لَا عِصْمَةَ لِلتَّارِيخِ وَلَا إِهْدَارَ لِلْفَضْلِ

مَنْهَجٌ قُرْآنِيٌّ

فِي قِرَاءَةِ الْخِلَافِ السِّيَاسِيِّ بَيْنَ الصَّحَابَةِ



رَدَّادُ السَّلَّامِيُّ

لا عِصْمَةَ للتاريخ ولا إهدارٌ للفضل

منهجٌ قرآنيٌّ

في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة

تأليف: رَدَّاد السَّلَّامِيُّ

بسم الله الرحمن الرحيم

بداية

عند مناقشة الخلافات التي حدثت بين الصحابة الأجلاء رضي الله عنهم جميعاً فإن المسألة ليست فقط: **هل نقدّم المبدأ على الشخص؟** بل: **كيف نؤسس ميزانًا شرعيًا ومعرفيًا وأخلاقيًا يمنعنا من ثلاثة انحرافات كبرى: تقديس التاريخ، وتدنيس الصحبة، وتسييس الرواية؟**

وهذا الكتاب يقوم على هذه المعادلة المحكمة:

لا قداسة لأفعال البشر، ولا استخفاف بمقامات السابقين، ولا تحويل للتاريخ إلى عقيدة، ولا تحويل للعقيدة إلى خصومة تاريخية.

والنواة التي يقوم عليها الكتاب هي هذه:

إن الخلاف السياسي بين الصحابة لا ينبغي أن يُقرأ بمنطق الخصومة المذهبية، ولا بمنطق الدفاع العاطفي، ولا بمنطق الحداثة التي تحاكم القرن الأول بأدواتها الجاهزة، بل بمنطق قرآني صارم يرى أن البشر، مهما علت مقاماتهم، يبقون داخل الابتلاء، وأن المبادئ التي رفعهم الله بها لا يجوز أن تُعطَّل باسمهم، وأن حفظ فضلهم لا يعني تحويل أفعالهم إلى وحي، كما أن نقد بعض اجتهاداتهم لا يعني إسقاط عدالتهم أو محو سابقتهم.

المُقَدِّمَةُ الكُبْرَى

بينَ قَداسَةِ الوَحْي وامتحانِ التاريخ

ليست مشكلةُ الأمة مع تاريخها أنها تملك تاريخًا كثيفًا، متشعبًا، دامعًا، مضيئًا، مختلطًا بعبقرية النهوض وجراح السقوط، بل مشكلتها الكبرى أنها كثيرًا ما فقدت الميزان الذي تقرأ به هذا التاريخ؛ فإما أن ترفعه إلى مقامٍ لا يليق إلا بالوحي، فتجعل أحداث الرجال وأفعالهم واجتهاداتهم وخصوماتهم امتدادًا غير معلن للعصمة، وإما أن تهبط به إلى ساحة تشفٍّ واتهام، فتتعامل مع السابقين الأولين كما لو كانوا شخصيات سياسية عادية في صحيفة يومية، لا أصحابَ رسولٍ، ولا حملةَ دين، ولا طبقةً ابتدائيةً عظيمةً تخلّق في رحم النبوة، وتحمّل من أثقال التأسيس ما لم تتحمله طبقة بعدهم.

ومن هنا تنشأ الحاجة إلى هذا الكتاب: لا ليكون كتابًا في الخصومة، ولا كتابًا في التبرئة الشاملة، ولا كتابًا يفرّ من التاريخ باسم الأدب، ولا كتابًا يقتحم التاريخ بلا أدب، بل ليكون محاولةً في بناء ميزانٍ قرآنيٍّ وأصوليٍّ وأخلاقيٍّ لقراءة الخلاف السياسي بين الصحابة؛ ذلك الخلاف الذي ظلّ، منذ وقوعه، يتردد في ضمير الأمة لا بوصفه واقعةً ماضيةً فحسب، بل بوصفه سؤالًا دائمًا عن العلاقة بين الأشخاص والمبادئ، بين الفضل والعدل، بين المحبة والحكم، بين الصحبة والاجتهاد، بين التاريخ والوحي، وبين مقام الإنسان عند الله وموقفه في حادثةٍ من حوادث السياسة والسلطان والدماء.

إن أخطر ما وقع في قراءة تلك المرحلة أن كثيرًا من العقول لم تفرّق بين أربعة مقامات متمايزة: مقام الصحبة، ومقام الفعل السياسي، ومقام الرواية التاريخية، ومقام الحكم الشرعي والأخلاقي. فمقام الصحبة مقام فضلٍ عظيم، لا يدركه من لم يعاصر النبوة، ولم يشهد التنزيل، ولم يتحمّل مرارات البداية، ولم يدخل في الدين يوم كان الدخول فيه خروجًا من الأمان الاجتماعي والقبلي والسياسي، لكن هذا المقام لا يحوّل صاحبه إلى معصوم؛ لأن العصمة في هذا الدين ليست رتبةً اجتماعيةً تُكتسب بالمكانة، وإنما هي اصطفاءٌ خاصٌّ للأنبياء فيما يبلّغون عن الله، ولرسول الله ﷺ في مقام التبليغ والبيان والهداية، أما غيره من البشر، مهما علا فضله، فيبقى داخل سنن التكليف والابتلاء والاجتهاد والخطأ والصواب.

ومقام الفعل السياسي مقام آخر؛ فقد يكون الفاعل فاضلًا، ويكون فعله محل نظر، وقد يكون صادق القصد، ويقع في تقديرٍ ناقص، وقد يكون مأجورًا من جهة الاجتهاد، غير مصيب من جهة النتيجة، وقد يكون داخل فتنةٍ تشتبك فيها الظنون والمصالح والولاءات والخوف والدماء والعصبيات، فلا يجوز أن نقرأ فعله قراءةً سطحيةً تختزل الحدث في عبارةٍ واحدة، ولا يجوز كذلك أن نجعل صعوبة الحدث ذريعةً لتعطيل المبدأ، أو أن نقول: ما دام الفاعل عظيمًا فلا معنى للسؤال عن الفعل؛ فإن القرآن لم يعلّمنا هذا، بل علّمنا أن الحق أكبر من الأشخاص، وأن القرب من الله لا يكون بإلغاء الميزان، وإنما بإقامته.

وأما مقام الرواية التاريخية فهو مقام ثالث، وهو من أخطر المقامات؛ لأن كثيرًا من الأحكام لا تنشأ من الوقائع ذاتها، بل من الروايات التي صاغت صورة الوقائع في وعينا. والرواية ليست بريئةً دائمًا، ولا هي شيطانٌ دائمًا،

بل هي خبرٌ يحتاج إلى نقد، وسياق، ومقارنة، وتمييزٍ بين الثابت والمرجوح، وبين ما نقله العدل الضابط وما دخلته الأهواء، وبين ما صيغ في زمن قريب من الحدث وما أعيد تشكيله تحت ضغط الدولة أو المذهب أو العصبية أو الحاجة إلى صناعة ذاكرة منتصرة. ومن لم يفرّق بين الواقعة كما وقعت، والرواية كما نُقلت، والحكم كما استُنبط، صار أسيرًا لظلّ الحدث لا لحقيقته.

وأما مقام الحكم الشرعي والأخلاقي فهو مقام رابع، وهو أضيق من الانفعال وأوسع من التحيز؛ فلا يحكم فيه المرء بمجرد الحب، ولا بمجرد الكراهية، ولا بمجرد الانتماء المذهبي، ولا بمجرد الصدمة النفسية من مشاهد الدماء والاقتتال، بل يحكم فيه بميزانٍ مركب: نصوص الوحي، ومقاصد الشرع، وقواعد العدل، وحرمة الدم، ومكانة السابقين، وملابسات التاريخ، ودرجات الثبوت، وفروق الاجتهاد، وحدود القدرة البشرية في زمن الفتنة. ومن هنا كان الحكم على وقائع الخلاف بين الصحابة من أعسر أبواب العلم؛ لأنه يحتاج إلى قلبٍ مؤمن لا يهوى التشفي، وإلى عقلٍ صارم لا يقبل التقديس الزائف، وإلى لسانٍ مهذب لا يتخذ الحق ذريعةً للفجور في الخصومة.

والأمة حين أخطأت في هذا الباب تفرقت بين طرفين: طرفٍ جعل مقام الصحبة مانعًا من أي مساءلة تاريخية أو سياسية، حتى كأن المبادئ التي جاء بها الإسلام تتوقف عند أسماء الرجال، وطرفٍ جعل الخلاف السياسي بابًا إلى إسقاط السابقين والنيل من طبقة التأسيس، حتى كأن أخطاء البشر ـ إن ثبتت ـ تمحو فضل الهجرة والنصرة والجهاد والسابقة والصحبة. وكلا الطرفين أخطأ الطريق؛ لأن الأول عطّل الميزان باسم الأدب، والثاني مزّق

الأدب باسم الميزان، والحق لا يقوم بهذا ولا بذاك، وإنما يقوم بميزانٍ يعرف للفضل موضعه، وللمبدأ سلطانه، وللأشخاص أقدارهم، وللأفعال أحكامها.

إن القرآن الكريم، وهو الكتاب الذي ربّى تلك الطبقة الأولى، لم يربِّ الأمة على عبادة الأشخاص، بل على تعظيم الحق الذي يرفع الأشخاص ويزنهم ويحاسبهم. ولذلك لم يكن القرآن كتاب مديحٍ مطلقٍ لجيلٍ مهما علا، ولا كتاب إدانةٍ مطلقةٍ لجيلٍ مهما أخطأ، بل كان كتاب تربيةٍ يجعل المؤمنين كلهم، من أولهم إلى آخرهم، تحت سلطان الله، وتحت مراقبة الوحي، وتحت مقتضى العدل. وحين يذكر الله السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، فإنه يذكر الرضوان في سياق الاتباع والإحسان، لا في سياق إطلاق اليد البشرية من كل قيد، وحين ينهى المؤمنين عن التنازع والفشل، فإنه لا يستثني من سنن التنازع طبقةً دون طبقة، لأن سنن الله لا تحابي أحدًا، ولأن التاريخ لا يرحم من يخرج على قوانين الحق، وإن كان في ذاته شريف المقام.

ومن هنا ينبغي أن نقول بوضوح: إن الصحابة رضي الله عنهم ليسوا موضوعًا مباحًا للفجور اللساني، ولا مادةً سائبةً للاتهام، ولا جيلًا عاديًا تقرؤه الأمة كما تقرأ رجال السياسة في تاريخ الدول؛ لكنهم كذلك ليسوا آلهةً صغارًا، ولا معصومين، ولا حجابًا يحول بين الأمة وبين مبادئ القرآن.

ومَن ظنّ أن حب الصحابة يقتضي إلغاء العدل فقد أساء إلى الصحابة قبل أن يسيء إلى العدل؛ لأن فضلهم إنما ثبت بالمبادئ التي حملوها، لا بتعطيل تلك المبادئ عند ذكرهم. ومن ظنّ أن نقد بعض الأفعال السياسية يقتضي الطعن في أصل الصحبة فقد أساء إلى المنهج قبل أن يسيء إلى الأشخاص؛

لأن البشر قد يجتمع فيهم الفضل والخطأ، والسابقة والاجتهاد الناقص، والإيمان العميق والتقدير السياسي المتعثر.

ليست الفتنة الكبرى، إذن، حادثةً تاريخيةً انتهت بإغلاق كتب الأخبار، بل هي امتحانٌ دائم للعقل المسلم: هل يستطيع أن يحب دون أن يعمى؟ هل يستطيع أن ينقد دون أن يفجر؟ هل يستطيع أن يحفظ مقام السابقين دون أن يحوّل التاريخ إلى وحي؟ هل يستطيع أن يرفع المبادئ دون أن يجعلها سكينًا في أعراض من حملوها أول مرة؟ هل يستطيع أن يقول: أخطأ فلان، دون أن ينسى أنه من أهل الفضل؟ وهل يستطيع أن يقول: رضي الله عنه، دون أن يجعل الرضا الإلهي ـ فيما ثبت لأهله ـ ترخيصًا بشريًا لإغلاق باب النظر والفهم والاعتبار؟

إن هذا الكتاب يقوم على قاعدةٍ مركزيةٍ يمكن أن تعدّ مفتاحه كله:

الأشخاص يُحفظ لهم فضلهم، والأفعال تُوزن بميزانها، والروايات تُنقد بأدواتها، والمبادئ لا تُعطَّل لأحد.

هذه القاعدة ليست قسوةً على الصحابة، بل وفاءٌ للقرآن الذي صنع الصحابة. وليست خروجًا على أدب السلف، بل عودةٌ إلى الأدب الحق: الأدب الذي لا يكذب، ولا يظلم، ولا يهوّن من الدماء، ولا يجعل الانتماء إلى جيلٍ فاضل سببًا لإسقاط سلطان الشرع، ولا يجعل الخطأ السياسي ـ إن وقع وثبت ـ سببًا لإلغاء الدين والسابقة والجهاد والنصرة.

ولعلّ من أعظم الأخطاء المنهجية في هذا الباب أن بعض الكاتبين يبدأون من التاريخ ثم يبحثون في القرآن عما يسند الصورة التي استقرت في أذهانهم،

والصواب أن يبدأ المرء من القرآن ثم يقرأ التاريخ على ضوئه. فالقرآن هو الأصل، والتاريخ مادة اختبار، والوقائع لا تصنع المبادئ، وإنما تكشف مدى وفاء البشر لها. فإذا كان القرآن يقرر العدل، وحرمة الدم، ووجوب الإصلاح بين المؤمنين، والنهي عن البغي، وخطر التنازع، ومركزية الشورى، وفساد الاستبداد، وجريمة الظلم، فإن هذه المبادئ لا تصبح معلقةً حين نصل إلى الجيل الأول، بل تصبح أشد ضرورة؛ لأن قيمة الجيل الأول أنه أول من تلقى هذه المبادئ، لا أنه استثناء من سلطانها.

ولذلك لن يكون هذا الكتاب سردًا للوقائع على طريقة كتب التاريخ، ولا محاكمةً تفصيليةً لكل شخصية، ولا اصطفافًا مذهبيًا مع فريق ضد فريق، وإنما سيكون بناءً لمنهج القراءة: كيف نقرأ؟ بأي ميزان؟ ما الذي نثبته؟ ما الذي نتوقف فيه؟ ما الذي نفرق فيه بين النية والنتيجة؟ بين الخطأ والبغي؟ بين الاجتهاد والتأويل؟ بين الفعل الفردي والبنية السياسية؟ بين انحراف الدولة وانحراف الشخص؟ بين حب الصحابة وتقديس السلطة التي نشأت بعدهم؟ بين الخلافة بوصفها مبدأ راشدًا، والملك بوصفه تحولًا تاريخيًا في بنية الحكم؟

إننا لا نريد أن نكرر السؤال القديم بصيغته المتعبة: من كان معه الحق؟ ومن كان عليه؟ فهذا السؤال، على أهميته في بعض المواضع، قد تحول في كثير من الكتابات إلى باب خصومة لا باب بصيرة. السؤال الأرفع هو: ما المبادئ التي امتحنتها تلك الأحداث؟ كيف انهارت بعض الضمانات السياسية بعد النبوة؟ لماذا لم تكن التقوى الفردية وحدها كافيةً لمنع الانفجار التاريخي؟ كيف تحوّل الخلاف في الاجتهاد إلى صراعٍ على الشرعية؟ كيف دخلت

العصبيات القديمة إلى جسد الأمة الجديدة؟ كيف انتقلت الأمة من صفاء التأسيس إلى تعقيد الدولة؟ وكيف بقي القرآن فوق الجميع شاهدًا وميزانًا لا ينحاز إلا للحق؟

إن الفرق بين القراءة الوعظية والقراءة المنهجية أن الوعظية تكتفي بأن تقول: هؤلاء صحابة فلا تخوضوا، أو تقول: وقعت أخطاء فلا تقدسوا. أما القراءة المنهجية فتسأل: ما حدود الخوض؟ ما معنى السكوت؟ هل السكوت تركٌ للفهم أم تركٌ للخصومة؟ ما الفرق بين البحث العلمي وإحياء الأحقاد؟ ما الفرق بين الإنصاف وهتك المقامات؟ ما الفرق بين الترحم والتبرير؟ ما الفرق بين التخطئة والتبديع؟ ما الفرق بين الاعتبار التاريخي والتمذهب الانفعالي؟

ومن هنا كان لا بد أن نؤسس في صدر هذا الكتاب قاعدة أخرى:

السكوت المحمود ليس إلغاءً للعقل، والكلام المحمود ليس إطلاقًا للسان.

فقد يسكت المرء تعبدًا وأدبًا حين لا يملك علمًا، أو حين يغلب على الكلام إحياء الفتنة، أو حين لا تكون المسألة مقام تعليم ولا بحث، وهذا سكوت شريف. وقد يسكت جبنًا أو تعطيلًا للمبادئ أو خوفًا من مواجهة الذاكرة الموروثة، وهذا سكوت مريض. وقد يتكلم المرء بعلمٍ وعدلٍ وأدبٍ لاستخراج العبرة وتحرير المنهج، وهذا كلام شريف. وقد يتكلم بهوى وحقدٍ وانتصارٍ مذهبي وتشويهٍ للأعلام، وهذا كلام ساقط وإن رفع شعار الحقيقة. فليست القضية سكوتًا أو كلامًا، بل: أي سكوت؟ وأي كلام؟ وبأي قلب؟ وبأي علم؟ وبأي غاية؟

وهذا الكتاب يريد أن يفتح باب الكلام الشريف: الكلام الذي لا يضع نفسه فوق الصحابة، ولا يضع الصحابة فوق القرآن؛ الكلام الذي يرى أن الأمة لا تشفى من جراح تاريخها بالكذب عليها، ولا بإعادة فتحها بسكاكين الطائفية، بل تشفى حين تتعلم كيف تنظر بعينين معًا: عين الرحمة، وعين العدل؛ عين الوفاء، وعين التمييز؛ عين تحفظ مقامات الرجال، وعين لا تنام عن سلطان المبادئ.

إن الخلاف السياسي بين الصحابة لم يكن مجرد خلاف بين أفرادٍ متقاربين في الزمن، بل كان لحظةً كاشفةً لتحولٍ هائل: خروج الأمة من ظلّ النبوة المباشر إلى مسؤولية التاريخ، ومن حضور الرسول ﷺ بوصفه مرجع الفصل إلى اختبار المؤسسات والمعايير والضمائر، ومن وحدة القيادة النبوية إلى تعقيد الاجتماع السياسي، ومن بساطة الجماعة المؤمنة الأولى إلى اتساع الفتوحات ودخول الأمم والأموال والعصبيات والولايات ومصالح الدولة. ولذلك فإن قراءة تلك المرحلة قراءةً أخلاقيةً مجردةً دون فهم تحولاتها السياسية والاجتماعية قراءة ناقصة، كما أن قراءتها قراءةً سياسيةً باردةً دون حفظ قداسة الدين ومقام الصحبة قراءة جافة ظالمة.

لقد كان الجيل الأول عظيمًا، لكن عظمته لا تعني أنه عاش خارج التاريخ. بل لعل عظمته تظهر أكثر حين نراه داخل الابتلاء لا خارجه؛ حين نراه بشرًا حملوا أمانةً ضخمة، ونجحوا في مواضع نجاحًا لا يكاد يلحق، وتعثروا في مواضع لأن السنن لا تسقط عن أحد. ولو جعلناهم خارج التاريخ لفقدنا القدرة على الاقتداء بهم؛ لأن الاقتداء لا يكون بالملائكة، بل بالبشر الذين جاهدوا أنفسهم، وأصابوا وأخطأوا، وتابوا واجتهدوا، وخافوا ورجوا، وأقاموا الدين

في عالمٍ حقيقي لا في فضاءٍ مثالي. والقرآن نفسه، وهو يذكر خير القرون، لم يصنع منهم تماثيل مصمتة، بل ربّاهم، وعاتبهم، وصحح لهم، وكشف لهم مداخل الضعف، وأعادهم إلى الميزان كلما زلّت بهم أقدام التجربة.

ولذلك فالمشروع الذي نسعى إليه هنا ليس هدم الصورة المشرقة للصحابة، بل تحريرها من الغلو. وليس الدفاع عنهم بتعطيل النقد، بل الدفاع عنهم من صورتين قاتلتين: صورةٍ تجعلهم معصومين فيفقدون بشريتهم، وصورةٍ تجعلهم متهمين فيفقدون فضلهم. والحق أن الصحابي يبقى صحابيًا جليلًا بما ثبت له من سابقة وفضل، لكنه لا يصبح بذلك مصدرًا مستقلًا للشرع في كل فعل سياسي فعله، ولا حجةً فوق النص، ولا معيارًا نهائيًا للحق إذا خالفه غيره في اجتهادٍ أو نازعه في تقدير. إنما الحجة لله ولرسوله، ثم للمبدأ الذي دل عليه الوحي، ثم للاجتهاد بقدر قربه من ذلك الميزان.

وقد يكون من أهم ما ينبغي تحريره في هذا الباب أن عبارة "عدالة الصحابة" لا يجوز أن تتحول في الوعي العام إلى معنى مضطرب يبتلع كل شيء. فالعدالة في باب الرواية شيء، والعصمة في باب الفعل شيء آخر، والتزكية العامة لجيلٍ شيء، والحكم على واقعةٍ سياسيةٍ محددة شيء ثالث. ومن الخلل أن ننقل مفهومًا من مجاله العلمي إلى مجال آخر دون ضبط، فنظن أن قبول رواية الصحابي في الجملة يعني تصويب كل رأيٍ سياسي، أو أن حفظ مقامه الديني يعني إسقاط حق الأمة في فهم ما وقع، أو أن الترضي عنه يعني تبرئة كل اجتهاد من آثار الخطأ. هذا خلطٌ بين المقامات، والخلط بين المقامات هو جذر كثير من الاضطراب.

وفي المقابل، من الخلل أن يظن آخرون أن وقوع الخطأ السياسي ـ إن ثبت ـ يسقط أصل العدالة والفضل، كأن الإنسان لا يبقى له خير إذا وقع في خطأ عظيم، أو كأن التاريخ محكمةٌ نهائيةٌ نوزع فيها صكوك النجاة والهلاك. هذا أيضًا خلطٌ فاسد؛ لأن الله وحده يتولى السرائر والمآلات، ولأن الحكم على الفعل لا يساوي الحكم النهائي على المصير، ولأن المؤمن العادل قد يقول: هذا الفعل خطأ، وهذا الاجتهاد مرجوح، وهذا المسار السياسي أضرّ بالأمة، ثم يبقى لسانه محفوظًا عن البغي على المقامات، وقلبه محفوظًا عن الغل، وعلمه محفوظًا عن التعميم الفاسد.

ولعل المعادلة الجامعة التي نحتاجها هي هذه:

نحن لا نقرأ الخلاف بين الصحابة لنُسقط الصحابة، بل لنمنع إسقاط المبادئ باسم الصحابة. ولا نرفع المبادئ لنطعن في الصحابة، بل لنفهم الصحابة في ضوء ما رفعهم أصلًا: الوحي والعدل والتقوى.

بهذا المعنى لا يكون الكتاب خصومةً مع أحد، بل خصومةً مع الخلل المنهجي؛ خصومةً مع العقل الذي لا يستطيع أن يجمع بين التعظيم والتمييز؛ خصومةً مع اللسان الذي إذا أحب ألغى الحق، وإذا غضب ألغى الفضل؛ خصومةً مع المذاهب حين تتحول إلى ذاكرات محاربة؛ خصومةً مع التسنن حين يتحول إلى تبريرٍ سياسي مطلق، ومع التشيع حين يتحول إلى إدانةٍ تاريخيةٍ شاملة، ومع الحداثة حين تدخل المسألة وفي يدها أحكامٌ جاهزة على الدين والسلطة والرجال، ومع القراءة الوعظية حين تفر من كل سؤالٍ صعب باسم السلامة.

إن السلامة ليست دائمًا في ترك السؤال؛ أحيانًا تكون السلامة في السؤال المنضبط. والأمة التي لا تسأل عن جراحها بعلمٍ وأدبٍ ستترك أبناءها يسألون عنها بغضبٍ وجهل. وإذا لم نبنِ ميزانًا عادلًا لقراءة التاريخ، فسيتنازع الناس بين خطابين: خطابٍ يمحو الأسئلة، وخطابٍ يمحو المقامات. وكلاهما خطر؛ لأن الأول يصنع الكبت المعرفي، والثاني يصنع الانفجار العدمي. أما الخطاب القرآني فيصنع البصيرة: يرى، ويميز، ويتثبت، ويعدل، ويرحم، ولا يجعل الرحمة تعطيلًا للحكم، ولا يجعل الحكم إلغاءً للرحمة.

وسنحاول في هذا الكتاب أن نلتزم بعدة أصول:

الأصل الأول: أن الوحي هو الميزان الأعلى، لا الأشخاص ولا المذاهب ولا الدول ولا الروايات المتأخرة.

الأصل الثاني: أن الصحابة طبقة فضلٍ وسابقة، وأن حفظ مقامهم من دين الأمة وأدبها، لكن ذلك لا يساوي القول بعصمتهم.

الأصل الثالث: أن الفعل السياسي يُقرأ في سياقه، لكنه لا يُعفى من المبدأ؛ فالسياق يفسر ولا يبرر كل شيء.

الأصل الرابع: أن الروايات التاريخية لا تُقبل بالجملة ولا تُرد بالجملة، بل تُمحص بميزان الثبوت والسياق والمعقولية ومقارنة الطرق وفهم دوافع النقل.

الأصل الخامس: أن الحكم على الوقائع يجب أن يفرق بين الخطأ، والاجتهاد، والتأويل، والبغي، والظلم، والجريمة، ولا يخلط هذه الدرجات في عبارةٍ واحدة.

الأصل السادس: أن الغاية من قراءة الفتنة ليست إحياءها، بل منع تكرار عللها: العصبية، ضعف الشورى، انفلات السلاح، التنازع على الشرعية، تحويل الجماعة إلى حزب، وتحويل السياسة إلى اختبارٍ للإيمان بدل أن تكون مجالًا للعدل.

الأصل السابع: أن أدب اللسان في هذا الباب ليس أمرًا شكليًا، بل هو جزء من المنهج؛ لأن من لم يضبط لسانه في مقام السابقين لم يؤتمن على ميزان العدل، ومن لم يضبط عقله باسم الأدب لم يؤتمن على الحقيقة.

وسنبدأ من القرآن؛ لأن القرآن هو الذي يعلّمنا كيف نقرأ الإنسان حين يعلو، وكيف نقرأه حين يخطئ، وكيف نحفظ للمؤمن فضله دون أن نجعل فضله مانعًا من النصح والمحاسبة. ثم ننتقل إلى أصول النظر في التاريخ والرواية، ثم إلى طبيعة الفتنة السياسية، ثم إلى القواعد التي تضبط الكلام في الصحابة، ثم إلى الدروس الكبرى التي ينبغي أن تخرج بها الأمة من ذلك الباب الشائك.

إن العنوان الذي اخترناه: **لا عصمة للتاريخ ولا إهدار للفضل** ليس عبارةً بلاغيةً فحسب، بل هو ميزانٌ كامل. فقوله: **لا عصمة للتاريخ** يعني أن ما وقع بعد النبوة لا يصير مقدسًا بمجرد وقوعه في زمنٍ قريبٍ من النبوة، وأن التجربة البشرية تبقى بشرية، وأن السياسة تظل مجالًا للاجتهاد والخطأ والصراع والمصالح. وقوله: **ولا إهدار للفضل** يعني أن نقد التاريخ لا يجوز أن يتحول إلى إسقاطٍ لأهل الفضل، ولا إلى استباحةٍ لأعراض السابقين، ولا إلى نسيانٍ لمن حملوا الدين وجاهدوا ونصروا وآووا وهاجروا وبذلوا.

بين هذين الحدين يقف هذا الكتاب: ضد العصمة الزائفة، وضد الإهدار الظالم؛ ضد التقديس التاريخي، وضد العدوان على المقامات؛ ضد إلغاء

السؤال، وضد فجور الجواب؛ ضد تحويل الصحابة إلى رموزٍ سياسيةٍ يتقاتل الناس حولها، وضد تحويلهم إلى ذواتٍ فوق المحاسبة البشرية؛ مع القرآن، مع العدل، مع الأدب، مع التمييز، مع الرحمة، مع الحقيقة التي لا تحتاج إلى كذبٍ يحميها، ولا إلى قسوةٍ ترفعها.

ولعل أجمل ما يمكن أن نفتتح به هذا السفر أن نقول:

لقد جاء الإسلام ليحرر الإنسان من عبادة الأشخاص، لا ليبدل له أصنام الحجر بأصنام التاريخ. وجاء كذلك ليعلمه الوفاء لأهل الفضل، لا ليجعل العدل ذريعةً إلى الجحود. فمن قرأ الصحابة بلا حبٍّ فقد قرأهم بقلبٍ ناقص، ومن قرأهم بلا ميزانٍ فقد قرأهم بعقلٍ ناقص، ومن جمع الحب والميزان فقد اقترب من المنهج الذي يليق بأمةٍ تؤمن أن الوحي فوق الجميع، وأن البشر جميعًا، مهما علت منازلهم، عبادٌ لله، يجري عليهم من سننه ما يجري على غيرهم، ويُحفظ لهم من فضلهم ما لا يبطله خطأ، ويُوزن من أفعالهم ما لا يرفعه مجرد الاسم.

هذه هي عتبة الكتاب.
ومنها ندخل إلى الباب الأول: **الوحي والتاريخ**.

الباب الأول

الوحي والتاريخ

الفصل الأول

الفرق بين قَداسَةِ النص وابتلاء التجربة

أول ما ينبغي أن يتحرر في عقل القارئ قبل الدخول إلى الخلاف السياسي بين الصحابة أن يدرك الفرق الجوهري بين **الوحي بوصفه خطابًا معصومًا من عند الله**، وبين **التاريخ بوصفه مجالًا بشريًا تتنزل فيه الهداية وتُختبر فيه الإرادات والاجتهادات والأهواء والطاقات والحدود**؛ فإن كثيرًا من الاضطراب في قراءة الفتنة الكبرى لم ينشأ من الجهل بالوقائع وحدها، بل نشأ قبل ذلك من الخلط بين مقامين: مقام النص الذي له القداسة، ومقام التجربة التي لها الاعتبار، ومتى اختلطت القداسة بالاعتبار صار التاريخ دينًا موازيًا، وصارت الوقائع البشرية حُججًا فوق السؤال، وصار الدفاع عن الأشخاص دفاعًا عن الوحي نفسه، مع أن الوحي لم يأت ليعصم تاريخ الناس، بل جاء ليهديهم في التاريخ، ويفضح خللهم إذا انحرفوا، ويردهم إلى الميزان كلما طغت عليهم العصبية أو الغفلة أو الهوى أو سوء التقدير.

الوحي ليس نتاج التجربة الإسلامية الأولى، بل هو أصلها ومصححها ومربيها وحاكمها؛ فالصحابة لم يصنعوا القرآن، بل القرآن هو الذي صنعهم، ولم ترتفع منازلهم لأنهم كانوا خارج سلطان الوحي، بل لأنهم دخلوا تحته،

واستجابوا له، وتحملوا تكاليفه، وجاهدوا في سبيله، وصبروا على امتحاناته. ومن هنا كان قلب المعادلة خطرًا عظيمًا؛ إذ يتحول الجيل الذي تشرّف بالوحي إلى مصدرٍ يبتلع الوحي، وتتحول التجربة التي ينبغي أن تُقاس بالنص إلى نصٍّ غير مكتوب تقاس به المبادئ، فيصبح السؤال عن عدالة موقفٍ أو صواب اجتهادٍ أو خطأ مسارٍ سياسيٍّ كأنه سؤال عن القرآن نفسه، وهذا من أعظم وجوه الخلل؛ لأن الله سبحانه لم يجعل لأحدٍ بعد رسول الله ﷺ عصمةً تجعل فعله حجةً مطلقةً على الأمة.

إن القداسة في الإسلام ليست هالةً اجتماعيةً تلتصق بالأشخاص حتى تمنع النظر في أفعالهم، وإنما القداسة لله ولكلامه وما ثبت عن رسوله ﷺ في مقام البلاغ والهداية. أما البشر، فهم يدخلون في مراتب الفضل والسابقة والولاية والتقوى والعلم والجهاد، لكنهم لا يغادرون حدّ البشرية، ولا يخرجون من سنن الابتلاء. وكلما علا مقام الإنسان اشتد خطر الخلط بين فضله وبين أفعاله؛ لأن النفس تميل إلى أن تجعل المحبوب فوق الميزان، والشرع جاء ليهذب الحب كما يهذب البغض، وليجعل المؤمن يحب لله، ويبغض لله، ويحكم لله، لا أن يجعل الحب ستارًا على الحق، ولا أن يجعل الحق ذريعةً إلى قسوة لا تعرف الفضل.

ومن تأمل القرآن وجد أنه لا يسمح بتحويل البشر إلى مساحات مغلقة أمام النقد والتصحيح، ولو كانوا من صفوة المؤمنين. فالقرآن عاتب المؤمنين في مواطن، وصحح لهم، وكشف لهم دخائل نفوسهم، وذكّرهم بضعفهم، ونبههم إلى مداخل الشيطان، وحذرهم من التنازع والفشل، وبيّن لهم أن قربهم من النبوة لا يلغي عنهم سنن الله في الاجتماع والسياسة والنفس. قال تعالى:

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾.

هذه الآية ليست وعظًا عامًا منفصلًا عن الاجتماع البشري، بل هي قانون من قوانين بقاء الجماعات: التنازع إذا انفلت من ميزان الطاعة والحق أنتج الفشل، وذهاب الريح، وانكسار القوة المعنوية والسياسية. ولا تقول الآية إن المؤمنين إذا كانوا صالحين فلا يخشى عليهم التنازع، بل تجعل التنازع خطرًا قائمًا حتى في جماعة الإيمان، لأن الإيمان لا يلغي قابلية البشر للاختلاف، وإنما يمنحهم ميزانًا يمنع الاختلاف من التحول إلى فشل وذهاب ريح.

وهذه القاعدة القرآنية تفتح أمامنا بابًا عظيمًا في قراءة الخلاف بين الصحابة؛ إذ لا يصح أن نقول: ما داموا صحابة فلا معنى لقراءة ما وقع بينهم في ضوء سنن التنازع، كما لا يصح أن نقول: ما دام التنازع قد وقع فقد سقط فضلهم. كلا القولين ناقص؛ فالأول يعطل الآية باسم الصحبة، والثاني يلغي الصحبة باسم الآية، والمنهج الحق أن نقول: كانوا من خير الناس، ومع ذلك جرت عليهم سنن الاجتماع، ووقعوا في ابتلاءات السياسة والسلطة والدم، وبقي الوحي فوقهم وفوقنا يعلّمنا أن الفضل لا يمنع وقوع الامتحان، وأن وقوع الامتحان لا يمحو الفضل.

إن النص المقدس حين يتنزل في التاريخ لا يلغي التاريخ، بل يفتحه على المسؤولية. فالقرآن لم يصنع أمةً آليةً تتحرك بلا خطأ، ولم يحوّل الصحابة إلى جماعةٍ منزهة عن التعارض البشري، وإنما صنع فيهم ضميرًا يردّهم إلى الله، وأقام فيهم ميزانًا يفرقون به بين الحق والباطل، وترك لهم مساحة

الاجتهاد التي يظهر فيها صدقهم وضعفهم وقوتهم وحدودهم. وهذا هو معنى الابتلاء: أن الهداية لا تُعطى لتلغي حرية الإنسان، بل لتكشف موقفه منها. ولو كان مجرد حضور الوحي كافيًا لمنع كل خطأٍ بشري، لما وقع عتاب في القرآن، ولا نزل تصحيح، ولا قامت تربية، ولا كان للابتلاء معنى.

ومن هنا نفهم أن التاريخ الإسلامي، حتى في أقدس مراحله البشرية، ليس نصًا معصومًا، بل هو تجربة أمةٍ تحت الوحي. والفرق كبير بين أن نقول: هذه تجربة نشأت في ظل الوحي، وبين أن نقول: هذه تجربة لها حكم الوحي. الأولى صحيحة، والثانية مصادرة خطيرة. نعم، الجيل الأول له فضل لا يُنكر، وله خصوصية لا تلحق، وله من السبق ما يجعله طبقةً مؤسسةً في وجدان الأمة، لكن خصوصيته لا تعني أن كل ما وقع في زمنه صار جزءًا من الدين، ولا أن كل مسار سياسي نشأ بعد النبوة صار امتدادًا مباشرًا لها، ولا أن كل غالب في التاريخ كان أقرب إلى الحق لمجرد أنه غلب.

والقرآن نفسه يعلّمنا هذا الفصل الدقيق حين يذكر الأنبياء والرسل والمؤمنين والأمم في سياق العبرة، لا في سياق التجميد. فهو لا يروي التاريخ ليُعبد التاريخ، بل ليُفهم الإنسان، وتُقرأ السنن، ويُعرف موضع الحق من الباطل، وموضع الطاعة من المعصية، وموضع الثبات من الانحراف. وحين يقول تعالى:

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾

فإن العبرة هنا ليست مجرد تأثرٍ وجداني، بل عبورٌ من الحدث إلى القانون، ومن الواقعة إلى البصيرة، ومن الماضي إلى الميزان. وما لم نعبر من

وقائع الخلاف إلى سننها، سنبقى أسرى أسماء وخصومات، لا طلاب هداية واعتبار.

ولذلك فإن القراءة التي نريدها ليست قراءةً تنزع القداسة عن الوحي لتوزعها على التاريخ، ولا قراءةً تنزع الفضل عن التاريخ لتجعله خرابًا أخلاقيًا، بل قراءةٌ تضع كل شيء في موضعه: الوحي حاكم، والتاريخ محكوم؛ النص ميزان، والتجربة موزونة؛ المبادئ ثابتة، والأشخاص مكرمون بقدر قيامهم بها، ومعذورون أو مأجورون أو مخطئون بقدر ما يقع منهم تحت حكم الاجتهاد والنية والقدرة والسياق، لا بقدر ما يريد المحب أو المبغض.

ومن أخطر ما أفسد هذا الباب أن بعض الناس جعلوا السؤال عن الوقائع التاريخية نوعًا من سوء الأدب مطلقًا، وكأن العقل المسلم لا يليق به إلا أن يغمض عينيه أمام أعظم التحولات التي صنعت وعيه السياسي والمذهبي. وهذا غير صحيح؛ لأن السكوت المشروع شيء، وتعطيل الوعي شيء آخر. السكوت المشروع يكون حيث لا علم، أو حيث تكون المفسدة غالبة، أو حيث يتحول الكلام إلى إحياء عصبيات ميتة، أما تعطيل الوعي فهو أن تمنع الأمة من فهم تاريخها، وتترك الروايات تعمل في الخفاء، والمذاهب تصوغ الذاكرة، والخصوم يستثمرون الجهل، ثم تظن أنك حفظت الأمة بمجرد منع السؤال. إن السؤال إذا مُنع من باب العلم عاد من باب الهوى، وإذا لم يُربَّ على الميزان خرج على هيئة غضبٍ وتمردٍ وتشويه.

وفي المقابل، فإن بعض الناس جعلوا كسر حاجز السكوت ترخيصًا للعدوان على السابقين، فظنوا أن مجرد القول بأن التاريخ غير معصوم يبيح لهم أن يقرأوا الجيل الأول بروح القاضي المتعالي، أو بروح الخصم السياسي، أو

بروح من يريد أن ينتقم من التراث كله من خلال وقائع الفتنة. وهذا أيضًا فساد؛ لأن نزع العصمة لا يعني نزع الحرمة، والقول ببشرية الصحابة لا يعني تسويتهم بمن لا سابقة له، ونقد بعض الاجتهادات لا يعني أن تتحول اللغة إلى سكين. فالحق له أدب، ومن لم يحمل أدب الحق أفسده وهو يظن أنه ينصره.

إن التمييز بين النص والتاريخ يمنعنا من عِلّتين متقابلتين: علة التقديس التاريخي، وعلة العدوان التاريخي. التقديس التاريخي يجعل كل ما وقع في صدر الإسلام محاطًا بهالةٍ لا تسمح بفحصه، فينشأ عقلٌ هشٌّ يخاف من الحقيقة، ويظن أن الدين لا يقوم إلا إذا بقيت كل صور التاريخ مصقولةً بلا شقوق. والعدوان التاريخي يجعل كل خطأٍ أو شبهةٍ أو روايةٍ مدخلًا إلى هدم الثقة بالجيل كله، فينشأ عقلٌ ناقمٌ لا يرى إلا الظلال. أما المنهج القرآني فيقول: الدين لا يحتاج إلى كذبٍ يحميه، والصحابة لا يحتاجون إلى غلوٍّ يرفعهم فوق بشريتهم، والحقيقة لا تحتاج إلى قسوةٍ تجعلها شبيهةً بالانتقام.

ومن هنا يجب أن نحرر معنى "التجربة" في التاريخ الإسلامي الأول. فالتجربة ليست اتهامًا، بل وصفًا؛ لأن الأمة بعد وفاة رسول الله ﷺ دخلت امتحانًا جديدًا: كيف تحفظ الوحي بلا حضور النبي ﷺ؟ كيف تدير السلطة بلا عصمة قيادية؟ كيف توسّع الدولة دون أن تبتلعها الدولة؟ كيف تجمع بين حرارة الإيمان وتعقيد السياسة؟ كيف تمنع العصبيات القديمة من العودة في ثياب جديدة؟ كيف تقيم العدل في فضاء توسعت فيه الأموال والأقاليم والولايات والقبائل والمصالح؟ هذه كلها أسئلة تجربة، لا أسئلة طعن. ومن لم يفهم أن الجيل الأول دخل تجربةً هائلةً بعد النبوة فلن يفهم لماذا وقعت الفتنة،

ولن يفهم لماذا كان الخلاف السياسي امتحانًا لا يقل خطورة عن امتحانات القتال والهجرة والجوع والحصار.

لقد مات رسول الله ﷺ والدين كامل، لكن التاريخ لم ينته. اكتمل الوحي، ولم تكتمل عصمة البشر. وهذا المعنى بالغ الدقة؛ فاكتمال الدين لا يعني اكتمال أداء المتدينين، وتمام البيان لا يعني تمام الامتثال في كل واقعة، وخيرية الجيل لا تعني أنه صار خارج أسباب النزاع. بل إن اكتمال الدين يجعل المسؤولية أعظم؛ لأن الميزان أصبح حاضرًا، والحجة قائمة، والمبادئ معلنة، فإذا وقع الخلاف بعد ذلك لم يكن الخلل في الوحي، بل في قدرة البشر على تنزيله تحت ضغط الواقع.

وهنا تظهر ضرورة التفريق بين **التنزيل** و**الامتثال التاريخي**. فالتنزيل معصوم؛ لأنه من الله. أما الامتثال فهو فعل البشر في ضوء التنزيل، وقد يبلغ غاية عالية، وقد يضعف، وقد يختلط، وقد يتأثر بالظروف. وإذا قلنا إن بعض الامتثال التاريخي كان ناقصًا أو مضطربًا أو محل اجتهاد، فنحن لا نطعن في التنزيل، بل نحفظ مقامه من أن نحمله نتائج البشر. إن من أعظم الوفاء للوحي ألا ننسب إليه أخطاء المنتسبين إليه، ولا نجعل كل ما وقع في التاريخ الإسلامي ترجمةً كاملةً لمقصده. وهذا أصلٌ لو استقر في الوعي المسلم لانحلّت كثير من مشكلاتنا في قراءة التاريخ والسياسة والمذاهب والدول.

إن الله سبحانه يقول:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

وهذه الآية تقيم ميزانًا يتجاوز العلاقة مع الخصوم، ليصير أصلًا في كل

حكم: لا يحملنكم البغض على ترك العدل. وبالمقابل، فإن مقتضى الآية في بابنا أن يقال أيضًا: لا يحملنكم الحب على ترك العدل؛ لأن العدل لا يكون عدلًا إذا اشتغل عند البغض وتعطل عند الحب. فإذا كان الله ينهى المؤمن عن ظلم من يبغض، فمن باب أولى أن ينهى قلبه عن تبرير خطأ من يحب. فالعدل الذي لا يعمل إلا على المخالف ليس عدلًا، بل هو أداة خصومة؛ والعدل الذي يعمل على القريب والبعيد هو وحده الذي يقترب من التقوى.

ومن هنا فإن قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة لا بد أن تقوم على عدلٍ مزدوج: عدلٍ يمنعنا من ظلمهم، وعدلٍ يمنعنا من تعطيل المبادئ عندهم. فالظلم ليس فقط أن تتهم البريء، بل من الظلم أيضًا أن تجعل المبدأ أسيرًا للاسم. ومن الوفاء ليس فقط أن تترحم على السابقين، بل من الوفاء أيضًا أن تحرر المبدأ الذي بذلوا من أجله، فلا تجعله موقوفًا على صورةٍ تاريخيةٍ بعينها.

إن الفصل بين قداسة النص وابتلاء التجربة لا يعني أننا نفصل الدين عن التاريخ فصلًا علمانيًا باردًا، ولا أننا نقول إن الوحي لم يصنع الواقع، بل نقول على العكس: إن الوحي هو الذي ينبغي أن يحكم الواقع، ولذلك لا يجوز أن نرفع الواقع إلى مقام الوحي. فالذي يحب القرآن حقًا لا يرضى أن يُستعمل القرآن لتجميل كل ما وقع في التاريخ، والذي يحب الصحابة حقًا لا يرضى أن يُجعل فضلهم حجابًا على مقاصد الوحي، والذي يحب الأمة حقًا لا يتركها بين ذاكرةٍ مقدسةٍ بلا فحص وذاكرةٍ متمردةٍ بلا أدب.

وقد يقع هنا سؤالٌ دقيق: إذا كان التاريخ غير معصوم، فلماذا نهتم به؟ والجواب: لأن التاريخ ليس معصومًا، لكنه كاشف. ليس حجةً بذاته، لكنه

مجال للعبرة. ليس قرآنًا ثانيًا، لكنه مختبر لتنزيل القرآن. ومن لا يقرأ التاريخ يكرر علله، ومن يقرأه بلا وحي يظلم معناه، ومن يرفعه إلى مقام الوحي يعطل فائدته؛ لأن التاريخ لا ينفعنا إلا حين نراه كما هو: إنجازًا وابتلاءً، نورًا وظلالًا، فضلًا وخطأً، هدايةً بشريةً ناجحةً في مواضع، ومتعثرةً في مواضع، تحت عين الميزان الإلهي الذي لا يحابي أحدًا.

ولذلك فإننا حين نقرأ الخلاف السياسي بين الصحابة يجب ألا نسأل فقط: ماذا وقع؟ بل نسأل قبل ذلك: بأي مقام نقرأ ما وقع؟ أهو وحي؟ لا. أهو تاريخٌ بلا حرمة؟ لا. أهو تجربة بشرية لأفضل طبقة من الأمة بعد الأنبياء؟ نعم. وهذه العبارة وحدها تجمع الميزان: **تجربة بشرية** تمنع العصمة، و**لأفضل طبقة** تمنع العدوان. فإذا حفظنا طرفي العبارة سلمنا من الغلو والجفاء.

إن الخطأ في هذا الباب يبدأ حين يُبتلع أحد الطرفين: فإذا بقيت "أفضل طبقة" وغابت "تجربة بشرية"، وقعنا في التقديس التاريخي. وإذا بقيت "تجربة بشرية" وغابت "أفضل طبقة"، وقعنا في الجفاء والتسوية الظالمة. والمنهج الحق أن نقرأهم بوصفهم بشرًا عظماء، لا ملائكة ولا عاديين؛ بشرًا رفعهم الوحي، وامتحنهم التاريخ، وحفظ الله لهم من الفضل ما حفظ، وبقيت أفعالهم السياسية داخلةً في ميزان النظر بحسب ثبوتها وسياقها ومآلاتها.

ومن هنا يمكن أن نضع قاعدة هذا الفصل:

الوحي مقدس لأنه من الله، والتاريخ معتبر لأنه فعل البشر في ضوء الوحي، ولا يجوز أن نمنح فعل البشر عصمة الوحي، ولا أن ننزع عنه حرمة الإيمان والفضل.

هذه القاعدة سترافقنا في كل فصول الكتاب؛ لأنها تمنعنا من أن نحاكم التاريخ بخفة، كما تمنعنا من أن نقدسه بغلو. تمنعنا من أن نضع الصحابة فوق القرآن، كما تمنعنا من أن نضع أنفسنا فوق الصحابة. تجعلنا تحت الوحي جميعًا: نحن وهم، القارئ والمقروء، المتقدم والمتأخر، المحب والناقد. وحين يقف الجميع تحت الوحي، يصبح النقد عبادةً إذا كان عدلًا، ويصبح الصمت عبادةً إذا كان أدبًا، ويصبح البحث عبادةً إذا كان طلبًا للهداية لا طلبًا للغلبة.

وفي ضوء هذه القاعدة ندخل إلى الفصل التالي: **الصحبة مقام فضل لا صك عصمة؛** لأن تحرير الفرق بين النص والتاريخ يقودنا مباشرةً إلى تحرير معنى الصحبة: ما الذي تمنحه لصاحبها؟ وما الذي لا تمنحه؟ كيف تحفظ له منزلته؟ وكيف لا تتحول إلى ترخيصٍ منهجيٍّ لتعليق سلطان المبادئ؟

الفصل الثاني

الصحبةُ مقامُ فضلٍ لا صكُّ عصمة

إذا كان الفصل السابق قد حرّر الفرق بين قَداسة الوحي وابتلاء التاريخ، فإن هذا الفصل ينتقل إلى قلب المسألة: **ما معنى الصحبة؟** وما الذي تمنحه لصاحبها من الفضل والمقام؟ وما الذي لا تمنحه له من العصمة والإطلاق؟ ذلك أن كثيرًا من الاضطراب في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة نشأ من سوء فهم هذا المقام العظيم؛ فقومٌ جعلوا الصحبة فضيلةً مجردةً لا أثر لها في توقير اللسان وحفظ الحرمة، فدخلوا التاريخ ببرودة الباحث أو حدة الخصم، لا بهيبة المؤمن؛ وقومٌ آخرون جعلوها صكًّا مطلقًا يعفي صاحبها من كل مساءلةٍ منهجية، حتى صارت عندهم كأنها عصمةٌ غير مصرّح بها، تُمنع باسمها الأسئلة، وتُؤوَّل الوقائع، وتُعلَّق المبادئ، ويُجعل الفعل السياسي داخلًا في حرمة الشخص، لا في ميزان الشرع.

والحق أرفع من هذين الطرفين؛ فالصحبة في الإسلام ليست رتبةً عادية، ولا علاقةً زمنيةً باردة، ولا مجرد حضورٍ تاريخيٍّ حول النبي ﷺ، بل هي مقامٌ تشريفيٌّ عظيم، جمع بين شهود النبوة، وتلقي الوحي غضًّا، وبذل النفس والمال في زمن الضعف والخوف، وحمل أعباء التأسيس، ومواجهة الكفر الأول، والخروج من مألوفات القبيلة والجاهلية إلى أفق الإسلام، والصبر على الحصار والهجرة والقتال والفقر والخذلان والأذى. ومن هنا لم يكن الصحابي كغيره في وجدان الأمة؛ لأنه لم يدخل الدين بعد أن صار سلطانًا

واسعًا وملكًا ظاهرًا، بل دخل كثيرٌ منهم يوم كان الدخول فيه مخاطرةً بالرزق والنفس والقبيلة والمكانة.

لكن هذا المقام العظيم لا يخرج صاحبه من حدّ البشرية، ولا يرفعه إلى مقام العصمة، ولا يجعل كل فعلٍ يصدر عنه معيارًا للدين. ولو كان مجرد القرب من النبي ﷺ كافيًا لمنع الخطأ، لما وقع عتابٌ قرآنيٌّ لبعض المؤمنين، ولا تأديب، ولا تصحيح، ولا تربية، ولا تحذير من مداخل الضعف البشري. إن الصحبة رفعت أصحابها بقدر ما أدخلتهم تحت سلطان الوحي، لا بقدر ما أخرجتهم من سلطان الميزان؛ ولذلك فإن تعظيم الصحابة لا يكون بجعلهم فوق القرآن، بل بوضعهم في الموضع الذي وضعهم فيه القرآن: طبقة فضلٍ وسابقة ورضوانٍ لمن أحسن واتبع، لا طبقة عصمةٍ مطلقةٍ تُلغى عندها قواعد التكليف والمحاسبة والعدل.

ومن هنا ينبغي أن نقرر منذ البدء أن قولنا: **الصحبة مقام فضل لا صك عصمة** ليس انتقاصًا من الصحابة، بل هو دفاعٌ عن حقيقة مقامهم؛ لأن المقام إذا غُولي فيه حتى صار عصمةً فقد تغيّر معناه، وانتقل من فضيلةٍ شرعيةٍ إلى وظيفةٍ عقديةٍ لا دليل عليها. والفضل لا يحتاج إلى الكذب ليبقى فضلًا، كما أن الصحابي لا يحتاج إلى أن نجعله معصومًا حتى نحبه ونترضى عنه ونحفظ له سابقته. بل إن جمال الجيل الأول في أنه جيلٌ بشريٌّ عظيم، لا جيلٌ ملائكيٌّ ممتنع عن سنن الابتلاء؛ بشرٌ حملوا الوحي في التاريخ، لا وحيٌ جديدٌ نزل في هيئة بشر.

إن القرآن الكريم حين يذكر السابقين من المهاجرين والأنصار لا يذكرهم ذكرًا عابرًا، بل يثبت لهم مقامًا عاليًا في بناء الأمة، كما في قوله تعالى:

﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ المُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الفَوْزُ العَظِيمُ﴾.

هذه الآية تؤسس معنى الفضل، لكنها تؤسسه في سياقٍ دقيق: **السَّبْق، والهجرة، والنصرة، والاتباع بإحسان**. فالفضل هنا ليس اسمًا جامدًا منفصلًا عن المعنى الذي أنشأه، بل هو ثمرة الإيمان والبذل والاتباع والإحسان. وإذا كانت الآية تجعل الاتباع بإحسان طريقًا للالتحاق بهذا الرضوان، فإنها تفتح للأمة بابًا منهجيًا: أن العلاقة بالسابقين ليست علاقة تقليدٍ أعمى، بل علاقة اتباعٍ بإحسان، والإحسان في الاتباع أن تحفظ فضلهم، وتسير على هداهم في طاعة الوحي، لا أن تجعل كل ما وقع منهم في التاريخ أصلًا فوق النظر.

والذين لم يفقهوا هذه الدقة وقعوا في أحد انحرافين: إما أن جعلوا الرضوان العام مانعًا من فحص الأفعال، وإما أن جعلوا بعض الأفعال المشتبهة أو المتنازع فيها سببًا لإلغاء الرضوان والسابقة. وكلاهما لم يفهم طبيعة الخطاب القرآني؛ لأن القرآن يجمع بين التزكية والتربية، وبين الفضل والمحاسبة، وبين بيان المقام وبيان الشرط الذي يحفظ المقام من التحول إلى غرور. فالرضوان ليس رخصةً للإنسان كي يخرج من العبودية، ولا السابقة ليست ضمانًا يجعل كل اجتهادٍ حقًا، ولا الصحبة ليست حجابًا يحول بين الفعل وبين الميزان.

ومن تأمل سيرة النبي ﷺ مع أصحابه وجد أنه لم يربّهم على أن مكانتهم تمنع التصحيح، بل كان يصحح ويعلّم وينهى ويعاتب، وكانوا هم أنفسهم يتلقون

هذا التصحيح بوصفه من لوازم الإيمان، لا بوصفه انتقاصًا من الفضل. وهذا من أعظم ما يدل على أن الصحبة الحقيقية ليست هالةً تمنع النصيحة، بل قربٌ يزيد صاحبه مسؤولية. إن القريب من النور إذا أخطأ لم يكن خطؤه دليلًا على زوال النور، لكنه يظل خطأً؛ والفضل إذا عظم لم يتحول إلى عصمة، بل صار صاحبه أولى بالميزان وأشد احتياجًا إلى العدل.

ويكفي أن نتأمل قاعدةً عظيمةً في القرآن: أن الله تعالى خاطب المؤمنين باسم الإيمان ثم أمرهم ونهاهم وحذرهم، فقال: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ في مواضع كثيرة، ولم يكن النداء بالإيمان إلغاءً لاحتمال المخالفة، بل كان تأسيسًا لمسؤولية أشد. فالإيمان لا يعني انتهاء الابتلاء، بل يعني الدخول في أمانة الابتلاء. وكذلك الصحبة: ليست نهاية الامتحان، بل شرفٌ يضاعف معنى الامتحان؛ لأن من شهد الوحي وسمع النبي ﷺ ورأى التنزيل كان أدخل في الحجة وأقرب إلى مركز التكليف.

ومن هنا يتضح أن مقام الصحبة ينبغي أن يُقرأ من جهتين متلازمتين: جهة الفضل، وجهة البشرية. فمن قرأه من جهة الفضل وحدها جعله عصمةً مقنّعة، ومن قرأه من جهة البشرية وحدها جعله رتبةً عادية، أما القراءة القرآنية فتقول: هم بشرٌ عظماء، لا معصومون ولا عاديون. وهذه العبارة هي مفتاح الباب كله؛ لأنها تحفظ الهيبة من غير غلو، وتحفظ النقد من غير جفاء.

إننا حين نقول إن الصحابة بشر لا نريد بذلك إنزالهم إلى مستوى الخصوم السياسيين في العصور المتأخرة، ولا تسويتهم بمن جاء بعدهم، ولا إلغاء خصوصية التأسيس، بل نريد منع تحويلهم إلى كائناتٍ فوق السنن. فالقرآن علّمنا أن السنن لا تحابي أحدًا؛ فإذا تنازع الناس فشلوا، وإذا ظلموا استحقوا

أثر الظلم، وإذا غلبت العصبية أفسدت، وإذا ضعفت الشورى اختلّ الاجتماع، وإذا انفلت السلاح صارت الدماء فتنةً عمياء. هذه سننٌ لا تسقط لأن الفاعلين أفاضل، بل لعل وقوعها بين الأفاضل أشد عبرةً؛ لأنها تدل على أن الإيمان الفردي، مهما علا، يحتاج إلى نظامٍ عادل، ومؤسساتٍ راشدة، وميزانٍ يقظ، لا إلى حسن الظن وحده.

وهذه مسألة دقيقة جدًا: كثير من الناس يظن أن الحديث عن الفتنة الكبرى حديث عن نقصٍ في إيمان الأشخاص فحسب، بينما الأعمق أن الفتنة تكشف أيضًا خلل الضمانات السياسية والاجتماعية التي تحمي الأمة عند الاختلاف. فقد يكون في الناس خيرٌ كثير، ومع ذلك تنفجر الفتنة إذا غابت الآليات الراشدة لحسم النزاع، وإذا تداخلت الروايات، وإذا تحركت العصبيات، وإذا صار الدم يطلب دمًا، وإذا أصبحت الشرعية محل تنازعٍ مسلح. ومن هنا فإن قراءة الخلاف بين الصحابة لا ينبغي أن تختزل في محاكمة الضمائر، بل يجب أن تنفتح على سؤال البناء السياسي: كيف تُحمى الأمة من أن يتحول خلاف الأفاضل إلى دماء؟ كيف تُصان المبادئ حين تعلو حرارة العصبية؟ كيف يُمنع التأويل من أن يصير مدخلًا إلى القتال؟

إن الصحابي قد يكون صادقًا في قصده، ومع ذلك يخطئ في تقديره. وقد يكون متأولًا، ومع ذلك تكون نتيجة فعله ضارةً بالأمة. وقد يكون مأجورًا من جهة طلب الحق، غير مصيبٍ في تنزيله. وقد يكون أقرب إلى الحق في موضع، وأبعد عنه في موضع آخر. وهذه الفروق لا يستوعبها إلا عقلٌ تخلص من ثنائية التقديس والإسقاط. أما العقل الثنائي فيريد حكمًا واحدًا: إما أن يكون الشخص مصيبًا في كل شيء لأنه فاضل، أو ساقطًا في كل شيء

لأنه أخطأ. وهذا منطق غريب عن القرآن وعن التجربة البشرية؛ فالإنسان في القرآن كائن مركب، يجتمع فيه الخير والضعف، والإصابة والخطأ، والصدق وسوء التقدير، ولذلك كان العدل أن نزن الأفعال بأقدارها، لا أن نذيبها في صورة الشخص.

ومن هنا تنشأ قاعدة منهجية أخرى: **لا يُنقَل فضل الشخص إلى الفعل حتى يصير الفعل فاضلًا بذاته، ولا يُنقَل خطأ الفعل إلى الشخص حتى يُمحى فضل صاحبه كله.**

هذه القاعدة تحفظ الباب من فوضى عظيمة. فكم من فعلٍ سياسيٍّ دافع عنه الناس لا لقوته في الميزان، بل لأن صاحبه جليل. وكم من شخصٍ جليلٍ أسقطه آخرون لا لأن فضله زال، بل لأنهم نظروا إلى فعلٍ متنازعٍ فيه فجعلوه حاكمًا على حياته كلها. والحق أن الفعل يُوزن، والفاعل يُعرف له مقامه، ثم يترك ما وراء ذلك إلى الله الذي يعلم السرائر والمآلات.

ولذلك فإن الحديث عن الصحابة في الفتنة ينبغي أن يتحرر من لغة المحاكمات النهائية. لسنا نحن الذين نوزع صكوك الجنة والنار، ولا نحن الذين نعلم ما استقر في قلوبهم عند الله، ولا نحن الذين نملك الحكم على ختام مآلاتهم. لكننا في الوقت نفسه لسنا ممنوعين من النظر في الأفعال والآثار والسنن؛ لأن القرآن لم يلغ عقل الأمة، ولم يأمرها أن تفر من العبرة. فالممنوع هو الظلم، لا الفهم؛ والممنوع هو البغي في اللسان، لا إقامة الميزان؛ والممنوع هو إحياء الأحقاد، لا استخراج الدروس.

إن تعظيم الصحابة لا يكون بتوسيع دائرة الممنوع حتى تصير الأمة عاجزةً عن فهم تاريخها، بل يكون بإدخال هذا الفهم في دائرة الأدب والعدل. ومن

الأدب أن نعلم أنهم سبقونا إلى الإسلام، ومن العدل أن نعلم أنهم لم يسبقوا إلى العصمة. ومن الأدب أن نترضى عنهم، ومن العدل أن نقرر أن الرضا عن الشخص لا يجعل كل اجتهادٍ منه حقًا. ومن الأدب أن نحذر من الروايات الموضوعة والمغرضة، ومن العدل ألا نرد كل روايةٍ ثابتةٍ لأنها لا توافق الصورة التي نحبها. ومن الأدب أن نكفّ ألسنتنا عن السباب، ومن العدل ألا نكفّ عقولنا عن الاعتبار.

وهذا الباب يحتاج إلى ضبطٍ لغويٍّ أيضًا؛ لأن اللغة ليست مجرد وعاء محايد، بل هي جزء من المنهج. فالقول: "أخطأ فلان في تقديره السياسي" ليس كالقول: "خان" أو "طمع" أو "نافق" أو "طلب الدنيا". والقول: "هذا الفعل أضرّ بمسار الأمة" ليس كالقول: "صاحبه أراد إفساد الأمة". والقول: "هذا الاجتهاد مرجوح" ليس كالقول: "هذا الإنسان ساقط". إن كثيرًا من الفتنة اللاحقة لم تصنعها الوقائع وحدها، بل صنعتها الألفاظ التي حمّلها الناس من البغضاء أكثر مما تحتمل. ومن لم يملك أدب العبارة في هذا الباب فالأولى به أن يصمت؛ لأن المعنى قد يكون صحيحًا في أصله، ثم تفسده قسوة اللسان.

ومن هنا نقول: إن المنهج الذي يليق بهذا الموضوع ليس منهج "التشهير التاريخي" ولا منهج "التجميل التاريخي"، بل منهج **التمييز**. والتمييز أعلى من المدح المطلق والذم المطلق؛ لأنه يرى التفاصيل، ويفرق بين المقامات، ويمنح كل معنى قدره. فالصحبة مقام، والرواية مقام، والفعل مقام، والحكم مقام، والنية مقام، والمآل مقام. وإذا خلطنا هذه المقامات، خرجنا من العلم إلى الانفعال.

ولعل من أعظم ما يجب تقريره أن الصحبة لا تجعل السياسيّ شرعًا. فقد يقع من الصحابي فعلٌ في باب العبادة أو الفتوى أو الاجتهاد العلمي وله وزنه ومكانته، وقد يقع منه موقفٌ سياسيٌّ في ظرفٍ شديد التعقيد، فلا يصح أن ننزله منزلة النص. السياسة مجالٌ تكثر فيه الظنون، وتتداخل فيه المعلومات الناقصة، وتؤثر فيه الولاءات، وتضغط فيه المخاوف، وتتحرك فيه القوى غير المرئية. ومن هنا كان تحويل كل موقفٍ سياسيٍّ صدر عن صحابي إلى معيارٍ دينيّ مطلقٍ خطأً في طبيعة السياسة وطبيعة الصحبة معًا.

ومع ذلك لا يصح أيضًا أن نقرأ مواقفهم السياسية كما نقرأ مواقف الطامعين في السلطة من المتأخرين؛ لأن كثيرًا من الصحابة كانوا يتحركون في فضاءٍ إيمانيٍّ لا يجوز تجاهله، وكانت لهم سوابق ونيات ومقامات لا يعلم تمامها إلا الله. فليس العدل أن نبرر كل شيء، ولا العدل أن نفسر كل شيء بالدنيا. ومن الظلم أن يرى القارئ المتأخر مشاهد الفتنة بعينٍ واحدة، فيظن أن كل حركة كانت طلبًا للسلطان، أو أن كل خلاف كان تغالبًا على الدنيا، أو أن كل دمٍ سُفك كان ثمرة نفاقٍ أو طمعٍ محض. التاريخ أعقد من ذلك، والنفوس أعقد من ذلك، والفتنة نفسها أعقد من أن تختزل في دافعٍ واحد.

إن كلمة "الفتنة" في هذا الباب ليست لفظًا للتهرب من الحكم، بل وصفٌ لحالة اختلاطٍ شديد: اختلاط الحق بالاجتهاد، والدم بالثأر، والصدق بالعصبية، والنصرة بالحمية، والرواية بالشائعة، والشرعية بالقوة، والخوف بالمصلحة، والنية بالأثر. ولهذا كانت الفتنة فتنةً لأنها لا تأتي دائمًا في صورة باطلٍ خالصٍ يعرفه كل أحد، بل تأتي وفيها وجوهٌ من الحق، ووجوهٌ من التأويل، ووجوهٌ من الالتباس، حتى يُبتلى الناس: من الذي يحفظ الميزان حين

تشتد العاطفة؟ ومن الذي لا يجعل فضل الأشخاص بديلًا عن المبدأ؟ ومن الذي لا يجعل المبدأ ذريعة إلى إسقاط الأشخاص؟

وهنا نحتاج إلى قاعدة ثالثة: **الصحبة ترفع مقام صاحبها في الأدب، ولا ترفع فعله فوق المحاسبة المنهجية.**

ومعنى ذلك أن اللسان حين يذكر الصحابي يجب أن يكون لسانًا مؤدبًا، لكن العقل حين يقرأ الفعل يجب أن يكون عقلًا يقظًا. لا يجوز أن تقول فيهم ما يليق بسفلة السياسيين، ولا يجوز أن تمنع عن أفعالهم ما يليق بفعل البشر من نظرٍ وتمييز. الأدب يحكم طريقة الكلام، والميزان يحكم طريقة الفهم. فإذا غاب الأدب صار النقد فجورًا، وإذا غاب الميزان صار الحب تعطيلًا.

ومن أعجب ما يقع في هذا الباب أن بعض الناس يظنون أن الاعتراف ببشرية الصحابة يفتح باب الطعن في الدين، مع أن العكس هو الصحيح؛ فالذي يفتح باب الطعن في الدين هو جعل كل ما وقع من المسلمين الأوائل دينًا. فإذا ربطت الدين بكل تفصيلٍ تاريخيٍّ وقع بعد النبوة، جعلت الدين مسؤولًا عن كل اجتهادٍ بشريٍّ وكل خطأٍ سياسيٍّ وكل دمٍ سُفك بتأويلٍ أو عصبية. أما إذا فرقت بين الوحي والتاريخ، وبين الصحبة والعصمة، فقد حفظت الدين من أن يتحمل أخطاء البشر، وحفظت الصحابة من أن يُدافع عنهم بدفاعٍ يضرهم أكثر مما ينفعهم.

إن الله تعالى لم يجعل الإيمان نفسه مانعًا من الاقتتال بين المؤمنين، بل قال: **﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾**.

هذه الآية عظيمة في بابنا؛ لأنها تجمع بين الإيمان والاقتتال، فلا تنفي الإيمان لمجرد وقوع القتال، لكنها لا تجعل الإيمان مانعًا من وصف البغي إذا وقع. ثم إنها تأمر بالإصلاح والعدل والقسط، لا بالانحياز العاطفي. ومع أن تنزيل الآية على الوقائع التاريخية يحتاج إلى علمٍ وتثبت، إلا أن أصلها المنهجي واضح: قد يقع القتال بين مؤمنين، وقد تكون إحدى الطائفتين باغيةً في ميزان الفعل، ومع ذلك يبقى الخطاب القرآني حريصًا على الإصلاح لا التشفي، وعلى القسط لا الإلغاء، وعلى الفيء إلى أمر الله لا صناعة ذاكرة انتقامية.

وهذا يعلّمنا أن الوصف الشرعي للفعل لا ينبغي أن يتحول إلى إعدامٍ معنويٍّ للأشخاص. فالآية لم تقل: إن اقتتلوا فقد خرجوا من الإيمان، بل قالت: ﴿**مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾، ثم قالت: ﴿**فَإِن بَغَتْ**﴾، فجمعت بين بقاء أصل الإيمان وإمكان وقوع البغي. وهذا من أدق الموازين القرآنية التي يجب أن تدخل في قراءة التاريخ: قد يبقى للإنسان أصل فضلٍ وإيمان، ويقع منه فعلٌ يوصف في ميزان الشرع بأنه خطأ أو بغي أو ظلم، بحسب ثبوته وحقيقته. ومن لم يستطع الجمع بين هذين المعنيين وقع إما في الخوارجية المعنوية التي تسقط الأشخاص بالخطأ، وإما في المرجئة التاريخية التي تبتلع الخطأ باسم المقام.

ولذلك فإن القراءة التي نريدها لا تستعمل الآيات سلاحًا ضد أحد، ولا درعًا مطلقًا لأحد، بل تجعل الآيات ميزانًا فوق الجميع. فالقرآن حين يقول: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾ لا يفتح باب الشتم، ولا يغلق باب العدل، بل يؤسس أخلاق النظر: حتى عند القتال تبقى أخوة الإيمان أصلًا،

ويبقى الإصلاح مقصدًا، ويبقى القسط واجبًا، ويبقى البغي وصفًا ممكنًا للفعل لا ترخيصًا في إهدار الكرامة الإيمانية.

ومن هنا ندرك أن مقام الصحبة، في أعلى معانيه، ينبغي أن يقود إلى مزيد من العدل لا إلى تعطيله؛ لأن الصحابي عظيمٌ بالحق الذي حمله، فإذا جعلناه سببًا لتعليق الحق فقد قلبنا معنى عظمته. إن حب الصحابة ليس حبًا قبليًا، ولا ولاءً عصبويًا، ولا اصطفافًا نفسيًا ضد كل سؤال، بل هو حبٌ دينيٌّ مؤسس على أنهم نصروا رسول الله ﷺ، وحملوا الوحي، وفتح الله بهم أبواب الهداية. وهذا الحب الديني لا يرضى أن يتحول إلى عصبية؛ لأن العصبية هي عدوة الدين، ولو لبست ثوب الدفاع عن أهله.

ولذلك فإن الأمة تحتاج إلى أن تتعلم أدبًا جديدًا في هذا الباب: أدب الجمع بين الترضي والتحليل، بين الحفظ والنقد، بين الدعاء والفهم. أن تقول: رضي الله عنهم، ثم تسأل: ماذا نتعلم من الذي وقع؟ لا تعارض بين الأمرين إذا صح القلب وصح المنهج. بل إن الترضي الصادق يجعل السؤال أنقى؛ لأنك لا تسأل لتشمت، بل لتعتبر. ولا تسأل لتسقط، بل لتفهم. ولا تسأل لتصنع خصومةً مع الماضي، بل لتمنع الماضي من أن يتحول إلى فتنةٍ متجددة في الحاضر.

والصحابة أنفسهم، لو رُدّ الأمر إلى مقاصدهم الكبرى، ما كانوا ليرضوا أن تُعطَّل مبادئ القرآن باسمهم، ولا أن يُجعل فضلهم حجابًا على العدل، ولا أن تتحول أسماؤهم إلى راياتٍ يتقاتل تحتها المتأخرون. إن أعظم وفاءٍ لهم أن نردّهم إلى الوحي الذي آمنوا به، لا أن نرفعهم فوقه؛ وأن نقرأ تاريخهم بما

يليق ببشرٍ ربّاهم القرآن، لا بما يليق بملائكةٍ لا يخطئون ولا برجالٍ عاديين لا حرمة لهم.

ومن هنا يمكن أن نختم هذا الفصل بخلاصة مركزة:

الصحبة شرفٌ عظيم، لكنها ليست عصمة.
والصحابي له مقامٌ محفوظ، لكن فعله السياسي ليس وحيًا.
والترضي أدبٌ شرعي، لكنه لا يمنع الاعتبار التاريخي.
والنقد إذا خلا من الأدب صار عدوانًا، والأدب إذا ألغى النقد صار غلوًا.
والمنهج القرآني لا يطلب منا أن نختار بين حب الصحابة وحب العدل، بل يطلب أن نحبهم بالعدل، وأن نعدل معهم بالحب.

وعلى هذا الأساس ندخل إلى الفصل الثالث: **التاريخ ليس قرآنًا ثانيًا؛** لأن تحرير معنى الصحبة لا يكتمل حتى نحرر معنى التاريخ نفسه، ونمنع الذاكرة الإسلامية من أن تتحول إلى نصٍّ مقدسٍ غير مكتوب، يُخاف من فحصه كما يُخاف من مسّ الوحي، مع أن الوحي فوق التاريخ، والتاريخ إنما يشرف بقدر خضوعه للوحي.

الفصل الثالث

التاريخُ ليس قُرآنًا ثانيًا

في تحرير الذاكرة من القَداسة الزائدة

من أخطر ما أصاب العقل المسلم في تعامله مع تاريخه أنه، في لحظات كثيرة، لم يكتفِ بأن يحفظ التاريخ ويوقّره ويستخرج منه العبرة، بل كاد أن يجعله **نصًّا مقدسًا غير مكتوب**، تُحيط به رهبةٌ تشبه رهبة الوحي، وتُعامل وقائعه كما لو كانت آياتٍ منزلة، ويُخاف من فحصه كما يُخاف من الجرأة على النص، حتى غدا السؤال عن بعض أحداثه في وعي طائفة من الناس خروجًا على الأدب، لا طلبًا للفهم، وصار تحرير الرواية من الوهم كأنه اعتداءٌ على الدين، لا دفاعٌ عن الدين من أن يُحمَّل ما ليس منه.

وهذا الخلط هو الذي نريد تفكيكه في هذا الفصل: **التاريخ ليس قرآنًا ثانيًا**. ليس مصدرًا معصومًا، ولا حجةً بذاته، ولا مرجعًا فوق المراجعة، ولا ذاكرةً منزلةً من عند الله، وإنما هو مجالٌ بشريٌّ واسع، تختلط فيه الهداية بالاجتهاد، والصدق بالوهم، والرواية بالتأويل، والبطولة بالضعف، والنية بالمآل، والفضل بالخطأ، والسياسة بالدين، والمبدأ بالمصلحة، والحقائق بما علق بها من غبار المنتصرين والمنهزمين والرواة والمذاهب والدول.

ولا يعني هذا أن التاريخ ساقط القيمة، أو أنه مجرد أكاذيب متراكمة، أو أن الأمة لا تحتاج إليه؛ بل المعنى أعمق وأدق: التاريخ **ليس معصومًا**، لكنه **معتبر**؛ ليس وحيًا، لكنه مختبرٌ لتنزل الوحي في حياة البشر؛ ليس دينًا، لكنه

سجلٌّ لطريقة تعامل المتدينين مع الدين؛ ليس قرآنًا ثانيًا، لكنه مادةٌ كاشفةٌ تكشف كيف تصعد الجماعات حين تفي بالمبادئ، وكيف تنكسر حين تخونها أو تعجز عن تنزيلها أو تلتبس عليها تحت ضغط السياسة والسلطان والدماء.

والقرآن الكريم حين يقصّ علينا أخبار السابقين لا يدعونا إلى عبادة الماضي، بل إلى العبور منه إلى السنن. فهو لا يجعل القصة غايةً في ذاتها، ولا يربط القلب بالوقائع بوصفها مشاهد جامدة، بل يفتح من خلالها أبواب البصيرة. قال تعالى:

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

والعبرة في أصلها عبور؛ أن تعبر من ظاهر الحادثة إلى معناها، ومن خصوص القصة إلى قانونها، ومن المشهد الماضي إلى بصيرة الحاضر. فإذا تحولت القصة إلى صنمٍ زمنيٍّ يقف عنده العقل ولا يعبره، فقد فقدت وظيفتها القرآنية؛ لأن الله لم يقصّ الأخبار لتُحفظ كأحجارٍ مقدسة، بل لتصير مرايا للإنسان والسنن والمصائر.

ومن هنا فإن التاريخ الإسلامي، مهما علا شرف مراحله، لا يصير قرآنًا بمجرد قربه من القرآن. قرب الزمن من الوحي لا يمنح الوقائع عصمة، كما أن بعد الزمن لا يمنع الإنسان من فهم السنن إذا امتلك الميزان. نعم، للصدر الأول مقامٌ لا يشبه ما بعده، وللصحابة فضلٌ لا يدانيه فضل، لكن شرف الزمان والأشخاص لا يحوّل كل ما وقع فيهما إلى تشريعٍ أو إلى نموذجٍ ملزمٍ أو إلى فعلٍ فوق الفحص. فليست كل واقعةٍ وقعت في القرن الأول سنّة، ولا كل غالبٍ فيه حقًا، ولا كل مسارٍ سياسيٍّ نشأ بعد النبوة امتدادًا صافيًا للنبوة.

إن القرآن كامل، لكن التاريخ ناقص.
والنص معصوم، لكن الفهم البشري متدرج.
والوحي حقٌّ محض، لكن التجربة البشرية تحمل من الحق بقدر وفائها للوحي.
ومن لم يفرّق بين هذه المستويات جعل الدين مسؤولًا عن كل ما صنعه المتدينون، وجعل الوحي حارسًا لكل ما أنتجه التاريخ، ثم إذا وجد الخصوم في التاريخ جراحًا ودماءً وانحرافاتٍ قالوا: هذا هو الدين. والحق أن هذا ليس هو الدين في ذاته، بل هو ما وقع من بشرٍ ينتسبون إلى الدين، منهم المصيب، ومنهم المخطئ، ومنهم المتأول، ومنهم العادل، ومنهم الظالم، ومنهم من غلبه السياق، ومنهم من غلب السياق، وكلهم تحت سلطان الله لا فوقه.

