it is, then it is a matter of the worldly affairs of the Ummah.
The purpose of this research is to analyze the following question: Were the Mu'tazilites and those who favored them from the sects that advocated consultation (shura) and choice able to establish a convincing political system; and at the same time able to refute the theses contradicting them, especially the Shiite, supporters of the text?

Keywords: religious text, choice, Shiites, shura, interests.

1–مقدمة:

هناك اتجاه من الفرق الإسلامية يرى أنّ إقامة الإمام واجبة على المكلَّف، ويمثله غالبية المعتزلة، وكل جمهور أهل السنة وأصحاب الحديث، والزيدية، وهي تمثل نسبة قليلة من الشيعة، إذا ما قورنت بالإمامية والاسماعلية، وعليه فمصدر السلطة الذي يقول به هذا الفريق هو: أنّ جماعة المسلمين تختار الإمام، وتعقد له، وتبايعه.

واتجاه ثانٍ يقول إنه واجب على الله، ويمثله كل الشيعة، عدا الزيدية، وبعض المعتزلة، فيكون بذلك مصدر السلطة هو الله من خلال التنصيص والتعيين على شخص الإمام، أو على صفاته، من خلال نص جليٍ أو خفيٍ. فالتعيين على علي وبنيه كان بالنص الصريح الجلي–وهم الإمامية، والتعيين كان بالوصف – أي النص الخفي – وهم الزيدية. وبما أنّ موضوع بحثنا هو الاتجاه الأول، القائل بالاختيار والبعية، فإلى أي مدى كانت حججه مقنعة، وفي نفس الوقت مُدحضة للاتجاه الثاني القائل بشرعية النص؟

2–التحليل:

– الحق الإنساني في "الإمامة" عند المعتزلة

يرى جميع المعتزلة –عدا النظّام –أنّ سبيل الإمامة هو اختيار جماعة المسلمين إمامها وعقدها له، ومبايعته، وفي هذا يقول عبد القاهر البغدادي: «قال الجمهور الأعظم من أصحابنا –يقصد أهل السنة –ومن المعتزلة والخوارج والنجارية، أنّ طريق ثبوتها الاختيار من الأمة، باجتهاد أهل

الاجتهاد منهم، واختيارهم من يصلح لها» (محمد)البغدادي، 1928، صفحة 279)، لأنّ الواجب الذي تقول به المعتزلة موجه للمكلَّفين، أي العباد.

ودليل المعتزلة في أنّ الشورى والاختيار هي الطريق إلى الإمامة هو إجماع الصحابة، مثلما أكد ذلك "القاضي عبد الجبار" بقوله: «فقد قرروا ذلك وأجمعوا عليه وعملوا به، وأنه لا خلاف ظهر بينهم في أنّ طريق الإمامة الاختيار والبيعة» (القاضي، 1962، صفحة 287)، وقد أُطلق على الصورة التي يحصل بها التعاقد بالبيعة قياسا على العقد الذي يتم بين البائع والشاري.

وفي هذا قال ابن خلدون: «وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده، جعلوا أيديهم في يده، تأكيداً للعقد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي» (خلدون، 2007، صفحة 200)، ولكنها شرعا مأخوذة من بيعة المؤمنين للنبي. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (سورة الفتح: الآية 10)، ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (سورة الفتح: الآية 18).

وقوله كذلك في "شرح الأصول الخمسة" وبنفس العبارة: «وأما الكلام في طرق الإمامة فقد اختلف فيه، وعند المعتزلة انه العقد والاختيار» (القاضي، شرح الأصول الخمسة، 1965، صفحة 753) فإذا كانت طريق تولية الأمير والعامل والحاكم يجوز فيها الاجتهاد، وقد ثبت أنّ الرسول – ﷺ – قد نص على الأحكام على وجوه مختلفة بحسب المصلحة، ففيها ما عينه، وفيها ما خير فيه كالكفارات، وفيها ما تركه إلى الاجتهاد كالنفقات، وكل ذلك من باب الدين، فما الذي يمنع من أن تحصل الإمامة من باب الاجتهاد كتولية الأمير والحاكم، ويكون طريقها الاختيار (القاضي، شرح الأصول الخمسة، 1965، الصفحات 110-111).

ومادام في عهد رسول الله لم يكن يتولى الحدود والأحكام وإقامة الشهود إلاّ من أمَّرهم النبي –ﷺ – أو يقوم هو بنفسه بذلك. وعندما لم يوص عليه السلام لأحد بخلافته بعد موته، وكان من الواجب أن لا تعطل الحدود والأحكام –لأنّ الله تعالى أمر بذلك – فقد توجَّب على الصحابة

ومن خلالهم كل الأمة أن يقيموا لأنفسهم إماماً يتولى ما كان سارٍ فعله من الأمور، قال أبو المعالي الجويني: «لو خلا الزمان على السلطان، فحقٌ على قطّان كل بلدة، وسكان كل قرية، أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهى وذوي العقول من يلتزمون امتثال إشاراته وأوامره، وينتهون عن مناهيه ومزاجره، فإنهم لو لم يفعلوا ذلك، تردّدوا عند إلمام المهمات، وتبلدوا عند إظلال الواقعات»، (الجويني، 1980، صفحة 104) وهذا ما يؤكد ثبوت الاختيار الذي قالت به المعتزلة.

وفي هذا السياق يصرح "القاضي عبد الجبار" قائلاً: «وبعد، فلما ثبت إجماعهم على انه لابد للناس من إمام، وعلمت الأمة أن لا نص، وجب أن يلزم العلماء والصالحون الذين يعرفون من يصلح للإمامة أن يقيموا هذا الإمام، لأنهم لو لم يقيموه، ولم يلزمهم، لبطلت الحاجة إلى الإمام» (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 319). ولكن كما نعلم، – وكما أشرنا إلى ذلك سابقا –أنّ الغالبية العظمى من الفرق الإسلامية –شيعتها وسنتها –متفقون على ضرورة إقامة الإمام أو الحاجة إليه.

فمعتزلة البصرة وعلى رأسهم "أبو علي الجبّائي" و"أبو هاشم الجبائي" ان لم يختلفا مع أهل السنة والجماعة في القول أنّ الإمامة لا تحصل إلاّ بالاختيار (الشهرستاني، 1948، صفحة 107). والى ذلك ذهب من قبلهما الشخصية الثانية بعد "واصل بن عطاء"، "عمرو بن عبيد"، الذي أقر أنّ الإمامة تتم بالاختيار، لذلك دعا إلى جعلها شورى بين فقهاء المسلمين وخيارهم. وهذا ما التمسناه في مناقشته ل"جعفر الصادق"، إذْ صرّح له قائلاً: «اجعلها شورى بين فقهائهم وخيارهم، قال الصادق: قريش وغيرهم؟ قال "عمرو بن عبيد": نعم» (حلمي، 2004). وهي دعوة صريحة من "عمرو بن عبيد" إلى رفض رأي الشيعة القائل أنّ الإمامة لا تكون إلاّ لآل البيت، وهم جزء لا يتجزأ من قريش.

فعبارة: "قريش وغيرهم" تدل على أنّ جل المعتزلة لا يتمسكون بشرط القرشية في الإمامة. وهنا يشير "القاضي عبد الجبار" إلى رأي "الجاحظ" في هذه القضية بقوله: «ويحكى عن "الجاحظ" أنّ الطريق إلى الإمامة إنما هو كثرة الأعمال» (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 754).

فلا يمكن أن تحل القرابة –كما يدعي الشيعة –محل السعي الذي يقابله الجزاء من رب العالمين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى. أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى. وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (سورة النجم: الآيات 37–39). فمن عدله (ﷻ) أنه أخبر الناس بأنهم لا ينتفعون بصلاح آبائهم، ولا بقرابتهم لأنبياء، أو خلفاء. كما لا يضرهم فساد رهطهم (الجاحظ، 1991، صفحة 206).

وفي ذلك يقول الرسول –ﷺ – لعمه وعمته: «يا عباس بن عبد المطلب، ويا صفية بنت عبد المطلب، لا أغني عنكِ من الله شيئًا»، عن أبي هريرة –τ– قال: قام رسولُ الله – صلى الله عليه وسلم – حين أَنزل الله (ﷻ) : ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (سورة الشعراء: الاية214)، فقال: «يا معشر قريش اشتروا أنفسكم، لا أُغْني عنكم من الله شيئًا، يا بَني عبد مَناف، لا أغْني عنكم مِن الله شيئًا، يا عباس بنَ عبدِ المطلب، لا أغني عنك من الله شيئًا، ويا صفيةُ عمةَ رسول الله، لا أغني عنك من الله شيئًا، ويا فاطمة بنت محمد، سَليني ما شئتِ مِن مالي، لا أغني عنك من الله شيئًا» (إسماعيل)البخاري، 2001، صفحة 803). ففي هذا الحديث يتجرد الرسول من كل ذاتية ويعلن لأقربائه أن لا فرق بينهم وبين جميع المسلمين.