ولذلك كان من أعظم ما ينبغي تقريره أن **حفظ الدين لا يكون بتقديس التاريخ، بل بتمييز الدين عن التاريخ**. فمن ظن أن الإسلام لا يُحفظ إلا إذا دافع عن كل تفاصيل التجربة الإسلامية فقد أضعف الإسلام من حيث أراد نصرته؛ لأنه جعل المطلق مرتهنًا بالنسبي، والمعصوم مربوطًا بغير المعصوم، والحق الإلهي محمولًا على أكتاف اجتهادات البشر. أما من قال: الوحي هو الميزان، والتاريخ يُقبل منه ما وافق الميزان، ويُفهم منه ما كشف السنن، ويُنتقد منه ما خالف العدل، فقد حفظ للدين علوّه، وللتاريخ فائدته، وللعقل المسلم حقه في البصيرة.

إن الخلل يبدأ حين تتحول الذاكرة إلى سلطة. فالذاكرة ليست مجرد مخزون من الأخبار، بل قد تصبح قوةً تتحكم في الحاضر، وتعيد إنتاج المواقف،

وتصنع الولاءات والعداوات، وتحدد من يُحَبّ ومن يُبغَض، ومن يُدافع عنه ومن يُدان، ومن يُذكر بلسان الرضا ومن يُذكر بلسان الاتهام. فإذا لم تُهذَّب الذاكرة بالوحي والعدل، صارت أخطر من الجهل؛ لأن الجاهل قد يعلم أنه لا يعلم، أما صاحب الذاكرة المقدسة فيظن أن ما ورثه هو الدين نفسه، وأن كل مساءلةٍ له خيانةٌ للماضي أو تمردٌ على الجماعة.

ومن هنا كان تحرير الذاكرة ضرورةً إيمانيةً قبل أن يكون ترفًا معرفيًا. تحريرها لا يعني إهانتها، بل إرجاعها إلى موضعها. الذاكرة خادمةٌ للوعي، لا سيدةٌ عليه. التاريخ مادةٌ للعبرة، لا مصدرٌ للعصمة. أخبار الرجال تُحترم وتُفحص، لا تُعبد ولا تُهان. والرواية التاريخية، مهما اشتهرت، لا تصير حقًا بمجرد شهرتها، ولا تسقط بمجرد إزعاجها لصورتنا الموروثة، بل تُعرض على أدوات العلم: الثبوت، والسياق، والقرائن، والمقارنة، وفهم دوافع النقل، ومعرفة طبيعة الصراع الذي أنتج الرواية أو أعاد تشكيلها.

إن التاريخ ليس فقط ما وقع، بل هو أيضًا ما قيل عما وقع. وهذه الجملة تختصر بابًا عظيمًا؛ فالحدث شيء، والرواية عنه شيء آخر، والذاكرة التي تشكلت حول الرواية شيء ثالث، والحكم الذي بُني على الذاكرة شيء رابع. وربما وقعت الواقعة في زمنٍ مضطرب، ثم نُقلت بروايةٍ متباينة، ثم دخلتها انتصارات السياسة، ثم تبنتها مذاهب، ثم صارت جزءًا من هوية جماعات، ثم جاء المتأخر فظن أنه يقف أمام حقيقة صافية، مع أنه يقف أمام طبقاتٍ من النقل والتأويل والاختيار والحذف والإضافة والانحياز.

ولذلك، لا بد في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة من تفكيك هذه الطبقات. لا يصح أن نأخذ صورةً جاهزةً صنعتها ذاكرةٌ مذهبية أو دفاعية أو خصومية،

ثم نبحث لها عن أدلة. ولا يصح أن نعامل كتب التاريخ كما نعامل المصحف. ولا يصح أن نعامل كل خبرٍ مشهور كأنه ثابت، ولا كل خبرٍ مؤلم كأنه مكذوب. المنهج الحق أهدأ وأشد: لا يقبل لأن الخبر يعجبنا، ولا يرد لأنه يؤلمنا؛ لا يتبنى رواية المنتصر لأنها غلبت، ولا رواية المهزوم لأنها مظلومة؛ لا يقدس المصادر القديمة لأنها قديمة، ولا يحتقرها لأن العقل الحديث يستكبر عليها. بل يزن، ويقارن، ويتثبت، ويقرأ السياق، ثم يتكلم بقدر ما يعلم، ويتوقف حيث لا يعلم.

وهنا يظهر الفرق بين **احترام التراث** و**تقديس التراث**. احترام التراث يعني أن ندخل إليه بوعيٍ لجهود العلماء والرواة والمؤرخين، وأن نعرف ما حفظوه لنا من مادةٍ عظيمة، وأن نقرأهم في سياقاتهم، وأن نستفيد من أدواتهم، وأن نوقر أماناتهم. أما تقديس التراث فيعني أن نلغي المسافة بين عمل البشر والوحي، وأن نجعل الخطأ في نقد الرواية كأنه خطأ في نقد الدين، وأن نمنع المراجعة لأن النص قديم أو لأن قائله إمام أو لأن الخبر استقر في الوجدان. والفرق بين الاحترام والتقديس هو الفرق بين عقلٍ مؤمنٍ حيّ، وعقلٍ خائفٍ يحتمي بالماضي من واجب الفهم.

والقرآن نفسه يربي العقل على ألا يكون عبدًا للموروث لمجرد أنه موروث. وقد ذمّ الله أقوامًا قالوا:

﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾.

وليس معنى ذلك أن كل موروث باطل، وإنما المعنى أن الموروث لا يصبح حقًا بمجرد وراثته. فإذا كان هذا في موروثات الأمم عامة، فالعقل المسلم أولى أن يفهم أن الأخبار التاريخية والمقولات المذهبية والصور المستقرة

لا تملك الحصانة إلا بقدر ما تشهد لها الحجة. والوفاء للآباء والأئمة والسابقين لا يكون بتعطيل العقل الذي كرّمه الله، بل باستعماله استعمالًا مؤدبًا عادلًا في طلب الحق.

ومن لطائف القرآن أنه لا يجعل الانتماء وحده حجة. فقد ينتسب الإنسان إلى أمةٍ فاضلة، أو إلى بيتٍ كريم، أو إلى تاريخٍ عظيم، ثم لا يغنيه ذلك إذا فارق الميزان. قال تعالى في شأن قرابة نوح عليه السلام:

﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾.

وهذا أصل عظيم في أن النسب والقرب والمكانة لا تُلغي حكم العمل. فإذا كان القرب النسبي من نبيٍّ لا يجعل العمل غير الصالح صالحًا، فكيف يُجعل القرب الزمني من النبوة أو الصحبة العامة سببًا لتعطيل النظر في الأعمال السياسية والتاريخية؟ مع الفارق العظيم في المقامات، إلا أن القاعدة القرآنية باقية: الإنسان لا يُرفع فوق العمل، والعمل لا يخرج من الميزان بسبب شرف صاحبه.

لكن لا بد هنا من الحذر الشديد: هذه القاعدة لا تعني القسوة في الحكم، ولا إهدار الفضل، ولا التسرع في تنزيل الأوصاف، بل تعني فقط أن الميزان لا يُلغى. فالقرآن الذي قرر أن العمل غير الصالح لا يصير صالحًا بالنسب، هو نفسه القرآن الذي أمر بالعدل، ونهى عن الظلم، وحفظ مقامات المؤمنين، وجعل التثبت أصلًا، فقال:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

وهذه الآية، في باب التاريخ، ليست مجرد توجيهٍ في الأخبار اليومية، بل

أصلٌ في أخلاق المعرفة: لا تبنِ حكمًا على خبرٍ لم يتبين، ولا تجعل الرواية جسراً إلى الظلم، ولا تدخل أعراض الناس، فضلًا عن أعراض السابقين، بخبرٍ مضطرب أو نقلٍ ناقص أو حكايةٍ بلا تثبت.

ومن هنا فقولنا إن التاريخ ليس قرآنًا ثانيًا يفرض علينا مسؤوليتين في وقت واحد: ألا نقدسه، وألا نعبث به. فمن العبث بالتاريخ أن نقبل كل شيء، ومن العبث أيضًا أن نرد كل شيء. ومن العبث أن نغلق الباب بدعوى السلامة، ومن العبث أن نفتحه لكل صاحب هوى. المنهج ليس إغلاقًا مطلقًا ولا فتحًا مطلقًا، بل هو بابٌ له مفتاح: العلم، والعدل، والأدب، وفهم المقاصد، والتحرر من شهوة الغلبة.

إن كثيرًا من الناس حين يقال لهم: التاريخ ليس معصومًا، يظنون أن المقصود هدم الثقة بكل ما سبق، وهذا فهم قاصر. إن نزع العصمة عن التاريخ لا يعني هدم التاريخ، كما أن القول ببشرية العلماء لا يعني إسقاط العلم، وكما أن الاعتراف باحتمال الخطأ في الفقه لا يعني هدم الشريعة. بل العكس: لا ينضج العلم إلا حين يعترف بمجاله وحدوده. فالفقه عظيم لأنه اجتهادٌ منضبط في فهم النص، لا لأنه وحي. والتاريخ نافع لأنه ذاكرةٌ ممحصة، لا لأنه قرآن. والتراث جليل لأنه جهد أمة، لا لأنه معصوم. والصحابة أجلاء لأنهم حملة الدين الأوائل، لا لأنهم خرجوا من بشريتهم.

ولذلك يجب أن تتحرر الأمة من الخوف المرضي من الحقيقة. إن الحقيقة لا تهدم الدين إذا كان الدين حقًا، وإنما تهدم الصور الزائفة التي أُلبست ثوب الدين. وما أخطر أن يظن المرء أنه يدافع عن الإسلام، وهو في الحقيقة يدافع عن صورةٍ تاريخيةٍ هشة يخاف عليها من الفحص. الإسلام لا يخاف من

الإنصاف، ولا القرآن يخاف من التاريخ، ولا الصحابة يحتاجون إلى تزوير الذاكرة. الذي يخاف هو الغلو؛ لأن الغلو لا يعيش إلا في منطقةٍ معتمة، فإذا دخل الضوء ظهرت مبالغاته.

لكن بالمقابل، يجب أن تتحرر الأمة من شهوة الفضيحة التاريخية؛ فبعض العقول حين تسمع أن التاريخ غير معصوم تتحول إلى حفّار قبور، لا إلى طالب بصيرة؛ تبحث عن كل خبرٍ جارح، وتتلذذ بكل روايةٍ تهزّ المقامات، وتظن أن الصراحة تعني إحداث الصدمة، وأن الجرأة تعني انتهاك الحرمة. وهذا ليس علمًا، بل عدوانٌ في ثوب البحث. فالقراءة القرآنية للتاريخ لا تنشأ من رغبة في التشهير، بل من رغبة في الهداية؛ لا تريد أن تفضح السابقين، بل أن تفهم السنن؛ لا تريد أن تبرئ كل شيء، بل أن تمنع تكرار الخلل؛ لا تريد أن تفتح الجرح ليستمتع الناس بالدم، بل لتعرف موضع الداء.

إن التاريخ الإسلامي الأول ينبغي أن يُقرأ كما تُقرأ الجراح في جسدٍ كريم: لا تُنكر لأنها جراح، ولا تُعبث بها بقسوة؛ تُكشف بقدر العلاج، وتُلمس بيد الطبيب لا بيد الشامت، وتُذكر للعبرة لا للشماتة، وتُحاط بالاحترام لأن الجسد الذي حملها جسدٌ عزيز. هكذا ينبغي أن نقرأ الفتنة: لا إنكار، ولا تشفٍّ؛ لا تقديس للجرح، ولا تلذذ بفتحه؛ لا نسيان للدماء، ولا إلغاء للفضل الذي سبقها أو أحاط بها أو بقي بعدها في علم الله.

ومن هنا لا بد من تحرير معنى "العبرة" في قراءة التاريخ. العبرة ليست أن نعرف من أخطأ لنشعر بأننا أفضل منه؛ هذا وهم المتأخرين. العبرة أن نعرف كيف يقع الخطأ حتى لا نعيد إنتاج شروطه. العبرة ليست أن نحاكم الماضي بطمأنينة من لم يدفع ثمن الموقف، بل أن نفهم كيف تضغط الفتنة على العقول

والقلوب والجماعات حتى يقع فيها من هم خير منا. وحين نقرأ خطأ السابقين بهذا المعنى، لا يورثنا ذلك غرورًا، بل خوفًا؛ لأننا ندرك أن من كان أرفع منا مقامًا قد امتحن، فكيف بنا نحن، وقد كثرت فينا الغفلة وضعفت فينا البصيرة واشتدت علينا العصبيات؟

إن أعظم ثمرات قراءة الفتنة أن يتواضع العقل المسلم، لا أن يتكبر. أن يقول: إذا كان الخلاف قد وقع في جيلٍ تربى على يد النبي ﷺ، فليس بيننا وبين الفتنة ضمانٌ بمجرد الانتساب، ولا بمجرد الشعارات، ولا بمجرد صلاح الأفراد. لا بد من عدلٍ مؤسسي، وشورى حقيقية، وضبطٍ للسلاح، وتحريرٍ لمفهوم الشرعية، ومنعٍ للعصبية، ومراقبةٍ للسلطة، وتربيةٍ للسان، وتثبيتٍ لقيمة الدم المسلم، وإدراكٍ أن الفتنة لا تبدأ دائمًا بانحرافٍ صريح، بل قد تبدأ بمطالب حقٍّ تتزاحم، ونياتٍ صالحةٍ لا يحكمها نظامٌ راشد، وروايات غير ممحصةٍ تتحول إلى وقود.

ولذلك فإن التاريخ حين يُقرأ قراءةً قرآنية لا يبقى حكايةً عما مضى، بل يصير بصيرةً فيما يأتي. نحن لا نقرأ الخلاف السياسي بين الصحابة لنعيش في القرن الأول، بل لنعرف كيف ينكسر الميزان في كل قرن. ولا نقرأه لنؤسس طائفةً جديدة في الخصومة، بل لنحرر أنفسنا من آليات الخصومة التي صنعت الطوائف. ولا نقرأه لنقول: هؤلاء أخطأوا ونحن أصبنا، بل لنقول: هذه سنن الله، إذا غابت عن جيلٍ عظيمٍ وقع ما وقع، فكيف إذا غابت عن أجيالٍ أضعف؟

وهذا يقتضي أن نفصل بين **قداسة المبادئ** و**تاريخ تطبيق المبادئ**. فالشورى مبدأ، لكن تجارب المسلمين في الشورى ليست كلها مقدسة. والعدل مبدأ، لكن كل دولةٍ رفعت شعار العدل لا تصير عادلة. ووحدة الأمة مبدأ، لكن استعمال

شعار الوحدة لقمع الحق ليس حقًا. وحرمة الدم مبدأ، لكن كل قتالٍ رفع راية التأويل لا يصير صوابًا. وطاعة ولي الأمر مبدأ له ضوابطه، لكن تحويله إلى غطاءٍ للاستبداد ليس من الوحي. ورفض الخروج على الجماعة مقصد عظيم، لكن استعماله لإلغاء الإصلاح ليس عدلًا. ومن لم يميز بين المبدأ وتطبيقاته التاريخية صار عبدًا للصور، لا طالبًا للحق.

وفي الخلاف السياسي بين الصحابة تتجلى هذه المسألة بأعلى درجاتها؛ لأننا أمام لحظةٍ صار فيها السؤال عن الشرعية والدم والشورى والقصاص والجماعة والبيعة والسلطة سؤالًا متفجرًا. فإذا قرأنا تلك اللحظة بعقلٍ يقدس التاريخ، فلن نرى إلا صورةً مصقولةً تخفي تعقيد الحدث. وإذا قرأناها بعقلٍ ينتقم من التاريخ، فلن نرى إلا ظلامًا. أما إذا قرأناها بعقلٍ قرآني، فسنرى أنها لحظة ابتلاء كبرى كشفت صعوبة تنزيل المبادئ حين تتداخل الدماء بالسلطة، وحين تختلف زوايا النظر، وحين تغيب جهة الفصل النبوية، وحين يشتد ضغط الجماعات على الأفراد.

ولهذا لا يصح أن نجعل التاريخ بديلًا عن القرآن في بناء المعيار السياسي. فالمعيار السياسي في الإسلام لا يُستمد من مجرد ما وقع بعد النبوة، بل من النصوص والمقاصد والقواعد، ثم تُقرأ التجربة التاريخية بوصفها نجاحًا أو إخفاقًا أو اجتهادًا أو تحولًا أو انحرافًا بقدر قربها من تلك الأصول. فإذا جعلنا ما وقع هو المعيار، صرنا نبرر كل غالبٍ لأنه غلب، وكل نظامٍ لأنه استقر، وكل تحولٍ لأنه حدث، وهذا منطق تاريخانيٌّ خطير، يجعل الوقائع تنتج الحق بدل أن تُوزن بالحق.

إن التاريخ لا يقول لنا وحده ما ينبغي أن يكون؛ التاريخ يقول لنا ما كان، ثم يأتي الوحي والعقل المنضبط ليقولا: ما الذي كان حقًا؟ وما الذي كان خطأ؟ وما الذي كان اجتهادًا مأجورًا؟ وما الذي كان بغيًا؟ وما الذي كان ضرورةً عارضة؟ وما الذي تحول إلى انحرافٍ دائم؟ وما الذي ينبغي أن نستبقيه؟ وما الذي ينبغي أن نعتبر به لا أن نكرره؟

ومن هنا نفهم خطورة العبارة التي تتردد في الوعي التقليدي أحيانًا: "لو كان في الأمر خطأ لما وقع على أيديهم." هذه العبارة، وإن صدرت من محبة، إلا أنها تخالف أصل الابتلاء؛ لأن الخطأ قد يقع من الفاضل، والابتلاء قد يجري على الصالح، والتاريخ لا يتوقف عن كونه تاريخًا لأن فاعليه كبار. بل إن القرآن نفسه قصّ علينا أخطاءً وعتاباتٍ في مقاماتٍ عالية، لا ليهدم أهلها، بل ليعلّم الأمة أن الحق فوق الجميع، وأن العبرة لا تتحقق إلا حين تبقى الوقائع قابلةً للميزان.

وفي المقابل، لا يصح أن نقول: "ما دام الخطأ وقع، فلا فرق بين الجيل الأول وغيره." هذه عبارةٌ مقابلة في الفساد؛ لأن فضل الصحبة والسابقة والجهاد والهجرة والنصرة والتلقي المباشر للوحي حقائق لا يمحوها خطأٌ سياسي ولا روايةٌ تاريخية ولا خصومةٌ لاحقة. ومن لم يفرّق بين الفضل والعصمة سيقع دائمًا في أحد طرفين: إما أن يثبت الفضل فيتوهم العصمة، أو ينفي العصمة فيجحد الفضل. والقرآن يربينا على الجمع: فضلٌ بلا عصمة، وميزانٌ بلا جحود.

وهذا هو المعنى العميق لقولنا: **التاريخ ليس قرآنًا ثانيًا**.
أي أن التاريخ لا يخلق القداسة، بل يكشف الحاجة إلى الهداية.

ولا يعلو على الوحي، بل يقف أمامه موقف المتعلم والممتحن.
ولا يمنح الأشخاص عصمةً بأثر رجعي، بل يبيّن كيف تعاملوا مع الابتلاء.
ولا يجوز أن يصير ذاكرةً مغلقةً تمنع الأمة من السؤال، بل ينبغي أن يبقى مجالًا للفهم والاعتبار.

غير أن نزع العصمة عن التاريخ لا يكتمل إلا بنزع العصبية عن القارئ. فكم من قارئٍ يظن أنه يحرر التاريخ، وهو في الحقيقة يستبدل تقديسًا بتقديس، وتعصبًا بتعصب؛ يخرج من تقديس روايةٍ سنية إلى تقديس روايةٍ شيعية، أو من تقديس صورةٍ تراثية إلى تقديس قراءةٍ حداثية، أو من الانبهار بالماضي إلى الانبهار بمنهجٍ غربيٍّ يحاكم الماضي بمعايير لا تفهم داخله. والحق أن التحرر من قداسة التاريخ لا يعني الارتماء في قداسةٍ أخرى، بل يعني الخضوع للميزان القرآني، ثم استعمال أدوات النقد التاريخي استعمالًا عادلًا لا عبوديًا.

فالحداثة، مثلًا، حين تدخل هذا الباب قد تقدم أدوات نافعة في فهم السلطة والاجتماع والسياسة، لكنها قد تحمل كذلك أحكامًا مسبقة على الدين والتراث والنبوة والجماعة، فتقرأ الخلاف بين الصحابة كما تقرأ صراع نخبٍ على السلطة في أي إمبراطورية. وهذه قراءة ناقصة؛ لأنها لا ترى الإيمان إلا قشرةً فوق المصالح، ولا تفهم مركزية الوحي في تشكيل الجيل الأول، ولا تدرك أن الإنسان المسلم الأول لم يكن مجرد كائن سياسي، بل كائنًا عقديًا وأخلاقيًا يتحرك داخل تصورٍ غيبيٍّ ورساليٍّ عميق. ومن هنا فإن رفض تقديس التاريخ لا يعني قبول اختزاله في السياسة المحضة.

وكذلك القراءة المذهبية، حين تدخل هذا الباب، لا ترى غالبًا إلا ما يؤكد ذاكرتها. فهي لا تبحث عن الحقيقة بقدر ما تبحث عن شرعيةٍ لما استقر عندها. فإذا كانت ذاكرةً دفاعيةً ضخّمت فضائل طرفٍ واعتذرت عن كل ما صدر منه، وإذا كانت ذاكرةً خصوميةً ضخّمت أخطاء طرفٍ وجعلتها مفتاح تفسير حياته كلها. وهكذا يضيع التاريخ بين ذاكرةٍ تبرر وذاكرةٍ تدين، ولا ينجو إلا من جعل الوحي فوق المذهب، والعدل فوق العصبية، والأدب فوق شهوة الخصومة.

إننا نحتاج في هذا الكتاب إلى أن نخرج من "التاريخ بوصفه سلاحًا" إلى "التاريخ بوصفه مرآة". السلاح يُستخدم لضرب الخصم، أما المرآة فتُستخدم لرؤية الذات. وما دامت الفتنة الكبرى تُقرأ كسلاحٍ مذهبي، فلن تمنح الأمة إلا مزيدًا من الانقسام. أما إذا قرئت مرآةً كاشفةً، فستعلّمنا كيف تعمل العصبية حين تدخل الدين، وكيف يتحول طلب الحق إلى صراعٍ إذا غابت مؤسسات الفصل، وكيف تصير الرواية وقودًا للدم، وكيف يصبح التأويل خطرًا إذا لم يضبطه الورع والعلم.

ومن هنا فإن وظيفة هذا الفصل ليست أن يضع حكمًا نهائيًا على كل واقعة، بل أن يحرر الأرض التي نقف عليها قبل الحكم. فلا يصح أن نحكم على الخلاف بين الصحابة ونحن لم نحرر بعد طبيعة التاريخ، ولا قيمة الرواية، ولا الفرق بين الحدث والذاكرة، ولا الفرق بين الدين وتجربة المتدينين. ومن دخل إلى الوقائع قبل تحرير هذه الأصول دخل إلى غابةٍ من الأخبار والانتماءات، فإما أن يتيه، وإما أن يصير تابعًا لأول دليلٍ يوافق هواه.

ولذلك نقول:

التاريخ يُحترم، لكنه لا يُعبد.

ويُقرأ، لكنه لا يُتلى كما يُتلى الوحي.

ويُستفاد منه، لكنه لا يصنع المبدأ.

ويُمحص، لكنه لا يُهان.

وتُحفظ فيه مقامات السابقين، لكن لا تُلغى فيه سنن الله.

ويُروى للعبرة، لا لتأبيد الخصومة.

ويُفتح للعقل المؤمن، لا للهوى المتربص.

إن الأمة التي تجعل تاريخها قرآنًا ثانيًا ستعيش أسيرة الماضي، لا وارثة له. والوارث الحق ليس من يكرر صورة الآباء، بل من يحمل مبادئهم إلى المستقبل بوعيٍ أصفى. فإذا كان الصحابة قد عظموا لأنهم استجابوا للوحي في زمنهم، فإن الوفاء لهم ليس أن نجمد عند كل ما وقع في زمنهم، بل أن نستجيب للوحي في زمننا كما استجابوا في زمنهم، وأن نزن أنفسنا كما نزنهم، وأن نعلم أن سنن الله لا تزال تعمل، وأن الفتنة ليست حادثةً ماتت، بل قابليةٌ كامنة في كل جماعةٍ تفقد العدل والشورى والبصيرة وأدب الاختلاف.

وخلاصة هذا الفصل أن التاريخ إذا تحوّل إلى نصٍّ مقدسٍ ضاعت وظيفته؛ لأنه لم يعد مجالًا للعبرة، بل صار حائطًا يمنع النظر. وإذا تحوّل إلى مادةٍ مهانة ضاعت حرمته؛ لأنه لم يعد ذاكرة أمة، بل صار ركامًا للخصومة. والمنهج الحق أن يبقى التاريخ في منزلته: ذاكرةً معتبرة، وتجربةً بشرية، ومختبرًا للسنن، ومجالًا للفهم، لا وحيًا ثانيًا ولا خرابًا بلا قيمة.

وبهذا التحرير نستطيع أن ندخل إلى الفصل التالي: **حين تتحول الرواية إلى عقيدة سياسية؛** لأن الخطر لا يقف عند تقديس التاريخ في العموم، بل يتجلى بأشد صوره حين تتحول الروايات المختارة عن الفتنة إلى أصولٍ مذهبية، وتصبح الذاكرة السياسية جزءًا من التدين، ويغدو الانحياز إلى صورةٍ تاريخيةٍ معينة علامةً على الولاء والبراء، وهنا تبدأ الفتنة الثانية: فتنة ما بعد الفتنة، حين لا تبقى الأحداث في زمنها، بل تتحول إلى وقودٍ دائمٍ في ضمير الأمة.

الفصل الرابع

حين تتحوّل الرواية إلى عقيدة سياسية

فتنةُ ما بعد الفتنة

ليست الفتنة الكبرى في التاريخ الإسلامي واقعةً انتهت بانتهاء سيوفها، ولا حدثًا طُوي بانطواء رجاله، ولا جرحًا أغلقته القرون، بل تحولت في وعي الأمة إلى ما هو أخطر من الواقعة نفسها: **رواية**. والرواية إذا بقيت روايةً قابلةً للفحص والمقارنة والتثبت والاعتبار، ظلت في مجال العلم والتاريخ، أما إذا تحولت إلى عقيدة سياسية، وصارت جزءًا من هوية الجماعة، وعلامةً على الولاء والبراء، ومصدرًا لتقسيم الناس بين أهل حقٍّ وأهل باطل، فإن الفتنة لا تبقى في الماضي، بل تنتقل من ساحة القتال إلى ساحة الذاكرة، ومن دماء الأجساد إلى دماء المعاني، ومن صراع الرجال إلى صراع الأجيال.

وهنا تبدأ **فتنة ما بعد الفتنة**: أن لا يكتفي التاريخ بأنه وقع، بل يواصل الوقوع في النفوس؛ أن لا تبقى الأحداث في زمنها، بل تُستعاد كلما احتاجت جماعةٌ إلى إثبات ذاتها، أو مذهبٌ إلى ترسيخ حدوده، أو سلطةٌ إلى صناعة شرعيتها، أو خصومةٌ إلى إحياء جراحها. فالخطر لم يكن فقط في أن الصحابة اختلفوا أو اقتتلوا، بل في أن الأمة اللاحقة صنعت من ذلك الخلاف خرائط نفسية وعقدية وسياسية، وصار بعض الناس لا يقرأون الحدث ليعرفوا الحق، بل ليجدوا أنفسهم فيه، ويبحثوا عن آبائهم المذهبيين، وخصومهم التاريخيين، وأعلامهم الذين يمنحونهم شعورًا بالانتماء والبراءة والنقاء.

الرواية التاريخية في أصلها خبر، والخبر لا يكون عقيدة حتى تثبت دلالته ويصح موضعه. لكن الذي وقع في كثير من الذاكرة الإسلامية أن الخبر تجاوز مقامه؛ فلم يعد مجرد مادةٍ تاريخية، بل صار مكوّنًا من مكونات الهوية، يحدد موقف الإنسان من الأمة، ومن الصحابة، ومن السلطة، ومن المذهب، ومن المخالف. وإذا بلغ الخبر هذه الدرجة، لم يعد الناس يتعاملون معه بعقل الباحث، بل بقلب الحارس؛ يحرسونه كما يحرسون عقيدتهم، ويغضبون له كما يغضبون للوحي، ويرون مراجعته عدوانًا على الذات، لا بحثًا عن الحقيقة.

وهذا من أخطر التحولات المعرفية: أن تتحول الرواية من موضوعٍ للبحث إلى أساسٍ للانتماء. لأن الرواية حين تكون موضوعًا للبحث تقبل السؤال: من رواها؟ متى رويت؟ ما سياقها؟ ما طرقها؟ ما القرائن المؤيدة أو المعارضة لها؟ ما أثر السياسة والمذهب في نقلها؟ أما حين تصير أساسًا للانتماء، فإن السؤال نفسه يُدان قبل أن يبدأ، ويصبح الناقد متهمًا لا لأنه أخطأ في الدليل، بل لأنه اقترب من ذاكرة الجماعة. وهكذا تنتقل الأمة من العلم إلى الحراسة، ومن التثبت إلى الانفعال، ومن طلب الحق إلى صيانة الصورة.

والقرآن الكريم علّم الأمة أن الخبر لا يُستقبل بالتسليم العاطفي، بل بالتبين. قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

ومحل الشاهد هنا ليس مجرد وصف الناقل، بل القاعدة الأعمق: أن النبأ قد يصنع إصابةً لقومٍ بجهالة، وأن الجهالة ليست دائمًا نقص معلومات، بل قد

تكون تصرفًا في ضوء خبرٍ لم يُمحص. وإذا كان هذا في خبرٍ فرديٍّ عابر، فكيف بأخبارٍ صنعت مذاهب، وأشعلت قلوبًا، وأنتجت مواقف من رجالٍ حملوا الدين، وتحولت إلى ذاكرةٍ ممتدةٍ قرونًا؟

إن الرواية حين تدخل في باب الفتنة لا تبقى خبرًا محايدًا؛ لأنها تُروى في مناخٍ مشحون: دماء، وشرعية، وسلطة، وخصومة، ومظلومية، وانتصار، وهزيمة، وتأويل، وثأر، وبناء مذاهب. وكلما كان الحدث أكثر اشتعالًا، كان احتياج الرواية إلى التثبت أشد؛ لأن الأخبار في زمن الفتن لا تسافر وحدها، بل تحمل معها خوف ناقلها، وغضبه، وانتماءه، وما سمعه ولم يره، وما توهمه، وما أحب أن يكون، وما فرضته عليه السلطة أو الجماعة أو الذاكرة. ولهذا فإن قراءة روايات الفتنة بعقلٍ ساذجٍ جريمة منهجية؛ لأنها تجعل أكثر المناطق اضطرابًا كأنها أوضح المناطق.

وقد قيل قديمًا: "إن الفتنة إذا أقبلت عرفها العلماء، وإذا أدبرت عرفها الناس." وهذا المعنى، وإن اختلفت صيغته ونسبته، يكشف حقيقةً عميقة: أن الحدث في لحظة وقوعه يكون شديد الالتباس، ثم تظن الأجيال اللاحقة أنه صار واضحًا بمجرد بعد الزمن، مع أن بعد الزمن لا يمنح الوضوح دائمًا؛ فقد يمنح الحدث فرصةً للفهم، وقد يمنحه فرصةً أخرى للتزييف. فالزمن قد يصفّي، وقد يراكم الغبار؛ وقد يكشف، وقد يضيف طبقاتٍ من التأويل. ومن هنا كان لا بد من علمٍ يميز بين صفاء المسافة وتراكم الذاكرة.

إن الرواية السياسية في التاريخ لا تنقل الماضي فقط، بل تصنع الحاضر. فحين تُروى حادثةٌ بطريقةٍ معينة، فإنها لا تخبرنا عما وقع فحسب، بل تقول للقارئ: هؤلاء أبطال، وهؤلاء خصوم؛ هؤلاء أهل حق، وهؤلاء أهل باطل؛

هؤلاء رموز الشرعية، وهؤلاء رموز الانحراف. وربما كانت الواقعة أعقد من هذا التقسيم، وربما كان الأطراف متأولين، وربما اختلط الحق بوجوهٍ متعددة، لكن الرواية حين تتحول إلى عقيدة لا تحب التعقيد؛ لأنها تريد رموزًا صافية، وأعداء صافين، وحدودًا حادة، وذاكرةً قادرةً على التعبئة.

ولذلك كانت المذاهب، حين تتشكل حول روايةٍ للفتنة، تميل إلى اختيار الأخبار التي تعزز بنيتها الشعورية والعقدية. لا يلزم أن يكون ذلك كذبًا واعيًا دائمًا؛ فقد يكون اختيارًا غير مقصود، وانحيازًا دفينًا، وتوارثًا وجدانيًا يجعل الجماعة لا ترى إلا ما يناسب صورتها. فالذاكرة لا تكذب دائمًا، لكنها تنتقي. والانتقاء إذا طال عليه الزمن صار حقيقةً في وجدان أصحابه، ثم لا يعودون يشعرون أنهم انتقوا، بل يظنون أنهم ورثوا الصورة كاملة.

ومن هنا ينبغي أن نفرق بين **الحقيقة التاريخية** و**الصورة المذهبية للحقيقة**. الحقيقة التاريخية، في حدّها الممكن، تُطلب بالمقارنة والتثبت وجمع القرائن وفهم السياق. أما الصورة المذهبية فهي غالبًا حقيقةٌ منتقاة، دخلت في بناء الهوية، فأصبحت أقل استعدادًا للمراجعة. ولا يعني هذا أن كل صورةٍ مذهبية باطلة، لكن يعني أنها تحتاج إلى فحص؛ لأنها لم تتشكل في فراغ، بل في صراعٍ طويلٍ حول المعنى والشرعية والذاكرة.

ولعل أخطر ما وقع أن بعض الروايات التاريخية تحولت إلى أصولٍ غير معلنة في الإيمان السياسي. صار الموقف من أشخاصٍ وأحداثٍ قديمةٍ معيارًا للحكم على نقاء الإنسان، لا مجرد مسألةٍ في فهم التاريخ. وصار الانتماء إلى روايةٍ ما يحدد موضع الإنسان من "الجماعة"، بل ربما صار الشك في بعض تفاصيلها سببًا للتخوين أو التبديع أو الاتهام. وهكذا حلّت الرواية محل الدليل،

وحلت الذاكرة محل القرآن، وصار التاريخ يحاكم القلوب بدل أن يُحاكم هو إلى الميزان.

إن الخلاف السياسي بين الصحابة لا يجوز أن يتحول إلى أصلٍ من أصول التدين بمعناه الخصومي. ليس المطلوب من المسلم أن يرث حقدًا تاريخيًا، ولا أن ينتمي إلى جبهةٍ ماضية، ولا أن يعيش وكأنه طرفٌ في معركةٍ لم يشهدها، ولا أن يجعل عبادته لله مشروطةً بوقوفه النفسي في صفٍّ تاريخيٍّ ضد صفٍّ آخر. المطلوب أن يعرف الحق بقدر ما يستطيع، وأن يحفظ لسانه، وأن يزن الروايات، وأن يحب السابقين بالعدل، وأن يتعلم من الفتنة ما يحميه من تكرارها، لا أن يجعلها قدرًا دائمًا يحكم نظرته إلى الأمة.

ومن هنا تظهر خطورة تحويل "المظلومية" إلى مركزٍ للتدين. فإن بعض الروايات تنشأ حول إحساسٍ عميقٍ بالظلم التاريخي، ثم تتحول المظلومية إلى هوية، والهوية إلى عقيدة، والعقيدة إلى ذاكرة قتالية. والمظلومية إذا لم تُضبط بالوحي والعدل قد تصبح أشد خطرًا من الظلم نفسه؛ لأنها تمنح صاحبها شعورًا أخلاقيًا مطلقًا، يجعله يرى كل ما يفعله لاحقًا مبررًا باسم الجرح القديم. وليس في هذا إنكارٌ لوقوع مظالم في التاريخ، ولكن فيه تحذيرٌ من عبادة الجرح؛ فإن الجرح إذا صار معبودًا صنع دينًا من الحقد، لا دينًا من الهداية.

وفي المقابل، تظهر خطورة تحويل "الشرعية المنتصرة" إلى مركزٍ للتدين؛ فبعض الروايات التي صاغها المنتصرون تميل إلى جعل الغلبة دليلًا على الحق، والاستقرار دليلًا على الصواب، والطاعة المطلقة علاجًا لكل فتنة، وكأن التاريخ حين يستقر على صورةٍ معينة يمنحها ختم الشرع. وهذا أيضًا

انحراف؛ لأن الغلبة ليست برهانًا أخلاقيًا بذاتها، والاستقرار لا يبرئ كل ما سبقه أو صاحبه، والطاعة في الإسلام ليست إلغاءً للعدل، والجماعة ليست اسمًا لاستسلام الضمير أمام القوة. إن الرواية المنتصرة قد تخفي من الجراح ما لا يناسب صورة النصر، كما أن الرواية المظلومة قد تضخم من الجراح ما يغذي صورة الضحية. والمنهج القرآني لا يعبد المنتصر ولا الضحية، بل يطلب الحق.

ولهذا يحتاج القارئ إلى أن يكون شديد الحذر من نوعين من الروايات: **رواية الغلبة** و**رواية الجرح**. رواية الغلبة تقول غالبًا: ما استقر هو الصواب، ومن عارض كان سبب الفتنة. ورواية الجرح تقول غالبًا: من تألم كان هو الحق المطلق، ومن غلب كان هو الظلم المطلق. وبين هاتين الروايتين تضيع الحقيقة المركبة؛ لأن التاريخ أحيانًا يكون أعقد من أن يختزل في منتصرٍ شرير ومهزومٍ ملاك، أو منتصرٍ صاحب حق ومهزومٍ صاحب فتنة. قد يقع الظلم من غالب، وقد يقع الخطأ من مظلوم، وقد يجتمع في الطرف الواحد حقٌّ وبغي، وصبرٌ وانفعال، وتأويلٌ ومصلحة، ونيةٌ صالحة وأثرٌ سيئ.

إن تحويل الرواية إلى عقيدة سياسية يجعل العقل يكره هذه الدقة؛ لأنه يريد عالمًا بسيطًا. يريد أن يعرف من يحب ومن يكره، من يبرئ ومن يدين، من يرفعه ومن يسقطه. أما الميزان القرآني فيلزمه أن يتحمل تعقيد الحقيقة. وليس كل تعقيدٍ تهربًا من الحكم؛ أحيانًا يكون التعقيد هو عين العدل. والعدل في الفتن لا يتحقق بالعبارات السهلة، بل بالتمييز المتعب: ماذا ثبت؟ ماذا لم يثبت؟ ما دلالة الثابت؟ ما عذر المتأول؟ أين موضع الخطأ؟ أين موضع البغي؟ أين موضع الإمساك؟ أين موضع العبرة؟

وقد كان من آثار تحويل الرواية إلى عقيدة سياسية أن الأمة لم تعد تقرأ الفتنة باعتبارها درسًا في السنن، بل باعتبارها مخزنًا للاتهامات. ولو قُرئت الفتنة قراءةً سننيةً لكان السؤال: كيف يتفكك الاجتماع؟ كيف تتدهور الثقة؟ كيف يتحول القصاص إلى شعارٍ سياسي؟ كيف تستعمل المطالب العادلة في مساراتٍ غير عادلة؟ كيف تعجز النخبة الصالحة عن منع الانفجار إذا غابت المؤسسات؟ كيف تتحول الأخبار إلى وقود؟ كيف يدخل أهل الأغراض بين أهل الفضل؟ كيف يصبح الزمن نفسه عاملًا في تعقيد الحل؟ لكن القراءة العقائدية للرواية لا تحب هذه الأسئلة؛ لأنها تريد حكمًا جاهزًا لا بصيرةً مركبة.

إننا بحاجة إلى أن نعيد الرواية إلى مقامها الطبيعي: مادةٌ للفحص، لا أصلٌ للإيمان. فالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر لا يقوم على تفاصيل الروايات السياسية بعد النبوة. ومحبة الصحابة لا تعني أن يتبنى المسلم كل صورةٍ دفاعيةٍ عن التاريخ. والعدل مع أهل البيت لا يعني أن تتحول المظلومية إلى مشروعٍ لهدم الصحابة. والبراءة من الظلم لا تعني أن يعيش المسلم داخل ذاكرةٍ داميةٍ لا تنتهي. إن العقيدة أوسع وأطهَر من أن تُسجن في صراعات السياسة، وإن التاريخ أضيق من أن يكون أصلًا يُمتحن به إيمان الناس إلا بقدر ما يتعلق بأصولٍ قطعيةٍ دل عليها الوحي.

وهنا لا بد أن نقرر قاعدةً مهمة:

الرواية إذا جاوزت مقام الخبر إلى مقام الهوية فقدت براءتها المعرفية.

أي أنها لم تعد مجرد معلومةٍ يمكن قبولها أو ردها، بل صارت جزءًا من الذات، ومن ثم يصعب على صاحبها أن يراجعها؛ لأن مراجعتها تبدو له

كأنها مراجعة لنفسه. ولهذا فإن تحرير الذاكرة يحتاج إلى شجاعةٍ روحية، لا إلى أدواتٍ علمية فقط. يحتاج الإنسان أن يقول: قد تكون الصورة التي ورثتها ناقصة، وقد تكون الرواية التي أحببتها محتاجةً إلى فحص، وقد يكون خصمي التاريخي ليس شيطانًا كما صوّرته لي الذاكرة، وقد يكون من أحببته جليلًا لكنه غير معصوم، وقد يكون الحق أكبر من جبهتي.

وهذه الشجاعة لا يملكها إلا من جعل ولاءه الأول لله لا للمذهب، وللوحي لا للذاكرة، وللعدل لا للموروث. أما من دخل التاريخ وهو يبحث عن نصرٍ لفريقه، فلن يرى إلا ما يريد. ومن دخل وهو يريد إسقاط فريقٍ آخر، فلن يسمع إلا ما يجرحه. ومن دخل وهو يريد الهداية، فربما خرج أقل صخبًا، وأكثر خوفًا، وأشد عدلًا، وأعمق فهمًا.

إن القرآن يربينا على هذا التحرر حين يجعل التقوى مرتبطةً بالعدل لا بالانتماء. قال تعالى:

﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾.

ولم يقل: اعدلوا إذا وافق العدل ذاكرتكم، أو إذا كان العدل ضد خصومكم، أو إذا لم يحرج رموزكم. العدل أقرب للتقوى لأنه يكسر وثنية النفس، ويجبر الإنسان على أن يضع الحق فوق ما يحب. وفي باب الروايات السياسية، العدل يعني أن نراجع روايتنا المفضلة كما نراجع رواية خصومنا، وأن نخاف من ظلم من نبغض كما نخاف من ظلم من نحب، وأن ندرك أن الله لا يقبل منّا هوىً مذهبياً ألبسناه ثوب الدفاع عن الدين.

ومن أعظم مصائب تحويل الرواية إلى عقيدة سياسية أنه يجعل المتأخرين أشد تعصبًا من المتقدمين. فقد يكون المتقدمون عاشوا الحدث في حالة اجتهاد

واضطراب وتأويل، ثم يأتي المتأخر بعد قرونٍ فيحوله إلى يقينٍ حاد، ويملأه بلغةٍ لم تكن حاضرةً بتلك الصورة، ويصنع منه حدودًا نفسيةً بين المسلمين. وربما كان بعض من وقع بينهم الخلاف لو رأوا ما صنعه المتأخرون بأسمائهم وأنبائهم لاستغفروا الله من هذه الفتنة الجديدة، ولقالوا: لم نُرد أن تكون دماؤنا وخصوماتنا مادةً لأحقادكم التي لا تنتهي.

إن فتنة الرواية أشد امتدادًا من فتنة السيف؛ لأن السيف يقطع جسدًا في زمن، أما الرواية إذا فسدت قطعت وجدان أمةٍ قرونًا. والسيف يحتاج إلى يدٍ تحمله، أما الرواية فتسافر في الكتب والمنابر والمجالس والقلوب. والسيف إذا سقط ربما انتهت معركته، أما الرواية إذا صارت عقيدة فإنها تُورث، وتُلقَّن، وتدخل في التربية، وتشكّل نظرة الطفل إلى التاريخ قبل أن يملك أدوات الفهم. ومن هنا كان إصلاح الرواية إصلاحًا لعقل الأمة، لا مجرد تحقيقٍ لمعلومة.

وليس المقصود بإصلاح الرواية أن نصنع روايةً وسطيةً مصطنعةً ترضي الجميع، أو نلغي الفروق بين الحق والباطل باسم الوحدة، أو نساوي بين المظلوم والظالم حيث ثبت الظلم، أو بين المصيب والمخطئ حيث ظهرت الأدلة. إن هذا أيضًا عبث. المقصود أن تُرد الرواية إلى شروط العلم والعدل، وأن يُمنع تحويلها إلى صنمٍ مذهبي، وأن تُقرأ باعتبارها جزءًا من تاريخٍ بشريٍّ معقد، لا أصلًا من أصول الدين. فالحق لا يحتاج إلى تمييع، كما لا يحتاج إلى عصبية. والإنصاف لا يعني تسويةً باطلة، بل يعني أن نعطي كل واقعةٍ حقها، وكل شخصٍ مقامه، وكل روايةٍ درجتها، وكل مبدأٍ سلطانه.

وهنا يظهر احتياجنا إلى منهجٍ طبقيٍّ في التعامل مع الروايات:

أولًا: طبقة الثبوت؛ هل ثبت الخبر أصلًا؟ وما درجته؟ ومن رواته؟ وما طرقه؟ وهل دخلته نكارة أو اضطراب أو انقطاع أو انحياز ظاهر؟

ثانيًا: طبقة الدلالة؛ ماذا يدل الخبر إذا ثبت؟ هل يدل على نية، أم على فعل، أم على أثر، أم على تأويل؟ وهل يجوز تحميله أكثر مما يحتمل؟

ثالثًا: طبقة السياق؛ في أي ظرف وقع؟ ما المعلومات المتاحة للفاعلين؟ ما ضغط اللحظة؟ ما القوى المحيطة؟ ما الذي كان ممكنًا وما الذي لم يكن؟

رابعًا: طبقة الحكم؛ ما الوصف الشرعي أو الأخلاقي المناسب؟ خطأ؟ اجتهاد؟ بغي؟ ظلم؟ اضطرار؟ سوء تقدير؟ وهل الحكم على الفعل يستلزم حكمًا نهائيًا على الشخص؟

خامسًا: طبقة العبرة؛ ماذا نتعلم؟ كيف نمنع تكرار الخلل؟ كيف نقرأ السنن دون أن نعيد إنتاج الخصومة؟

بهذا التدرج تخرج الرواية من كونها قنبلةً مذهبية إلى كونها مادةً معرفيةً مهذبة. أما القفز من الخبر إلى الولاء والبراء، ومن الرواية إلى الحكم النهائي، ومن الحدث إلى الهوية، فهو عين الخلل الذي صنع فتنة ما بعد الفتنة.

ومن المهم أن نلتفت إلى أن بعض الناس لا يريدون من الرواية أن تكون دقيقة، بل يريدونها أن تكون نافعةً لهويتهم. وهذا خطر؛ لأن الحقيقة عندهم لا تقاس بصدقها، بل بوظيفتها. فإن كانت الرواية تخدم جماعتهم قبلوها، وإن هددت صورتهم ردوها. وهكذا تتحول الحقيقة إلى أداةٍ سياسية، وينتهي العلم. أما المؤمن فينبغي أن يخاف من هذا المسلك؛ لأن الله سائله عن العدل، لا عن انتصار روايته، وعن صدق الشهادة، لا عن حماية صورة الجماعة.

وقد قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾.

وهذه الآية، إذا أُدخلت في باب الرواية التاريخية، زلزلت كثيرًا من البنى المذهبية؛ لأنها تقول للمؤمن: اشهد لله ولو على نفسك، أي ولو على روايتك، ولو على جماعتك، ولو على الصورة التي أحببتها، ولو على الذاكرة التي نشأت عليها. فالقيام بالقسط ليس في المحاكم وحدها، بل في محكمة الوعي أيضًا؛ حين تعرض الأخبار على قلبك، وحين تختار ما تقبله وما ترده، وحين تتكلم في من مضوا.

إن الأمة لا تحتاج إلى ذاكرةٍ بلا ألم، فهذا غير ممكن، ولا إلى تاريخٍ بلا اختلاف، فهذا لم يقع، ولا إلى صورةٍ مصقولةٍ تخفي الجراح، فهذا كذبٌ على الذات. لكنها تحتاج إلى ذاكرةٍ مؤمنة: تعرف الألم ولا تعبده، تحفظ الاختلاف ولا تؤبده، تقرأ الجرح ولا تحوله إلى هوية، تذكر الفضل ولا تجعله عصمة، وتعرف أن الله لم يكلّفها أن تعيش داخل الفتنة، بل أن تعتبر منها.

ومن هنا فإن الفصل بين الرواية والعقيدة السياسية ليس ترفًا فكريًا، بل ضرورةٌ لحماية التوحيد نفسه؛ لأن التوحيد لا يكتمل في الوجدان حتى يتحرر الإنسان من عبادة الرموز والذاكرات والجماعات. قد لا يسجد الإنسان لصنمٍ من حجر، لكنه قد يسجد معنويًا لصنم الرواية التي لا يقبل مراجعتها، أو لصنم المذهب الذي لا يرى الحق إلا من خلاله، أو لصنم الجرح الذي يفسر له العالم كله. والقرآن جاء ليحرر الإنسان من كل ذلك، ليجعل قلبه لله، وميزانه للوحي، وعدله قائمًا على نفسه والناس جميعًا.

إن تحويل الرواية إلى عقيدة سياسية يفسد العقيدة والسياسة معًا. يفسد العقيدة لأنه يدخل فيها ما ليس منها، ويجعل التاريخ جزءًا من الإيمان بطريقةٍ لا دليل عليها. ويفسد السياسة لأنه يجعل المواقف السياسية محكومةً بأحقاد ورموز قديمة بدل أن تكون محكومةً بالعدل والمصلحة الشرعية ومقاصد الأمة. وحين تصبح السياسة امتدادًا لذاكرةٍ جريحة، تفقد القدرة على الإصلاح؛ لأنها لا تبحث عن مستقبلٍ أعدل، بل عن انتقامٍ أقدم.

ولذلك فإن هذا الكتاب لا يريد أن يبني روايةً سياسيةً بديلةً تُعبد بدل الروايات القائمة، بل يريد أن يبني **منهجًا** يمنع عبادة الروايات كلها. ليس هدفنا أن نقول للقارئ: اترك ذاكرتك وخذ ذاكرتنا، بل أن نقول: ضع ذاكرتك وذاكرتنا وذاكرة الجميع تحت القرآن والعدل والعلم. فإن ثبت الحق فاتبعه، وإن التبس فتوقف، وإن ظهر الخطأ فسمّه بقدره، وإن حفظت الفضل فلا تجعله حجابًا، وإن رأيت الظلم فلا تجعله رخصةً للبغي في اللسان والقلب.

وإذا كان لا بد من خلاصة لهذا الفصل فهي أن الفتنة الكبرى لم تُورّث للأمة أحداثًا فقط، بل ورثتها **طرقًا في التذكر**. ومن لم يصلح طريقة التذكر لن يصلح طريقة الحكم. فقد يكون الخلل اليوم ليس في الحدث القديم وحده، بل في الطريقة التي نستحضره بها: نستحضره كأننا أطراف فيه، لا كأننا طلاب عبرة؛ نستحضره لنؤكد هويتنا، لا لنزكي عقولنا؛ نستحضره لنحاكم غيرنا، لا لنحاسب أنفسنا؛ نستحضره ليبقى الجرح مفتوحًا، لا ليصير الجرح معلّمًا.

إن المنهج القرآني يريد من التاريخ أن يكون معلمًا لا معبدًا، ومرآةً لا سيفًا، وعبرةً لا هويةً قتالية. فإذا خرجت الرواية من هذه الوظيفة، وصارت عقيدةً

سياسية، وجب ردها إلى موضعها؛ لا بإهانة الماضي، ولا بإنكار ما وقع، بل بتحرير الوعي من سلطان الذاكرة المنفلتة.

وبذلك يكتمل الباب الأول: **الوحي والتاريخ**. فقد بدأنا بالفرق بين قداسة النص وابتلاء التجربة، ثم قررنا أن الصحبة مقام فضلٍ لا صك عصمة، ثم حررنا أن التاريخ ليس قرآنًا ثانيًا، ثم انتهينا إلى أن الرواية إذا تحولت إلى عقيدة سياسية صنعت فتنةً جديدةً بعد الفتنة.

ومن هذا الموضع ندخل إلى الباب الثاني: **الميزان القرآني للسلطة والخلاف**؛ لأن تحرير التاريخ لا يكفي وحده، ما لم نؤسس بعده معيارًا قرآنيًا نقرأ به السلطة، والشورى، والدماء، والبغي، والعدل، وفتنة التنازع حين تنتقل الأمة من وحدة النبوة إلى امتحان السياسة.

الباب الثاني

الميزان القرآني للسلطة والخلاف

الفصل الخامس

الشورى قبل الدولة وبعدها

إذا كان الباب الأول قد حرّر الأرض المنهجية التي نقف عليها في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة، فإن الباب الثاني ينتقل من تحرير العلاقة بين الوحي والتاريخ إلى بناء الميزان الذي تُقرأ به السلطة نفسها؛ لأن الخلاف الذي وقع لم يكن خلافًا في فضيلةٍ أخلاقيةٍ مجردة، ولا في مسألةٍ فقهيةٍ محدودة، بل كان خلافًا في أخطر أبواب الاجتماع البشري: **باب السلطة**، حيث تلتقي الشرعية بالقوة، والمبدأ بالمصلحة، والبيعة بالرضا، والجماعة بالاختلاف، والعدل بالخوف، والدماء بالتأويل، وتظهر قدرة الأمة على تحويل الإيمان من حالةٍ فرديةٍ إلى نظامٍ يحمي الحق حين تختلف الإرادات وتتزاحم المصالح وتشتد حرارة الواقع.

والسلطة في القرآن ليست مجرد جهازٍ لإدارة الناس، ولا غلبةً تستحق الطاعة لأنها غلبت، ولا موقعًا فوق المحاسبة، ولا امتيازًا تتوارثه العصبيات، بل هي أمانةٌ ثقيلة، وابتلاءٌ كاشف، وموضعٌ من أعسر مواضع التكليف؛ لأن الإنسان في عبادته الفردية قد يغالب شهوة نفسه وحدها، أما في السلطة فهو يغالب نفسه ونفوس الناس معه، ويواجه فتنة النفوذ، ولذة الأمر، وسُكر

الطاعة، وخطر البطش، وإغراء التبرير، واستعداد الجماعات لأن تصنع من الحاكم رمزًا، أو تجعل من مخالفته فتنة، أو تجعل من الانتصار له دينًا. ومن هنا كانت السلطة من أشد المواضع حاجةً إلى ميزان القرآن؛ لأنها إذا خرجت من سلطان الوحي لم تبقَ حيادية، بل تتحول إلى قوةٍ قادرةٍ على إعادة تشكيل الدين نفسه في وعي الناس.

ومن أهم ما يؤسسه القرآن في هذا الباب أن أمر الجماعة لا يقوم على الاستبداد، بل على **الشورى**. قال تعالى في وصف المؤمنين:
﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾.
هذه الآية لا تذكر الشورى بوصفها تفصيلًا إداريًا عابرًا، بل تضعها بين الاستجابة لله وإقامة الصلاة والإنفاق، أي في قلب بنية الجماعة المؤمنة.
وكأن القرآن يريد أن يقول إن المجتمع الذي يستجيب لربه لا ينبغي أن تُدار أموره بمنطق الانفراد والاستعلاء، بل بمنطق المشاركة الراشدة التي تجعل الرأي العام المؤهل، وأهل العلم والخبرة، وأصحاب السابقة والبصيرة، شركاء في صناعة القرار الذي يخص الأمة.

والتعبير القرآني **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾** بالغ الدقة؛ فلم يقل: "يشاورون أحيانًا"، ولم يجعل الشورى زينةً لفظيةً، بل جعل "الأمر" نفسه شورى، أي أن طبيعة تدبيرهم العام محكومة بهذا المعنى. والأمر هنا ليس أمرًا فرديًا خاصًا، بل أمر الجماعة: سياستها، حربها، سلمها، مصالحها الكبرى، ما يتصل بمصيرها وموقعها ودمائها وشرعيتها. وحين تكون "أمورهم" شورى

بينهم، فإن الانفراد بالقرار في الشأن العام يصبح خروجًا عن روح الاجتماع القرآني، ولو تزيّن بألفاظ الطاعة والوحدة والخوف من الفتنة.

ثم يأتي قوله تعالى لنبيه ﷺ:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾.

وهذه الآية من أعظم آيات السياسة في القرآن؛ لأنها تأمر النبي ﷺ بالمشاورة، مع أنه مؤيد بالوحي، وأكمل الناس عقلًا، وأطهرهم قلبًا، وأعظمهم هداية. فإذا كان النبي ﷺ مأمورًا بالشورى، لا لحاجته إلى عصمة عقول الناس، بل لتربية الجماعة، وتثبيت معنى المشاركة، ومنع السلطة من أن تتحول إلى انفراد، فكيف بمن بعده ممن لا وحي عنده، ولا عصمة له، ولا كمال في تقديره؟

إن الأمر بالمشاورة للنبي ﷺ ليس مجرد تكريم لأصحابه، بل تأسيسٌ لمنطق الحكم بعده. فالنبوة كانت تجمع بين الهداية والقيادة، بين البلاغ والسياسة، بين الوحي والتنفيذ، ومع ذلك لم تُلغِ الشورى. فإذا انتهى زمن النبوة وبقيت الأمة أمام قياداتٍ بشريةٍ محضة، صار الاحتياج إلى الشورى أشد، لا أضعف؛ لأن الوحي لم يعد ينزل لتصحيح الوقائع السياسية، ولم يعد النبي ﷺ حاضرًا للفصل بين المتنازعين، ولم تعد العصمة القيادية قائمة. ومن هنا فإن مرحلة ما بعد النبوة هي مرحلة امتحان الشورى بامتياز: هل تستطيع الأمة أن تصنع نظامًا يحفظ روح النبوة من غير وجود النبي؟ هل تستطيع أن تجعل السلطة

مقيدةً بالمبدأ؟ هل تستطيع أن تمنع القوة من ابتلاع الرضا؟ هل تستطيع أن تجعل البيعة عقدًا أخلاقيًا وسياسيًا، لا إجراءً شكليًا يبارك ما فرضته الغلبة؟

والخلاف السياسي بين الصحابة لا يُفهم فهمًا عميقًا إلا إذا وضعناه في هذا الإطار: انتقال الأمة من قيادةٍ معصومةٍ مركزية إلى تدبيرٍ بشريٍّ يحتاج إلى قواعد وضمانات. فالرسول ﷺ كان مرجعًا نهائيًا لا ينازع في شرعيته مؤمن، أما بعد وفاته فقد دخلت الأمة في سؤالٍ لم تعهده بهذه الصورة: من يملك القرار العام؟ كيف تنعقد الشرعية؟ ما حدود البيعة؟ من يمثل الأمة؟ كيف يُحسم النزاع إذا اختلف أهل السابقة؟ هل يكفي اتفاق طائفة؟ هل يلزم رضا عام؟ ما موقع الأنصار؟ ما موقع المهاجرين؟ ما موقع أهل البيت؟ ما موقع القوة؟ ما موقع القرابة؟ ما موقع السابقة؟ هذه الأسئلة لم تكن نظريةً باردة، بل كانت أسئلةً ملتهبةً طرحت نفسها على جسد الأمة في لحظاتٍ شديدة الحساسية.

ولذلك فإن قراءة ما وقع بعد وفاة النبي ﷺ لا ينبغي أن تكون قراءةً سطحيةً تقول: "تم الأمر وانتهى، وما وقع بعد ذلك هو الصواب المطلق"، ولا قراءةً خصوميةً تقول: "وقع خلاف، إذن بدأت الخيانة." كلاهما يختزل التاريخ. الصواب أن نقرأ تلك اللحظة بوصفها أول امتحانٍ سياسيٍّ للأمة بعد الوحي: امتحانٌ في تنزيل الشورى، وفي تحويل الصحبة من رابطةٍ إيمانيةٍ عظيمة إلى نظامٍ سياسيٍّ منضبط، وفي نقل مركز القرار من شخص النبي المعصوم إلى جماعةٍ بشريةٍ فاضلة لكنها غير معصومة.

إن الشورى قبل الدولة معنى، وبعد الدولة مؤسسة. قبل قيام السلطة قد تبدو الشورى خلقًا عامًا في الجماعة، أما بعد قيام السلطة فإنها تحتاج إلى صورةٍ

تحفظها من الذوبان في المزاج الشخصي للحاكم أو النخبة. ومن هنا كان أخطر ما في التاريخ السياسي الإسلامي أن الشورى بقيت في كثير من المراحل قيمةً جليلةً في الخطاب، لكنها لم تتحول دائمًا إلى بنيةٍ مانعةٍ للاستبداد. وحين لا تتحول القيمة إلى ضمانة، تصبح قابلةً للاستهلاك البلاغي؛ يمدحها الجميع، ويعمل بها من شاء متى شاء، ثم لا يجد الناس آليةً تلزم صاحب السلطة بها إذا أعرض.

وهذا يفتح لنا بابًا مهمًا في قراءة الفتنة: لم تكن المشكلة في صلاح الأفراد وحده، بل في بنية الضمانات. قد يكون في الأمة رجالٌ أفاضل، لكن إذا لم تكن هناك آلياتٌ واضحةٌ لحسم الخلاف، ومحاسبة السلطة، وضبط الولاة، وتحديد انتقال الحكم، ومنع توارث النفوذ، فإن الصلاح الفردي لا يكفي لمنع الانفجار. وهذه ليست قسوةً على الجيل الأول، بل فهمٌ لسنن الاجتماع؛ فإن الجماعة لا تُحفظ بالمواعظ وحدها، ولا بالنوايا وحدها، ولا بوجود أفرادٍ أتقياء وحده، بل تُحفظ بنظامٍ يجعل التقوى ممكنةً في السياسة، ويجعل العدل محروسًا حين تضعف النفوس.

ولعلّ من أعظم ما ينبغي تحريره هنا أن الشورى ليست نقيض الطاعة، بل شرطٌ من شروط الطاعة الراشدة. فالطاعة إذا انفصلت عن الشورى تحولت إلى خضوعٍ للقوة، والشورى إذا انفصلت عن الطاعة تحولت إلى فوضى. القرآن لا يريد جماعةً متمردةً على كل أمر، ولا جماعةً منقادةً بلا عقل، بل يريد أمةً تملك أمرها بالمشاورة، ثم تلتزم بما استقر عليه الحق والعدل والمصلحة. ولذلك قال تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى**

﴿اللَّهِ﴾؛ فالشورى تسبق العزم، والعزم لا يكون استبدادًا إذا سبقه تشاورٌ حقيقي، كما أن الشورى لا تكون فوضى إذا انتهت إلى عزمٍ مسؤول.

وفي ضوء هذا الميزان، يصبح سؤال الشرعية السياسية في الإسلام أعمق من مجرد السؤال: من تولى؟ بل: كيف تولى؟ وبأي رضا؟ وبأي مشاورة؟ وبأي أهلية؟ وبأي عدل؟ وهل كان توليه حافظًا للجماعة والمبادئ، أم فاتحًا لباب الغلبة؟ وهل كانت البيعة عقدًا اختياريًا معتبرًا، أم استجابةً لضغط اللحظة والقوة والخوف؟ وهذه الأسئلة ليست طعنًا في أحد، بل هي من مقتضى النظر السياسي القرآني؛ لأن السلطة إذا لم تُسأل عن أصلها ومسارها ومآلاتها صارت قوةً عمياء، وإذا صارت القوة عمياء استعملت الدين لحماية نفسها.

إن الشورى في القرآن ليست مجرد تقنيةٍ سياسية، بل هي تعبيرٌ عن كرامة الجماعة المؤمنة. فالأمة ليست قطيعًا يُساق، ولا جمهورًا يُستدعى للمباركة بعد اكتمال القرار، ولا كتلةً عاطفيةً تُخاطَب بالخوف من الفتنة كلما أرادت أن تسأل عن العدل. الأمة في التصور القرآني مسؤولة، شاهدة، مكلفة، مأمورة بالمعروف، ناهية عن المنكر، قائمة بالقسط. وإذا أُخرجت من الشورى أُخرجت من جزءٍ من تكليفها؛ لأن الشأن العام ليس ملكًا للحاكم، بل أمانةٌ في عنق الأمة كلها، وإن كان تنفيذه يقع عبر قيادةٍ ونظام.

ومن هنا كان تحويل الشورى إلى مجرد نصيحةٍ اختياريةٍ يسمعها الحاكم إن شاء ويتركها إن شاء إضعافًا لروحها القرآنية. نعم، صور الشورى وآلياتها تختلف باختلاف الأزمنة، وليس في القرآن تفصيلٌ مؤسسيٌّ واحدٌ مغلق، لكن غياب الشكل المحدد لا يعني غياب المبدأ الملزم. والقرآن كثيرًا ما يقرر المبدأ

الأعلى ويترك للعقل المسلم أن يبني آلياته بحسب الزمان، لا ليعطل المبدأ، بل ليجعله حيًا وقابلًا للتنزيل. فإذا لم نجد في النص صورةً إجرائيةً تفصيليةً للشورى، فليس معنى ذلك أن الشورى فضيلةٌ غير لازمة، بل معناه أن الأمة مكلفةٌ بابتكار الصور التي تحفظ جوهرها.

وهذا المعنى من أشد ما تحتاجه قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة؛ لأن بعض الناس يريدون أن يحاكموا المرحلة الأولى بمنطق الدولة الحديثة تفصيلًا، وهذا غير منصف؛ وبعضهم يريدون، في المقابل، أن يجعلوا بدائية الآليات في ذلك الزمن عذرًا لتعطيل السؤال عن المبدأ، وهذا غير منهجي. الصواب أن نقول: لم تكن الآليات السياسية في القرن الأول ناضجةً على صورة المؤسسات اللاحقة، لكن المبدأ القرآني كان حاضرًا: أمرهم شورى بينهم. ومن ثم نقرأ تلك التجربة بوصفها محاولةً بشريةً لتنزيل مبدأٍ قرآنيٍّ عظيم في ظرفٍ تأسيسيٍّ ضاغط، لا بوصفها نموذجًا معصومًا مكتملًا، ولا بوصفها فشلًا أخلاقيًا مجردًا.

إن الشورى إذا لم تُحفظ تحولت البيعة إلى شكل. والبيعة في أصلها ليست مجرد وضع يدٍ في يد، ولا إعلانٍ لفظيٍّ بالطاعة، بل هي عقدٌ يربط الأمة بقيادتها على المعروف والعدل وحفظ الدين والمصلحة. فإذا دخلت القوة في البيعة حتى أفرغتها من معناها، أو دخل الخوف حتى منع الرضا، أو دخلت العصبية حتى غلبت أهل الرأي، صارت البيعة محتاجةً إلى فحصٍ لا إلى تقديس. فليس كل ما سُمّي بيعةً حقق روح البيعة، كما أن ليس كل ما سُمّي شورى حقق معنى الشورى.

وهذا لا يعني أن كل بيعةٍ وقعت تحت ضغط ظرفٍ سياسيٍّ تكون باطلةً بالضرورة، فالتاريخ أعقد من ذلك، والضرورات قد تضيق الخيارات، والأمة قد تختار أخف الضررين حفظًا للدماء، وقد تقبل واقعًا ناقصًا منعًا لما هو أسوأ. لكن المنهج يقتضي أن نفرق بين **الشرعية الكاملة** و**شرعية الضرورة**، بين **الاختيار الحر** و**القبول دفعًا للفتنة**، بين **الرضا الحقيقي** و**الإذعان الواقعي**، بين **الطاعة للمعروف** و**الاستسلام للغلبة**. هذا التفريق ضروري حتى لا تتحول الضرورات التاريخية إلى أصولٍ دائمةٍ في السياسة الشرعية.

ومن أخطر ما أصاب العقل السياسي المسلم أنه في لحظات الخوف من الفتنة وسّع مفهوم الطاعة حتى ضاقت الشورى، ثم وسّع مفهوم الجماعة حتى ضاق العدل، ثم وسّع مفهوم الاستقرار حتى ضاق الإصلاح. ومع أن الخوف من الفتنة خوفٌ مشروع، بل واجبٌ إذا كان الخلاف يفضي إلى الدماء، إلا أن تحويل الخوف من الفتنة إلى فلسفةٍ دائمةٍ لتعطيل السؤال عن السلطة يصنع فتنةً أخرى أبطأ وأعمق: فتنة الاستبداد المغطى بلغة الجماعة. فكما أن الخروج الفوضوي قد يهدم الأمة، فإن الطاعة العمياء قد تهدم ضميرها.

والقرآن لا يرضى هذا ولا ذاك. إنه يقرر الطاعة في موضعها، لكنه يربطها بالمعروف، وبطاعة الله ورسوله، وبالعدل، ولا يجعلها طاعةً مطلقةً لبشر. ويقرر وحدة الجماعة، لكنه لا يجعل الوحدة غطاءً للظلم. ويقرر الإصلاح بين المؤمنين، لكنه لا يساوي بين الباغي والمبغي عليه. ويقرر حقن الدماء، لكنه لا يجعل حقن الدماء سببًا لإهدار الحق إلى الأبد. هذا الميزان الدقيق هو ما فقدته كثير من القراءات حين تحولت السياسة إلى ثنائية: إما استقرارٌ بلا

عدل، وإما ثورةٌ بلا بصيرة. والقرآن أرفع من هذه الثنائية؛ لأنه يريد عدلًا يحفظ الجماعة، وجماعةً لا تبتلع العدل.

ومن هنا يجب أن نقرأ الشورى لا بوصفها إجراءً سابقًا على الدولة فقط، بل بوصفها روحًا مستمرةً بعد الدولة. فالدولة إذا قامت باسم الشورى ثم تحولت إلى جهازٍ مغلقٍ لا يسمع إلا نفسه، فقد فقدت جزءًا من شرعيتها الأخلاقية، ولو بقيت قائمةً بقوة الأمر الواقع. والسلطة إذا بدأت ببيعةٍ صحيحة ثم انحرفت إلى الاستئثار، فليست البداية وحدها كافيةً لتبرير المسار. الشرعية في الإسلام ليست لحظةً تأسيسيةً تنتهي عندها الأسئلة، بل علاقةٌ مستمرةٌ بين الحكم والعدل، بين السلطة والأمانة، بين الطاعة والمعروف. ومن هنا كان الحاكم محتاجًا إلى تجديد شرعيته بالعدل، لا بمجرد ذكر أصل توليه.

وهذه النقطة بالذات تساعدنا في قراءة التحول من الخلافة الراشدة إلى الملك. فليست المسألة مجرد تغير اسمٍ سياسي، بل تحولٌ في بنية الشرعية: من تصورٍ يقوم على الاختيار والشورى والسابقة والرضا العام إلى تصورٍ يميل تدريجيًا إلى الوراثة والقوة والعصبية والاستقرار المفروض. وقد يكون هذا التحول وقع عبر ظروفٍ معقدةٍ ومخاوف حقيقيةٍ من الفوضى، لكن تعقيد الظروف لا ينبغي أن يمنعنا من تسمية التحول تحولًا. فالملك قد يحفظ بعض مصالح الناس، وقد يكون بعض ملوكه أعدل من بعض، لكنه ليس هو المثال القرآني الأعلى للسلطة، ولا يجوز أن يُقدَّم باعتباره استمرارًا صافياً لروح الشورى.

إن من الوفاء للخلافة الراشدة ألا نذيبها في كل ما جاء بعدها. ومن الوفاء للصحابة ألا نجعل كل تحولٍ سياسيٍّ وقع في زمن بعضهم أو بعدهم امتدادًا

لها بالمعنى الكامل. ومن الوفاء للمبادئ أن نقول: هنا كانت الشورى أقرب، وهنا ضعفت؛ هنا كان الرضا أظهر، وهنا دخلت الغلبة؛ هنا كانت السلطة أمانةً أوضح، وهنا بدأ النفوذ يتحول إلى ملك. هذا ليس شتمًا للتاريخ، بل قراءةٌ له. وليس طعنًا في الأشخاص، بل تمييزٌ بين المبدأ وتحولاته.

والشورى، في عمقها القرآني، ليست مجرد طريقةٍ لاختيار الحاكم، بل هي فلسفةٌ في منع احتكار الحق السياسي. الحاكم ليس وحده الأمة، ولا النخبة الضيقة وحدها الأمة، ولا القبيلة الغالبة وحدها الأمة، ولا السيف هو الأمة. الأمة أوسع من ذلك، وأمرها ينبغي أن يكون بينها، بحسب أهلية كل طبقةٍ وموقعها ومسؤوليتها. فإذا احتكرت فئةٌ قرار الأمة باسم السابقة، أو باسم القرابة، أو باسم القوة، أو باسم حماية الجماعة، فإنها تقتطع من الأمة حقًا جعله القرآن جزءًا من وصفها الإيماني.

وليس معنى ذلك أن كل فردٍ في الأمة يملك أن يشارك في كل تفصيلٍ سياسيٍّ مباشرة، فهذا غير ممكن ولا معقول، لكن معنى ذلك أن بنية القرار العام يجب أن تكون منفتحةً على الأمة عبر أهل الحل والعقد، والعلم، والخبرة، والتمثيل، والمحاسبة، والرضا العام، لا أن تكون مغلقةً في دائرة القوة. وبقدر ما تتطور المجتمعات، تصبح مطالبةً بتطوير آلياتٍ أعدل لتحقيق هذا المبدأ. أما الاكتفاء بذكر الشورى دون ضمانها، فهو كالاكتفاء بذكر العدل دون قضاء، أو ذكر الأمانة دون محاسبة.

ومن هنا فإن قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة ينبغي أن تنتقل من السؤال الشخصي إلى السؤال المؤسسي. لا يكفي أن نسأل: هل كان فلان فاضلًا؟ نعم، قد يكون فاضلًا. لكن السؤال السياسي: هل كانت الآلية التي انتجت

القرار كافيةً لحفظ الرضا العام؟ هل كان الخلاف قابلًا للاحتواء؟ هل وجدت ضمانات تمنع تحول الاجتهاد إلى صراع؟ هل كان الولاة مراقبين؟ هل كانت السلطة قابلة للمراجعة؟ هل كان الدم محفوظًا من حرارة السياسة؟ هل كانت الشورى حاضرةً في البدايات ثم ضعفت في المآلات؟ هذه الأسئلة لا تنتقص من أحد، بل تنقل البحث من حقل النوايا إلى حقل السنن.

إن الفتنة لا تنشأ غالبًا من غياب الأخيار فقط، بل من غياب النظام الذي يمنع الأشرار من استثمار أخطاء الأخيار. فقد يوجد في الأمة صالحون، لكن أصحاب الأغراض يدخلون بين الصفوف. وقد يطلب قومٌ حقًا، لكن غيرهم يستثمر طلبهم لمقاصد أخرى. وقد يريد قائدٌ الإصلاح، لكن أدواته لا تكفي. وقد يريد آخر حقن الدماء، لكن تأخيره يصنع دماءً أكثر. وقد يكون القرار في ذاته مفهومًا في لحظته، لكن مآله كارثي. ومن هنا فإن الشورى ليست ترفًا، بل وسيلةٌ لتوسيع النظر، وتقليل الخطأ، وكشف الزوايا الخفية، ومنع القرار من أن يكون أسيرًا لعقلٍ واحد أو دائرةٍ واحدة.

والقرآن حين أمر النبي ﷺ بالمشاورة لم يكن لأن رأي الصحابة دائمًا أصوب من رأيه، حاشاه، بل لأن الشورى تبني الأمة نفسها. فهي تربي الناس على تحمل المسؤولية، وتمنعهم من السلبية، وتكشف لهم تعقيد القرار، وتخفف عن القيادة عبء الانفراد، وتجعل نتائج القرار مشتركةً في الوعي، لا مفروضةً من أعلى. فإذا كانت هذه الحكمة قائمةً في زمن النبي ﷺ، فهي بعده آكد؛ لأن الحاكم بعده لا يملك وحيًا يصحح له، ولا عصمةً تمنع عنه الخطأ، ولا مقامًا يجعل رأيه فوق النظر.

ومن هنا يمكن أن نقول إن الشورى هي محاولةٌ بشريةٌ لجعل السلطة أقل قابليةً للفساد. ليست الشورى عصمةً للجماعة، فقد تخطئ الجماعة أيضًا، وقد تنحرف النخب، وقد يضغط الجمهور، لكن الشورى تضيق مساحة الاستبداد، وتكشف الرأي للرأي، وتمنع احتكار المعلومة، وتجعل القرار أقرب إلى العدل. ولذلك كان الاستبداد يكره الشورى لا لأنها تعطل القرار، بل لأنها تكشفه. ويكره المحاسبة لا لأنها فوضى، بل لأنها تمنع السلطة من أن تتحول إلى قدرٍ لا يُسأل.

وفي ضوء هذا كله، يصبح الخلاف السياسي بين الصحابة مادةً كبرى لفهم أثر الشورى وغيابها أو ضعفها. لا نقول هذا بلغة الاتهام، بل بلغة السنن: كلما اتسعت الشورى وانضبطت، ضاق باب الفتنة؛ وكلما ضاقت أو غمضت أو تعجلت أو غلبتها قوة الأمر الواقع، اتسعت احتمالات النزاع. ولا يلزم من هذا أن كل فتنةٍ سببها غياب الشورى وحده، فالأسباب كثيرة، لكن ضعف الشورى من أعظم مداخل اضطراب الشرعية.

إننا حين ننظر إلى التاريخ الأول نجد أن الأمة عاشت لحظاتٍ استطاعت فيها أن تقترب من روح الشورى، ولحظاتٍ ضغطت فيها الظروف حتى ضاقت الشورى، ولحظاتٍ تحولت فيها السلطة من مجال تداولٍ رضائيٍّ نسبي إلى مجال توريثٍ وغلبة. والإنصاف أن نقرأ هذه المراحل بدرجاتها، لا أن نغسلها كلها بلونٍ واحد. لا يصح أن نقول: كل ما وقع كان شورى كاملة، ولا أن نقول: كل ما وقع كان انقلابًا على الشورى. بين هذين التعميمين مساحة واسعة من التاريخ الحقيقي، حيث تختلط النية الصالحة بالآلية الناقصة، والضرورة بالاجتهاد، والسياق بالمآل.