وفي حديث آخر يعلن فيه الرسول أقصى درجاتٍ في إثبات المساواة بين المسلمين، إذْ قال بعد أن أخذ وبرة من جنب بعير يوم غزوة حنين: «والذي نفسي بيده ما أنا بهذا أحق من رجل من المسلمين(...) أيها الناس، إن هذه من مغانمكم، وليس لي فيها إلا نصيبي معكم، الخمس، والخمس مردود عليكم» (حنبل، بيروت، صفحة 184)، وقد أكد تعالى على العدل والمساواة من خلال آيات عِدة منها: ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلًى عَنْ مَوْلًى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ (سورة الدخان: الاية41) ، فالمولى كلمة تقع على جميع أقارب وأقرباء المرء، سواء كان هذا القريب ابن عمه أو خليفته، أو مولاه، ولم يُستثن الله أحداً (الجاحظ، 1991، صفحة 208).

–نفي النص على الإمام، يثبت أحقية الاختيار

فالقول بالاختيار ينفي مزاعم الشيعة القائلة بالنص، إذْ لو كان حقا أنّ هناك نصاً على إمامة علي، لأظهره هذا الأخير دون تردد، خاصة إذا علمنا قوة وشجاعة علي وجماعته –حسب

نظرة الشيعة –فهم أجل شأنا، وأعظم حظا عند المسلمين كما يرون، فمنهم فاطمة والحسن والحسين والعباس، يضاف لهم أبو سفيان حامل البغض لأبي بكر الصديق، والزبير الذي لم يسل سيفه في وجه أبي بكر.

كل هذا يبين أنّ معالم القوة والقدرة والتحدي كانت بيد إتباع علي، ورغم ذلك لم ينازعوا أبا بكر في الخلافة، فثبت من خلال موقفهم السلمي اتجاهه، أحقيته وشرعية خلافته، وهو الذي تصدى للأنصار ومنعهم من تولي الخلافة، فلو كان هناك نص –كما يقول "فخر الدين الرازي – لقال له الأنصار: «يا أبا بكر إنا أردنا أن نأخذها لأنفسنا بالظلم والغصب، فكما منعتنا عنها فنحن أيضا نمنعك من هذا الغصب والظلم ونرد الحق إلى أهله، وهو علي» (الرازي، 1986، صفحة 161). فلو كان النص موجوداً لأظهره عليٌ، ولأعلنه على الملأ، فعدم قيامه بهذا، دلالة واضحة وكافية على أنّ النص غير موجودٍ أصلاً (الرازي، 1986، صفحة 161).

فوجود النص يدفع أحدهم لذكره في السقيفة لحظة تحاوره واختلافه مع غيره، ولكان ذلك حجة دامغة للمدعي. فلو امتلك علي بن أبي طالب يملك هذا النص لأخرجه في وجه من استأثر بالإمارة، أو ذكّره به أحد ممن تبعه في إنكاره. وهل يعقل أن ينفذ الصحابة عهد أبي بكر لعمر، وعهد عمر لأصحاب الشورى، ولا ينفذوا –وهذا أولى –نص ربهم ووصية نبيهم (القاضي، تثبيت دلائل النبوة، (د–ت)، صفحة 580)؟ فهل كانوا أكثر طاعة لأبي بكر وعمر من ربهم ورسولهم؟

وقد رُوي عن أبي بكر أنه عندما حضرته الموت قال: «وددت أنني كنت سألت رسول الله عن هذا الأمر، فيمن هو؟ فكنا لا ننازعه أهله» (المرتضى، (د–ت)، صفحة 72). وقد استغل الشيعة هذا القول لينكروا على البكرية القول بالنص على أبي بكر الصديق، ولكنه في نفس الوقت يصلح أن يكون هذا القول نفسه دليلا على عدم وجود نص على علي كما يدعون، لأنه لو كان هناك نص لما وَدِد أبو بكر أن يسأل رسول الله عن هذا الأمر.

وما يثبت هذا أيضا –أي عدم وجود نص –هو قول عم الرسول العباس لابن أخيه علي بن أبي طالب: «ادخل بنا إلى الرسول لنسأله عن هذا الأمر فإن كان لنا بيَّنه، وإن كان لغيرنا، وصى الناس بنا» (محمد)، 1983، صفحة 250). كما أنه لما مات رسول الله قال العباس لعلي:

«امدد يدك أبايعك، فيقول الناس، هذا عم رسول الله، بايع ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان» (الحديد، (د–ت)، صفحة 48). وقد ذكر ذلك ثقة منه بطاعة الناس لمن بايعه، لكونه عمًا للرسول، إعظاما للرسول. فلو كان هناك نص جلي من الرسول لكانوا أطوع له من ذلك فلا يحتاج إلى المبايعة (المرتضى، (د–ت)، الصفحات 73–74).

وقد ادعت الشيعة أنّ القائلين بالنص على أبي بكر واهمون، ذلك أنّ هذا النص لو كان صحيحا لعلم به القاصي والداني من المسلمين كما علموا بنص أبي بكر على عمر، ونص عمر على أصحاب الشورى الستة، ونحن بدورنا نؤيد هذا الرفض والنقد في نفس الوقت للبكريين من طرف الشيعة، وبنفس الكيفية ننقدهم –أي الشيعة –بما نقدوا به غيرهم، فنقول: لو كان قد حدث التنصيص من رسول الله ﷺ على علي رضي الله عنه لشاع هذا الأمر مثلما شاع عهد أبي بكر لعمر أو عمر للصحابة الستة.

فلماذا يكيل الشيعة بمكيالين، ويستأثرون لوحدهم النص على أمير المؤمنين –علي بن أبي طالب –وينكرونه على سواه؟ وقد تساءل الجويني في هذا السياق قائلاً: «وقيل لهم –أي للشيعة – كيف اختصصتم وأنتم الأذلون الأقلون بهذا الخبر دون مخالفيكم؟ وكيف انحصر هذا النبأ فيكم مع استواء الكافة في بذل كنه المجهود في الطلب والتشمير والتناهي في ابتغاء المقصود واجتناب التقصير؟» (الجويني، 1980، صفحة 22).

ولذلك رفض "القاضي عبد الجبار" النص الذي زُعم أنه يقر بإمامة علي وذُريته من بعده، إذْ لو سلمنا منطقيا بوجود نص، لوجب أن يكون هذا الأخير جليا أو خفيا. فإذا كان جلياً لتوجب ذلك أن يكون معلوما من مرويات النبي ﷺ وأحاديثه، وكان لزاماً على علي أن يبينه ويحتج به على كل من خالفه (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، الصفحات 61–62).

ولكن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لم يبين نصا، كما لم يُثبَت أنه احتج به، والأكثر من ذلك أنّ النص كما يقول "القاضي عبد الجبار": «لا يجوز أن يكون نصاً جلياً، لأنه لو كان كذلك، لكان يجب أن يكون الراد كافراً لرده ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ وفي ذلك تكفير الصحابة

على فحش القول به، ولكان لا يجوز أن يخفى الحال فيه لأنّ هذا هو الواجب فيما علم ضرورة» (القاضي، شرح الأصول الخمسة، 1965، صفحة 762).

غير أنّنا نعلم أن في الصحابة مَنْ ثبت أنه مبشر بالجنة، فلا يعقل أن يكون والحال كذلك، وفي نفس الوقت ينكر نصا كان من الواجب عليه وعلى غيره من المسلمين عامة وخاصة، أنْ لا يخفوه. أما إذا افترضنا أنّ النص خفي، فإننا واثقون من أنّ الصحابة –ψ– كانوا ملمين باللغة العربية، ويعرفون بشكل دقيق المقاصد الشرعية، مما يؤكد يقينا أنهم لا يمكن أن يبتعدوا عن الغاية من النص الخفي إن وُجد، «وفي علمنا –كما يقول "القاضي عبد الجبار" –بأنهم لم يعرفوا –أي الصحابة –أنّ هناك نصاً ولا أقروا به» (القاضي، شرح الأصول الخمسة، 1965، صفحة 763). فلو تمّ النص –كما يرى "فخر الدين الرازي" –لاعتبر من الأحداث العظيمة المشهورة، والتي من دون شك ستصل إلى أسماع المخالفين والمؤيدين، ولكنه لم يكن معروفا من المحدثين والفقهاء جميعا.

وحتى إن سلمنا جدلاً أنّ النص على علي صحيح، فإن وصوله إلينا –كما يرى الرازي دائما –سيكون عن طريق التواتر أو الآحاد. فإذا افترضنا أن النص علم به أهل التواتر، وكان الذين طلبوا الإمامة قلة، فلا يمكن إذن أن يصير الخبر متواترا مع نقلهم له، وهذا ما يجعلنا نشك في صحة الافتراض الأول، علاوة على ذلك فإنّ أغلبية الجماعة لم يطلبوا الإمامة لأنفسهم، ولم يكونوا يكِنُّون التقدير والاحترام للرسول فحسب، بل كانوا يعظمونه ويخشون العقاب في حالة وجود نص وهم يخفونه أو يخالفونه (حلمي، 2004، الصفحات 337-338).

أما الافتراض الثاني وهو وصول النص عن طريق الآحاد، فإنّ هذا الأخير لا يرقى يقينه إلى درجة يقين حديث التواتر، لأنّ: «قول الآحاد ليس حجة، واتفق الشيعة على أنّ أخبار الآحاد لا توجب العمل» (حلمي، 2004، صفحة 338). هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كان الشيعة يعتقدون أنّ الأمة قاطبة ليست معصومة، مما يعني أنّ التواتر عرضة للشك، فإنه من باب أولى أن يكون الآحاد –وبمنطق الشيعة –أكثر عرضة للخطأ والشك.

وحتى أرسطو في منطقه يؤكد على أنّ ما يصدق على الكل يصدق بالضرورة على الجزء. فإذا كان صحيح كما يعتقد الشيعة، أنّ الأمة عرضة للخطأ، فإنّ جزءً منها عرضة للخطأ بالضرورة.

وهنا مقدمة الشيعة خاطئة –كما يقول الرسول إنّ الله لا يجمع أمتي على ضلالة–مما يترتب عليها خطأ النتيجة.

وقد اعتبر القاضي عبد الجبار أنّ أخبار الآحاد، هي أخبار لا يُعلم كونها صادقة أو كاذبة، ولكن يمكن العمل بها إذا استكملت شروطها، ولكنه رفضها أن تكون طريقا من طرق الاعتقادات، رغم أنّ هناك من يقبلها طريقا لذلك، إذْ يقول في هذا: «فإنّ في الناس من يُجوِز ورود التعبد بخبر الواحد، وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به» (القاضي، شرح الأصول الخمسة، 1965، صفحة 169)

وعليه فالنص الذي تدعيه الشيعة غير ثابت لأنه ليس من الأخبار المتواترة التي تقتضي الاضطرار، بدليل: «أنه –كما يقول "القاضي عبد الجبار" –لو كان ثابتاً لكان كل من علم صحة نبوته –υ– يعلم ذلك حتى لا يصح أن يشك فيه» (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 113).

فالعلم بوجوب الصلاة والصوم والحج وتحريم الخمر لم يشك فيها أحد عَلِم نبوة محمد –ρ– بل إنّ الشك في هذه الفرائض سيقود إلى تكذيب الرسول في نبوته، ومن ثمة إدخال هذا الناكر أو الجاحد في زمرة الكافرين (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 114). فلماذا إذن لا نجد فرقة إسلامية واحدة تشك في وجوب الصلاة والصوم وغيرها من الفرائض، وبالمقابل إنّ كل الفرق تشك في هذا النص الذي تدعيه الشيعة؟ الجواب كما يراه "القاضي عبد الجبار" يكمن في أنّ خبر النص على إمامة علي بن أبي طالب من الأخبار التي أثر فيها الدواعي التي اقتضت نقله، على خلاف الوجه الذي وقعت عليه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لقلة الناقلين بحيث لا يجب حصول العلم، ولهذا فالنص باطل (القاضي، متشابه القرآن، 1966، الصفحات 45–46).

والأكثر من هذا لقد استطاع الرسول ﷺ بفضل حكمته ولطف ربه أن يجعل المسلمين لُحمةً واحدةً، متوادين متراحمين، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (سورة آل

عمران: الاية103). وبذلك كانت الدواعي متوفرة لتمكين العقيدة من القلوب، وخلو السرائر من الضغائن. فلا يمكن أن يسمع المسلمون رسول الله وهو ينص على علي، ولا يلتزمون بهذا النص مثلما التزموا بالصلوات الخمس. وفي هذا السياق يؤكد "الشهرستاني" ما ذهب إليه "القاضي عبد الجبار" في رفضه للنص على علي بقوله: «وإذا كانت الدواعي على النقل موجودة، والصوارف عنه مفقودة، ولم يُنقل، دلّ على أنه لم يكن في الباب نص أصلاً» (الشهرستاني (.، 2009، صفحة 481).

فوجود النص يجعل كتمانه أمرا مستحيلا لأسباب عِدة أهمها: أنّ العهد قريب من الرسول –ρ– كما أنّ الخلافة من القضايا العظيمة التي لا يمكن ولا يصح فيها كتمان هذا النص، وإذا افترضنا أنّ الصحابة كتموا هذا الأمر، فإنهم بذلك يفتحون بابا للطعن في إيمانهم ومصداقيتهم وصدقهم وصداقتهم لرسولهم، كما يفتحون الباب على مصراعيه للنصارى واليهود، وكل المتربصين بديننا الحنيف إلى الطعن فيه، والظن بالصحابة. وفي هذا المجال يقول إمام الحرمين: «لو صاغ تقدير الكتمان في الأمور الخطيرة، لجر ذلك أمورًا عدة، ولأتجه للملحدين وعصب الجاحدين أن يقولوا: قد عورض القرآن في منقرض الزمان، ثم تغشاه الكتمان، وأطبق على إخفائه أهل الإيمان» (الجويني، 1980، صفحة 28).

وإذا قلنا في الفقرة الثانية من هذا المبحث أنّ جميع المعتزلة يرون أنّ سبيل الإمامة هو اختيار جماعة المسلمين إمامها وعقدها له، ومبايعته، فإنّ "الشهرستاني" يستثني منهم "النظّام" الذي قال –حسب ما ورد في الملل والنحل –: «لا إمامة إلاّ بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفاً، وقد نص النبي على علي... في مواضع وأظهره إظهارا لم يشتبه على الجماعة، إلاّ أنّ عمر كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة» (الشهرستاني، 1948، الصفحات 86-87). يبدو أنّ ما ذكره "الشهرستاني" من قول ل «النظّام" هو نقل دون تمحيص ونقد لبعض ما أشاعه "ابن الرواندي" الملحد ضد المعتزلة من أكاذيب، يقول تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ (سورة الحجرات: الآية 6).

فكثير من مؤرخي الفرق –كما يرى "محمد عمارة" –ك «البغدادي"(369هـ –980م/ 429هـ –1037م)، و"الشهرستاني"، قد اعتمدا في مؤلفاتهما على ما لفّقه "ابن الروندي" للمعتزلة من أكاذيب وادعاءات باطلة (عمارة، 1989، صفحة 278)، خاصة في كتابه "فضيحة المعتزلة". وفي هذا السياق يقول د. "نيبرج Henrik Samuel Nehberg" (1306هـ –1889م/ 1394هـ – 1974م): «لقد كان لكتاب "فضيحة المعتزلة" تأثير واسع بعيد في الإسلام وبقي صداه إلى زماننا هذا، فقد اقتبس منه معظم أعداء المعتزلة من أي مذهب كانوا... مع كفر مؤلفه... ودليل ذلك أن "البغدادي" في تأليف كتاب "الفرق بين الفرق" أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب "ابن الروندي"، وأما "الشهرستاني" فقد ورد في كتاب الملل والنحل ما يدل على معرفته بكتاب "فضيحة المعتزلة"» (الخياط، 1993، الصفحات 43-44)، (من مقدمة الكتاب لنيبرج).

وعليه فإنّ "القاضي عبد الجبار" يلخص موقف المعتزلة من النص على كل من ادعى النص على علي أو أبي بكر الصديق أو العباس عم الرسول، فيقول: «فلو وجب في الإمامة أن يكون طريقها الاجتهاد لهذا الوجه لكان أقرب. فكيف ونحن نقول في الإمامة وإن لم تكن بنص، إنّ الذي يقطع التنازع فيها الأدلة من الكتاب والسنة، لأنّا وإن لم نقل بالنص على العين، فقد قلنا بالنص على الصفات المعلومة بالكتاب والسنة، فلا وجه لما قالوه» (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 278).