والشورى لا تنفصل عن العدل؛ لأن الشورى بلا عدل قد تتحول إلى مشاورة أقوياء حول مصالحهم، والعدل بلا شورى قد يتحول إلى دعوى يرفعها الحاكم عن نفسه. ولذلك كان القرآن لا يكتفي بأمرٍ واحد، بل يبني شبكةً من المعاني: شورى، عدل، أمانة، قسط، إصلاح، نهي عن البغي، وفاء بالعهد، حفظ للدماء. وهذه الشبكة هي التي تصنع السياسة الراشدة. فإذا أخذنا منها الطاعة وحدها اختل الميزان، وإذا أخذنا منها الشورى وحدها بلا وحدة اختل، وإذا أخذنا منها العدل بلا فقه للمآلات اختل، وإذا أخذنا منها حقن الدماء بلا مقاومة للظلم اختل. السياسة القرآنية ليست شعارًا واحدًا، بل توازناتٌ مقاصديةٌ دقيقة.

ومن هنا فإن هذا الفصل يريد أن يقرر أن الشورى ليست هامشًا في قراءة الفتنة، بل مركزًا من مراكزها. فالخلاف السياسي بين الصحابة كان، في بعض وجوهه الكبرى، امتحانًا لسؤال: كيف تدير الأمة أمرها بعد النبي ﷺ؟ وكيف تمنع السلطة من أن تتحول إلى موضوع نزاعٍ دائم؟ وكيف تجعل الشرعية أوسع من مجرد الغلبة؟ وكيف تصنع آليةً تنقل القرار من العاطفة إلى النظام؟ وكيف تضمن أن يبقى الحق أكبر من الرجال، وأن تبقى الأمة أكبر من البيعة المفروضة، وأن تبقى الجماعة أوسع من دائرة المنتصر؟

ولا بد في ختام هذا الفصل من التنبيه إلى أن الشورى ليست صنمًا جديدًا يُعبد بدل النص، ولا آليةً تضمن الحق دائمًا، بل هي مبدأٌ من مبادئ الهداية السياسية، يحتاج إلى علم وتقوى وعدل ومقاصد. فقد تشاور جماعةٌ وتخطئ، وقد ينفرد حاكمٌ أحيانًا في ظرفٍ طارئ بقرارٍ صحيح، لكن الأصل الذي يبني الشرعية ليس الاستثناء، بل القاعدة. والاستثناء لا ينبغي أن يتحول إلى مذهبٍ

في الحكم. وإذا اضطر الناس يومًا إلى قبول قرارٍ ناقصٍ دفعًا لفوضى أعظم، فلا يجوز أن يجعلوا ذلك النقص أصلًا شرعيًا دائمًا.

وخلاصة القول: إن الشورى في القرآن ليست زينةً سياسيةً ولا قيمةً عاطفية، بل هي جزءٌ من بنية الأمة المؤمنة. وهي قبل الدولة خلقٌ جماعي، وبعد الدولة ضمانةٌ سياسية. وهي ليست نقيض الطاعة، بل شرط رشدها. وليست نقيض الوحدة، بل الطريق الأعدل إليها. وليست مجرد اجتماع آراء، بل منعٌ لاحتكار مصير الأمة. وكل قراءةٍ للخلاف السياسي بين الصحابة تتجاوز سؤال الشورى ستبقى قراءةً ناقصة؛ لأنها ستنشغل بالأشخاص وتغفل عن البنية، وستحاكم النيات وتنسى الضمانات، وستكرر سؤال: من أخطأ؟ دون أن تسأل: كيف يمكن للأمة أن تمنع الخطأ من أن يصير فتنة؟

ومن هذا الفصل ننتقل إلى الفصل السادس: **الدماء في الميزان القرآني**؛ لأن السلطة إذا فقدت الشورى دخلت في خطر الاستئثار، وإذا دخلت في الاستئثار اقتربت من أخطر محرمات الاجتماع: الدم. وهناك يظهر الامتحان الأشد: كيف يقرأ القرآن الدم المسلم؟ ومتى يتحول الخلاف السياسي إلى كارثةٍ أخلاقيةٍ لا يبررها التأويل بسهولة؟

الفصل السادس

الدماءُ في الميزان القرآني

حين يصير الخلاف السياسي امتحانًا لحرمة الإنسان

إذا كانت الشورى هي الميزان الذي يحاول أن يمنع السلطة من الانفراد، فإن الدماء هي الحدّ الأحمر الذي يكشف مقدار صدق السياسة حين تزعم أنها تتحرك باسم الحق؛ لأن الخلاف السياسي قد يبدأ رأيًا، ثم يصير موقفًا، ثم يتحول إلى اصطفاف، ثم يدخل في دائرة القوة، فإذا بلغ الدم فقد دخل منطقةً لا يجوز للعقل المسلم أن يتعامل معها بخفة، ولا أن يغطيها بالأسماء الكبيرة، ولا أن يجعل التأويل وحده كافيًا لتبريد فظاعتها، ولا أن ينسى أن القرآن جعل قتل النفس بغير حق من أعظم الجرائم التي تهز بنية الوجود الأخلاقي كله.

إن الدم في القرآن ليس تفصيلًا جنائيًا محدودًا، بل هو علامةٌ على حرمة الإنسان الذي كرمه الله، وعلى خطورة العدوان حين يتجاوز حدود الكلام والخصومة إلى إزهاق الحياة. وحين قال الله تعالى: **﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾**، لم يكن يقرر حكمًا لمرحلةٍ تاريخيةٍ مضت فحسب، بل كان يضع ميزانًا كونيًا: النفس ليست رقمًا في صراع، ولا خسارةً جانبيةً في معركة شرعية، ولا مادةً سهلةً في يد السياسة، بل هي عالمٌ كامل؛ من اعتدى عليها بغير حق فكأنه اعتدى على معنى الإنسانية كله.

ومن هنا فإن قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة لا يجوز أن تجعل الدماء تفصيلًا تابعًا لمكانة الأشخاص، بل يجب أن تجعل حرمة الدم ميزانًا أعلى من كل الاصطفافات. فمهما علت منزلة الفاعلين، ومهما صدقت نيات بعضهم، ومهما كان الالتباس شديدًا، يبقى الدم دمًا، وتبقى حرمته أصلًا، وتبقى المأساة مأساة، ولا يجوز أن تتحول عظمة الجيل الأول إلى ستارٍ يمنعنا من رؤية هول ما وقع، كما لا يجوز أن يتحول هول ما وقع إلى ذريعةٍ لإهدار فضل ذلك الجيل. إن الميزان الدقيق هنا أن نقول: وقع ما هو عظيم، وشارك فيه أو أحاط به عظماء، وبقيت حرمة الدم فوق الجميع.

والقرآن حين يتحدث عن قتل المؤمن يتحدث بلغةٍ مزلزلة، قال تعالى:
﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾.

هذه الآية لا تسمح للعقل المسلم أن يجعل الدم المسلم شأنًا قابلًا للتخفيف السياسي السريع. نعم، تنزيل الوعيد على الأعيان له شروطه، والتمييز بين العمد والخطأ والتأويل والقتال الملتبس بابٌ فقهيٌّ دقيق، لكن بقاء هذه الدقة لا يلغي رهبة الأصل: أن دم المؤمن ليس مساحةً تجريبيةً للاجتهادات السياسية، ولا يجوز أن يهون باسم الجماعة أو الشرعية أو القصاص أو درء الفتنة إلا بحقٍّ بيّنٍ يطمئن إليه الشرع والعدل.

وهنا تظهر إحدى مشكلات القراءة الدفاعية للتاريخ: أنها حين تواجه مشاهد الدم في الفتنة الكبرى تسارع إلى تبريدها بلغة التأويل والاجتهاد، حتى تكاد تفقد القارئ الإحساس بأن الدم حرامٌ ابتداءً، وأن الأصل في المؤمن أن يضيق صدره بسفكه، ولو كان السافك متأولًا. والتأويل قد يفسر، وقد يعذر في بعض

الأحكام، وقد يمنع من إطلاق أوصافٍ قاسيةٍ على الأعيان، لكنه لا يحول المأساة إلى فضيلة، ولا يجعل الدماء التي سالت كأنها مجرد اختلافٍ فقهيٍّ بين مجتهدين. إن من أخطر ما يقع أن تتحول "فقهية العذر" إلى "تطبيعٍ مع الدم"، فينسى الناس أن العذر لا يعني أن الفعل صار محبوبًا، وأن الاجتهاد لا يعني أن النتيجة لم تكن كارثة.

وفي المقابل، فإن القراءة الخصومية للتاريخ تستعمل الدماء استعمالًا آخر؛ لا لتثبيت حرمتها، بل لإسقاط الخصوم، فتجعل كل دمٍ وقع دليلًا على فساد نية، وكل اشتراكٍ في الفتنة علامةً على سقوطٍ نهائي، وكل خطأٍ في القتال إلغاءً لأصل الفضل. وهذا أيضًا خروج عن الميزان؛ لأن القرآن نفسه قرر احتمال الاقتتال بين المؤمنين، فقال:

﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ المُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ﴾.

فالآية لم تنفِ عن الطائفتين وصف الإيمان بمجرد القتال، لكنها لم تساوِ بين الفعلين إذا وقع البغي. وهذا هو الميزان العجيب: الإيمان لا يُلغى بالقتال الملتبس، والبغي لا يُمحى باسم الإيمان. فكيف نقرأ التاريخ؟ نقرأه بهذا التركيب: نحفظ أصل الإيمان والفضل، وننظر في الفعل والبغي والخطأ والعدل بحسب الثبوت والدلالة والسياق.

إن حرمة الدماء في القرآن تجعلنا نرفض تفسير الفتنة بوصفها قدرًا عابرًا لا مسؤولية فيه. نعم، وقعت الفتنة بقدر الله، لكن وقوع الأشياء بقدر الله لا يعني أن أفعال البشر خرجت من التكليف. فلا يصح أن نقول: "هذه فتنة قدّرها الله"

ثم نسقط السؤال عن الأسباب والقرارات والتأويلات والضمانات التي سمحت للدم أن يسيل. إن القدر لا يلغي السنن، والسنن لا تلغي المسؤولية. وكل قراءةٍ تلجأ إلى القدر لتمنع النظر في أسباب الفتنة هي قراءةٌ تهرب من وظيفة التاريخ؛ لأن الله أمرنا بالاعتبار، لا بالاستسلام الذهني أمام الوقائع.

ومن هنا فإن السؤال الأعمق ليس فقط: من قتل؟ ومن قُتل؟ بل: كيف وصلت الأمة إلى لحظةٍ صار فيها الدم ممكنًا بين مؤمنين؟ ما الذي حدث في بنية الثقة؟ كيف تداخل مطلب القصاص مع مطلب السلطة؟ كيف صارت الشرعية محل نزاعٍ مسلح؟ كيف دخلت الجموع الغاضبة في صناعة القرار؟ كيف أثرت الشائعة والرواية والخوف؟ كيف فشلت الوسائط الإصلاحية؟ كيف تحولت النية الصالحة عند بعض الأطراف إلى مسارٍ دمويٍّ لم يريده بالضرورة كل من دخل فيه؟ هذه الأسئلة هي التي تجعل قراءة الدماء قراءةً سننية، لا قراءةً ثأرية.

إن القرآن لا يكتفي بتحريم القتل، بل يسدّ الطرق التي تقود إليه: يحرم الظلم، ويأمر بالإصلاح، وينهى عن التنازع، ويحذر من الشيطان بين المؤمنين، ويأمر بالتبين، ويجعل الصلح خيرًا، ويعظم القسط، وينهى عن اتباع الهوى، ويأمر برد النزاع إلى الله والرسول. وهذا يعني أن الدم لا يبدأ عند لحظة الضربة الأخيرة، بل يبدأ قبل ذلك بكثير: يبدأ حين تُهمل الشورى، حين يضيق العدل، حين تنتشر الأخبار بلا تبين، حين تصير الجماعات أسرى الغضب، حين تغيب جهة الفصل، حين تتضخم المطالب حتى تبتلع المقاصد، حين يتحول الشخص إلى راية، والراية إلى عصبية، والعصبية إلى سلاح.

ولهذا فإن حرمة الدم في القرآن ليست حكمًا بعد وقوع القتل فحسب، بل هي هندسةٌ وقائيةٌ تمنع الوصول إليه. ومن هنا كان من الخطأ أن ندرس الدماء في الفتنة الكبرى عند نهايتها فقط؛ أي عند المعارك والقتلى، بل يجب أن ندرس الطريق إليها: الكلمات التي سبقتها، الروايات التي غذتها، القرارات التي أخرتها أو عجلتها، الثقة التي انهارت، الغضب الذي لم يضبط، الجماعات التي وجدت في الاضطراب فرصة، السلطة التي لم تستطع احتواء الأزمة، والمطالب التي كانت في أصلها مشروعة ثم دخلت في مساراتٍ جعلتها تفقد صفاءها.

إن الدماء تُفسد المعنى حين تدخل في السياسة؛ لأنها لا تقتل الأجساد فقط، بل تغير طبيعة السؤال. قبل الدم يمكن أن يسأل الناس: ما الحق؟ ما الأصلح؟ كيف نصلح؟ أما بعد الدم فيدخل الثأر، وتدخل الذاكرة، ويدخل الخوف، ويصير التراجع أصعب، ويشعر كل طرفٍ أن دماءه تمنعه من الاعتراف بخطئه أو التنازل أو الإصلاح. ولذلك كانت أول قطرة دمٍ في الخلاف السياسي أخطر من ألف خطبة، لأنها تنقل المسألة من مجال الرأي إلى مجال القصاص النفسي، ومن مجال الاجتهاد إلى مجال الجراح. ومن لم يدرك هذه الحقيقة لم يفهم لماذا تتسع الفتن بعد بداياتها الصغيرة؛ لأن الدم إذا دخل صار هو نفسه فاعلًا في التاريخ.

ولهذا جاء القرآن بمنطق الإصلاح السريع بين المؤمنين عند الاقتتال: ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾، ثم إن وقع البغي: ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ**﴾، ثم بعد الفيء لا يترك النفوس لأحقادها، بل يقول: ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا**﴾. فالغاية ليست سحق طرف، ولا صناعة مظلومية جديدة،

ولا إذلال المغلوب، بل إرجاع الجميع إلى أمر الله، ثم إصلاحٌ بالعدل. وهذه الآية وحدها تكشف الفرق بين القتال الشرعي المنضبط والاقتتال السياسي المنفلت؛ الأول غايته الفيء إلى أمر الله، والثاني كثيرًا ما تنتهي غايته إلى الغلبة والثأر وتثبيت النفوذ.

وحين نطبق هذا الميزان على قراءة الخلاف بين الصحابة لا يجوز أن نجعل الآية أداةً سهلةً لتسمية الأطراف دون علمٍ كافٍ، ولا أن نمنع الاستفادة منها خوفًا من الدلالة. بل نقول: الآية تمنحنا معيارًا عامًّا: الاقتتال بين المؤمنين ممكن، ووصف البغي ممكن، والإصلاح واجب، والعدل بعد القتال واجب، وبقاء الأخوة الإيمانية أصلٌ ما لم يخرج الناس من أصل الإيمان. أما تنزيل ذلك على الواقعة التاريخية فيحتاج إلى تثبتٍ ودقةٍ وتفريقٍ بين القادة والجند، وبين النوايا والآثار، وبين من بدأ ومن دفع، وبين من أراد الإصلاح ومن استثمر الفوضى، وبين الحكم على المسار والحكم على الأعيان.

وهذه الدقة مهمة جدًا؛ لأن الدماء إذا ذُكرت ثارت النفوس، والنفس إذا ثارت طلبت أحكامًا قاطعةً سريعة. لكن الفتن لا تُقرأ بالاندفاع؛ لأنها وقعت أصلًا حين غلب الاندفاع على الحكمة. القراءة العادلة للدماء تحتاج إلى رزانةٍ مضاعفة: رزانة تمنع التبرير، ورزانة تمنع الانتقام. فمن برر الدماء باسم الأسماء فقد خان حرمة النفس، ومن انتقم من الأسماء باسم الدماء فقد خان العدل. والحق بينهما: الدم حرام، والفتنة مأساة، والأشخاص لهم مقاماتهم، والأفعال تُوزن، والله يتولى السرائر.

ولعلنا نحتاج هنا إلى تحرير معنى التأويل. فالتأويل في الفتنة ليس كلمةً سحريةً تجعل كل فعلٍ سائغًا، وليس كذلك كلمةً بلا قيمة. المتأول قد يُعذر من

جهة القصد إذا طلب الحق والتبس عليه، وقد لا يُسقط ذلك أثر فعله ولا وصف خطئه. والفرق بين العذر والحكم على الأثر من أهم الفروق. فقد نقول: فلان متأول، لا نتهم دينه ولا نيته، لكن فعله أدى إلى مفسدة عظيمة، أو تقديره كان خاطئًا، أو دخوله في القتال لم يكن صوابًا، أو كان الطرف المقابل أقرب إلى الحق. هذا التفريق يحفظ للإنسان دينه، وللمبدأ سلطانه، وللدم حرمته.

أما إذا جعلنا التأويل مساويًا للصواب، فقد ألغينا معنى الخطأ في الاجتهاد. وإذا جعلنا الخطأ في التأويل مساويًا لسوء النية، فقد ظلمنا المتأولين. والقرآن، بمنهجه الأوسع، يعلّمنا أن الإنسان قد يخطئ دون أن يكون خائنًا، وقد يؤذي دون أن يقصد الشر ابتداءً، وقد يتحرك بدافعٍ يراه حقًا ثم ينتج عنه باطلٌ أو ضرر. وهذه المساحة الرمادية هي التي لا يحتملها العقل الخصومي، لكنها ضرورية لفهم التاريخ.

إن الدماء في الفتنة الكبرى يجب أن تمنحنا خوفًا من السياسة إذا انفصلت عن الورع. فالسياسة حين يدخلها السلاح تتغير؛ قد يبدأ الإنسان مطالبًا بحق، ثم يجد نفسه في مسارٍ لا يستطيع إيقافه. وقد يرفع شعار القصاص، ثم تصير الجموع التي حوله أقوى من قدرته على الضبط. وقد يريد الإصلاح، ثم يصبح وجوده نفسه سببًا في تجمع العصبيات. وقد يؤخر قرارًا حقنًا للدم، فيُفهم التأخير تهاونًا، فيزيد الدم. وقد يعجل بقرارٍ لاحتواء الأزمة، فيفتح بابًا آخر. هذه التعقيدات لا تبرر الخطأ، لكنها تجعلنا أكثر تواضعًا في قراءة الفاعلين، وأكثر يقظةً في قراءة السنن.

ولهذا لا يصح أن نقرأ الدماء قراءةً فرديةً فقط. لا بد أن نقرأها أيضًا قراءةً بنيوية: ما البنية التي جعلت السلاح يدخل في الخلاف؟ ما موقع القبائل؟ ما

أثر اتساع الدولة؟ ما أثر الأموال والولايات؟ ما أثر مقتل الخليفة على الوعي السياسي؟ ما أثر مطالبة بعض الأطراف بالقصاص؟ ما أثر تأخر بعض الإجراءات؟ ما أثر تعدد مراكز الشرعية؟ ما أثر غياب مؤسسةٍ متفقٍ عليها لحسم النزاع؟ حين نسأل هذه الأسئلة نخرج من تبسيط التاريخ، وندرك أن الدماء لا تسيل غالبًا بسبب قرارٍ واحد، بل بسبب سلسلةٍ من الانكسارات في بنية الثقة والعدل والإدارة والرواية.

ومع ذلك، يجب أن نبقى حذرين من استعمال "البنية" لإلغاء المسؤولية. فبعض القراءات الحديثة تميل إلى إذابة الأشخاص في الظروف، كأن لا أحد يختار، ولا أحد يخطئ، ولا أحد يتحمل. وهذا غير قرآني. القرآن يقرر السنن، لكنه لا يلغي الفاعلين؛ يشرح أثر البيئة، لكنه يبقي التكليف؛ يذكر ضغط الجماعة، لكنه لا يعفي الفرد من مسؤوليته. ولذلك فقراءة الدماء يجب أن تجمع بين البنية والفاعل: نفهم الظروف، ولا نلغي القرار؛ ندرك ضغط الفتنة، ولا نجعل الفتنة إلهًا يبتلع إرادة الناس.

إن الدم المسلم في القرآن له حرمةٌ تجعل الاستهانة به علامةً على خرابٍ داخلي. وقد ثبت في الحديث المعنى العظيم: «**لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم**»، وهذا النص، بمعناه المرعب، ينبغي أن يكون حاضرًا عند كل قراءةٍ للفتن. فإذا كان زوال الدنيا أهون من قتل مسلم، فكيف تُقرأ المعارك التي قُتل فيها من قُتل من أهل الإسلام؟ كيف نمر عليها مرورًا باردًا؟ كيف نحولها إلى حواشٍ في مناقب الرجال أو مثالبهم؟ كيف لا نجعلها سؤالًا مركزيًا عن فشل السياسة حين لا تحرس الدم؟

إن أخطر ما يمكن أن تفعله الأمة بدماء تاريخها أن تعتاد عليها. أن تقرأها مراتٍ كثيرة حتى تفقد الدهشة الأخلاقية. أن تعرف أسماء المعارك والقتلى والأطراف، ثم لا يرتجف قلبها. والقرآن يريد من المؤمن أن يبقى قلبه حيًا أمام الدم؛ لا يلغيه التأويل، ولا تطمسه السياسة، ولا تبرره الأسماء. فإذا ذهبت رهبة الدم من القلب، صار التاريخ قابلًا للتكرار؛ لأن الناس لا يكررون ما يخافون منه حقًا، وإنما يكررون ما اعتادوه ووجدوا له لغةً تبرره.

ومن هنا، فإن أول درسٍ قرآنيٍّ في الدماء هو: لا تجعل الخلاف، مهما بدا عظيمًا، يسبق حرمة النفس إلا بحقٍّ بيّن. فالحق لا ينتصر دائمًا بالسيف، وقد يضيع الحق حين يُحمل بسيفٍ غير منضبط. وقد يكون المطلب عادلًا، لكن طريقه يفتح ظلمًا أعظم. وقد يكون السكوت عن ظلمٍ معين خطأ، لكن معالجة الخطأ بطريقةٍ تشعل الأمة قد تكون خطأً أكبر. وهذا لا يعني تبرير الجبن أو ترك الإصلاح، بل يعني أن الإصلاح في باب الدماء يحتاج إلى بصيرةٍ في المآلات، لا إلى حماسةٍ في المبادئ وحدها.

إن القرآن يربط العدل بالتقوى، ويربط الإصلاح بالقسط، ويربط القتال، إذا وقع بين المؤمنين، بالعودة إلى أمر الله، لا بالانتصار للذات. ولذلك فكل قتالٍ بين المسلمين لا بد أن يُسأل: هل كان الطريق إليه منضبطًا؟ هل استُنفدت وسائل الإصلاح؟ هل كان الحق فيه بيّنًا؟ هل كانت القيادة قادرةً على ضبط الجموع؟ هل غلبت المصلحة الشرعية أم غلب الغضب؟ هل انتهى إلى عدلٍ أم إلى غلبة؟ هل حفظ الأخوة الإيمانية أم قطعها؟ هل ردّ الباغي إلى أمر الله أم صنع بغاةً جدداً؟ هذه الأسئلة لا بد منها إذا أردنا أن نقرأ الدماء بميزان القرآن.

ولا ينبغي أن يُفهم من هذا أن كل دمٍ وقع في تاريخ المسلمين يمكن تجنبه بسهولة لو كان الناس أكثر حكمة. الفتن أحيانًا تبلغ درجةً تضيق فيها المخارج، وتتداخل فيها الأسباب، ويصبح كل خيارٍ مكلفًا. لكن الإقرار بصعوبة المخرج لا يعني إلغاء حرمة الدم، ولا إلغاء نقد الطريق الذي أوصل إلى تضييق المخارج. فقد تكون اللحظة الأخيرة معقدةً حقًا، لكن السؤال: من الذي سمح للطرق أن تنسد قبلها؟ ومن الذي ضيع فرص الإصلاح؟ ومن الذي ترك النار تكبر؟ ومن الذي استهان بشرارةٍ صغيرة حتى صارت حريقًا؟

وهنا ندخل إلى معنى بالغ الأهمية: أن الدماء في السياسة غالبًا تبدأ من خللٍ في اللغة. حين يبدأ الناس في تخوين بعضهم، وتجريد بعضهم من الإيمان أو النية أو الكرامة، يصبح الدم أقرب. اللغة التي تهدر الخصم معنويًا تسبق غالبًا إهداره جسديًا. ولذلك كان حفظ اللسان في الفتنة جزءًا من حفظ الدماء. ومن ظن أن الكلام لا يقتل لم يفهم التاريخ؛ فكثير من السيوف خرجت من أغمادها بعد أن أُخرج الناس من حرمتهم بالكلمات. والقرآن حين نهى عن السخرية واللمز والتنابز، وحين أمر بالتبين، وحين نهى عن الظن السيئ، كان يبني سياجًا يمنع انهيار الأخوة قبل أن تنهار الأجساد.

ولهذا فإن قراءة الخلاف بين الصحابة يجب أن تعلمنا خطورة الألفاظ التي استعملها المتأخرون. فقد يأتي المتأخر بعد قرون، فيطلق كلمةً قاسيةً على رجلٍ من السابقين، أو على طائفةٍ من المؤمنين، فيظن أنه وصف الماضي، وهو في الحقيقة يعيد إنتاج شروط الدم في الحاضر. ليست كل كلمةٍ في التاريخ بريئة؛ بعض الألفاظ تحمل قابليةً قتالية، وبعض التصنيفات تفتح باب

الإهدار، وبعض الأحكام تجعل المصالحة مستحيلة. ومن هنا كان أدب اللسان في هذا الباب ليس مجاملةً عاطفية، بل جزءًا من فقه الدماء.

إن الدم إذا سُفك باسم الحق قد يكون أخطر في الوعي من الدم الذي يسفك باسم الباطل الصريح؛ لأن الثاني يظهر قبحه للناس، أما الأول فقد يجد من يدافع عنه ويمنحه لغةً مقدسة. ومن هنا كان لا بد من ضبط دعوى الحق نفسها. ليس كل من رفع شعار الحق صار قتاله حقًا، وليس كل من طالب بالقصاص كان طريقه إلى القصاص صحيحًا، وليس كل من دعا إلى الجماعة كان عادلًا، وليس كل من قال: أريد الإصلاح، كان إصلاحه مأمون المآل. القرآن لا يكتفي بالشعار، بل يسأل عن العدل والقسط والمآل والوسيلة.

ولذلك فإن من أعظم وظائف هذا الفصل أن يمنع القارئ من التعامل مع الدماء بوصفها ملحقًا في الخلاف السياسي. الدماء هي المركز الأخلاقي للفتنة؛ لأنها تكشف هل بقي الإنسان في السياسة إنسانًا، أم صار جزءًا من آلة. وحين يهون الدم باسم السلطة، تتحول السياسة إلى وثنٍ يأكل أبناءه. وحين يهون الدم باسم المذهب، يتحول المذهب إلى عصبيةٍ قاتلة. وحين يهون الدم باسم التاريخ، تتحول الذاكرة إلى مقبرةٍ مفتوحة. والإسلام جاء ليحفظ النفس كما يحفظ الدين، بل جعل حفظ النفس من مقاصده الكبرى؛ لأن الدين نفسه لا يريد إنسانًا مقتولًا بغير حق، ولا جماعةً تؤسس شرعيتها على الهلاك.

وفي هذا الموضع ينبغي أن نقول بوضوح: ليس من تعظيم الصحابة أن نجعل الدماء التي وقعت بينهم أمرًا هينًا. بل تعظيمهم الحق أن نفهم مأساة ما وقع، وأن نعرف أنهم دخلوا في امتحانٍ عظيم، وأن بعضهم اعتزل تورعًا، وبعضهم اجتهد، وبعضهم قاتل متأولًا، وبعضهم كان أقرب إلى الصواب،

وبعضهم كان أبعد، وأن الله يتولى الجميع بعدله ورحمته. أما نحن فوظيفتنا أن لا نحول الفتنة إلى ملهاةٍ مذهبية، ولا إلى ذريعةٍ للتشفي، ولا إلى درسٍ باردٍ في السياسة، بل إلى مقام خوفٍ واعتبار.

إن الذين اعتزلوا القتال في الفتنة أدركوا شيئًا عميقًا من رهبة الدم. لم يكن الاعتزال دائمًا هروبًا من الحق، بل في بعض صوره كان تعبيرًا عن خوفٍ من أن يدخل الإنسان في دمٍ لا يرى فيه الحق بيّنًا. وهذا بابٌ يحتاج إلى إنصاف؛ لأن الناس قد يمدحون الشجاعة في دخول المعركة، وينسون أن الورع عن الدم شجاعةٌ من نوع آخر، خاصةً حين تضغط الجماعات وتطالبك بالاصطفاف. في زمن الفتنة يصبح الحياد الواعي أحيانًا بطولةً أخلاقية، لا جبنًا، إذا كان الحق ملتبسًا والدم قريبًا واللسان العام مشحونًا.

لكن الاعتزال ليس حكمًا عامًا في كل فتنة؛ فقد يكون القعود عن نصرة المظلوم خذلانًا إذا كان الحق واضحًا والقدرة قائمة. وهنا تتجلى صعوبة الباب: ليس كل قتالٍ باطلًا، وليس كل قعودٍ ورعًا، وليس كل دخولٍ شجاعة، وليس كل خروجٍ حكمة. لذلك نحتاج إلى ميزانٍ مركب: وضوح الحق، قدرة الفعل، مآل التدخل، حرمة الدم، وجود إمامٍ أو جهةٍ شرعية، احتمال الإصلاح، وخطر توسع الفتنة. هذه التعقيدات تجعل الأحكام السهلة خطرة، وتذكرنا أن باب الدماء من أعسر أبواب السياسة الشرعية.

ومع ذلك يبقى الأصل القرآني ثابتًا: الدم لا يُستباح بالظن، ولا بالعصبية، ولا بمجرد الغضب، ولا باسم الأسماء، ولا بمجرد التأويل الذي لا ينضبط. وإذا اضطر المسلم إلى موقفٍ في باب الدم، فإن عليه أن يدخل وهو خائفٌ من الله، لا منتشٍ بانتصار فريقه؛ وأن يخرج منه وهو يطلب الإصلاح، لا توسيع

الجرح؛ وأن يبقى قلبه عالمًا أن كل قطرة دمٍ ستعرض على الله، لا على كتب التاريخ وحدها.

إن من واجب القراءة القرآنية للفتنة أن تعيد إلى الدم ثقله. فالتاريخ المذهبي خفف الدم أحيانًا لأنه كان يحتاج إلى تبرير موقفه، والتاريخ الخصومي ضخم الدم أحيانًا لأنه كان يحتاج إلى إدانة خصمه، أما القرآن فيجعل الدم حقًا لله لا مادةً بيد الفريقين. الدم ليس ملكًا للمنتصر حتى يخفيه، ولا ملكًا للمظلوم حتى يستعمله في حقدٍ لا ينتهي؛ الدم أمانةٌ في ميزان الله، وقراءته تحتاج إلى خشوعٍ لا إلى صخب.

وخلاصة هذا الفصل أن الدماء هي الامتحان الأعظم لأي خلافٍ سياسي. فإذا بقي الخلاف في دائرة الرأي أمكن إصلاحه، وإذا دخل في دائرة الدم صار جرحًا ممتدًا في الذاكرة. والقرآن يعلّمنا أن المؤمن قد يقتتل مع المؤمن، لكنه لا يجعل ذلك أمرًا عاديًا؛ يفتح باب الإصلاح، ويقرر إمكان البغي، ويحفظ أصل الأخوة، ويأمر بالقسط، ويرد الجميع إلى أمر الله. وهذه المعادلة ينبغي أن تكون أصلًا في قراءة ما وقع بين الصحابة: لا نلغي الإيمان والفضل بسبب الفتنة، ولا نلغي حرمة الدم بسبب الإيمان والفضل.

فالدماء لا تُقرأ بلغة التبرير، ولا بلغة التشفي، بل بلغة الخوف من الله. ومن لم يخف عند ذكر الدماء لم يؤتمن على قراءة السياسة. ومن لم يحفظ فضل السابقين لم يؤتمن على قراءة الفتنة. ومن جمع الخوف والعدل والأدب، كان أقرب إلى الميزان الذي يريده القرآن.

ومن هنا ننتقل إلى الفصل السابع: **العدل مع الموافق والمخالف**؛ لأن حرمة الدم لا تحفظها النصوص وحدها، بل يحفظها خلقٌ أعمق: أن يبقى الإنسان

عادلًا حين يحب، وعادلًا حين يبغض، وعادلًا حين يقرأ التاريخ الذي ينتصر له، والتاريخ الذي يوجعه.

الفصل السابع

العدلُ مع الموافق والمخالف

حين يصبح الإنصاف عبادةً لا موقفًا ذهنيًا

إذا كانت الدماء هي الحدّ الأخطر في الخلاف السياسي، فإن العدل هو السياج الذي يمنع الخلاف من الوصول إلى الدم، ويمنع الدم إذا وقع من أن يتحول إلى ذاكرةٍ ظالمة، ويمنع الحب من أن يصير تبريرًا، والبغض من أن يصير عدوانًا. فالعدل في القرآن ليس فضيلةً اجتماعيةً لطيفة، ولا شعارًا أخلاقيًا عامًا، بل هو أصلٌ من أصول بقاء الجماعة المؤمنة، وشرطٌ في صحة النظر، وميزانٌ تُختبر به حقيقة التدين حين يخرج الإنسان من دائرة الكلام السهل إلى دائرة الموقف الصعب، حيث يكون المطلوب منه أن ينصف من يخالفه، وأن يراجع من يحبه، وأن يشهد لله ولو على نفسه وذاكرته وجماعته ورموزه.

ولذلك فإن قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة لا يمكن أن تستقيم إلا إذا دخل القارئ إليها وهو مستعدٌّ لدفع ثمن العدل؛ لأن العدل في هذا الباب ليس نزهةً عقلية، بل مجاهدةٌ للنفس. النفس تحب أن تبرئ من تحب، وتدين من تبغض، وتختار من الروايات ما يوافق صورتها، وتُسكت من الأدلة ما يحرجها، وتغضب إذا قيل لها إن الحقيقة أعقد من روايتها الموروثة. ومن هنا كان العدل في الفتنة الكبرى عبادةً باطنة قبل أن يكون حكمًا ظاهرًا؛ عبادةً تكسر صنم الهوى، وصنم المذهب، وصنم الذاكرة، وصنم الأشخاص، وتجعل القلب واقفًا تحت سلطان الله لا تحت سلطان الفريق.

إن القرآن يضع قاعدة العدل في موضعٍ لا يترك لأحدٍ مخرجًا، قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾**. هذه الآية ليست قاعدةً في معاملة الخصوم الخارجيين فحسب، بل هي قانونٌ شامل في كل موضعٍ يمكن أن يتسلل إليه الهوى. فإذا كان البغض لا يجوز أن يمنع العدل مع المخالف، فإن الحب كذلك لا يجوز أن يمنع العدل مع الموافق؛ لأن العدل إذا كان يعمل حين نكره ويتعطل حين نحب، فليس عدلًا لله، بل عدلٌ للنفس تستعمله حين يخدمها، وتوقفه حين يجرحها.

وهنا تتجلى خطورة التاريخ؛ لأن الإنسان قد يظلم باسم الحب كما يظلم باسم البغض. يظلم باسم الحب حين يجعل من يحب فوق السؤال، وحين يعتذر له عن كل شيء، وحين يحول فضائله إلى حصانةٍ مطلقة، وحين يرى الخطأ منه اجتهادًا دائمًا، ويرى الاجتهاد من غيره فتنةً أو انحرافًا. ويظلم باسم البغض حين لا يرى في مخالفه إلا عيوبه، ولا يقبل له عذرًا، ولا يذكر له فضلًا، ولا يفرق بين خطئه وشخصه، ولا بين الفعل والمقام، ولا بين الرواية الثابتة والرواية الموظفة. وكلا الظلمين يفسد الميزان، وإن اختلفت لغتهما.

إن العدل مع الموافق أصعب من العدل مع المخالف في كثير من الأحيان؛ لأن ظلم المخالف قد يشعر الإنسان ببطولةٍ كاذبة، أما مراجعة الموافق فتؤلمه في موضع الانتماء. أن تقول عن خصمك: أخطأ، أمرٌ سهل. أما أن تقول عن من تحبه وتعظمه: أخطأ في هذا الموضع، مع حفظ فضله ومقامه، فهذا امتحانٌ حقيقي. ولذلك فإن الأمة التي لا تستطيع نقد الموافق بعدل، ولا إنصاف المخالف بعدل، ستبقى أسيرة اصطفافاتها، لا أمة قسطٍ وشهادة.

والقرآن لم يجعل الشهادة بالقسط مشروطةً بأن تكون لصالحنا. قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا﴾**.

والآية هنا تجعل العدل امتحانًا ضد أقرب دوائر النفس: النفس، والوالدان، والأقربون. وإذا كان الإنسان مأمورًا أن يشهد بالحق ولو على نفسه وأقرب الناس إليه، فمن باب أولى أن يشهد بالحق في التاريخ ولو على مذهبه، ولو على روايته، ولو على الصورة التي ورثها، ولو على الرمز الذي يحبه، ولو ضد الخصومة التي نشأ عليها. لأن الشهادة لله لا تكون لله حتى تتحرر من مصلحة الشاهد.

ومن هنا نحتاج إلى تأسيس مفهومٍ دقيق: **العدل ليس حيادًا باردًا بين الحق والباطل، بل وفاءٌ للحق ولو خالف الهوى**. فبعض الناس يظنون أن العدل يعني أن نقف في منتصف الطريق دائمًا، وأن نوزع الصواب والخطأ بالتساوي بين الأطراف، وأن نرضي الجميع بعباراتٍ ناعمة. وهذا ليس عدلًا، بل مساومة. العدل قد يقتضي أن نقول: هذا الطرف كان أقرب إلى الحق في هذه الواقعة، وهذا أبعد؛ هذا الفعل خطأ، وهذا صواب؛ هذه الرواية أرجح، وهذه أضعف؛ هذا العذر معتبر، وهذا غير كافٍ. لكن العدل يقتضي أن نقول ذلك بميزانٍ لا بانتماء، وبعلمٍ لا بعصبية، وبأدبٍ لا بتشفٍّ.

والخلاف السياسي بين الصحابة لا يحتمل "الحياد الجبان" كما لا يحتمل "الانحياز الظالم". الحياد الجبان يهرب من تسمية الأشياء إذا ظهرت، خوفًا من إزعاج الذاكرة. والانحياز الظالم يسمي الأشياء قبل أن تثبت، أو يسميها

بأسماءٍ أكبر من حجمها، خدمةً لموقفٍ مسبق. أما العدل القرآني فيتثبت، ثم يحكم بقدر ما ثبت، ويترك ما غاب لله، ولا يزيد على المعلوم، ولا يجعل الجهل علمًا، ولا يجعل العلم سلاحًا للعدوان.

ومن أهم قواعد العدل في هذا الباب التفريق بين **الحق المطلق** و**حملة الحق**. فالحق من حيث هو مبدأٌ لا ينقص ولا يتغير، لكن حملته من البشر قد يضعفون في حمله، وقد يختلط عليهم تنزيله، وقد يستعملونه في موضعٍ لا يحسِنون تقديره. ومن الخلل أن نجعل خطأ حامل الحق طعنًا في الحق، كما أن من الخلل أن نجعل قداسة الحق عصمةً لحامله. هذه القاعدة تحمي الدين من أخطاء المنتسبين إليه، وتحمي الناس من الغلو في أهل الفضل.

ولهذا يجب أن لا نستحي من تقرير أن بعض المواقف في التاريخ قد تكون أقرب إلى العدل من غيرها، دون أن يعني ذلك إلغاء فضل من خالفها. فقد يكون الإمام في موضعٍ أقرب إلى الحق، ويكون مخالفه متأولًا لا فاسقًا؛ وقد يكون طرفٌ باغيًا في وصف الفعل، ولا يلزم من ذلك أنه خارج من الإيمان؛ وقد يكون فعلٌ سياسيٌّ ضارًا، وصاحبه من أهل السابقة. هذه الفروق هي التي تحفظ العدل من أن يتحول إلى مطرقةٍ تسحق البشر، وتحفظ المحبة من أن تتحول إلى غطاءٍ يبتلع الحق.

إن من أعسر ما في قراءة الفتنة أن أطرافها لم يكونوا، في الجملة، طوائف كفرٍ وإيمان، ولا ملائكة وشياطين، بل مؤمنون دخلوا في امتحانٍ شديد، ومعهم درجاتٌ من الفضل والاجتهاد والتأويل والخطأ. وهذه الحقيقة تجعل لغة الحكم أصعب؛ لأن النفس تحب المعارك السهلة: حقٌّ محض في جهة، وباطلٌ محض في جهة. أما الفتنة فتعلمنا أن الحق قد يكون ظاهرًا في أصلٍ

ما، ثم يلتبس في الطريق إليه؛ وأن الباطل قد يدخل من باب مطلبٍ صحيح؛ وأن بعض الناس قد يكونون مظلومين في وجه، مخطئين في وجه؛ وأن بعض القرارات قد تكون مفهومةً في سياقها، مؤلمةً في مآلها. والعدل هو القدرة على احتمال هذا التركيب دون أن نفقد الميزان.

ولا يعني هذا أن الحقيقة نسبية، أو أن كل الأطراف سواء، أو أن لا حق ولا باطل في الفتنة. بل يعني أن الوصول إلى الحكم يحتاج إلى صبرٍ علميٍّ وأخلاقي. فالقرآن لا يذيب الحق والباطل، لكنه ينهانا عن الظلم في طلب الحق. ومن أعظم الظلم أن نقرأ الأشخاص من خلال موقفٍ واحد، أو نقرأ الموقف من خلال شخصٍ واحد، أو نقرأ الرواية من خلال مذهبٍ واحد، أو نقرأ الماضي بعين حاضرٍ مصابٍ بعصبيته. العدل يحتاج إلى تعدد زوايا النظر دون أن يفقد مركزه.

إن مركز العدل هو الله، لا النفس. ولذلك قال تعالى: ﴿**كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ**﴾ قبل أن يقول: ﴿**شُهَدَاءَ بِالقِسْطِ**﴾. فالقيام بالقسط لا يكون مستقيمًا إلا إذا كان لله. أما إذا كان القيام بالقسط للخصومة، أو للمذهب، أو للصورة الذاتية، أو لإثبات الجرأة، أو لهدم خصمٍ تاريخي، فإنه يفقد طهارته. قد يقول الإنسان كلامًا صحيحًا في ظاهره، لكنه يقوله من قلبٍ فاسد، فيتحول الحق في لسانه إلى أداة فتنة. ولذلك كان العدل في القرآن مربوطًا بالتقوى، لا بالمعرفة فقط.

ومن هنا ينبغي أن نسأل أنفسنا عند قراءة الخلاف بين الصحابة: لماذا أريد أن أعرف؟ هل لأتعلم السنن، أم لأنتصر لروايةٍ مسبقة؟ هل يوجعني الدم كله، أم الدم الذي يخدم موقفي فقط؟ هل أحزن لخطأ من أحب كما أحزن لخطأ من أبغض، أم أن حزني انتقائي؟ هل أقبل أن يظهر فضلٌ عند من أخالفه،

وخطأٌ عند من أواليه؟ هل أستطيع أن أقول: لا أدري، حين لا أدري؟ هل أملك شجاعة التوقف كما أملك شهوة الكلام؟ هذه الأسئلة ليست خارج المنهج، بل هي قلب المنهج؛ لأن القارئ نفسه جزءٌ من عملية الفهم، فإذا كان قلبه مريضًا حمل المرض إلى النص والرواية والتاريخ.

ولذلك فإن العدل في هذا الباب يبدأ قبل فتح كتب التاريخ؛ يبدأ من تطهير النية. ليس المقصود نيةً صوفيةً غامضة، بل نيةً معرفيةً واضحة: أن تقرر أنك لا تريد أن تجعل التاريخ خادمًا لغضبك، ولا خادمًا لغلوك، ولا خادمًا لمذهبك، بل تريد أن تجعله موضوعًا للهداية. فإذا دخلت بهذا القصد، صرت أقل قابليةً للتلاعب بالروايات، وأقدر على احتمال الحق إذا خالف ما تحب.

ومن آفات هذا الباب أن بعض القراء يدخلون إلى التاريخ وهم يملكون أحكامًا جاهزة، ثم يجمعون لها الأدلة. وهذا ليس بحثًا، بل محاماة. والباحث الحق لا يكون محاميًا عن صورةٍ مسبقة، بل شاهدًا لله. والمحامي ينتقي ما ينفع قضيته، أما الشاهد فيقول ما رأى وعلم، ولو أضرّ بمن يحب. والتاريخ الإسلامي لا يحتاج إلى محامين يزخرفون صورته، ولا إلى مدّعين عامّين يطلبون إدانته، بل يحتاج إلى شهودٍ بالقسط.

والفرق بين المحامي والشاهد عظيم في قراءة الفتنة. المحامي إذا وجد روايةً لصالح فريقه ضخّمها، وإذا وجد روايةً ضده ضعفها، وإذا وجد فعلًا مؤلمًا اعتذر له بلا حدود، وإذا وجد الفعل نفسه عند غيره أدانه بلا رحمة. أما الشاهد فيبدأ من السؤال: ما الحق؟ لا: ما الذي يخدم فريقي؟ وما أكثر ما وقع التاريخ ضحيةً للمحامين؛ محامو التبرير، ومحامو الإدانة، كلاهما لا يبحث عن الحقيقة كاملة، بل عن ملفٍ يخدم مرافعته.

ومن العدل أيضًا أن نفرق بين **العدل في الحكم** و**الأدب في العبارة**. قد يكون الحكم على فعلٍ ما أنه خطأ، لكن العبارة التي يصاغ بها الحكم قد تكون ظالمة. وقد يكون المعنى صحيحًا، لكن اللهجة فاجرة. وقد يكون النقد واجبًا، لكن طريقته تسقط هيبته. وفي باب الصحابة خصوصًا لا يكفي أن يكون الحكم منضبطًا في ذهن صاحبه، بل يجب أن تكون العبارة مؤمنةً بحرمة المقام. فالأدب هنا ليس ترفًا بيانيًا، بل حمايةٌ للحقيقة من أن تتلوث بالوقاحة.

وهذه مسألة يكثر الغلط فيها؛ إذ يظن بعضهم أن الأدب نوعٌ من الضعف، وأن قوة الحق تظهر في قسوة اللفظ. وهذا وهم. الحق لا يحتاج إلى بذاءة كي يكون قويًا. بل إن البذاءة غالبًا علامةٌ على ضعف الحجة أو فساد القلب. ومن كان يتكلم في أهل السابقة والفضل، فعليه أن يستحضر أنه يتكلم في قومٍ شهد لهم القرآن والسنة والواقع بجملةٍ من الفضائل، وأن خطأهم، إن وقع وثبت، لا يبيح له أن يتكلم عنهم كأنه يتكلم عن طغاةٍ مجهولين أو خصومٍ سياسيين من عصره.

وفي الوقت ذاته لا يصح أن يتحول الأدب إلى تعطيلٍ للحكم. فبعض الناس يطلبون من الأدب أن يكون ستارًا يمنع تسمية الخطأ. يقولون: تأدبوا، وهم يعنون: لا تفهموا. يقولون: أمسكوا، وهم يعنون: عطلوا الميزان. وهذا أيضًا غير صحيح. الأدب يضبط اللغة، لا يلغي البصيرة. الأدب يجعلنا نقول: هذا الفعل خطأٌ أو مرجوحٌ أو مؤذٍ في مآله، لا يجعلنا نقول: لا وجود للخطأ. ومن جمع الأدب والتمييز فقد اهتدى، ومن أخذ أحدهما وترك الآخر اختل.

إن العدل مع الموافق والمخالف يقتضي أيضًا أن نميز بين درجات القرب من الحق. ليس كل من خالف الحق صار على درجةٍ واحدة من الباطل، وليس

كل من أصاب صار معصومًا في طريق إصابته. قد يكون الطرف أقرب إلى الحق في أصل النزاع، لكن بعض أنصاره يظلمون في الطريق. وقد يكون الطرف الآخر أبعد في أصل النزاع، لكن بعض أفراده صادقون متأولون. وقد يكون الإمام محقًا، لكن بعض من معه يفسدون. وقد يكون المخالف مخطئًا، لكن له شبهة معتبرة. هذه الدرجات مهمة لأنها تمنع التعميم، والتعميم من أخطر أبواب الظلم.

والقرآن يعلمنا هذا التمييز في مواضع كثيرة؛ فلا يسوي بين الناس بمجرد انتمائهم العام، ولا يغفل الفروق الدقيقة داخل الجماعات. وحتى في الحديث عن أهل الكتاب، مثلًا، يقرر القرآن انحرافاتٍ كبرى، ثم يقول: ﴿**لَيْسُوا سَوَاءً**﴾. فإذا كان القرآن يرفض التسوية الظالمة داخل جماعاتٍ خالف كثيرٌ منها أصل الرسالة، فكيف يرضى العقل المسلم أن يسوّي بين أفراد الصحابة والتابعين وأهل الفتنة في أحكامٍ جملة، دون تفريقٍ بين السابق واللاحق، والعالم والجاهل، والقائد والتابع، والمتأول والمحرّض، والمصلح والمستثمر، والمباشر والمتسبب؟

إن العدل يكره الجملة الواسعة التي تبتلع التفاصيل. ولذلك ينبغي أن نحذر من الأحكام التي تبدأ بـ "كلهم" و "دائمًا" و "لا شك أن الجميع" و "ما كان أحد منهم إلا". هذه العبارات قد تكون مريحةً للخطابة، لكنها خطرة في العلم. الفتنة لا تُقرأ بالجملة وحدها، بل بالتفصيل الذي يمنع الظلم. نعم، قد نقرر أصولًا عامة، لكن تنزيلها على الأشخاص والأفعال يحتاج إلى دقةٍ لا تحتمل الإسراف.

ومن لوازم العدل أن لا نجعل المتأخرين أكثر يقينًا من أهل الحدث أنفسهم. كثيرٌ من وقائع الفتنة كانت ملتبسةً على من عاصرها، فكيف يأتي متأخرٌ بعد قرونٍ فيتكلم فيها بثقةٍ حادةٍ كأنه كان يرى القلوب والمجالس والمقاصد؟ هذا لا يعني أن كل شيءٍ غامض، ولا أن المتأخر لا يستطيع الفهم، لكنه يعني أن التواضع واجب. وكلما كان الباب أكثر دمًا والتباسًا، كان الجزم فيه محتاجًا إلى برهانٍ أعلى.

ومن العدل كذلك أن لا نحمّل الأشخاص ما صنعته الذاكرة اللاحقة باسمهم. فقد تتحول شخصيةٌ تاريخيةٌ إلى رمزٍ مذهبيٍّ أو سياسيٍّ بعد موتها، ثم يحملها الناس أوزار ما صنعه أنصارها أو خصومها في القرون اللاحقة. وهذا ظلم. ينبغي أن نفرق بين الشخص التاريخي، والرواية التي تكونت حوله، والاستعمال المذهبي لاسمه، والصراع اللاحق الذي جعله راية. فكثير من الأسماء في الفتنة لم تبقَ أسماءً لأصحابها فقط، بل صارت رموزًا في معارك لاحقة، ومن الظلم أن نقرأ الشخص الحقيقي من خلال الرمز الذي صُنع بعده وحده.

ومن أعظم ما يفسد العدل في هذا الباب أن تُقرأ الفتنة بأثرها اللاحق لا بواقعها الأصلي فقط. نعم، الآثار مهمة في فهم المآلات، لكن لا يجوز أن نحمّل الفاعل الأول كل ما صنعه المتأخرون باسمه إلا بقدر ما كان فعله سببًا مباشرًا أو مؤسسًا. فالمذهب الذي نشأ لاحقًا، والدولة التي بنت شرعيتها على روايةٍ ما، والخصومة التي توسعت بعد قرون، كلها لا يجوز أن تُصبّ كلها على رأس شخصٍ عاش في لحظةٍ مختلفة. العدل يراعي المآل، لكنه لا يخلط بين الفعل الأول وتضخماته اللاحقة.

وبالمثل، لا يجوز أن نعفي الأفعال الأولى من آثارها كلها بدعوى أن المتأخرين بالغوا فيها؛ لأن بعض الأفعال يفتح أبوابًا حقيقية في التاريخ. فالعدل هنا أيضًا مركب: لا نحمّل الفاعل ما لم يصنع، ولا نعفي الفعل مما صنع. وهذا التفريق يحتاج إلى عقلٍ غير متعجل، وإلى قلبٍ غير مأخوذٍ بالرغبة في التبرئة أو الإدانة.

إن الإنصاف في قراءة الخلاف بين الصحابة يتطلب أن نؤمن بأن الله أعلم بعباده منا، وأننا لا نملك السرائر، وأن التاريخ لا يمنحنا مفاتيح القلوب كاملة. لكن عدم علمنا بالسرائر لا يعني عدم قدرتنا على الحكم على الظواهر. فنحن لا نقول: لا نحكم على شيء لأن الله يعلم السرائر؛ ولا نقول: نحكم على السرائر لأن لدينا روايات. بل نقول: نحكم على ما ظهر وثبت بقدره، ونكل السرائر إلى الله. وهذه قاعدةٌ تنقذنا من تمييع الحقيقة ومن ظلم الأشخاص معًا.

ومن هنا فإن الحكم العادل في الفتنة غالبًا يكون ثلاثيًّا لا أحاديًّا:

حكمٌ على ثبوت الخبر.

وحكمٌ على دلالة الفعل.

وتوقفٌ في السرائر والمآلات الأخروية إلا ما دل عليه نصٌّ قطعي.

أما من ينتقل من الخبر إلى القلب مباشرة، أو من الفعل إلى المصير الأخروي مباشرة، فقد تجاوز حدّه.

إن العدل في هذا الباب يعلّمنا أيضًا أن نفرق بين **المحبة الدينية** و**العصبية التاريخية**. المحبة الدينية تنشأ من الإيمان بفضل السابقين ونصرتهم للدين، وهي محبةٌ منضبطةٌ بالوحي. أما العصبية التاريخية فهي أن يتحول حب السابقين إلى دفاعٍ عن كل صورةٍ تاريخية، وإلى غضبٍ من كل سؤال، وإلى

تبريرٍ لكل سلطةٍ انتسبت إليهم أو جاءت بعدهم. المحبة الدينية تزيد الإنسان عدلًا، أما العصبية فتزيده عمى. ومن لم يفرق بينهما ظن كل نقدٍ بغضًا، وكل فحصٍ عدوانًا.

وكذلك ينبغي التفريق بين **نصرة المظلوم** و**العصبية للمظلومية**. نصرة المظلوم واجبة، وهي من العدل. أما العصبية للمظلومية فهي أن تتحول المظلومية إلى هويةٍ تبرر لصاحبها أن يظلم، أو يعمم، أو يكره، أو يجعل الجرح القديم أصلًا في تفسير كل شيء. العدل يقتضي نصرة المظلوم، لكنه يمنع المظلوم من أن يصير ظالمًا باسم جرحه. وهذا من أعظم ما تحتاجه الذاكرة الإسلامية، خاصةً في أبواب آل البيت والفتن والخصومات المذهبية؛ إذ لا يجوز أن يُستعمل ظلمٌ وقع ذريعةً لبناء ظلمٍ دائمٍ في الوعي.

إن القرآن لا يترك العدل حتى مع الأعداء، فكيف مع المؤمنين؟ ولا يترك القسط حتى في مقام البغض، فكيف في مقام الصحابة؟ ولا يرضى شهادةً إلا لله، فكيف بشهادةٍ للمذهب أو للطائفة؟ ومن هنا فإن كل قراءةٍ للخلاف السياسي بين الصحابة لا تبدأ من العدل ستنتهي إلى ظلمٍ مهما زخرفت عباراتها.

وقد يكون من المفيد هنا أن نضع معالم العدل الذي نحتاجه في هذا الكتاب:

أولًا: العدل في مصادر المعرفة؛ فلا نقبل الروايات لأنها توافقنا، ولا نردها لأنها تؤلمنا.

ثانيًا: العدل في اللغة؛ فلا نستعمل ألفاظًا أكبر من الدليل، ولا عباراتٍ تهدر المقامات.

ثالثًا: العدل في التفريق بين الشخص والفعل؛ فلا نذيب الفعل في فضل الشخص، ولا نلغي الشخص بخطأ الفعل.

رابعًا: العدل في الموازنة بين النية والمآل؛ فلا نحاكم النيات بغير علم، ولا نتجاهل الآثار بحجة حسن النية.

خامسًا: العدل في قراءة الأطراف؛ فلا نمنح طرفًا كل الأعذار ونمنعها عن غيره.

سادسًا: العدل في التوقف؛ فالتوقف أحيانًا حكمٌ علميٌّ لا هروب، إذا لم يثبت الخبر أو التبست الدلالة.

سابعًا: العدل في الغاية؛ فلا نقرأ التاريخ لإحياء الفتنة، بل لإطفاء عللها في وعينا وحاضرنا.

بهذه المعالم يصبح العدل ممارسةً معرفيةً وروحيةً في آنٍ واحد. ليس مجرد أن تقول: "ينبغي أن نعدل"، بل أن تبني كل خطوةٍ في القراءة على العدل: من اختيار المصدر، إلى فهم السياق، إلى صياغة الحكم، إلى غاية الكلام. وكل خللٍ في خطوةٍ من هذه الخطوات يترك أثره على النتيجة.

إن العدل في قراءة الموافق والمخالف هو الذي يسمح لنا أن نقول: قد يكون هذا الصحابي جليلًا، ومع ذلك لا يلزم أن يكون موقفه السياسي في هذه الواقعة هو الأرجح. وقد يكون هذا الطرف مظلومًا في جهة، مخطئًا في جهة. وقد تكون هذه الرواية مشهورة، لكنها لا تثبت. وقد تكون هذه الرواية ثابتة، لكنها لا تدل على ما حملها عليه المتأخرون. وقد يكون فلان أقرب إلى الحق، لكن بعض أنصاره ظلموا. وقد يكون فلان أبعد عن الصواب، لكن لا يجوز أن

نرميه بما لم يثبت. هذه الجمل هي لغة العدل؛ لغةٌ لا ترضي المتعصبين، لكنها ترضي الميزان.

ومن الطبيعي أن تغضب هذه اللغة أصحاب الاصطفافات؛ لأن كل اصطفافٍ يريد منك أن تعطيه كل شيء. يريد حبًا بلا سؤال، أو نقدًا بلا رحمة. يريد أن تكون معه كاملًا أو عليه كاملًا. أما العدل فيرفض هذا الابتزاز. العدل يقول: أنا مع الحق حيث ظهر، ومع الفضل حيث ثبت، وضد الظلم حيث وقع، وضد الكذب حيث روي، وضد الهوى حيث تسلل، ولو كان في فريقي.

وهذه هي الشجاعة التي نحتاجها: لا شجاعة الصراخ على المخالفين، بل شجاعة محاسبة الذات والذاكرة. أن يكون الإنسان قادرًا على أن يراجع اللغة التي تربى عليها، والصور التي أحبها، والأحكام التي ورثها، دون أن يشعر أن دينه ينهار. الدين لا ينهار بالعدل؛ الذي ينهار هو الغلو، والغلّ، والصور المصنوعة. أما الحق فيزداد رسوخًا كلما دخل عليه نور العدل.

إن الخلاف السياسي بين الصحابة امتحانٌ لنا نحن أيضًا، لا لهم وحدهم. لقد مضوا إلى ربهم، والله أعلم بما كانوا فيه وعليه، أما نحن فممتَحنون اليوم بطريقة ذكرهم، وبطريقة فهم ما وقع، وبطريقة حفظ ألسنتنا وقلوبنا. قد يكون امتحاننا نحن في الفتنة أشد من حيث لا نشعر؛ لأننا لم نحضرها، ومع ذلك نتكلم فيها؛ ولم ندفع ثمنها، ومع ذلك نوزع الأحكام؛ ولم نرَ وجوه أصحابها، ومع ذلك نحمّلهم نياتٍ لا يعلمها إلا الله. ومن هنا كان العدل في حقنا واجبًا مضاعفًا.

إن من رحمة الله أن جعل لنا في القرآن ميزانًا لا يشيخ. فكلما التبس التاريخ، عاد القرآن يقول: ﴿**اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾. وكلما ضغطت العصبية، عاد

يقول: ﴿**كُونُوا قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ**﴾. وكلما أراد الهوى أن يجعل العدل انتقائيًا، عاد القرآن يردّ الإنسان إلى الله الخبير بما يعمل. وهذا هو الفرق بين الذاكرة المؤمنة والذاكرة المتعصبة: الأولى ترجع إلى القرآن كلما اختلطت عليها الطرق، والثانية ترجع إلى نفسها ثم تطلب من القرآن أن يباركها.

وخلاصة هذا الفصل أن العدل هو مفتاح قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة. لا عدل بلا حبٍّ للحق، ولا حبّ للحق بلا استعدادٍ لمراجعة الموافق، وإنصاف المخالف، وتحرير اللغة من العدوان، وتحرير الذاكرة من الانتقاء. والعدل لا يعني المساواة المصطنعة بين المواقف، ولا الهروب من الحكم، بل يعني أن يكون الحكم لله لا للهوى، وأن يكون الدليل قائدًا لا تابعًا، وأن يبقى فضل الأشخاص محفوظًا دون أن يبتلع المبدأ، وأن يبقى المبدأ قائمًا دون أن يتحول إلى سكينٍ في أعراض أهل الفضل.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الفصل الثامن: **البغي، والتأويل، والاجتهاد السياسي**؛ لأن العدل لا يكتمل حتى نحرر الأوصاف التي نطلقها على الأفعال: متى يكون الفعل اجتهادًا؟ ومتى يكون تأويلًا؟ ومتى يكون خطأً؟ ومتى يبلغ وصف البغي؟ وكيف نمنع هذه الألفاظ من أن تتحول إلى أدوات تبريرٍ أو أدوات إدانة؟

الفصل الثامن

البَغْيُ، والتأويلُ، والاجتهادُ السياسي

تحريرُ الأوصاف قبل إطلاق الأحكام

من أعظم أبواب الخلل في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة أن الناس كثيرًا ما يستعملون الألفاظ الكبرى قبل تحرير معانيها، فيقولون: هذا اجتهاد، وهذا تأويل، وهذا بغي، وهذا ظلم، وهذا خروج، وهذا حق، وهذا فتنة، ثم تمضي هذه الكلمات في الوعي كأنها أحكامٌ نهائية، مع أنها تحتاج قبل إطلاقها إلى ضبطٍ دقيق؛ لأن اللفظ إذا أُطلق في غير موضعه صار ظالمًا، وإذا وُضع في موضعه بلا أدب صار جارحًا، وإذا استُعمل للتبرير صار ستارًا، وإذا استُعمل للتشفي صار سلاحًا، وما أكثر ما تحولت الكلمات في تاريخ الفتن إلى سيوفٍ معنويةٍ تمهّد للسيوف الحقيقية.

ولذلك كان لا بد في هذا الفصل من تحرير هذه الثلاثية: **البغي، والتأويل، والاجتهاد السياسي**؛ لأن هذه الأوصاف هي مفاتيح الباب كله. فمن غلا في التبرير جعل كل ما وقع بين الصحابة "اجتهادًا" واسعًا يمتص كل خطأ، حتى كأن الدماء والاضطراب وانكسار الشورى وتحول السلطة إلى غلبةٍ مجرد مسائل نظرية بين فقهاء. ومن غلا في الإدانة جعل كل خطأٍ "بغيًا" بمعنى السقوط الأخلاقي المطلق، أو جعل كل تأويلٍ حيلةً تخفي الطمع، حتى كأن الفاعلين لم يكونوا بشرًا مؤمنين في زمنٍ شديد الالتباس. وبين هذين الطرفين

تضيع حقيقة الفتنة: أن فيها اجتهادًا، وفيها تأويلًا، وفيها خطأ، وفيها بغيٌ قد يقع في وصف الفعل دون أن يلزم منه إهدار أصل الإيمان والفضل.

إن القرآن حين استعمل وصف البغي في قتال المؤمنين لم يستعمله استعمالًا عدوانيًا، ولم يجعله مساويًا للكفر، ولم يفتحه لكل غاضبٍ يريد أن ينتصر لفريقه، بل جاء به في سياقٍ عجيبٍ من الإصلاح والعدل والقسط. قال تعالى:

﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ المُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ﴾.

والآية هنا تؤسس عدة معانٍ في وقتٍ واحد: أن الاقتتال قد يقع بين مؤمنين، وأن إحدى الطائفتين قد توصف بالبغي، وأن هذا الوصف لا يخرجها ابتداءً من دائرة الإيمان، وأن الغاية من التعامل معها ليست الانتقام، بل الفيء إلى أمر الله، وأن ما بعد الفيء ليس الإذلال، بل الإصلاح بالعدل والقسط.

وهذه الدقة القرآنية يجب أن تكون حاكمةً على ألسنتنا حين نتكلم في الفتنة. فالبغي في أصله مجاوزةٌ للحد، وقد يكون بغيًا في الطلب، أو في الوسيلة، أو في الإصرار، أو في استعمال القوة، أو في الامتناع عن حقٍ واجب، أو في تغليب مصلحةٍ خاصةٍ على مبدأٍ عام. لكنه ليس لفظًا يُطلق بمجرد المخالفة، ولا بمجرد الاشتباه، ولا بمجرد أن الطرف الآخر أحب إلينا. ولا يجوز أن يتحول وصف البغي إلى لعنةٍ تاريخيةٍ شاملة؛ لأن القرآن نفسه أبقى وصف الإيمان مع إمكان البغي، وهذا من أعظم ما يضبط الباب: قد يكون الفعل

باغيًا، ويبقى الفاعل داخل دائرة الإسلام، وقد يكون الشخص متأولًا، ويقع فعله في دائرة البغي من جهة الأثر والمخالفة.

ومن هنا ندرك أن البغي ليس دائمًا نيةً شريرةً صريحة. قد يقع البغي بتأويل، وقد يقع من قومٍ يظنون أنهم يدفعون ظلمًا، وقد يقع حين يتجاوز طلب الحق حدّه المشروع، أو حين تستعمل الوسيلة المفسدة باسم مقصدٍ صحيح، أو حين يتحول الغضب للحق إلى انفلاتٍ عن الحق. وهذه الدقة مهمة؛ لأن بعض الناس لا يقبل وصف البغي إلا إذا ثبتت نية الظلم في القلب، وهذا تضييقٌ غير صحيح؛ إذ قد يكون الفعل باغيًا بميزان الشرع، وإن كان صاحبه لا يقصد الظلم ابتداءً. وفي المقابل، بعض الناس يجعلون مجرد وصف البغي حكمًا على القلب والدين، وهذا توسعٌ ظالم.

فالبغي، إذن، وصفٌ للفعل والمسار قبل أن يكون حكمًا على السريرة. قد نقول: هذه الطائفة بغت في هذا الموضع؛ أي جاوزت الحد أو امتنعت عن واجب أو قاتلت في غير موضعه أو لم تفئ إلى أمر الله كما ينبغي. لكننا لا نقول بمجرد ذلك: إن كل فردٍ فيها كان فاسد النية، أو طالب دنيا، أو ساقط العدالة، أو مستحلًا للدم. إن هذا الانتقال من وصف الفعل إلى هدم الشخص هو أصل كثيرٍ من الظلم في قراءة التاريخ.

أما التأويل فهو بابٌ آخر. والتأويل في الفتنة يعني أن ينظر الإنسان إلى الواقعة من زاويةٍ يراها دينيةً أو مصلحيةً أو حقوقيةً، فيفهم منها حكمًا أو موقفًا يظنه حقًا، مع أن الحق قد يكون بخلافه أو أرجح منه. والتأويل قد يكون قريبًا معتبرًا، وقد يكون بعيدًا متكلفًا، وقد يكون ستارًا للهوى، وقد يكون صادقًا لكنه ناقص. ومن الخلل أن نجعل كل تأويلٍ عذرًا مطلقًا، كما أن من

الخلل أن نجعل كل تأويلٍ خدعة. التأويل لا يبرئ بذاته، ولا يدين بذاته؛ بل ينظر في صدقه، وقربه من النص، وملابساته، وآثاره، وقدرة صاحبه على معرفة الحق، وما إذا كان قد بذل وسعه أو اتبع هواه.

والاجتهاد السياسي أضيق مما يتخيله المبررون، وأوسع مما يظنه المدينون. هو أضيق من أن يدخل فيه كل تصرفٍ باسم المصلحة، لأن السياسة ليست منطقةً مباحةً خارج الشرع؛ وأوسع من أن يُلغى فيها العذر بمجرد أن النتيجة كانت مؤلمة، لأن السياسة مجالٌ تكثر فيه المعلومات الناقصة والظروف الضاغطة والمآلات غير المضمونة. فالاجتهاد السياسي هو محاولة تنزيل المبادئ على واقعٍ متحرك، وفي هذا التنزيل قد يصيب المجتهد وقد يخطئ، وقد يكون خطؤه صغيرًا أو عظيمًا، وقد يكون مأجورًا من جهة قصده وبذله، مؤاخذًا أو مخطئًا من جهة تقصيره أو أثر فعله بحسب الحال.

ولذلك لا يجوز أن نقول عن كل ما وقع: "هم مجتهدون، وانتهى الأمر." هذه العبارة، إذا أُطلقت بلا تفصيل، تلغي وظيفة التاريخ. فالاجتهاد لا يعني أن النتائج سواء، ولا أن الدماء تصير عادية، ولا أن المآلات لا تُقرأ، ولا أن الخطأ لا يسمى خطأ. كما لا يجوز أن نقول: "ما دام الدم وقع فلا اجتهاد ولا تأويل." لأن هذا يلغي طبيعة الفتنة التي تختلط فيها المطالب والظنون والحقوق والتقديرات. المنهج الحق أن نفرق بين **الاجتهاد المعتبر**، و**التأويل القريب**، و**التأويل البعيد**، و**الخطأ السياسي**، و**البغي العملي**، و**الظلم الصريح**، ولا نضعها كلها في سلّة واحدة.

إن من أعظم مظاهر الخلل أن يستعمل كل فريقٍ هذه المصطلحات لصالحه فقط. فإذا كان الفعل من جهةٍ يحبها قال: اجتهاد وتأويل. وإذا كان من جهةٍ

يبغضها قال: بغي وظلم وطلب دنيا. وهذا ليس علمًا، بل هوى. والميزان القرآني يقتضي أن نطبق المصطلحات على الجميع بمعيارٍ واحد. فما كان اجتهادًا معتبرًا في جهةٍ فهو كذلك في الجهة الأخرى إذا توفرت شروطه، وما كان بغيًا في جهةٍ فهو بغيٌ ولو صدر ممن نحبه، وما كان ظلمًا لا يصير عدلًا لأن صاحبه جليل، وما كان عذرًا لا يسقط لأن صاحبه مخالف.

والتمييز بين هذه الأوصاف يحتاج إلى عدة أسئلة قبل الحكم:

هل ثبتت الواقعة أصلًا؟
هل ثبتت تفاصيلها المؤثرة في الحكم؟
هل كان الحق فيها واضحًا أو ملتبسًا؟
هل كان الفاعل قادرًا على معرفة وجه الصواب؟
هل بذل وسعه في طلب الحق؟
هل استعمل وسيلةً مشروعةً أو تجاوز الحد؟
هل كان الضرر متوقعًا أو طارئًا؟
هل أصر بعد ظهور الخلل أم فاء؟
هل كان الفعل فرديًا أم مسارًا جماعيًا؟
هل نحكم على القائد، أم على الأتباع، أم على الجموع، أم على المستغلين للفتنة؟

بدون هذه الأسئلة يصبح إطلاق الأحكام عبثًا. فقد تكون الواقعة ثابتةً في أصلها لا في تفاصيلها، وقد يكون الفعل خطأً لكن العذر فيه قوي، وقد يكون التأويل موجودًا لكن الضرر كبير، وقد يكون البغي واقعًا من طائفةٍ دون أن يستوي جميع أفرادها في درجة العلم والقصد والمشاركة، وقد تكون القيادة

متأولةً وبعض الأتباع أصحاب أغراض، وقد يكون الشعار حقًا والمسار فاسدًا. وهذه الدقائق هي التي تفرق بين المؤرخ العادل والخطيب المتحمس.

ومن أخطر ما ينبغي تحريره أن **البغي لا يلزم أن يكون بغيًا في أصل المطلب؛ فقد يكون البغي في الطريق إلى المطلب**. فقد يطلب قومٌ القصاص، والقصاص حق، لكن طريقة طلبه قد تفتح فتنةً أعظم، أو تعطل إمامًا قائمًا، أو تستدعي السلاح قبل استنفاد الإصلاح، أو تجعل الجموع الغاضبة تتحكم في القرار. وقد يطلب قومٌ حفظ الجماعة، وحفظ الجماعة مقصد عظيم، لكن طريقهم قد يفضي إلى قهر المخالفين أو تعطيل الشورى أو تبرير الاستبداد. ومن هنا لا يكفي أن نسأل: هل الشعار حق؟ بل يجب أن نسأل: هل الطريق إليه حق؟ لأن الباطل كثيرًا ما يدخل من باب شعارٍ صحيح.

والتأويل كذلك لا يكفي فيه أن يكون لصاحبه وجهة نظر، بل لا بد أن يكون له مأخذٌ معتبر. ليس كل فهمٍ تأويلًا سائغًا، وليس كل مصلحةٍ مدعاةٍ اجتهادًا شرعيًا. فالهوى قد يتكلم بلغة المصلحة، والعصبية قد تلبس ثوب القصاص، والطمع قد يرفع راية الإصلاح، والخوف قد يرفع شعار الجماعة. ولهذا فإن التأويل يحتاج إلى اختبار: هل يستند إلى أصلٍ شرعي صحيح؟ هل يراعي مجموع النصوص والمقاصد؟ هل يحفظ حرمة الدم؟ هل يوازن بين المصالح والمفاسد؟ هل يصدر من أهل علمٍ وورعٍ أم من جمهورٍ غاضب؟ هل قابله صاحبه بالاستعداد للمراجعة أم بالإصرار الأعمى؟

إن التأويل إذا خلا من الورع تحول إلى مخرجٍ نفسي من المسؤولية. يقول الإنسان: أنا متأول، ثم يفعل ما شاء. وهذا ليس من الدين. التأويل في الفتنة يجب أن يكون مقرونًا بالخوف؛ لأن المتأول في الدماء والسلطة لا يلعب

بالألفاظ، بل يتحرك في منطقةٍ قد تُزهق فيها أرواح، وتنهار فيها جماعات، وتتغير بها مصائر أمة. ومن لم يزدَد بالتأويل خوفًا، بل ازداد جرأةً على الدم، فليفتش عن هواه.

أما الاجتهاد السياسي فيحتاج إلى شرطٍ غالبًا ما يُنسى: **فقه المآلات**. فقد يكون الرأي في ذاته مفهومًا، لكنه يفضي إلى مفسدةٍ أعظم. وقد يكون المطلب مشروعًا، لكن توقيته قاتل. وقد يكون الاعتراض حقًا، لكن صورته تفتح بابًا لا يُغلق. وقد يكون الصبر على نقصٍ مؤقتٍ أخف من اقتتالٍ يبدد الأمة. وفي المقابل، قد يكون السكوت عن ظلمٍ متراكمٍ سببًا في انفجارٍ أعظم لاحقًا. وهذا هو عسر السياسة: ليست فقط معرفة الحق، بل معرفة الطريق الذي يخدم الحق دون أن يدمّره.

ولذلك فإن من الخطأ قراءة الفتنة بوصفها صدامًا بين نياتٍ فقط، بل يجب قراءتها بوصفها صدامًا بين تقديراتٍ ومآلات. طرفٌ يرى المبادرة واجبة، وآخر يرى التأخير أحكم. طرفٌ يرى القصاص أصلًا لا يحتمل التأجيل، وآخر يرى تثبيت السلطة أولًا ليكون القصاص ممكنًا. طرفٌ يخاف من تضييع الدم، وآخر يخاف من انفلات الدم أكثر. هذه التعقيدات لا تلغي أن أحد التقديرين قد يكون أرجح، لكنها تمنعنا من تفسير الخلاف كله بلغة الطمع والخيانة والظلام المطلق.

ومن هنا نفهم لماذا كان بعض كبار الصحابة والتابعين شديدي الحذر في باب الفتنة؛ لأنهم رأوا أن الخطأ في الدماء لا يشبه الخطأ في مسائل أخرى. قد تجتهد في مسألةٍ علمية فتخطئ، فيبقى الخطأ محدودًا. أما في السياسة والدم، فقد يتضاعف الخطأ حتى يخرج من يد صاحبه. وهذا ما يجعل الاجتهاد

السياسي أخطر من الاجتهاد النظري؛ لأن السياسة لا تنتج رأيًا فقط، بل تنتج أفعالًا وجموعًا وسلاحًا ومآلاتٍ يصعب التحكم بها.

ومع ذلك، لا يجوز أن يجعلنا هذا الخوف نلغي السياسة أو نترك الظلم بلا مقاومة. فالإسلام ليس دين انسحابٍ من الشأن العام. لكنه يريد من السياسة أن تكون محكومةً بالورع، لا بالاندفاع؛ وبالمقاصد، لا بالشعارات؛ وبالعدل، لا بالعصبية؛ وبالشورى، لا بالاستئثار؛ وبفقه المآلات، لا بسكرة اللحظة. وحين تغيب هذه الضوابط يتحول الاجتهاد السياسي إلى فتنة ولو بدأ بلغة الحق.

إن البغي في القرآن مرتبطٌ بالفيء إلى أمر الله: ﴿**حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ**﴾. وهذه العبارة تكشف أن المشكلة ليست في مجرد وجود نزاع، بل في الخروج عن أمر الله أو الإصرار على مجاوزة الحد. والفيء يعني الرجوع. وهذا يدل على أن باب الرجوع مفتوح، وأن الباغي لا يُعامل بوصفه عدوًا أبديًا، بل بوصفه طرفًا يجب رده إلى الميزان. ومن هنا فالحكم بالبغي، إذا ثبت، لا ينبغي أن يتحول إلى تأبيد للعداوة، بل إلى طلب الإصلاح. أما إذا استُعمل وصف البغي لصناعة كراهية دائمة، فقد خرجنا عن روح الآية ونحن نزعم الاستناد إليها.

وتأمل قوله تعالى بعد الفيء: ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا**﴾. لم يقل: فإذا فاءت فانتقموا منها، ولا قال: أذلوها، ولا قال: اجعلوا وصف البغي ذاكرةً أبديةً في نسلها وأتباعها، بل قال: أصلحوا بالعدل. وهذا مهم جدًا في قراءة التاريخ؛ لأن بعض الناس لا يريدون من وصف البغي إلا تثبيت إدانةٍ أبدية،

لا فهم الموقف. أما القرآن فيجعل الوصف جزءًا من علاجٍ أخلاقي وسياسي غايته عودة الجماعة إلى القسط.