فالمعتزلة ومن خلال قول "القاضي عبد الجبار"، لم تقل بالنص الجلي على علي أو غيره، بل قالوا أنّ النص وقع على صفات الإمام وشروطه، ومتى توفرت هذه الشروط في شخص ما، قرشي كان أو عبداً حبشيٍ، كان أولى بالخلافة.

يروي المسعودي أنّ الفرق التي تجيز الإمامة في قريش وفي غيرها من القبائل هي المعتزلة بكل اتجاهاتها، وجماعة من الزيدية مثل الحسن بن صالح بن يحي (المسعودي، 2005)، ويبين ابن أبي الحديد رأي المعتزلة في هذا الموضوع اذْ يقول: «قد اختلف الناس في اشتراط النسب في الإمامة، فقال: قوم من قدماء أصحابنا إنّ النسب ليس شرطاً فيها، أصلاً، وأنها تصلح في القرشي وغير القرشي، إذا كان فاضلاً، مستجمعاً للشرائط المعتبرة، واجتمعت الكلمة عليه». (الحديد، (د–ت)،

صفحة 633). وفي نفس الاتجاه يقر ابن حزم الأندلسي أنّ الخوارج كلها، وجمهور المعتزلة، وبعض المرجئة يرون أن الإمامة جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة، قرشياً كان أو عربياً، أو ابن عبدٍ حبشيٍ (حزم، 1996، صفحة 89).

وهذا ما يقول به أيضا "الجاحظ" مبينا مذهب العثمانية: «وقد زعم ناس من"العثمانية" أنّ الله قد اختار للناس إماماً، ونصب لهم قيّماً، على معنى الدلالة والإيضاح عنه بالعلامة، لا على النص والتسمية، لأنّ الله إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (سورة الطلاق: الآية 2) – وقد عرفنا صفة العدالة – فمتى رأيناها في إنسان علمنا أنه الذي كان عنى الله بالآية، وإن لم يسمه فيها» (الجاحظ، 1991، صفحة 277)، فالله –I– حدد مفهوم الإمام من خلال جملة صفات أساسية، جوهرية، تكوّن في أذهان المسلمين تصورا واضحا عنه، ومتى انطبقت هذه الصفات على فردٍ ما، كان بمثابة ما صدق تصورهم للإمام.

وبتعبير المنطق الأرسطي، أنّ الله كان قد حدد أو عين الإمام تحديدا أو تعيينا مفهوميا لا ما صدقيا. فالنبي –ρ– كما يقول "الجاحظ": «لم يكن ليختار لهم ترك النص والتسمية إلاّ وترك النصّ والتسمية خير من النصّ والتسمية» (الجاحظ، 1991، صفحة 277). فلا وجود –كما يقول "الجاحظ" –لنصٍ دالٍ على علي أو غيره ممن قيل عنهم أنهم معيّنون بنص من الله أو رسوله: «وقد نفضنا القرآن من أوله إلى آخره فلم نجد فيه آيةً تنص على إمامة، ولا أنها إذا لم تنصّ كانت دالة عند النّظر والتفكير، ولا أنها إذا لم تدلّ بالنّظر والتفكير، وكان ظاهر لفظها غير ذلك على ما قلتم كان أصحاب التّأويل والتّفسير مطبقين على أنّ الله أراد بها إمامة فلان» (الجاحظ، 1991، صفحة 273).

نلاحظ أنّ "الجاحظ" ينكر أن يكون هناك نصاً جليا أو خفيا، يُدرك من خلال التأويل أو التفسير، ويكون الله فيه دالاً على إمامة علي أو أبي بكر أو العباس. وفي نفس السياق –أي إنكار القول بالنص –وبنفس الفكرة يصرح ابن أبي الحديد قائلاً: «إنّ الآثار والأخبار في هذا الباب كثيرة جداً، ومن تأولها وأنصف، علم أنه لم يكن هناك نص صريح ومقطوع به لا تختلجه الشكوك، ولا تتطرق إليه الاحتمالات، كما تزعم الشيعة الإمامية» (الحديد، (د–ت)، صفحة 59).

وحتى "النوبختي" الشيعيُ المذهب، ينفي ما ذكره "الشهرستاني" و"عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي"، في أنّ "النظّام" قد قال بالنص على علي، فيصرح: «وقال "إبراهيم النظّام"، ومن قال بقوله: الإمامة تصلح لكل من كان قائما بالكتاب والسنة...وقالوا في عقد المسلمين الإمامة لأبي بكر: إنهم قد أصابوا في ذلك، وأنه كان أصلحهم في ذلك الوقت بالقياس والخبر» (النوبختي، 1992، الصفحات 10-11). وهذا القول يبين عكس ما لُفِق للنظّام أنّه من أنصار النص، بل إنّه لا يشذُّ عن باقي المعتزلة بما فيهم البغداديين الذين يشاع عنهم أنهم شيعة المعتزلة، والذين رأوا أنه قد كانت إشارة وإيماء من الرسول لعلي.

فجميع المعتزلة يقولون بالاختيار، قال ابن أبي الحديد: «لقد اتفق شيوخنا كافة -رحمهم الله -المتقدمون منهم والمتأخرون، البصريون منهم والبغداديون، على أنّ بيعة أبي بكر صحيحة شرعية، وأنها لم تكن عن نص، وإنما كانت بالاختيار (الحديد، (د-ت)، صفحة 3).

ورغم أنّ بعضهم يفضل علي على أبي بكر الصديق، ولكنهم يرتبونهم في أحقية الخلافة كما رُتبوا تاريخيا: أبو بكر، فعمر، فعثمان، فعلي، قال الخياط: «ليس بين المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث خلاف كبير، في أمر الصحابة والولاية لهم، إنما خلافهم في تفضيل بعض الأئمة على بعض.

فأما ولاية الجميع والترحم عليهم والتقرب إلى الله بمحبتهم، فلا خلاف بينهم في ذلك» (الخياط، 1993، صفحة 101)، إلاّ أن البعض من المعتزلة -خاصة البغداديين -يفضلون علي عن غيره من الخلفاء الراشدين، دون أن يُوقِعهم ذلك في التناقض، لأنهم يعتقدون بإمامة المفضول رغم وجود الفاضل، ودليلهم في ذلك أنّ أبا بكر كان يؤم المسلمين في الصلاة -وهي عماد الدين -بحضور علي بن أبي طالب، وهو الفاضل.

وقد رُوِي عن النبي -ρ- أنه قال: «إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أمينا زاهدا في الدنيا راغبا في الآخرة، وإن تؤمروا عمر تجدوه قويا أمينا لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تؤمروا عليا- ولا أراكم فاعلين -تجدوه هاديا مهديا، يأخذ بكم الطريق» (حنبل، بيروت، صفحة 613)، نلاحظ أن الرسول ﷺ ذكر ثلاثة من صحابة هم المتقدمون في الفضل دون غيرهم، وهذا ما يدل على عدم اشتراط الأفضلية.

ثمّ إنّ النبي ولّى عمرو بن العاص وخالد بن الوليد وغيرهما على فضلاء الصحابة، مما يدل على أنّ الأمر ليس مبنياً على الأفضلية بل على اجتهاد المولِّي (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 255). كما أن الصحابة بايعوا يوم السقيفة أبا بكر وكان بإمكانهم أن يبايعوا لغيره، وعين عمر الصحابة الستة لأنه لم يؤسس اختياره على الأفضلية، أو أنه لم يجد أحدهم أفضل من الآخر.

ومن جهة العقل ترى المعتزلة أنّ شرط الأفضلية لا يمكن أن يتحقق بشكل آلي، ذلك أنّه كما يقول "القاضي عبد الجبار": «وأما إذا كان في الفاضل علة تؤخره، أو في المفضول علة تقدمه، فالمفضول أولى، لأنّ الإمامة ليس للأفضل بالفضل، ولا بزيادة الفضل، وإنما يختار للإمامة لما تقتضيه المصالح» (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 227)، وهذه المصالح يقررها الإجماع.

فقد يتأخر الفاضل عن المفضول لتحلي هذا الأخير بجملة شروط قد لا يمتلكها الفاضل منها معرفته بالسياسة، وتحليه بالشجاعة، وانقياد الناس له. وبذلك يستطيع الإمام إقامة الدين وبيانه، وأخذ المسلمين بالنزول على أحكامه وتعاليمه. فيحقق الإمام جوهر ما لأجله اختير، وهو كما يقول "القاضي عبد الجبار" و"الماوردي": «حراسة الدين وسياسة الدنيا» (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 37).