وبهذا نفهم أن وصف البغي يجب أن يبقى داخل وظيفة الإصلاح، لا وظيفة التشفي. فإذا أخرجته من الإصلاح إلى التشفي فقد خنته. وكذلك وصف الاجتهاد يجب أن يبقى داخل وظيفة الفهم، لا وظيفة التبرير. فإذا أخرجته من الفهم إلى تذويب الأخطاء فقد خنته. وكذلك وصف التأويل يجب أن يبقى داخل وظيفة تقدير العذر، لا وظيفة تعطيل المبدأ. فإذا جعلته معبرًا لإلغاء حرمة الدم والعدل فقد خنته.

ومن المهم أن نفرق بين **التأويل المعذِر** و**التأويل المبرِّر**. التأويل المعذر يقول: قد لا نحكم على صاحبه بسوء النية، وقد نلتمس له مأخذًا، وقد نكل سريرته إلى الله. أما التأويل المبرر فيقول: ما دام متأولًا ففعله صواب أو لا يُنتقد. وهذا خطأ. قد يكون الإنسان معذورًا في قصده، مخطئًا في فعله. وقد يكون مأجورًا أجرًا ما من جهة الاجتهاد، مع أن الحق في غير قوله. وهذه الدقة من أعظم ما يحفظ الباب من التقديس والإسقاط.

وكذلك نفرق بين **البغي الوصفي** و**البغي التحقيري**. البغي الوصفي مصطلحٌ شرعيٌّ يراد به بيان مجاوزة الحد في واقعةٍ معينة. أما البغي التحقيري فهو استعمال اللفظ لإسقاط الأشخاص واحتقارهم وبناء عداوةٍ نفسية. القرآن يستعمل الأول، والهوى يستعمل الثاني. فإذا قلنا إن فعلًا ما بلغ حد البغي، فليكن ذلك ببرهانٍ وعدلٍ وأدب، لا بانفعالٍ يبتغي إهانة من وقع منه الفعل.

ومن هنا يظهر أن كثيرًا من الخلاف حول الفتنة ليس خلافًا في الوقائع فقط، بل في حمولة الألفاظ. فقد يرفض شخصٌ وصف البغي لأنه يظن أنه يعني

الفسق المطلق أو سقوط العدالة أو سوء النية، ولو فهم أنه وصفٌ لفعلٍ مع بقاء أصل الإيمان والفضل ربما قبل البحث فيه. وقد يصر آخر على وصف البغي لأنه يريد إسقاط الطرف الآخر، ولو فهم أن الآية تبقي الأخوة والإصلاح ربما لان لسانه. ومن هنا كان تحرير المصطلحات ليس عملًا لغويًا فحسب، بل إصلاحًا للقلوب.

إن من آفات العقل المذهبي أنه يحوّل الأوصاف الشرعية إلى هويات دائمة. "باغٍ" لا تبقى عنده وصفًا لفعل، بل تتحول إلى اسمٍ لطائفةٍ في كل زمان. "مجتهد" لا تبقى وصفًا لمقام اجتهاد، بل تتحول إلى حصانةٍ أبدية. "متأول" لا تبقى تقديرًا لحال، بل تصبح بابًا للإعفاء الشامل. والقرآن لا يريد ذلك؛ لأنه يتعامل مع الأفعال والأحوال بميزانٍ دقيق، لا بهوياتٍ صماء.

ولذلك ينبغي أن نقول: قد يكون الشخص في واقعةٍ مصيبًا، وفي أخرى مخطئًا. وقد يكون في أصلٍ عادلًا، وفي وسيلةٍ متجاوزًا. وقد يكون في بداية الأمر متأولًا، ثم بعد ظهور الحق يصبح إصراره مشكلةً أخرى. وقد يكون تابعٌ معذورًا بما لا يُعذر به قائد، وقد يكون جاهلٌ معذورًا بما لا يُعذر به عالم، وقد يكون من دخل بعد اشتعال الفتنة غير من أشعلها. هذه الفروق كلها تضيع إذا تحولت المصطلحات إلى أختامٍ نهائية.

والاجتهاد السياسي خصوصًا يجب أن يُقرأ بدرجات المسؤولية. فمسؤولية صاحب القرار ليست كمسؤولية من تبعه ظانًا الخير. ومسؤولية المحرّض ليست كمسؤولية المتردد. ومسؤولية من يملك العلم والخبرة ليست كمسؤولية العامة. ومسؤولية من يستطيع إيقاف الدم ليست كمسؤولية من جرفه السيل. ومن لم يفرق بين هذه الدرجات ظلم الناس جميعًا: ظلم القادة حين حملهم ما

لم يثبت، وظلم الأتباع حين ساواهم بالمحرضين، وظلم التاريخ حين جعله كتلةً واحدة.

ومن هنا تتضح أهمية "القدرة" في الحكم. ليس كل من أراد الصواب قدر عليه، وليس كل من أخطأ كان أمامه بديلٌ سهل. في الفتن قد تضيق القدرة، وقد تتعطل الأدوات، وقد يضعف نفوذ العقلاء، وقد تسبق الأحداث أصحابها. لكن القدرة لا تلغي المسؤولية كليًا، بل تحدد درجتها. فمن كان قادرًا على الإصلاح فلم يفعل غير من لم يقدر. ومن كان قادرًا على كفّ الجموع فلم يكفّها غير من كان أسيرًا لها. ومن كان قادرًا على التثبت فتسرع غير من وصل إليه الخبر مشوشًا. هذه الفروق هي فقه العدل في التاريخ.

ولا بد أيضًا من التفريق بين **الخطأ في الحكم** و**الخطأ في التنفيذ**. قد يكون الحكم الذي يراه الشخص صحيحًا في أصله، لكن طريقة تنفيذه خاطئة. وقد يكون التوقيت خطأ. وقد يكون اختيار الرجال خطأ. وقد يكون تقدير ردود الفعل خطأ. وقد يكون إهمال أثر الجماهير خطأ. وفي السياسة، الخطأ التنفيذي قد يفسد المبدأ الصحيح؛ لأن المبادئ لا تتحرك في الفراغ، بل عبر أدواتٍ قد تحملها أو تشوهها.

ولهذا فإننا حين نقرأ مثلًا مطلب القصاص، أو مطلب حفظ الجماعة، أو مطلب تثبيت البيعة، أو مطلب دفع الفتنة، لا يكفي أن ننظر إلى المطلب وحده، بل إلى الطريق الذي اختير له. فكم من مطلبٍ صحيحٍ أفسده طريقٌ متعجل، وكم من مقصدٍ عظيمٍ صار ذريعةً لظلمٍ أعظم حين افتقد الضوابط. ومن هنا كان الاجتهاد السياسي محتاجًا إلى فقه الموازنات، لا إلى صحة المقصد وحدها.

إن الفتنة تكشف أن الإنسان قد يدخل البغي من باب الحق إذا لم يحرس الحق بالعدل. قد يطلب حقًا، ثم يبغي في طريق طلبه. وقد يدافع عن إمامٍ حق، ثم يبغي في الدفاع عنه. وقد ينهى عن فتنة، ثم يبغي في قمعها. وقد يطلب وحدة الأمة، ثم يبغي على من ينصحه. وهذا هو معنى عظيم: الحق إذا انفصل عن العدل في الوسيلة صار قابلًا للتحول إلى ظلم. والقرآن لا يكتفي بصحة الغاية، بل يطلب قسط الطريق أيضًا.

ومن هنا ينبغي أن نتحفظ من عبارة: "الغاية كانت صالحة." نعم، صلاح الغاية معتبر، لكنه ليس كل شيء. إبليس لم يفسد الإنسان بأنه يدعوه دائمًا إلى غايةٍ قبيحة، بل قد يدخل عليه من باب غايةٍ تبدو حسنة: نصرة الحق، حفظ الجماعة، منع الفتنة، إقامة القصاص، الدفاع عن المظلوم. لكن السؤال القرآني لا يقف عند الغاية؛ يسأل عن الطاعة، والعدل، والوسيلة، والمآل، والهوى الخفي. ولذلك كان المتأول محتاجًا إلى مراقبة نفسه أكثر من غيره؛ لأنه قد يظن أنه في مقام عبادة، وهو يمهد لفتنة.

وبهذا نفهم أن الاجتهاد السياسي لا يُقاس فقط بمعرفة النصوص، بل بمعرفة الواقع. فالذي لا يعرف الواقع قد يحمل النص على غير موضعه، والذي لا يعرف النص قد يقرأ الواقع بلا هداية، والذي يعرفهما ولا يعرف المآلات قد يحسن البداية ويسيء النهاية. والسياسة الشرعية تحتاج إلى هذه الثلاثية: نصٌّ هادٍ، وواقعٌ مفهوم، ومآلٌ مقدر. فإذا اختل واحدٌ منها اختل الاجتهاد.

وفي الخلاف بين الصحابة، كان الواقع شديد التعقيد: توسع الدولة، دخول أمصار جديدة، اختلاف مراكز القوة، أثر مقتل خليفةٍ مظلوم، مطالب القصاص، حضور أهل السابقة، ضغط الجموع، روايات متضاربة، خوف

من انقسام الأمة، غياب النبي ﷺ بوصفه مرجع الفصل. في مثل هذا الواقع لا يجوز أن نقرأ المواقف كما نقرأ مسألةً مجردةً على الورق. لكن في الوقت نفسه لا يجوز أن نقول: ما دام الواقع معقدًا فلا حكم ولا معيار. التعقيد يدعونا إلى التثبت والتواضع، لا إلى إلغاء الميزان.

إن البغي والتأويل والاجتهاد ألفاظٌ يجب أن تبقى متصلةً بالتقوى. فإذا انفصلت عن التقوى صارت أدوات خطابية. المتعصب يستطيع أن يسمي هواه اجتهادًا، وغضبه تأويلًا، ومخالفه باغيًا. أما المتقي فيخاف من اللفظ قبل أن يطلقه. يتساءل: هل أعلم؟ هل ثبت؟ هل أعدل؟ هل أنصف؟ هل لفظي بقدر الدليل؟ هل في كلامي هدايةٌ أم فتنة؟ هذه الأسئلة هي التي تجعل المصطلحات الشرعية نورًا، لا نارًا.

وقد يكون من المناسب أن نضع قاعدة جامعة لهذا الفصل:

ليس كل خطأٍ بغيًا، وليس كل بغيٍ سوء نية، وليس كل تأويلٍ عذرًا كاملًا، وليس كل اجتهادٍ صوابًا، وليس كل صوابٍ يعصم صاحبه من خطأٍ آخر.

هذه القاعدة تمنع التبسيط القاتل. فالخطأ مراتب، والبغي مراتب، والتأويل مراتب، والاجتهاد مراتب. ومن جعلها كلها رتبةً واحدةً ظلم.

ولذلك لا بد من لغةٍ دقيقةٍ في هذا الكتاب. سنقول: خطأ، حين يكون الخطأ هو الوصف المناسب. وسنقول: اجتهاد مرجوح، حين يكون الاجتهاد حاضرًا لكن الصواب في غيره. وسنقول: تأويل، حين يظهر مأخذٌ معتبر أو محتمل. وسنقول: بغي، حين يثبت تجاوز الحد بميزانٍ معتبر. وسنقول: ظلم، حين يثبت العدوان بغير حق. وسنقول: لا نعلم، حين لا يثبت الخبر أو تلتبس

الدلالة. هذه اللغة قد تبدو بطيئةً لمن يريد أحكامًا سريعة، لكنها أقرب إلى العدل.

إن التاريخ لا يرحم الألفاظ الكسولة. كلمةٌ واحدةٌ غير محررة قد تصنع قرونًا من سوء الفهم. وإذا كان الفقهاء يحررون ألفاظ الطهارة والبيع والطلاق بدقة، فكيف لا نحرر ألفاظ الدم والسلطة والبغي في تاريخ الصحابة؟ إن خطأ المصطلح هنا ليس خطأً لغويًا فقط، بل خطأٌ في الوعي الديني، وقد يتحول إلى موقفٍ من رجالٍ وأحداثٍ وأمة.

ومن هنا يظهر أن تحرير الأوصاف هو تحريرٌ للذاكرة. حين نضبط معنى الاجتهاد نمنع التبرير. وحين نضبط معنى البغي نمنع التشفي. وحين نضبط معنى التأويل نمنع ظلم النيات. وحين نضبط معنى الخطأ نمنع إسقاط الأشخاص. وحين نضبط معنى العذر نمنع إلغاء المبدأ. وكلما دقّت اللغة، سلم القلب من كثيرٍ من البغي.

إن هذا الفصل، في جوهره، لا يريد أن يحدد مسبقًا من هو الباغي ومن هو المصيب في كل واقعة، بل يريد أن يمنح القارئ الأدوات التي تمنعه من إطلاق الأحكام بلا علم. فالمنهج قبل التنزيل. وإذا صلح المنهج أمكن أن نقرأ الوقائع بقدرٍ أعلى من الإنصاف. أما إذا فسد المنهج، فإن أكثر المعلومات لن تنفع؛ لأن الهوى سيعيد ترتيبها كما يريد.

وخلاصة القول: إن الخلاف السياسي بين الصحابة لا يُقرأ قراءةً عادلةً حتى نحرر مصطلحاته. فالاجتهاد ليس صك براءةٍ مطلقة، والتأويل ليس تذويبًا للأخطاء، والبغي ليس لعنةً وجودية، والخطأ لا يمحو الفضل، والفضل لا يمحو الخطأ. والقرآن، في آية الاقتتال بين المؤمنين، منحنا أرفع ميزان: إيمانٌ

باقٍ، وبغيٌ ممكن، وإصلاحٌ واجب، وعدلٌ لازم، وقسطٌ محبوبٌ لله. فمن قرأ الفتنة بهذا الميزان نجا من طرفي الغلو والجفاء.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الفصل التاسع: **الفتنة بوصفها اختبارًا للمعايير لا للأشخاص وحدهم**؛ لأن ما وقع بين الصحابة لم يكن مجرد امتحانٍ لأفرادٍ بأسمائهم، بل امتحانًا للمعايير التي تضبط الأمة: الشورى، والدم، والعدل، والبغي، والتأويل، والرواية، والسلطة، والقدرة على إبقاء المبدأ فوق الأشخاص دون إهدارٍ لفضلهم.

الفصل التاسع

الفتنةُ بوصفها اختبارًا للمعايير لا للأشخاص وحدهم

حين تمتحن الأمةُ ميزانها قبل أن تمتحن رجالها

من الخطأ المنهجي الكبير أن تُقرأ الفتنة الكبرى بوصفها امتحانًا لأشخاصها وحدهم، كأن القضية أن نحدد من كان هذا، ومن كان ذاك، ومن أصاب، ومن أخطأ، ومن تقدّم، ومن تأخّر، ثم نغلق الباب بعد توزيع الأحكام على الرجال. إن هذا المستوى من القراءة، وإن كان له موضعه في بعض أبواب التاريخ، لا يبلغ عمق الحدث؛ لأن الفتنة لم تكن مجرد واقعةٍ بين رجال، بل كانت امتحانًا شاملًا للمعايير التي تضبط الاجتماع الإسلامي بعد انقطاع الوحي وانتهاء القيادة النبوية المباشرة. كانت امتحانًا للشورى، ولحرمة الدم، ولطبيعة البيعة، ولحدود الطاعة، ولمعنى الجماعة، ولقدرة الأمة على الفصل بين مكانة الأشخاص وسلطان المبادئ، ولقدرتها على حفظ الفضل دون إلغاء العدل، وحفظ العدل دون تمزيق الفضل.

وهذا هو الفرق بين القراءة الشخصية والقراءة المعيارية. القراءة الشخصية تجعل التاريخ ساحة محاكمةٍ للأفراد، فتشتغل بالأسماء أكثر من اشتغالها بالسنن، وبالمواقف الجزئية أكثر من اشتغالها بالبنية التي جعلت تلك المواقف ممكنة. أما القراءة المعيارية فتسأل: ما الميزان الذي انكسر أو اضطرب؟ ما القاعدة التي لم تُحرس بما يكفي؟ ما الضمانة التي ضعفت؟ ما المعنى القرآني الذي لم يجد مؤسسةً تحميه؟ ما المسافة التي حدثت بين المبدأ وتطبيقه؟ فإذا

سألنا بهذه الطريقة، لم تعد الفتنة مجرد خصومةٍ ماضية، بل صارت مرآةً كبرى ترى فيها الأمة هشاشة معاييرها حين لا تتحول إلى وعيٍ ومؤسساتٍ وأدبٍ سياسيٍّ راسخ.

إن الأشخاص في الفتنة مهمون، ولا يجوز إلغاؤهم؛ لأن التاريخ لا يقع بلا فاعلين، ولأن القرارات تصدر من رجال، ولأن المسؤولية لا تذوب في البنية. لكن الاقتصار على الأشخاص يجعلنا نغفل أن الفتنة قد تتجاوز نيات فاعليها، وأن الأخيار قد يدخلون في مساراتٍ تصير أكبر منهم، وأن الخطأ السياسي لا ينشأ دائمًا من فساد الضمير، بل قد ينشأ من ضعف الآليات، أو اضطراب المعلومات، أو ضغط الجموع، أو غياب جهةٍ متفقٍ عليها للفصل، أو قصورٍ في تحويل المبادئ الكبرى إلى نظامٍ يمنع الانفجار. ومن هنا، فإننا إذا جعلنا الفتنة سؤالًا عن الأشخاص وحدهم، فسنظل نتخاصم حول الرجال؛ أما إذا جعلناها سؤالًا عن المعايير، فسنتعلم كيف لا نكرر شروط الفتنة في كل عصر.

لقد كان الصحابة رضي الله عنهم طبقةً عظيمةً في الإيمان والسابقة، لكن عظمة الأشخاص لا تعفي الأمة من حاجتها إلى المعايير. بل لعل وجود الأفاضل مع وقوع الفتنة يدل على أن صلاح الأفراد، على جلالته، لا يكفي وحده لحماية الجماعة إذا لم تُحرس المعايير بضماناتٍ واضحة. فقد يوجد في الأمة رجالٌ صادقون، ثم يختلفون في تقدير المصلحة، أو يتنازعون في ترتيب الأولويات، أو تضغط عليهم جماعاتٌ من حولهم، أو يلتبس عليهم الخبر، أو تتعجلهم الأحداث. وهنا تظهر الحاجة إلى معيارٍ يتجاوز فضل الأشخاص، لا ليهدم فضلهم، بل ليمنع اختلافهم من أن يتحول إلى تمزقٍ عام.

وهذا المعنى شديد الأهمية في بناء العقل السياسي الإسلامي: أن الإيمان لا يلغي الحاجة إلى النظام، وأن التقوى لا تلغي الحاجة إلى الضمانات، وأن صلاح القيادة لا يلغي الحاجة إلى الشورى، وأن حسن النية لا يلغي خطر سوء المآل، وأن محبة الناس لأهل الفضل لا تكفي لحسم النزاع إذا لم يكن هناك ميزانٌ مؤسسيٌّ وأخلاقيٌّ متفقٌ عليه. إن الأمة التي تكتفي بصلاح الأشخاص ثم تهمل بناء المعايير ستبقى عرضةً للفتنة عند أول اختلافٍ كبير؛ لأن الأشخاص يموتون، ويتفاوتون، ويخطئون، وتتزاحم حولهم القوى، أما المعايير فهي التي تحفظ الجماعة حين تضطرب الأشخاص.

والقرآن الكريم لا يربّي الأمة على التعلق بالأشخاص وحدهم، بل على التعلق بالحق الذي يزن الأشخاص. ولذلك قال تعالى:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾.

هذه الآية، في عمقها، ليست تذكيرًا بحقيقة موت النبي ﷺ فحسب، بل تأسيسٌ لوعيٍ عظيم: أن الأمة لا يجوز أن تجعل حضور الشخص، ولو كان رسول الله ﷺ في حياته، سببًا لتعطيل ثباتها على المبدأ إذا غاب. فإذا كان القرآن يربّي الأمة على أن لا تنهار عند غياب النبي ﷺ، مع أن مقامه لا يدانيه مقام، فكيف يجوز لها بعد ذلك أن تجعل غياب شخصٍ أو حضور شخصٍ أو مكانة شخصٍ سببًا لتعليق المبدأ أو اضطراب الميزان؟

لقد كانت وفاة النبي ﷺ لحظة الانتقال الأعظم: انتهى زمن المرجع المعصوم في السياسة والاجتماع، وبقي الوحي كتابًا وسنةً وميزانًا. ومن هنا دخلت

الأمة في امتحان المعايير: هل يستطيع الصحابة، وهم أعظم جيل، أن يحولوا الهداية التي تلقوها إلى نظامٍ يحفظ الأمة؟ هل تستطيع الجماعة أن تقيم الشورى دون نبيٍّ يفصل؟ هل تستطيع أن تضبط البيعة دون وحيٍ ينزل؟ هل تستطيع أن تمنع الدم حين تختلف المطالب؟ هل تستطيع أن ترد النزاع إلى أصولٍ متفقٍ عليها، لا إلى قوة الأطراف ولا إلى ضغط اللحظة؟ هذه هي الأسئلة التي تجعل الفتنة أكبر من الأشخاص، وأعمق من الأسماء.

إن أول معيار امتحنته الفتنة هو **معيار الشورى**. لم يكن السؤال: من الأحق فقط؟ بل كان السؤال أيضًا: كيف تُعرف الأحقية؟ ومن يملك إعلانها؟ وكيف تشترك الأمة في القرار؟ وكيف تُدار لحظة انتقال السلطة؟ وما الضمانة التي تمنع العجلة أو الاستئثار أو غلبة فئةٍ على أخرى؟ وإذا لم تتحول الشورى إلى آليةٍ واضحة، فإن فضل المشاركين في القرار لا يمنع احتمال الاضطراب؛ لأن النقص في الآلية قد يصنع خلافًا حتى بين أهل الفضل. ومن هنا يجب أن لا نكتفي بمدح النيات، بل نسأل عن البناء: كيف تُحفظ الشورى حين لا يكون الناس على قلب رجلٍ واحد؟

والمعيار الثاني الذي امتحنته الفتنة هو **حرمة الدم**. فقد كان الدم المسلم في القرآن محاطًا بأشد التحذير، ومع ذلك وصل الخلاف إلى القتال. وهذا لا ينبغي أن يقرأ فقط بوصفه خطأ أشخاص، بل بوصفه سؤالًا مرعبًا: كيف تفشل جماعةٌ مؤمنةٌ في منع الدماء حين تضطرب السياسة؟ ما الذي يجعل النصوص العظيمة في حرمة الدم غير كافيةٍ وحدها إذا لم تُسندها بنية إصلاحية تضبط الغضب وتمنع السلاح وتفرض التثبت وتؤخر الانفجار؟ إن الدم لا يسيل فجأةً، بل يسبقه ضعفٌ في معايير كثيرة: ضعف التبين، ضعف

الثقة، ضعف الوساطة، ضعف ضبط الجموع، ضعف الاحتكام، ضعف القدرة على التنازل للحق. فإذا نظرنا إلى الدم وحده دون هذه السلسلة، لم نفهم الفتنة.

والمعيار الثالث هو **العدل مع الموافق والمخالف**. فالفتنة تمتحن العدل في أصعب مواضعه؛ إذ لا يكون العدل في الرخاء كالعدل في الاصطفاف. من السهل أن يتحدث الناس عن القسط قبل الانقسام، لكن حين تصبح الأسماء رايات، والولاءات ضاغطة، والدماء حاضرة، والروايات متضاربة، يظهر هل كان العدل عقيدةً في القلب أم مجرد شعارٍ في اللسان. ومن هنا فإن الفتنة لم تمتحن عدل الأشخاص وحدهم، بل امتحنت عدل الذاكرة التي جاءت بعدهم: هل ستنصف وهي تقرأ؟ أم ستستعمل العدل ضد خصومها فقط؟ هل ستزن الجميع بميزان واحد؟ أم ستجعل المحبوب خارج السؤال والمخالف خارج الرحمة؟

والمعيار الرابع هو **التثبت في الرواية**. فالفتن لا تتحرك بالسيوف وحدها، بل بالأخبار. خبرٌ غير ثابت قد يشعل قلبًا، وشائعةٌ قد تدفع جيشًا، وروايةٌ ناقصةٌ قد تصنع حكمًا، وتأويلٌ متعجلٌ قد يقلب موقفًا. ولذلك فإن الفتنة الكبرى امتحنت قدرة الأمة على التبين، كما امتحنت الذاكرة اللاحقة في قدرتها على نقد ما وصل إليها. وقد قال الله تعالى:
﴿**فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ**﴾، فجعل ترك التبين طريقًا إلى إصابة الناس بالجهالة. وإذا كان هذا في نبأٍ واحد، فكيف بأخبارٍ صنعت تصور الأمة عن أخطر مراحلها السياسية؟ إن من لم يجعل التثبت معيارًا مركزيًا في قراءة الفتنة فهو يكرر بعض أسبابها المعرفية، وإن ظن أنه يدرسها.

والمعيار الخامس هو **الفصل بين المبدأ والشخص**. وهذا لبّ الكتاب كله. فالفتنة امتحنت الأمة في سؤالٍ عميق: هل تستطيع أن تحفظ مكانة الأشخاص دون أن تجعلهم مصادر مستقلة للحق؟ وهل تستطيع أن تقول: هذا الشخص جليل، لكن الفعل يُنظر فيه؟ وهل تستطيع أن تقول: هذا الفعل خطأ، لكن الشخص لا يُهدر؟ إن هذا الفصل ليس ترفًا فلسفيًا، بل ضرورةٌ لحفظ الدين. فإذا ذاب المبدأ في الشخص، صار الحق تابعًا للأسماء. وإذا سقط الشخص بسبب كل خطأ، صار التاريخ مقبرةً للفضل. والميزان القرآني أرفع: الأشخاص يكرمون بالحق، ولا يبتلعون الحق.

والمعيار السادس هو **فقه المآلات**. فالفتنة كشفت أن صحة المطلب لا تكفي إذا كان الطريق إليه يفتح مفسدةً أعظم. والقصاص حق، لكن توقيته وآليته وقدرة السلطة على تنفيذه كلها داخلة في فقه المآل. وحفظ الجماعة حق، لكن تحويله إلى ذريعةٍ لإسكات كل اعتراض يفتح مفسدةً أخرى. والشورى حق، لكن اضطرابها بلا نظام قد يفتح باب نزاع. وهكذا يظهر أن السياسة ليست مجرد إعلان مبادئ، بل ترتيبٌ للمبادئ في واقعٍ شديد التعقيد. ومن لم يفقه المآلات قد يهدم الحق وهو يظن أنه ينصره.

والمعيار السابع هو **أدب اللسان في زمن الفتنة**. فالفتنة لا تبدأ دائمًا بالسلاح، بل تبدأ أحيانًا بالكلمة التي تسقط حرمة المخالف، أو تشحن الجماعة، أو تجعل التراجع عارًا، أو تقطع طريق الإصلاح. ومن هنا فإن حفظ اللسان في قراءة الفتنة ليس أدبًا لاحقًا، بل معيارٌ من معايير منع الفتنة نفسها. وإذا كان المتأخرون لا يزالون يتكلمون في تلك المرحلة بألفاظٍ جارحةٍ أو تعميماتٍ ظالمة، فهم لم يقرأوا الفتنة فقط، بل ورثوا بعض نارها في ألسنتهم.

إن قراءة الفتنة بوصفها اختبارًا للمعايير تنقلنا من السؤال الضيق: "من نحب؟ ومن نبغض؟" إلى السؤال الأوسع: "ما الذي يجب أن نحفظه حتى لا تتكرر الفتنة؟" وهذا التحول في السؤال هو التحول من الذاكرة الطائفية إلى الوعي القرآني. فالذاكرة الطائفية تريد أن تحدد موقعك في المعركة القديمة، أما الوعي القرآني فيريد أن يمنع المعركة من أن تستعبدك. الذاكرة الطائفية تسألك: مع أي فريق أنت؟ أما الوعي القرآني فيسألك: مع أي معيار أنت؟ هل أنت مع العدل ولو على نفسك؟ هل أنت مع التبين ولو أزعج روايتك؟ هل أنت مع حرمة الدم ولو كان الدم لا يخدم حجتك؟ هل أنت مع الشورى ولو خالفت المستبد الذي تحبه؟ هل أنت مع حفظ الفضل ولو أخطأ صاحبه؟

ومن هنا نفهم أن الفتنة الكبرى لا تزال حاضرةً لا لأنها وقعت بين الصحابة فقط، بل لأنها تكشف قابليةً دائمةً في الاجتماع الإسلامي: قابلية أن تتحول المبادئ إلى شعارات، وأن تتحول الشعارات إلى عصبيات، وأن تتحول العصبيات إلى دماء، وأن تتحول الدماء إلى روايات، وأن تتحول الروايات إلى عقائد سياسية. فإذا لم تُقرأ الفتنة على هذا النحو، بقيت الأمة تعيد إنتاجها في صورٍ جديدة، وإن اختلفت الأسماء والرايات.

إن كل عصرٍ له فتنته، وكل فتنةٍ تعيد اختبار المعايير نفسها. قد لا يكون الأشخاص هم الأشخاص، ولا الوقائع هي الوقائع، لكن الأسئلة واحدة: ماذا نفعل حين تختلف الجماعة؟ كيف نحفظ الحق دون أن نمزق الأمة؟ كيف نمنع شعار الوحدة من أن يبتلع العدل؟ كيف نمنع شعار العدل من أن يتحول إلى فوضى؟ كيف نحفظ حرمة الدم حين تحتدم السياسة؟ كيف نميز بين الناصح والمحرّض؟ كيف نمنع الرواية من أن تصير وقودًا؟ كيف نحفظ مقام أهل

الفضل دون أن نعطيهم عصمة؟ هذه الأسئلة ليست ماضيةً؛ إنها أسئلة كل أمة تريد أن تبقى على صلةٍ بالوحي في عالمٍ تمتحنه القوة والهوى.

ولذلك فإن من الظلم للصحابة أنفسهم أن نختزل الفتنة في محاكمةٍ لأشخاصهم، ثم نخرج منها بلا درسٍ في بناء الأمة. إنهم لم يعيشوا تلك المرحلة العظيمة المؤلمة ليصيروا مادةً لخصومات المتأخرين، بل يجب أن يصير ما وقع عبرةً كبرى: أن خيرية الجيل لا تلغي سنن الاجتماع، وأن القرب من النبوة لا يعفي من الحاجة إلى الضمانات، وأن الخطأ إذا دخل السياسة كبر أثره، وأن الدم إذا سال صار ذاكرة، وأن الأمة إذا لم تضبط الرواية تحولت ذاكرتها إلى ميدان حربٍ مستمرة.

ومن هنا ينبغي أن نعيد تعريف الفتنة في هذا الباب. الفتنة ليست مجرد قتال، بل هي حالة اضطرابٍ في المعايير؛ إذ يصبح الحق محتاجًا إلى تمييز، والباطل متلبسًا ببعض الحق، والنية الصالحة غير كافية، والمعلومة غير واضحة، والولاء ضاغطًا، واللسان مشحونًا، والمآلات مفتوحةً على الكارثة. فإذا فهمنا الفتنة هكذا، أدركنا لماذا كانت من أخطر أبواب الابتلاء؛ لأنها لا تأتي دائمًا في صورة كفرٍ صريحٍ يقابله إيمانٌ صريح، بل تأتي أحيانًا في صورة حقٍّ يطلبه قومٌ بطريقٍ ناقص، وحقٍّ آخر يطلبه آخرون بتقديرٍ مختلف، وبينهما شياطين الإنس والجن، وضغط الجموع، وسوء الظن، وتراكم الدم.

والقرآن نفسه يشير إلى أن الفتنة قد تكون أعظم من مجرد الفعل الظاهر؛ لأنها تكشف ما في القلوب، وتمحص الناس، وتخلخل الثبات. وقد قال تعالى: **﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ**

العِقَابِ﴾.

هذه الآية تكشف طبيعة الفتنة حين تنفلت: إنها لا تبقى محصورةً في من أشعلها، بل تمتد إلى الجماعة، وتصيب آثارها من لم يكن يريدها ابتداءً، وتجرّ الصالح والطالح إلى ميدانٍ واحد، وتضع الناس أمام نتائج لم يصنعوها جميعًا بالقدر نفسه. وهذا معنى بالغ في قراءة الخلاف السياسي: الفتنة إذا خرجت من عقالها لم تعد تحت سيطرة نيات الأفراد، بل تصير بنيةً جاريةً تأكل من حولها. ومن هنا كان منع الفتنة قبل انفجارها أعظم بكثير من محاولة ضبطها بعد اشتعالها.

لكن هذه الآية لا تعني الاستسلام للظلم خوفًا من الفتنة، كما يستعملها بعضهم، ولا تعني إشعال الفوضى بحجة أن الفتنة ستصيب الجميع، كما يستعملها آخرون. بل تعني أن الظلم إذا تُرك، والفساد إذا سُمح له، والمعايير إذا ضعفت، فإن الفتنة العامة ستأتي وتجاوز حدود الفاعلين الأوائل. فالوقاية من الفتنة لا تكون بتعطيل العدل، بل بإقامته قبل أن ينفجر الظلم؛ ولا تكون بإسكات النصيحة، بل بفتح أبواب الإصلاح الراشد؛ ولا تكون بإطلاق الجموع، بل بضبط المطالب بالعلم والمآل.

ومن هنا يتبين أن الفتنة امتحانٌ للمعايير في لحظتين: قبل وقوعها وبعد وقوعها. قبل وقوعها تمتحن الأمة في قدرتها على الوقاية: هل تقيم العدل؟ هل تسمع النصيحة؟ هل تضبط السلطة؟ هل تحرس الدم؟ هل تتبين الأخبار؟ هل تحفظ الشورى؟ وبعد وقوعها تمتحن الأمة في قدرتها على القراءة: هل تفهم دون تشفٍّ؟ هل تحكم دون ظلم؟ هل تحفظ الفضل؟ هل تستخرج العبرة؟ هل تمنع الجرح من أن يصير عقيدة؟ وكثيرٌ من الناس يفشلون في الامتحان

الثاني كما فشل بعض الناس في الأول؛ فإذا لم يكونوا جزءًا من الفتنة بالسلاح، صاروا جزءًا منها بالذاكرة واللسان.

وهذا معنى خطير: قد لا تكون حاضرًا في الفتنة، لكنك قد تُفتن بها بعد قرون. تُفتن حين تتكلم فيها بهوى، أو حين تجعلها مادةً لإسقاط أهل الفضل، أو حين تجعلها ذريعةً لتعطيل المبادئ، أو حين تورث أبناءك حقدًا، أو حين تمنع السؤال الشريف، أو حين تستعمل أسماء السابقين لحماية ظلمٍ معاصر، أو حين تستعمل أخطاء التاريخ لهدم الدين. الفتنة لا تموت إذا بقيت آلياتها في القلب. وهي لا تستمر بالسيف وحده، بل تستمر بالذاكرة التي لم تتطهر.

ومن هنا كانت القراءة القرآنية للفتنة نوعًا من تزكية الوعي. لا يكفي أن نعرف الأحداث؛ يجب أن نتطهر من الطريقة الفاسدة في التذكر. ولا يكفي أن نعرف من أخطأ؛ يجب أن نعرف كيف لا نظلم ونحن نقرأ خطأه. ولا يكفي أن نحب الصحابة؛ يجب أن نحبهم حبًا لا يعطل القرآن. ولا يكفي أن نرفع المبادئ؛ يجب أن نرفعها بلا غلٍّ ولا انتقام. وبهذا المعنى يصبح هذا الكتاب نفسه محاولةً لتطهير طريقة الكلام في الفتنة، لا مجرد إضافة كلامٍ جديدٍ إليها.

إن المعايير التي امتحنتها الفتنة لم تكن معايير سياسيةً فقط، بل كانت معايير روحية أيضًا. فالعدل معيار روحي، لأن العادل ينتصر على هواه. والتثبت معيار روحي، لأن المتثبت يقاوم شهوة التصديق السريع لما يحب. وحفظ اللسان معيار روحي، لأن اللسان يتبع القلب. وحرمة الدم معيار روحي، لأن القلب الذي يعظم ما عظم الله لا يستهين بالنفس. والشورى معيار روحي، لأن المستبد في النهاية يرى نفسه أكبر من أن يسمع. فليست السياسة في الإسلام

منفصلةً عن تزكية النفس؛ بل فساد السياسة غالبًا يبدأ من تضخم النفس، ومن هنا كانت الفتنة امتحانًا للقلوب كما هي امتحانٌ للأنظمة.

ولعلّ من أعمق ما تكشفه الفتنة أن المبادئ لا تبقى حيةً بمجرد حفظها في النصوص، بل تحتاج إلى رجالٍ ومؤسساتٍ ولغةٍ وذاكرةٍ تحرسها. فالناس قد يقرأون آيات العدل ثم يظلمون باسمها، ويقرأون آيات الإصلاح ثم يشعلون الخصومة، ويقرأون آيات الطاعة ثم يبررون الاستبداد، ويقرأون آيات مقاومة الظلم ثم يفتحون الفوضى. وهذا يدل على أن المشكلة ليست في غياب النص، بل في غياب المنهج الذي ينزل النص في الواقع بميزانٍ صحيح. والفتنة الكبرى، بهذا المعنى، كانت امتحانًا مبكرًا لقدرة الأمة على تحويل القرآن من تلاوةٍ إلى نظام ووعيٍ سياسيٍّ راسخ.

وقد يقول قائل: أليس في هذا تحميلٌ للمرحلة الأولى أكثر مما تحتمل؟ والجواب: ليس المقصود محاكمة تلك المرحلة بمعايير مؤسساتٍ متأخرة لم تكن قد تبلورت، وإنما المقصود قراءة السنن التي ظهرت فيها. نحن لا نطلب من القرن الأول أن يكون دولةً حديثة، ولا نحاكم الصحابة بأدواتٍ لم تكن في زمنهم، لكننا نقول: إن القرآن وضع مبادئ عليا، وإن التجربة الأولى كشفت صعوبة تنزيلها، وإن واجب المتأخرين أن يتعلموا من ذلك لا أن يجمدوا عنده. فمن الظلم أن نحاكمهم بما لم يملكوه، ومن الظلم أيضًا أن نمنع أنفسنا من تطوير ضماناتٍ أعدل بحجة أنهم لم يعرفوها.

وهذا من أهم فقه التاريخ: أن السابقين يُقتدى بمبادئهم وسابقتهم وصدقهم، لا بكل صورةٍ إجرائيةٍ فرضها زمانهم. فإذا كانت الشورى في زمنهم لها صورة، فقد تحتاج في زمنٍ آخر إلى مؤسساتٍ أوسع. وإذا كانت البيعة في

زمنهم تتم بطريقة، فقد تحتاج الأمة في أزمنةٍ لاحقة إلى آلياتٍ تمنع الغلبة والتزوير والإكراه. وإذا كانت الرواية في زمنهم شفويةً ومباشرةً في جوانب كثيرة، فقد صار المتأخر محتاجًا إلى نقدٍ تاريخيٍّ أوسع. الوفاء للسلف ليس تجميد الوسائل، بل حفظ المقاصد التي عاشوا لها.

إن قراءة الفتنة بوصفها اختبارًا للمعايير تمنعنا من توظيفها توظيفًا معاصرًا فاسدًا. فكثير من المستبدين يحبون من التاريخ ما يرسخ الطاعة، ويكرهون منه ما يفتح سؤال العدل. وكثير من الثائرين يحبون من التاريخ ما يبرر الخروج والغضب، ويكرهون منه ما يذكّر بالمآلات والدماء. وكثير من المذهبيين يحبون منه ما يثبت روايتهم، ويكرهون منه ما يعقد الصورة. أما القارئ القرآني فيأخذ من التاريخ ما يزكي الميزان كله: الطاعة في المعروف، والعدل في الحكم، والشورى في القرار، وحرمة الدم في الخلاف، والتثبت في الأخبار، والمآل في الإصلاح، والأدب في اللسان.

ومن هنا فإن الفتنة لا ينبغي أن تُستعمل لتخويف الأمة من كل إصلاح، ولا لتشجيعها على كل تمرد. لا ينبغي أن يقال للناس: انظروا إلى الفتنة، فاسكتوا عن الظلم أبدًا. ولا أن يقال لهم: انظروا إلى الفتنة، فكل سلطةٍ تخالفونها يجوز إسقاطها بلا مآل. كلاهما استعمالٌ جزئيٌّ للتاريخ. الدرس الأعمق أن الظلم إذا تراكم صنع فتنة، وأن الإصلاح إذا انفلت صنع فتنة، وأن السلطة إذا استبدت صنعت فتنة، وأن المعارضة إذا فقدت الورع صنعت فتنة، وأن الرواية إذا لم تُمحص صنعت فتنة، وأن الدم إذا هان صنعت الأمة قبرها بيدها.

هذه القراءة المركبة هي التي تليق بكتابٍ يريد أن يتجاوز المألوف. فالمألوف إما أن يجعل الفتنة ذريعةً لتمجيد الاستقرار ولو بلا عدل، أو يجعلها ذريعةً لإدانة التاريخ كله، أو يجعلها ساحةً لتصفية حساباتٍ مذهبية. أما القراءة التي نريدها فتجعل الفتنة مختبرًا للمعايير: كيف تُبنى الشرعية؟ كيف تُحفظ الجماعة؟ كيف يُمنع البغي؟ كيف يُدار الاختلاف؟ كيف تُصان الدماء؟ كيف تُنقد الروايات؟ كيف تُحفظ مقامات السابقين؟ كيف لا يضيع المبدأ بين الغلو والجفاء؟

ولعلنا نحتاج هنا إلى قاعدة جامعة لهذا الفصل:

الفتنة لا تكشف أخطاء الأشخاص فقط، بل تكشف هشاشة المعايير حين لا تتحول إلى وعيٍ ضابط ونظامٍ حارس وخلقٍ راسخ.

هذه القاعدة تمنعنا من الاكتفاء بالترضي الذي لا يتعلم، كما تمنعنا من النقد الذي لا يبني. فالترضي وحده، إذا لم يصحبه اعتبار، قد يتحول إلى غطاءٍ للنوم التاريخي. والنقد وحده، إذا لم يصحبه بناء معيار، قد يتحول إلى هدمٍ بلا هداية. والمطلوب أن نجمع: ترضٍّ يحفظ الفضل، واعتبارٌ يكشف السنن، ونقدٌ يحرر المبدأ، وبناءٌ يمنع تكرار العلل.

إن من أعظم ما يجب أن يخرج به القارئ من هذا الباب أن الصحابة ليسوا خصومًا لنا في محكمة التاريخ، بل معلمون لنا حتى في مواضع ابتلائهم. نتعلم من إيمانهم وثباتهم وجهادهم وسابقتهم، ونتعلم من الفتنة التي وقعت في زمانهم أن الأمة مهما علت تحتاج إلى ميزان، وأن السياسة مهما رفعت الشعارات تحتاج إلى ضوابط، وأن الدم مهما كثرت المبررات حوله يبقى

مرعبًا، وأن الرواية مهما اشتهرت تحتاج إلى تثبت، وأن الحب مهما صدق يحتاج إلى عدل، وأن العدل مهما وجب يحتاج إلى أدب.

ومن هنا، فإن غاية هذا الفصل ليست أن يخفف من خطورة الفتنة، بل أن يرفع فهمها من مستوى الخصومة إلى مستوى البصيرة. فالخصومة تسأل: من لنا ومن علينا؟ أما البصيرة فتسأل: ماذا انكسر في الميزان؟ وكيف نمنع انكساره؟ الخصومة تريد أن تنتصر لرواية، أما البصيرة تريد أن تنتصر للحق. الخصومة تفتش عن متهم، أما البصيرة تفتش عن السنن. الخصومة تُبقي الفتنة حية، أما البصيرة تحولها إلى درسٍ يميت أسبابها.

وبهذا يكتمل الباب الثاني: **الميزان القرآني للسلطة والخلاف**. فقد بدأنا بالشورى بوصفها أصلًا في أمر الجماعة، ثم انتقلنا إلى الدماء بوصفها الحدّ الأخطر في السياسة، ثم قررنا العدل مع الموافق والمخالف، ثم حررنا أوصاف البغي والتأويل والاجتهاد، ثم ختمنا بأن الفتنة امتحانٌ للمعايير لا للأشخاص وحدهم.

ومن هذا الموضع ندخل إلى الباب الثالث: **منهج قراءة ما وقع بين الصحابة**؛ وفيه ننتقل من تأسيس الميزان إلى بناء أدوات القراءة: كيف نثبت الخبر؟ كيف نفرق بين الرواية والحكم؟ كيف نميز بين الخطأ والخطيئة والبغي والاجتهاد؟ كيف نفهم أثر العصبية المذهبية والسياسية في تشكيل الذاكرة؟ ومتى يكون السكوت أدبًا، ومتى يكون الكلام علمًا، ومتى يكون الخوض فتنةً جديدة؟

الباب الثالث

منهج قراءة ما وقع بين الصحابة

الفصل العاشر

قواعد التثبّت في الرواية

بعد أن أقمنا الميزان القرآني للسلطة والخلاف، لا يجوز لنا أن ندخل إلى الوقائع التاريخية دخولًا مباشرًا قبل أن نحرر أداة الدخول نفسها؛ لأن القارئ إذا حمل ميزانًا صحيحًا ثم وضع عليه أخبارًا غير ثابتة، أو رواياتٍ مبتورة، أو صورًا صنعتها الخصومة، انتهى إلى حكمٍ فاسدٍ وإن كان يظن أنه يحاكم التاريخ بالعدل. فالمشكلة في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة لا تقع دائمًا في المبادئ وحدها، بل تقع كثيرًا في **مادة المعرفة** التي نبني عليها أحكامنا: ماذا ثبت؟ وماذا لم يثبت؟ من روى؟ وفي أي سياق؟ وما الذي دخل في الرواية من هوى السياسة والمذهب والذاكرة؟ وما الفرق بين خبرٍ يروى للعبرة، وخبرٍ يُستعمل للإدانة أو التبرئة أو صناعة الهوية؟

إن التثبت في الرواية ليس إجراءً فنيًا باردًا، بل عبادةٌ عقليةٌ وأخلاقية؛ لأن الخبر إذا تعلق بأعراض الناس، وبخاصةٍ أهل السابقة والفضل، صار قبوله أو رده مسؤوليةً أمام الله. وليس من الورع أن تقبل كل ما يوافق هواك، ولا من الإنصاف أن ترد كل ما يحرج صورتك الموروثة. الورع الحق أن تخاف من ظلم الأموات كما تخاف من ظلم الأحياء، وأن تعلم أن من نُسبت إليه كلمةٌ لم يقلها، أو نيةٌ لم يضمرها، أو فعلٌ لم يفعله، فإنك شريكٌ في الظلم إذا حملت

ذلك بلا بينة. وإذا كان الله قد أمر بالتثبت في نبأٍ واحدٍ حتى لا يصاب قومٌ بجهالة، فكيف بأخبارٍ صنعت أحكامًا على جيلٍ كامل، وأقامت ذاكراتٍ مذهبيةً وسياسيةً متنازعة؟

قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

هذه الآية تؤسس أصلًا معرفيًا بالغًا: أن الخبر ليس بريئًا بمجرد وصوله، وأن الإنسان قد يصيب قومًا بجهالة إذا بنى موقفه على نبأٍ لم يتحقق منه، وأن الندم قد يأتي بعد أن يكون اللسان قد ظلم، أو السيف قد تحرك، أو الجماعة قد اصطفّت، أو الذاكرة قد تلوثت. وفي باب التاريخ، قد لا تكون الإصابة بسيفٍ حاضر، لكنها تكون بحكمٍ ظالم، أو اتهامٍ موروث، أو سرديةٍ تبقى في وعي الأمة قرونًا.

ومن هنا فإن أول قاعدة في قراءة ما وقع بين الصحابة هي: **لا حكم قبل ثبوت، ولا ثبوت بلا فحص، ولا فحص بلا تجردٍ من الهوى**. فالخبر التاريخي ليس قرآنًا، ولا هو في درجة الحديث الصحيح دائمًا، ولا هو باطلٌ لمجرد أنه تاريخ. بل هو مادةٌ تحتاج إلى نظرٍ في السند والمتن والسياق والقرائن والمقارنة. وقد أخطأ من جعل كتب التاريخ مخازن أحكامٍ جاهزة، كما أخطأ من جعلها كلها ركامًا لا قيمة له. وبين التسليم المطلق والهدم المطلق يقع المنهج: نقرأ، ونوازن، ونمحص، ونفرق بين درجات الأخبار، ثم لا نقول إلا بقدر ما نعلم.

ولا بد أن ننتبه إلى أن المؤرخين الأوائل لم يكونوا كلهم على طريقةٍ واحدة. فمنهم من جمع الروايات بأسانيدها وترك الحكم للقارئ أو للناقد، ومنهم من انتقى، ومنهم من تأثر بسياقٍ مذهبي أو سياسي، ومنهم من نقل عن رواةٍ مختلفي المنزلة، ومنهم من قصد الجمع لا الترجيح. ولذلك فإن وجود الخبر في كتابٍ مشهور لا يكفي وحده لإثباته، كما أن وجوده في كتابٍ تاريخي لا يكفي وحده لرده. شهرة المصدر تمنح الخبر حضورًا، لا عصمة. والقدم يمنح الرواية أهميةً في التتبع، لا ضمانةً في الصدق.

إن من أخطر ما يقع في هذا الباب أن القارئ المتأخر يتعامل مع الرواية التاريخية وكأنها صورةٌ فوتوغرافيةٌ للحدث، بينما هي في الحقيقة **نصٌّ عن الحدث**، والنصّ قد يقرب وقد يبعد، وقد يحفظ وقد يشوه، وقد يختصر وقد يحمّل، وقد ينقل ما رأى الراوي أو ما سمعه أو ما فهمه أو ما أراد أن يثبته. والفرق بين الحدث والرواية فرقٌ جوهري؛ فمن جعل الرواية هي الحدث وقع في أسر الناقل، ومن فهم أنها طريقٌ إلى الحدث بدأ يمارس النقد الضروري.

ثم إن الرواية لا تأتي عاريةً من السياق. فبعض الروايات نشأ في مناخاتٍ سياسيةٍ مضطربة، وبعضها انتقل في ظل دولٍ احتاجت إلى صناعة شرعية، وبعضها تبنته مذاهب لتثبيت موقعها من الفتنة، وبعضها حمل ذاكرة المظلوم، وبعضها حمل خطاب المنتصر، وبعضها صيغ في مجالس وعظٍ تميل إلى المبالغة، وبعضها في مجالس خصومةٍ تميل إلى الإدانة. ولا يعني هذا أن كل ما نتج في هذه السياقات كذب، لكنه يعني أن السياق يدخل في تقدير الرواية؛

لأن الخبر الذي يولد في الخصومة يحتاج إلى يقظةٍ أكثر من الخبر الذي يولد في بيئةٍ باردة.

ومن قواعد التثبت أن نفرق بين **ثبوت أصل الواقعة** و**ثبوت تفاصيلها**. فقد تثبت المعركة، ولا تثبت كل الكلمات المنسوبة إلى أطرافها. وقد يثبت الخلاف، ولا تثبت النيات التي علقتها به الذاكرة. وقد يثبت موقفٌ عام، ولا تثبت الروايات التفصيلية التي تجعل هذا الطرف أو ذاك في صورةٍ محددة. وكثير من الظلم يأتي من نقل القارئ من ثبوت الأصل إلى ثبوت التفاصيل بلا دليل. يقول: المعركة وقعت، إذن كل ما روي فيها صحيح. أو يقول: وقع خلاف، إذن كل الاتهامات التي صاغها المتأخرون مقبولة. وهذا خللٌ ظاهر؛ لأن أصل الحدث شيء، وتفاصيله ومقاصده وكلماته وملابساته شيء آخر.

ومن قواعد التثبت كذلك أن نفرق بين **رواية الفعل** و**تفسير الفعل**. قد يروي الناقل أن فلانًا خرج، أو امتنع، أو طالب، أو قاتل، ثم يضيف تفسيرًا: خرج طلبًا للدنيا، أو امتنع حسدًا، أو طالب تعصبًا، أو قاتل طمعًا. فالقارئ العادل لا يضع الفعل والتفسير في درجةٍ واحدة. الفعل قد يثبت بقرائن، أما تفسير النية فيحتاج إلى دليلٍ أعلى، وغالبًا يبقى في دائرة الظن. وقد يقع الفعل الواحد عن دوافع متعددة، أو عن دافعٍ يختلط فيه الحق بالخطأ، والخوف بالمصلحة، والغيرة للدين بالتأويل الناقص. ومن هنا كان الحكم على النيات من أخطر أبواب التاريخ.

والقرآن ينهانا عن اقتفاء ما لا علم لنا به، قال تعالى: **﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾**.

وهذه الآية تجعل أدوات المعرفة نفسها مسؤولة: السمع عما قبل، والبصر عما رأى، والفؤاد عما حكم واستنتج. فليس الإنسان مسؤولًا فقط عن الكذب الصريح، بل عن التوسع فيما لا يعلم، وعن الاستنتاج الجائر، وعن تحويل الظن إلى حكم، وعن إكمال فراغات الرواية من خياله أو هواه. وفي باب الصحابة، هذا التحذير أشد؛ لأنك لا تتكلم في مجهولين، بل في طبقةٍ حملت الدين، وارتبطت بها ذاكرة الأمة ووجدانها.

ومن قواعد التثبت أن نفرق بين **الرواية المعزولة** و**الرواية التي تؤيدها القرائن**. فخبرٌ واحدٌ شاذٌّ يخالف ما عرف من السياق أو من سيرة الشخص أو من مجموع الروايات لا يصح أن نبني عليه حكمًا كبيرًا. أما الخبر الذي تتضافر عليه طرقٌ معتبرة، وتؤيده قرائن السياق، ولا يصادم أصولًا ثابتة، فيكون أقرب إلى القبول. وهذا لا يعني أن الكثرة وحدها تكفي، فقد تكثر الطرق الضعيفة من أصلٍ واحد، لكنه يعني أن النقد لا يقوم على الانطباع؛ بل على جمع المادة ومقارنتها وفهم تركيبها.

ومن قواعد التثبت أيضًا أن نفرق بين **ما يثبت تاريخيًا** و**ما يصلح للحكم الشرعي أو الأخلاقي**. قد يثبت أن قولًا قيل، لكن لا تثبت دلالته التي يريدها المتأخر. وقد يثبت أن موقفًا وقع، لكن لا يكفي وحده لإطلاق حكمٍ كبير. وقد يثبت أن فلانًا كان في جيشٍ أو معسكر، لكن لا يلزم من ذلك أنه شارك في كل فعلٍ وقع من ذلك المعسكر، أو رضي بكل ما صدر عنه. إن التاريخ يثبت الجزئيات، أما الأحكام فتحتاج إلى تركيبٍ أوسع. ومن الظلم أن تجعل الثبوت الجزئي أساسًا لحكمٍ كلي.

ومن هنا تنشأ قاعدة مهمة: **كلما عظم الحكم المطلوب، عظم قدر الدليل المطلوب**. إذا أردت أن تقول: وقع خلاف، فهذا يحتاج إلى قدرٍ من الثبوت. وإذا أردت أن تقول: فلان أخطأ في تقديره، فهذا يحتاج إلى قدرٍ أعلى. وإذا أردت أن تقول: فلان بغى، فهذا يحتاج إلى ضبطٍ أكبر. وإذا أردت أن تتكلم في نيةٍ أو دينٍ أو عدالةٍ أو مقصدٍ خفي، فهنا يجب أن ترتجف يدك قبل لسانك؛ لأنك تدخل منطقةً لا يكفي فيها الخبر العام ولا الانطباع ولا الموروث المذهبي. وكلما كان الحكم أشد، كان التثبت أوجب.

ومن قواعد التثبت أن نقرأ الرواية في ضوء **سيرة الشخص الكلية**، لا أن نجعل حادثةً واحدةً تبتلع عمرًا كاملًا. فالإنسان لا يُفهم من لقطةٍ معزولة. خاصةً إذا كان من أهل السابقة والفضل والجهاد والعلم. قد تقع منه زلة أو خطأ أو اجتهاد مرجوح، لكن لا يجوز أن نفسر حياته كلها من خلالها، ولا أن نلغي ما ثبت له من خيرٍ بسبب روايةٍ محتملة. وفي المقابل، لا يجوز أن نجعل سيرته الفاضلة سببًا لرد كل ما ثبت عليه من خطأ. إنما ننظر إلى الجميع بميزان: السيرة تعين على فهم الرواية، لكنها لا تلغي الثابت؛ والرواية إذا ثبتت لا تبتلع السيرة.

ومن قواعد التثبت أن ننتبه إلى **لغة الرواية**: هل هي لغة خبرٍ أم لغة خصومة؟ هل تذكر الوقائع بألفاظٍ محايدة، أم تحمل اتهاماتٍ نفسية؟ هل تنقل ما حدث، أم تفسره بطريقةٍ حادة؟ هل تظهر فيها مبالغةٌ وعظية أو تشنيعٌ سياسي أو زخرفةٌ خطابية؟ فكثيرًا ما تكشف اللغة عن طبيعة الرواية. والراوي الذي يكثر من أوصاف النيات، أو يجعل الشخصيات في صورةٍ مسرحيةٍ مبالغٍ فيها، أو يضع على ألسنتهم خطبًا طويلةً متقنةً في لحظات اضطرابٍ عظيم،

يحتاج خبره إلى فحصٍ أشد. لا نرده لمجرد جماله أو غرابته، لكن لا نبتلعه كما هو.

ومن قواعد التثبت أن نميز بين **رواية الشاهد** و**رواية السامع** و**رواية المتأخر**. فليس من رأى كمن سمع، وليس من عاصر كمن جاء بعده، وليس من نقل عن واسطةٍ قريبة كمن نقل بعد سلسلةٍ طويلة. ومع ذلك قد يخطئ الشاهد، وقد يحفظ المتأخر عن مصادر ضاعت، فلا تكون القاعدة آليةً جامدة، لكنها تظل معتبرة. القرب من الحدث يمنح الرواية قوةً محتملة، لكنه لا يعصمها من الهوى أو الخطأ. والبعد يضعفها غالبًا، لكنه لا يبطلها إذا ثبت طريقها.

ومن قواعد التثبت أن نقرأ **الصمت** كما نقرأ الكلام. فغياب روايةٍ عن مصدرٍ مبكرٍ مهم، أو عدم اشتهار خبرٍ خطير في طبقاتٍ قريبةٍ من الحدث، أو عدم ترتيب آثارٍ معروفةٍ عليه في زمنه، كلها قرائن تحتاج إلى نظر. ليس كل صمتٍ دليلًا على النفي، لكنه قد يضعف خبرًا يدعي أمرًا عظيمًا. فإذا قيل عن شخصيةٍ كبرى قولٌ شديد، ولم يظهر أثره في معاصريها، ولم يتداوله أهل الشأن، ثم ظهر متأخرًا في سياق خصومة، وجب الحذر. وكذلك إذا تواتر معنىً عام في مصادر متعددة ومتباينة، لم يجز إسقاطه بسهولة لأنه يزعجنا.

ومن قواعد التثبت أن نفرق بين **الخبر الذي يخالف أصلًا قطعيًا** و**الخبر الذي يخالف صورةً محبوبة**. فبعض الناس يردون الخبر لا لأنه يصادم القرآن أو السنة أو الثابت، بل لأنه يصادم الصورة المثالية التي يريدونها. وهذا ليس نقدًا علميًا. وفي المقابل، بعض الناس يقبلون الخبر المؤلم لا لأنه قوي، بل لأنه يكسر الصورة التي يكرهونها. هذا أيضًا ليس علمًا. المعيار ليس راحة

النفس ولا صدمتها؛ المعيار الثبوت والدلالة والسياق. وقد تكون الحقيقة مؤلمة، وقد تكون الرواية المؤلمة كاذبة. الألم ليس دليل صدق، والراحة ليست دليل كذب.

ومن قواعد التثبت أن نعرف أن **السياسة تصنع رواياتها**. كل سلطةٍ تحتاج إلى ذاكرةٍ تبرر وجودها، وكل معارضةٍ تحتاج إلى ذاكرةٍ تفسر مظلوميتها، وكل مذهبٍ يحتاج إلى ذاكرةٍ تثبت نقاءه. وهذا لا يعني أن كل روايةٍ سياسيةٍ مختلقة، لكنه يعني أن التاريخ السياسي لا يقرأ بعينٍ ساذجة. السلطة قد تخفي، والمعارضة قد تضخم، والمذهب قد ينتقي، والعامة قد تضيف، والوعاظ قد يزخرفون. فلا بد من قراءةٍ تقارن بين رواية الغلبة ورواية الجرح، بين ما قاله المنتصر وما قاله المتألم، بين ما وصل في كتب الحديث وما شاع في كتب الأخبار، بين ما تقبله القرائن وما ترفضه.

ومن قواعد التثبت أن لا نغفل **أثر اللاحق في تشكيل السابق**. فكثير من الشخصيات والأحداث أعيدت قراءتها بعد أن نشأت مذاهب ودول وصراعات. فيأتي المتأخر فيحمل على الواقعة الأولى معاني لم تكن بذلك الوضوح في لحظتها. وربما تُقرأ كلمةٌ في ضوء ما صار إليه أصحابها بعد قرن، أو يحمّل موقفٌ أولٌ نتائج مذهبٍ لاحق، أو تتحول حادثةٌ محدودةٌ إلى أصلٍ كلي. والتثبت هنا يعني أن نعيد الحدث إلى زمنه قدر الإمكان، لا أن نقرأه دائمًا بعين ما صار إليه بعد ذلك.

ومن قواعد التثبت أن نفرق بين **المسؤولية المباشرة** و**المسؤولية الرمزية**. فقد تجعل الذاكرة شخصًا رمزًا لمسارٍ كامل، ثم تنسب إليه كل ما ترتب على ذلك المسار. لكن التاريخ العادل يسأل: ماذا فعل هو مباشرة؟ ماذا أمر؟ ماذا

علم؟ ماذا قدر عليه؟ ماذا صدر عن أتباعه دون علمه أو رضاه؟ ماذا صنع المتأخرون باسمه؟ وهذا مهم جدًا؛ لأن الفتنة تشهد كثيرًا من الأفعال التي تقع داخل المعسكر الواحد دون أن يتحمل كل فردٍ فيه المسؤولية نفسها. ومن لم يفرق بين هذه الدرجات ظلم.

ومن قواعد التثبت أن نفهم أن **عدم العلم ليس علمًا بالعدم**. فإذا لم تثبت عندنا روايةٌ ما، لا يعني ذلك دائمًا أن ضدها ثابت. وإذا لم نعلم نيةً، لا يجوز أن نخترع نيةً أخرى. وإذا لم يثبت اتهام، لا يلزم أن نثبت تزكيةً مطلقةً لكل فعل. أحيانًا يكون الحكم العلمي الوحيد هو التوقف. والتوقف ليس ضعفًا، بل قوةٌ إذا كان مبنيًا على معرفة حدود الدليل. ومن أخلاق العلم أن يقول الإنسان: لا أعلم، خاصةً في الدماء والمقامات.

ومن قواعد التثبت أن لا نخلط بين **الممكن** و**الثابت**. كثير من الروايات قد تكون ممكنةً من حيث العقل، لكنها ليست ثابتةً من حيث النقل. وإمكان الشيء لا يكفي لنسبته إلى شخص. وقد يكون الشخص قادرًا على الفعل، أو كان له دافعٌ محتمل، أو كان السياق يسمح به، لكن كل ذلك لا يكفي لإثبات أنه فعله. فالاحتمال ليس دليلًا، والقرائن العامة لا تكفي وحدها في الأحكام الكبيرة. ومن أكثر ما يفسد التاريخ أن يتحول "ربما" إلى "لقد"، وأن تتحول الظنون إلى وقائع.

ومن قواعد التثبت أن ننتبه إلى **التناسب بين الرواية والشخصية والسياق**. فإذا رويت عن رجلٍ معروفٍ بالورع والحلم والسابقة روايةٌ تجعله يتصرف بطريقةٍ ساقطةٍ فجّةٍ بلا سببٍ كافٍ، وجب أن تفحصها بقوة. لا لأن الفاضل لا يخطئ، بل لأن الخطأ له منطقٌ وسياق، ولأن الروايات التي تهدم صورةً

راسخةً تحتاج إلى دليلٍ راسخ. وكذلك إذا رويت عن رجلٍ عُرف بالشدة روايةٌ تجعله في موضعٍ لا يناسبه، أو عن جماعةٍ في ظرفٍ لا يحتمل ما نسب إليها، فالتناسب قرينةٌ من قرائن الفهم، لا دليلًا مستقلًا حاسمًا.

ومن قواعد التثبت أن نقرأ **المتن** كما نقرأ السند. فليس كل سندٍ محتمل يجعل المتن مقبولًا إذا كان المتن مضطربًا أو مخالفًا للمعلوم أو محملًا بتناقضاتٍ داخلية. وليس كل متنٍ جميلٍ يقبل بلا سند. النقد العادل يجمع بين الطريق والمضمون. وقد اعتنى علماء الأمة بهذا في علوم الحديث والرجال والعلل، ولا يصح أن يكون عقلنا شديدًا في أحاديث الأحكام، ثم ساذجًا في روايات التاريخ التي تبنى عليها مواقف من الصحابة والدماء والسلطة.

ومن هنا يظهر خلل بعض القراء الذين يقبلون في التاريخ ما لا يقبلونه في فروع الفقه. فإذا كان خبرٌ في مسألة عبادةٍ يحتاج إلى سندٍ ونظرٍ ودلالة، فكيف بخبرٍ يتهم صحابيًا أو يفسر فتنةً أو يقرر مسؤولية دم؟ إن التوسع في أخبار التاريخ لا يعني التوسع في الأحكام على أساسها. قد نذكر الخبر مع بيان ضعفه أو احتماله في سياق الجمع، لكن لا يجوز أن نبني عليه حكمًا أخلاقيًا كبيرًا.

ومن قواعد التثبت أن نميز بين **ذكر الخبر** و**اعتماده**. فقد يورد العالم أو المؤرخ خبرًا في كتابه، لا لأنه يراه ثابتًا، بل لأنه يجمع ما قيل، أو لأنه يذكره بسنده، أو لأنه ينقله للعبرة أو الاحتمال. والمتأخر قد يأخذ مجرد الإيراد على أنه تصحيح، وهذا خطأ. ليس كل ما في الكتب معتمدًا عند أصحابها، وليس كل إيرادٍ إقرارًا. ومن لم يعرف طرائق المؤلفين في الجمع والرواية أساء استعمال كتبهم.

ومن قواعد التثبت أن نقرأ **المجموع لا المفرد وحده**. لا يجوز أن نستخرج روايةً واحدةً من بحر الأخبار ثم نبني عليها تصورًا كاملًا للفتنة. لا بد من جمع الروايات المتعددة، والنظر في نقاط الاتفاق والاختلاف، وتمييز الثابت المشترك من الزوائد المتنازعة، ومعرفة ما يقوى بعضه ببعض وما يتهاوى عند المقارنة. فكثير من الأخبار إذا قرئت منفردةً بدت قويةً أو مثيرة، فإذا قورنت بغيرها ظهر اضطرابها أو محدودية دلالتها.

ومن قواعد التثبت أن نعلم أن **الذاكرة الشعبية** ليست دليلًا. ما شاع على الألسنة، وما استقر في الوجدان العام، وما تداوله الخطباء والوعاظ والخصوم، لا يصير ثابتًا بمجرد الشيوع. الذاكرة الشعبية تميل إلى الاختصار والتجسيد والتضخيم، وتحب القصص التي تمنحها رموزًا واضحة. وقد تحفظ شيئًا من الحقيقة، لكنها قد تغير نسبه وحجمه ودلالته. ولذلك لا يجوز أن نقرأ الخلاف السياسي بين الصحابة من خلال المخزون الشعبي، بل من خلال أدوات العلم.

ومن قواعد التثبت أن نفرق بين **المقام العلمي** و**المقام التربوي العام**. فقد يحسن في مقام العامة أن يقال كلامٌ مجملٌ يحفظ ألسنتهم من الخوض، لكن مقام التأليف المنهجي يحتاج إلى تفصيلٍ أوسع. غير أن التفصيل لا يعني التهييج، والإجمال لا يعني الكذب. فالعالم قد يختار في مقامٍ أن يسكت عن تفاصيلٍ لا تنفع العامة، لكنه إذا كتب منهجًا في قراءة التاريخ فلا بد أن يضع الضوابط. والمشكلة حين يُنقل خطاب الإمساك العام إلى مقام البحث فيمنع العلم، أو حين ينقل خطاب البحث التفصيلي إلى مجالس العامة فيثير الفتنة. لكل مقامٍ لسانه.

ومن قواعد التثبت أن يكون القارئ واعيًا بحاله هو. نعم، القارئ نفسه قد يكون مصدرًا للخلل. قد يدخل إلى الرواية وهو يريد أن يثبت شجاعةً فكرية، أو أن يخرج من أسر التقليد، أو أن يدافع عن مذهبه، أو أن يرضي جمهوره، أو أن يصدم الناس، أو أن يحمي صورةً مقدسة. كل هذه الدوافع تؤثر في انتقاء الروايات وفهمها. ولذلك فإن التثبت لا يبدأ من الخارج فقط، بل من الداخل: أن تثبت من قلبك قبل أن تثبت من الخبر؛ لأن القلب إذا كان متحيزًا سيجعل الضعيف قويًا، والقوي ضعيفًا، بحسب ما يريد.

ومن هنا ينبغي أن تصحب قواعد التثبت **تقوى معرفية**؛ وهي أن تعلم أن الله مطلعٌ على طريقة بحثك، لا على نتيجتك فقط. قد يصل باحثان إلى نتيجتين مختلفتين، لكن أحدهما كان أتقى في الطريق، والآخر كان متلاعبًا بالأدلة. والله يعلم من بحث ليهتدي، ومن بحث لينتصر. وهذه التقوى المعرفية في باب الفتنة ضرورة، لأن الباب مشحونٌ بالهوى، ومن لم يتعبد لله بالعدل فيه فسيجرّه التاريخ إلى إحدى هاويتي التقديس أو التشفي.

ومن قواعد التثبت أن لا نبني الأحكام على **الفراغات**. كثير من الوقائع التاريخية تصلنا ناقصة، وفيها فجوات. القارئ المتعجل يملأ الفجوة بما يناسبه: إذا أحب الشخص ملأها بحسن الظن المطلق، وإذا أبغضه ملأها بسوء الظن. أما القارئ العادل فيقول: هنا فراغ، ولا أعلم ما الذي وقع فيه. نعم، قد يرجح بقرائن، لكن لا يحول الفراغ إلى يقين. واحترام الفراغات جزء من احترام الحقيقة.

ومن قواعد التثبت أن نفرق بين **حسن الظن المنهجي** و**حسن الظن المعطل**. حسن الظن المنهجي يعني أن نبدأ من حفظ مقامات المؤمنين وأهل الفضل،

فلا نتهم بلا دليل، ولا نسيء الظن بلا قرينة، ولا نحمّل اللفظ أسوأ معانيه. أما حسن الظن المعطل فهو أن نرد كل دليلٍ ثابتٍ بحجة حسن الظن. الأول عدل، والثاني غلو. وفي المقابل، نفرق بين **النقد المنهجي** و**سوء الظن العدواني**. النقد المنهجي يفحص الخبر والفعل، أما سوء الظن فيبحث عن أدلةٍ تدين قبل أن يعرف.

ومن قواعد التثبت أن نعرف أن **التاريخ لا يعطي دائمًا يقينًا رياضيًا**. كثير من أبوابه ظنيٌّ متفاوت، ولذلك يجب أن تكون أحكامنا بقدر درجة العلم. فإذا كان الخبر ظنيًا قلنا: يظهر، أو يترجح، أو يحتمل. وإذا كان ثابتًا قلنا: ثبت. وإذا كان ضعيفًا قلنا: لا يثبت. وإذا كان مكذوبًا قلنا: باطل. أما أن نتكلم في كل درجةٍ بلسان القطع نفسه، فهذا من قلة العلم. دقة العبارة جزء من دقة المنهج.

ومن هنا يجب أن يكون في هذا الكتاب قاموسٌ منضبط: ‘‘ثبت’’، ‘‘لم يثبت’’، ‘‘يرجح’’، ‘‘يحتمل’’، ‘‘لا نعلم’’، ‘‘ظاهر الروايات’’، ‘‘تدل القرائن’’، ‘‘لا يصح الجزم’’. هذه العبارات ليست ضعفًا في البيان، بل قوة في العلم. أما الخطاب الذي لا يعرف إلا ‘‘قطعًا’’ و‘‘يقينًا’’ و‘‘بلا شك’’ في كل موضع، فهو خطابٌ خطابيٌّ أكثر منه علمي.

إن قواعد التثبت لا تهدف إلى جعل التاريخ مستحيل القراءة، بل إلى جعله ممكن القراءة بعدل. فبعض الناس إذا سمع هذه الضوابط قال: إذن لن نعرف شيئًا. وهذا غير صحيح. سنعرف كثيرًا، لكننا سنعرفه بدرجاته. سنثبت الأصول، ونتوقف في التفاصيل، ونرجح بين الروايات، ونميز بين المتيقن

والمحتمل. وهذه هي طبيعة العلم في التاريخ. الجهل ليس في الاعتراف بالظن، بل في التعامل مع الظن كأنه يقين.

ومن ثمرات التثبت أنه يخفف من نار الفتنة في القلب. فكثير من الغضب المذهبي مبنيٌّ على رواياتٍ لو فحصت لضعفت، وكثير من التبرير مبنيٌّ على ردودٍ لو فحصت لما ثبتت. والتثبت يحرر الإنسان من أسر الروايات المحمومة، ويجعله أكثر هدوءًا؛ لأنه لم يعد عبدًا لكل خبرٍ يثيره. ومن هنا كان التثبت علاجًا روحيًا أيضًا؛ إذ يطفئ نار الانفعال قبل أن تصير حكمًا.

ولا يعني هذا أن التثبت سيجعل كل الناس يتفقون؛ فالاختلاف سيبقى في بعض الترجيحات. لكن الفرق كبير بين اختلافٍ بعد تثبت، واختلافٍ بعد هوى. الأول اختلافٌ علميٌّ يمكن أن يكون رحيمًا، والثاني اختلافٌ فتنة. وإذا اختلف الباحثان بعد بذل الجهد، وحفظ المقامات، وضبط اللغة، فالأمر أهون بكثيرٍ من اختلاف جماعاتٍ تبني مواقفها على أخبارٍ شعبيةٍ أو ذاكراتٍ مغلقة.

وخلاصة هذا الفصل أن قراءة ما وقع بين الصحابة تبدأ من الخبر، والخبر لا بد له من تثبت. فلا يجوز أن نرفع المبادئ فوق الأشخاص ثم نبني كلامنا على رواياتٍ مختلة، ولا أن نحفظ فضل الأشخاص ثم نرد كل روايةٍ ثابتةٍ لأنها تؤلمنا. الميزان العادل يبدأ بسؤال: ماذا ثبت؟ ثم: ماذا يدل؟ ثم: كيف نحكم؟ ثم: كيف نصوغ الحكم بأدب؟ ومن قدّم الحكم على الثبوت، أو الانتماء على الدليل، أو الذاكرة على التبين، فقد دخل الفتنة من بابٍ آخر وهو يظن أنه يقرؤها.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الفصل الحادي عشر: **الفرق بين الخبر والحكم؛** لأن التثبت في الرواية لا يكفي إذا لم نعرف كيف ننتقل من ثبوت الخبر إلى

بناء الحكم، فالخبر قد يثبت ولا يدل على ما نظن، وقد يدل على فعلٍ دون نية، وقد يثبت جزئيًا ولا يحتمل حكمًا كليًا، وهنا يقع كثير من الخلط بين ما رُوي وما يجوز أن يُستنبط منه.

الفصل الحادي عشر

الفرقُ بين الخَبَر والحُكْم

كيف لا تتحول الرواية إلى إدانةٍ أو تبرئةٍ قبل أوانها؟

إذا كان الفصل السابق قد قرر أن قراءة ما وقع بين الصحابة تبدأ من التثبت في الرواية، فإن هذا الفصل يقرر أن التثبت وحده لا يكفي؛ لأن الخبر قد يثبت، ثم يخطئ القارئ في فهمه، أو يحمّله فوق ما يحتمل، أو ينتقل منه إلى حكمٍ لا تدل عليه ألفاظه ولا سياقه، أو يجعله شاهدًا على نيةٍ لا يملك سبيلًا إليها. فكثيرٌ من الخلل في قراءة الفتنة لا يأتي من الأخبار المكذوبة فقط، بل من الأخبار الثابتة حين تُستعمل استعمالًا غير منضبط، فيتحول الخبر من مادةٍ للفهم إلى سلاحٍ للإدانة أو التبرئة، وتتحول الواقعة الجزئية إلى حكمٍ كلي، ويتحول الفعل الظاهر إلى نافذةٍ موهومةٍ على القلب والسريرة.

ومن هنا لا بد أن نحرر الفرق بين **الخبر** و**الحكم**. الخبر يقول: وقع كذا، قال فلان كذا، خرج فلان إلى كذا، امتنع فلان عن كذا، شهد فلان هذا الموضع، كان فلان في هذا الجيش، كتب فلان هذا الكتاب، طالب فلان بهذا الحق. أما الحكم فيقول: كان مصيبًا، كان مخطئًا، كان باغيًا، كان متأولًا، كان ظالمًا، كان معذورًا، كان فعله أقرب إلى الحق أو أبعد عنه. وبين الخبر والحكم مسافةٌ لا يجوز أن تُطوى بالعجلة؛ لأنها مسافة الفهم، والسياق، والدلالة، والنية، والمآل، والمقارنة، والقواعد الشرعية. ومن لم يعرف هذه المسافة جعل كل خبرٍ حكمًا، وكل روايةٍ قضاءً، وكل واقعةٍ مفتاحًا لإسقاط أو تبرئة.

إن الخبر التاريخي، مهما ثبت، لا يتكلم وحده دائمًا. قد يحتاج إلى سياقه، وإلى ما قبله وما بعده، وإلى معرفة الظرف الذي وقع فيه، وإلى فهم لغة عصره، وإلى مقارنة الروايات، وإلى تحديد الفاعل الحقيقي، وإلى تمييز المباشر من التابع، وإلى إدراك ما كان معلومًا للناس في لحظته وما لم يكن معلومًا. فإذا أخذ القارئ الخبر عاريًا من هذه الملابسات، فقد يصنع منه حكمًا قاسيًا أو اعتذارًا واسعًا لا يليقان به. ولهذا كان العلم ليس مجرد جمع أخبار، بل حسن الانتقال من الخبر إلى المعنى.

ومن أعظم ما يجب تقريره أن **ثبوت الفعل لا يساوي ثبوت القصد**. قد يثبت أن رجلًا اتخذ موقفًا، لكن لا يثبت لماذا اتخذه. وقد يثبت أنه تأخر، ولا يثبت أنه تعمد الخذلان. وقد يثبت أنه قاتل، ولا يثبت أنه أراد الدنيا. وقد يثبت أنه طالب بالقصاص، ولا يثبت أن طلبه كان عصبيةً أو تشهيًا. وقد يثبت أنه سكت، ولا يثبت أن سكوته رضى. وقد يثبت أنه حضر، ولا يثبت أنه أقرّ كل ما وقع. ومن أخطر ظلم التاريخ أن ينتقل القارئ من ظاهر الفعل إلى باطن النية بلا سلطانٍ من علم.

والقرآن يعلّمنا الحذر من هذا الانتقال حين يجعل العلم شرطًا في الاتباع والحكم، قال تعالى:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

والنية من أعظم ما ليس لنا به علم إلا بدليلٍ ظاهرٍ معتبر، أو قرينةٍ قويةٍ لا تحتمل التأويل القريب. أما أن نجعل الفعل وحده دليلًا على مقصدٍ باطن، ثم نبني على ذلك حكمًا في دين الرجل ومروءته ومقامه، فهذا من اقتفاء ما ليس لنا به علم. وليس معنى ذلك أن الأفعال لا تكشف شيئًا أبدًا، بل تكشف

بقدرها؛ تكشف موقفًا، أو تقديرًا، أو اختيارًا، أو خطأً، لكنها لا تكشف السريرة كاملة.

ومن هنا تظهر قاعدةٌ دقيقة: **نحكم على الظاهر بقدره، ونكل السرائر إلى الله.** هذه القاعدة لا تعني تعطيل الحكم على الأفعال، ولا تعني تمييع التاريخ، بل تعني أن لا نزيد على ما يتيحه الظاهر. فإذا ثبت فعلٌ مخالفٌ للراجح قلنا: هذا الفعل خطأ أو مرجوح أو مؤذٍ في مآله. لكن لا نقول بلا دليل: فعله حسدًا، أو طمعًا، أو نفاقًا، أو حبًا للدنيا. وإذا ثبت موقفٌ أقرب إلى الحق قلنا: كان موقفه في هذه الواقعة أقرب إلى الحق. لكن لا نجعل ذلك عصمةً لكل ما صدر منه، ولا نلغي احتمال خطئه في موضعٍ آخر.

ومما يجب تحريره أيضًا أن **ثبوت الخبر لا يساوي صحة التفسير الذي أُلحق به.** فكثيرٌ من الروايات التاريخية تأتي مركبة: فيها واقعة، ثم تفسيرٌ لها، أو حكمٌ عليها، أو تعليقٌ من الراوي أو من الذاكرة اللاحقة. وقد يكون أصل الواقعة ثابتًا، أما التفسير فليس ثابتًا. فمثلًا: يثبت أن جماعةً طالبت بأمرٍ معين، لكن الرواية تضيف أنها فعلت ذلك طلبًا للرياسة. يثبت أن طرفًا امتنع عن بيعةٍ زمنًا، لكن الذاكرة تضيف أن ذلك كان نقضًا للدين أو حسدًا. يثبت أن رجلًا اعتزل القتال، لكن الناس يفسرون ذلك جبنًا أو حكمةً بحسب أهوائهم. القارئ العادل يفصل بين الطبقتين: ماذا وقع؟ ثم: ما تفسيره؟ ولا يخلط بينهما.

ومن قواعد الانتقال من الخبر إلى الحكم أن نميز بين **الدلالة المباشرة** و**الدلالة المستنتجة.** الدلالة المباشرة هي ما يدل عليه الخبر بذاته: حضور، قول، فعل، امتناع. أما الدلالة المستنتجة فهي ما نبنيه على ذلك: نية، موقف

أخلاقي، مسؤولية، حكم شرعي. وكلما ابتعدنا عن الدلالة المباشرة احتجنا إلى احتياطٍ أكبر. ومن لم يفرق بين المباشر والمستنتج جعل ظنه جزءًا من الرواية، ثم دافع عنه كأنه خبرٌ ثابت.

ومن هنا كان من الظلم أن يقال: "ثبت أنه كان في ذلك الجيش، إذن هو مسؤولٌ عن كل ما فعله الجيش." هذا انتقالٌ غير لازم. الوجود في جماعةٍ يثبت الانتماء العام أو المشاركة في أصل المسار، لكنه لا يثبت الرضا بكل تفصيل، ولا المشاركة في كل فعل، ولا العلم بكل تجاوز. نعم، قد يكون القائد مسؤولًا بدرجةٍ أكبر عن أفعال جيشه إذا علم وأقر أو قدر على المنع فلم يمنع، لكن هذا يحتاج إلى تفصيل. أما الجندي أو التابع أو الحاضر تحت رايةٍ عامة، فلا يجوز أن يُحمل كل شيءٍ بلا تمييز.

وكذلك من الظلم أن يقال: "ثبت أنه لم يشارك، إذن كان مصيبًا مطلقًا." فالامتناع قد يكون ورعًا، وقد يكون عجزًا، وقد يكون ترددًا، وقد يكون تقديرًا صحيحًا، وقد يكون تقصيرًا إذا كان الحق واضحًا والقدرة قائمة. الخبر وحده: لم يشارك. أما الحكم: هل كان الامتناع صوابًا أو خطأ؟ فهذا يحتاج إلى معرفة وضوح الحق، وقدرة الشخص، ومآل المشاركة، وموقعه، وما كان يعلمه. إن الفعل الواحد لا يحمل حكمه دائمًا في داخله، بل يكتسب حكمه من سياقه الشرعي والواقعي.

ومن هنا يتضح أن **الحكم على الفعل لا يساوي الحكم على الشخص**. قد نقول: هذا الفعل خطأ، دون أن نقول: هذا الشخص ساقط. وقد نقول: هذا الموقف كان أقرب إلى الصواب، دون أن نقول: صاحبه معصوم أو أفضل بإطلاق. وقد نقول: هذا المسار السياسي أحدث ضررًا عظيمًا، دون أن نجزم أن كل

من دخل فيه كان مريدًا لذلك الضرر. هذه الفروق ضرورية، لأن كثيرًا من الخلافات المذهبية نشأت من نقل الحكم من الفعل إلى الشخص، ثم من الشخص إلى الطائفة، ثم من الطائفة إلى العقيدة.

والقرآن نفسه يعلمنا هذا التفريق في مواضع كثيرة؛ إذ قد يذم فعلًا ويترك باب التوبة، أو يعاتب مؤمنين ولا يسلبهم أصل الإيمان، أو يقرر خطأً ولا يهدم صاحبه. وفي آية الاقتتال بين المؤمنين، جمع القرآن بين وصف الإيمان وإمكان البغي، فقال: ﴿**وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ المُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا**﴾، ثم قال: ﴿**فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا**﴾. فلو كان الحكم على الفعل يبتلع الشخص أو الجماعة ابتلاعًا كاملًا، لما أبقى القرآن وصف الإيمان في سياق الاقتتال والبغي. وهذه من أدق القواعد: قد يوصف الفعل بما يستحق، ويبقى لصاحبه من أصل الإيمان والفضل ما لا يلغيه ذلك الوصف.

ومن قواعد هذا الباب أن نفرق بين **الحكم الجزئي** و**الحكم الكلي**. قد يثبت خطأٌ في واقعةٍ معينة، لكن لا يجوز أن نصنع منه حكمًا عامًا على كل حياة الشخص أو كل مشروعه أو كل مواقفه. وقد يثبت صوابٌ في واقعة، لكن لا يجوز أن نجعله تفويضًا عامًا له في كل ما فعل. الإنسان في التاريخ ليس جملةً واحدة، بل مسارٌ طويل. ومن الظلم اختصار المسار في مشهدٍ واحد، ولو كان المشهد مهمًا. وهذا لا يعني إخفاء المشهد، بل يعني أن يأخذ قدره لا أكثر.

ومن أخطاء القراءات الخصومية أنها تبحث عن "المشهد الحاسم" الذي تسقط به الشخص كله. ومن أخطاء القراءات الدفاعية أنها تبحث عن "الفضيلة الحاسمة" التي تبرر بها كل شيء. والمنهج القرآني لا يحتاج إلى هذا ولا

ذاك؛ فهو يقبل تركيب الإنسان. قد يكون له فضلٌ عظيم وخطأٌ عظيم. وقد يكون له سابقةٌ وموقفٌ مرجوح. وقد يصيب في باب ويخطئ في باب. ومن لم يقبل هذا التركيب لم يفهم الإنسان.

ومما يجب التنبيه إليه أن **الأثر لا يكشف النية دائمًا**. قد يكون أثر الفعل سيئًا، ولا يعني أن صاحبه أراد السوء. وقد يكون أثره حسنًا، ولا يعني أن صاحبه كان مخلصًا. في التاريخ السياسي خاصةً، قد تتحول أفعال الناس إلى نتائج لم يتوقعوها، وقد تستثمرها قوى لم يريدوها، وقد تكبر آثارها خارج إرادتهم. لذلك لا يجوز أن نقول: لأن الفعل أدى إلى كذا، فلا بد أن صاحبه كان يريد كذا. هذا تعجل. نعم، الأثر يدخل في تقييم الفعل السياسي، لكنه لا يكفي وحده للحكم على القصد.

ومن هنا نفرق بين **مسؤولية القصد** و**مسؤولية الأثر**. قد يعذر الإنسان في قصده، لكنه يتحمل من جهة الأثر قدرًا من الخطأ إذا كان مفرطًا في تقدير المآلات. وقد يكون صادق النية لكنه سيئ التدبير. وقد يكون مريدًا للإصلاح، لكن طريقه إلى الإصلاح أشعل فتنة. وقد يكون خائفًا من الفتنة، لكن خوفه أدى إلى تعطيل حقٍّ كان يمكن إقامته. هذه المنطقة هي منطقة السياسة المعقدة، حيث لا يكفي أن نسأل: ماذا أراد؟ بل نسأل أيضًا: ماذا صنع؟ وما الذي كان ينبغي أن يقدره؟ وما الذي كان في وسعه أن يمنعه؟

لكن مسؤولية الأثر نفسها ليست مطلقة. لا نحمل الإنسان كل ما ترتب بعده بأجيال، ولا كل ما صنعه المتأخرون باسمه، ولا كل ما استثمره خصومه أو أنصاره. إنما ننظر في المآلات القريبة والمعقولة والمتوقعة، وفي درجة قدرته على التوقع والمنع. وهذا التفريق يمنعنا من تحميل الأشخاص

التاريخيين أوزار قرونٍ لاحقة، كما يمنعنا من تبرئة الأفعال الأولى من آثارها المباشرة.

ومن قواعد الانتقال من الخبر إلى الحكم أن نفرق بين **الحدث في لحظته** و**الحدث بعد أن صار رمزًا**. كثير من الوقائع، في لحظتها الأولى، كانت أكثر تعقيدًا وأقل رمزيةً مما صارت عليه لاحقًا. ثم جاءت المذاهب والدول والذاكرات فجعلتها رموزًا كبرى: هذا الحدث صار عنوانًا للشرعية، وهذا صار عنوانًا للمظلومية، وهذا صار عنوانًا للانحراف. فإذا حكمنا على الفاعلين الأوائل من خلال الرمزية اللاحقة وحدها ظلمناهم؛ لأنهم لم يكونوا دائمًا يتحركون داخل المعاني التي أُضيفت بعدهم. لكن إذا تجاهلنا الرمزية اللاحقة تمامًا، لم نفهم أثر الحدث في الأمة. فالعدل أن نفرق بين الحكم على الحدث في زمنه، وفهم أثره في الذاكرة بعد ذلك.

ومن أخطر أخطاء الحكم التاريخي أن نقرأ **المواقف الأولى في ضوء النتائج الأخيرة وحدها**. فإذا انتهى مسارٌ إلى ملكٍ عضوض، مثلًا، لا يلزم أن كل خطوةٍ قبله كانت واعيةً بذلك المصير أو قاصدةً له. وإذا انتهت مظلوميةٌ إلى مذهبٍ غالٍ، لا يلزم أن كل من دافع عن حقٍ مظلوم كان يريد الغلو. وإذا انتهى طلبُ استقرارٍ إلى استبداد، لا يلزم أن كل من خاف من الفوضى كان مستبدًا. لكن في المقابل، لا يعني عدم قصد النتيجة أن لا نسأل عن الخطوات التي فتحت طريقها. هكذا يكون العدل: لا نحاكم النيات بالمآلات وحدها، ولا نعفي الأفعال من مآلاتها القريبة.

ومن هنا يجب أن نفرق بين **الحكم التاريخي** و**الحكم الأخروي**. الحكم التاريخي يقول: هذا الفعل أدى إلى كذا، هذا القرار كان مرجوحًا، هذا المسار

أضعف الشورى، هذا الموقف كان أقرب إلى الحق. أما الحكم الأخروي فهو أمرٌ آخر: من المقبول عند الله؟ من غفر الله له؟ من اجتهد فأجر؟ من تاب؟ من رضي الله عنه في علمه؟ هذا بابٌ لا ندخله إلا بنص. ومن الخلل أن يجعل بعض الناس كل حكمٍ تاريخيٍّ كأنه حكمٌ أخروي، فيخافون من القول بالخطأ كأنهم يحكمون على المصير. ومن الخلل المقابل أن ينتقل آخرون من نقد الفعل إلى الجرأة على المصير الأخروي. والحق أن نقول في التاريخ ما يظهر لنا بميزان العلم، ونترك لله ما وراء ذلك.

وهذا التفريق يريح العقل المؤمن؛ لأنه يستطيع أن يقول: هذا الموقف السياسي كان خطأ، دون أن يدعي أنه يعلم منزلة صاحبه عند الله. ويستطيع أن يقول: هذا الطرف كان أقرب إلى الحق، دون أن يجعل كل من خالفه هالكًا. ويستطيع أن يقول: هذا الفعل كان بغيًا في وصفه، دون أن يحكم على كل فردٍ فيه بسوء الخاتمة. وهذا هو ميزان أهل العلم والعدل، لا ميزان المتعصبين الذين يريدون من كل حكمٍ تاريخيٍّ أن يتحول إلى حكمٍ وجوديٍّ نهائي.

ومن قواعد هذا الباب أن نفرق بين **الإخبار عن الخلاف** و**إحياء الخلاف**. قد نخبر أن خلافًا وقع، ونحلل أسبابه، ونستخرج دروسه، وهذا علم. وقد نخبر عنه بطريقةٍ تحيي الاصطفاف والغلّ، وهذا فتنة. الفرق ليس في الخبر وحده، بل في طريقة الحكم والغاية واللغة. فقد يكون الخبر صحيحًا، لكن استعماله فاسد. ومن هنا فإن ثبوت الخبر لا يعني دائمًا أن ذكره في كل مقامٍ حسن. قد يثبت الشيء، لكن لا يذكر إلا حيث تكون المصلحة العلمية والتربوية راجحة، وبألفاظٍ منضبطة، لا في مقام تهييج العامة أو تصفية الخصومات.

وهذا لا يعني كتمان العلم، بل يعني فقه المقام. فكم من حقيقةٍ إذا ألقيت في غير موضعها صارت فتنةً، وكم من خبرٍ صحيحٍ استعمله صاحب هوى استعمالًا باطلًا. والمنهج الذي نريده لا يهرب من الحقيقة، لكنه لا يفصل الحقيقة عن الحكمة. والقرآن نفسه ينزل الحق بالحق، لكنه يربي على الحكمة في الدعوة والبيان. فليس كل ما يعلم يقال لكل أحد في كل وقت وبكل عبارة.

ومن هنا نحتاج إلى التفريق بين **الحكم العلمي** و**الخطاب العام**. الحكم العلمي قد يتضمن تفصيلًا وترجيحًا ونقدًا ومقارنةً بين الروايات. أما الخطاب العام فيحتاج إلى إجمالٍ يحفظ القلوب والألسنة من الظلم. فإذا خلطنا بينهما وقعت مفسدتان: إما أن نمنع البحث العلمي بحجة أن العامة قد تفتتن، وإما أن نلقي تفاصيل البحث على العامة بلا تأهيل فنفتح باب الفتنة. والصواب أن يبقى لكل مقامٍ طريقته، مع بقاء الصدق في المقامين.

ومن أهم الفروق أيضًا الفرق بين **الحكم على الأصل** و**الحكم على الاستثناء**. قد يكون الأصل في الصحابة العدالة والفضل والسابقة، لكن هذا الأصل لا يعني استحالة وقوع خطأٍ من بعضهم. وقد يقع خطأ، لكنه يبقى استثناءً لا يصح أن ينسف الأصل. ومن الخلل أن يجعل الدفاعي الأصل مانعًا من الاعتراف بالاستثناء، وأن يجعل الخصومي الاستثناء ناسفًا للأصل. والحق أن الأصل أصل، والاستثناء استثناء، ولا يبتلع أحدهما الآخر. وهذا من أعظم ما يحفظ الباب من الغلو والجفاء.

ومما ينبغي تحريره كذلك أن **الخبر الواحد لا يبني سرديةً كاملةً**. قد يثبت خبرٌ في موقفٍ ما، لكن بناء تصورٍ عام لشخصيةٍ أو مرحلةٍ يحتاج إلى مجموع أخبار وقرائن. فالقراءة السردية للتاريخ أخطر من الحكم الجزئي؛

لأنها ترتب الأخبار داخل معنى شامل. فإذا كانت الأخبار مختارةً بانتقاء، أو رتبت بطريقةٍ خصومية، أنتجت سرديةً ظالمة. ولذلك يجب أن نسأل دائمًا: هل هذه السردية تجمع كل المعطيات، أم تنتقي؟ هل تفسر الأخبار تفسيرًا منصفًا، أم تضغطها لتخدم فكرةً مسبقة؟ هل تعترف بما يحرجها، أم تخفيه؟

ومن هنا كان بناء الحكم التاريخي يمر بثلاث مراحل: **ثبوت الخبر، وفهم دلالته، وتركيبه داخل الصورة العامة**. فمن أخطأ في الأولى بنى على باطل. ومن أخطأ في الثانية حمّل الصحيح ما لا يحتمل. ومن أخطأ في الثالثة صنع سرديةً منحرفةً من أخبارٍ قد يكون بعضها صحيحًا. وهذه الثلاثية مهمة جدًا؛ لأن كثيرًا من الناس يظنون أن النقاش ينتهي عند صحة الخبر، مع أن صحة الخبر لا تكفي إذا كان فهمه أو تركيبه فاسدًا.

ومن قواعد هذا الباب أن نفرق بين **إمكان العذر** و**ثبوت العذر**. أحيانًا نقول: يحتمل أن فلانًا كان له عذر. هذا لا يعني أن العذر ثبت، لكنه يمنعنا من القطع بسوء النية. وأحيانًا يثبت العذر بقرائن قوية، فيخف الحكم على الفعل أو على صاحبه. وأحيانًا لا يظهر عذرٌ معتبر، فيبقى الحكم على الفعل أشد. لكن لا يجوز أن نخترع الأعذار بلا دليلٍ لمجرد الحب، ولا أن نغلق باب احتمال العذر لمجرد البغض. العدل يقف بينهما: يلتمس المعاذير حيث تحتمل، ولا يجعل الاحتمال يقينًا.

وكذلك نفرق بين **إمكان الإدانة** و**ثبوت الإدانة**. قد يكون الفعل قابلًا لتفسيرٍ سيئ، لكن وجود تفسيرٍ سيئ محتمل لا يكفي لاعتماده. وقد تكون هناك قرائن تدين، لكنها لا تبلغ حد الجزم. وقد يكون الأمر واضحًا بما يكفي للحكم. على

القارئ أن يحترم هذه الدرجات، لا أن يقفز إلى النهاية. فالهوى يحب القفز؛ لأنه يريد نتيجةً سريعة. أما العلم فيمشي على درجات.

ومن هنا فإن من أوجب الواجبات في هذا الباب ضبط ألفاظ الحكم:
لا نقول "خان" حيث يكفي أن نقول "أخطأ".
ولا نقول "طلب الدنيا" حيث لا نعلم إلا أنه "اختار موقفًا سياسيًا مرجوحًا".
ولا نقول "كان على الحق مطلقًا" حيث الثابت أنه "كان أقرب إلى الحق في هذه المسألة".
ولا نقول "لا شيء عليه" حيث وقع من فعله ضررٌ ظاهر.
ولا نقول "سقط" حيث نقول "زلّ" أو "اجتهد فأخطأ" أو "غلب عليه التأويل".
إن اللفظة هنا حكم، والحكم شهادة، والشهادة لله.

والقرآن حين أمر بالشهادة لله لم يجعلها شهادةً قضائيةً فقط، بل كل قولٍ في الناس نوع شهادة. فإذا قلت عن رجلٍ من السابقين: أراد كذا، فقد شهدت على قلبه. وإذا قلت: فعل كذا، فقد شهدت على تاريخه. وإذا قلت: هذا حكم فعله، فقد شهدت في ميزان الشرع. فليست الكتابة التاريخية لعبةً فكرية، بل مقام شهادة. ومن لم يستحضر هذا المعنى تكلم كثيرًا وظلم كثيرًا.

ومن أهم ما ينبغي تقريره أن **البراءة الأصلية في السرائر باقية حتى يثبت خلافها**. لسنا مأمورين بتفتيش قلوب الناس، ولا بملاحقة مقاصدهم الخفية. خاصةً أهل الإيمان والفضل. فإذا ثبت فعلٌ محتمل، حملناه على أحسن محامله الممكنة ما لم تقم قرينةٌ قويةٌ على خلاف ذلك. لكن هذا لا يمنع الحكم على

الفعل الظاهر إذا كان خطأ. فحسن الظن بالسريرة لا يعني تصويب الفعل، كما أن تخطئة الفعل لا تعني سوء الظن بالسريرة. هذه الثنائية الدقيقة هي مفتاح العدل.

ومن هنا نفهم خطأ من يقول: "إذا قلت إن فعله خطأ فقد أسأت الظن به." لا، قد أحسن الظن بقصده وأخطّئ فعله. وخطأ من يقول: "إذا أحسنت الظن بقصده فقد بررت فعله." لا، قد أقول: قصده محتمل الخير، لكن فعله كان ضارًا. وهذه القدرة على الجمع بين حسن الظن والتخطئة هي من أعظم علامات النضج المنهجي.

ومن قواعد هذا الباب أن لا نحاكم الماضي بلغةٍ لم تكن حاضرةً فيه بالمعنى نفسه. بعض الألفاظ السياسية الحديثة تحمل حمولاتٍ لا تصلح أن تسقط كما هي على القرن الأول. وفي المقابل، لا يجوز أن نلغي المعاني الأخلاقية العامة بحجة اختلاف الزمن. فالعدل، والظلم، والشورى، والدم، والبيعة، والبغي، والطاعة، كلها معانٍ شرعية أصيلة، لكن تفصيلاتها المؤسسية تختلف. لذلك يجب أن نكون حذرين: لا نسقط مفاهيمنا الحديثة إسقاطًا فجًا، ولا نجعل اختلاف السياق عذرًا لإلغاء المبادئ.

ومن هنا فإن الحكم على الحدث القديم يحتاج إلى **ترجمة معيارية** لا إلى إسقاطٍ مباشر. أي أن نسأل: ما المبدأ الشرعي؟ كيف كان يمكن تنزيله في ذلك الزمن؟ ما حدود الأدوات المتاحة؟ ما الذي كان ممكنًا ومعقولًا؟ ما الذي لا يصح أن نطالبهم به؟ وما الذي يبقى لازمًا مهما اختلف الزمان؟ هذه الطريقة تمنعنا من ظلم الماضي باسم الحاضر، كما تمنعنا من تقديس الماضي باسم اختلاف السياق.

ومن أخطاء الحكم أيضًا أن نخلط بين **التفسير** و**التبرير**. حين نفسر فعلًا بسياقه لا يعني أننا نبرره. قد نقول: وقع هذا القرار تحت ضغط الخوف من انقسام الأمة، أو تحت أثر مقتل خليفة، أو تحت اضطراب الأمصار، أو تحت ضغط الجموع. هذا تفسير. أما التبرير فهو أن نقول: إذن كان كل ما وقع صوابًا. ليس كل تفسيرٍ تبريرًا. وفي المقابل، ليس كل نقدٍ إنكارًا للسياق. يمكن أن نفهم السياق ونبقى ناقدين، ويمكن أن نقدر الضغط ونبقى مصرين على أن الفعل كان مرجوحًا. وهذه من علامات القراءة الناضجة.

ومن قواعد الحكم أن لا نجعل **المآل وحده معيارًا للصواب والخطأ**. فقد يختار الإنسان خيارًا صحيحًا في ذاته، ثم تؤدي عوامل خارجة إلى نتيجة سيئة. وقد يختار خيارًا خاطئًا، ثم تأتي نتائج حسنة بفضل عوامل أخرى. فالمآل مهم، لكنه ليس وحده. لا بد من النظر إلى النص، والقصد، والوسيلة، والمعطيات المتاحة، واحتمال النتائج في لحظتها، لا بعد وقوعها فقط. الحكم بالمآلات بعد تحققها أسهل شيء؛ لكن العدل أن نسأل: هل كان ذلك المآل متوقعًا؟ هل كان يمكن تجنبه؟ هل حذر منه العقلاء؟ هل أهمل الفاعل قرائن واضحة؟ بهذه الأسئلة يصبح المآل جزءًا من الحكم لا سيد الحكم كله.

ومن هنا يظهر أن الحكم التاريخي ليس مجرد نقل، بل فقه. فقهٌ في النصوص، وفقهٌ في النفوس، وفقهٌ في السياسة، وفقهٌ في اللغة، وفقهٌ في المآلات. ومن لم يملك هذا الفقه، فقد يجمع الأخبار ثم يضل في الحكم عليها. ولهذا كان باب الفتنة من أعسر الأبواب؛ لأنه يطلب من القارئ علمًا وعدلًا وأدبًا وصبرًا وتواضعًا.

ومن المهم أن نقول إن التفريق بين الخبر والحكم لا يراد به حماية أحدٍ من الحق، بل حماية الحق من سوء الاستعمال. فالذي يريد أن يبرر سيغضب من هذا الفصل لأنه يطالبه ألا يجعل كل فضيلةٍ حكمًا بالبراءة. والذي يريد أن يدين سيغضب منه لأنه يطالبه ألا يجعل كل خبرٍ حكمًا بالإسقاط. أما طالب الحق فيفرح به؛ لأنه يمنحه طريقًا وسطًا: يثبت ما ثبت، ويفهمه بقدره، ويحكم بما يليق، ويصمت حيث لا علم.

وخلاصة هذا الفصل أن الخبر بدايةٌ لا نهاية. قد يثبت الخبر، لكن الحكم يحتاج إلى دلالةٍ وسياقٍ ومقارنةٍ وفقه. وليس كل ما وقع يدل على ما نريد، وليس كل ما يدل على فعلٍ يدل على نية، وليس كل حكمٍ على فعلٍ حكمًا على شخص، وليس كل أثرٍ دليلًا على قصد، وليس كل رمزيةٍ لاحقةٍ جزءًا من الحدث الأول. ومن لم يفرق بين هذه المقامات جعل التاريخ محكمةً فوضويةً يصدر فيها الحكم قبل اكتمال البيّنة.

إن القراءة العادلة لما وقع بين الصحابة تمرّ بهذا الترتيب: نثبت الخبر أولًا، ثم نفهم دلالته، ثم نضعه في سياقه، ثم نقارنه بغيره، ثم نميز بين الفعل والقصد، ثم نحكم على الفعل بقدره، ثم نحفظ للشخص مقامه، ثم نصوغ الحكم بأدب، ثم نستخرج العبرة دون إحياء الخصومة. هذا الترتيب هو الذي يمنع الرواية من أن تتحول إلى إدانةٍ أو تبرئةٍ قبل أوانها.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الفصل الثاني عشر: **الفرق بين الخطأ والخطيئة والبغي والاجتهاد**؛ لأننا بعد أن فرّقنا بين الخبر والحكم، لا بد أن نفرق داخل الحكم نفسه بين درجات الأوصاف، فلا نجعل كل خطأٍ خطيئة، ولا كل خطيئةٍ بغيًا، ولا كل بغيٍ كفرًا، ولا كل اجتهادٍ صوابًا، ولا كل عذرٍ تبريرًا.

الفصل الثاني عشر

الفرقُ بين الخطأ والخطيئة والبغي والاجتهاد

مراتبُ الحكم في زمن الفتنة

من أوسع أبواب الظلم في قراءة التاريخ أن تُستعمل الأوصاف استعمالًا واحدًا، كأن الخطأ والخطيئة والبغي والاجتهاد ألفاظٌ متساوية، أو كأن كل انحرافٍ عن الصواب يبلغ الدرجة نفسها من المؤاخذة، أو كأن كل من خالف الراجح صار باغيًا، أو كأن كل من تأول صار معذورًا بإطلاق. وهذا الخلط، إذا دخل في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة، أفسد الميزان كله؛ لأنه يجعل الحكم إمّا تبرئةً شاملةً لا ترى خطأً، وإما إدانةً شاملةً لا ترى عذرًا، مع أن القرآن والفقه والتجربة البشرية كلها تقوم على مراتب دقيقة، لا على أحكامٍ مسطّحة.

إن أول ما ينبغي تقريره أن الخطأ ليس درجةً واحدة. فهناك خطأٌ علمي، وخطأٌ تقديري، وخطأٌ في الوسيلة، وخطأٌ في المآل، وخطأٌ ناشئٌ عن نقص المعلومة، وخطأٌ ناشئٌ عن غلبة العاطفة، وخطأٌ ناشئٌ عن تأويلٍ معتبر، وخطأٌ ناشئٌ عن هوى أو تقصير. وهذه الأنواع لا يجوز أن توضع في حكمٍ واحد، ولا أن يحمل بعضها معنى بعض. فالخطأ الذي يقع مع بذل الوسع وطلب الحق ليس كالخطأ الذي يقع مع الاستكبار أو العجلة أو إهمال النصيحة أو تغليب العصبية، وإن تشابهت صورتهما الظاهرة في بعض المواضع.

ومن هنا فإن قولنا: "أخطأ فلان" ليس حكمًا نهائيًا حتى نعرف نوع الخطأ ودرجته. قد يكون الخطأ مغفورًا، وقد يكون مأجورًا صاحبه من جهة اجتهاده وإن لم يصب الحق، وقد يكون خطأً مؤذيًا يحتاج إلى بيان أثره، وقد يكون خطأً عظيمًا دخل في باب الظلم أو البغي، وقد يكون خطأً محدودًا لا يحتمل أكثر من التنبيه. ومن لم يميز بين هذه المراتب صار لفظ "الخطأ" عنده إما لطيفًا جدًا يستر كل شيء، وإما قاسيًا جدًا يهدم كل شيء.

والقرآن يعلّمنا هذا التدرج حين لا يعامل الذنب والخطأ والظلم والبغي والكفر معاملةً واحدة، بل يعطي كل معنى موضعه. فليس كل مخالفةٍ كفرًا، وليس كل ظلمٍ مخرجًا من أصل الإيمان، وليس كل خطأٍ مقصودًا، وليس كل عذرٍ كافيًا لإسقاط أثر الفعل. وحين ندخل إلى التاريخ دون هذا التدرج، فإننا نحاكم البشر بأداةٍ بدائيةٍ لا تعرف إلا الأبيض والأسود، بينما الفتنة نفسها منطقةٌ مليئةٌ بالالتباس، والالتباس لا يرفع المبدأ، لكنه يوجب دقةً مضاعفةً في تنزيله.

والفرق بين **الخطأ** و**الخطيئة** فرقٌ جوهري. فالخطأ قد يكون زللًا في الفهم أو التقدير أو تنزيل الحكم على الواقع، وقد يقع مع قصدٍ صالحٍ وبذلٍ للوسع. أما الخطيئة فهي أثقل؛ لأنها تحمل معنى التعدي الأخلاقي أو التقصير المذموم أو الإثم الذي لا يُردّ إلى مجرد سوء التقدير. وليس كل خطأٍ خطيئة، كما أن بعض الأخطاء قد تتحول إلى خطيئة إذا صحبها إهمالٌ واضح، أو هوى، أو إصرار بعد البيان، أو استخفافٌ بالمآلات. ومن هنا كانت قراءة الفتنة محتاجةً إلى سؤالٍ دقيق: هل نحن أمام خطأ اجتهادي؟ أم أمام خطأٍ مشوبٍ بتقصير؟ أم أمام خطيئةٍ سياسيةٍ وأخلاقية؟ أم أمام بغيٍ بمعنى مجاوزة الحد؟

وهذا السؤال لا يجيب عنه الانتماء، بل الدليل والسياق. فقد يكون الطرف الذي نحبه وقع في خطيئةٍ لا مجرد خطأ، إذا ثبت أنه تجاوز حدًا ظاهرًا أو تسبب في ظلمٍ بيّن. وقد يكون الطرف الذي نخالفه وقع في خطأٍ متأول لا في خطيئةٍ مقصودة. فالميزان لا يطيع حبنا وبغضنا. ومن هنا يكون العدل مؤلمًا أحيانًا؛ لأنه يضطرنا إلى أن نمنح العذر لمن لا نحب، وأن نثبت الخطأ على من نحب، وأن نضع كل شيء في درجته لا في الدرجة التي ترضي عاطفتنا.

أما **البغي** فهو وصفٌ آخر، لا يجوز أن يختلط بكل خطأ. البغي في باب الفتنة هو مجاوزة الحد في الخصومة أو القتال أو الامتناع أو استعمال القوة أو الإصرار على موقفٍ يخرج عن أمر الله في ميزان الواقعة. وقد يقع البغي مع بقاء أصل الإيمان، كما دلّت آية الاقتتال بين المؤمنين. ولذلك فالبغي ليس كفرًا، وليس بالضرورة نفاقًا، وليس حكمًا على السريرة ابتداءً، لكنه ليس لفظًا خفيفًا أيضًا. إنه وصفٌ كبيرٌ لفعلٍ أو مسارٍ تجاوز الحد، ولا يطلق إلا بعد تثبتٍ قويٍّ وفهمٍ لدلالة الفعل وسياقه.

ومن هنا يظهر خطأ طرفين: طرفٌ يخاف من لفظ البغي حتى لو دلّ عليه الميزان، لأنه يظنه إهدارًا للفضل أو تكفيرًا مقنّعًا؛ وطرفٌ يسرع إليه لأنه يريد إدانةً حادةً تُشبع غضبه. والصواب أن لفظ البغي يُستعمل حيث يليق، وبمعناه الشرعي المنضبط، لا بمعناه الشعوري المتفلت. فإذا ثبتت مجاوزة الحد قيل: هذا بغيٌ في الفعل أو المسار. لكن لا يلزم من ذلك إسقاط كل فضل، ولا الحكم على القلوب، ولا تأبيد العداوة، بل الواجب بعده هو طلب الفيء إلى أمر الله والإصلاح بالعدل.

وأما **الاجتهاد** فهو من أكثر الألفاظ استعمالًا في هذا الباب، وربما كان أكثرها تعرضًا للتوسيع غير المنضبط. فالاجتهاد في أصله بذل الوسع في طلب الحق عند عدم النص القاطع أو عند الحاجة إلى تنزيل النص على واقعةٍ معقدة. ومن هنا لا يصح أن يسمى كل موقفٍ سياسيٍّ اجتهادًا بمجرد أن صاحبه مسلمٌ فاضل، ولا أن ينفى وصف الاجتهاد عن كل موقفٍ أضرّ بمآله. فقد يكون اجتهادًا مرجوحًا، وقد يكون اجتهادًا مع تقصير، وقد يكون تأويلًا بعيدًا، وقد يكون هوىً لُبّس بلباس الاجتهاد. فلا بد من سؤال: هل وُجد بذل وسع؟ هل طُلب الحق؟ هل كانت المسألة محتملة؟ هل راعى صاحب الموقف النصوص والمقاصد والمآلات؟ هل استمع للنصح؟ هل كان قادرًا على مراجعة موقفه؟ هل دخلت العصبية أو المصلحة الذاتية في تقديره؟

والاجتهاد، إذا ثبت، لا يعني الصواب. هذه قاعدةٌ يجب أن تتكرر؛ لأن كثيرًا من الناس يجعلون قولهم "مجتهد" مساويًا لقولهم "مصيب" أو "لا يُنتقد". وهذا خلط. المجتهد قد يخطئ، وقد يكون مأجورًا من جهة قصده وبذله، لكن خطأه يبقى خطأ، وقد يكون أثره كبيرًا. وليس في هذا إساءة إليه؛ بل هو مقتضى معنى الاجتهاد نفسه. ولو كان كل مجتهدٍ مصيبًا في الواقع لما كان للاجتهاد والخطأ معنى. ومن هنا، فإن عبارة "كان متأولًا أو مجتهدًا" ينبغي أن تفتح باب فهم العذر، لا أن تغلق باب قراءة المآل.

وبالمقابل، لا يجوز أن يُلغى وصف الاجتهاد لمجرد أن النتيجة كانت مؤلمة. فالإنسان قد يجتهد في بابٍ عظيم، ثم تخذله المعلومة، أو يغلبه تقديرٌ ناقص، أو يدخل غيره في مساره فيفسده، أو تظهر مآلات لم تكن بينة. إن التاريخ لا يقرأ بالنتائج وحدها. نعم، النتائج مهمةٌ في الحكم على الفعل السياسي، لكنها

ليست وحدها دليلًا على النية أو على انتفاء الاجتهاد. والعدل هنا أن نقول: اجتهد فأخطأ، أو تأول فأضرّ، أو قصد حقًا وسلك طريقًا غير راشد، لا أن نحول المأساة مباشرةً إلى سوء نية.

ومن هنا نحتاج إلى مرتبةٍ بين التبرئة والإدانة، وهي مرتبة: **الخطأ المعذور من جهة القصد، المؤذي من جهة الأثر**. وهذه المرتبة مهمة جدًا في قراءة الفتن؛ لأن كثيرًا من الأفعال التاريخية لا يصح أن تبرأ من آثارها، ولا يصح كذلك أن تُحمّل نياتٍ خبيثة بلا علم. فقد يكون الفعل مأساويًا في نتائجه، وصاحبه متأولًا في قصده. وقد يكون تقديره مرجوحًا، لكنه ليس خيانة. وقد يكون مساره قد فتح باب شرّ، مع أن صاحبه كان يخاف من شرٍّ آخر. هذه المنطقة الوسطى هي التي يهرب منها المتعصبون؛ لأنها لا تمنحهم خطابًا حادًا، لكنها أقرب إلى الحقيقة.

والفرق بين **الخطأ** و**الذنب** كذلك مهم. فقد يكون الخطأ غير مؤاخذٍ به إذا وقع بغير تفريط، وقد يكون ذنبًا إذا وقع مع تفريط أو تعدٍّ أو تركٍ لواجب التثبت. وقد يكون الإنسان مخطئًا في اجتهاده لا آثمًا، وقد يكون مخطئًا آثمًا إذا أهمل ما كان يجب عليه علمه أو فعله. ومن هنا فليس كل خطأٍ في التاريخ يوجب إثمًا، وليس كل ادعاء اجتهادٍ يمنع الإثم. إن الإثم متعلقٌ بالقصد والقدرة والتقصير والعلم وظهور الحق، وهذه أمورٌ تحتاج إلى احتياطٍ شديد قبل الحكم على الأعيان.

ومن أعظم الفروق التي ينبغي حفظها الفرق بين **الحكم على النوع** و**الحكم على المعيّن**. قد نقول: من قاتل بغير حقٍ فقد وقع في ظلم. هذا حكمٌ على النوع. لكن حين نأتي إلى شخصٍ بعينه، نسأل: هل ثبت أنه قاتل؟ هل كان

يعلم؟ هل كان متأولًا؟ هل كان مكرهًا؟ هل كان تابعًا؟ هل ظهرت له الحجة؟ هل تاب؟ هل له سابقةٌ عظيمة؟ هل دخلت عليه شبهةٌ معتبرة؟ هذه الأسئلة لا تلغي الحكم العام، لكنها تمنع الظلم في تنزيله. وفي الفتنة الكبرى، الخلط بين حكم النوع وحكم المعيّن من أكثر أسباب القسوة والاضطراب.

والقرآن نفسه يقرر أحكامًا عامةً عظيمةً، ثم يفتح في تنزيلها أبوابًا للعلم والعدل والتوبة والعذر. ولذلك فليس كل من دخل تحت صورةٍ ظاهرة يُعطى الحكم النهائي نفسه. قد يجتمع في الفعل الواحد أناسٌ متعددون: قائدٌ يعلم، وتابعٌ يظن، ومحرّضٌ يريد الشر، ومصلحٌ غُلب على أمره، وجاهلٌ انجرف، ومتأولٌ يطلب الحق، وصاحب هوى يطلب الدنيا. فكيف يصح أن نطلق عليهم جميعًا حكمًا واحدًا بلا تمييز؟ إن الفتنة كتلةٌ في الاسم، لكنها ليست كتلةً في المسؤولية.

ومن هنا ينبغي أن نضع **سُلّمًا للحكم**، لا حكمًا مسطحًا. في أسفل السلم: خطأٌ غير مقصود مع بذل الوسع. ثم خطأٌ في التقدير مع احتمال العذر. ثم خطأٌ مع تقصيرٍ في التثبت أو المآل. ثم خطيئةٌ سياسيةٌ أو أخلاقية. ثم بغيٌ بمعنى مجاوزة الحد. ثم ظلمٌ صريح. ثم، في أبوابٍ أخرى، قد يصل الأمر إلى ما هو أشد، لكن لا يقال ذلك إلا بدليلٍ قاطع. هذا السلم يمنعنا من أن نساوي بين من زلّ ومن بغى، وبين من اجتهد ومن تعمد، وبين من أخطأ ومن ظلم.

وهذا السلم لا يعني أننا نملك دائمًا وضع كل شخصٍ بدقةٍ في درجةٍ محددة؛ بل أحيانًا نعرف الدرجة العامة ولا نعرف التفصيل، وأحيانًا نتوقف. لكن وجود السلم في وعينا يمنعنا من ظلمين: ظلم التذويب، حيث تصير كل الدرجات اجتهادًا؛ وظلم التشديد، حيث تصير كل الدرجات بغيًا أو خيانة.

والقراءة الناضجة لا تخاف من قول: لا أعلم، ولا من قول: هذا محتمل، ولا من قول: هذا ظاهرٌ لا قاطع.

ومن الفروق المهمة الفرق بين **الزلة** و**المسار**. قد يقع من الإنسان زلةٌ في موقف، وقد يدخل في مسارٍ ممتدٍّ له آثارٌ كبرى. الزلة تُقرأ بقدرها، أما المسار فيقرأ بامتداده ومآلاته وتكراره وإصراره. فإذا وقع خطأٌ عابر من شخصٍ ذي فضل، لم يجز أن نجعله عنوان حياته. لكن إذا تكوّن مسارٌ سياسيٌّ غيّر بنية الحكم، أو أضعف الشورى، أو فتح باب الملك، أو استعمل القوة في تثبيت الشرعية، فهنا لا نتكلم عن زلةٍ فرديةٍ فقط، بل عن تحولٍ تاريخيٍّ يحتاج إلى تحليل. ومع ذلك يبقى الحكم على المسار غير مطابقٍ دائمًا للحكم على كل فردٍ شارك فيه بدرجةٍ ما.

ومن هنا أيضًا نفرق بين **الفعل الفردي** و**البنية السياسية**. فقد يكون الشخص في ذاته متأولًا أو ذا فضل، لكن البنية التي شارك في تثبيتها أو استفاد منها قد تكون بنيةً ناقصةً أو ظالمةً أو مهددةً للشورى. وهذا التفريق بالغ الأهمية؛ لأن بعض الناس إذا سمع نقدًا لبنيةٍ سياسية ظنه طعنًا في كل رجالها، وبعضهم إذا رأى فضل بعض رجالها منع نقد البنية كلها. والحق أن البنى السياسية تُقرأ بمعاييرها: كيف تنتقل السلطة؟ كيف تحفظ الشورى؟ كيف تمنع الغلبة؟ كيف تصون الدم؟ أما الأشخاص فيُقرأون بمقاماتهم وأفعالهم وقدر مسؤوليتهم.

والخلاف السياسي بين الصحابة، ثم ما تلاه من تحولات، لا يفهم إلا بهذا التفريق. هناك أشخاصٌ لهم فضلٌ لا ينكر، وهناك أفعالٌ تحتاج إلى حكم، وهناك بنىً سياسيةٌ بدأت تتشكل، وهناك مآلاتٌ تجاوزت نيات الأفراد. فإذا

جعلنا فضل الأشخاص مانعًا من نقد البنى، لم نفهم التاريخ. وإذا جعلنا نقد البنى سببًا لإهدار فضل الأشخاص، ظلمنا. والمنهج الحق أن نقول: هذا التحول السياسي كان خطيرًا، وهذه البنية ابتعدت عن روح الشورى، مع حفظ مقامات من دخلوا في التاريخ بدرجاتٍ مختلفة، وترك سرائرهم إلى الله.

ومن الفروق الدقيقة كذلك الفرق بين **الخطأ قبل ظهور المآل** و**الإصرار بعد ظهور المآل**. قد يتخذ الإنسان موقفًا وهو يظن أن مآله خير، ثم تظهر بوادر الشر. هنا يمتحن مرةً أخرى: هل يراجع؟ هل يتوقف؟ هل يخفف؟ هل يقبل النصيحة؟ الإصرار بعد انكشاف الضرر ليس كالبداية قبل انكشافه. وفي قراءة الفتن، لا بد أن نسأل: في أي لحظةٍ اتخذ الموقف؟ وما الذي كان معلومًا؟ وما الذي ظهر لاحقًا؟ وهل حدثت مراجعة؟ هذا مهم حتى لا نحاكم البداية بعلم النهاية، ولا نعفي الإصرار بعد وضوح الآثار.

ومن هنا نفهم أن **الزمن جزء من الحكم**. الفعل في بدايته قد يكون محتملًا، ثم يصير بعد تطور الأحداث غير محتمل. والتأويل في لحظة الالتباس قد يعذر، ثم يضعف عذره بعد البيان. والموقف الذي كان أهون الضررين في وقتٍ قد يصبح أعظم الضررين إذا تغيرت الظروف. ومن لا يدخل عنصر الزمن في الحكم على السياسة والتاريخ سيحكم بأحكامٍ جامدةٍ على وقائع متحركة.

ومن الفروق الضرورية الفرق بين **النية الصالحة** و**الرشد السياسي**. قد تكون النية صالحة، لكن الرشد السياسي ناقص. وقد يكون الرجل صالحًا في دينه، لكنه لا يحسن تقدير السلطة والجموع والمآلات. وهذا لا يطعن في دينه، لكنه يمنع تحويل صلاحه إلى دليلٍ على صواب كل موقف. إن السياسة تحتاج إلى تقوى وبصيرة، لا إلى تقوى وحدها. ومن هنا قد يخطئ الصالح إذا غاب عنه

فقه الواقع، وقد يصيب من هو دونه فضلًا في تقديرٍ سياسيٍّ معين. الحق لا يتبع دائمًا ترتيب الفضائل الفردية.

وهذا المعنى مهم جدًا في قراءة الصحابة وغيرهم؛ فالأفضل دينًا قد لا يكون أصوب سياسيًا في كل واقعة، والأعلم في بابٍ قد يخفى عليه بابٌ آخر، والأورع قد يختار اعتزالًا يكون صوابًا في حقه لا في حق غيره، والشجاع قد يدخل حيث كان الورع أولى، والحكيم قد يتأخر حيث كانت المبادرة أولى. هذه تعقيدات البشر. ومن جعل الفضل الشخصي مساويًا للصواب السياسي في كل موضع فقد ألغى طبيعة الاجتهاد.

ومن الفروق كذلك الفرق بين **الموقف الشرعي** و**الموقف النفسي**. قد يكون القارئ مرتاحًا نفسيًا لموقفٍ ما لأنه ينسجم مع محبته أو هويته، لكنه شرعًا ليس أقرب إلى الحق. وقد يكون منزعجًا من موقفٍ آخر لأنه يجرح صورته، لكنه في الميزان أقرب. لذلك لا يجوز أن نجعل الراحة النفسية علامة الصواب. في الفتنة بالذات، النفس تنحاز قبل أن تفهم. ومن هنا كان العدل أن نعرض مشاعرنا نفسها على الميزان، لا أن نجعلها قاضيًا.

ومن الفروق المهمة الفرق بين **المعذور** و**المصيب**. قد يكون الإنسان معذورًا وليس مصيبًا. وهذه الجملة وحدها تمنع كثيرًا من الخلل. فحين نقول: لعل فلانًا معذور، لا يعني أننا نقول إن الحق معه. وحين نقول: الحق مع غيره، لا يعني أننا ننفي عذره. وكم من خصوماتٍ مذهبيةٍ نشأت لأن الناس لم يعرفوا هذا الفرق؛ فإما أن يثبتوا العذر فيثبتوا الصواب، وإما أن ينفوا الصواب فينفوا العذر. والحق أن العذر والصواب ليسا شيئًا واحدًا.

وكذلك الفرق بين **المأجور** و**المبرأ من الأثر**. قد يؤجر المجتهد المخطئ على اجتهاده، لكن أثر خطئه في التاريخ يبقى محل دراسةٍ ونقد. فالأجر الأخروي شيء، والأثر التاريخي شيء آخر. قد يكون عند الله مأجورًا أو مغفورًا له، ومع ذلك يكون موقفه في ميزان السياسة سببًا في ضررٍ كبير. ونحن لا نملك الجزم بالأجر إلا حيث دل الدليل، لكننا نقرر الفرق منهجيًا: احتمال الأجر لا يلغي قراءة الأثر، وقراءة الأثر لا تلغي احتمال الأجر. بهذا نخرج من الخلط بين الحساب الإلهي والتحليل التاريخي.

ومن الفروق كذلك الفرق بين **الذنب الشخصي** و**الخطأ العام**. بعض الأخطاء لا تكون مجرد ذنبٍ بين العبد وربه، بل تؤثر في الأمة؛ تفتح بابًا، أو تسفك دمًا، أو تضعف معيارًا، أو تغير نظامًا. وهذا النوع يحتاج إلى قراءةٍ عامة، لا إلى خطابٍ وعظيٍّ فردي فقط. قد يتوب الشخص، ويغفر الله له، لكن الأثر العام يبقى درسًا للأمة. ومن هنا لا يصح أن يقال: ما دام الله قد يغفر للأشخاص فلا داعي لدراسة الآثار. نحن لا ندرس التاريخ لنحاكم المصائر، بل لنفهم السنن.

ومن الفروق الدقيقة أيضًا الفرق بين **التخطئة** و**التجريح**. التخطئة بيان أن قولًا أو فعلًا لم يكن صوابًا. أما التجريح فهو المساس بعدالة الشخص أو نيته أو مقامه. وقد يختلطان في اللغة إذا لم ننتبه. يمكن أن تخطئ فعلًا دون أن تجرح صاحبه. بل أحيانًا يكون هذا من تمام العدل معه؛ لأنك لا ترفعه فوق بشريته ولا تهدر فضله. أما من يظن أن كل تخطئةٍ تجريح، فإنه يغلق باب العلم. ومن يظن أن كل تخطئةٍ تستلزم تجريحًا، فإنه يفتح باب العدوان.

وفي باب الصحابة، يجب أن تكون التخطئة ـ إن وقعت ـ بأدبٍ مضاعف: لأن المقام شريف، ولأن النصوص العامة في فضلهم حاضرة، ولأن الأمة مأمورةٌ بحفظ ألسنتها، ولأن الخصومات المذهبية تستثمر أي لفظٍ جارح. لكن هذا الأدب لا يعني نفي التخطئة مطلقًا. فالمنهج السليم يقول: لا نسبّ، لا نطعن في النيات بلا علم، لا نُهدر الفضل، لكن لا نجعل كل موقفٍ فوق النظر.

ومن هنا تظهر حاجة هذا الباب إلى لغةٍ رفيعةٍ جدًا؛ لغةٍ تستطيع أن تقول: "هذا اجتهادٌ مرجوح" بدل أن تقول: "هذا انحرافٌ ساقط" إذا لم يكن الدليل يقتضي الثانية. وتقول: "هذا الفعل جاوز حدّ الصواب" بدل أن تقول: "صاحبه كان طالب دنيا" بلا علم. وتقول: "هذا المسار أضعف مبدأ الشورى" بدل أن تحول الكلام إلى سباب. إن دقة اللغة هنا ليست تجميلًا، بل عدلٌ في صورة بيان.

ومن الفروق اللازمة الفرق بين **الحق في ذاته** و**الحق في طريقة إقامته**. قد يكون للإنسان حق، لكن طريقة مطالبته به قد تكون خاطئة. وقد يكون القصاص حقًا، لكن استعجاله قبل القدرة عليه قد يفتح فتنة. وقد تكون البيعة حقًا، لكن فرضها بالقوة يجرح معناها. وقد تكون وحدة الأمة حقًا، لكن استعمالها لإسكات كل نقد يظلم. ومن لا يفرق بين الحق والطريقة يبرر كل وسيلةٍ باسم المقصد، وهذا بابٌ واسعٌ للبغي.

ومن هنا فإن الفتنة الكبرى تعلمنا أن **الحق يحتاج إلى فقهٍ في حمله**. ليس كل من حمل شعارًا صحيحًا صار مصيبًا في حمله. قد تخون الوسيلة المقصد، وقد يهدم الطريق الغاية، وقد يفسد الغضب للحق شكل الحق نفسه. ولذلك فإن

الحكم على الأفعال السياسية يحتاج إلى فحص: هل كان المطلب حقًا؟ هل كانت الوسيلة حقًا؟ هل كان التوقيت حقًا؟ هل كان المآل راجحًا؟ هل حُفظت الدماء؟ هل أُعطي الإصلاح فرصته؟ بهذه الأسئلة نميز بين الحق في نفسه والخطأ في تنزيله.

ومن الفروق الضرورية الفرق بين **الاختلاف** و**النزاع** و**الاقتتال**. ليس كل اختلافٍ فتنة، وليس كل نزاعٍ بغيًا، وليس كل اقتتالٍ كفرًا أو فسقًا مطلقًا. الاختلاف قد يكون طبيعيًا، بل قد يكون رحمةً إذا حُكم بالعلم. والنزاع خطرٌ إذا خرج عن الأدب والشورى. والاقتتال هو المرحلة الأخطر حين يفشل الإصلاح. فإذا خلطنا هذه المراتب، جعلنا كل خلافٍ كارثة، أو جعلنا القتال امتدادًا عاديًا للخلاف. كلاهما خطأ. القرآن ينهى عن التنازع الذي يفضي إلى الفشل، ويأمر بالإصلاح عند الاقتتال، ويقرر إمكان البغي، لكنه لا يلغي الإيمان بمجرد القتال. هذا تدرجٌ يجب حفظه.

ومن الفروق كذلك الفرق بين **الفتنة بوصفها التباسًا** و**الفتنة بوصفها إثمًا**. قد يقال: هذه فتنة، أي موضع التباسٍ واختبارٍ واضطراب. وقد يقال: فلان فتن الناس، أي أوقعهم في الشر. فإذا خلطنا المعنيين ظلمنا. فليس كل من دخل في فتنةٍ ملتبسةٍ كان فتانًا بمعنى المتسبب الآثم. وقد يكون بعض الناس ضحيةً للفتنة لا صانعًا لها. وقد يكون مشاركًا فيها بدرجة، لا رأسًا فيها. ولذلك لا بد من تحديد معنى الفتنة عند استعمالها.

ومن هنا يتضح أن الحكم على أحداث الصحابة لا بد أن يكون طبقيًا:

طبقة الخبر: ماذا ثبت؟

طبقة الفعل: ماذا وقع؟

طبقة الوصف: خطأ، اجتهاد، بغي، ظلم، تأويل؟
طبقة الشخص: ما مقامه؟ ما عذره؟ ما قدر علمه وقدرته؟
طبقة المآل: ماذا ترتب؟
طبقة العبرة: ماذا نتعلم؟
كل طبقةٍ لها حكمها، ومن خلطها أفسد القراءة.

ومن أعظم ما يميز القراءة المنهجية أنها لا تخاف من التعقيد. التعقيد هنا ليس تهربًا من الوضوح، بل وفاءٌ للحقيقة. الفتنة ليست مسألةً ذات طرفين بسيطين، وليست روايةً وعظيةً فيها أبطالٌ مطلقون وأشرارٌ مطلقون. إنها امتحانٌ لبشرٍ عظماء في ظرفٍ عظيم، دخلت فيه مطالب حق، وتقديرات ناقصة، ودماء، وشورى مضطربة، وروايات، وعصبيات، ومآلات. فمن أراد أن يفهمها بجملةٍ واحدةٍ سيظلمها.

لكن التعقيد لا يعني أن كل شيءٍ سواء. هذا أيضًا خطأ. القراءة المنهجية قد تنتهي إلى ترجيحٍ واضح: هذا الموقف أقرب إلى الحق، وهذا أبعد. هذا الطرف أولى بالعذر، وهذا أقل عذرًا. هذا الفعل خطأٌ خفيف، وهذا خطأٌ عظيم. هذا المسار كان مدخلًا إلى تحولٍ خطير. لكنها تصل إلى ذلك بعد تدرج، لا بقفزٍ عاطفي. فالوضوح بعد المنهج فضيلة، أما الوضوح قبل المنهج فغالبًا تعصب.

ومن الفروق المهمة الفرق بين **الخطأ القابل للعذر** و**الخطأ القابل للتكرار**. قد نعذر شخصًا في زمنه لظرفه والتباسه، لكن لا يجوز لنا أن نكرر خطأه بعد أن ظهر لنا مآله. العذر التاريخي لا يتحول إلى مشروعيةٍ دائمة. فربما كان موقفٌ ما مفهومًا في سياقه، لكنه لا يصلح أن يكون قاعدةً للأمة. وهذا أصلٌ

عظيم؛ لأن بعض الناس إذا اعتذروا للسابق جعلوا فعلهم سنةً، وبعضهم إذا رفضوا تكرار الفعل طعنوا في السابق. والحق أن نقول: قد يُعذر السابق بما لا يُعذر به اللاحق الذي رأى النتائج وامتلك أدواتٍ أوضح.

فمثلًا: قد تقع صورةٌ من تغليب الاستقرار في ظرفٍ يخاف الناس فيه من انهيار الأمة، فيُفهم ذلك في سياقه، لكن لا يجوز أن تتحول إلى فلسفةٍ أبديةٍ تبرر الاستبداد. وقد يقع طلبٌ للحق بطريقةٍ انفجاريةٍ تحت ضغط الدم والغضب، فيُفهم أثر اللحظة على أصحابه، لكن لا يجوز أن نجعل ذلك نموذجًا للإصلاح. إن العبرة من التاريخ أن نرى حدود الأفعال، لا أن نجعل كل ما نعذر أصحابه فيه صالحًا للاقتداء.

ومن هنا يظهر الفرق بين **العذر** و**الأسوة**. قد نعذر رجلًا ولا نقتدي بفعله. وقد نحفظ مقامه ونقول: لا نكرر طريقه. وهذه من أعظم القواعد في قراءة الصحابة: ليس كل ما عُذر فيه السابق صار أسوةً للاحق. الأسوة تكون فيما وافق الوحي والحق والرشد، أما ما وقع من اجتهادٍ مرجوحٍ أو فتنةٍ أو خطأٍ متأول، فقد يُعذر صاحبه ولا يُتبع. ومن لم يفرق بين العذر والاقتداء جعل التاريخ كله سنة، وهذا عين الخلط بين الوحي والتجربة.

ومن الفروق كذلك الفرق بين **الحكم التعليمي** و**الحكم القضائي**. نحن حين نقرأ الفتنة لا نقيم محكمةً قضائيةً على الأموات لننزل بهم عقوبات، بل نمارس حكمًا تعليميًا ومنهجيًا: نفهم، نميز، نعتبر، نحفظ الميزان. وهذا لا يسقط الجدية، لكنه يغير الغاية. فالغاية ليست الانتقام ولا إصدار صكوك المصير، بل بناء وعيٍ يمنع تكرار الخلل. فإذا أدرك القارئ هذا، هدأ لسانه؛ لأنه لم يعد قاضيًا على الأرواح، بل متعلمًا أمام سنن الله.

ومن هنا يكون القول في الفتنة محاطًا بثلاثة أسوار: سور العلم، وسور العدل، وسور الرحمة. العلم يمنع الكذب والجهل. والعدل يمنع الهوى والتعميم. والرحمة تمنع التشفي والقسوة. فإذا غاب العلم تكلمنا بغير بينة. وإذا غاب العدل انحزنا. وإذا غابت الرحمة صار الحق في ألسنتنا جارحًا. والقراءة التي تليق بالصحابة تحتاج إلى الأسوار الثلاثة جميعًا.

ومن الفروق الدقيقة الفرق بين **مقام التحليل** و**مقام الدعاء**. قد تحلل فعلًا فتقول: هذا خطأ. ثم تدعو لصاحبه فتقول: غفر الله له ورضي عنه إن كان من أهل الرضوان، ورحم الله السابقين. لا تعارض بين الأمرين. بعض الناس يظن أن الدعاء يمنع التحليل، وبعضهم يظن أن التحليل يمنع الدعاء. والحق أن المؤمن يحلل بعقله المنضبط، ويدعو بقلبه المؤمن، ولا يجعل أحد المقامين يلغي الآخر. بل لعل الدعاء يحفظ التحليل من القسوة، والتحليل يحفظ الدعاء من تعطيل العبرة.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة تحتاج إلى قلبٍ يجمع بين الهيبة والتمييز. الهيبة تمنعك من التهجم، والتمييز يمنعك من الغلو. الهيبة تقول لك: هؤلاء قومٌ لهم فضل. والتمييز يقول لك: فضلهم لا يمنع أن تزن الأفعال. الهيبة تقول: لا تجرح المقامات. والتمييز يقول: لا تعطل المبادئ. فإذا انفردت الهيبة بلا تمييز صارت تقديسًا للتاريخ، وإذا انفرد التمييز بلا هيبة صار جفاءً وجرأةً قبيحة. والميزان في جمعهما.

وخلاصة هذا الفصل أن الحكم في الفتنة لا يجوز أن يكون مسطحًا. فالخطأ غير الخطيئة، والخطيئة غير البغي، والبغي غير الكفر، والاجتهاد غير الصواب، والعذر غير التبرير، والتخطئة غير التجريح، ونقد المسار غير

إهدار الأشخاص، وحفظ الفضل غير تصحيح كل فعل. هذه الفروق ليست ترفًا اصطلاحيًا، بل هي روح العدل في هذا الباب. ومن لم يحفظها وقع في أحد مسارين: إما أن يذيب كل شيء في بحر الاجتهاد، فلا يبقى للمبادئ سلطان، وإما أن يحرق كل شيء بنار الإدانة، فلا يبقى للفضل حرمة.

والمنهج الذي نريده يقول: نزن كل واقعة بقدرها، وكل فعل بوصفه، وكل شخص بمقامه، وكل أثر بمآله، وكل رواية بثبوتها، وكل حكم بحدوده، ثم نترك السرائر إلى الله. بهذا فقط يمكن أن نقرأ الفتنة دون أن نُفتن بها، وأن نفهم الخلاف دون أن نصير طرفًا متأخرًا فيه، وأن نحفظ للصحابة فضلهم دون أن نجعل التاريخ معصومًا، وأن نحفظ للمبادئ قدسيتها دون أن نحولها إلى أداة عدوان.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الفصل الثالث عشر: **أثر العصبية المذهبية والسياسية في تشكيل الذاكرة**؛ لأن أكثر هذه الفروق الدقيقة تضيع حين تدخل العصبية، فتأخذ الخبر، وتمنحه تفسيرها، وتختار له حكمًا جاهزًا، ثم تورثه للأجيال كأنه هو الحقيقة الخالصة.

الفصل الثالث عشر

أثرُ العصبيّة المذهبيّة والسياسيّة في تشكيل الذاكرة

حين لا تروي الجماعاتُ التاريخَ كما وقع، بل كما تحتاجه

لا يفسد التاريخَ الكذبُ الصريح وحده، بل تفسده أحيانًا ذاكرةٌ صادقةٌ في شعورها، منحازةٌ في ترتيبها، تنتقي من الوقائع ما يؤكد صورتها عن نفسها، وتُسكت ما يحرجها، وتوسّع ما يخدم خطابها، وتضيّق ما يزعزع يقينها، ثم تمضي القرون حتى يتحول الانتقاء إلى عقيدة، والتأويل إلى هوية، والرواية إلى ميراثٍ عاطفيٍّ لا يُراجَع إلا كأن مراجعته عدوانٌ على الجماعة نفسها. ومن هنا كان لا بد، في منهج قراءة ما وقع بين الصحابة، أن ندرس أثر العصبية المذهبية والسياسية في تشكيل الذاكرة، لا من أجل إدانة مذهب بعينه أو تبرئة آخر، بل من أجل تحرير العقل المسلم من سلطة الذاكرة حين تتخفّى في صورة العلم، ومن سلطة السياسة حين تدخل التاريخ لا لتفهمه، بل لتصنع منه شرعيةً لنفسها أو إدانةً لخصومها.

إن العصبية لا تعمل دائمًا بطريقةٍ فجةٍ ظاهرة؛ فهي لا تأتي في كل مرةٍ فتقول للقارئ: اكذب، أو حرّف، أو اخفِ الحقيقة. بل قد تعمل بطريقةٍ أدق: تجعل الإنسان يرى بعض الأشياء أكبر من حجمها، ويرى أشياء أخرى أصغر من أثرها، وتجعله يتوقف عند رواياتٍ بعينها لأنها تمنحه الشعور بالطمأنينة، ويتجاوز رواياتٍ أخرى لأنها تفتح عليه سؤالًا مزعجًا. والعصبية، بهذا المعنى، ليست مجرد انتماءٍ خارجي، بل هي عدسةٌ داخلية، إذا استقرت في

النفس، لم تعد النفس تشعر بها؛ لأنها لا ترى العدسة، بل ترى العالم من خلالها، وتظن أن ما تراه هو الحقيقة كما هي، لا الحقيقة كما أعادت العصبية ترتيبها.

ولهذا كان من أخطر ما في الذاكرة المذهبية أنها لا تنقل التاريخ نقلًا بريئًا، بل تنقل معه حاجتها إلى البقاء. فالمذهب حين يتشكل لا يحتاج إلى أدلةٍ فحسب، بل يحتاج إلى سردية؛ يحتاج إلى قصةٍ يفسر بها نشأته، ويميز بها نفسه، ويثبت بها أنه ليس مجرد رأيٍ بين الآراء، بل امتدادٌ للحق، وحارسٌ للوفاء، ووارثٌ للمظلومية أو الشرعية أو النقاء. ومن هنا لا يعود الخلاف السياسي بين الصحابة مادةً تاريخيةً مفتوحةً على البحث، بل يصبح أصلًا في بناء الهوية، ويصير كل خبرٍ فيه قابلًا لأن يتحول إلى حجرٍ في جدار الانتماء أو الخصومة.

والسياسة تفعل في الذاكرة ما تفعله المذاهب وربما أشد؛ لأن السلطة لا تكتفي بأن تحكم الأجساد، بل تطمح غالبًا إلى حكم الرواية. كل سلطةٍ تحتاج إلى أن تقول للناس: وجودي طبيعي، وشرعي، وضروري، وما قبلي كان فوضى، وما يخالفني فتنة، وما فعلته كان حفظًا للجماعة، وما وقع من دماء كان ثمنًا لا بد منه للاستقرار. وهكذا تنشأ **رواية الغلبة**: روايةٌ تجعل الاستقرار دليلًا على الصواب، وتجعل المنتصر أقرب إلى الحق لأنه انتصر، وتضع على الخضوع اسم الطاعة، وعلى الاعتراض اسم الفتنة، وعلى القوة اسم الجماعة. وهذه الرواية ليست كاذبةً دائمًا في كل تفاصيلها، لكنها خطرةٌ لأنها تميل إلى جعل ما استقرّ هو ما ينبغي أن يكون، وتخلط بين نجاح القوة ورضا المبدأ.

وفي مقابل رواية الغلبة، تنشأ **رواية الجرح**: روايةُ الجماعة التي شعرت أنها غُلبت أو ظُلمت أو أُقصيت، فتجعل ألمها مركزًا لفهم التاريخ كله، وتعيد ترتيب الوقائع حول معنى واحد: نحن أصحاب الحق المسلوب، وغيرنا أصحاب السلطة الغاصبة. وهذه الرواية، مثل رواية الغلبة، قد تحمل حقًا وألمًا حقيقيًا، لكنها حين تتحول إلى ذاكرةٍ مغلقة قد تعمي صاحبها عن أخطائه، وتجعله يرى كل من خالفه امتدادًا للظلم الأول، وتجعل الجرح القديم مصدرًا دائمًا للبراءة الذاتية والإدانة المطلقة للآخر. وهكذا يضيع التاريخ بين منتصرٍ يريد من الذاكرة أن تبرر غلبته، ومجروحٍ يريد منها أن تخلّد ألمه.

والقراءة القرآنية لا تركع للغالب لأنه غالب، ولا للمجروح لأنه مجروح؛ بل تسأل كليهما: أين العدل؟ أين التثبت؟ أين القسط؟ أين حرمة الدم؟ أين المبدأ الذي لا يحابي أحدًا؟ فإن القرآن لا يجعل النصر دليلًا مطلقًا على الحق، ولا يجعل الألم دليلًا مطلقًا على البراءة. قد ينتصر الباطل زمنًا، وقد يُظلَم صاحب الحق، وقد يخطئ المظلوم، وقد يصيب من لا نحبه في بعض المواضع، وقد يكون الغالب محقًا في جزءٍ وباغيًا في جزء، وقد يكون المغلوب مظلومًا في وجهٍ ومخطئًا في وجه. ومن لم يحتمل هذه التركيبة سيظل أسير الذاكرة التي تمنحه راحةً نفسيةً على حساب الحقيقة.

إن العصبية المذهبية تعمل غالبًا عبر ثلاث مراحل: **اختيار الخبر، ثم تفسير الخبر، ثم توريث الخبر**. ففي مرحلة الاختيار تُنتقى الروايات التي تخدم صورة الجماعة، وتُترك الروايات التي تعقدها. وفي مرحلة التفسير تُحمَّل الروايات دلالاتٍ تتجاوز ظاهرها، فيصبح السكوت خيانةً، والتأخر تواطؤًا، والحضور مشاركةً مطلقة، والموقف الجزئي عنوانًا نهائيًا على الشخصية

كلها. وفي مرحلة التوريث تُسلَّم هذه الروايات للأجيال التالية لا بوصفها اجتهادًا في الفهم، بل بوصفها ذاكرةً نهائية، ومن ثم ينشأ الطفل أو الطالب أو المريد داخل عالمٍ له أبطاله وخصومه قبل أن يمتلك أدوات النظر.

وهنا ينبغي أن نكون منصفين: ليست كل ذاكرةٍ مذهبيةٍ كذبًا، وليست كل روايةٍ سياسيةٍ ملفقة، وليست كل جماعةٍ حين تحفظ ألمها أو شرعيتها متآمرةً على الحقيقة. الإنسان بطبيعته يتذكر من موضعه، والجماعات تتذكر من جراحها وانتصاراتها، لكن الإيمان يطلب من الإنسان أن يخرج من أسر موضعه إلى سلطان الحق. فأن يكون لك موقعٌ في التاريخ أمرٌ مفهوم، أما أن تجعل موقعك هو المعيار المطلق فهنا يبدأ الانحراف. وأن تحفظ ألمًا وقع أمرٌ مشروع، أما أن تجعل الألم إلهًا يفسر لك كل شيء فهنا تتلوث الذاكرة. وأن تدافع عن شرعيةٍ تراها حقًا أمرٌ جائز، أما أن تجعل الدفاع عنها سببًا لإخفاء أخطائها فهنا تنقلب السياسة على العلم.

ومن أعظم ما يكشف أثر العصبية في تشكيل الذاكرة أنها تُحوّل الأشخاص إلى رموزٍ مسطحة. فالإنسان التاريخي، في حقيقته، مركب: له فضلٌ وخطأ، له مقامٌ وموقف، له نيةٌ لا نعلم تمامها، وله فعلٌ نقرأ أثره، له سياقٌ يفسره، وله حدودٌ بشريةٌ تحكمه. أما الذاكرة العصبية فلا تحب هذا التركيب؛ لأنها تحتاج إلى رموزٍ صافية: بطلٌ لا يخطئ، وخصمٌ لا يُنصف، مظلومٌ لا يُراجع، وغالبٌ لا يُدان، أو بالعكس. وهكذا يفقد الإنسان التاريخي بشريته، ويصبح تمثالًا في معبد المذهب أو في محكمة الخصومة.

والحق أن الصحابة، وهم أجلّ من أن يُعبث بمقاماتهم، ينبغي أن يُحفظوا من هذا التسطيح المزدوج: تسطيح التقديس الذي يجعلهم بلا بشرية، وتسطيح

الخصومة الذي يجعلهم بلا فضل. فكلاهما لا يرى الإنسان كما هو في ميزان الوحي: عبدٌ لله، مكرمٌ بفضله وسابقته، ممتحنٌ بفعله واختياره، لا يملك لنفسه عصمةً ولا يملك الناسُ عليه حقّ الإهدار. إن العصبية حين ترفع الشخص فوق الفحص تظلمه، وحين تسقطه تحت الغل تظلمه، والعدل وحده هو الذي يحفظه في موضعه.

ومن هنا كانت الذاكرة المذهبية تحتاج دائمًا إلى مراجعةٍ من خارجها، لا بمعنى الخروج من الدين أو التراث، بل بمعنى الرجوع إلى الوحي بوصفه الأصل الأعلى. فالقرآن هو الذي يحرر الذاكرة من نفسها؛ لأنه لا يسمح لها أن تجعل الحب معيارًا للحق، ولا البغض مانعًا من العدل، ولا النسب، ولا السابقة، ولا الجرح، ولا الغلبة، ولا الجماعة، ولا المذهب، ولا الدولة، فوق القسط. ولهذا كانت الآية: ﴿**اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾ سيفًا على كل ذاكرةٍ منحازة، لأنها تجعل التقوى في العدل، لا في الانتصار لسردية الجماعة.

ومن مظاهر العصبية السياسية أنها تعيد تعريف الألفاظ الشرعية بما يخدم السلطة أو المعارضة. فالطاعة قد تتحول في خطاب السلطة إلى إذعانٍ مطلق، والجماعة إلى تأييدٍ للنظام القائم، والفتنة إلى كل اعتراض، والشورى إلى نصيحةٍ غير ملزمة، والصبر إلى قبولٍ دائمٍ بالظلم، وحفظ الدماء إلى تعطيلٍ لكل إصلاح. وفي المقابل، قد تتحول مقاومة الظلم في خطاب المعارضة إلى تبريرٍ لكل اندفاع، والأمر بالمعروف إلى فتحٍ للفوضى، ورفض الاستبداد إلى استهانةٍ بالمآلات، والمظلومية إلى حصانةٍ من النقد. كلا الطرفين يستعمل المعاني الشرعية، لكن الخلل في انتزاعها من شبكة

القرآن الكاملة؛ إذ لا طاعة بلا معروف، ولا إصلاح بلا مآل، ولا جماعة بلا عدل، ولا مقاومة بلا ورع، ولا صبر يبتلع الحق، ولا ثورة تستهين بالدم.

وهذا يعلّمنا أن العصبية لا تكمن فقط في الروايات، بل في **المفاهيم** التي نفسر بها الروايات. فقد يكون الخبر واحدًا، لكن مفهومك للطاعة أو الجماعة أو البغي أو الشورى أو الفتنة هو الذي يحدد الحكم الذي ستستخرجه منه. ومن هنا فإن إصلاح قراءة التاريخ لا يكون بتصحيح الأخبار وحده، بل بتصحيح المفاهيم التي تحاكم الأخبار. وإذا كانت المفاهيم نفسها قد تشكلت تحت ضغط المذهب أو الدولة أو الجرح، فإن القارئ سيحكم على الرواية بميزانٍ مختل، ولو كانت الرواية ثابتة.

ومن أعظم آثار العصبية أنها تجعل القارئ انتقائيًا في الأخلاق. فيغضب للدم إذا كان دمًا في روايته، ويخفّف الدم إذا كان محرجًا لفريقه. يطالب بالتثبت إذا كان الخبر ضد من يحب، ويتساهل إذا كان الخبر ضد من يبغض. يتحدث عن السياق حين يحتاج إلى الاعتذار، وينسى السياق حين يريد الإدانة. يرفع مقام الصحبة حين يدافع، وينسى مقتضى العدل حين يحكم. أو بالعكس: يرفع العدل حين يهاجم، وينسى الفضل حين يصف. وهذه الانتقائية ليست خطأً معرفيًا فقط، بل مرضٌ في التقوى؛ لأن التقوى لا تتجزأ بحسب الانتماء.

ولذلك فإن القارئ العادل يجب أن يراقب نفسه مراقبةً شديدة حين يقرأ الفتنة: هل أستعمل المعيار نفسه مع الجميع؟ هل أطلب الإسناد نفسه للروايات التي تعجبني وتلك التي تزعجني؟ هل أقبل العذر لفريقي وأمنعه عن غيره؟ هل أرى خطأ من أحب كما أرى خطأ من أبغض؟ هل أستطيع أن أقول عن خصمي التاريخي: هنا أصاب، وعن رمزي المحبوب: هنا أخطأ؟ هذه الأسئلة

تكشف مقدار تحرر الإنسان من العصبية. فمن لم يستطع احتمالها فليس مستعدًا بعد لقراءة الفتنة، وإن حفظ ألف رواية.

إن العصبية المذهبية والسياسية لا تُفسد الماضي فقط، بل تُفسد الحاضر أيضًا؛ لأن الأمة حين ترث تاريخًا منحازًا ترث معه طريقةً منحازةً في التفكير. فتتعلم كيف تبرر لفريقها، وكيف تدين خصومها، وكيف تختار من النصوص ما يخدم موقفها، وكيف تخاف من الأسئلة، وكيف تجعل الولاء للذاكرة أقوى من الولاء للحق. ومن هنا فإن تحرير تاريخ الفتنة ليس عملًا أكاديميًا محضًا، بل هو تحريرٌ للعقل المسلم من قابليةٍ مستمرةٍ للانقسام والتمذهب والاصطفاف الظالم.

وما أكثر ما تستعمل الخصومات المعاصرة تاريخ الصحابة استعمالًا غير بريء؛ فبعضهم يستدعي الفتنة ليقول للناس: اسكتوا عن كل سلطان، فكل اعتراض فتنة. وبعضهم يستدعيها ليقول: ثوروا على كل سلطان، فكل استقرار ظلم. وبعضهم يستدعيها ليطعن في أصل الجيل الأول، وبعضهم يستدعيها ليمنع أي سؤال عن السياسة والعدل. وهكذا يصبح التاريخ مخزن أسلحة، لا مدرسة بصيرة. ومن أخطر ما يقع أن تتحول أسماء الصحابة إلى راياتٍ في معارك لا تشبه زمانهم ولا مقاماتهم، فيُستعمل فضلهم لتبرير ظلمٍ حاضر، أو تُستعمل فتنتهم لهدم أصلٍ دينيٍّ ثابت.