وإذا سلمنا جدلاً أن مصدر السلطة هو النص أو الاختيار، [يمكن أن تكون مصادر السلطة أكثر من ذلك، كأن تكون الوراثة مصدرًا لذلك، مثلما حدثت بعد الخلافة الراشدة مباشرة، وبعد اغتصاب معاوية بن أبي سفيان السلطة، وعَهِد بها لابنه يزيد، فظل الأمويون ضالين عن المبدأ الذي سار عليه الخلفاء الراشدون وهو الشورى.

وصارت على يدهم ملكا عضوضًا، فأصبح هذا التغير كما يراه ابن خلدون، تغيرًا في الوازع، فبعد أن كان وازعًا دينيًا، انقلب إلى عصبية أو قوة. «ولم تكن خلافة الأمويين والعباسيين والعثمانيين إلاّ ملكية دنيوية قائمة على الطمع والسلطان، حاول فيها الخلفاء اقتناص قداسة زائفة» (النجار:، 1998، صفحة 208)، وقد يكون مصدر السلطة القوة والغلبة العسكرية، كما هو الشأن في كل

الأنظمة الدكتاتورية الاستبدادية]. وكان الشيعة يقولون بالمصدر الأول، ويقول المعتزلة ومن نحا نحوهم من أشاعرة وأهل الحديث بالمصدر الثاني، وإذا كان المعتزلة قد فندوا ادعاءات الشيعة في القول بالنص، فلأجل أن يثبتوا أنّ الاختيار هو الطريق الأسلم والأصح لتنصيب الإمام، لكن كيف يتم تحقيق هذا الاختيار؟

–كيفية تحقيق اختيار الامام

لقد حدد المعتزلة طريقتين لتحقيق الاختيار هما: العقد للإمام من أهل الحل والعقد، والعهد للإمام من إمام شرعي. فأما الطريقة الأولى، فتتمثل في اختيار الإمام عن طريق نخبة من الأمة ينوبون عنها، [تجدر الإشارة إلى أن مفكري الإسلام كانوا السباقين لهذا النوع من الحكم الشبيه بالديموقراطية غير المباشرة، أو الديموقراطية النيابية، كون الديموقراطية المباشرة مستحيلة، بحكم النمو الديموغرافي الواسع، وصعوبة أو استحالة إجماع كل أفراد الشعب، أو الأمة على رأي واحد.

فعندما يتنازل الجميع –كما يقول ج ج روسو –للجميع، على حقوقهم من اجل تشكيل السلطة، فلا يمكن للجميع أن يحكم الجميع، لذلك توجب انتخاب نواب عن الأمة يكونوا ممثلين عنها ومعبرين عن إرادتها. وهذا ما ذهب إليه المعتزلة في ما يعرف بأهل الحل والعقد.]لأنه يستحيل إقامة إجماع مطلق يشارك فيه كل أفراد الأمة للنمو الديموغرافي الهائل من جهة، ولصعوبة الاتصال والتواصل، من جهة أخرى، [يشذ عن كل علماء الكلام – القائلين بالاختيار – أبو بكر الأصم المعتزلي الذي يرى بأن نصب الإمام يقع على عاتق كل الأمة (الأشعري، 1950، صفحة 460)، ولذلك يشكك أبو بكر الأصم في كل الطرق التي تمت بها الإمامة في صدر الإسلام، لانّ الإجماع لم يكن من الكل، عدا إمامة معاوية فهي صحيحة بالنسبة له – أي أبو بكر الأصم – لأنها تمت من خلال إجماع كل الأمة (محمد)البغدادي، 1928، صفحة 287).

ولكن رأي الأصم لا يمكن بل يستحيل تحقيقه على ارض الواقع، وحتى بيعة معاوية لم تكن بالإجماع المطلق، ولا بيعة أبي بكر الصديق كذلك كما زعم القاضي عبد الجبار (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 64). ولكن يمكن تبرير رأي الأصم بأنه إذا كان الإمام ينوب عن الأمة، ويمثل جميع أفرادها، فإنّ توليه الإمامة لا يكون إلاّ ببيعة عامة، بغض النظر

إنْ كان ذلك ممكناً تحققه واقعياً آنذاك (صبحي:، 1993، صفحة 140)]، لأنه كما يقول "القاضي عبد الجبار": « وقد علمنا أنّ الناس مختلفون في المذاهب حتى يقع بينهم تكفير وتفسيق، ولا يرضى كل فريق بما يختاره الآخر» (صبحي:، 1993، صفحة 68)، ولكن هذا لا يعني استئثار هذه الفئة بالحكم، بل هم مُطالبون بأن يستشيروا باقي المسلمين. «فالعاقدون يستشيرون سائر المسلمين، ولا يجب أن تعتبر بيعة جميعهم» (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 261).

وإن كان لا يجب بيعة جميعهم، فإنه من الواجب أن يحصل الرضى من الجماعة. وقد قال "أبو علي الجبائي": «يصير الإمام إماما بعهد الإمام إليه إذا وقع برضا الجماعة» (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 5).

والدليل على ما ذهب إليه "أبو علي الجبائي" في قوله السابق الذكر، هو أن العهد من أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب قد وقع بالرضا وبمشورة القوم، عندما مرض أبو بكر الصديق شاور عثمان (فقال له: علمي به أن سريرته خير من علانيته، وأن ليس فينا مثله)، كما شاور عبد الرحمان بن عوف (فقال له: هو والله أفضل من رأيت، لكن فيه غلظة) كما شاور سعيد بن زيد، ورجالا من الأنصار، وأسيد بن حصين، فظهر منهم الرضا (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، الصفحات 5-6)، ثم أمر أبو بكر عثمان بن عفان أن يكتب: «بسم الله الرحمان الرحيم. هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده من الدنيا خارجا منها، وعند أول عهده بالآخرة داخلاً فيها،...إني استخلفت بعدي عمر بن الخطاب، فإن عدل فذلك ظني به ورأيي، وإن بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب، والخير أردت، ولا أعلم الغيب، ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (سورة الشعراء: الآية227)» (صبحي:، 1993).

فأهل الحل والعقد هم خاصة الأمة، الذين يتميزون عن العامة ليس على أساس عرقي قَبَلي، أو طبقي واجتماعي، بل هم نخبة الأمة يتميزون عن باقيها بمستواهم المعرفي الراقي، إذا ما قورنوا بعامة الناس، الذين يقول عنهم "الجاحظ": «أما الأمر الذي يعرفونه، فالتنزيل المجرد بغير تأويله، وجملة الشريعة بغير تفسيرها، وما جل من الجبر واستفاض وكُثر ترددُه على الأسماع، وكُرورُه على

الأفهام. وأما الذي يجهلونه وتعرفه الخاصة، فتأويل المنَزل، وتفسير المجمل، وغامض السنن التي حملتها الخواص من حملة الأثر وطلاب الخبر» (الجاحظ، 1991، صفحة 253).

ف"الجاحظ" يستبعد العامة عن أمر الخلافة للأسباب التي ذكرها في قوله السابق الذكر. ولذلك فهي عاجزة على معرفة معنى الإمامة، ولا تستطيع أن تفصل بين ضرورة وجود الإمامة وما يترتب عليها من محاسن، وإمكانية غيابها –أي الإمامة –وما ينجر عنها من مفاسد، بل إنّ هذه العامة –كما يرى "الجاحظ" –لا تعرف كيفية إقامة الإمامة ولا الطريقة التي تقودنا إليها، فلا قدرة ولا إرادة لها، بل قد تكون هذه العامة جانحة عن الصواب إذ تعتقد ما هو صواب خطأ، وما هو خطأ صواب، فيترتب عن هذا الزيغ، وميلها مع المبطلين ووقوفها ضد المحقين.

ولذلك كان العامة وسيلة في يد الخاصة من اجل القيام بجملة واجبات أهمها: القيام بالواجبات اليومية العادية داخل الدولة من مهن مختلفة، وحراسة الحدود والتصدي للعدو، أما أمر الإمامة واختيار الإمام فلا مكان فيه لهؤلاء (صبحي:، 1993، الصفحات 250–251). ولذلك كانت إقامة الإمامة واجبة على الناس ولكن الوجوب حسب "الجاحظ" موجه للخاصة وليس للعامة، ولذلك يقول: «إنّ على الناس إقامة الإمام، نريد الخاصة» (صبحي:، 1993، صفحة 261).

وهذا لا يعني أن المعتزلة بإعطائها الأولوية في اختيار الإمام للخاصة أنها تُنقص من قيمة العامة، بل تريد من وراء ذلك وضعهم في إطارهم الطبيعي الذي يسمح لهم بأن تكون الخاصة في حاجة لهم، يقول "الجاحظ": «فالخاصة تحتاج إلى العامة كحاجة العامة إلى الخاصة، وكذلك القلب –يقصد الجاحظ بالقلب النفس وليس القلب بمعناه الحرفي، والمسؤول عن ضخ الدم–والجارحة» (الجاحظ، 1991، صفحة 251). فالقلب الذي يريد فعل شيء، يظلّ عاجزا إذا لم تساعده الجوارح، والجوارح التي لا يوجهها القلب، تكون أداة عمياء. ولهذا يقول "الجاحظ": «وصلاح الدنيا وتمام النعمة، في تدبير الخاصة وطاعة العامة، كما أن كمال المنفعة وتمام دَرَك الحاجة بصواب قصد النّفس وطاعة الجارحة، لأنّ النفس لو أدركت كلَّ بغية وأوفت على كل غاية، وفتحت كلّ مستغلِق، واستثارت كل دفين، ثم لم يُطعها اللسان بحسن العبارة، واليد بحسن الكتابة، كان وجود ذلك

المستنبط –وإن جلّ قدره وعظم خطره –وعدمه سواء» (الجاحظ، 1991، صفحة 252). وهنا تظهر قيمة العامة عند المعتزلة، ولكن مع وجوب وضعهم في مكانهم المناسب.

أما عن عدد العاقدين للإمام فلم نجد اتفاقاً صريحا ليس بين الفرق الإسلامية القائلة بالاختيار فحسب، بل بين أقطاب فرقة المعتزلة نفسها – موضوع دراستنا– ف"أبو علي الجبّائي" يرى بأنه يكفي مبايعة رجل واحد، في حين يعتقد "القاضي عبد الجبار" بأن لا يقل عدد العاقدين على أربعة، وحجته في ذلك أنّ أبا بكر قد بايعه في البدء أربعة وهم: أبو عبيدة، وسالم مولى حذيفة، وأُسيد بن حضير الأنصاري، وبشير بن سعد، وكان ذلك بناء على اقتراح عمر –τ– بل إنّ هذا الأخير قد رفع عدد العاقدين إلى ستة، عندما اقترح هذا العدد من الصحابة، ليختاروا فيما بينهم أميراً (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 252،261).

ويذكر القاضي عبد الجبار أن العدد الذي حدده عمر بن الخطاب للشورى كان يعبر عن رأييه، بحجة أن هؤلاء الستة هم أفضل من في زمانه (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 23). فعمر بن الخطاب كان يعبر عن رأييه ليس إلاّ، لأنّه لم يوجد نصاً شرعياً يؤكد أو يحدد عدد العاقدين للإمامة، فالقلانسي –شيخ البغدادي –ومن تبعه، قد ذكر أنّ الإمامة تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام، وليس لذلك عدد مخصوص (محمد)البغدادي، 1928، صفحة 281).

لكن "البغدادي" قد ذكر أن بعض المعتزلة، ويشاركهم في ذلك "سليمان بن جرير" الزيدي أنّ الإمامة تنعقد برجلين من أهل الورع والاجتهاد، شأنها في ذلك شأن عقد النكاح الذي لا يصلح إلا بحضور شاهدي عدل (محمد)البغدادي، 1928، صفحة 281).

وهناك من قال بانعقاد الإمامة بعقد واحد من غير المعتزلة. إذْ يقول "الجويني": «اعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع...فإذا لم يُشترط الإجماع في عقد الإمامة، ولم يُثبت عدد محدود، ولا حد محدود، فالوجه الحكم بانّ الإمامة تنعقد بعقد واحد، من أهل الحل والعقد» (الجويني ع.، 1950، صفحة 424).

وبنفس الرأي يسير التلميذ على منوال أستاذه، إذْ يصرح "أبو حامد الغزالي" قائلاً: «... كيف دفعنا ما أشكل على جميع جماهير النظّار من تعيين المقدار في عدد أهل الاختيار، إذْ لم نعيّن له عدداً، بل اكتفينا بشخص واحد يبايع، وحكمنا بانعقاد الإمامة عند بيعته، لا لتفرده في عينه، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته، ومبايعة من أذعن هو لطاعته» (الغزالي، 1964، صفحة 178). نلاحظ أنّ كبار الأئمة المجتهدين من أمثال أبي الحسن الأشعري، وإمام الحرمين الجويني، وتلميذه "أبو حامد الغزالي"، و"الشهرستاني"، قالوا إن عقد الإمامة يصح إذا تولى عقده رجل واحد مع الشخص الذي اختير أن يبايع له (محمد)البغدادي، 1928، صفحة 181).

وهذا الموقف الذي يحصر الانتخاب في عدد قليل قد يصل إلى واحد فقط، يهدم مبدأ الاختيار والمبايعة من أساسه، لأنه وببساطة يتعارض ومبدأ الشورى، ويضرب عرض الحائط إرادة الجماعة، فلا يمكن لهذا الواحد – مهما علا شأنه، وقَوَت بصيرته – أن يكون فوق الجماعة، فالرسول الذي لا ينطق عن الهوى، أُمر أن يشاور رعيته، ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (سورة آل عمران: الآية159). وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (سورة الشورى: الآية38). وقد قال الرسول –ε–: «اثنان خير من واحد، وثلاث خير من اثنين، وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة فإن الله عز وجل لن يجمع أمتي إلا على هدى» (حنبل، بيروت، صفحة 745).

وفي هذا السياق –حصر الانتخاب في عدد قليل قد يصل إلى واحد فقط –يعلق "محمد رشيد رضا" قائلاً: «وغلط بعض المعتزلة والفقهاء فقالوا إنّ البيعة تنعقد دائما بخمسة ممن يصلح للإمامة. وقالوا إنّ مذهب الأشعري أنها تنعقد بعقد واحد منهم إذا كان بمشهدٍ من الشهود، وهو غلط أوضح» (رضا، 1947، صفحة 12).

وهذا التفكير والتصرف –في آن واحد –يجعلنا نحكم على انه لا فرق بين هذا الاعتقاد – حصر الانتخاب في عدد قليل قد يصل إلى واحد فقط –والحكم الوراثي الذي بدأ في تاريخ الإسلام

بمعاوية بن أبي سفيان الذي ورّث الحكم لابنه، ومن ثمة لعائلته، ثم لقبيلة بني أمية. وقد يرى البعض أنّ هذا النقد ليس له ما يبرره في التاريخ بل أن الشواهد التاريخية تؤكد على أن الذين بايعوا أبا بكر الصديق في بادئ الأمر لم يكونوا إلا عدداً قليلاً من الصحابة ثم سارت العامة على آثارهم في اليوم التالي (الطبري، 1986، صفحة 221)، بل إنّ إمامة عمر بن الخطاب كانت بعهدٍ من أبي بكر ليكون خليفة بعده، فأقرت الأمة رأيه، وبايعته بالإجماع.

والأكثر من هذا أنّهما لم يعهدا الإمامة لأبنائهما أو أقاربهما كما هو معروف في النظام الملكي، الذي تكون فيه الأسرة الواحدة يتداول أفرادها على السلطة. وكل دواليب الحكم بيدها.

غير أنّ هذا الدليل التاريخي لا يمكن أن يكون قاعدة عامة لأنّ منْ جاء بعد الخلفاء الراشدين لم يكن في مستواهم، كما أنّ ما قام به عمر أو قبله أبو بكر ليس له أساس من الكتاب والسنة، بل فهو اجتهاد أملته ظروف ووضعيات وحيثيات خاصة (حداثة الدولة الإسلامية، والغياب المفاجئ للرسول ﷺ وشساعة الدولة الإسلامية، وتعدد وتنوع الأجناس والشعوب التي دخلت تحت راية الإسلام...وغيرها)، فلا يمكن أن يصبح قاعدة عامة، فنلغي من خلال ذلك الإرادة العامة للأمة، ومن ثمة إبطال الاختيار، وهو الشرط الذي لا تقوم الإمامة إلاّ عليه كما يرى أصحاب هذا الاتجاه – المعتزلة ومن نحا نحوهم – فعمر بن الخطاب نفسه يعترف أنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة، يقول أحمد أمين: «أسرع عمر فبايع أبا بكر وتبعه الناس، وعدت هذه غلطة وقى الله المسلمين شرها» (أمين، 1964، صفحة 4). لكن ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة قد فسر عبارة "فلتة" بقوله: «قال شيخنا أبو علي: الفلتة ليست الزلة والخطيئة، بل هي البغتة، وما وقع فجأة، من غير روية ولا مشاورة» (الحديد، (د–ت)، صفحة 123).