والمنهج الذي نريده يرفض هذا كله. لا يسمح للسلطة أن تختطف الصحابة لتقديس الطاعة المطلقة، ولا يسمح للمعارضة أن تختطف الفتنة لتبرير الفوضى، ولا يسمح للمذهب أن يختطف الرواية ليؤبد الغل، ولا يسمح للحداثة المختزلة أن تختطف التاريخ لتقرأه كصراع سلطةٍ بلا إيمان، ولا يسمح

للوعظ السطحي أن يختطف الأدب ليمنع الفهم. إنه منهجٌ يجعل الوحي فوق الجميع، والتاريخ تحت الفحص، والمقامات محفوظة، والمبادئ قائمة، واللغة مهذبة، والغاية هي العبرة لا الغلبة.

ومن مظاهر العصبية كذلك أنها تحوّل "الإمساك" إلى أداةٍ انتقائية. فقد يقول قومٌ: أمسكوا عما شجر بين الصحابة، وهم في الحقيقة لا يمسكون عن كل شيء، بل يمسكون عما يحرج روايتهم، ويتكلمون فيما يخدمها. وقد يقول آخرون: لا بد من كشف التاريخ، وهم لا يكشفون إلا ما يؤذي خصومهم، ولا يطيقون كشف ما يحرجهم. أما الإمساك الشرعي فليس انتقاءً، والكلام العلمي ليس انتقامًا. الإمساك يكون حيث لا علم أو حيث يغلب الضرر، والكلام يكون حيث توجد مصلحة العلم والعبرة، مع التثبت والأدب. أما أن يصير الإمساك ستارًا للتبرير، أو الكلام ستارًا للتشفي، فذلك من تلبيس العصبية.

ومن آثار العصبية أيضًا أنها تخلط بين **نقد الرواية** و**العدوان على الهوية**. فإذا نقدت روايةً مشهورةً عند جماعة، ظنوا أنك تنقد وجودهم، وإذا راجعت تفسيرًا تاريخيًا، ظنوا أنك تهدم مذهبهم، وإذا فرقت بين الخبر والحكم، ظنوا أنك تهرب من الحق. وهذا يدل على أن الرواية لم تعد عندهم معلومة، بل صارت جزءًا من الذات. ومن هنا يحتاج إصلاح الذاكرة إلى شجاعةٍ روحية: أن يستطيع الإنسان أن يقول: قد يكون ما ورثته ناقصًا، وقد يكون ما أحببته محتاجًا إلى مراجعة، وقد يكون الحق أوسع من صورتي عنه.

ولا يعني هذا أن يتحول الإنسان إلى كائنٍ بلا انتماء، أو أن يتخلص من كل تراثه وكأن الحياد المطلق ممكن. ليس هذا مطلوبًا ولا واقعيًا. المطلوب هو أن يكون الانتماء محكومًا بالحق، لا أن يكون الحق محكومًا بالانتماء. أن

يحب الإنسان أهل الفضل، ويوقر علماءه، ويحفظ ذاكرته، لكنه إذا ظهر له دليلٌ أقوى أو ميزانٌ أعدل، قدمه على مألوفه. هذا هو الفرق بين الانتماء المهذب والانتماء العصبي. الأول يمنح الإنسان جذورًا، والثاني يجعل الجذور قيودًا.

ومن هنا يجب أن نقرأ كتب التاريخ والفرق والمقالات والطبقات والسيَر بوعيٍ مركب: نأخذ منها مادتها، ونفهم سياقها، ونحترم جهد أصحابها، ولا ننسى أنهم بشرٌ يكتبون من داخل زمنهم وأسئلتهم ومواقعهم. فالعالم قد يكون إمامًا في باب، ومع ذلك يتأثر بسياق مذهبه في بابٍ آخر. والمؤرخ قد ينقل بأمانةٍ ما وصل إليه، لكن مادته نفسها قد تكون محملةً بانحيازات من سبقوه. والمحدّث قد يشدد في الإسناد، لكنه حين يورد التاريخ قد يذكر ما لا يبني عليه حكمًا. والواعظ قد يطلب التأثير، فينتقي من التاريخ ما يحرك القلوب. ومن لم يعرف مقاصد المؤلفين وطرائقهم أفسد استعمال كتبهم.

ومن أعظم ما يجب التنبه له أن العصبية قد تدخل حتى في **ترتيب الأسئلة**. فالسؤال نفسه قد يكون منحازًا. حين تسأل: لماذا خان فلان؟ فأنت حكمت بالخيانة قبل البحث. وحين تسأل: كيف نبرئ فلانًا؟ فأنت جعلت البراءة غاية قبل النظر. وحين تسأل: كيف نثبت أن جماعتنا كانت على الحق دائمًا؟ فأنت لا تبحث عن الحق، بل عن تثبيت الجماعة. السؤال العادل يقول: ماذا ثبت؟ ما دلالته؟ ما السياق؟ ما الوصف المناسب؟ ماذا نتعلم؟ أما السؤال العصبي فهو سؤالٌ يعرف الجواب قبل الدليل.

ولهذا فإن بناء كتابٍ أرفع في هذا الباب لا يكون فقط بجمع رواياتٍ أكثر، بل بصناعة أسئلةٍ أنقى. السؤال النقي يفتح التاريخ على الهداية، والسؤال الملوث

يفتح التاريخ على الخصومة. وما أكثر ما دخل الناس إلى الفتنة بأسئلةٍ فاسدة، فخرجوا منها بأحكامٍ فاسدة. ولذلك ينبغي أن نعيد صياغة أسئلتنا كلها: لا نسأل: من الفريق الذي أنتمي إليه؟ بل: أين المعيار الذي أمر الله به؟ لا نسأل: كيف أدافع عن صورتي؟ بل: كيف أتحرر من الظلم في الفهم؟ لا نسأل: كيف أُدين خصمي؟ بل: كيف أزن الجميع بالقسط؟

إن العصبية حين تهيمن على الذاكرة تصنع نوعًا من **الزمن المغلق**؛ تجعل الجماعة تعيش في واقعةٍ قديمة كأنها لم تنته، وتعيد إنتاج عداواتها في كل عصر، وتفسر الحاضر من خلالها، وتربي أبناءها على أن لهم ثأرًا معنويًا مع قومٍ ماتوا منذ قرون. وهذا من أخطر ما يناقض وظيفة الاعتبار القرآني؛ فالقرآن يقص الماضي ليحرر الحاضر من تكرار علله، أما العصبية فتقص الماضي لتسجن الحاضر في خصوماته. القرآن يجعل القصة جسرًا إلى البصيرة، والعصبية تجعلها جدارًا حول الهوية.

ومن هنا فإن علاج العصبية لا يكون بنسيان التاريخ، بل بإعادة وظيفته. لا ننسى ما وقع، لكن لا نعبده. لا نكتم الجراح، لكن لا نؤلهها. لا نذكر الفضل لنبرر الخطأ، ولا نذكر الخطأ لنهدم الفضل. لا نجعل الماضي سلاحًا في يد الحاضر، بل مرآةً تكشف لنا كيف تعمل السنن إذا غاب العدل. فإذا عاد التاريخ إلى وظيفة العبرة، ضعفت العصبية؛ لأنها تعيش على جعل التاريخ هوية قتالية، لا مدرسة هداية.

ومن مظاهر العصبية أنها تُسقط تعقيد الواقع لحساب وضوحٍ مصنوع. فهي لا تحب أن تسمع أن طرفًا كان معه حقٌّ في جهة وخطأٌ في جهة، أو أن شخصًا كان فاضلًا وموقفه مرجوح، أو أن مظلومًا قد يخطئ، أو أن غالبًا قد

يصيب في بعض تقديره، أو أن روايةً مؤلمة قد لا تثبت، أو أن روايةً مريحة قد لا تكفي. العصبية تريد عالمًا سهلًا، لأن التعقيد يهددها. أما العدل فيقبل التعقيد لأنه يعلم أن الله لم يكلّفنا بتبسيط الحقيقة، بل بالشهادة لها.

ومن هنا نقول: إن من علامات التحرر من العصبية القدرة على استعمال الجمل المركبة. أن تقول: "هذا الطرف كان أقرب إلى الحق في أصل المسألة، لكن بعض مواقفه أو أنصاره وقعوا في خطأ." أو تقول: "هذا الشخص له فضلٌ وسابقة، لكن موقفه السياسي في هذه الواقعة مرجوح." أو تقول: "هذه الرواية مشهورة في الذاكرة، لكنها لا تثبت بالقدر الذي يسمح بحكمٍ كبير." أو تقول: "هذا الجرح حقيقي، لكن تحويله إلى هويةٍ دائمة أضرّ بالوعي." هذه الجمل لا يحبها المتعصب، لكنها جمل العلم والعدل.

وقد يكون من أعظم ما ينبغي أن نحرره في هذا الفصل أن **الذاكرة ليست حَكَمًا، بل موضوعٌ للحكم**. كثيرون يجعلون الذاكرة مرجعًا: ما ورثناه هو المعيار. أما المنهج القرآني فيجعل الذاكرة نفسها تُعرض على الميزان. نسألها: ماذا حفظتِ؟ ماذا أسقطتِ؟ ماذا ضخّمتِ؟ ماذا صغّرتِ؟ من الذي صاغكِ؟ في أي ظرفٍ نشأتِ؟ ما حاجتكِ النفسية والسياسية؟ هل تخدمين الهداية أم الخصومة؟ فإذا خافت الذاكرة من هذه الأسئلة دلّ ذلك على أنها تطلب سلطانًا لا يليق إلا بالوحي.

إن الذاكرة المؤمنة لا تخاف من المراجعة؛ لأنها تعلم أن الحق لا يضيع بالعدل. أما الذاكرة العصبية فتخاف؛ لأنها تعلم، ولو في باطنها، أن بعض قوتها جاء من الانتقاء والتضخيم. ولذلك قد يكون أعداء المراجعة أكثر الناس حديثًا عن القداسة والأدب، لا لأنهم يحفظون القداسة حقًا، بل لأنهم يخافون

على صورةٍ صنعوها. والأدب الشرعي بريءٌ من هذا الخوف؛ فالأدب لا يمنع التبين، ولا يمنع العدل، ولا يمنع نقد الرواية، وإنما يمنع الفجور والتهجم والبغي.

ومن هنا فإن تحرير الذاكرة لا بد أن يلتزم بثلاثة أصول:
الأول: **الولاء للوحي قبل الرواية؛** فما وافق الميزان قبل، وما خالفه رد أو فُهم في موضعه.
الثاني: **حفظ المقامات دون تعطيل الأحكام؛** فلا نطعن في أهل الفضل، ولا نجعل فضلهم عصمة.
الثالث: **تحويل الألم التاريخي إلى عبرة لا إلى هوية قتالية؛** لأن الجرح إذا لم يتهذب صار مصدرًا لجرحٍ جديد.

وبهذه الأصول نستطيع أن نقرأ أثر العصبية دون أن نقع في عصبيةٍ مضادة. وهذا مهم؛ لأن بعض من ينتقد العصبية المذهبية يفعل ذلك بعصبيةٍ حداثية أو خصومية أو نفسية، فيصبح كمن يخرج من قفصٍ إلى قفص. التحرر الحقيقي ليس أن تنتقل من تقديس رواية إلى تقديس ضدها، بل أن تخضع الروايات كلها للعدل. وليس أن تنتقل من ذاكرةٍ مذهبية إلى ذاكرةٍ مضادة، بل أن تجعل الذاكرة كلها تحت القرآن.

ومن هنا، فإن القراءة الأرفع لما وقع بين الصحابة يجب أن تكون قادرةً على نقد رواية الغلبة ورواية الجرح معًا، وعلى إنصاف ما فيهما من حق، وكشف ما فيهما من هوى. لا تنحاز للمنتصر لأنه انتصر، ولا للمظلوم لأنه تألم، ولا للمذهب لأنه مذهب الأكثرين، ولا للمذهب لأنه مذهب الأقلية، ولا للقديم لأنه

قديم، ولا للجديد لأنه جديد. تنحاز فقط إلى الميزان: ثبوتًا، ودلالةً، وسياقًا، وعدلًا، وأدبًا، ومآلًا.

إن العصبية، في النهاية، ليست مشكلةً تاريخيةً فقط، بل مشكلة توحيدية بالمعنى العميق؛ لأنها تجعل في القلب مرجعًا مزاحمًا للحق. قد لا يسمي الإنسان ذلك عبادة، لكنه حين يرفض مراجعة روايته مهما ظهر الدليل، وحين يقدم جماعته على العدل، وحين يغضب لذاكرته أكثر مما يغضب لانتهاك المبدأ، فقد جعل في قلبه وثنًا معنويًا. والتوحيد لا يحرر الإنسان من عبادة الحجر فقط، بل من عبادة الجماعة والرواية والرمز والجرح والغلبة. ومن هنا فإن قراءة التاريخ بالعدل جزءٌ من تمام العبودية لله.

وخلاصة هذا الفصل أن الذاكرة الإسلامية حول الخلاف السياسي بين الصحابة لم تتشكل في فراغ، بل تشكلت تحت ضغط السياسة والمذهب والجرح والغلبة والخوف من الفتنة والحاجة إلى الشرعية. ولذلك لا يجوز أن نتعامل معها كأنها مرآةٌ صافيةٌ تمامًا، ولا أن نهدمها كأنها كذبٌ محض. بل نقرأها قراءةً نقديةً مؤمنة: نأخذ ما ثبت، ونفهم ما انتُقي، ونكشف ما ضخّمته العصبية، ونحفظ ما فيه من فضل، ونردّ ما حملته الخصومة، ونضع الجميع تحت القرآن.

وبهذا نكون قد حررنا واحدًا من أخطر مفاتيح الباب الثالث: أن المشكلة ليست في الخبر وحده، ولا في الحكم وحده، بل في الذاكرة التي تختار الخبر وتصوغ الحكم وتورثه. ومن لم يحرر الذاكرة من العصبية سيظل يقرأ الفتنة بعين الفتنة نفسها.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الفصل الرابع عشر والأخير من الباب الثالث: **متى نسكت؟ ومتى نحلل؟ ومتى نحكم؟** وهو فصلٌ حاسم؛ لأنه يضع حدود الكلام في هذا الباب: متى يكون السكوت ورعًا، ومتى يكون تعطيلًا للفهم، ومتى يكون الكلام علمًا، ومتى يتحول إلى فتنةٍ جديدة.

الفصل الرابع عشر

متى نسكت؟ ومتى نحلّل؟ ومتى نحكم؟

فقهُ الكلام في الفتنة بين الورع والعلم والهوى

ليس كل سكوتٍ في الفتنة ورعًا، وليس كل كلامٍ فيها علمًا؛ فقد يسكت الإنسان أدبًا وخوفًا من الله، وقد يسكت عجزًا عن مواجهة السؤال، أو حمايةً لروايةٍ موروثة، أو هربًا من ميزانٍ لو فُتح لاضطربت صورته عن التاريخ. وقد يتكلم الإنسان علمًا وعدلًا واستخراجًا للعبرة، وقد يتكلم هوىً وتشفيًا وإحياءً لجراحٍ كان ينبغي أن تتحول إلى بصيرة لا إلى نار. ومن هنا فإن من أعسر ما يحتاجه العقل المسلم في قراءة ما وقع بين الصحابة أن يعرف **فقه الكلام وفقه السكوت**؛ لأن الباب ليس باب معرفةٍ مجردة، بل باب دينٍ وذاكرةٍ ودماءٍ ومقامات، وإذا اختل فيه اللسان دلّ على اختلالٍ في القلب أو المنهج أو كليهما.

لقد شاع في الوعي الإسلامي معنى الإمساك عما شجر بين الصحابة، وهو معنى له أصله من جهة حفظ اللسان، ومنع الخوض العامي، وصيانة القلوب من الغل، وعدم تحويل الفتنة إلى مادةٍ للتشهي والخصومة. وهذا المعنى، إذا فُهم في موضعه، من أنبل المعاني؛ لأن الأمة لا تُربّى على سبّ السابقين، ولا على جعل الفتنة مجلسًا دائمًا للتلاعن، ولا على إدخال العامة في تفاصيل لا يملكون أدواتها، ولا على تحويل التاريخ إلى ساحةٍ للثأر المذهبي. لكن هذا المعنى نفسه قد يُحرّف إذا استعمل لمنع كل فهم، أو لإغلاق باب البحث

المنهجي، أو لحماية قراءةٍ رسميةٍ للتاريخ، أو لتعطيل المبادئ باسم الأدب. فالإمساك المحمود شيء، والإغلاق المعرفي شيء آخر.

والقاعدة الجامعة هنا أن نقول: **نسكت إذا كان الكلام بغير علم، أو بغير عدل، أو بغير مصلحة راجحة؛ ونتكلم إذا كان الكلام بعلمٍ وعدلٍ وأدبٍ ولغرض الاعتبار لا لغرض الإشعال.**

فليست القضية إذن: هل نتكلم أو نسكت؟ بل: من المتكلم؟ وبأي علم؟ وفي أي مقام؟ وبأي لغة؟ ولأي غاية؟ وعلى أي جمهور؟ وبأي أثر متوقع؟ إن الكلمة في الفتنة لا تقاس بصحتها المجردة فقط، بل تقاس كذلك بمقامها وأثرها وطريقة عرضها؛ لأن الخبر الصحيح قد يستعمله قلبٌ مريض استعمالًا فاسدًا، والحكم الراجح قد يتحول في لسانٍ متعصب إلى فتنة.

ومن هنا يبدأ التفريق الأول: **سكوت الورع** و**سكوت التعطيل**. سكوت الورع أن يعرف الإنسان قدر نفسه، وأن يدرك أنه لا يملك أدوات البحث، أو أن المقام ليس مقام تفصيل، أو أن المستمعين لا يحسنون الفهم، أو أن الكلام لن يثمر إلا غلًا، فيمسك لسانه، لا لأنه يخاف من الحقيقة، بل لأنه يخاف من الظلم. هذا سكوتٌ محمود، بل قد يكون عبادةً؛ لأن حفظ اللسان في أعراض المؤمنين من أعظم أبواب التقوى، فكيف إذا كان الحديث في أصحاب رسول الله ﷺ؟ أما سكوت التعطيل فهو أن يُمنع العلم المنضبط، وأن تُحاصر الأسئلة الشريفة، وأن يُقال لكل باحثٍ مؤدب: اسكت، لا لأن كلامه باطل، بل لأن نتائجه قد تزعج روايةً موروثةً أو تكشف خللًا في فهم السلطة أو التاريخ أو المذهب. هذا السكوت ليس ورعًا، بل خوفٌ متسترٌ بالأدب.

والتفريق الثاني: **كلام العلم وكلام الفتنة**. كلام العلم يبدأ من التثبت، ويميز بين الخبر والحكم، ويحفظ المقامات، ويضبط العبارة، ويستحضر المآلات، ويقصد العبرة. أما كلام الفتنة فيبدأ من الغضب أو الانتماء، وينتقي الأخبار، ويهجم على النيات، ويستعمل الأوصاف الكبيرة بلا تحرير، ويفرح بما يجرح، ويبحث في الماضي عن سلاحٍ للحاضر. وقد يرفع صاحب كلام الفتنة شعار الحقيقة، لكنه لا يريد الحقيقة؛ يريد غلبةً نفسيةً أو مذهبيةً أو سياسية. والحقيقة إذا دخلت يد الهوى صارت أداةً للظلم، كما أن السيف إذا دخل يد الجاهل صار خطرًا ولو كان معدنه نقيًا.

ومن هنا فإن الكلام في الفتنة لا يباح لمجرد أن صاحبه يملك معلومات. فقد يحفظ الإنسان الروايات، لكنه لا يملك العدل. وقد يعرف الأسانيد، لكنه لا يملك فقه المآلات. وقد يقرأ كتب التاريخ، لكنه لا يملك أدب المقامات. وقد يكون قوي العبارة، لكنه ضعيف التقوى. وباب الفتنة يحتاج إلى اجتماع أمور: علمٍ بالخبر، وفقهٍ بالدلالة، وبصيرةٍ بالسياق، وعدلٍ مع الموافق والمخالف، ورحمةٍ تمنع التشفي، ولسانٍ يعرف أن اللفظة قد تهدم ما يبنيه الدليل. فمن فقد هذه الشروط، فسكوتُه أقرب إلى السلامة من كلامه.

لكن من امتلك قدرًا معتبرًا من هذه الأدوات، وكان مقصده تحرير المنهج واستخراج العبرة، وكان خطابه مضبوطًا، فلا يصح أن يُمنع من الكلام باسم الإمساك المطلق؛ لأن الأمة لا تُربّى بالجهل، ولا تُشفى ذاكرتها بالكبت، ولا يحفظ الشباب إيمانهم حين يجدون التاريخ صعبًا فيُقال لهم فقط: لا تسألوا. إن السؤال إذا لم يجد جوابًا مؤمنًا عادلًا، بحث عن جوابٍ في خطابٍ خصوميٍّ

أو حداثيٍّ أو مذهبيٍّ متطرف. ومن هنا يكون الكلام المنضبط وقايةً من الكلام المنفلت، لا بابًا له.

إننا لا نقرأ الفتنة لنعيش فيها، بل لنخرج منها. وهذا معيارٌ حاسم. فمن كان كلامه يعيد القارئ إلى الاصطفاف القديم، ويجعله طرفًا نفسيًا في المعركة، فهو يحيي الفتنة ولو ادعى العلم. ومن كان كلامه يخرج القارئ من الاصطفاف إلى الميزان، ومن الغل إلى العبرة، ومن التبسيط إلى الفهم، ومن تقديس الأشخاص إلى تعظيم المبادئ مع حفظ فضل الأشخاص، فهو كلامٌ نافع. فالغاية هنا ليست استحضار الماضي بوصفه ميدانًا للولاء والبراء التفصيلي، بل استحضاره بوصفه مختبرًا للسنن والمعايير.

ومن أدق الضوابط في هذا الباب أن نفرق بين **الكلام في مجالس العامة** و**الكلام في مقام البحث والتأليف**. فليس كل تفصيلٍ يصلح لكل مقام. العامة يحتاجون إلى أصول تحفظ قلوبهم وألسنتهم: فضل الصحابة، حرمة السب، خطورة الدماء، وجوب العدل، ترك الغل، الترضي عن السابقين، وأن ما وقع لا يُتخذ بابًا للطعن في الدين.

أما مقام البحث فيحتاج إلى تفصيلٍ أوسع: نقد الروايات، تحليل السياقات، تمييز الخطأ من الاجتهاد، قراءة التحولات السياسية، فهم أثر العصبيات في الذاكرة. فإذا خلطنا المقامين أفسدناهما معًا: إن جعلنا خطاب العامة هو كل العلم عطّلنا الفهم، وإن ألقينا تفاصيل البحث على العامة بلا تأهيل فتحنا باب اضطرابٍ لا يحسنون حمله.

ولهذا فإن من الحكمة أن يُكتب هذا الباب بلغةٍ تجمع الصرامة والسكينة: لا تخفي الإشكالات، ولا تشعل النفوس؛ لا تتورع عن التحليل، ولا تترك الأدب؛

لا تهرب من الحكم حيث ظهر، ولا تتجرأ عليه حيث التبس. فاللغة هنا ليست ثانوية؛ إنها جزءٌ من الفقه. وقد يكون الحكم صحيحًا، لكن العبارة تفسده؛ وقد يكون المعنى مفيدًا، لكن طريقة إلقائه تجعل أثره سيئًا. ومن فقه الكلام أن يكون اللفظ بقدر الدليل، وبقدر المقام، وبقدر الغاية.

ومتى نسكت؟ نسكت حين لا يثبت الخبر، أو حين لا نملك أدوات الترجيح، أو حين تكون الدلالة محتملةً لا تسمح بحكمٍ كبير، أو حين يكون الكلام في النيات بلا بينة، أو حين يكون المجلس مجلس تشفي لا مجلس علم، أو حين يغلب على السامعين أنهم سيحملون الكلام إلى الغل لا إلى العبرة، أو حين يكون المتكلم مدفوعًا بغضبٍ لم يتهذب، أو حين يكون المقام لا يحتاج إلى التفصيل. هذا السكوت ليس فرارًا من الحقيقة، بل حفظٌ لها من سوء الاستعمال. فالحقيقة لا تُلقى في كل موضعٍ بلا حكمة، كما أن الدواء لا يعطى لكل جسدٍ بالجرعة نفسها.

ومتى نحلل؟ نحلل حين تكون الغاية بناء الفهم، لا صناعة الخصومة؛ حين نريد أن نعرف السنن: كيف تفشل الشورى؟ كيف يسيل الدم؟ كيف تعمل الرواية؟ كيف تصنع العصبية الذاكرة؟ كيف يتحول الاجتهاد إلى فتنة؟ كيف تُحفظ المبادئ دون غلو؟ التحليل هنا لا يعني إصدار حكمٍ نهائيٍّ على كل شخص، بل تفكيك البنية التي أنتجت الحدث. والتحليل أوسع من الإدانة؛ فقد تحلل ظرفًا، وسياقًا، ومآلًا، ومؤسسةً، وروايةً، دون أن تزعم أنك كشفت سرائر الرجال. وهذا النوع من التحليل هو الذي تحتاجه الأمة، لأنه ينقلها من محاكمة الماضي إلى فهم السنن.

ومتى نحكم؟ نحكم حين يثبت الخبر، وتظهر دلالته، وينضبط سياقه، ويكون الحكم بقدر الدليل. نحكم على الفعل قبل الشخص، وعلى الظاهر دون السريرة، وعلى الدرجة لا بالإطلاق، وعلى المسار بقدر آثاره، وعلى الرواية بقدر ثبوتها. نقول: هذا خطأ إذا ظهر الخطأ. ونقول: هذا اجتهاد مرجوح إذا ظهر الاجتهاد والرجحان في غيره. ونقول: هذا بغيٌ في الفعل أو المسار إذا ثبتت مجاوزة الحد بميزانٍ معتبر. ونقول: لا نعلم إذا لم نعلم. ونقول: الله أعلم بالسرائر والمآلات الأخروية. فالحكم ليس محرمًا مطلقًا، لكنه محاطٌ بشروطٍ من العلم والتقوى.

ومن هنا فإن أخطر الأحكام هي الأحكام التي تتجاوز محلها. أن ترى فعلًا فتجعل منه حكمًا على القلب. أو ترى واقعةً فتجعل منها تفسيرًا لعمرٍ كامل. أو ترى مسارًا سياسيًا فتجعل كل من دخل فيه على درجةٍ واحدة. أو ترى خطأً فتجعله إهدارًا للفضل. أو ترى فضلًا فتجعله إلغاءً للخطأ. الحكم العادل لا يتضخم. يبقى في حدوده. وإذا لم يستطع أن يبقى في حدوده صار ظلمًا، ولو بدأ من خبرٍ صحيح.

إن السكوت، والتحليل، والحكم، ثلاثة مقاماتٍ لا ينبغي أن يطغى أحدها على الآخر. فالذي يسكت دائمًا قد يضيّع العبرة. والذي يحلل دائمًا بلا حكم قد يذيب المبادئ في التعقيد. والذي يحكم دائمًا بلا تحليل قد يظلم الوقائع. والمنهج الرشيد أن يسكت حيث يكون السكوت أهدى، ويحلل حيث يكون التحليل أنفع، ويحكم حيث يكون الحكم لازمًا وممكنًا. هذه المراتب هي فقه التعامل مع التاريخ، لا مجرد مواقف نفسية.

ولعل من أعظم الضوابط أن نسأل قبل الكلام: **هل سيزيد هذا الكلام القارئ قربًا من العدل، أم قربًا من الغل؟** فإن كان يزيده عدلًا وبصيرةً وخوفًا من الدم وحفظًا للمقامات، فهو كلامٌ راشد. وإن كان يزيده استعلاءً على السابقين، أو جرأةً على أعراضهم، أو كراهيةً مذهبية، أو تبريرًا للاستبداد، أو تهوينًا من الدماء، أو انفعالًا بلا علم، فهو كلامٌ فاسد الأثر، ولو كان فيه بعض الحقائق. فالعلم النافع لا يُقاس بالمعلومة وحدها، بل بالأثر الذي تصنعه في القلب والعقل.

ومن هنا يجب أن ننتبه إلى أن بعض الكلام في الفتنة قد يكون صحيحًا في جزئه، فاسدًا في كليته. يذكر خبرًا صحيحًا، لكنه يضعه في سياقٍ ظالم. يقرر خطأً حقيقيًا، لكنه يصوغه بلغةٍ تهدم مقامًا كاملًا. يذكر فضلًا ثابتًا، لكنه يستعمله لإلغاء كل مساءلة. يذكر خطر الفتنة، لكنه يستعمله لتخويف الناس من العدل. فالحق الجزئي إذا دخل في بناءٍ فاسدٍ قد يخدم باطلًا كليًا. ومن هنا كانت الأمانة في التركيب كالأمانة في النقل.

وهذه النقطة بالذات تفصل بين المؤرخ العادل والخطيب المتعصب. المؤرخ العادل لا يكتفي بأن يقول: الرواية صحيحة؛ بل يسأل: أين أضعها؟ ما حجمها؟ ما الذي يقابلها؟ ما الذي تدل عليه؟ ما الذي لا تدل عليه؟ أما الخطيب المتعصب فيأخذ ما يخدم غرضه ويلقيه في النفوس كالجمر، ثم يقول: أنا لم أكذب. وقد لا يكون كذب في الخبر، لكنه ظلم في السياق، والظلم في السياق قد يكون أخطر من الكذب في الخبر.

ومن ضوابط الكلام أن لا نُدخل القارئ في الفتنة بلا زادٍ من القرآن. لا يصح أن نفتح له كتب الوقائع قبل أن نضع في يده ميزان العدل والتبين وحرمة الدم

وحفظ الفضل. ولذلك كان بناء هذا الكتاب متدرجًا: بدأنا بالوحي والتاريخ، ثم الميزان القرآني للسلطة والخلاف، ثم أدوات قراءة ما وقع. هذا الترتيب مقصود؛ لأن من بدأ بالوقائع قبل الميزان ابتلعته الروايات، ومن بدأ بالميزان صار قادرًا على أن يقرأ دون أن يذوب في الاصطفاف.

ومن ضوابط الكلام كذلك أن نُبقي باب الدعاء مفتوحًا. فحين نذكر ما وقع من السابقين، لا نذكره كأننا نقف فوقهم، بل كمن يقف تحت رحمة الله، يعلم أن الله قد غفر لأقوامٍ بفضله، ورفع آخرين بسابقتهم، وتولى السرائر التي لا نعلمها. نقول ما نعلم، ونستغفر لما لا نعلم، ونسأل الله أن يطهر قلوبنا من الغل. وهذا ليس ضعفًا في التحليل، بل طهارةٌ تمنع التحليل من أن يتحول إلى قسوة. فإن من أعظم آداب قراءة الفتنة أن تختم العلم بالدعاء، لا بالشماتة.

قال تعالى في دعاء المؤمنين لمن سبقهم:
﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.
هذه الآية ينبغي أن تكون خاتمًا على كل بحثٍ في الفتنة. فهي لا تمنع العلم، لكنها تطهر القلب من الغل. ولا تلغي النظر، لكنها تمنع أن يتحول النظر إلى حقد. وتربط القارئ بالسابقين على قاعدة الأخوة الإيمانية، لا على قاعدة المحاكمة المتكبرة. فمن قرأ الفتنة ولم يخرج بهذا الدعاء في قلبه، فقد فاته شيءٌ عظيم من فقه القرآن.

ومن فقه الكلام أيضًا أن نعرف متى يكون التفصيل واجبًا. قد يظهر في الأمة خطابٌ يطعن في الصحابة باسم البحث، فيجب حينها بيان المنهج وحفظ المقامات. وقد يظهر خطابٌ يبرر الاستبداد باسم الفتنة، فيجب بيان أن الخوف

من الفتنة لا يعني تعطيل العدل. وقد يظهر خطابٌ يهوّن من الدماء باسم الاجتهاد، فيجب بيان حرمة الدم. وقد يظهر خطابٌ يجعل الروايات الضعيفة عقيدةً، فيجب نقد الرواية. فالكلام ليس له حكمٌ واحد؛ يتغير بحسب الحاجة والخلل القائم. والسكوت في موضع الحاجة إلى البيان قد يكون تقصيرًا، كما أن الكلام في موضع الحاجة إلى الإمساك قد يكون تهورًا.

وهذا يفتح بابًا مهمًا: **السكوت عن الفتنة لا يعني السكوت عن استعمال الفتنة استعمالًا فاسدًا.** فإذا جاء من يوظف التاريخ لتثبيت ظلمٍ حاضر، أو لإشعال غلٍّ مذهبي، أو للطعن في الوحي من خلال أخطاء التاريخ، لم يعد السكوت هنا ورعًا بإطلاق؛ بل قد يكون تركًا للواجب. لأن المشكلة لم تعد في الماضي فقط، بل في الحاضر الذي يستعمل الماضي. وهنا يجب أن يُجاب لا بإحياء الخصومة، بل بتحرير المنهج، وبيان الفرق بين الوحي والتاريخ، وبين الفضل والعصمة، وبين العدل والتشفي.

ومن هنا فإن كتابنا هذا ليس خوضًا في الفتنة بمعنى التلذذ بتفاصيلها، بل محاولةٌ لضبط الخوض الواقع أصلًا في عقول الناس وكتبهم ومذاهبهم. الفتنة تُذكر، وتُستعمل، وتُدرّس، وتُوظف، سواء تكلمنا أم سكتنا. فإذا سكت أهل الميزان، تكلم أهل الهوى. وإذا غاب الخطاب العادل، حضر خطابان: تبريرٌ يغلق العقول، وعدوانٌ يفتح الجراح. ومن هنا يصبح الكلام المنهجي ضرورةً لا ترفًا؛ لأنه يملأ الفراغ بين الإمساك الأعمى والخوض المنفلت.

ومتى يكون الكلام فتنةً جديدة؟ يكون كذلك إذا جعل القارئ ينتمي إلى معركةٍ لا إلى معيار، أو إذا استثار الغضب أكثر مما أنار الفهم، أو إذا نقل الأحكام من الأفعال إلى السرائر بلا دليل، أو إذا جعل الصحابة مادةً للانتقاص، أو

إذا جعل المبادئ رهينةً للأشخاص، أو إذا تورط في لغةٍ مذهبيةٍ ملتهبة، أو إذا أهمل أثر كلامه في العامة، أو إذا قدم الشاذ المثير على الثابت الهادي، أو إذا لم يختم بالعدل والرحمة. هذا الكلام، وإن تسمى علمًا، جزءٌ من امتداد الفتنة.

ومتى يكون السكوت فتنةً؟ يكون كذلك إذا منع الأمة من فهم تاريخها، أو ترك الشباب فريسةً للروايات الخصومية، أو حمى صورًا مزيفةً باسم الأدب، أو مكّن السلطة من استعمال التاريخ لقمع العدل، أو جعل الصحابة فوق الميزان الذي رفعهم الله به، أو جعل الخوف من السؤال طريقًا إلى هشاشة الإيمان. فهذا السكوت لا يطفئ الفتنة، بل يؤجلها حتى تنفجر في موضعٍ أسوأ. وكل معرفةٍ تُمنع بلا جوابٍ عادل تعود غالبًا في صورة تمردٍ ناقم.

إذن، فالمطلوب ليس السكوت المطلق ولا الكلام المطلق، بل **الرشد في البيان**. والرشد في البيان يقوم على خمسة أركان: علمٌ بما ثبت، وفقهٌ بما يدل، وعدلٌ في الحكم، وأدبٌ في العبارة، وحكمةٌ في المقام. فإذا اجتمعت هذه الأركان، كان الكلام أقرب إلى الهداية. وإذا اختل واحدٌ منها، دخل الخلل في الباب. فمن تكلم بلا علم كذب أو أخطأ. ومن تكلم بلا فقه حمّل الخبر ما لا يحتمل. ومن تكلم بلا عدل انحاز. ومن تكلم بلا أدب جرح. ومن تكلم بلا حكمة أفسد وإن أصاب في بعض ما قال.

ومن فقه الكلام أن نعرف أن بعض الأسئلة لا جواب فيها إلا التوقف. لا ينبغي أن نخجل من التوقف. التوقف ليس هزيمةً عقلية، بل أحيانًا هو أعلى درجات العلم. فإذا لم يثبت الخبر، أو تساوت القرائن، أو غابت النية، أو تعذر ترجيح الدلالة، فقل: لا أعلم. وما أجمل "لا أعلم" في بابٍ كثرت فيه الجرأة. إن

كثيرًا من الفتنة في الذاكرة نشأ من أناسٍ لم يحتملوا الفراغ، فملؤوه بالظن. ولو أنهم قالوا: لا نعلم، لكان ذلك أقرب إلى التقوى.

ومن فقه الحكم أن لا نجعل الحكم غايةً في ذاته. بعض الناس لا يرتاح حتى يصدر حكمًا حادًا في كل واقعة، كأن التاريخ لا يكتمل إلا إذا وزعنا عليه بطاقات الإدانة والبراءة. وهذا خلل. أحيانًا تكفي العبرة دون تحديد حكمٍ نهائي على كل شخص. وأحيانًا يكون المهم فهم البنية لا محاكمة الفرد. وأحيانًا يكون الحكم العام على المسار ممكنًا، والحكم التفصيلي على الأشخاص غير ممكن. ومن النضج أن تعرف ما الذي تحتاج إلى حكمه، وما الذي لا تحتاج إليه.

ومن ضوابط الكلام أن لا نُلبس أحكامنا لباس القطع إذا كانت ظنية. إذا كان الأمر راجحًا قلنا: الراجح. وإذا كان ظاهرًا قلنا: الظاهر. وإذا كان محتملًا قلنا: يحتمل. وإذا كان ثابتًا قلنا: ثبت. وإذا كان مردودًا قلنا: لا يثبت. هذه الدقة تحفظ الدين والعقل. أما اللسان الذي يجعل الظن يقينًا، والاحتمال قطعًا، والترجيح إجماعًا، فهو لسانٌ يهيئ للظلم. والفتنة لا تحتاج إلى مزيدٍ من اليقين المصطنع؛ تحتاج إلى علمٍ يعرف حدوده.

ومن فقه الكلام أيضًا أن لا نُسقط حاجاتنا المعاصرة على الماضي. قد نكون اليوم منشغلين بالاستبداد، فنقرأ كل التاريخ من زاوية مقاومة السلطة. وقد نكون خائفين من الفوضى، فنقرأه كله من زاوية الطاعة والاستقرار. وقد نكون متألمين من تمزق الأمة، فنكره كل تحليلٍ يكشف الخلاف. وقد نكون غاضبين من غلو بعض الناس في الصحابة، فنميل إلى خفض المقامات. هذه الحاجات المعاصرة تؤثر في قراءتنا. فليحذر القارئ من أن يجعل حاضره

قاضيًا متخفيًا على الماضي. نعم، نقرأ الماضي لحاضرنا، لكن لا نُحاكمه بأزماتنا وحدها.

ومع ذلك، لا يجوز أن نعزل الماضي عن الحاضر عزلةً كاملة؛ لأن العبرة معناها أن يدخل الماضي في تهذيب الحاضر. لكن دخوله يجب أن يكون عبر السنن لا عبر التوظيف العصبي. نأخذ من الفتنة درسًا في خطر الدم، لا ذريعةً لقتل الإصلاح. ونأخذ درسًا في خطر الفوضى، لا ذريعةً لتقديس الاستبداد. ونأخذ درسًا في نقد الرواية، لا ذريعةً لهدم التراث. ونأخذ درسًا في حفظ الفضل، لا ذريعةً لتعطيل المبدأ. هذا هو الفرق بين الاعتبار والتوظيف.

ومن هنا نستطيع أن نضع قاعدة هذا الفصل الكبرى:

الكلام في الفتنة إن لم يكن طريقًا إلى العدل والاعتبار، فهو جزءٌ من الفتنة؛ والسكوت عنها إن كان يمنع العدل والاعتبار، فهو خذلانٌ للمنهج.

هذه القاعدة تلخص الباب كله. فهي ترفض الخوض الشهواني، وترفض الإمساك المعطل. تجعل الكلام مسؤولية، والسكوت مسؤولية. وتجعل معيار الأمرين هو ما يقرب من الله: العلم، العدل، الأدب، الرحمة، الاعتبار.

إننا، بهذا الفصل، لا نريد أن نعطي رخصةً للناس أن يخوضوا في الصحابة، ولا أن نضع قفلًا على التاريخ، بل نريد أن نؤسس **أدب القراءة**. فمن قرأ بلا أدب ظلم، ومن تأدب بلا قراءة بقي أسيرًا للجهل. والأمة تحتاج إلى أدبٍ بصير، وبصيرةٍ مؤدبة. تحتاج إلى أن تعرف كيف تقول، وكيف تصمت،

وكيف تحكم، وكيف تتوقف، وكيف تترحم، وكيف تستخرج العبرة دون أن تسقط في الغل.

ولعل الخلاصة العملية لهذا الباب تكون في هذه القواعد:

نسكت عن النيات إلا بدليلٍ لا يحتمل التوسع.
نسكت عن الروايات التي لا تثبت، ولا نبني عليها حكمًا.
نسكت في مجالس العامة عن التفصيل الذي لا يحسنون حمله.
نسكت إذا وجدنا في قلوبنا شهوة التشفي.
ونحلل حين يكون التحليل لبناء الوعي، وفهم السنن، وكشف أثر السياسة والرواية والعصبية.
ونحكم حين يثبت الخبر وتظهر الدلالة، على أن يكون الحكم على الفعل بقدره، لا على السرائر والمصائر.
ونتوقف حين لا يكفي الدليل.
ونترحم وندعو ونستغفر، لأننا نتكلم في بشرٍ سبقونا بالإيمان، لا في رموزٍ جامدةٍ بلا حرمة.

وبهذا يكتمل الباب الثالث: **منهج قراءة ما وقع بين الصحابة**. وقد حررنا فيه قواعد التثبت في الرواية، ثم الفرق بين الخبر والحكم، ثم الفرق بين الخطأ والخطيئة والبغي والاجتهاد، ثم أثر العصبية المذهبية والسياسية في تشكيل الذاكرة، ثم ختمنا بفقه السكوت والكلام والحكم.

ومن هذا الموضع ننتقلإلى الباب الرابع:

الصحابة بين الفضل الباقي والفعل الممتحن

وفيه سنبدأ بالفصل الخامس عشر: **لا عصمة بعد النبوة،** ثم نتابع الفصول: السابقون ليسوا خارج سنن الابتلاء، منزلة الأشخاص تُحفظ والمبادئ لا تُعطل، الإنصاف لا يعني التسوية بين الحق والباطل، والمحبة العادلة لا المحبة العمياء.

الباب الرابع

الصحابة بين الفضل الباقي والفعل الممتحن

الفصل الخامس عشر

لا عِصْمَةَ بعد النبوّة

حين يبقى الفضلُ محفوظًا، ويبقى الفعلُ موزونًا

إذا انتهينا في الباب السابق إلى تحرير منهج قراءة ما وقع بين الصحابة، فإننا ندخل الآن إلى الباب الذي يمسّ جوهر المسألة: كيف نجمع بين **فضل الصحابة الباقي** و**بشرية أفعالهم الممتحنة**؟ كيف نحفظ لهم مقامهم دون أن نمنحهم ما لم يمنحه الله لأحدٍ بعد الأنبياء؟ كيف نترضى عنهم ولا نؤلّه تاريخهم؟ كيف نرى فيهم الجيل المؤسس، ولا نجعل كل حركةٍ سياسيةٍ صدرت عن بعضهم امتدادًا للوحي؟ وكيف نمنع الجفاء الذي يهدر فضلهم، كما نمنع الغلو الذي يخلع عليهم عصمةً لم يقل بها كتابٌ ولا سنةٌ ولا عقلٌ مستقيم؟

إن القاعدة الكبرى التي ينبغي أن تُكتب في صدر هذا الباب هي: **لا عصمة بعد النبوة**. وهذه العبارة ليست طعنًا في الصحابة، بل حمايةٌ لمقام النبوة أولًا، وحمايةٌ لمقام الصحابة ثانيًا، وحمايةٌ للوعي المسلم ثالثًا. فالعصمة ليست صفةً تُمنح بمجرد القرب الزمني من الوحي، ولا بمجرد الصحبة، ولا بمجرد السابقة، ولا بمجرد الجهاد، ولا بمجرد العلم، بل هي اصطفاءٌ خاصٌّ للأنبياء

فيما يبلّغون عن الله، ولرسول الله ﷺ في مقام البلاغ والبيان والهداية، أما غيره من البشر، مهما بلغ من الفضل، فيبقى عبدًا مكلّفًا، قد يصيب وقد يخطئ، وقد يجتهد فيوفق، وقد يجتهد فيخالف الأولى، وقد يتحرك في السياسة تحت ضغط المعلومة الناقصة والظرف المضطرب والناس المتدافعين.

والعجيب أن بعض الناس يظنون أن نفي العصمة عن الصحابة انتقاصٌ منهم، مع أن الانتقاص الحقيقي أن نحمّلهم رتبةً ليست لهم، ثم نجعل الدفاع عنهم قائمًا على معنى غير شرعي. إن الصحابي يعلو بما أعطاه الله من الفضل، لا بما نضيفه نحن من الغلو. وإذا كان الله قد رضي عن السابقين الأولين وذكر فضل المهاجرين والأنصار، فإن هذا الرضوان والفضل لا يعني أنهم صاروا خارج التكليف، ولا أنهم أصبحوا ميزانًا فوق القرآن، ولا أن أفعالهم السياسية كلها تحولت إلى حجةٍ مطلقة. فالقرآن حين يزكي لا يلغي الامتحان، وحين يرفع لا يمنح العصمة، وحين يمدح لا يعطل العدل.

إن حفظ مقام الصحابة لا يكون بإخراجهم من البشرية، بل بفهم بشريتهم في ضوء فضلهم. فهم بشرٌ عظماء، لا ملائكة معصومون ولا رجالٌ عاديون. وهذه الجملة ينبغي أن تظل حاضرة في كل قراءةٍ للفتنة: **بشرٌ عظماء**. كلمة "بشر" تمنع الغلو، وكلمة "عظماء" تمنع الجفاء. فمن قال "بشر" ونسي "عظماء" ظلمهم، ومن قال "عظماء" ونسي "بشر" غلا فيهم. والمنهج الحق لا يختار أحد الطرفين، بل يجمعهما في ميزانٍ واحد: فضلٌ محفوظ، وفعلٌ موزون.

وليس في هذا ما يخالف محبة الصحابة، بل هو عين المحبة الراشدة. فإن المحبة التي لا ترى إلا الكمال المطلق محبةٌ عمياء، والمحبة العادلة ترى

الفضل فضلًا والخطأ خطأً. ولو كان حب الصالحين يوجب تصويب كل ما يفعلون، لما كان للحق سلطانٌ مستقل، ولتحولت الأمة إلى جماعاتٍ تدور حول الرجال لا حول الوحي. والقرآن جاء ليحرر الإنسان من عبادة الأشخاص، حتى لو كانوا أهل فضل، وليجعله متبعًا للحق الذي رفع أولئك الأشخاص أصلًا.

ومن تأمل التربية القرآنية للجيل الأول وجد أنها تربيةٌ قائمة على التصحيح المستمر. لم يكن الصحابة في حياة النبي ﷺ خارج العتاب والتوجيه والتأديب. وقد عاتب القرآن المؤمنين في مواضع، وذكّرهم بضعفهم، ونهاهم عن التنازع، وأمرهم بالتثبت، وحذرهم من الانشغال بالدنيا، وعلّمهم أن الإيمان لا يعني انتهاء الابتلاء، بل بداية تحمل الأمانة. فإذا كان الجيل الأول يُربَّى بالوحي وهو في حضرة النبي ﷺ، فكيف يجوز أن نمنح بعض أفعاله بعد وفاة النبي ﷺ حصانةً تمنع النظر؟ إن الوحي الذي ربّاهم هو نفسه الوحي الذي يزنهم، ويزننا، ويزن التاريخ كله.

والفرق هنا دقيق بين **التوقير** و**التقديس**. التوقير واجبٌ لأهل الفضل، أما التقديس فحقٌّ لله وما قدّسه الله. توقير الصحابة يعني حفظ ألسنتنا، والاعتراف بسابقتهم، والدعاء لهم، والتعامل مع أخبارهم بحسن ظنٍ وتثبتٍ وأدب، وعدم تسويتهم بسائر رجال السياسة. أما تقديسهم بمعنى جعل أفعالهم فوق النظر، أو جعل تاريخهم معصومًا، أو منع السؤال عن آثار مواقفهم السياسية، فهذا خروجٌ بالتوقير إلى معنى لا يليق إلا بالوحي. وكثير من الخلل ينشأ حين تختلط في الوعي هاتان المرتبتان: فيظن الغالي أن كل نقدٍ منضبط هتكٌ للتوقير، ويظن الجافي أن نفي التقديس يبيح سقوط الأدب.

إن الصحابي لا يحتاج إلى عصمةٍ حتى يبقى صحابيًا، ولا يحتاج إلى تبرئةٍ من كل خطأ حتى يبقى جليلًا. بل ربما كان الاعتراف ببشريته أدعى لفهم عظمته؛ لأنه حمل الدين في عالمٍ حقيقي، لا في فضاءٍ مثالي، وجاهد نفسه والناس والواقع، وأصاب في عظائم، وربما زل في مواضع، وبقي فضل السبق والهجرة والنصرة والصحبة والجهاد محفوظًا بما ثبت له. العظمة البشرية ليست أن لا يقع صاحبها في امتحان، بل أن يظهر في الامتحان من الصدق والسابقة والخير ما يعلمه الله، وأن لا يكون خطؤه ـ إن وقع ـ سببًا لإلغاء عمرٍ كاملٍ من النصرة والبذل.

والعصمة إذا مُنحت لغير موضعها أفسدت ثلاثة أشياء: أفسدت مقام النبوة لأنها جعلت لغير النبي شيئًا من الحصانة التي ليست إلا للوحي، وأفسدت مقام الصحابة لأنها حولتهم من بشرٍ مقتدى بهم في الخير إلى صورٍ مثاليةٍ لا يمكن فهمها ولا الاقتداء بها، وأفسدت الوعي السياسي لأنها جعلت التجربة التاريخية الأولى معيارًا مقدسًا بدل أن تكون تجربةً معتبرةً تُقرأ في ضوء القرآن. ومن هنا فإن نفي العصمة ليس خطوةً نقديةً ضد الصحابة، بل هو تصحيحٌ عقديٌّ ومنهجيٌّ يحفظ لكل مقامٍ حدّه.

ولا بد أن نميز هنا بين **العدالة في الرواية** و**العصمة في الفعل**. فالقول بعدالة الصحابة في باب الرواية له موضعه في علوم الحديث، ومعناه ليس أنهم لا يخطئون في كل فعلٍ أو اجتهادٍ أو موقفٍ سياسي، بل إن لهم من الدين والسابقة ما يجعل الأصل في نقلهم الصدق والقبول في الجملة، على تفصيلاتٍ يعرفها أهل العلم. أما نقل هذا المعنى إلى باب السياسة، ثم جعله دليلًا على تصويب كل فعلٍ تاريخي، فهو خلطٌ بين مقامين. وقد تقدم أن خلط المقامات من أصول

الاضطراب في هذا الباب: مقام الرواية غير مقام الاجتهاد السياسي، ومقام الفضل غير مقام العصمة، ومقام الترضي غير مقام تصويب الأفعال.

فإذا قال قائل: كيف نقول إن الصحابي أخطأ مع ثبوت فضله؟ فالجواب: كما نقول إن المؤمن قد يخطئ مع بقاء إيمانه، والعالم قد يخطئ مع بقاء علمه، والمجاهد قد يخطئ مع بقاء جهاده، والصالح قد يخطئ مع بقاء صلاحه. الإنسان ليس معنىً واحدًا، ولا يُختزل في فعلٍ واحد. والقرآن يربينا على هذا التركيب؛ فهو لا يلغي الإيمان بالزلة، ولا يلغي الزلة بالإيمان. وقد كان من أعظم رحمة القرآن أنه أبقى للإنسان باب الرجوع، ولم يجعله إما كاملًا وإما ساقطًا، كما تفعل العقول المتطرفة.

ومن هنا يجب أن نرفض ثنائيةً قاتلة: إما أن يكون الصحابي مصيبًا في كل ما فعل، وإما أن يكون ساقطًا إذا ثبت عليه خطأ. هذه الثنائية ليست من القرآن، بل من ضيق العقول. المنهج القرآني أوسع: قد يكون الإنسان من أهل الفضل، ويقع منه خطأ. وقد يكون فعله مرجوحًا، وقصده محتمل الخير. وقد يكون موقفه السياسي غير راشد، وسابقته باقية. وقد يكون له من الحسنات العظيمة ما لا يحيط به المتأخر الذي يتكلم عنه. والعدل أن نضع كل معنى في موضعه، لا أن نجعل أحدها يبتلع الآخر.

إن نفي العصمة لا يفتح باب الإهانة، بل يفتح باب الفهم. حين نقول إن الصحابة غير معصومين، لا نعني أنهم مادةٌ مباحةٌ للاتهام، بل نعني أن أفعالهم تُقرأ بأدوات العلم والعدل، وأن مواقفهم السياسية لا تُرفع إلى مقام النص. وحين نقول إن لهم فضلًا، لا نعني أن فضلهم يمنع قراءة الأفعال، بل

نعني أن القراءة يجب أن تكون مؤدبةً، متثبتةً، غير متشفية، مستحضرةً لعظيم مقامهم. ومن جمع هذين المعنيين فقد اقترب من المنهج الحق.

ولعل أعظم ما يبيّن أن العصمة ليست لأحدٍ بعد النبي ﷺ أن الأمة نفسها مأمورةٌ برد النزاع إلى الله ورسوله، لا إلى رجالها مهما عظموا. قال تعالى: **﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾**.

فالآية تجعل المرجع عند التنازع هو الله والرسول، لا مكانة المتنازعين. ولو كانت منزلة بعض الناس تمنع من ردّ أفعالهم إلى الميزان، لما كان للأمر بالرد معنىً عام. وهذا أصلٌ عظيم: الرجال يُعرفون بالحق، ولا يُعرف الحق بمجرد الرجال، وإن كان للرجال الفضلاء مكانتهم في فهم الحق ونصرته. إننا لا نلغي الرجال، لكننا لا نجعلهم فوق المرجع.

وقد يقول قائل: أليس الصحابة هم الذين نقلوا إلينا الدين؟ نعم، وهم بذلك أهل فضلٍ عظيم، لكن نقلهم للدين لا يعني أن كل فعلٍ سياسيٍّ صدر عن بعضهم صار دينًا. يجب التفريق بين كونهم حملة الوحي الأوائل، وبين كونهم فاعلين في التاريخ بعد النبوة. حملهم للوحي محفوظٌ بأدوات الرواية والإجماع والنقل، أما فعلهم السياسي فيقرأ ضمن التاريخ والاجتهاد والابتلاء. ومن لم يفرق بين هذين البابين جعل الدفاع عن الدين دفاعًا عن كل واقعةٍ سياسية، وهذا يضر الدين ولا ينصره.

إن من الوفاء للصحابة أن لا نحملهم عبء العصمة. فحين يجعلهم الناس معصومين ضمنًا، يضعونهم في موضعٍ لا يطيقه بشر، ثم إذا ظهرت روايةٌ أو واقعةٌ تدل على خطأٍ أو اضطراب، اهتزت الصورة كلها عند بعض الناس.

أما إذا ربينا الوعي منذ البداية على أنهم أهل فضلٍ لا أهل عصمة، فإن ظهور الخطأ لا يهدم المقام، بل يدخل في الفهم الطبيعي للتجربة البشرية. الغلو يصنع صورًا هشة، والعدل يصنع وعيًا صلبًا. ومن هنا فإن الاعتدال في الصحابة ليس خطرًا على محبتهم، بل هو الضمان الأقوى لبقائها صحيحةً غير قابلةٍ للانهيار عند أول سؤالٍ تاريخي.

والعصمة الموهومة تفسد قراءة السلطة خصوصًا؛ لأن السياسة بطبيعتها مجالٌ لا تنفع فيه المهابة وحدها. إذا جعلنا فعل الصحابي السياسي فوق النظر، صار كل نظامٍ نشأ قريبًا من زمن الصحابة محاطًا بحصانةٍ غير مباشرة، وصار التحول من الشورى إلى الغلبة، ومن الخلافة إلى الملك، ومن الرضا إلى الإكراه، قابلًا للتبرير باسم قربه من أهل الفضل. وهذا خطرٌ بالغ؛ لأن التاريخ السياسي الإسلامي يحتاج إلى قراءةٍ تميز بين الأشخاص والتحولات، بين نيات الأفراد وبنية الحكم، بين الفضل الشخصي والمسار المؤسسي. فإذا منحت العصمة الضمنية للأشخاص، تسربت العصمة إلى البنى التي شاركوا فيها أو سكتوا عنها أو عجزوا عن منعها.

ومن هنا فإن نفي العصمة بعد النبوة هو المدخل الضروري لفهم التحولات السياسية دون عدوانٍ على الأشخاص. نستطيع أن نقول: كان فلانٌ من أهل الفضل، ومع ذلك فإن هذا المسار الذي وقع في زمنه أو على يده أو بمشاركته كان بداية تحولٍ خطير. نستطيع أن نقول: هذا الشخص متأول، لكن البنية التي نشأت لم تكن أقرب النماذج إلى الشورى. نستطيع أن نقول: لا نحكم على سريرته، لكننا نقرأ أثر فعله في التاريخ. هذه القدرة على التفريق لا تكون ممكنةً إلا إذا تحررنا من العصمة الموهومة.

وإذا كان لا عصمة بعد النبوة، فليس معنى ذلك أن كل الناس سواء. هذه شبهةٌ تقع في الطرف الآخر. نفي العصمة لا يعني نفي التفاضل. فالصحابة ليسوا كغيرهم، والسابقون الأولون ليسوا كمن جاء بعدهم، وأهل بدر وأحد والحديبية والهجرة والنصرة لهم مقامٌ لا يساويه مقام المتأخرين. لكن التفاضل شيء، والعصمة شيء آخر. قد يكون الإنسان أفضل من غيره بأضعافٍ لا يعلمها إلا الله، ومع ذلك يخطئ في واقعةٍ معينة. وقد يكون المفضول مصيبًا في مسألةٍ أخطأ فيها الأفضل. فالحق لا يطابق دائمًا ترتيب الفضل الشخصي في كل واقعة.

وهذا المعنى يحررنا من خللٍ شائع: أن يقال إن الأفضل لا يمكن أن يخطئ في السياسة أمام من هو دونه فضلًا. وهذا غير لازم. فقد يكون الأفضل أشد إخلاصًا وسابقةً، لكن تقديره السياسي في مسألةٍ معينة يكون مرجوحًا، أو تكون المعلومات التي بلغته ناقصة، أو يكون الموقع الذي يقف فيه قد جعل زاوية نظره محدودة. وليس في هذا طعنٌ في فضله. إن الفضيلة لا تعني الإحاطة بكل الواقع، ولا العصمة من سوء التقدير، ولا ضمان صواب كل اجتهاد.

ولذلك فإننا حين نقرأ الفتنة لا نقول: فلان أفضل إذن هو المصيب في كل تفصيل، ولا نقول: فلان أخطأ إذن سقط فضله. بل نقول: الفضل محفوظٌ بدليله، والصواب في الواقعة يثبت بميزانه. قد يجتمعان في شخصٍ واحد، وقد يفترقان في بعض المواضع. وهذه قاعدةٌ مؤلمة للمتعصبين لأنها تمنعهم من تحويل الأشخاص إلى مفاتيح جاهزة، لكنها قاعدةٌ مريحة لطالب الحق لأنها تضعه أمام الوحي لا أمام الاصطفاف.

ومن هنا تظهر ضرورة التمييز بين **المقام العام** و**الفعل الخاص**. المقام العام للصحابي قد يكون عظيمًا، لكن الفعل الخاص يوزن بخصوصه. فإذا ثبت له فضل الصحبة والسابقة، لم نلغ ذلك بسبب فعلٍ خاص. وإذا ثبت على الفعل الخاص خطأ، لم نلغ حكم الخطأ بسبب المقام العام. إن الخلط بين العام والخاص من أخطر أبواب الغلو والجفاء: الغالي يجعل العام يبتلع الخاص، والجافي يجعل الخاص يبتلع العام. أما العادل فيحفظهما معًا.

إن من أشد ما يحتاجه هذا الباب أن نربط نفي العصمة بالرحمة، لا بالقسوة. بعض الناس ينفي العصمة بطريقةٍ جافةٍ كأنه يريد إسقاط المقامات، فيتحول المعنى الصحيح إلى أداة عدوان. والصواب أن نقول: لا عصمة لهم، لأنهم بشرٌ مكرمون، نحبهم ولا نؤلههم، نحفظ فضلهم ولا نمنحهم صفة الأنبياء، نقرأ أفعالهم ولا نفتش سرائرهم، نخطئ ما ظهر خطؤه ولا ننسى أنهم سبقونا بالإيمان. بهذا يكون نفي العصمة رحيمًا، لا جارحًا.

والقرآن حين يقرر بشرية الأنبياء أنفسهم من حيث الأصل البشري، مع حفظ مقام النبوة وعصمة البلاغ، يربينا على أن الشرف لا يلغي العبودية. فكيف بمن هم دون الأنبياء؟ إن أعظم وصفٍ للصحابة أنهم عبادٌ لله شرفهم الله بصحبة نبيه ونصرة دينه. وإذا كانوا عبادًا، فهم تحت حكم الله، لا فوقه. وتحت ميزان الوحي، لا خارجه. وتحت سنن الابتلاء، لا مستثنون منها. وهذه العبودية هي كرامتهم، لا نقصهم.

ومن هنا فإن عبارة **لا عصمة بعد النبوة** ينبغي أن تفهم في سياقها الكامل:

لا عصمة، إذن لا تقديس للتاريخ.

ولا عصمة، إذن لا تعطيل للمبادئ.

ولا عصمة، إذن لا تحويل للرجال إلى مصادر مطلقة للحق.
لكن أيضًا: لا عصمة لا تعني لا فضل.
ولا عصمة لا تعني لا أدب.
ولا عصمة لا تعني لا ترضٍّ.
ولا عصمة لا تعني أن الخطأ يمحو السابقة.
هذه الموازنة هي روح الباب كله.

ولعلّ من أعظم ما يجب أن يقال هنا: إن الوحي لم يربِّ الصحابة ليكونوا فوق النقد، بل رباهم ليكونوا فوق الهوى. والفرق كبير. فوق النقد تعني أن لا تُسأل أفعالهم، وهذا ليس مقام البشر. أما فوق الهوى فتعني أنهم بلغوا من الفضل والصدق ما يجعل الأصل فيهم الخير، وما يجعل الكلام عنهم محتاجًا إلى أدبٍ شديد. فإذا أخطأ بعضهم، فإننا لا نقرأ خطأه بعين الخصومة، بل بعين الميزان. وإذا أصاب بعضهم، لا نجعل إصابته ذريعةً لعصمةٍ عامة. هذه هي المحبة العادلة.

إن نفي العصمة بعد النبوة يعيد للمبدأ سلطانه. فالعدل يبقى عدلًا ولو قصّر فيه فاضل، والدم يبقى حرامًا ولو سال بتأويل، والشورى تبقى أصلًا ولو ضعفت في زمنٍ شريف، والبغي يبقى ممكن الوصف ولو وقع بين مؤمنين، والخطأ يبقى خطأً ولو صدر من جليل، والفضل يبقى فضلًا ولو وقع من صاحبه خطأ. هذه المعادلة هي التي تمنعنا من تدبين التاريخ، كما تمنعنا من تخريب الذاكرة.

وبهذا الفصل نضع حجر الأساس للباب الرابع كله. فبعد أن قررنا أنه لا عصمة بعد النبوة، سننتقل في الفصل التالي إلى نتيجةٍ لازمة: **السابقون**

ليسوا خارج سنن الابتلاء. أي أن قربهم من الوحي وعلو فضلهم لم يخرجهم من قوانين الامتحان التي تجري على البشر والجماعات: سنن التنازع، والسلطة، والدم، والعصبية، والمعلومة الناقصة، وضغط الواقع. وهناك سنفهم أن الفتنة لم تقع لأن الجيل الأول كان عاديًا، بل وقعت لتدل على أن السنن لا تحابي أحدًا، وأن الأمة، مهما علت، تحتاج إلى يقظة المعايير.

الفصل السادس عشر

السابقون ليسوا خارج سنن الابتلاء

حين لا يُلغي الفضلُ قوانينَ الامتحان

إذا تقرر في الفصل السابق أنه لا عصمة بعد النبوة، فإن النتيجة اللازمة لذلك أن السابقين الأولين، مع جلالة مقامهم وعلو منزلتهم، لم يكونوا خارج سنن الابتلاء؛ لأن سنن الله لا تُلغى بالمقامات، ولا تتوقف أمام الأسماء، ولا تجامل طبقةً من البشر مهما علت، بل تجري على الجميع بقدر ما يدخلون في أسبابها. فمن تنازع دخل في أثر التنازع، ومن ضعف عنده ميزان الشورى دخل في آثار ضعفها، ومن اقترب من الدم دخل في فتنته، ومن ترك الرواية بلا تثبت دخل في اضطرابها، ومن تحرك في السياسة تحت ضغط العصبية والمعلومة الناقصة والجموع المتدافعة صار محكومًا بسنن السياسة والاجتماع، لا بمجرد صلاحه الفردي أو سابقته الإيمانية.

وهذه القاعدة لا تنتقص من السابقين، بل تعيد فهم فضلهم في موضعه الصحيح. فإن فضلهم ليس أنهم صاروا خارج الابتلاء، بل أنهم حملوا أمانةً عظمى داخل الابتلاء؛ هاجروا حين كانت الهجرة اقتلاعًا من الأرض والأهل، ونصروا حين كانت النصرة تعريضًا للنفس والمال والقبيلة، وجاهدوا حين كان الجهاد مواجهةً لقوى أكبر من طاقتهم الظاهرة، وصبروا على الفقر والحصار والأذى والفتنة، ثم دخلوا بعد وفاة النبي ﷺ في امتحانٍ جديدٍ من نوعٍ آخر: امتحان إدارة الأمة بلا حضور النبوة المباشر، وحفظ

الوحي بعد اكتماله، وتنزيل المبادئ في واقعٍ يتسع ويتعقد وتدخل فيه الأمصار والقبائل والأموال والولايات والقوى الجديدة.

إن بعض الناس يظن أن الكلام عن سنن الابتلاء في حق الصحابة يعني إنزالهم من مقامهم، وهذا خطأ؛ لأن القرآن نفسه يربط علو المقام بعظم الامتحان، لا بإلغائه. فكلما عظم التكليف عظم الابتلاء، وكلما اقترب الإنسان من مركز الرسالة كان امتحانه أدق. والجيل الأول لم يكن جيلًا مرفهًا في هامش التاريخ، بل كان الجيل الذي بُنيت عليه أمة، ووُضع بين يديه انتقالٌ هائل من الدعوة المحاصرة إلى الدولة الواسعة، ومن البساطة الأولى إلى تعقيد السلطان والمال والجند والأمصار. فكيف لا يُبتلى؟ وكيف لا تجري عليه سنن الله في الاجتماع والسياسة والنفس؟

إن الابتلاء لا يعني السقوط، بل يعني الاختبار. والفتنة لا تعني أن كل من دخل ظرفها فاسد، بل تعني أن المعايير تتعرض للاضطراب، وأن الناس يُمحّصون في صدقهم وبصيرتهم وصبرهم وعدلهم. ولذلك فالقول بأن السابقين دخلوا في سنن الابتلاء ليس إدانةً لهم، بل بيانٌ لطبيعة التاريخ بعد النبوة. ولو أخرجناهم من سنن الابتلاء لجعلناهم فوق البشرية، ولأفسدنا معنى الاقتداء بهم؛ لأن الاقتداء لا يكون بتماثيل لا تخطئ، بل ببشرٍ حملوا الحق في واقعٍ صعب، فأصابوا في عظائم، واجتهدوا في مواضع، وابتُلوا بما ابتُلوا به، وبقيت لنا من سيرتهم وسيرورة تاريخهم عبرةٌ مضاعفة.

والقرآن يقرر أن الابتلاء سنةٌ عامة لا يستثنى منها أهل الإيمان، بل قد يكونون أولى الناس بها. قال تعالى:

﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾.

هذه الآية تهدم الوهم الذي يجعل الإيمان حصانةً من الامتحان. الإيمان لا يمنع الفتنة، بل يجعل الفتنة ذات معنى؛ لأنها تكشف صدق الإيمان، وتظهر مواضع القوة والضعف، وتفرّق بين الدعوى والحقيقة. فإذا كان أصل الإيمان لا يمنع الفتنة، فكيف تمنع الصحبة ـ مع فضلها العظيم ـ جريان الابتلاء السياسي والاجتماعي؟ إن الصحبة تزيد المقام، لكنها لا تلغي السنن.

ومن هنا نفهم أن ما وقع بعد النبوة لم يكن خروجًا من قدر الله ولا انقطاعًا عن حكمة الابتلاء، بل كان جزءًا من انتقال الأمة إلى مسؤولية التاريخ. في حياة النبي ﷺ كان الوحي يصحح، والنبي ﷺ يحسم، والمرجع المعصوم حاضر. أما بعد وفاته، فقد بقي الوحي ميزانًا، لكن تنزيله صار امتحانًا لجماعةٍ بشريةٍ فاضلة. هنا ظهر سؤال السنن: هل يكفي فضل الأشخاص لحماية البناء؟ هل تكفي النية الطيبة لمنع التصادم؟ هل تكفي المحبة الدينية لضبط السلطة؟ هل يكفي وجود أهل السابقة لمنع العصبية؟ فجاء التاريخ ليعلّم الأمة أن المبادئ تحتاج إلى وعيٍ يحرسها، وإلى مؤسساتٍ تحملها، وإلى أدبٍ سياسيٍّ يمنعها من التحول إلى شعاراتٍ متنازعة.

وأول سنةٍ جرت على السابقين كما تجري على غيرهم هي **سنة التنازع**.
قال تعالى:
﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾.
هذه ليست آيةً في قومٍ دون قوم، ولا في زمنٍ دون زمن، بل قانونٌ عام: التنازع إذا خرج من ضبط الوحي والعدل أفضى إلى الفشل وذهاب الريح. وكون المتنازعين مؤمنين لا يلغي أثر التنازع، بل يجعل مسؤوليتهم أعظم

في منعه وضبطه. فإذا وقع التنازع في جيلٍ فاضل، فإن أثره يقع؛ لأن السنن لا تقول: هؤلاء صالحون فلا يفشلون إذا تنازعوا، بل تقول: لا تتنازعوا حتى لا تفشلوا. فالطريق إلى النجاة ليس مجرد فضل الماضي، بل امتثال القانون الرباني في الحاضر.

وهذه السنة تكشف خللًا في بعض القراءات الدفاعية التي تتعامل مع الخلاف بين الصحابة كأن نتائجه لا ينبغي أن تُقرأ لأنها وقعت بين أفاضل. والحق أن وقوعها بين أفاضل يجعل العبرة أشد؛ لأنه يدل على أن التنازع، إذا لم يُضبط، خطرٌ حتى على خير الجماعات. ومن هنا لا ينبغي أن نقول: كيف نقول إن التنازع أضرّ وهم صحابة؟ بل نقول: لأنهم صحابة، فإن وقوع أثر التنازع في زمنهم يعلّمنا أن السنن صارمة، وأن فضل الرجال لا يعطل قوانين الاجتماع.

والسنة الثانية هي **سنة السلطة**. السلطة إذا لم تُحط بالشورى والعدل والمحاسبة، تميل بطبيعتها إلى الاستئثار، أو تُستثمر من حولها لمصالح متباينة، أو تتحول إلى مركز جذبٍ للعصبيات والأطماع والخوف. وهذا لا يعني أن كل من اقترب من السلطة طالب دنيا، لكنه يعني أن السلطة نفسها موضع ابتلاء. فقد يكون الرجل صالحًا، لكن من حوله ليسوا كذلك. وقد يريد العدل، لكن أدواته تقصر. وقد يطلب حفظ الجماعة، لكن جماعته قد تستعمل حفظ الجماعة لتثبيت نفوذها. وقد يضعف أمام ضغط الواقع. ومن هنا لا يجوز أن نقرأ السلطة في التاريخ الأول كأنها مجرد امتدادٍ آليٍّ للفضيلة الشخصية، بل يجب أن نقرأها بوصفها امتحانًا لفضيلة الأشخاص ولصلابة المعايير معًا.

والسنة الثالثة هي **سنة الدم**. الدم إذا دخل في الخلاف غيّر طبيعته. قبل الدم يمكن للناس أن يرجعوا بسهولةٍ أكبر، أما بعده فيدخل الثأر والخوف والندم والتبرير، ويصبح كل طرفٍ أسيرًا لما سال من دمه ودم خصمه. وهذه سنةٌ لا تلغيها صحبة ولا سابقة. فإذا سال الدم بين مؤمنين، فإن أثره النفسي والسياسي والذاكري يقع، ولهذا كانت الدماء في الفتنة الكبرى ليست مجرد نتيجة، بل صارت سببًا جديدًا لامتداد الفتنة. الدم يصنع ذاكرة، والذاكرة تصنع مواقف، والمواقف تصنع مذاهب، والمذاهب قد تصنع أحقادًا لاحقة. فمن لم يرَ هذه السلسلة لم يفهم كيف تتحول واقعةٌ في جيلٍ واحد إلى أثرٍ ممتدٍ في الأمة.

والسنة الرابعة هي **سنة الرواية**. الأخبار في زمن الفتن لا تسافر بريئة؛ يحملها الخوف والغضب والولاء والخصومة، وتدخل فيها الشائعة، ويختلط فيها ما رُئي بما سُمع، وما وقع بما فُسّر، وما أراده الفاعل بما ظنه الناقل. وهذه السنة جرت في التاريخ الأول كما تجري في غيره. ومن هنا كان من الخطأ أن نتعامل مع كل ما رُوي عن الفتنة كأنه صورةٌ مباشرةٌ لما وقع، لمجرد أن الزمن قريبٌ من النبوة. قرب الزمن لا يمنع اضطراب الرواية إذا اضطربت النفوس والوقائع، كما أن بعد الزمن لا يمنع النقد إذا امتلك أدواته.

والسنة الخامسة هي **سنة العصبية**. الإسلام جاء ليهذب العصبية لا ليزعم أن جذورها النفسية والاجتماعية تزول دفعةً واحدةً من البشر. قد تخفت العصبية بالإيمان، وقد تضعف أمام نور الوحي، لكنها قد تعود عند الخوف، وعند الدم، وعند السلطة، وعند تنازع الشرعية، وعند توسع الدولة ودخول القبائل والأمصار في معادلة القوة. فإذا ظهرت آثار العصبية في بعض وقائع

التاريخ، فليس معنى ذلك أن الجيل الأول عاد جاهليًا بإطلاق، بل معنى ذلك أن سنن النفس والجماعة لا تختفي، وأن الإيمان يحتاج دائمًا إلى حراسةٍ ومجاهدةٍ ونظامٍ يمنع العصبية من أن تلبس ثوب الحق.

وهذه النقطة دقيقة؛ لأن بعض الناس إذا سمع ذكر العصبية في التاريخ الأول ظنها تهمةً شاملة. ليست كذلك. العصبية قد تكون عاملًا بين عوامل كثيرة، وقد تدخل في أطرافٍ وأتباعٍ وجموعٍ أكثر مما تدخل في قادةٍ أو أهل فضل، وقد تتسلل إلى الخطاب والموقف دون أن يشعر بها صاحبها. والمقصود أن نقرأ السنن لا أن نهدم المقامات. فقد يكون في الحدث مخلصون ومتأولون وأهل أهواء وعصبيات مختلطة. والفتنة اسمٌ لهذا الاختلاط لا لخطٍّ واحدٍ صافي النية أو صافي الفساد.

والسنة السادسة هي **سنة اتساع الدنيا بعد الفتح**. فإن المجتمع الأول انتقل من ضيق مكة والمدينة إلى اتساع الدولة والمال والأرض والجند. وهذا التحول الهائل ليس مجرد نعمة، بل امتحان. المال امتحان، والولايات امتحان، والغلبة امتحان، ودخول أقوامٍ جدد في الإسلام والسياسة امتحان، وتوسع المجال الإداري والعسكري امتحان. وكلما اتسعت الدولة اتسعت احتمالات الخلل، وكثرت مراكز النفوذ، وضعفت بساطة الاتصال الأولى، وصارت القرارات محكومةً بشبكاتٍ من المصالح والولاءات والمعلومات. فليس من الإنصاف أن نقرأ الخلاف السياسي الأول كأنه وقع في جماعةٍ صغيرةٍ لا ضغط عليها، بل وقع في أمةٍ آخذةٍ في التحول إلى كيانٍ واسع.

والقرآن نفسه يحذر المؤمنين من فتنة الدنيا بعد التمكين، كما يحذرهم من فتنة الضعف. فالضعف يفتن بالخوف، والتمكين يفتن بالقوة. والجوع يفتن

بالحاجة، والغنى يفتن بالاستغناء. والهزيمة تفتن بالانكسار، والنصر يفتن بالعجب والتنافس. ولذلك فإن ما بعد الفتح لم يكن زمن راحةٍ مطلقة، بل زمن امتحانٍ جديد. ومن أخطر ما يقع في الوعي التاريخي أن نظن أن ابتلاء المسلمين كان فقط في مرحلة الاستضعاف، أما مرحلة التمكين فهي نجاحٌ خالصٌ بلا مخاطر. الحق أن التمكين نفسه ابتلاء؛ لأنه يسأل الأمة: ماذا ستفعلين بالقوة بعد أن كنتِ تطلبين النجاة من القهر؟

والسنة السابعة هي **سنة غياب المرجع المعصوم**. بعد وفاة النبي ﷺ لم يعد في الأمة شخصٌ إذا قال انتهى النزاع بوحيٍ أو بعصمة بيان. بقي الكتاب والسنة، لكن فهمهما وتنزيلهما صار موضوع اجتهادٍ بشري. وهذا لا يعني أن الأمة تُركت بلا هدى، بل يعني أن الهداية صارت امتحانًا للفهم والاجتماع والشورى. في حياة النبي ﷺ كان الخلاف يرد إليه، أما بعده فظهر سؤال: كيف يُرد النزاع إلى الله والرسول عمليًا حين يختلف أهل السابقة في فهم الواجب أو ترتيب المصالح؟ هنا تظهر حاجة الأمة إلى آلياتٍ تضبط الاجتهاد، لا إلى مجرد حسن الظن بالأشخاص.