ولكن يبقى هذا رأي ابن أبي الحديد والشيخ أبو علي الجبّائي، لأن كل القواميس العربية تقول بالمعنيين، أي أنّ الفلتة تعني الهفوةُ غير المقصودة أو الغلطة، كما تعني فجأة وبغتة، أو الأَمْرُ الذي يحدث من غير رويَّة وإحكام (منظور، صفحة 67). فتمت، إلاّ أنّ الله قد وقى شرها (الحديد، (د–ت)، صفحة 123). وقال عمر بن الخطاب أيضاً: «كانت بيعة أبي بكر فلتة، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه» (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 262).

فلا يمكن أنْ يُستنبط تشريع مما يتم فلتةً، ولا نستطيع أن نستنبط من بيعته قاعدة شرعية تحدد كيفية اختيار الإمام، لأنها لم تُبنَ على مبدأ شرعي، سواء أكان نصا، أو احتكاماً إلى اجتهاد في غياب النص (صبحي، 1991، صفحة 21). ورغم ذلك كانت هذه البيعة أعظم خير، وأكبر بركة على الإسلام والمسلمين، وكانت من طرف الخاصة تحت سقيفة بني ساعدة (الطبري، 1986، صفحة 221)، ثم تلتها البيعة العامة في اليوم الموالي بالمسجد. كانت هذه هي الطريقة الأولى، المتمثلة في اختيار الإمام عن طريق نخبة من الأمة، تسمى بأهل الحل والعقد.

أمّا الطريقة الثانية، وهي طريقة العهد من إمام شرعي إلى شخص بعينه، أو بتحديد صفاته، ليكون خليفة له بعد وفاته. والفرق بين العهد من إمام شرعي لمن يخلفه في الحكم، والعهد من الملك لمن يرثه في الحكم هو أن العهد الأول قائم على الاختيار للإمام الشرعي الذي يختار من يصلح للإمامة وفق شروط يجب توفرها فيه، كالأمانة، والثقة والإخلاص، والورع والنصح للمسلمين. أو كما يقول القاضي عبد الجبار: «وعند المعتزلة، أنّ الإمام بعد الرسول ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي –ʊ– ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم، وسار بسيرتهم، ولهذا تراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز، لما سلك طريقهم» (القاضي، شرح الأصول الخمسة، 1965، صفحة 758). أمّا العهد الثاني، فولي العهد يؤول له الحكم عن طريق الوراثة من أبيه أو أحد أقاربه، ليورثها لابنه، أو أحد أقاربه. ولا يشترط فيه ما هو واجب توفره في الأول، وهي لا تختلف في الجوهر عن الطريقة الأولى المتمثلة في البيعة والاختيار، خاصة إذا عُقدت البيعة والاختيار من طرف شخص واحد.

ولكن من حيث الشكل فهناك فرق، ويكمن في أنّ الأولى يكون تنفيذ العقد بين العاقد ومن يصبح إماما في التوِ، إذ يباشر الإمام المختار مهامه دون انتظار. في حين أن طريقة العهد أو الاستخلاف لا يمكن فيها أنْ يصبح المعهود له إماماً بمجرد العهد له، لأنه لا يمكن أن يكون إمامين معاً، وفي نفس المكان والزمان. بل تؤجل إمامته إلى غاية وفاة العاهد، قياسا بالوصية التي لا تنفذ إلاّ بعد وفاة الموصي (القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، 1962، صفحة 263). كما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز.

وهنا نتساءل هل تصرف الشخص في ماله، والذي يمكنه أن يوصي به لمن شاء بعد موته، يكون بنفس الصفة والكيفية عندما يعهد أو يفوض أمر الخلافة إلى آخر؟ إنّ المال الذي يملكه الفرد هو حقه الشخصي، بينما الإمامة ليست كذلك، فهي ليست ملكاً خاصاً يتصرف فيها كما يتصرف في ماله، لأنها أُسست على عقد بين الطرفين –الراعي والرعية –ولم نسمع أو نقرأ في يوم ما أنّ الأمة اختارت الإمام وفي نفس الوقت طلبت منه أن يختار لها من يخلفه بعد مماته، إنّ هذا التصرف –مع تقديرنا واحترامنا لما قام به الصحابيان الجليلان: أبو بكر وعمر –ψ– هو استخفاف وتقزيم لرأي الأمة التي لا تجتمع على ضلال.

ولكن قد يعتبر البعض من الغيورين على الصحابة أنّ هذا النقد نظري بحت، عارٍ عن الصحة، لم يكن مبنياً وفق السياق التاريخي الذي حدثت فيه تلك الأحداث، لأنه وفي كل الأحوال كان العهد في تلك الحقبة ممثلاً للرغبة العامة للأمة، سواء أعُرفت تلك الرغبة عن طريق الاستشارة قبل العهد، أو عرفت بعده وكانت في صورة قبول وموافقة، وهذا ما حدث بالفعل أثناء حكم الخليفتين الراشدين صاحبا السابقتين التاريخيتين، فقد استشار أبو بكر الصديق كبار الصحابة وكان رد الأمة السمع والطاعة (الطبري، 1986، صفحة 51). وفي هذا السياق يقول "أبو حامد الغزالي": «ولو لم يبايع أبا بكر غير عمر، وبقي بقية الخلق مخالفين، لما انعقدت الإمامة، فإنّ المقصود الذي طلبنا له الإمامة جمع شتات الآراء، ولا تقوم الشوكة إلاّ بموافقة الأكثرين» (الغزالي، 1964، صفحة 66).

وبنفس الفكر والأسلوب يصرح "ابن تيمية" قائلاً: «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه. ولو قُدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه، لم يصر إماماً» (تيمية، 1986، صفحة 142). وعمر بن الخطاب لما عهد الخلافة لأحد من الستة المختارين، لم يتوانَ عبد الرحمان بن عوف في استشارة الناس فيمن يرضونه خليفة لعمر، ولم يصبح عثمان بن عفان خليفةً إلاّ بعد تيقنٍ أنّ أغلبية الأمة مجمعة عليه، وهذا ما حصل بالفعل.

وقد ذكر "ابن تيمية" ما قلناه، مصرحاً على لسان الإمام أحمد: «ما كان في القوم من بيعة عثمان كانت بإجماعهم، وإلاّ لو قُدِّر أنّ عبد الرحمان بايعه، ولم يبايعه علي، ولا غيره من الصحابة،

أهل الشوكة، لم يصر إماماً» (تيمية، 1986، صفحة 143). وكل هذه الأحداث وأقوال المفكرين تبين أنّ الاختيار أو العهد لا يتم واحد منهما إلاّ باتفاق الأمة ورضاها. وأنّ أهل الحل والعقد، أو الإمام العاهد لمن يخلفه في الإمامة، هم مجرد وكلاء، أو نواب مفوضين من الأمة، بل قل بلغة العصر الحالي هم مجرد لجنة ترشيح، وأن الكلمة الأولى والأخيرة في تعيين الإمام تعود إلى الشعب.

–انكار الشيعة لمبدأ اختيار الامام

ولكن هل يصمد رأي أهل الاختيار في الإمامة إمام نقد الشيعة له، خاصة إذا علمنا أنهم –أي الشيعة –كانوا السباقين في الكلام عن الإمامة والمنظرين الأوائل لها (النديم، 2009، صفحة 249)، وما نظريات وأفكار السنة إلاّ ردود أفعال ولم تكن في يوم ما أفعالاً، عدا "القاضي عبد الجبار" المعتزلي والذي خصّ الجزء العشرين بقسميه للإمامة. وهنا أصبح الشيعة في وضعية رد فعل، ممثلين في "الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي"، والذي ألف كتاب "الشافي في الإمامة" بأجزائه الأربعة، ومضمون الكتاب يدور حول نقد المعتزلة عموما و"القاضي عبد الجبار" خصوصاً في مسألة الإمامة.

ومن بين الانتقادات التي وجهها "ابن المرتضى" للمعتزلة، وبالتحديد "للقاضي عبد الجبار": أنه اعتمد على إفساد فكرة اختيار الإمام من خلال بيان صفاته التي لا يمكن للمختارين –مهما بلغت قوة بصيرتهم وحذق ذكائهم –أن يدركوها لأنها من اختصاص الله، كالعصمة والفضل في الثواب والعلم على جميع الأمة. ولا يمكن الوقوف عليها إلا بالنص (الموسوي، 2009، صفحة 5).

وفي قصة السبعين رجلاً الذين اختارهم موسى –ט– إلى ميقات ربه ومناجاته دليل تاريخي على أنّ الاختيار قد يكون خاطئ، فموسى النبي، قد وقع اختياره على المنافقين ظنا منه أنهم مؤمنون مخلصون صادقون ولكنهم لم يكونا كذلك، لانّ الله وصفهم بالظلم في قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ (سورة الأعراف: الآية155). وكانوا سفهاء فعلاً، وكان فعلهم السفيه يتمثل

في طلبهم رؤية الله، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية55).

ويمكن كما يقول "الشريف المرتضى": «إنْ العاقدين للإمامة يجوز أن يختلفوا، فيرى بعضهم أنّ الحال يقتضي أن يعقد فيها للفاضل، ويرى آخرون أنها تقتضي العقد للمفضول» (الموسوي، 2009، صفحة 7). وهذا الحال يترتب عنه جملة مخارج منها:

– أن يتوقفوا عن العقد ويتناظروا إلى غاية الوصول إما لاتفاق بينهم بعد طول الزمن، أو يظلوا مختلفين –وهذا ما حصل على الأقل نظريا –فيؤدي هذا إلى إهمال أمر الإمامة، مما يترتب عنه الفتن والفوضى واللاَّستقرار، وهو ما يبين ويؤكد اتفاق كل الفرق الكلامية –مع شذوذ بعض المفكرين منهم –على وجوب وضرورة الإمامة.

– أو يعقد كل فريق لمن يراه أهلاً لذلك، فينجم عن هذا قيام إمامين في نفس الوقت، وهو ما يؤكد على فساده كل الفرق (الموسوي، 2009، صفحة 7).

– أو يُفرَض الاتجاه الذي يرى أنّ العقد للفاضل لأنه أولى، أو العكس، أي يُفرض الاتجاه الذي يعتقد بإمامة المفضول رغم وجود الفاضل، وفي كلا الحالتين: يُحرم على الطرف الآخر المخالفة، وهذا تعدي على الاجتهاد الذي اقره وحثّ عليه ديننا الحنيف، بل أنه منح المجتهد المخطئ أجراً واحداً، مقارنة بالمجتهد المصيب الذي يجازى بأجرين.

وما يثبت أنّ الاختيار باطل كما يرى الشيعة هو أنّ الملائكة رغم عصمتهم وقربهم من الله تعالى، ولكن عندما قال الله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (سورة البقرة: الآية30)، فردوا عليه معربين على أن تكون الخلافة لهم بقولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (سورة البقرة: الآية30). ولكن الله لم يلبِ اختيارهم رغم عصمتهم وطهارتهم، بل وبخهم عندما قال: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية30). فإذا كان الملائكة المعصومون قد مُنعوا من الاختيار، فمن باب الأولى أن تمنع الأمة من ذلك وهي غير معصومة (الكرماني، 1996، صفحة 79)، على حد تعبير الشيعة.

3–خاتمة:

إنّ شرعية السلطة كما يراه المعتزلة ومن نحا نحوهم تَتِمُ عن طريق اختيار جماعة المسلمين الإمام، فتعقد له، وتبايعه. ودليل المعتزلة في أنّ الشورى والاختيار هي الطريق إلى الإمامة هو إجماع الصحابة. فعندما لم يوص عليه السلام لأحد بخلافته بعد موته، وكان من الواجب ألا تعطل الحدود والأحكام –لأنّ الله تعالى أمر بذلك –فقد توجَّب على الصحابة ومن خلالهم كل الأمة أن يقيموا لأنفسهم إماماً يتولى ما كان سارٍ فعله من الأمور، وهذا ما حدث بالفعل وهو ما يؤكد ثبوت الاختيار الذي قالت به المعتزلة.

وعلى العموم فإنّ المعتزلة ومن خلالهم السنة بكل فرقها تقول أنّ مصدر شرعية السلطة هو الاختيار والعهد، ولكن في الواقع وكما بين لنا التاريخ السياسي للنظام الإسلامي، أنّه إذا كانت الإمامة عند السنة عموما والمعتزلة خصوصا لا تخرج عن كونها حكومة الأمر الواقع، فإنّ الإمامة عند الشيعة لم تكن سوى نظرية مغالية في الميثالية واليوتوبيا، من خلال أئمتها المزعوم عصمتهم، وإمامها الغائب، أو المهدي المنتظر.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم برواية ورش
2. (ابن المرتضى علي) الموسوي. (2009). الشافي في الإمامة. طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.
3. (أبو الحسن بن علي) المسعودي. (2005). مروج الذهب و معادن الجوهر. بيروت: المكتبة العصرية.
4. (أبو الحسين عبد الرحيم) الخياط. (1993). الانتصار والرد عن ابن الروندي الملحد. بيروت: الدار العربية للكتاب.
5. (أبو الفرج محمد) ابن النديم. (2009). الفهرست. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
6. (احمد بن عبد الحليم) ابن تيمية. (1986). منهاج السنة. مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .
7. (الحسن بن موسى) النوبختي، (سعد بن عبد الله) والقمّي. (1992). فرق الشيعة . القاهرة: دار الرشاد .
8. (عبد الرحمان بن محمد)ابن خلدون. (2007). المقدمة . القاهرة: دار الغد الجديد.
9. (عبد القاهر بن طاهر بن محمد)البغدادي. (1928). أصول الدين. اسطنبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية.
10. (محمد بن إسماعيل)البخاري. (2001). الجامع المسند الصحيح. بيروت: دار طوق النجاة.
11. (محمد بن جرير) الطبري. (1986). تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري) . بيروت: دار الكتب العلمية .
12. (محمد بن عبد الكريم) الشهرستاني. (2009). نهاية الإقدام في علم الكلام. القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية،.
13. (محمد بن مكرم) ابن منظور. (بلا تاريخ). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

14. ابن عبد ربه (احمد بن محمد). (1983). العقد الفريد. بيروت: دار الكتب العلمية.
15. أبو حامد الغزالي. (1964). فضائح الباطنية. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.
16. ابو حسن علي الأشعري. (1950). مقالات الإسلاميين. القاهرة : مكتبة النهضة المصرية.
17. ابو محمد علي بن حزم. (1996). الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت : دار الجيل.
18. أحمد أمين. (1964). ضحى الإسلام. القاهرة : مكتبة النهضة المصرية.
19. أحمد بن حنبل. (بيروت). مسند أحمد بن حنبل. د– ت): مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.
20. أحمد محمود صبحي. (1991). في علم الكلام (دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، الزيدية. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
21. احمد محمود صبحي:. (/ /, 1993). النظريات السياسية لدى الفرق. مجلة عالم الفكر، صفحة 140.
22. الجاحظ. (1991). العثمانية. بيروت: دار الجيل.
23. الشريف المرتضى. ((د–ت)). مجموع الأحكام من كلام السيد المرتضى. القاهرة: دار الكتب المصرية.
24. الشهرستاني. (1948). الملل والنحل. القاهرة: مكتبة الحسين التجارية.
25. الكرماني .) ,ح .(1996) .المصابيح في إثبات الإمامة .بيروت :دار المنتظر للطباعة والنشر والتوزيع.
26. المعتزلي ابن أبي الحديد. ((د–ت)). شرح نهج البلاغة. بيروت: دار الجيل.
27. حسين فوزي النجار:. (1998). الإسلام والسياسة "بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام. القاهرة: دار المعارف.
28. عبد الجبار القاضي. ((د–ت)). تثبيت دلائل النبوة. بيروت: دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع.

29. عبد الجبار القاضي. (1962). المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة. القاهرة: دار الكتب المصرية.

30. عبد الجبار القاضي. (1965). شرح الأصول الخمسة. القاهرة : مكتبة وهبة.

31. عبد الجبار القاضي. (1966). متشابه القرآن. القاهرة : دار التراث.

32. عبد المالك بن عبد الله الجويني. (1950). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. القاهرة: مكتبة الجانحي.

33. عبد الملك بن عبد الجويني. (1980). غياث الأمم في التياث الظلم. الإسكندرية: دار الدعوة للنشر والطبع والتوزيع.

34. فخر الدين الرازي. (1986). الأربعين في أصول الدين. القاهرة: مكيبة الكليات الازهرية.

35. محمد رشيد رضا. (1947). تفسير المنار. القاهرة: دار المنار .

36. محمد عمارة. (1989). الإسلام و فلسفة الحكم. القاهرة: دار الشروق.

37. مصطفى حلمي. (2004). نظام الخلافة في الفكر الإسلامي. بيروت: دار الكتب العلمية.