وهذه السنة تفسر جانبًا من ثقل الفتنة الكبرى. لم يكن الخلاف بين رجالٍ لا يعرفون الدين، بل بين رجالٍ يعرفون الدين، لكنهم واجهوا واقعًا لم يعد فيه المرجع النبوي حاضرًا للفصل. وهذا يجعلنا أكثر تواضعًا في الحكم عليهم، لكنه لا يمنعنا من قراءة آثار ما وقع. التواضع لا يعني إلغاء المعيار، والمعيار لا يعني نسيان صعوبة الظرف.

ومن هنا يتبين أن السابقين لم يكونوا خارج الابتلاء، بل كانوا في مركزه. بل إنهم ابتُلوا بما لم يُبتلَ به كثيرٌ ممن جاء بعدهم: ابتُلوا بتأسيس الدولة، ونقل

الدين، وحفظ الجماعة، وإدارة الفتح، ومواجهة المنافقين والمرتدين والأمم، ثم ابتُلوا بالسلطة بعد النبي ﷺ. ومن لم يقدر ثقل هذا الابتلاء قد يظلمهم بقسوة. ومن جعل ثقل الابتلاء سببًا لتعطيل كل حكمٍ على الأفعال قد يظلم المبادئ. والحق أن نقدر الابتلاء، ونزن الفعل، ونحفظ الفضل.

إن من مقتضى القول بأن السابقين داخل سنن الابتلاء أن نقرأ الفتنة بوصفها درسًا لنا لا ساحةً عليهم. لسنا نحن فوقهم حتى نتشفى، بل نحن دونهم في الفضل غالبًا، وأضعف منهم في الدين والبصيرة، فإذا وقع في زمنهم ما وقع، فخوفنا على أنفسنا أولى من جرأتنا عليهم. إن المؤمن حين يقرأ الفتنة لا يقول: كيف أخطأوا؟ بنبرة المتعالي، بل يقول: إذا كان مثلهم قد ابتلي، فكيف بي؟ وإذا كانت السنن قد جرت على خير القرون، فكيف بأمةٍ ضعفت فيها التقوى والعلم والشورى؟ هذه القراءة تورث خشيةً لا غرورًا، وبصيرةً لا شماتة.

ومن هنا فإن استحضار سنن الابتلاء يطهر القلب من أمرين: من الغلو الذي يرفض رؤية الخطأ، ومن الجفاء الذي يفرح برؤية الخطأ. الغالي لا يريد الاعتراف بأن السنن جرت؛ لأنه يظن أن ذلك يجرح الصورة. والجافي يريد تضخيم الخطأ؛ لأنه يجد فيه فرصةً لإسقاط المقامات. أما المؤمن العادل فيرى جريان السنن فيزداد تعظيمًا لله، لا احتقارًا للناس؛ يرى أن البشر بشر، وأن الله وحده هو الذي لا تأخذه سنةٌ ولا ضعف، وأن الوحي وحده هو الميزان المعصوم، وأن كل من عداه محتاجٌ إلى هدى الله ورحمته.

ومن أهم ثمرات هذا الفصل أن نعيد فهم عبارة "خير القرون". خيرية القرن لا تعني انتفاء كل خطأٍ منه، بل تعني أن مجموع ما فيه من الإيمان والسبق والعلم والجهاد والنصرة أعظم من غيره. الخيرية لا تساوي العصمة، ولا

تلغي وقوع الفتنة، ولا تمنع أن يقع في الزمن الفاضل ما يكون عبرةً لمن بعده. ولو كانت الخيرية تعني انتفاء كل خلل، لما كان للقرآن عتابٌ لأهل الإيمان، ولا تحذيرٌ من التنازع، ولا أمرٌ بالتثبت، ولا دعوةٌ إلى الإصلاح بين المؤمنين عند الاقتتال. الخيرية مقامٌ عام، والابتلاء وقائع خاصة، ولا يجوز أن نلغي أحدهما بالآخر.

وهنا يظهر خلل من يقول: كيف تكون الفتنة قد وقعت في خير القرون؟ والجواب: لأنها خير القرون من حيث مجموع الفضل والقرب من النبوة وحمل الدين، لا لأنها خرجت من بشريتها. بل ربما كانت الفتنة في خير القرون أعظم عبرة؛ لأنها تبين أن الخير لا يبقى بلا حراسة، وأن القرب من المنبع لا يعفي من تكاليف العدل والشورى وضبط اللسان والدم. إذا كانت السنن تعمل في خير القرون، فهي في غيره أشد عملًا. وإذا كان التنازع يذهب الريح هناك، فهو في غيرهم أذهب. وإذا كان الدم إذا سال صنع ذاكرةً هناك، فهو في غيرهم أفعل.

ومن مقتضى هذا الفهم أن لا نستعمل فضل السابقين لإبطال الدروس السياسية من تاريخهم. بعض الناس يقول: لأنهم أفضل منا فلا يجوز أن نستنتج من فتنتهم شيئًا عن خلل الضمانات أو ضعف الآليات أو أثر العصبية. وهذا خطأ. بل لأنهم أفضل منا، فإن الدرس أعظم: إذا كان وجود الأفاضل لم يمنع الحاجة إلى الضمانات، فنحن أحوج. وإذا كان صلاح الأشخاص لم يمنع آثار ضعف البنية، فنحن أولى ببناء البنية. وإذا كان الاجتهاد الصادق قد يفضي إلى مآلاتٍ خطرةٍ عند غياب الآليات، فنحن أحوج إلى فقه المآلات. فالفضل لا يلغي العبرة، بل يعمقها.

ومن جهة أخرى، لا يجوز أن نستعمل سنن الابتلاء لإلغاء خصوصية السابقين. فبعض القراءات الحديثة قد تقول: بما أنهم داخل السنن، فلنقرأهم كما نقرأ أي طبقةٍ سياسية. وهذا جفاء. نعم، هم داخل السنن، لكنهم ليسوا كسائر السياسيين؛ لهم إيمانٌ وسابقةٌ وصحبةٌ وجهادٌ ومقام. والسنن لا تمحو الفروق في الفضل، لكنها تمنع الفضل من أن يتحول إلى عصمة. فالمعادلة الدقيقة هي: **سنن عامة تجري عليهم، ومقامات خاصة تحفظ لهم**. ومن لم يجمع بين الأمرين ضل في أحد الطرفين.

إن القرآن حين يذكر قصص الأنبياء والأمم لا يقصها لمجرد الإخبار، بل ليكشف السنن. وإذا كان الأنبياء أنفسهم ـ مع عصمتهم في البلاغ ومقامهم العظيم ـ عاشوا الابتلاء مع أقوامهم، وواجهوا الخوف والحزن والمكر والتكذيب، فكيف بمن دونهم؟ إن سنة الابتلاء هي معنى ملازم للوجود الإنساني. ولا ينجو منها الفاضل بفضله، لكنه ينجو فيها بصدق رجوعه إلى الله، وبقدر امتثاله للحق. ومن هنا لا ينبغي أن نسأل: لماذا ابتُلي السابقون؟ بل نسأل: ماذا تكشف لنا ابتلاءاتهم عن سنن الله في الأمم؟

ومن سنن الابتلاء كذلك أن الجماعة قد تُبتلى بما في أطرافها لا بما في خيارها وحدهم. فقد يكون في مركز الجماعة أهل فضل، لكن على الأطراف جموعٌ غاضبة، وأصحاب أهواء، ومنافقون، ومستعجلون، وقبائل، ومصالح، ومعلومات مضطربة. والحدث التاريخي لا يصنعه خيار الناس وحدهم، بل تصنعه شبكاتٌ من الفاعلين. ومن هنا لا يجوز أن ننسب كل ما وقع إلى نيات الكبار وحدهم، ولا أن نبرئ المسار كله بفضل الكبار. الفتنة كثيرًا ما تكون

نتيجة تداخل: فضلٌ في موضع، وهوى في موضع، تقصيرٌ في موضع، استثمارٌ في موضع، عجزٌ في موضع. هذه هي طبيعة التاريخ.

ولهذا كان من الظلم أن نقرأ الفتنة وكأن كل من تحرك فيها على الدرجة نفسها من العلم والنية والمسؤولية. السابقون الكبار شيء، والجموع التي ضغطت شيء، وأهل الأغراض شيء، والرواة اللاحقون شيء، والدول التي استثمرت الذاكرة شيء. وسنن الابتلاء تعمل في هذا كله. قد يبتلى الفاضل بمن حوله، وقد يبتلى المجتمع بجهل عامته، وقد يبتلى الحق بسوء حامله، وقد يبتلى الإصلاح باستعجال أنصاره. ومن لا يفهم هذا التركيب يجعل الفتنة أبسط مما كانت.

إن القول بأن السابقين ليسوا خارج سنن الابتلاء يحمينا أيضًا من صناعة "زمن ذهبي" متخيل لا يشبه الواقع. نعم، كان الصدر الأول أعظم عصور الأمة من جهة القرب من النبوة، لكنه لم يكن زمنًا بلا ألم، ولا بلا خلاف، ولا بلا تصحيح، ولا بلا اجتهادات صعبة. تحويله إلى صورةٍ مصقولةٍ تمامًا يجعل القارئ حين يكتشف تعقيداته إما أن ينهار أو يتمرد. أما تقديمه كما هو: زمن فضلٍ عظيم وابتلاءٍ عظيم، فيصنع وعيًا أمتن. الحقيقة المركبة أقوى من المثال المصطنع.

ومن هنا فإن التربية التاريخية السليمة لا تقول للناس: لم يقع شيءٌ صعب، ولا تقول لهم: كل شيءٍ كان ظلامًا، بل تقول: وقع فضلٌ عظيم، ووقعت ابتلاءات عظيمة؛ فخذوا من الفضل محبته، ومن الابتلاء عبرته. لا تجعلوا الفضل ذريعةً لإلغاء الدرس، ولا تجعلوا الدرس ذريعةً لإلغاء الفضل. هذا هو الإنصاف.

ولعلّ من أعظم ما تكشفه سنن الابتلاء أن الأمة تحتاج دائمًا إلى الجمع بين **تزكية النفوس** و**بناء الضمانات**. فالصحابة تربوا على أعظم تزكية، ومع ذلك وقعت حاجةٌ شديدة إلى ضبط السياسة والشورى والدماء. فكيف بمن بعدهم؟ إن الاعتماد على صلاح النفوس وحده قصور، والاعتماد على النظم وحدها بلا تزكية قصور. لا بد من الأمرين: نفوس تخاف الله، ونظم تمنع الهوى إذا ضعفت النفوس. فإذا فُقدت التزكية فسدت النظم، وإذا فُقدت الضمانات عجزت التزكية الفردية أحيانًا عن منع الفتنة العامة. وهذا درسٌ مركزيٌّ من التاريخ الأول.

ومن هنا نفهم أن الفتنة الكبرى لا ينبغي أن تُقرأ بوصفها دليلًا على فشل الجيل الأول، بل بوصفها دليلًا على خطورة انتقال الأمة من النبوة إلى التاريخ. لقد نجح الجيل الأول في حمل الدين ونشره وحفظه، وهذا لا يماري فيه منصف، لكنه ابتُلي في السياسة بما يكشف للأمة كلها أن باب السلطة من أعسر الأبواب، وأنه يحتاج إلى فقهٍ خاص، وأن القرب من الوحي لا يلغي صعوبة تنزيل الوحي حين تتداخل المصالح والدماء والأمصار. فالفتنة لا تمحو نجاحهم، لكنها تكشف منطقة ابتلاءٍ عظمى يجب أن لا تُغطى بالمديح ولا تُستعمل للتشفي.

إن السنن إذا جرت لا تكون دائمًا عقوبةً مباشرةً، بل قد تكون امتحانًا وتمحيصًا وكشفًا. وقد يقع البلاء في قومٍ فيخرج منه علمٌ للأجيال، كما يقع الألم في جسدٍ فيكشف موضع الداء. وما وقع في التاريخ الأول، على ألمه، صار مادةً كبرى لفهم الشورى، والدم، والرواية، والسلطة، والفتنة، والعدل.

فلو كذبنا على هذا التاريخ وألغينا ألمه، ضيعنا علمًا كبيرًا. ولو شمتنا بألمه، فقدنا أدبًا كبيرًا. والمطلوب أن نتعلم منه بخشوع.

ومن مقتضى الخشوع أن لا نضع أنفسنا فوق السابقين. نحن لا نقول: لو كنا مكانهم لفعلنا كذا وكذا بثقةٍ متعالية. هذه جرأة. الإنسان لا يعرف نفسه حتى يدخل الامتحان. كم من رجلٍ يتكلم في الرخاء عن العدل، فإذا جاء الخوف انحاز. وكم من رجلٍ يذم العصبية، فإذا مُسّت جماعته تعصب. وكم من رجلٍ يعظم الدم، فإذا سال دم فريقه طلب الثأر. ولذلك فإن من يقرأ فتنة السابقين ينبغي أن يقرأ معها فتنة نفسه الكامنة. ربما كان فينا من أسباب الفتنة أكثر مما كان فيهم، غير أننا لم نمتحن بمثل امتحانهم.

وبهذا المعنى، يصبح تاريخ الفتنة مرآةً لا منصةً للوعظ على الآخرين. ننظر فيه فنرى قابلية الإنسان للالتباس، وقابلية الجماعة للتنازع، وقابلية الرواية للتشوه، وقابلية السلطة للاستئثار، وقابلية الدم لتحويل الحق إلى ثأر. فإذا رأينا ذلك، لم نخرج متكبرين على من سبق، بل خائفين على من بقي. وهذا الخوف هو ثمرة القراءة القرآنية للتاريخ.

ومن هنا يمكن أن نختم هذا الفصل بقاعدة جامعة:

فضل السابقين لا يخرجهم من سنن الابتلاء، وجريان السنن عليهم لا يخرجهم من فضلهم.

هذه القاعدة تحفظ طرفي الميزان. فإذا رأينا الفضل، لم ننسَ السنن. وإذا رأينا أثر السنن، لم ننسَ الفضل. فلا نقول: لأنهم سابقون فلا أثر للتنازع والدم والسلطة عليهم. ولا نقول: لأن السنن جرت عليهم فقد صاروا كسائر الناس

بلا مقام. بل نقول: هم السابقون المكرمون، وقد دخلوا امتحان التاريخ، فجرت عليهم سنن الله، وبقي لنا أن نقرأ ما وقع بعلمٍ وعدلٍ وأدب.

ومن هذا الموضع ننتقل، إلى الفصل السابع عشر: **منزلة الأشخاص تُحفظ، والمبادئ لا تُعطّل**؛ وهو فصلٌ مركزي في الكتاب كله، لأنه سيجمع الخيطين الكبيرين: لا نُسقط الأشخاص باسم المبادئ، ولا نُعطّل المبادئ باسم الأشخاص.

الفصل السابع عشر

منزلةُ الأشخاص تُحفظ، والمبادئُ لا تُعطَّل

الميزانُ بين الوفاء للرجال والوفاء للحق

إذا كان السابقون ليسوا خارج سنن الابتلاء، وإذا كانت العصمة قد خُتمت بالنبوة، فإننا نصل هنا إلى القاعدة التي تكاد تختصر هذا الكتاب كله: **منزلة الأشخاص تُحفظ، والمبادئ لا تُعطَّل**. وهذه القاعدة ليست صيغةً وسطيةً مصطنعةً بين طرفين، بل هي مقتضى القرآن نفسه؛ لأن القرآن يرفع أهل الفضل بفضلهم، لكنه لا يجعل فضلهم حاجبًا على الحق، ويأمر بالعدل، لكنه لا يجعل العدل ذريعةً إلى نسيان المقامات، ويزن الأفعال، لكنه لا يحوّل كل خطأٍ إلى هدمٍ للشخص، ولا كل منزلةٍ إلى تعطيلٍ للمبدأ.

إن الأزمة العميقة في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة ليست فقط في اختلاف الناس حول الوقائع، بل في اختلال هذا الميزان: فريقٌ يخاف على منزلة الأشخاص حتى يكاد يعطّل المبادئ، وفريقٌ يرفع المبادئ بطريقةٍ تُهدر منزلة الأشخاص. الأول يظن أن الوفاء للصحابة يقتضي تبرئة كل فعلٍ سياسي أو تأويل كل مسارٍ تاريخي حتى لا يبقى في الصورة شقٌّ أو ظل، والثاني يظن أن الوفاء للعدل يقتضي الكلام عن السابقين كما لو كانوا خصومًا عاديين في صراع سلطةٍ بارد. وكلاهما لم يفهم أن الحق لا يطلب منا أن نختار بين حفظ المقامات وحفظ المبادئ، بل أن نحفظ المقامات بالمبادئ، وأن نقيم المبادئ مع المقامات.

فالصحابي حين تُحفظ منزلته لا تُحفظ لأنه فوق الحق، بل لأنه نصر الحق وحمله وسبق إليه. فإذا جعلنا منزلته سببًا لتعطيل الحق، فقد نقضنا المعنى الذي به عَظُم. ومن جهةٍ أخرى، حين نرفع المبدأ لا ينبغي أن نرفعه كأنه سكينٌ في أعراض أهل الفضل، بل كميزانٍ يزن الفعل ويحفظ للشخص ما ثبت له من سابقةٍ وكرامة. إن المبدأ إذا انفصل عن الرحمة صار قسوة، والمنزلة إذا انفصلت عن المبدأ صارت غلوًا. والقراءة القرآنية تجمع بين نور المبدأ وحرمة المقام.

ولذلك لا يصح أن نقول: إن فلانًا جليل، إذن كل ما وقع منه في السياسة صواب. كما لا يصح أن نقول: ثبت أن هذا الموقف خطأ، إذن لا قيمة لجلَال صاحبه. إن الأولى تجعل الجلالة عصمة، والثانية تجعل الخطأ إلغاءً. وكلاهما لا يليق بالإنسان كما يصوره القرآن: كائنٌ مركب، له فضلٌ وعمل، وله نيةٌ لا يعلم تمامها إلا الله، وله فعلٌ ظاهرٌ يوزن، وله ماضٍ صالحٌ لا يمحوه خطأٌ واحد، وله خطأٌ لا يصير صوابًا لأن صاحبه ذو فضل.

هذه القاعدة تحتاج إلى شجاعةٍ من نوعين: شجاعةٍ أمام الغلو، وشجاعةٍ أمام الجفاء. أما الشجاعة أمام الغلو فهي أن تقول: لا أحد بعد رسول الله ﷺ فوق المراجعة، ولا فعلٌ بشريٌّ فوق الميزان، ولا سياسةٌ تاريخيةٌ تتحول إلى وحيٍ لأنها وقعت في زمنٍ شريف أو صدرت عن رجلٍ شريف. وأما الشجاعة أمام الجفاء فهي أن تقول: ليس كل نقدٍ مباحًا، ولا كل لفظٍ جائزًا، ولا كل خطأٍ يسقط صاحبه، ولا يجوز أن نتكلم في السابقين بلا تهيّب، ولا أن ننسى أنهم سبقونا إلى الإيمان والجهاد والصحبة. الشجاعتان معًا هما العدل.

إن منزلة الأشخاص في الإسلام ليست منزلةً وثنيةً تُعبد، ولا منزلةً هشةً تسقط بأول خطأ، بل منزلةٌ شرعيةٌ تُحفظ بقدر ما ثبت من فضلها. فالصحبة فضل، والهجرة فضل، والنصرة فضل، والجهاد فضل، والسابقة فضل، والعلم فضل، وبذل النفس والمال في بدايات الإسلام فضلٌ لا يدركه من جاء بعد التمكين. وهذه الفضائل ليست أوهامًا عاطفيةً، بل حقائق دينية وتاريخية. ومن الجحود أن تُنسى عند النظر في فعلٍ سياسي، كما أن من الغلو أن تُستعمل لمنع النظر في الفعل السياسي.

ولذلك فإن القارئ العادل حين يقرأ فعلًا مرجوحًا أو موقفًا ملتبسًا لواحدٍ من أهل الفضل، لا يبدأ من فرحٍ بالعثرة، ولا من رغبةٍ في الإدانة، بل يبدأ من أصلين: أصل حفظ المقام، وأصل وزن الفعل. يقول في نفسه: هذا رجلٌ له سابقةٌ وفضل، فلا أتكلم عنه بلغةٍ ساقطة، ولا أتهم قلبه بلا علم، ولا أجعل خطأه عنوانًا عليه. ثم يقول في الوقت نفسه: هذا الفضل لا يمنعني من أن أزن الفعل بميزان القرآن والعدل والمآل. فإذا جمع هذين الأصلين، سلم من عبادة الرجال ومن إهانتهم معًا.

إن المبدأ في القرآن لا يتغير لأجل الأشخاص. العدل عدلٌ مع القريب والبعيد، والدم حرامٌ إذا كان المسفوك دمًا بغير حق، والشورى أصلٌ في أمر الجماعة، والتبين واجبٌ في الأخبار، والبغي ممكنٌ بين المؤمنين، والرجوع إلى أمر الله مطلوبٌ من الجميع. هذه المبادئ لا تتحول حين نصل إلى الصحابة، بل تصير أكثر هيبةً؛ لأنهم حملة هذه المبادئ الأوائل. ومن أعظم الوفاء لهم أن لا نجعل أسماءهم سببًا لتعطيل ما بذلوا حياتهم في حمله.

ولو تأملنا القرآن وجدناه يقرر هذا الأصل في صورٍ كثيرة. فالقرابة لا تنفع إذا خالف العمل، كما في قصة ابن نوح. والمكانة لا تجعل الخطأ صوابًا. والانتساب لا يغني عن الميزان. وفي الوقت نفسه لا يجعل الخطأ المحدود إلغاءً لكل خير. القرآن لا يعرف عبادة الأشخاص، ولا يعرف الجحود للفضل. إنه يضع الجميع تحت سلطان الله: الأنبياء في مقامهم، والمؤمنين في مقامهم، والسابقين في مقامهم، وكل إنسان بعمله ومسؤوليته. ومن هنا لا يكون حفظ الأشخاص بتعطيل الشرع، ولا يكون حفظ الشرع بانتهاك حرمة الأشخاص.

إن من أخطر آثار تعطيل المبادئ باسم الأشخاص أنه يصنع دينًا هشًا. فإذا ربينا الناس على أن صورة التاريخ يجب أن تبقى مصقولةً بلا خطأ، ثم اكتشفوا في المصادر ما يدل على تعقيدٍ أو خلافٍ أو خطأ، اهتزت ثقتهم لا بالصورة وحدها، بل ربما بالدين نفسه؛ لأننا ربطنا الدين بصورةٍ غير لازمة. أما إذا ربيناهم على أن الوحي معصوم، والتاريخ ممتحن، والصحابة أهل فضلٍ لا أهل عصمة، فإنهم إذا قرأوا الصعب من التاريخ لم ينهاروا، بل فهموا. والوعي الذي يفهم أقوى من الوعي الذي يُمنع من السؤال.

ومن أخطر آثار إهدار الأشخاص باسم المبادئ أنه يصنع حقًا بلا رحمة. يرى الخطأ ولا يرى السابقات، يرى الدم ولا يرى الهجرة، يرى الاجتهاد المرجوح ولا يرى النصرة، يرى الفتنة ولا يرى البناء العظيم الذي حملته تلك الطبقة. وهذا الظلم لا يخدم المبدأ، بل يلوثه؛ لأن المبدأ حين يُحمل بقلبٍ جافٍ يفقد جماله، ويصير أقرب إلى العقوبة منه إلى الهداية. والقرآن لا يعلمنا هذا. القرآن يجعل العدل قريبًا من التقوى، لا قريبًا من الغل.

ومن هنا فإن القاعدة العملية التي ينبغي أن تحكم كل قراءةٍ هي: **نقد الفعل لا يستلزم إسقاط الفاعل، وتعظيم الفاعل لا يستلزم تصويب الفعل**. هذه الجملة وحدها لو استقرت في الوعي المسلم لانحلّت كثيرٌ من عقد الفتنة. نستطيع أن نقول: كان هذا الموقف السياسي مرجوحًا، وصاحبه من أهل الفضل. نستطيع أن نقول: هذا المسار أضعف الشورى، وبعض من دخل فيه كان متأولًا أو ذا سابقة. نستطيع أن نقول: هذا الطرف أقرب إلى الحق في هذه الواقعة، ولا يلزم أن يكون كل من خالفه ساقطًا أو سيئ النية. نستطيع أن نقول: فلان له مقامٌ محفوظ، لكن مقامه لا يعصم فعله من النظر.

وهذه القدرة على الجمع هي الفرق بين النضج والطفولة المعرفية. الطفل المعرفي يريد صورةً بسيطة: إما كاملٌ وإما ساقط. أما الناضج فيعرف أن الإنسان قد يكون عظيمًا ومخطئًا، صالحًا ومتأولًا، فاضلًا ومرجوحًا في موقف، قريبًا من الحق في موضعٍ وبعيدًا عنه في موضعٍ آخر. وهذه ليست نسبيةً أخلاقية، بل إنصافٌ تركيبي. الحق يبقى حقًا، لكن تنزيله على البشر يحتاج إلى فهم تركيبهم.

إن من أعظم ما يهدد هذا الميزان شهوة الاصطفاف. الاصطفاف يريد منك أن تختار: إما الأشخاص أو المبادئ. فإذا قلت: نحفظ الأشخاص، قال لك: إذن لا تتكلم في الأخطاء. وإذا قلت: نحفظ المبادئ، قال لك: إذن اهدم الأشخاص. أما القرآن فيرفض هذا الابتزاز. يقول لك: احفظ الفضل، وقل الحق. ترضَّ عن السابقين، وزن الأفعال. لا تجعل قلبك ممتلئًا بالغل، ولا تجعل عقلك معطلًا. لا تكن قاسيًا باسم الحق، ولا جبانًا باسم الأدب. هذه هي الصعوبة الجميلة في المنهج القرآني: أنه لا يسمح لك بالراحة السطحية.

ومن هنا فإن هذا الكتاب لا يريد أن يعيد إنتاج مقولة "قدسية المبادئ فوق مكانة الأشخاص" بصورتها المجملة فقط، بل يريد أن يضبطها؛ لأن العبارة إذا لم تُضبط قد تُفهم بطريقةٍ تجرح المقامات. نعم، المبادئ مقدسةٌ لأنها من الوحي أو مستندةٌ إليه، ومكانة الأشخاص ليست مقدسةً بمعنى العصمة، لكنها محترمةٌ شرعًا. فالعبارة الأدق: **قدسية المبادئ لا تُعطَّل بمكانة الأشخاص، ومكانة الأشخاص لا تُهدَر باسم المبادئ**. هذا هو التوازن الذي يحمي من التسيب والجفاء معًا.

فالمبادئ أعلى من الأشخاص من جهة المرجعية، لكن الأشخاص الفضلاء لهم حرمةٌ في طريقة تطبيق هذه المبادئ عند الحديث عنهم. لا يجوز أن تقول: لأن العدل فوق الجميع، فسأتكلم بلا أدب. ولا يجوز أن تقول: لأن الصحابة لهم فضل، فسأوقف العدل عند أسمائهم. المبدأ يحكم، والأدب يضبط العبارة، والفضل يحدد لهجة النظر، والثبوت يحدد مقدار الحكم. هذا هو البناء الكامل.

ومن هنا يتبين أن منزلة الصحابة ليست خصمًا للمبادئ، بل هي ثمرةٌ من ثمرات المبادئ. لقد ارتفعوا لأنهم آمنوا بالوحي، وناصروا الحق، وتحملوا التكليف، وسبقوا إلى الإسلام. فإذا كانت منزلتهم ثمرةَ المبدأ، فكيف نجعل الثمرة سببًا لتعطيل الأصل؟ لا معنى لتعظيم الصحابة بطريقةٍ تجعل العدل الذي جاء به القرآن متوقفًا عندهم. إنما نعظمهم لأنهم عبيدٌ لله، لا لأنهم فوق العبودية؛ ولأنهم حملة الوحي، لا لأنهم بدلٌ عن الوحي؛ ولأنهم نصروا المبدأ، لا لأنهم صاروا فوق المبدأ.

وفي المقابل، لا معنى لرفع المبدأ بطريقةٍ تجعلنا نجحد الذين حملوه أول مرة. من يفعل ذلك يشبه من يريد الثمرة ويقطع الجذر. نعم، الوحي من عند الله لا من عند الصحابة، لكن الله اختارهم لحمل رسالته ونصرة نبيه ونقل دينه. فمن قلة الأدب أن يُتناولوا ببرودةٍ أو تشفٍّ أو تعالٍ، كأنهم مجرد شخصياتٍ في ملفٍّ سياسي. إنهم جزءٌ من تاريخ الهداية في الأرض، وإن أخطاء بعضهم، إن وقعت، لا تلغي هذا المقام.

ومن هنا ينبغي أن نقرأ كل شخصيةٍ في الفتنة من خلال مستويين: **مستوى المقام** و**مستوى الموقف**. مستوى المقام يسأل: ما سابقة هذا الشخص؟ ما فضله؟ ما صحبته؟ ما جهاده؟ ما نصوص الفضل العامة أو الخاصة التي تشمله؟ ومستوى الموقف يسأل: ما الذي فعله هنا؟ ما دلالة فعله؟ ما أثره؟ ما قدر عذره؟ ما الوصف المناسب؟ فإذا قرأنا المقام وحده عطلنا الحكم على الموقف، وإذا قرأنا الموقف وحده أهدرنا المقام. والعدل أن نجمعهما دون خلط.

وقد يكون المقام عاليًا والموقف مرجوحًا. وقد يكون المقام دون غيره والموقف أقرب إلى الحق. وقد يكون الشخص صاحب مقامٍ عظيمٍ في الجملة، لكنه في واقعةٍ معينةٍ لم يكن الأرجح. هذه الاحتمالات لا ينبغي أن تخيفنا؛ لأنها جزءٌ من بشرية التاريخ. ما يخيف حقًا هو أن نغلق عيوننا عنها فنصنع وعيًا غير قادرٍ على التعامل مع الواقع.

إن حفظ منزلة الأشخاص يقتضي أيضًا أن لا نلزمهم بما لم يلتزموه هم لأنفسهم. كثيرٌ من الصحابة كانوا يعلمون أنهم غير معصومين، ويقبلون المراجعة، ويختلفون، ويرجع بعضهم إلى قول بعض، ويعرفون أن الحق

أكبر من الرجال. فإذا جاء المتأخرون وجعلوهم فوق المراجعة، فقد نسبوا إليهم معنى لم يدعوه. ومن الوفاء لهم أن نقرأهم كما كانوا: عبادًا مجتهدين، لا أصنامًا تاريخية. إن الغلو في الصالحين قد يبدأ بمحبةٍ صادقة، لكنه ينتهي بإفساد معنى صلاحهم.

ومن جهةٍ أخرى، فإن حفظ المبادئ يقتضي أن لا نجعل أسماء الصحابة أدواتٍ في خصوماتنا المعاصرة. فكم استُعملت مكانة الصحابة لتبرير الطاعة المطلقة، وكم استُعملت الفتنة للطعن في كل إصلاح، وكم استُعملت أسماء بعضهم لإسكات سؤال الشورى والعدل. وهذا استعمالٌ غير أمين. كما استُعملت أخطاء التاريخ للطعن في الدين أو في الجيل كله، وهذا استعمالٌ غير أمين أيضًا. المبدأ لا يخدمه التوظيف، بل يخدمه الفهم. والأشخاص لا يكرمهم أن نحمل أسماءهم ما لا تحتمل.

إن منازل الرجال تُحفظ بالإنصاف لا بالتوظيف. فإذا جعلت صحابيًا جليلًا شعارًا لتبرير سياسةٍ ظالمة، فقد أسأت إليه. وإذا جعلت خطأً سياسيًا منسوبًا إلى بعض السابقين ذريعةً لهدم الصحبة، فقد أسأت إلى الحق. كلاهما استعمالٌ للرجال لا احترامٌ لهم. الاحترام الحقيقي أن نترك لهم مقامهم، وأن نترك للمبادئ سلطانها، وألا نجعل أحدهما مطيةً لأهوائنا.

ومن هنا يتضح أن المبدأ لا يعمل في الفراغ، بل يحتاج إلى أخلاق في تنزيله على الأشخاص. مثلًا: مبدأ العدل يوجب ألا نبرر الخطأ، لكنه يوجب أيضًا ألا نبالغ في الحكم. مبدأ التثبت يوجب ألا نقبل الروايات الضعيفة، لكنه يوجب أيضًا ألا نرد الثابت لأنه يحرجنا. مبدأ حرمة الدم يوجب ألا نهوّن مما وقع، لكنه يوجب أيضًا ألا نحول الدم إلى حقدٍ أبدي. مبدأ الشورى يوجب نقد الغلبة،

لكنه يوجب أيضًا فهم سياقات الانتقال التاريخي. فالمبادئ حين تُنزَّل بلا فقه قد تتحول إلى أدواتٍ قاسية، وحين تُلغى باسم الفقه تتحول إلى شعاراتٍ ميتة.

والميزان هنا يحتاج إلى قلبٍ قرآني لا إلى عقلٍ جدليٍّ فقط. العقل الجدلي يريد أن ينتصر في النقاش، أما القلب القرآني يريد أن ينجو من الظلم. العقل الجدلي يسأل: كيف أفحم خصمي؟ أما القلب القرآني يسأل: كيف أشهد لله بالقسط؟ العقل الجدلي يلتقط الرواية التي تخدمه، أما القلب القرآني يخاف من الرواية قبل أن يستعملها. ولذلك فإن هذا الباب ليس تدريبًا على مهارةٍ تاريخيةٍ فحسب، بل على عبوديةٍ في الفهم.

وقد قال الله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾.

ولو أدخلنا هذه الآية إلى باب الصحابة والفتنة، لقالت لنا: اشهدوا لله ولو على ذاكرتكم، ولو على جماعتكم، ولو على صورة الأشخاص الذين تحبونهم، ولو ضد الخصومة التي ورثتموها. لكنها، في الوقت نفسه، لا تبيح الظلم ولا الجفاء؛ لأنها شهادة **بالقسط** لا شهادة بالغضب. فالشهادة لله ترفعك فوق الانتماء، والقسط يمنعك من القسوة.

ومن هنا يمكن أن نفهم معنى الوفاء الحقيقي. الوفاء للصحابة ليس أن نجعلهم فوق الميزان، بل أن نرفض ظلمهم وأن نرفض استعمالهم لتعطيل الميزان. والوفاء للمبادئ ليس أن نستعملها لإهانة السابقين، بل أن نقيمها كما أقامها القرآن: بعدلٍ ورحمةٍ وتثبتٍ وأدب. الوفاء للرجال والوفاء للحق لا يتعارضان

إذا صح الفهم؛ إنما يتعارضان في وعيٍ مريضٍ يريد من الرجال أن يكونوا بدلاء عن الحق، أو يريد من الحق أن يكون أداةً لإسقاط الرجال.

ولذلك فإن الكتاب الذي نؤسسه هنا لا ينبغي أن يكون كتابًا ضد أحد، بل كتابًا ضد الخلل المنهجي. ضد تحويل الأشخاص إلى حجاب، وضد تحويل المبادئ إلى سلاح. ضد الذاكرة التي تبرر، وضد الذاكرة التي تنتقم. ضد تقديس التاريخ، وضد إهانة التاريخ. إنه كتاب ميزان، والميزان لا يكره أحدًا، لكنه لا يحابي أحدًا.

ومن ثمرات هذه القاعدة أنها تفتح لنا طريقًا آمنًا لقراءة التحولات الكبرى: نستطيع أن نقرأ انتقال السلطة، وموقع الشورى، وأثر الدماء، وبداية الملك، ومسألة البغي، ومواقف الاعتزال، دون أن نكون مضطرين إلى أحد خيارين: إما تبرئةٌ مطلقة، أو إدانةٌ مطلقة. نستطيع أن نقول: هذا التحول كان خطيرًا على المبدأ، مع أن بعض رجاله لهم فضل. ونقول: هذا الموقف كان أقرب إلى الحق، مع أن مخالفيه ليسوا شياطين. ونقول: هذا الخطأ أثّر في الأمة، مع ترك السرائر لله. بهذه اللغة فقط يمكن أن نخرج من أسر الفتنة.

ومن ثمراتها أيضًا أنها تمنعنا من تديين الضرورات التاريخية. قد تضطر الأمة في لحظةٍ ما إلى قبول واقعٍ ناقصٍ دفعًا لما هو أسوأ، وقد يُعذر بعض الفاعلين في ظرفٍ مضطرب، لكن لا يجوز أن يتحول ذلك النقص إلى مبدأٍ مقدس. حفظ مقام الأشخاص قد يجعلنا نفهم عذرهم، لكن حفظ المبادئ يمنعنا من جعل عذرهم قاعدةً دائمة. وهذا فرقٌ شديد الأهمية. فربما عُذر السابق بما لا يجوز للاحق أن يتخذه سنة. وربما فُهمت ضرورةٌ في زمنها، لكن لا يجوز أن تصير فلسفةً للحكم إلى الأبد.

ومن هنا فإن العذر لا يساوي الاقتداء. قد نعذر شخصًا ولا نقتدي بفعله. وقد نحفظ مقامه ونقول: هذا الطريق لا يصلح أن يكون أصلًا. وهذا من أعظم معاني حفظ الأشخاص والمبادئ معًا؛ لأنك لا تهدر الشخص، ولا تتبع الخطأ. أما من جعل كل عذرٍ أسوة، فقد عطل المبدأ. ومن جعل كل رفضٍ للاقتداء إسقاطًا للشخص، فقد عطل الفضل.

إن منزلة الأشخاص تُحفظ بالدعاء كذلك. ففي لحظة التحليل والنقد والترجيح، يبقى القلب المؤمن يقول: ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان. هذا الدعاء لا يلغي التحليل، لكنه يطهره. يجعل القارئ يتذكر أنه لا يتكلم في خصومٍ ماتوا، بل في مؤمنين سبقوا، وأنه هو أيضًا محتاجٌ إلى رحمة الله، وأن من يقرأ الفتنة بغير استغفار قد تدخل الفتنة قلبه. الدعاء هنا ليس خاتمةً عاطفية، بل جزءٌ من المنهج الروحي في القراءة.

والمبادئ لا تُعطّل كذلك بالقول: "الله يتولى السرائر." نعم، الله يتولى السرائر، ونحن لا نحكم عليها، لكن الأفعال الظاهرة تُقرأ. وبعض الناس يستعمل ترك السرائر لله ليمنع الحكم على الظاهر، وهذا خلط. نقول: الله أعلم بنيته ومآله، لكن هذا الفعل في الظاهر خطأ أو صواب أو بغي أو اجتهاد مرجوح بحسب الدليل. بهذا نحفظ حدودنا: لا ندخل القلب، ولا نلغي الظاهر.

وفي المقابل، منزلة الأشخاص لا تُهدر بالقول: "نحن نحكم على الظاهر." نعم، نحكم على الظاهر، لكن الظاهر لا يتكون من فعلٍ واحدٍ فقط؛ فيه أيضًا ظواهر الفضل والسابقة والجهاد والصحبة. فإذا حكمت على فعلٍ ظاهر، فلا تنسَ ظواهر الفضل الظاهرة كذلك. ومن الظلم أن تقول: أنا لا أحكم إلا

بالظاهر، ثم تختار من الظاهر ما يدين وتترك ما يكرم. الظاهر كله يدخل في الميزان: الفعل المعين، والسيرة العامة، والمقام الشرعي، والسياق، والقرائن.

ومن هنا، فإن قاعدة هذا الفصل ليست قاعدةً نظريةً فحسب، بل هي طريقة نظر كاملة:

حين ترى شخصًا ذا فضل، لا تجعل فضله عصمة.

وحين ترى فعلًا خطأ، لا تجعل خطأه إهدارًا.

حين ترى مبدأً عظيمًا، لا تنزله بقسوة.

وحين ترى مقامًا عاليًا، لا تجعله حجابًا.

حين تتكلم، فليكن لسانك بقدر الدليل وبقدر الحرمة.

وحين تسكت، فلا يكن سكوتك تعطيلًا للحق.

هذه الطريقة هي التي تميز القراءة القرآنية عن القراءة المذهبية والقراءة الحداثية المختزلة والقراءة الوعظية المغلقة. القراءة المذهبية تبدأ من الفريق. والقراءة الحداثية المختزلة تبدأ من الشك في الدين أو من تفسير كل شيء بالسلطة. والقراءة الوعظية المغلقة تبدأ من الخوف من السؤال. أما القراءة القرآنية فتبدأ من الميزان: الحق فوق الجميع، والرحمة لا تفارق الحق، والفضل محفوظ، والمبدأ قائم.

وخلاصة هذا الفصل أن حفظ منزلة الأشخاص وتعظيم المبادئ ليسا خطين متعارضين، بل هما جناحا العدل في هذا الباب. فإذا سقط جناح الأشخاص صار الكلام جافيًا، وإذا سقط جناح المبادئ صار الكلام غاليًا. ولا يطير الوعي المسلم في سماء الفتنة إلا بهما معًا: توقيرٌ بلا عصمة، ومبدأٌ بلا قسوة، نقدٌ بلا تشفٍّ، ومحبةٌ بلا عمى، وترضٍّ بلا تعطيل، وعدلٌ بلا إهدار.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الفصل الثامن عشر: **الإنصاف لا يعني التسوية بين الحق والباطل؛** لأن حفظ المقامات والمبادئ معًا لا يعني أن نقف موقفًا رماديًا مصطنعًا من كل الوقائع، ولا أن نساوي بين المواقف حين يظهر رجحان أحدها، بل يعني أن نحكم بالحق حيث ظهر، لكن دون ظلمٍ في اللغة أو تعدٍّ في الحكم أو إهدارٍ للفضل.

الفصل الثامن عشر

الإنصافُ لا يعني التسويةَ بين الحقِّ والباطل

العدلُ ليس حيادًا رماديًا، بل انحيازٌ منضبطٌ للحق

قد يظن بعض الناس أن الدعوة إلى الإنصاف في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة تعني الوقوف في منطقةٍ رماديةٍ لا ترى صوابًا ولا خطأً، ولا ترجّح موقفًا على موقف، ولا تفرّق بين حقٍّ وباطل، ولا بين أقرب إلى العدل وأبعد عنه، كأن الإنصاف نوعٌ من الحياد البارد الذي يخاف من الحكم، أو كأن الأدب مع السابقين يقتضي أن نساوي بين كل الأطراف حتى لا يغضب أحد، أو أن نقول في كل واقعةٍ: الجميع مجتهد، والجميع مصيب بمعنى ما، ولا فرق في الميزان بين من كان أقرب إلى المبدأ ومن كان أبعد عنه. وهذا فهمٌ ناقصٌ للإنصاف؛ لأن الإنصاف ليس إلغاءً للفوارق، بل وضعُ الفوارق في مواضعها الصحيحة، وليس مساواةً بين الحق والباطل، بل انحيازٌ للحق بلا ظلمٍ للباطل عليه من جهة، وبلا تجاوزٍ في إدانة من خالفه من جهةٍ أخرى.

إن العدل في القرآن لا يعني أن تقف في منتصف الطريق بين المظلوم والظالم، ولا أن توزع الصواب والخطأ بالتساوي إرضاءً للنفوس، ولا أن تُسكت الحكم حين يظهر وجه الحق، بل يعني أن تشهد لله بالقسط؛ والقسط قد يقتضي أن تقول: هذا الموقف أعدل، وهذا أبعد عن العدل؛ هذا الفعل أقرب إلى أمر الله، وهذا جاوز حدّه؛ هذا الطرف كان أحق في أصل النزاع، وهذا الطرف كان متأولًا لكنه مخطئ؛ هذا الاجتهاد معتبرٌ في باعثه مرجوحٌ في

نتيجته؛ هذا المسار حفظ شيئًا وأضاع شيئًا، لكن ميزانه الكلي كان أضرّ بالمبدأ. فالإنصاف ليس امتناعًا عن التمييز، بل هو التمييز من غير بغي.

ومن هنا يجب أن نحرر خطأً شائعًا في الخطاب الذي يخاف من الفتنة: أنه يظن السلامة في تسويةٍ عامةٍ بين المواقف، فيقول: كلهم صحابة، وكلهم مجتهدون، ولا ينبغي أن نبحث فيمن كان أقرب إلى الحق، ولا في أثر المواقف السياسية، ولا في موقع البغي أو الخطأ أو الرجحان. وهذا الكلام قد يصح في مقامٍ تربويٍّ عام إذا كان المقصود منع السباب والغل، لكنه لا يكفي في مقام التأليف المنهجي؛ لأن ترك التمييز حيث يحتاج العقل إلى التمييز يُنتج ضبابًا لا علمًا، ويجعل المبادئ بلا وظيفة، ويحرم الأمة من معرفة السنن. فالقرآن لم يأمرنا بالعدل كي نلغي الفروق، بل كي نقيمها على أساسٍ صحيح.

قال تعالى: ﴿**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾. وهذه الآية، وإن وردت في مقامٍ أوسع، تقرر أصلًا كبيرًا في رفض التسوية الفاسدة. فالحكم الصحيح ليس أن نجعل المختلفين سواءً حيث فرّق الحق بينهم، كما أنه ليس أن نفرّق بينهم حيث سوّى الحق بينهم في أصلٍ ما. ومن هنا، فإن من الظلم أن نساوي بين موقفين إذا دلّ الدليل على رجحان أحدهما، كما أن من الظلم أن نجعل رجحان أحدهما سببًا لإهدار فضل الآخر أو اتهام نيته بلا علم.

فالإنصاف إذن مركّبٌ من أمرين: **تمييزٌ في الحكم، ورحمةٌ في النظر**. التمييز يمنعنا من الميوعة التي تسوّي بين الحق والباطل، والرحمة تمنعنا من القسوة التي تحوّل الحكم إلى تشفٍّ. فإذا أخذنا التمييز وحده صرنا قساةً متعجلين،

وإذا أخذنا الرحمة وحدها بلا تمييز صرنا مائعين معطلين. والعدل القرآني يجمعهما: يقول الحق، لكنه لا يظلم؛ يرجّح، لكنه لا يفجر؛ يصف الخطأ، لكنه لا ينسى الفضل؛ يقرر البغي إن ثبت، لكنه لا يخرج صاحبه من أصل الإيمان والحرمة إلا بدليلٍ يقتضي ذلك.

ومن هنا ينبغي أن نرفض عبارةً مضمرةً تسكن كثيرًا من القراءات الدفاعية، وهي: "ما دام الأشخاص أفاضل، فالمواقف متساوية في الاعتبار." هذا غير لازم. قد يكون الأشخاص كلهم أهل فضلٍ بدرجات، لكن مواقفهم ليست متساوية. وقد يكون المختلفون من المؤمنين، ومع ذلك يكون أحدهم أقرب إلى الحق في واقعةٍ بعينها. وقد يكون الطرف المخطئ متأولًا معذورًا أو مأجورًا من جهةٍ ما، لكن ذلك لا يجعل موقفه مساويًا للموقف الأرجح. إن الفضل الشخصي شيء، ورجحان الموقف شيء آخر، وقد يجتمعان وقد يفترقان.

وكذلك نرفض العبارة المقابلة: "ما دام أحد المواقف أرجح، فكل مخالفٍ له ساقط أو ظالمٌ في سريرته." هذا أيضًا غير لازم. فقد يخالف الإنسان الموقف الأرجح لشبهةٍ معتبرة، أو نقص معلومة، أو تقديرٍ سياسيٍّ مختلف، أو خوفٍ من مآلٍ آخر، أو تأويلٍ يراه دينًا. وقد يكون خطؤه عظيمًا في الأثر، ومع ذلك لا يجوز أن نملأ قلبه بنوايا من عندنا. فالحق إذا ظهر لا يبيح الظلم فيمن خالفه. وحفظ فضل المخالف لا يساوي تسوية قوله بالحق، كما أن ترجيح الحق لا يساوي سحق المخالف.

وهذه هي المعادلة الدقيقة: **نرجّح بلا إهدار، ونرحم بلا تسوية**. نرجح لأن المبادئ لها سلطان، ولا يجوز تعطيلها خوفًا من الحكم. ونرحم لأن البشر

محدودون، والفتن معقدة، والمقامات محفوظة، والسرائر إلى الله. ومن فقد أحد الطرفين اختل. فمن رجّح بلا رحمة صار الحكم عنده سكينًا. ومن رحم بلا ترجيح صار العدل عنده ضبابًا.

إن القرآن حين تحدث عن الاقتتال بين المؤمنين لم يساوِ مساواةً مطلقة، ولم يُلغِ الأخوة الإيمانية كذلك. قال تعالى: ﴿**وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ**﴾. تأمل هذا الميزان: سماهما مؤمنين، ثم أثبت إمكان بغي إحداهما. لم يقل: لأنهما مؤمنتان فلا بغي، ولم يقل: لأن إحداهما باغية فلا إيمان. هذه الآية وحدها تهدم طرفي الخلل: طرف التسوية التي تلغي وصف البغي، وطرف الإدانة التي تلغي وصف الإيمان. وهذا هو الإنصاف القرآني في أعلى صوره.

ومن هنا، في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة، لا يجوز أن يكون خوفنا من إساءة الأدب سببًا لإلغاء وصف الخطأ أو البغي إذا دل عليه الدليل، كما لا يجوز أن يكون وصف الخطأ أو البغي سببًا لإساءة الأدب أو محو الأخوة والفضل. القرآن أوسع من عقولنا الضيقة؛ يستطيع أن يقول: مؤمنون، واقتتلوا؛ إخوة، وقد يقع بغي؛ إصلاح، ومعه قتالٌ لإرجاع الباغي إلى أمر الله؛ قسط، لا انتقام. هذه المعاني المركبة هي التي يجب أن تحكم لساننا وعقلنا.

إن الإنصاف لا يعني كذلك أن ننسب إلى كل طرفٍ القدر نفسه من الصواب والخطأ. أحيانًا تكون الواقعة ذات طرفٍ أقرب إلى الحق بوضوح، وطرفٍ مخطئٍ بتأويل. وأحيانًا يكون الطرفان مشتركين في بعض الخطأ بدرجاتٍ متفاوتة. وأحيانًا يكون أحدهما محقًا في المبدأ مخطئًا في الوسيلة، والآخر

مخطئًا في المبدأ مصيبًا في التحذير من بعض المآلات. وأحيانًا يكون الحكم على القادة غير الحكم على الجموع، والحكم على البدايات غير الحكم على النهايات. فالإنصاف ليس قالبًا واحدًا، بل هو إعطاء كل واقعةٍ تركيبها الخاص.

ومن هنا، فإن التسوية قد تكون ظلمًا كما أن التفريق قد يكون ظلمًا. التسوية ظلمٌ إذا جعلت من كان أقرب إلى الحق كمن كان أبعد، وجعلت من حفظ المبدأ كمن أضعفه، وجعلت من دافع عن الشورى كمن فتح باب الغلبة، وجعلت من كفّ عن الدم كمن اقترب منه بلا ضرورةٍ ظاهرة. والتفريق ظلمٌ إذا بالغ، أو عمّم، أو حمل النيات، أو أسقط الفضل، أو جعل الخطأ الجزئي حكمًا على الكل. والعدل أن نسوّي حيث سوّى الحق، ونفرّق حيث فرّق الحق، ولا نحابي في الحالتين.

ومن أعظم ما يفسد هذا الباب أن بعض الناس يظنون أن الإنصاف يعني "إرضاء الجميع". وليس كذلك. الإنصاف قد يغضب الجميع؛ يغضب الغالي لأنه لم يبرر كل شيء، ويغضب الجافي لأنه لم يدن كل شيء. يغضب صاحب الرواية المنتصرة لأنه لم يجعل الغلبة دليلًا كافيًا، ويغضب صاحب رواية الجرح لأنه لم يجعل الألم دليلًا مطلقًا. يغضب من يريد السكوت لأنه تكلم، ويغضب من يريد التشفي لأنه تأدب. وهذه علامةٌ على أن الإنصاف لا يعيش غالبًا في رضا الاصطفافات، بل في رضا الميزان.

ولذلك ينبغي للكاتب في هذا الباب ألا يطلب السلامة من غضب الناس، بل السلامة من ظلم الحقيقة. فإن طلب رضا الجماعات، جعل عبارته رخوةً لا تقول شيئًا، أو جعلها حادةً في موضعٍ ولينةً في موضعٍ بحسب الجمهور. أما

إذا طلب وجه الله، قال ما يراه حقًا بقدر الدليل، وترك ما لا يعلم، وحفظ للمقامات حرمتها. وقد يُتهم من الطرفين؛ لكن التهمة من الطرفين ليست دائمًا دليلًا على الصواب، كما يظن بعض الناس، لكنها قد تكون ثمرةً طبيعيةً لمن رفض الانضمام إلى أحد الغلوّين.

إن الإنصاف لا يعني أن نقول: "كل الأطراف على الحق"؛ فالحق لا يتعدد إلى حدّ التناقض. لكنه قد يعني أن نقول: "في كل طرفٍ بعض ما ينبغي فهمه، وليس كل مخالفٍ للحق في موضعٍ فاقدًا للفضل أو العذر." وهذا فرقٌ مهم. فالإنصاف لا يوزع الحق بالتساوي، لكنه يوزع الفهم بعدل. يعطي الحق لصاحبه، والعذر لمن يستحقه، والخطأ لمن وقع فيه، والفضل لمن ثبت له، ولا يخلط بينها.

ومن هنا تظهر ضرورة التفريق بين **الحكم على الموقف** و**الحكم على الدافع**. قد يكون الموقف باطلًا أو مرجوحًا، لكن الدافع قد يكون طلب حقٍّ التبس طريقه. وقد يكون الموقف في ذاته قريبًا من الحق، لكن الدافع عند بعض أنصاره ملوثٌ بعصبيةٍ أو مصلحة. فلا يجوز أن نجعل صواب الموقف تزكيةً لكل دوافع أنصاره، ولا خطأ الموقف إدانةً لكل دوافع أصحابه. هذا التفريق يحمينا من التسوية ومن الظلم معًا.

وكذلك يجب التفريق بين **صحة الأصل** و**فساد المسار**. قد يكون الأصل الذي يرفعه طرفٌ ما صحيحًا، لكن مساره العملي يفسده. وقد يكون طرفٌ آخر مخطئًا في أصلٍ ما، لكنه محقٌّ في التحذير من فوضى أو دم أو مآل. فإذا أردنا الإنصاف، لم نقل: ما دام الأصل صحيحًا فكل الطريق صحيح، ولا قلنا: ما دام المسار أضرّ فالأصل باطل. بل نقول: الأصل حق، والطريق

خطأ؛ أو الأصل مرجوح، وبعض التحذيرات معتبرة. هذه اللغة المركبة هي لغة الإنصاف الحقيقي.

ومن أمثلة ذلك في السياسة عمومًا أن مطلب العدل حق، لكن طريق المطالبة به قد يفتح ظلمًا أعظم إن خلا من الحكمة. وحفظ الجماعة حق، لكن استعماله لإسكات العدل باطل. وحقن الدماء حق، لكن جعله ذريعةً لتثبيت البغي خطأ. ومقاومة البغي حق، لكن إذا تحولت إلى فوضى لا تنضبط بالشرع والمآل فقد تلد بغيًا آخر. فالحق لا يُحمى بالشعار وحده، بل بالوسيلة والمآل والعدل. ومن لم يفرق بين هذه المستويات جعل الإنصاف مستحيلًا.

إن الإنصاف كذلك لا يعني أن نتنازل عن لغة "الأقرب إلى الحق". هذه اللغة مهمة؛ لأنها تحفظ الترجيح دون ادعاء إحاطةٍ مطلقة. نقول: هذا أقرب إلى الحق، لا بمعنى أننا نعلم كل السرائر، بل بمعنى أن ما ظهر لنا من الدليل والسياق والمبدأ يجعل هذا الموقف أرجح. وهذه اللغة أجمل من لغة القطع المتعالي حين تكون المسألة ذات ملابسات، وأقوى من لغة التمييع التي ترفض كل ترجيح. فهي تجمع بين التواضع والحكم: لا أدّعي علم الغيب، لكني لا أترك الميزان معطلًا.

ومن هنا ينبغي أن يكون في هذا الكتاب استعمالٌ دقيقٌ للمراتب: "الأظهر"، "الأقرب"، "الأرجح"، "الأولى"، "الأبعد"، "المرجوح"، "المتأول"، "المخطئ"، "الباغي في الفعل إن ثبتت شروط الوصف". هذه الألفاظ ليست ترفًا، بل أدوات عدل. فاللغة التي لا تعرف إلا "حق مطلق" و"باطل مطلق" في كل تفاصيل الفتنة لغةٌ عاجزة عن احتمال التاريخ. واللغة التي لا تعرف إلا "كلهم سواء" لغةٌ عاجزة عن إقامة المبدأ. وبين العجزين تقف لغة الميزان.

إن التسوية بين الحق والباطل قد تأتي أحيانًا باسم الورع. يقول المرء: لا أريد أن أخطئ في أحد، فيجعل الجميع سواء. لكن الورع ليس ترك العدل؛ الورع أن لا تحكم بلا علم، أما إذا ظهر العلم فترك الحكم خوفًا من الناس أو من اضطراب الصورة ليس ورعًا بالضرورة. نعم، قد تختار في مقامٍ عام ألا تفصل، لكن في مقام البحث لا يصح أن تحول الورع إلى إلغاء للتمييز. الورع الحقيقي يخاف من الظلم في الإدانة، ويخاف كذلك من الظلم في التسوية.

وقد تأتي التسوية باسم المحبة. يقول المرء: كلهم أحبابنا، فلا نفرق. نعم، أصل المحبة لأهل الإيمان والفضل محفوظ، لكن المحبة لا تمنع أن يكون أحد الأحبة مخطئًا في موقفٍ معين. الأب يحب أبناءه جميعًا، لكنه إذا اختلفوا في حقٍ لا يجعل الظالم كالمظلوم، ولا المصيب كالمخطئ، باسم المحبة. بل إن المحبة العادلة تقتضي أن تقول للمخطئ: أخطأت، دون أن تطرده من دائرة الحب. هكذا تكون المحبة راشدة لا عمياء.

وقد تأتي التسوية باسم الخوف من الفتنة. لكن الفتنة لا تُعالج دائمًا بإلغاء الفروق؛ أحيانًا يزيد إلغاء الفروق الفتنة لأنه يجعل الناس يشعرون أن العدل غائب، وأن التاريخ يُغطى، وأن المبادئ تتعطل. الفتنة تُعالج ببيانٍ منضبط: لا سباب، لا غل، لا تشفٍّ، لا تعميم، لكن لا تعطيل للحق. فإذا تعلم الناس أن بإمكانهم سماع حكمٍ راجحٍ بأدب، ضعف أثر الخطاب المتطرف الذي يعيش على أن الخطاب المعتدل لا يجرؤ على قول شيء.

إن من أخطر نتائج التسوية الفاسدة أنها تُفقد المظلوم حقه مرتين: مرةً حين وقع عليه الظلم، ومرةً حين يُطلب منه في الذاكرة أن يكون ظلمه مساويًا لموقف من ظلمه. وفي المقابل، من أخطر نتائج الإدانة الجائرة أنها تجعل

المخطئ يفقد حقه في العذر والفضل والرحمة. والعدل القرآني لا يرضى بهذا ولا ذاك. يثبت للمظلوم حقه، ولا يجعل ذلك رخصةً للبغي. ويصف خطأ المخطئ، ولا يجعل ذلك ذريعةً لإهدار إنسانيته وإيمانه وفضله.

ومن هنا فإن الإنصاف يقتضي أن لا نستخدم تعقيد الفتنة لإلغاء الواضح فيها. نعم، الفتنة معقدة، لكن ليس معنى ذلك أنه لا يوجد فيها ما هو أرجح وأوضح. التعقيد لا يعني العمى. قد تكون بعض التفاصيل ملتبسة، لكن بعض الأصول واضحة. قد لا نعلم نيات الرجال، لكن نعلم حرمة الدم. قد نختلف في تفسير بعض التصرفات، لكن نعلم أن الشورى أصلٌ وأن الغلبة ليست النموذج الأعلى. قد نعذر بعض المتأولين، لكن نعلم أن التأويل لا يجعل كل مآلاته حقًا. فالمنهج العادل لا يجعل الالتباس يغطي الواضح، ولا يجعل الواضح يلغي الالتباس.

وهذا من أدق فقه الباب: **نحكم في موضع الوضوح، ونتوقف في موضع الالتباس**. لا نمدّ التوقف إلى ما ظهر، ولا نمدّ الحكم إلى ما خفي. فإذا ظهر رجحان موقفٍ في أصلٍ ما حكمنا بقدر ظهوره. وإذا خفيت النية توقفنا فيها. وإذا ثبت أثرٌ سياسي قرأناه. وإذا لم تثبت رواية رددناها. وإذا كان الطرف متأولًا ذكرنا تأويله. وإذا كان فعله مضرًا ذكرنا ضرره. بهذا لا نساوي بين الحق والباطل، ولا نظلم أصحاب الالتباس.

ومن هنا فإن الإنصاف ليس أن نقول: "لا ندري شيئًا"؛ فهذا هروب. وليس أن نقول: "ندري كل شيء"؛ فهذا غرور. بل أن نقول: نعلم ما ظهر، ونجهل ما خفي، ونحكم فيما ثبت، ونتوقف فيما لم يثبت، ونحفظ الفضل، ونقيم المبدأ. هذه الجملة ينبغي أن تكون قانونًا في الباب كله.

إن القارئ الذي يطلب في الفتنة أحكامًا سهلة سيغضب من هذا المنهج؛ لأنه يريد موقفًا يريح انتماءه. لكن القارئ الذي يطلب النجاة سيجد فيه طريقًا. فالنجاة ليست في أن لا ترى الحق، ولا في أن ترى الحق ثم تستعمله بظلم. النجاة أن ترى بقدر ما تستطيع، وتتكلم بقدر ما تعلم، وتخاف من الله في المحبوب والمخالف، وتعلم أن الله سائلك عن العدل كما سائلك عن الأدب.

ومن هنا يجب أن نقول بوضوح: ليس من الإنصاف أن نمنع تسمية الباطل باطلًا إذا ظهر، ولا أن نمنع تسمية الخطأ خطأً إذا ثبت، ولا أن نمنع القول بأن موقفًا كان أرجح من موقف. إنما الممنوع أن نجعل هذا الحكم أكبر من دليله، أو أن ننقله إلى السرائر، أو أن نعممه على الأشخاص والجماعات بلا تفصيل، أو أن نصوغه بلغةٍ تجرح المقامات. فالإنصاف يمنع الظلم في الطريق إلى الحق، لا الحق نفسه.

ولذلك فإن من الخطأ أن يُستخدم فضل الصحابة لفرض "حيادٍ إجباري" في كل واقعة. فضلهم يفرض الأدب والتثبت وحسن الظن، لكنه لا يفرض تعطيل الموازين. وإذا كان القرآن نفسه يقرر إمكانية البغي بين المؤمنين، فليس من الأدب مع القرآن أن نلغي هذا الاحتمال من التاريخ كله. وإذا كان القرآن يأمر بالإصلاح بالعدل، فليس من العدل أن نجعل كل المختلفين سواءً دون نظر. الأدب مع الصحابة لا يجوز أن يتحول إلى سوء أدبٍ مع المبدأ القرآني.

وفي المقابل، من الخطأ أن يُستخدم المبدأ لفرض "إدانةٍ إجبارية" على كل من لم يكن في الجهة الأرجح. فقد يكون الموقف الأرجح مع طرف، لكن الطرف الآخر ليس كتلةً واحدةً من السوء. فيه متأول، وفيه تابع، وفيه من غلبه الظن، وفيه من دخل متأخرًا، وفيه من أراد الإصلاح فأخطأ، وفيه من

قد يكون له عذرٌ لا نعلمه. فكما نرفض الحياد المائع، نرفض الإدانة الكلية. الحق لا يحتاج إلى شيطنة المخالف كي يكون حقًا.

إن الإنصاف الحقيقي يسمح لنا أن نقول: عليٌّ رضي الله عنه كان ـ في جملة ما ظهر لأهل العلم في مسائل الفتنة الكبرى ـ أقرب إلى الحق في أصل النزاع السياسي بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، مع حفظ مقامات من خالفه من الصحابة، واعتبار ما دخل عليهم من تأويلاتٍ وشبهاتٍ ومخاوف، وترك سرائر الجميع إلى الله. هذه صيغةٌ منضبطة؛ لأنها لا تساوي بين المواقف إذا ظهر رجحان، ولا تهدر المخالفين إذا ثبت لهم فضلٌ وتأويل. ومثل هذه اللغة هي ما نحتاجه: لا جبنٌ عن الترجيح، ولا فجورٌ في الخصومة.

والأمر نفسه يقال في التحول إلى الملك والغلبة: نستطيع أن نقول إن تحول الحكم من الشورى الراشدة إلى نمطٍ أقرب إلى الملك الوراثي كان تحولًا ناقصًا عن المثال الأعلى، بل خطيرًا في أثره على الوعي السياسي الإسلامي، دون أن يعني ذلك تكفير رجاله أو إهدار كل فضلٍ لمن دخل فيه أو عاش في زمنه. هذه اللغة تحفظ المبدأ وتفهم التاريخ. أما القول إن كل ما استقر صار حقًا، فتعطيلٌ للمبدأ. والقول إن كل من شارك في ذلك التحول كان طالب دنيا بلا استثناء، فظلمٌ للأشخاص.

ومن هنا يتضح أن الإنصاف يحتاج إلى **جرأةٍ في الترجيح** و**تواضعٍ في التنزيل**. جرأةٍ في الترجيح حتى لا نذوب في الميوعة، وتواضعٍ في التنزيل حتى لا نتجاوز علمنا. قد يكون الحكم على المسار أيسر من الحكم على السرائر. وقد يكون الحكم على الفعل ممكنًا، والحكم على جميع المشاركين

فيه غير ممكن. وقد يكون الترجيح في أصل النزاع واضحًا، وبعض تفاصيله ملتبسة. هذه القدرة على تجزئة الحكم من علامات العلم.

إن التسوية بين الحق والباطل تُريح اللسان، لكنها تُفسد التربية. إذا ربّينا الناس على أن لا فرق في الفتن بين من كان أقرب إلى العدل ومن كان أبعد، فسيتعلمون أن المبادئ تتعطل عند الشدة. وإذا ربّيناهم على أن كل مخالفٍ للحق الظاهر ساقط، فسيتعلمون القسوة والتكفير المعنوي. أما إذا ربيناهم على أن الحق يُرجّح، والمخالف يُنصف، والخطأ يُسمى، والفضل يُحفظ، فسنصنع عقلًا قادرًا على مواجهة فتن الحاضر.

وهذا هو المقصود من دراسة الماضي: أن يصير ميزانًا للحاضر. فالناس اليوم أيضًا يواجهون خلافاتٍ سياسيةً ودينيةً واجتماعية، وتظهر بينهم شعارات حقٍّ وباطل، وظلمٌ وتأويل، ومظلومون يخطئون، وحكامٌ يرفعون الاستقرار، ومعارضون يرفعون العدل، وروايات متضاربة. فإذا لم نتعلم من فتنة الماضي كيف نفرق بين الحق والباطل دون ظلم، سنكرر الخلل نفسه: إما طاعةٌ عمياء، وإما تمردٌ أعمى؛ إما تسويةٌ فاسدة، وإما إدانةٌ فاجرة. والقرآن يريد غير ذلك: بصيرةٌ عادلة.

ومن هنا فإن عنوان هذا الفصل ليس تفصيلًا جانبيًا، بل هو حمايةٌ للكتاب كله من سوء الفهم. حين نقول: نحفظ فضل الصحابة، لا نعني أننا نسوّي بين كل مواقفهم. وحين نقول: نرفع المبادئ، لا نعني أننا نهدر من خالفها بتأويل. وحين نقول: لا عصمة بعد النبوة، لا نعني أن الناس سواء. وحين نقول: السابقون داخل سنن الابتلاء، لا نعني أن فضلهم كفضل غيرهم. وحين نقول: ننصف، لا نعني أن نلغي الحكم. وحين نقول: نحكم، لا نعني أن نظلم.

والخلاصة أن الإنصاف الحق يقوم على خمس قواعد:

الأولى: أن الحق لا يُلغى لأجل الأشخاص.
الثانية: أن الأشخاص لا يُهدرون لأجل خطأٍ في طلب الحق أو تنزيله.
الثالثة: أن الترجيح واجبٌ حيث ظهر الدليل، والتوقف واجبٌ حيث لم يظهر.
الرابعة: أن العذر لا يساوي الصواب، والخطأ لا يساوي سوء النية.
الخامسة: أن لغة الحكم يجب أن تكون بقدر الدليل وبقدر المقام.

بهذه القواعد لا نساوي بين الحق والباطل، ولا نجعل الحق مطيةً للظلم. لا نذيب المبدأ في المحبة، ولا نذبح المحبة بسكين المبدأ. بل نقيم العدل كما أراده القرآن: قسطًا لله، لا هوىً للفريق؛ شهادةً لله، لا مرافعةً للمذهب؛ بيانًا للحق، لا تلذذًا بالإدانة؛ حفظًا للفضل، لا سترًا على الخطأ.

ومن هنا ننتقل إلى الفصل التاسع عشر: **المحبة العادلة لا المحبة العمياء؛** وهو الفصل الذي يختم الباب الرابع، وفيه نحرر كيف يحب المسلم الصحابة حبًا مؤمنًا ناضجًا: حبًا يحفظ المقام، ولا يعبد الأشخاص؛ يترضى، ولا يعطل الميزان؛ يدعو، ولا يكذب على التاريخ؛ يحبهم لأنهم حملوا الوحي، لا لأنهم صاروا فوق الوحي.

الفصل التاسع عشر

المحبّةُ العادلة لا المحبّةُ العمياء

كيف نحبّ الصحابة دون أن نعبد الصورة؟

المحبة إذا لم تُهذَّب بالعدل تحولت إلى عمى، والعدل إذا لم يُهذَّب بالمحبة تحول إلى قسوة، ولا يليق بقراءة الصحابة رضي الله عنهم أن تنفرد فيها المحبة فتُلغي الميزان، ولا أن ينفرد فيها الميزان الجاف فيُلغي حرارة الوفاء؛ لأن الصحابة ليسوا رموزًا باردةً في ملفٍّ تاريخي، ولا أصنامًا معنويةً تُرفع فوق السؤال، بل هم جيلٌ مؤمنٌ عظيمٌ حمل الوحي، ونصر النبي ﷺ، وسبق إلى الإيمان، وجاهد وبذل وهاجر وآوى، ثم دخل ـ بعد النبوة ـ في امتحان التاريخ كما يدخل البشر، فأصاب في عظائم، وابتلي في مواضع، واجتهد في نوازل، وبقيت الأمة مأمورةً أن تحفظ فضلهم، وأن تطهر قلبها من الغل عليهم، وأن لا تجعل حبهم ذريعةً إلى تعطيل ما جاء به القرآن من العدل والقسط والتبين وحرمة الدم.

إن المحبة العمياء تريد من المحبوب أن يكون بلا ظل، بلا ضعف، بلا خطأ، بلا تاريخٍ ممتحن؛ تريد صورةً مصقولةً لا يدخلها سؤال، فإذا واجهت واقعةً صعبةً أسرعت إما إلى إنكارها قبل فحصها، أو إلى تأويلها بأي وجهٍ ممكن، أو إلى منع النظر فيها باسم الأدب. وهذه المحبة، وإن بدت في ظاهرها وفاءً، تحمل في باطنها خوفًا من الحقيقة؛ لأنها لا تثق أن الفضل يستطيع أن يبقى فضلًا مع الاعتراف بالبشرية. أما المحبة العادلة فتعلم أن الفضل لا يحتاج

إلى عصمةٍ مصنوعة، وأن الخطأ لا يمحو السابقة، وأن التاريخ إذا قُرئ بميزان الوحي لا يهدم الحب، بل يطهّره من الغلو.

إننا نحب الصحابة لأن الله شرّفهم بصحبة نبيه ﷺ، ولأنهم كانوا الحلقة الأولى في تلقي الوحي وحمله ونصرته، ولأنهم بذلوا في زمنٍ كان البذل فيه خروجًا من أمان الجاهلية إلى خطر الإيمان، ولأن القرآن نفسه أثبت للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار مقامًا لا يُنكر. لكن هذه المحبة ليست محبةً قبليةً ولا حزبيةً ولا عاطفيةً بلا ضابط؛ إنها محبةٌ دينية، والمحبة الدينية لا تنفصل عن الحق الذي قامت عليه. فإذا أحببناهم لأنهم نصروا الوحي، فلا يجوز أن نجعل حبهم فوق الوحي. وإذا أحببناهم لأنهم حملوا العدل، فلا يجوز أن نعطّل العدل عند ذكرهم. وإذا أحببناهم لأنهم سبقوا إلى الإسلام، فلا يجوز أن نحول سبقهم إلى صكِّ عصمةٍ لم يجعله الله لأحدٍ بعد نبيه ﷺ.

والمحبة العادلة تبدأ من تطهير القلب، لا من تعطيل العقل. قال تعالى في وصف المؤمنين اللاحقين:

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.

هذه الآية تؤسس أدب القلب تجاه السابقين: دعاءٌ بالمغفرة، واعترافٌ بالأخوة والسبق، واستعاذةٌ من الغل. لكنها لا تقول: عطّلوا عقولكم، ولا تقول: اجعلوا التاريخ معصومًا، ولا تقول: امنعوا كل اعتبار. إنها تطهر القلب حتى يستطيع العقل أن ينظر بلا حقد. فالغلّ يفسد القراءة، كما يفسدها الغلو. ومن قرأ الفتنة وفي قلبه غلّ على السابقين، لن يخرج منها بعلم، بل بخصومةٍ جديدة.

ومن هنا فإن أول شرطٍ في المحبة العادلة أن لا يكون في القلب تلذذٌ بذكر الخطأ. فهناك فرقٌ بين من يذكر الخطأ لأنه يحتاج إليه في بناء العبرة، ومن يذكره لأنه يفرح بأن وجد في العظيم موضعًا ينزل به. الأول طالب علم، والثاني صاحب مرض. من علامات القارئ المؤمن أنه إذا اضطر إلى ذكر خطأٍ أو موقفٍ مرجوحٍ لأحد أهل الفضل، ذكره وفي قلبه انكسار، لا انتشاء؛ ذكره وهو يستحضر فضل صاحبه، لا وهو يفتش عن زلةٍ يضخم بها نفسه أو مذهبه. فالمحبة العادلة لا تمنع التخطئة، لكنها تمنع الفرح بالتخطئة.

وكذلك تمنع المحبة العادلة من الكذب في الدفاع. فالكذب على التاريخ بحجة الدفاع عن الصحابة ليس حبًا لهم، بل إساءةٌ إليهم؛ لأن الدفاع الذي يحتاج إلى إلغاء الوقائع أو رد الثابت أو تبرير كل شيء دفاعٌ ضعيف، يجعل المقام الشريف متعلقًا بصورةٍ غير صادقة. الصحابة لا يحتاجون إلى أن نكذب لنحبهم، ولا إلى أن نمنحهم عصمةً لنحفظ مقامهم. يكفيهم ما ثبت لهم من فضل، ويكفينا أن نقرأ ما وقع بميزانٍ مؤمنٍ عادل. أما الصورة التي لا تبقى إلا بإخفاء الأسئلة فليست صورةً قرآنية، بل صورةٌ قلقة.

ومن هنا يجب أن نفرق بين **حسن الظن** و**تعطيل الحكم**. حسن الظن بالصحابة أصلٌ لازم، لأنهم أهل إيمانٍ وسابقة، فلا يجوز أن نبدأ معهم بسوء النية أو اتهام القلوب. لكن حسن الظن لا يعني أن كل فعلٍ منهم صواب، ولا أن كل موقفٍ سياسيٍّ صدر عن بعضهم لا يُراجع. حسن الظن يتعلق بالسرائر والمقاصد ما لم يثبت خلافها، أما الأفعال الظاهرة فتوزن بميزانها. قد نقول: نحسن الظن بقصده، لكن فعله كان مرجوحًا. وقد نقول: له تأويلٌ محتمل، لكن

المآل كان ضارًا. وقد نقول: هو من أهل الفضل، لكن المبدأ الذي خالفه لا يتعطل. هذا هو الجمع بين المحبة والعدل.

والمحبة العمياء لا تحتمل هذه الجمل المركبة؛ لأنها تريد لغةً واحدة: "كل ما صدر عن المحبوب صحيح أو مؤول إلى الصحة." أما المحبة العادلة فتحتمل التركيب: "المحبوب فاضل، وقد يخطئ." وهذه الجملة ليست ضد المحبة، بل هي ضد عبادة الصورة. إن الإنسان إذا أحب شخصًا حبًا شرعيًا لم يرفعه فوق العبودية، بل أحبه بوصفه عبدًا لله. وأعظم كرامةٍ للعبد أن يبقى عبدًا، لا أن نجعله في وعينا فوق أحكام العبودية.

إن المحبة العادلة تُحسن ترتيب المقامات: الله فوق الجميع، والوحي فوق التاريخ، والنبي ﷺ صاحب المقام الذي لا يدانيه مقام، والصحابة بعد ذلك أهل فضلٍ وسابقة، لكنهم تحت الوحي لا فوقه. فإذا اختل هذا الترتيب، دخل الغلو. والغلو لا يبدأ دائمًا بعبارةٍ صريحة، بل قد يبدأ بشعورٍ غير معلن أن أفعال بعض الأشخاص لا ينبغي أن تُسأل، أو أن مجرد ذكر خطئهم قلة أدب، أو أن المبدأ إذا أحرج صورةً محبوبةً وجب تأويل المبدأ أو تعطيله. هذا غلوٌّ عملي وإن لم يسمّه صاحبه غلوًا.

ومن هنا فإن المحبة العادلة تحب الصحابة **لله** لا **بدلًا عن الله**، وتحبهم **بالحق** لا **على حساب الحق**. الحب لله يعني أن يكون الله هو المرجع في الحب، وأن يكون الوحي هو المعيار، وأن يكون القرب من الله سبب المحبة وحدودها. أما الحب على حساب الحق فيتحول إلى عصبيةٍ للصورة، والفرق بين المحبة والعصبية أن المحبة تزيد صاحبها إنصافًا، أما العصبية فتزيده غضبًا عند كل سؤال. فإذا رأيت إنسانًا لا يستطيع أن يسمع أي تحليلٍ متثبتٍ لموقفٍ

تاريخي، ويعدّ مجرد السؤال عدوانًا، فاعلم أن في قلبه خوفًا على الصورة أكثر مما فيه ثقةٌ بالحق.

والمحبة العادلة لا تجعل الصحابة أدواتٍ في معارك المتأخرين. إن من سوء الأدب أن نستعمل أسماءهم لتبرير استبدادٍ حاضر، أو لإسكات سؤال العدل، أو لإحياء صراعٍ مذهبي، أو للطعن في الخصوم، أو لإغلاق باب البحث، أو لرفع رايةٍ سياسيةٍ معاصرة. هؤلاء قومٌ مضوا إلى ربهم، ولهم مقامهم، وليسوا ملكًا للتيارات ولا الدول ولا الطوائف. ومن أحبهم حقًا حفظهم من التوظيف، كما حفظهم من الطعن. والتوظيف أحيانًا يكون إساءةً خفية؛ لأنه يجعل فضلهم خادمًا لأهوائنا لا شاهدًا على الوحي.

وكذلك لا تجعل المحبة العادلة آل البيت والصحابة مجالين متقابلين في وجدان الأمة. فمن آفات الذاكرة المذهبية أنها صنعت أحيانًا ثنائيةً مريضة: كأن إنصاف آل البيت لا يكون إلا بإسقاط الصحابة، أو كأن الدفاع عن الصحابة لا يكون إلا بتخفيف حقوق آل البيت ومظلومياتهم. وهذا باطل. القلب المؤمن أوسع من هذه الثنائية. يحب السابقين، ويعرف حق آل بيت النبي ﷺ، ويحفظ للجميع مقاماتهم، ولا يسمح للغلو المذهبي أن يجعله يظلم طرفًا باسم طرف. فالحق لا يحتاج إلى أن تهدم فضلًا لتثبت فضلًا، ولا إلى أن تنكر مظلمةً لتدافع عن مقام، ولا إلى أن تحول المحبة إلى حربٍ بين بيوت الإيمان.

ومن هنا، فإن المحبة العادلة ترى الصحابة داخل أفق الأخوة الإيمانية، لا داخل أفق العصبية التاريخية. تدعو لهم، وتستغفر لهم، وتترضى عنهم، لكنها إذا احتاجت إلى فهم ما وقع فعلت ذلك بعلمٍ وأدب. أما المحبة العمياء فتخاف من الفهم، لأنها تظن أن الفهم قد ينقص المحبة. وهذا خوفٌ في غير موضعه؛

فإن المحبة التي تنقص بالحق ليست محبةً شرعيةً صلبة، بل تعلقٌ بصورة. والمحبة الشرعية تزداد بالحق، لأنها تعلم أن الحق هو الذي جعل المحبوب محبوبًا.

إن من أهم ملامح المحبة العادلة أنها ترفض السبّ رفضًا مطلقًا، كما ترفض التقديس الزائف. فالسبّ ليس نقدًا، ولا علمًا، ولا جرأةً، بل سقوطٌ في اللسان والقلب. ومن جعل نقده سبًا فقد فضح فساد قصده. ولا سيما إذا كان الكلام في الصحابة؛ فإن اللسان هنا يجب أن يكون محروسًا بأشد الحراسة. لكن رفض السب لا يعني رفض التحليل، كما أن رفض التقديس لا يعني قبول الوقاحة. بين السب والتحليل مسافةٌ عظيمة، وبين الأدب والتعطيل مسافةٌ عظيمة، ولا يخلط بين هذه المسافات إلا عقلٌ لم يتربَّ على الفروق.

والمحبة العادلة تعلم أن من حق الصحابة علينا أن لا نجعل أخطاء بعضهم ـ إن ثبتت ـ مادةً لإسقاطهم، وأن لا نجعل فضائلهم مادةً لإلغاء دروس التاريخ. فمن أحبهم تعلم من صوابهم وخطئهم. نعم، يتعلم من خطئهم أيضًا، لا على جهة التشفي، بل على جهة الخوف والاعتبار. فإن الفاضل إذا ابتلي فزلّ في موضع، كانت زلته درسًا للأقل فضلًا: احذر، فإنك أضعف. أما من يستعمل زلة الفاضل ليقول: أنا أفضل منه، فقد انقلب عليه الدرس وصار فتنةً في قلبه.

ومن أعظم ما ينبغي أن تورثه المحبة العادلة **التواضع التاريخي**. نحن لم نشهد بدرًا، ولم نذق الهجرة، ولم نحمل أثقال التأسيس، ولم ندفع كلفة الإيمان في بداياته كما دفعوها، ولم نُختبر في تلك اللحظات التي تداخل فيها الدم والسلطة والقصاص والأمصار. فحين نتكلم، ينبغي أن نتكلم بلسان من يعرف قدره. لا يمنعنا هذا من النظر، لكنه يمنعنا من التعالي. فرقٌ بين أن تقول:

يظهر أن هذا الموقف كان مرجوحًا، وبين أن تتكلم كأنك قاضٍ فوق التاريخ، يوزع الاتهامات على قومٍ سبقوه بالإيمان والجهاد.

وهذا التواضع لا يعني أن نتوقف عن الحكم حيث ظهر الدليل، لكنه يجعل الحكم مؤدبًا. نقول: هذا أقرب إلى الحق، لا: نحن فوقهم. نقول: هذا خطأ، لا: نحن أطهر منهم. نقول: هذا المسار أضرّ بالشورى، لا: كل من دخله طالب دنيا. فالتواضع لا يلغي الرؤية، لكنه يطهّرها من الكبر. وقد يكون الكبر في قراءة الفتنة أخفى من الكبر في العبادة؛ لأن صاحبه يظن أنه يدافع عن المبادئ، بينما هو في الحقيقة يستعلي على من سبق.

والمحبة العادلة أيضًا لا تخاف من قول: "لا أعلم." فمن الحب أن لا تنسب إلى المحبوب ما لم يثبت، لا مدحًا ولا ذمًا. بعض الناس يظن أنه يدافع عن الصحابي إذا اخترع له عذرًا بلا دليل، أو نسب إليه موقفًا لم يثبت، أو جعل كل روايةٍ محرجةٍ باطلةً بلا تحقيق. وهذا ليس دفاعًا علميًا. كما أن من الظلم أن تنسب إليه تهمةً بلا دليل. المحبة العادلة تحب الصدق في الطرفين؛ لا تمدح بالكذب، ولا تذم بالظن. لأنها تعرف أن الكذب في المدح كالكذب في الذم من جهة فساد الشهادة، وإن اختلف الباعث.

ومن هنا فإن المحبة العادلة تحتاج إلى **علم**. لا يكفي أن تحب؛ يجب أن تعرف كيف تحب. الحب بلا علم قد يصير غلوًا، والعلم بلا حب قد يصير جفافًا. فإذا دخل العلم على الحب، ضبطه. وإذا دخل الحب على العلم، رققه. وهذه هي الصيغة التي نحتاجها في كتابة هذا الكتاب: علمٌ محروسٌ بالمحبة، ومحبةٌ محروسةٌ بالعلم. الأول يمنع الجفاء، والثاني يمنع العمى.

إن المحبة العادلة لا تتعامل مع الصحابة ككتلةٍ واحدةٍ بلا فروق. نعم، لهم أصل الصحبة والفضل العام، لكن بينهم طبقات: السابقون الأولون، أهل بدر، أهل بيعة الرضوان، المهاجرون، الأنصار، من أسلم قبل الفتح ومن أسلم بعده، من ثبتت له فضائل خاصة ومن لم تثبت له مثلها. ومن العدل أن تُحفظ هذه المراتب دون أن تتحول إلى عصبية. فليس كل الصحابة سواءً في الفضل، ولا كلهم سواءً في المواقف، ولا كل من جاء متأخرًا كمن سبق، ولا كل من شهد المواطن الكبرى كمن لم يشهد. والمحبة العادلة تعرف التفاضل كما تعرف أصل المحبة.

وفي الوقت ذاته، لا تجعل التفاضل بابًا للاحتقار أو الإهدار. فكون بعضهم أفضل من بعض لا يعني أن الأقل فضلًا صار بلا حرمة. والقول بأن فلانًا كان أقرب إلى الحق في واقعةٍ لا يعني أن مخالفه بلا دين. والقول بأن السابقين الأولين أعلى مقامًا لا يعني أن من أسلم بعد ذلك لا حرمة له. المحبة العادلة تعرف الدرجات، لكنها لا تحولها إلى إلغاء.

ومن أعظم مشكلات المحبة العمياء أنها تخلط بين **الترضّي** و**التصويب**. الترضي دعاءٌ وأدبٌ واعترافٌ بالمقام العام، أما التصويب فحكمٌ على فعلٍ معين. قد تترضى عن صحابي وتقول: فعله في هذه الواقعة كان مرجوحًا. لا تعارض. وقد تدعو له بالمغفرة وتتعلم من خطئه. لا تعارض. أما أن نجعل الترضي مانعًا من التخطئة، فقد حولنا الدعاء إلى حكمٍ تاريخيٍّ مطلق. وهذا ليس لازمًا. الترضي يحفظ القلب، والتخطئة المنضبطة تحفظ المبدأ.

وكذلك تخلط المحبة العمياء بين **الدفاع عن الصحابة** و**الدفاع عن كل صورةٍ تاريخيةٍ ارتبطت بهم**. قد يكون الدفاع عن مقام الصحابة واجبًا، لكن ليس

واجبًا أن ندافع عن كل نظامٍ سياسيٍّ نشأ في زمنهم أو بعدهم، ولا عن كل قرارٍ اتخذه بعضهم، ولا عن كل روايةٍ صاغتها دولةٌ أو مذهبٌ باسمهم. الدفاع عنهم شيء، وتقديس التاريخ السياسي كله شيء آخر. بل من الدفاع عنهم أن نحرر أسماءهم من أن تُستعمل لإضفاء القداسة على ما هو بشريٌّ ممتحن.

ومن هنا فإن المحبة العادلة تقرر أن الصحابة أكبر من أخطاء السياسة، وأكبر من توظيفات المذاهب، وأكبر من دفاعات المتعصبين، وأكبر من هجمات الجافين. لا نحصرهم في الفتنة، ولا نختزل تاريخهم في الخلاف، ولا نجعل آخر ما وقع بينهم ناسخًا لأول ما بذلوه. إن من الظلم أن تُقرأ طبقةٌ صنعت أعظم تحولٍ إيمانيٍّ في التاريخ من نافذة الفتنة وحدها. نعم، الفتنة بابٌ مهم وخطير، لكنه ليس كل القصة. والمحبة العادلة تمنع الفتنة من ابتلاع الصورة الكاملة.

لكنها كذلك تمنع الصورة الكاملة من إلغاء الفتنة. تقول: لهم فضلٌ عظيم، ووقعت فتنةٌ عظيمة. لا هذا يمحو ذاك، ولا ذاك يمحو هذا. ومن لم يستطع جمع الجملتين سيبقى إما مادحًا يهرب من الجراح، أو ناقدًا يغرق فيها. أما القارئ الناضج فيعرف أن التاريخ الحقيقي لا يعيش بجملةٍ واحدة.

إن المحبة العادلة تجعلنا نتعامل مع أخطاء السابقين ـ إن ثبتت ـ كما يتعامل الابن البار مع زلة أبيه الكريم: لا ينكرها إذا ظهرت، ولا يفضحها تشفيًا، ولا يجعلها عنوانًا لأبيه، ولا يكذب في سترها، ولا يورث أبناءه احتقارًا له، بل يذكرها عند الحاجة للعبرة، بلسانٍ رفيق، وقلبٍ حافظٍ للفضل. ولله المثل الأعلى، وليس المقصود تشبيه المقامات، بل تقريب الخلق: أن يجتمع في القلب الوفاء والصدق.

ومن هنا، فإن المحبة العادلة تؤمن أن **الحق أبرّ بالصحابة من الغلو فيهم**. لأن الغلو يجعلهم فوق ما جعلهم الله، ثم يوقع الناس في اضطرابٍ حين يرون بشريتهم. أما الحق فيضعهم في مقامهم الصحيح: أهل فضلٍ وسبق، غير معصومين، يُحبون ويُترضى عنهم، وتُقرأ أفعالهم بميزانٍ عادل. هذا المقام هو الذي يليق بهم، لا مقام الملائكة، ولا مقام السياسيين العاديين.

ولذلك يجب أن نقول: من أحب الصحابة حقًا لم يجعلهم حجابًا على القرآن، بل جعل القرآن حاكمًا في فهمهم. ومن أحب القرآن حقًا لم يجعله سكينًا في أعراض الصحابة، بل جعله نورًا يزن به أفعالهم مع حفظ فضلهم. فالمشكلة ليست في الحب ولا في العدل، بل في انفصال أحدهما عن الآخر. فإذا اجتمعا، خرجنا من الفتنة بوعيٍ قرآنيٍّ لا بذاكرةٍ مذهبية.

ومن ثمرات المحبة العادلة أنها تربي اللسان على الدعاء بدل اللعن، وعلى الترضي بدل التشفي، وعلى التحليل بدل السباب، وعلى التثبت بدل الشائعة. ومن ثمراتها أنها تربي العقل على الفروق: بين الفعل والشخص، بين المقام والموقف، بين العذر والتصويب، بين الترضي والتبرير، بين النقد والتجريح. ومن ثمراتها أنها تربي القلب على السلامة من الغل، لا على السلامة من الفهم. فالقلب السليم ليس هو القلب الذي لا يعرف شيئًا عن التاريخ، بل القلب الذي يعرف ولا يظلم.

وهنا نصل إلى خلاصة الباب الرابع كله: الصحابة بين الفضل الباقي والفعل الممتحن. لا عصمة بعد النبوة، والسابقون ليسوا خارج سنن الابتلاء، ومنزلة الأشخاص تُحفظ والمبادئ لا تُعطل، والإنصاف لا يعني التسوية بين الحق والباطل، والمحبة المطلوبة محبةٌ عادلة لا عمياء. وهذه الخماسية تمنحنا

قاعدةً متينةً للانتقال إلى الباب الخامس، حيث سنقرأ الفتنة الكبرى بوصفها درسًا في انهيار الضمانات السياسية، لا بوصفها مجرد خلافٍ بين أسماء؛ سننتقل من مقام الأشخاص إلى مقام البنية: كيف ينتقل الخلاف إلى صراع؟ كيف لا تكفي التقوى الفردية وحدها لحماية النظام العام؟ كيف تتزاحم الدولة والبيعة والقوة والشرعية؟ وكيف يتسلل الملك إلى جسد الخلافة؟ وما الفرق بين منطق الجماعة ومنطق الحق؟

وبهذا نختم الباب الرابع، ونفتح الباب الخامس:

الفتنة الكبرى بوصفها درسًا في انهيار الضمانات السياسية

الباب الخامس

الفتنة الكبرى بوصفها درسًا في انهيار الضمانات السياسية

الفصل العشرون

من الخلاف إلى الصراع

كيف ينتقل الاختلاف من دائرة الرأي إلى دائرة الدم؟

ليست كل مخالفةٍ فتنة، وليس كل اختلافٍ خطرًا، وليس كل تعددٍ في الرأي بدايةً للتمزق؛ فالاختلاف من طبيعة الاجتماع البشري، بل قد يكون علامةً على حياة العقل إذا بقي محكومًا بالعلم والعدل والأدب، لكن الخطر يبدأ حين يفقد الاختلاف ضوابطه، وحين تنتقل المسألة من دائرة الرأي إلى دائرة الاصطفاف، ومن دائرة الاجتهاد إلى دائرة الهوية، ومن دائرة الحوار إلى دائرة التخوين، ومن دائرة المطالبة بالحق إلى دائرة كسر الخصم، ثم من دائرة الكلمة إلى دائرة القوة، فإذا دخل الدم صار الخلاف صراعًا، وصار الصراع فتنةً، وصارت الفتنة ذاكرةً، وصارت الذاكرة بعد ذلك مادةً لانقسامٍ لا ينتهي.

ومن هنا فإن الفتنة الكبرى لا ينبغي أن تُقرأ فقط من لحظة السيف، بل من المسافة التي سبقت السيف؛ لأن الدم لا ينزل من السماء فجأة، بل يسبقه خللٌ في اللغة، وتراجعٌ في الثقة، واضطرابٌ في الشرعية، وشيوعٌ للروايات غير الممحصة، وتصلّبٌ في المواقف، وضعفٌ في القدرة على الإصلاح، وتنازعٌ

بين المطالب العادلة والوسائل الخطرة، حتى إذا بلغ الخلاف نقطةً معينةً صار الناس لا يسألون: كيف نعود إلى الحق؟ بل: كيف لا نخسر أمام الطرف الآخر؟ وهنا يتحول الخلاف من طلب هدايةٍ إلى معركة وجود.

إن الخلاف، في أصله، يمكن أن يكون رحمةً إذا بقي داخل ميزان الوحي؛ لأنه يكشف زوايا النظر، ويمنع الاستبداد بالرأي، ويجعل الأمة أكثر قدرةً على فحص خياراتها. أما الصراع فهو شيءٌ آخر؛ الصراع لا يريد أن يرى، بل يريد أن يغلب. الخلاف يسأل: ما الحق؟ والصراع يسأل: من المنتصر؟ الخلاف يحتمل المراجعة، والصراع يرى المراجعة ضعفًا. الخلاف يترك للخصم حرمة، والصراع يبدأ بتجريده من الحرمة. الخلاف يعيش على الحجة، والصراع يعيش على التعبئة. ولذلك كان الانتقال من الخلاف إلى الصراع أخطر من الخلاف نفسه؛ لأنه انتقالٌ من العقل إلى العصبية، ومن المبدأ إلى الجماعة، ومن الشورى إلى القوة.

وفي الفتنة الكبرى تجلّى هذا الانتقال بأشد صوره؛ إذ لم يكن أصل الأزمة مجرد اختلافٍ نظري حول مسألةٍ سياسية، بل كانت سلسلةً من الانكسارات: مقتل خليفةٍ راشد، مطالبةٌ بالقصاص، سؤالٌ عن تثبيت السلطة، اضطرابٌ في الأمصار، تداخلٌ بين أهل السابقة والجموع الغاضبة، رواياتٌ متعارضة، مخاوف من انفلات الأمر، ومطالب حقٍّ لم تجد طريقًا متفقًا عليه للتنزيل. وكل واحدٍ من هذه العناصر كان قابلًا لأن يُدار بالعقل والشورى والتثبت، لكن اجتماعها في لحظةٍ واحدةٍ جعلها تتحول إلى كتلةٍ ملتهبة، فإذا أضيف إليها ضعف الضمانات السياسية، صار الانتقال إلى الصراع ممكنًا، بل قريبًا.

والقرآن الكريم يحذر من هذه اللحظة حين يقول:
﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾.
فالآية لا تنهى عن مجرد اختلاف النظر، بل عن التنازع الذي يتحول إلى تفككٍ في الإرادة، وفشلٍ في الفعل، وذهابٍ للريح؛ أي ذهابٍ للقوة المعنوية والسياسية التي تحفظ الجماعة. والتنازع هنا ليس مجرد وجود رأيين، بل أن يصبح الرأي رايةً ضد الرأي، وأن تفقد الجماعة قدرتها على ردّ الأمر إلى ميزانٍ مشترك، وأن يتقدم الانتصار للنفس أو الفريق على الانتصار للحق. فإذا وقع ذلك، فإن أثره لا يتوقف عند المختلفين، بل يصيب بنية الأمة كلها.

ومن هنا نفهم أن المشكلة لا تكون دائمًا في وجود الخلاف، بل في غياب ما يحكم الخلاف. فالناس قد يختلفون، لكن إذا كان بينهم مرجعٌ متفقٌ عليه، وآليةٌ عادلةٌ لحسم النزاع، وثقةٌ متبادلة، ولسانٌ منضبط، واستعدادٌ للمراجعة، بقي الخلاف داخل دائرة الرشد. أما إذا غاب المرجع العملي، أو ضعف احترامه، أو لم توجد آليةٌ ملزمة، أو انهارت الثقة، أو دخلت الجموع والسلاح، صار الخلاف قابلًا للتحول إلى صراع. وهذا هو موضع الدرس السياسي الكبير: الأمة لا تحتاج إلى مواعظ عن ترك الخلاف فحسب، بل تحتاج إلى بناء ضماناتٍ تمنع الخلاف من أن يتوحش.

ولعل أول علامةٍ على تحول الخلاف إلى صراع أن تتغير اللغة. تبدأ المسألة بسؤال: ما الصواب؟ ثم تصير: من معنا ومن علينا؟ ثم تصير: من خان ومن ثبت؟ ثم تصير: من يستحق أن يُسمع ومن يجب إسقاطه؟ اللغة هنا ليست وصفًا للفتنة فقط، بل مولّدةٌ لها. فحين يُجرَّد المخالف من النية الصالحة،

وحين تُحمل مواقفه على أسوأ المحامل، وحين تصير الألفاظ أكبر من الأدلة، يبدأ الدم المعنوي قبل الدم الحسي. ومن استُبيح في اللغة اقتربت استباحته في الواقع؛ لأن القتل الجسدي يسبقه غالبًا قتلٌ رمزيٌّ يسلب الإنسان حرمته في الوجدان.

ولهذا كان القرآن شديدًا في بناء سياج اللغة بين المؤمنين؛ نهى عن السخرية واللمز والتنابز وسوء الظن، وأمر بالتثبت، وجعل الإصلاح بين المؤمنين واجبًا، لأن هذه التفاصيل ليست أخلاقًا فرديةً منعزلة، بل هي سدودٌ تمنع الخلاف من التحول إلى صراع. فمن ظن أن الكلمة لا تصنع فتنةً لم يفهم كيف تعمل الجماعات؛ إذ قد تكفي كلمةٌ لتجعل طرفًا يشعر أنه مستهدفٌ في وجوده، وقد تكفي تهمةٌ لتغلق باب الرجوع، وقد تكفي شائعةٌ لتدفع الجموع إلى السلاح.

والعلامة الثانية هي أن يتحول الحق إلى شعارٍ منفصلٍ عن شروطه. فقد يكون المطلب صحيحًا في أصله، كطلب القصاص أو حفظ الجماعة أو تثبيت الشرعية أو منع الفتنة، لكنه إذا انفصل عن العدل والمآل والتثبت والشورى صار قابلًا لأن يتحول إلى وقودٍ للصراع. فالقصاص حق، لكن إذا حملته جموعٌ غاضبة بلا قدرةٍ على الضبط، قد يتحول إلى ثأرٍ سياسي. وحفظ الجماعة حق، لكن إذا استُعمل لإسكات كل اعتراض، قد يتحول إلى غطاءٍ للاستئثار. والبيعة حق، لكن إذا دخلها الإكراه أو ضغط القوة، فقد تفقد روحها. ومن هنا لا يكفي أن يكون الشعار حقًّا؛ لا بد أن يكون طريقه حقًّا.

والعلامة الثالثة هي أن يصبح التراجع مستحيلًا نفسيًا. في الخلاف الراشد يستطيع الإنسان أن يراجع نفسه، لأن الرجوع إلى الحق فضيلة. أما في

الصراع، فإن الرجوع يُفسَّر هزيمةً وخيانةً للفريق. وكلما اشتد الاصطفاف، صارت المراجعة أصعب؛ لأن الإنسان لا يعود يملك رأيه وحده، بل يصبح أسيرًا لجماعته التي تنتظر منه الثبات، وللدماء التي سالت باسمه، وللخطابات التي أطلقها، وللجمهور الذي شحنه. وهكذا يتحول القائد والمتبوع معًا إلى أسرى للمسار الذي بدأوه، حتى لو أدرك بعضهم أن الأمر تجاوز ما أراد.

وهذه من أعظم دروس الفتنة: أن الإنسان قد يدخل الخلاف وهو يظن أنه يملك مساره، ثم إذا صار الخلاف صراعًا صار المسار يملكه. الجموع تضغط، والدماء تطالب، والروايات تشتعل، والخصوم يتربصون، والمصلحون يضعفون، وكل طرفٍ يخاف أن يكون أول المتراجِعِين، فيمضي الجميع إلى هاويةٍ لا يريدها بعضهم بالضرورة، لكنهم عجزوا عن وقفها. ومن هنا كان منع الصراع في بداياته أيسر بكثير من إيقافه بعد اشتعاله.

والعلامة الرابعة هي دخول السلاح في المعنى. السلاح لا يضيف قوةً فقط، بل يغير بنية التفكير. ما دام الخلاف كلامًا، بقيت أبواب التأويل والحوار والمراجعة مفتوحة. أما إذا دخل السلاح، صار كل موقفٍ محكومًا بحساب القوة، وصار كل تنازلٍ قابلًا لأن يُقرأ ضعفًا، وصارت الجموع المسلحة جزءًا من القرار، وربما غلب صوت من يملك القدرة على التحريك على صوت من يملك القدرة على التمييز. وهذا ما يجعل الفتنة السياسية أخطر من الخلاف العلمي؛ لأن الخطأ في العلم قد يبقى في الكتب، أما الخطأ في السياسة المسلحة فيتحول إلى دمٍ وذاكرةٍ وانتقام.

ومن هنا فإن حرمة الدم ليست حكمًا بعديًّا فقط، بل هي مبدأٌ وقائي. حين يعظم الناس الدم، يترددون طويلًا قبل إدخال السلاح في الخلاف. وحين يهون الدم

ـ ولو باسم التأويل ـ يصبح الصراع أقرب. والقرآن حين عظّم قتل النفس إنما بنى حاجزًا نفسيًا وروحيًا أمام هذا الانتقال. فالمؤمن الذي يستحضر أن قتل نفسٍ بغير حق كقتل الناس جميعًا لا يدخل باب الدم بسهولة، ولا يجعل الشعار السياسي كافيًا لتجاوز هذا الحاجز. فإذا ضعف هذا الاستحضار، صار الخلاف السياسي أخطر بكثير.

والعلامة الخامسة هي تراجع موقع الوسطاء والمصلحين. في بداية الخلاف يكون للمصلح صوت، لأنه يخاطب عقولًا لم تُغلق تمامًا. أما بعد أن يتحول الخلاف إلى صراع، فإن المصلح يُتَّهَم من الطرفين: يراه هذا متخاذلًا، وذاك متواطئًا، لأنه لا يردد لغة الاصطفاف. وكلما اشتدت الفتنة ضاق مكان العقلاء؛ لأن صوتهم لا يرضي شهوة الغلبة. ومن هنا فإن من أخطر مؤشرات الفتنة أن يصبح صوت الإصلاح غريبًا، وأن لا يسمع الناس إلا من يشعلهم.

وهذا المعنى يفسر لماذا لا يكفي وجود العقلاء إذا لم توجد بنيةٌ تمنحهم أثرًا. قد يكون في الأمة ناصحون وحكماء، لكن إن كانت الجموع المسلحة هي التي تحدد الإيقاع، أو كانت وسائل نقل الأخبار مضطربة، أو كانت السلطة فاقدةً للثقة، أو كانت الأطراف ترى المساومة خيانة، فإن صوت العقلاء قد يذوب. وهذا يدل مرةً أخرى على أن التقوى الفردية وحدها لا تكفي؛ لا بد من ضماناتٍ تجعل الإصلاح ممكنًا قبل أن يصير مستحيلًا.

والعلامة السادسة هي أن تتحول الواقعة الجزئية إلى هويةٍ شاملة. يبدأ الناس في خلافٍ حول قرارٍ أو توقيتٍ أو حقّ معين، ثم شيئًا فشيئًا يصبح الموقف من تلك الواقعة علامةً على الإيمان أو الخيانة، على الوفاء أو النكث، على الجماعة أو الفتنة. وهنا لا يعود النقاش في القرار نفسه، بل في الذات. وإذا

صار الخلاف هوية، صار التراجع عنه كأن الإنسان يتخلى عن نفسه، لا عن رأيٍ قابل للمراجعة. ومن هنا تنشأ المذاهب القتالية في الذاكرة: رأيٌ تحول إلى جماعة، وجماعةٌ تحولت إلى هوية، وهويةٌ تحولت إلى ذاكرة لا تريد أن تموت.

والفتنة الكبرى، في امتدادها اللاحق، تعطينا مثالًا عميقًا على ذلك؛ إذ لم تبقَ كثيرٌ من وقائعها وقائع، بل تحولت إلى علاماتٍ على الانتماء، وصار الموقف من الرجال والأحداث معيارًا لتصنيف القلوب. وهكذا امتد الصراع بعد أن انتهى السيف، لأن الصراع إذا دخل الذاكرة لم يعد يحتاج إلى ساحة معركة، يكفيه كتابٌ أو منبرٌ أو مجلسٌ أو تربيةٌ مذهبية. ومن هنا كان إصلاح الذاكرة جزءًا من إطفاء الفتنة، لا عملًا زائدًا.

إن الانتقال من الخلاف إلى الصراع يكشف أن الفتنة ليست لحظةً واحدة، بل عمليةٌ متدرجة. تبدأ بخللٍ في الثقة، ثم خللٍ في اللغة، ثم خللٍ في التثبت، ثم خللٍ في الوساطة، ثم خللٍ في الضبط السياسي، ثم دخولٍ للسلاح، ثم دمٍ، ثم ذاكرة. وإذا أردنا أن نمنع الفتنة في أي عصر، فلا يكفي أن نقول للناس عند آخر لحظة: لا تقتلوا. يجب أن نرجع إلى البدايات: لا تكذبوا في الأخبار، لا تظلموا في اللغة، لا تستكبروا عن الشورى، لا تمنعوا الإصلاح، لا تحولوا المطالب إلى عصبيات، لا تجعلوا الجماعة فوق الحق، لا تجعلوا الحق بلا حكمة، لا تحقروا الشرارة الصغيرة.

وهنا تظهر قيمة القرآن في بناء الوقاية من الصراع. فالقرآن لا ينتظر حتى تسيل الدماء، بل يبني الإنسان والجماعة قبل ذلك: ﴿**فَتَبَيَّنُوا**﴾ حتى لا تتحركوا بخبرٍ فاسد، ﴿**اعْدِلُوا**﴾ حتى لا يحملكم البغض على الظلم، ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ**

بَيْنَهُمْ﴾ حتى لا تستبدّوا بالقرار، ﴿**وَلَا تَنَازَعُوا﴾** حتى لا تفشلوا، ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾** حتى لا يطول الاقتتال، ﴿**وَأَقْسِطُوا﴾** حتى لا يتحول الإصلاح إلى غلبة. هذه ليست آياتٍ متفرقةً في الأخلاق، بل شبكة وقايةٍ من تحول الخلاف إلى صراع.

ومن هنا فإن قراءة الفتنة الكبرى قراءةً قرآنيةً تعني أن لا ننظر فقط إلى المعركة، بل إلى انهيار هذه الشبكة أو ضعفها في بعض المواضع. أين ضعف التثبت؟ أين ضاقت الشورى؟ أين انفلتت اللغة؟ أين غابت الجهة التي تضبط الدم؟ أين عجز الإصلاح؟ أين تحولت المطالب إلى رايات؟ أين دخلت الجموع على قرار النخبة؟ أين صار الصراع أكبر من أصحابه؟ هذه الأسئلة تجعل الفتنة درسًا سياسيًا وأخلاقيًا، لا مجرد حكايةٍ عن رجالٍ اختلفوا.

ولا يعني هذا أن كل الأطراف كانت سواءً في الانتقال إلى الصراع، ولا أن المسؤولية موزعةٌ بالتساوي، ولا أن الحق والباطل اختفيا تمامًا. بل يعني أن الصراع، حين يتكون، يصبح أوسع من خطأ طرفٍ واحد. قد يكون طرفٌ أقرب إلى الحق، لكن حوله من يفسد. وقد يكون طرفٌ مخطئًا، لكن فيه متأولون. وقد يكون مطلبٌ مشروعًا، لكن مساره غير مشروع. وقد يكون قرارٌ مفهومًا، لكن أثره خطير. فالتحليل البنيوي لا يلغي الترجيح الأخلاقي، لكنه يمنعنا من اختزال الحدث في نيةٍ واحدة أو شخصٍ واحد.

وهذا مهم جدًا؛ لأن بعض القراءات إذا أرادت أن تثبت حق طرفٍ جعلته بريئًا من كل أثر، وإذا أرادت أن تثبت خطأ طرفٍ جعلته مسؤولًا عن كل شيء. وهذا ليس علمًا. قد يكون الطرف الأرجح قد وقع عند بعض أنصاره خطأ، وقد يكون الطرف المرجوح قد حمل بعض المخاوف المعتبرة. العدل

لا ينهدم بذلك، بل يزداد دقة. فالحق لا يحتاج إلى تبرئة أنصاره من كل خطأ، كما أن الخطأ لا يحتاج إلى تجريد أصحابه من كل عذر.

ومن هنا نحتاج إلى التمييز بين **أصل الخلاف** و**مسار الصراع**. قد يكون أصل الخلاف حول مطلبٍ معين قابلًا للفهم، لكن مساره بعد ذلك يخرج عن قصد بعض أهله. وقد يكون الطرف في أصل المسألة أقرب إلى الحق، لكن تطور الصراع يدخله في أعباء جديدة. وقد يكون الخطأ الأول صغيرًا، لكن طريقة التعامل معه تكبره. وقد يكون الظلم الأول عظيمًا، لكن معالجة الظلم بغير ميزان تفتح ظلمًا آخر. هذه الفروق هي التي تمنع القراءة من أن تكون سطحية.

ولعل من أعظم دروس هذا الفصل أن **إدارة الخلاف جزءٌ من الدين**. ليس التدين أن يكون لك موقفٌ صحيحٌ في أصل المسألة فقط، بل أن تعرف كيف تحمله. قد يكون الحق معك، لكنك تحمله بكبرٍ أو عجلةٍ أو سوء مآل، فتؤذي الحق. وقد يكون عندك اعتراضٌ مشروع، لكنك تفتح به بابًا لشرٍ أعظم. وقد تكون خائفًا من الفتنة، لكنك تستعمل خوفك لإسكات المظلوم، فتؤسس فتنةً مؤجلة. إدارة الخلاف هي الاختبار الحقيقي للمبادئ حين تدخل الواقع.

وهنا تتجلى حاجة الأمة إلى ما يمكن أن نسميه **فقه الانتقال من الخلاف إلى الصراع**: أن تراقب العلامات المبكرة؛ إذا اشتدت اللغة، إذا ضعفت الثقة، إذا كثرت الشائعات، إذا صار كل طرفٍ لا يسمع إلا نفسه، إذا صار المصلح متهمًا، إذا دخلت الجموع غير المنضبطة، إذا بدأت المطالب تُحمل بالسلاح، إذا صار التراجع عارًا، إذا صارت الهوية أقوى من الحجة. عند هذه العلامات

يجب أن يُقرع جرس الخطر، لأن الفتنة لا تبدأ عندما ينزل السيف فقط، بل تبدأ عندما يفسد الميزان.

والقرآن حين يقول: ﴿**وَالصُّلْحُ خَيْرٌ**﴾ يقرر أصلًا عظيمًا لا في العلاقات الفردية وحدها، بل في كل موضعٍ يهدد فيه النزاع أصل الجماعة. لكن الصلح ليس تمييعًا للحق، ولا مساواةً بين الظالم والمظلوم، ولا دفنًا للمشكلة تحت التراب؛ الصلح الحق هو الذي يرد الناس إلى العدل، لا الذي يثبت الظلم باسم الهدوء. ولذلك قال في آية الاقتتال: ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالعَدْلِ**﴾. فليس المطلوب مجرد إيقاف الصراع، بل إيقافه على قاعدةٍ تمنع عودته. الصلح بلا عدل هدنةٌ مؤقتة، والعدل بلا حكمة قد يتحول إلى صراعٍ جديد، والقرآن يجمع بينهما.

ومن هنا فإن الفتنة الكبرى تعلمنا أن تأخر العدل قد يصنع انفجارًا، وأن استعجال العدل بغير أدواته قد يصنع انفجارًا آخر. وهذه من أعسر معادلات السياسة: لا يجوز أن نستهين بالمظالم حتى تتراكم، ولا يجوز أن نعالج المظالم بطريقةٍ تهدم القدرة على إصلاحها. المصلح الحق ليس من يرفع شعار العدل فقط، بل من يعرف كيف يفتح طريق العدل دون أن يحرق الجسور التي يحتاجها العدل نفسه. وهذا لا يملكه الغضب وحده، بل يحتاج إلى علمٍ وحكمةٍ وشورى وبصيرةٍ بالمآلات.

إن من الخلل أن نتصور أن الصراع يقع دائمًا لأن طرفًا أراد الشر ابتداءً. أحيانًا يقع الصراع لأن أطرافًا متعددةً أرادت منع شرورٍ مختلفة، لكن كل طرفٍ رأى الشر من زاويته، ولم توجد آليةٌ تجمع الزوايا. طرفٌ يخاف من ضياع القصاص، وطرفٌ يخاف من انفلات الدولة، وطرفٌ يخاف من تضييع الشورى، وطرفٌ يخاف من انتصار أهل الفتنة، وطرفٌ يخاف من انقسام

الأمة. هذه المخاوف ليست كلها باطلة في أصلها، لكن إذا لم تُرتب بميزانٍ جامع، تحولت إلى صراع. ومن هنا فإن السياسة الشرعية ليست مجرد امتلاك مخاوف صحيحة، بل ترتيبها على وفق الشرع والمآل.

ومن هنا يظهر أن الصراع كثيرًا ما يبدأ حين تتحول **المخاوف المشروعة** إلى **تصرفات غير منضبطة**. الخوف من الظلم مشروع، لكن لا يبرر الظلم المضاد. الخوف من الفوضى مشروع، لكن لا يبرر الاستبداد. الخوف من ضياع الدم مشروع، لكن لا يبرر فتح دماءٍ جديدة بلا قدرةٍ على الضبط. الخوف على الجماعة مشروع، لكن لا يبرر إسكات النصيحة. كل خوفٍ مشروع يحتاج إلى ضبط، وإلا صار مدخلًا إلى ما يخاف منه الإنسان نفسه.

ولذلك فإن من أخطر ما يصنع الصراع أن كل طرفٍ يرى خوفه مقدسًا، ويرى خوف الطرف الآخر حيلة. وهذا من قلة الإنصاف. قد يكون خوف الطرف الآخر حقيقيًا، وإن كان تقديره خاطئًا. وقد يكون عنده شبهةٌ معتبرة، وإن كان الحق في غيرها. فإذا اعترفنا بمخاوف الأطراف دون أن نسوّي بين مواقفها، صار الحوار ممكنًا. أما إذا جعل كل طرفٍ مخاوف الآخر مجرد خداع، فقد أغلق باب الفهم. والفتنة لا تشتعل فقط بسبب اختلاف المصالح، بل بسبب العجز عن فهم مخاوف الآخرين.

إن الخلاف الراشد يحتاج إلى ثلاثة أشياء: **مرجعٍ مشترك، وثقةٍ نسبية، ولسانٍ منضبط**. فإذا سقط المرجع، صار كل طرفٍ مرجع نفسه. وإذا سقطت الثقة، صار كل فعلٍ يُقرأ بسوء ظن. وإذا انفلت اللسان، صار كل قولٍ شرارة. وفي الفتنة، غالبًا ما تتساقط هذه الثلاثة بالتدريج. يبدأ الناس وهم يقولون: نرجع إلى الحق، ثم يختلفون في من يمثله. ثم يقولون: نثق بإخواننا، ثم تقتل

الشائعات هذه الثقة. ثم يقولون: نتكلم بالعدل، ثم تتقدم لغة التعبئة. فإذا سقطت الثلاثة، صار الصراع قريبًا جدًا.

ومن هنا فإن بناء الأمة لا يقوم فقط على تعليمها الأحكام، بل على بناء الثقة والمرجعيات وآداب الخلاف. فالأحكام إذا نزلت في بيئةٍ بلا ثقة قد تُستعمل كسلاح. والمرجعيات إذا لم تكن معتبرةً عند الجميع تفشل في لحظة الأزمة. وآداب الخلاف إذا لم تُغرس قبل الفتنة لا تُخترع أثناءها. هذه الدروس كلها تظهر من الانتقال من الخلاف إلى الصراع في التاريخ الأول.

ومن أخطر ما ينبغي أن نتعلمه أن الفتنة تلتهم حتى المفاهيم النبيلة. فـ"القصاص" قد يتحول إلى رايةٍ يتستر خلفها أهل غرض، و"الجماعة" قد تتحول إلى غطاءٍ للقوة، و"العدل" قد يتحول إلى خطاب غضب، و"الطاعة" قد تتحول إلى خضوعٍ للاستئثار، و"الإصلاح" قد يتحول إلى تأخيرٍ قاتل، و"الغيرة على الدين" قد تتحول إلى انفعالٍ غير منضبط. ولذلك لا يكفي أن نرفع اللفظ النبيل؛ يجب أن نحميه من استعمال الفتنة. وكل مفهومٍ لا يُحرس بالعلم والورع والمآل يمكن أن يُختطف.

وفي هذا الباب تظهر خطورة "الجمهور الغاضب". فالجمهور الغاضب قد يحمل مطلبًا صحيحًا، لكنه لا يحسن دائمًا تقدير المآلات. وقد يضغط على القيادات حتى تضيق خياراتها. وقد يرفض الحلول الوسط لأنها تبدو له خيانة. وقد لا يملك صبرًا على المسارات القضائية والسياسية المعقدة. وإذا دخل هذا الجمهور في لحظة دمٍ وسلطة، صار من الصعب ضبطه. ومن هنا فإن العدل لا يكون بمجرد إرضاء الغضب العام، بل بتوجيهه إلى مسارٍ شرعيٍّ منضبط. ترك الغضب بلا قيادةٍ حكيمة يفتح الصراع.

وهذا لا يعني احتقار العامة، بل يعني فهم طبيعة الجماعات عند الأزمات. الناس إذا فُجعوا أو خافوا أو شُحنوا بالروايات يتغير إدراكهم. ومن وظيفة القيادة الراشدة أن لا تنقاد لحرارة اللحظة، كما أن من وظيفتها أن لا تحتقر الألم الحقيقي. فإذا احتقرت الألم انفجر، وإذا انقادت له أفسد. وبين الاحتقار والانقياد مقامٌ صعبٌ اسمه: الإصلاح الحكيم.

ومن هنا يمكن أن نفهم أن انتقال الخلاف إلى الصراع يحدث غالبًا عندما تتعطل القدرة على **ترتيب الأولويات**. كل طرفٍ يرى أولويةً معينة: القصاص الآن، تثبيت السلطة أولًا، حفظ الجماعة، منع الانقسام، إقامة الشورى، ضبط الأمصار. وقد تكون هذه كلها أولوياتٍ معتبرة، لكن ترتيبها هو موضع الاجتهاد. فإذا لم توجد جهةٌ قادرةٌ على ترتيبها بقبولٍ عام، تحولت الأولويات إلى راياتٍ متقاتلة. ومن هنا فإن السياسة ليست فقط معرفة القيم، بل ترتيب القيم عند تزاحمها.

والتزاحم هو أحد مفاتيح الفتنة. فليست الفتنة دائمًا بين قيمةٍ وباطلٍ صريح، بل قد تكون بين قيمٍ متعددةٍ لم يُحسن الناس ترتيبها. العدل، والاستقرار، والقصاص، والشورى، ووحدة الأمة، وحقن الدماء؛ كلها قيم. لكن أيها يقدم في هذه اللحظة؟ وبأي مقدار؟ وبأي وسيلة؟ ومن يملك قرار الترتيب؟ هذا هو الامتحان. وإذا عجزت الأمة عن إدارة التزاحم، تحول التزاحم إلى صراع.

والقرآن يعلمنا إدارة التزاحم بالرجوع إلى التقوى والقسط والمآل، لا إلى هوى الفريق. ولذلك كان من أعظم واجبات العلماء وأهل الحل والعقد أن يكونوا حرّاسًا لترتيب القيم عند الفتن، لا أبواقًا للغضب، ولا شهود زورٍ

للغلبة. فإذا فقدت الأمة هذه الطبقة أو ضعفت هيبتها أو انقسمت، صار الصراع أقرب. ومن هنا لا تكفي النصوص في الكتب؛ لا بد من رجالٍ ومؤسساتٍ يحملون النصوص إلى الواقع بوعيٍ يثق الناس به.

إن الفتنة الكبرى، بهذا الاعتبار، ليست فقط حدثًا وقع في الماضي، بل درسٌ في علم التحول: كيف يتحول الخلاف إلى صراع؟ كيف تتحول القيمة إلى راية؟ كيف يتحول الخبر إلى سلاح؟ كيف يتحول الغضب إلى قرار؟ كيف تتحول الجماعة إلى خصمٍ لنفسها؟ كيف يتحول الدم إلى ذاكرة؟ وهذه الأسئلة، إذا أُحسن فهمها، تجعلنا أكثر قدرةً على قراءة حاضرنا، لا لنكرر الماضي، بل لئلا نكرر علله.

وخلاصة هذا الفصل أن الخلاف ليس هو الخطر الأكبر، بل الخطر في فقدان القدرة على إدارة الخلاف. فإذا حُكم الخلاف بالوحي والعدل والشورى والتثبت، بقي رحمةً أو على الأقل بقي قابلًا للإصلاح. وإذا دخلته العصبية والشائعة والسلاح وانهيار الثقة، صار صراعًا. والفتنة الكبرى تعلمنا أن الفضل الفردي لا يكفي وحده لمنع هذا الانتقال، وأن الأمة تحتاج إلى ضماناتٍ سياسية وأخلاقية ومعرفية تمنع الخلاف من أن يخرج من دائرة الرأي إلى دائرة الدم.

ومن هنا ننتقل إلى الفصل الحادي والعشرين: **حين لا تكفي التقوى الفردية لحماية النظام العام**؛ لأن ما سبق يقود إلى سؤالٍ أعمق: كيف يمكن أن يوجد في الأمة أفرادٌ أتقياء وأهل فضل، ومع ذلك تنهار بعض الضمانات العامة؟ ولماذا لا تكفي نيات الصالحين إذا لم تُبنَ معها آلياتٌ عادلةٌ تضبط السلطة والدم والرواية والجماعة؟

الفصل الحادي والعشرون

حين لا تكفي التقوى الفردية لحماية النظام العام

من صلاح الأشخاص إلى ضرورة الضمانات

من أعمق الدروس التي تكشفها الفتنة الكبرى أن صلاح الأفراد، مهما علا، لا يكفي وحده لحماية النظام العام إذا غابت الضمانات التي تضبط السلطة، وتمنع الدم، وتحرس الشورى، وتردّ الرواية إلى التثبت، وتفتح طريق الإصلاح قبل أن يستفحل الخلاف. وهذه الحقيقة ليست انتقاصًا من التقوى، ولا تقليلًا من شأن الصلاح، بل وضعٌ لهما في موضعهما الصحيح؛ فالتقوى نورٌ عظيمٌ في القلب، لكنها إذا لم تتحول في شأن الجماعة إلى نظمٍ عادلة، وآلياتٍ واضحة، ومؤسساتٍ موثوقة، وثقافةٍ تضبط الخلاف، بقيت عاجزةً أحيانًا عن منع الانهيار حين تتداخل السلطة بالدم، والحق بالغضب، والاجتهاد بالعصبية، والرواية بالشائعة.

إن الدين لا يبني الإنسان الصالح فحسب، بل يبني الجماعة الصالحة، والفرق بين صلاح الفرد وصلاح الجماعة أن الفرد قد يملك ورعًا في نفسه، لكنه إذا دخل في نظامٍ مضطربٍ قد يعجز ورعه عن منع آثار الاضطراب. قد يكون القائد تقيًا، لكن جهاز الولاية حوله فاسد. وقد يكون العالم ناصحًا، لكن صوته ضعيف أمام الجموع. وقد يكون الطرفان يريدان الخير، لكن لا توجد آليةٌ متفقٌ عليها لحسم النزاع. وقد يكون في الناس من يكره الدم، لكن لا توجد قوةٌ شرعيةٌ قادرةٌ على كفّ السلاح. وقد يكون في الأمة أهل فضل، لكن الثقة

بينهم وبين الأطراف تهتزّ، فإذا اهتزت الثقة لم تعد الفضائل الفردية كافيةً لمنع الصراع.

وهذه النقطة تحتاج إلى تحريرٍ شديد؛ لأن بعض القراءات الوعظية للتاريخ تظن أن علاج الفتن هو أن يكون الناس أكثر تقوى فقط. ولا شك أن التقوى أصلٌ لا غنى عنه، وأن ضعفها بابٌ من أبواب الفساد، لكن التاريخ يعلمنا أن التقوى الفردية إذا لم تسندها بنيةٌ عادلةٌ قد تُحاصَر، أو تُستثمر، أو تُعجز، أو تصير صوتًا نقيًا في وسط ضجيجٍ لا يسمع. إن الصالح الفردي قد ينجو بنفسه، لكن النظام العام يحتاج إلى ما هو أكثر من صلاح أفرادٍ متفرقين؛ يحتاج إلى عدلٍ مؤسس، وشورى معتبرة، وقضاءٍ موثوق، وآليات انتقالٍ واضحة، وضبطٍ للقوة، وثقافةٍ تمنع تحويل الخلاف إلى تخوين.

ولذلك فإن القرآن لا يكتفي بتزكية النفوس، بل يبني قواعد الاجتماع. يأمر بالعدل، لا بوصفه خلقًا فرديًا فقط، بل نظام شهادةٍ وحكم. ويأمر بالشورى، لا بوصفها لطفًا في المجالس، بل بنيةً في أمر الجماعة. ويأمر بالتبين، لا بوصفه ورعًا شخصيًا فقط، بل حمايةً للمجتمع من أثر الخبر الفاسد. ويأمر بالإصلاح بين المؤمنين، لا بوصفه نصيحةً عابرة، بل واجبًا عامًا عند الاقتتال. وينهى عن التنازع، لا لأنه سوء أدب فقط، بل لأنه يؤدي إلى الفشل وذهاب الريح. هذه كلها تدل على أن القرآن يؤسس ضماناتٍ للجماعة، لا مجرد فضائل للأفراد.

ومن هنا نفهم أن الفتنة الكبرى لم تكن، في عمقها، دليلًا على غياب التقوى في الجيل الأول، حاشا أن يقال ذلك بإطلاق، بل دليلًا على أن الانتقال من مجتمع النبوة إلى نظامٍ سياسيٍّ واسعٍ يحتاج إلى ضماناتٍ تتجاوز فضائل

الأشخاص. كان في الأمة رجالٌ من أصدق الناس إيمانًا، وأعظمهم سابقة، وأشدهم حبًا للدين، ومع ذلك وقع ما وقع؛ لأن الفتنة لا تنشأ دائمًا من فساد النيات، بل قد تنشأ من اضطراب البنى التي تحكم اختلاف النيات الصالحة نفسها. قد يريد هذا حفظ الدم، ويريد ذاك إقامة القصاص، ويريد ثالث تثبيت البيعة، ويريد رابع منع انفلات الأمصار، وكلهم يرفع معنىً من معاني الحق، لكن السؤال: من يرتب هذه المعاني؟ وبأي آليةٍ ملزمة؟ وبأي ثقةٍ عامة؟ وبأي قدرةٍ على التنفيذ؟

إن التقوى الفردية تحفظ صاحبها من أن يتعمد الظلم، لكنها لا تمنحه دائمًا القدرة على معرفة كل جوانب الواقع. الإنسان التقي قد تخفى عليه معلومة، أو يخطئ في تقدير مآل، أو يثق بمن لا يستحق الثقة، أو يظن أن خطوةً ما تمنع الشر فإذا بها تفتحه، أو يؤخر قرارًا اتقاءً للدم فإذا بالتأخير يزيد الدم، أو يعجل قرارًا خوفًا من الفوضى فإذا بالعجلة تصنع فوضى أكبر. ولذلك لا يصح أن نجعل صلاح القصد دليلًا على صواب التدبير. السياسة العامة تحتاج إلى تقوى، لكنها تحتاج معها إلى معرفةٍ ومشاورةٍ ومؤسسةٍ وخبرةٍ وقدرةٍ على تقدير المآلات.

ومن هنا يظهر الفرق بين **الأخلاق الفردية** و**الأخلاق المؤسسية**. الأخلاق الفردية تقول للإنسان: لا تكذب، لا تظلم، لا تخن، اتق الله. أما الأخلاق المؤسسية فتسأل: كيف نبني نظامًا يقلل فرصة الكذب والظلم والخيانة حتى لو ضعفت النفوس؟ كيف نمنع الحاكم من الاستئثار؟ كيف نمنع الوالي من الفساد؟ كيف نجعل الشكوى ممكنة؟ كيف نضمن أن الخبر لا يحرّك الجموع قبل التثبت؟ كيف نمنع السلاح من أن يكون بيد الغضب؟ كيف تنتقل السلطة

دون أن تتحول إلى معركة؟ هذه الأسئلة لا تلغي الأخلاق الفردية، بل تحميها من العجز أمام تعقيد الواقع.

وقد يكون من أكبر أخطاء العقل السياسي في تاريخ المسلمين أنه كثيرًا ما عوّل على صلاح الحاكم أو ورعه أو سابقته أكثر مما عوّل على بناء الضمانات التي تضبط الحاكم الصالح وغير الصالح. فإذا كان الحاكم تقيًا استقام الأمر بقدر تقواه، فإذا جاء من دونه اضطرب الأمر؛ لأن النظام لم يكن محميًا بذاته. والقرآن حين يجعل الشورى والعدل والتبين والقسط أصولًا، لا يربطها بشخصٍ بعينه، بل يجعلها أوصافًا للأمة المؤمنة. وهذا يعني أن الأمة مطالبةٌ أن تجعل الحق محروسًا بالبنية، لا متوقفًا على مزاج الرجال.

إن الاعتماد على التقوى الفردية وحدها قد يصنع نوعًا من "الأمان الوهمي". يقول الناس: فينا فلان وفلان من أهل الفضل، فلن تقع الفتنة. لكن السنن تقول غير ذلك. قد يكون في الناس أفاضل، لكن إذا انقسمت مراكز القوة، وانعدمت الثقة، واضطربت الرواية، وغاب المسار القضائي أو السياسي الواضح، فإن الفتنة قد تتجاوز قدرة الأفاضل على الاحتواء. وجود الصالحين بركة، لكنه ليس بديلًا عن العدل المؤسس. ومن هنا كان أعظم الوفاء للصالحين أن نبني نظامًا يساعد صلاحهم، لا أن نتركهم وحدهم في مواجهة فوضى الواقع ثم نلومهم أو نغلو في تبرئتهم.

وفي الفتنة الكبرى نرى أثر هذا المعنى بوضوح: كان في الأمة أهل فضلٍ وورع، وكان فيهم من اعتزل خوفًا من الدم، ومن سعى في الإصلاح، ومن رأى وجهًا من الحق في هذا الطرف أو ذاك، لكن الأزمة لم تكن قابلةً للحل بمجرد وعظٍ فردي؛ لأنها أصبحت أزمة نظامٍ عام: سلطةٌ تحتاج إلى تثبيت،

دمٌ عظيمٌ يطلب قصاصًا، أطرافٌ لا تثق ببعضها، أمصارٌ تضغط، قتلةٌ أو متهمون ينتشرون، جموعٌ متوترة، ومركز قرارٍ لم يعد قادرًا على جمع الناس كما كان يجمعهم حضور النبي ﷺ. هنا تظهر حدود الورع الفردي إذا لم تسنده قدرةٌ عامةٌ منظمة.

وهذا لا يعني أن البنى وحدها تكفي أيضًا؛ فكم من نظامٍ قويٍّ بلا تقوىٍ صار آلة ظلم. فالمراد ليس استبدال التقوى بالمؤسسة، بل الجمع بينهما. التقوى بلا ضمانات قد تعجز، والضمانات بلا تقوى قد تتحول إلى حيلٍ قانونيةٍ للظلم. السياسة الراشدة تحتاج إلى قلبٍ يخاف الله، ونظامٍ يمنع من لا يخافه من الإضرار بالناس. تحتاج إلى الحاكم العادل، وتحتاج كذلك إلى ما يذكّر الحاكم العادل بأنه بشر، وما يمنع الحاكم الظالم إن جاء بعده. وهذا هو معنى نضج الأمة: أن لا تجعل العدل معلقًا بفضيلة شخصٍ واحد.

ومن هنا فإن الشورى ليست مجرد دليل على تواضع الحاكم، بل ضمانة ضد محدودية الإنسان. حتى لو كان الحاكم صالحًا، فهو لا يرى كل شيء، ولا يسمع كل شيء، ولا يقدّر وحده كل المآلات. والشورى توسع مجال الرؤية، وتكشف الزوايا الخفية، وتمنع القرار من أن يكون أسير دائرةٍ ضيقة. فإذا غابت الشورى أو ضعفت أو تحولت إلى إجراءٍ شكلي، صار الخطأ أكبر، لا لأن نية الحاكم فاسدة بالضرورة، بل لأن نظام المعرفة حول القرار صار ناقصًا. ومن هنا كان الأمر بالمشاورة للنبي ﷺ نفسه دليلًا على أن الشورى ليست علاجًا لفساد الحاكم فقط، بل أصلٌ في بناء الجماعة.

وكذلك التثبت ليس مجرد فضيلةٍ شخصية، بل ضمانة معرفية للأمة. في زمن الفتن، قد يكون الرجل تقيًا، لكنه يسمع خبرًا ناقصًا، فيتحرك على أساسه. فإذا

لم توجد ثقافةٌ صارمةٌ في التثبت، وإذا لم توجد مرجعياتٌ موثوقةٌ لنقل الأخبار، وإذا غلبت الشائعة على الخبر، فإن التقوى قد لا تمنع الأثر؛ لأن الإنسان قد يظن أنه يتصرف لله بناءً على خبرٍ غير صحيح. ولهذا جعل القرآن التبين قبل إصابة القوم بجهالة. فالجهالة هنا قد تكون في إنسانٍ مؤمن، لا في فاسقٍ يريد الشر، لكنها مع ذلك تصنع ظلمًا إذا لم تُضبط.

وكذلك القضاء أو آلية الفصل ليست مجرد جهازٍ إداري، بل ضمانة ضد تحول الحق إلى ثأر. إذا قُتل إنسانٌ ظلمًا، فالقصاص حق، لكن من يثبت الجريمة؟ ومن يحدد المسؤول؟ ومن يمنع الجموع من أن تعاقب بالظن؟ ومن يضمن أن طلب القصاص لا يتحول إلى صراعٍ على الشرعية؟ إذا لم توجد آليةٌ موثوقةٌ للفصل، دخل الغضب على الحق فأفسده. وهكذا نرى أن الحق نفسه يحتاج إلى نظامٍ يحمله؛ لأن الحق إذا حملته الفوضى ربما تحول في أثره إلى باطلٍ جديد.

ومن هنا، فإن الفتنة الكبرى تعلمنا أن المطلب العادل إذا لم يجد طريقًا مؤسسيًا راشدًا قد ينفجر. وهذا درسٌ لا ينبغي أن يُستعمل ضد العدل، بل لصالحه. ليس معناه: لا تطالبوا بالحق حتى لا تقع فتنة. بل معناه: ابنوا للحق طريقًا يمنعه من أن يُختطف. اعطوا المظالم منافذ إصلاحٍ عادلة قبل أن تتحول إلى غضب. ابنوا قضاءً وثقةً وشورى ومحاسبةً حتى لا يصبح السلاح هو اللغة الأخيرة للمظلومين أو الغاضبين. إن غياب الضمانات لا يحمي الاستقرار، بل يؤجل الانفجار.

ومن أخطر ما يصنعه الاعتماد على التقوى الفردية وحدها أنه يجعل الأمة تتعامل مع كل أزمةٍ بوصفها أزمة أشخاص، لا أزمة بناء. فإذا وقع خللٌ قالوا:

لو كان فلانٌ أصلح لما وقع. وهذا صحيحٌ جزئيًا في بعض المواضع، لكنه لا يكفي. السؤال الأعمق: ما النظام الذي سمح بأن يعتمد الأمر كله على صلاح فلان؟ وما الضمانة التي كانت ستمنع الخلل لو ضعف فلان أو غاب؟ وما الآلية التي كان يمكن أن تصحح قبل الانهيار؟ إن تحويل كل أزمةٍ إلى أخلاق أفراد يمنع الأمة من تعلم دروس البنية.

وفي المقابل، لا يجوز أن نذيب مسؤولية الأفراد في البنية. ليس المقصود أن نقول: النظام مضطرب إذن لا أحد مسؤول. هذا خطأ. الأفراد مسؤولون بقدر علمهم وقدرتهم وقرارهم، لكن مسؤوليتهم لا تلغي سؤال البنية. فكما أن اختزال الفتنة في الأشخاص ظلمٌ للسنن، فإن اختزالها في البنية وحدها ظلمٌ للتكليف. والقراءة الراشدة تجمع: أفرادٌ يختارون، وبنيةٌ تضغط، وسننٌ تعمل، ووحيٌ يزن الجميع.

إن النظام العام يحتاج إلى ضماناتٍ في خمسة مجالات على الأقل:

أولها: **ضمانة الشرعية**؛ أي كيف تُعرف القيادة، وكيف تُنعقد البيعة، وكيف يُحفظ الرضا العام، وكيف يُمنع انتقال السلطة من أن يكون موضع تنازعٍ دائم. فإذا غمضت الشرعية، أو انقسم الناس في مصدرها، صار الخلاف قابلًا للاشتعال.

ثانيها: **ضمانة الشورى والمحاسبة**؛ لأن السلطة إذا لم تسمع، ولم تُراجع، ولم تُنصح نصحًا مؤثرًا، تراكمت الأخطاء حتى تنفجر. والشورى التي لا أثر لها لا تكفي؛ إذ تتحول إلى زينةٍ لا تمنع استبدادًا.

ثالثها: **ضمانة الدم والقضاء؛** لأن الدم إذا لم يجد فصلًا عادلًا، تحول إلى ثأر، والثأر إذا دخل السياسة صار فتنةً عامة.

رابعها: **ضمانة الرواية والتثبت؛** لأن الأخبار إذا انفلتت صنعت واقعًا موازيًا، وتحرك الناس بناءً على صورٍ لا على حقائق.

خامسها: **ضمانة اللغة والأدب العام؛** لأن المجتمع الذي تعتاد ألسنته التخوين والإهدار يصبح أقرب إلى العنف، ولو كان يتلو النصوص.

هذه الضمانات ليست بدائل عن التقوى، بل مظاهر عامة للتقوى إذا تحولت إلى نظام. فالتقوى في الحاكم أن يعدل، وفي الأمة أن تشاور، وفي القضاء أن يثبت، وفي الرواية أن تتبين، وفي اللسان أن لا يظلم، وفي السلطة أن لا تستأثر. ومن حصر التقوى في الشعور الفردي فقد صغّر معناها القرآني. التقوى في القرآن ليست خشوع القلب فحسب، بل إقامة العدل في العالم.

ومن هنا يظهر أن القرآن حين يقول: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**﴾ لا يخاطب ضمير الفرد وحده، بل يخاطب بنية الأمة. العدل لا يكون كاملًا إذا بقي نيةً في القلب ولم يتحول إلى حكمٍ وقضاءٍ وشورى وحفظ حقوق. والإحسان لا يكون كاملًا إذا بقي لطفًا شخصيًا ولم يتحول إلى رحمةٍ في السياسات والقرارات. ولذلك فإن الأمة القرآنية هي التي تجعل الأخلاق بنية، لا مجرد مواعظ.

إن التقوى الفردية قد تمنع إنسانًا من أن يظلم بيده، لكنها لا تمنع غيره من الظلم إذا لم توجد قوةٌ عادلةٌ تردعه. وقد تمنع القائد من طلب الدنيا، لكنها لا تمنع المتسلقين حوله من استعمال قربهم منه. وقد تمنع العالم من الكذب، لكنها

لا تمنع الشائعة من الانتشار إذا لم تكن هناك ثقافة تثبت. وقد تجعل جماعةً من الأفاضل يكرهون الدم، لكنها لا تمنع الجموع الغاضبة من حمل السلاح إذا لم يكن هناك ضبطٌ عام. لذلك فإن صلاح الأفراد شرطٌ عظيم، لكنه ليس الشرط الوحيد.

ومن هنا نفهم لماذا كان الفقه السياسي من أعقد أبواب الدين؛ لأنه لا يتعامل مع فردٍ في محرابه، بل مع جماعةٍ متحركةٍ لها قوى ومخاوف ومصالح وروايات وأهواء. والفتنة لا تسأل: هل فيكم صالحون؟ فقط. بل تسأل: هل فيكم نظامٌ يحفظ صلاح الصالحين من أن يُغلب؟ هل فيكم عدلٌ يسمعه المظلوم قبل أن يغضب؟ هل فيكم شورى تمنع الاستئثار؟ هل فيكم قضاءٌ يرد الثأر إلى حكم؟ هل فيكم ثقافةٌ تمنع الشائعة؟ هذه الأسئلة هي التي تجعل السياسة امتحانًا عظيمًا.

إن من الدروس المؤلمة أن التقوى الفردية قد تتحول، إذا لم تُفهم ضمن بناء عام، إلى مبررٍ للثقة الزائدة بالأشخاص. فيقال: هذا رجلٌ صالح، فلا يحتاج إلى محاسبة. وهذا واليٌ من أهل الخير، فلا نسأل عن آثاره. وهذا قائدٌ له سابقة، فلا نطالبه بضمانات. لكن الصلاح لا يرفع الحاجة إلى المحاسبة؛ بل الصالح نفسه ينبغي أن يفرح بما يعينه على العدل. المحاسبة ليست اتهامًا للصالح، بل حمايةٌ له من نفسه ومن بطانته ومن محدودية رؤيته. ومن ظن أن الشورى والمحاسبة لا تصلح إلا مع غير الصالحين، فقد جعل الصالح فوق سنن البشر.

وقد كان الخلفاء الراشدون، في أرقى صور الحكم، يقبلون المراجعة والنصيحة، لأنهم كانوا يعلمون أن السلطة ابتلاء. وهذه هي الروح التي ينبغي

أن تحفظ: لا حاكم فوق النصيحة، ولا صاحب فضلٍ فوق السؤال، ولا منصبٌ فوق الشورى. فإذا تحولت هيبة الأشخاص إلى منعٍ للمراجعة، بدأ الخلل. والفتنة الكبرى تعلمنا أن الخلل إذا بدأ في الضمانات، فقد لا توقفه النيات الصالحة.

ومن جهةٍ أخرى، فإن الضمانات نفسها تحتاج إلى قبولٍ عام؛ فلا تنفع آليةٌ لا يثق بها الناس، ولا قضاءٌ يظنه الأطراف منحازًا، ولا شورى يراها بعضهم شكلية، ولا بيعة يراها قومٌ مفروضة. لذلك فإن النظام العام لا يحميه النص وحده، بل الثقة التي تُبنى حول تطبيق النص. فإذا اهتزت الثقة، صار كل قرارٍ مشكوكًا فيه، وكل تأخيرٍ تهمة، وكل مبادرةٍ مؤامرة. ومن هنا فإن بناء الثقة جزءٌ من السياسة الشرعية، لا ترفٌ اجتماعي.

والثقة لا تُبنى بالكلام فقط، بل بالعدل المتكرر. حين يرى الناس أن القوي يُحاسب، وأن القريب لا يُحابى، وأن الدم لا يضيع، وأن الشورى ليست زينة، وأن الخبر لا يُقبل بلا تثبت، تنشأ ثقةٌ عامة. أما إذا رأوا تمييزًا أو غموضًا أو بطانةً مستأثرة أو تأخرًا غير مفهوم، ضعفت الثقة، وإذا ضعفت الثقة صار الإصلاح أصعب. وهذا درسٌ عميق من الفتن: الوقاية ليست قرارًا في آخر لحظة، بل تاريخٌ طويلٌ من العدالة أو الظلم يصنع استعداد الناس للثقة أو للانفجار.

إن النظام العام لا يُحمى كذلك بمجرد وجود نصوصٍ صحيحة إذا كانت الثقافة العامة لا تعرف كيف تحملها. قد يحفظ الناس آيات الطاعة، لكنهم لا يحفظون آيات العدل معها. وقد يحفظون آيات الإصلاح، لكنهم لا يحفظون آيات التبين. وقد يحفظون حرمة الدم، لكنهم يؤولونها عند الغضب. وقد يحفظون فضل

الصحابة، لكنهم لا يحفظون أن الفضل ليس عصمة. لذلك لا بد من ثقافةٍ كليةٍ تجمع النصوص في شبكة واحدة. الفتنة غالبًا تنشأ من تضخيم جزءٍ من النصوص على حساب جزء، أو من رفع قيمةٍ واحدةٍ حتى تبتلع بقية القيم.

ومن هنا فإن التقوى العامة هي أن تتقي الأمة ربها في **ترتيب النصوص والقيم**، لا أن ترفع آيةً ضد آية، أو مقصدًا ضد مقصد. الطاعة لا تُرفع ضد العدل، والعدل لا يُرفع ضد حقن الدم، وحقن الدم لا يُرفع ضد إزالة الظلم، وإزالة الظلم لا تُرفع ضد فقه المآلات، والشورى لا تُرفع ضد وحدة الجماعة، ووحدة الجماعة لا تُرفع ضد الشورى. هذه الشبكة هي التي تحمي النظام العام. فإذا مزقناها، صار كل فريقٍ يحمل نصًا ويقاتل به نصًا آخر في وعيه، وإن كان لا يشعر.

ولذلك فإن من أعظم واجبات العلماء والمفكرين أن يمنعوا اختزال الدين في شعارٍ سياسيٍّ واحد. فمن اختزل الدين في الطاعة صنع استبدادًا. ومن اختزله في الثورة صنع فوضى. ومن اختزله في الجماعة صنع قمعًا. ومن اختزله في العدل بلا مآل صنع اضطرابًا. ومن اختزله في حقن الدم بلا إصلاح صنع ظلمًا مؤجلًا. والقرآن لا يسمح بهذه الاختزالات؛ لأنه كتاب هدايةٍ كاملة، لا كتاب شعارٍ واحد.

إن الفتنة الكبرى، بهذا المعنى، تضع أمامنا درسًا شديد الواقعية: قد يوجد في الأمة من هو تقي، لكن إذا لم توجد ضمانات عامة فإن التقي قد يُغلب، أو يُساء فهمه، أو يعجز، أو يجد نفسه بين خياراتٍ كلها مرة. وهذا ليس تقليلًا من شأن التقوى، بل دعوةٌ إلى أن تصبح التقوى نظامًا. التقوى في السلطة أن لا تُترك السلطة بلا قيد. التقوى في الدم أن لا يترك القصاص للفوضى. التقوى

في الخبر أن لا يترك الناس للشائعة. التقوى في الشورى أن لا تترك الأمة للاستئثار. التقوى في الذاكرة أن لا تترك الروايات للعصبية. هذه هي التقوى التي تحمي النظام العام.

ومن هنا يمكن أن نفهم أن بعض الفتن لا تُحلّ في لحظتها لأنها نتيجة تراكمٍ سابق. إذا تراكم ضعف الشورى، وضعف الثقة، وغموض الشرعية، وانفلات الرواية، وتوتر الأمصار، ثم انفجرت الأزمة، فإن الوعظ في لحظة الانفجار لا يكفي. لا بد من علاج الجذور قبل الانفجار. وهذا درسٌ للأمة في كل زمان: لا تنتظروا الفتنة حتى تتكلموا عن العدل. لا تنتظروا الدم حتى تتكلموا عن حرمة الدم. لا تنتظروا الشائعة حتى تتكلموا عن التبين. لا تنتظروا الاستبداد حتى تتكلموا عن الشورى. بناء الضمانات قبل الفتنة هو الفقه الحقيقي للفتنة.

ولذلك فإن قراءة التاريخ ينبغي أن تكون وقائيةً لا بكائية. لسنا نقرأ الفتنة لنحزن فقط، ولا لنحاكم فقط، بل لنرى الشروط التي سبقتها، حتى نمنع تكرارها. البكاء على الدم بعد وقوعه لا يكفي إذا لم نتعلم كيف لا يسيل. والترضي عن السابقين لا يكفي إذا لم نتعلم من ابتلائهم. ونقد بعض المسارات لا يكفي إذا لم نبنِ بدائل تمنعها. ولهذا فإن هذا الباب الخامس بابٌ في فقه الضمانات، لا في توزيع اللوم وحده.

إن من أخطر ما يضيع عند غياب الضمانات أن يصبح القرار العام أسيرًا للطارئ. تأتي حادثة كبيرة، فيضطر الناس إلى قراراتٍ مستعجلة، ثم تصنع هذه القرارات مآلاتٍ طويلة. ولو كانت البنية قبل الحادثة أكثر رسوخًا، لكان التعامل معها أهدأ وأعدل. فالسياسة الراشدة ليست فقط حسن تصرفٍ وقت

الأزمة، بل بناءٌ قبل الأزمة. ومن هنا فإن النظام العام لا يُحمى يوم الفتنة فقط، بل في كل يومٍ قبلها.

ومن هنا يمكن أن نقرر قاعدة هذا الفصل:

التقوى الفردية تحفظ صاحبها بقدر ما يستطيع، لكنها لا تغني الأمة عن ضماناتٍ عامةٍ تحمي الشورى والعدل والدم والرواية والشرعية.

هذه القاعدة هي التي تخرجنا من الوعظ المجرد إلى الفقه السياسي. لا نقول: أصلحوا قلوبكم فقط، ولا نقول: ابنوا مؤسساتٍ بلا قلوب. نقول: أصلحوا القلوب، واجعلوا صلاحها نظامًا. ابنوا ضوابط تجعل العدل ممكنًا، وتجعل الظلم صعبًا، وتجعل الرجوع إلى الحق أيسر من التمادي في الباطل. هذا هو معنى أن تتحول الهداية من معنىً فردي إلى عمرانٍ عام.

وخلاصة الفصل أن الفتنة الكبرى تكشف محدودية الاعتماد على فضائل الأشخاص وحدها. لقد كان في الأمة أفاضل، ومع ذلك احتاجت إلى ضماناتٍ أمتن. وكان في القلوب إيمان، ومع ذلك جرت سنن السياسة والاجتماع. وكان في الناس من يكره الدم، ومع ذلك سال الدم حين ضعفت آليات منعه. فالدرس ليس أن التقوى لا تنفع، بل أن التقوى ينبغي أن تتجسد في نظامٍ يحفظها من العجز، ويحفظ الأمة من أن تصبح رهينةً للحظة الغضب أو غموض الشرعية أو ضعف الشورى.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الفصل الثاني والعشرين: **الدولة، والبيعة، والقوة، والشرعية؛** لأن سؤال الضمانات يقود مباشرةً إلى سؤالٍ أشد حساسية: ما الذي يجعل السلطة شرعية؟ هل يكفي وقوع البيعة؟ هل تكفي

الغلبة؟ ما الفرق بين الرضا والإذعان؟ وكيف دخلت القوة في تشكيل الشرعية السياسية بعد النبوة؟

الفصل الثاني والعشرون

الدولة، والبيعة، والقوة، والشرعية

حين لا يكفي وقوعُ السلطة لإثبات كمال مشروعيتها

إذا كان الفصل السابق قد قرر أن التقوى الفردية لا تكفي وحدها لحماية النظام العام، فإننا نصل الآن إلى سؤالٍ أشد حساسيةً وأعمق أثرًا في فهم الفتنة الكبرى وما تلاها: **ما الذي يجعل السلطة شرعية؟** هل يكفي أن تقع البيعة لتكون شرعيةً كاملة؟ هل تكفي الغلبة إذا استقر الأمر؟ هل الرضا والإذعان شيءٌ واحد؟ هل حفظ الجماعة يساوي تصحيح كل طريقٍ وصل به الحاكم إلى السلطة؟ وهل يمكن أن توجد سلطةٌ يتعامل معها الناس دفعًا للفوضى، مع بقاء نقصٍ في أصل نشأتها أو في طريقة انتقالها أو في مدى وفائها بالشورى والعدل؟

هذا السؤال ليس ترفًا سياسيًا، بل هو من صميم قراءة الخلاف بين الصحابة؛ لأن كثيرًا من اضطراب الأمة بعد النبوة نشأ من عدم نضج الضمانات التي تضبط انتقال السلطة، وتحدد معنى البيعة، وتفرق بين الرضا الحقيقي والقبول الاضطراري، وبين الشرعية الراشدة والشرعية الواقعية، وبين الطاعة في المعروف والتبرير المطلق، وبين حفظ الجماعة وحفظ السلطة. وإذا اختلطت هذه المعاني، صار كل من استقر له الأمر يُلبس ثوب الشرعية الكاملة، وصار كل اعتراضٍ على طريقة توليه فتنة، وصارت القوة، مع الزمن، قادرةً على إنتاج روايتها الدينية عن نفسها.

إن السلطة في التصور القرآني ليست مجرد قدرةٍ على الأمر والنهي، بل أمانةٌ ومسؤوليةٌ وابتلاء. والقوة، بمجردها، لا تصنع الحق، وإن استطاعت أن تصنع واقعًا. فهناك فرقٌ بين **وجود السلطة** و**مشروعية السلطة**، وبين **استقرار الأمر** و**كمال العدل فيه**. قد يستقر أمرٌ ناقصٌ دفعًا لفوضى أعظم، فيتعامل معه الناس بما يحفظ الجماعة والدماء، لكن هذا لا يعني أن النقص صار مثالًا أعلى، ولا أن الضرورة تحولت إلى أصلٍ دائم، ولا أن الغلبة صارت طريقًا راشدًا للحكم. إن من أخطر أخطاء الوعي السياسي أن يحوّل ما قُبل اضطرارًا إلى ما يُشرَّع اختيارًا.

والبيعة، في أصلها، ليست طقسًا شكليًا، ولا إعلانًا لفظيًا مجردًا، بل عقدٌ سياسيٌّ وأخلاقيٌّ بين الأمة وقيادتها على المعروف والعدل وحفظ الدين والمصلحة. فهي ليست مجرد "حصول" يدٍ في يد، بل معنى من الرضا والالتزام والقبول العام بسلطةٍ تحمل الأمانة. فإذا وقعت البيعة في جوٍّ من رضا معتبر، وشورى حقيقية، وأهلية ظاهرة، كانت أقرب إلى معناها الراشد. أما إذا دخلها ضغط القوة، أو الخوف، أو غياب البدائل، أو اضطرار الناس إلى القبول منعًا للدم، فإن صورتها قد تقع، لكن معناها يحتاج إلى فحص. فالاسم لا يكفي وحده لإثبات كمال الحقيقة.

ومن هنا ينبغي أن نفرق بين **بيعة الرضا** و**بيعة الضرورة**. بيعة الرضا تنشأ من قبولٍ معتبرٍ وإرادةٍ عامةٍ أو تمثيلٍ موثوقٍ لأهل الحل والعقد، بحيث يشعر الناس أن الأمر انعقد لهم لا عليهم. أما بيعة الضرورة فقد تقع حين يضيق الواقع، أو يخاف الناس من الفوضى، أو يغلب طرفٌ فيقبل الناس به اتقاءً للدماء. هذه البيعة قد تفرض على الأمة واجباتٍ في التعامل مع الواقع حفظًا

للمصالح ودفعًا للمفاسد، لكنها لا ينبغي أن تُساوى من حيث الكمال السياسي والأخلاقي ببيعة الرضا والشورى. الخلط بينهما هو الذي جعل كثيرًا من الضرورات التاريخية تُقدَّم لاحقًا على أنها نماذج شرعية مكتملة.

وليس معنى هذا أن كل سلطةٍ قامت في ظروف ضرورة تُسقط فورًا، أو أن التعامل معها باطلٌ مطلق، أو أن الأمة يجب أن تدخل في صراعٍ دائمٍ باسم المثال. هذا تبسيطٌ خطر. فالفقه السياسي لا يعيش في المثال المجرد فقط، بل في الواقع والمآلات. قد تكون سلطةٌ ناقصة الشرعية من جهة الطريق، لكنها إذا استقرت، وكان الخروج عليها يفتح شرًا أعظم، وجب التعامل معها بما يحفظ الدين والدماء والمصالح، مع بقاء الوعي بأن هذا التعامل لا يساوي تحويل النقص إلى مثال. وهنا يظهر الفرق بين **فقه التعامل مع الواقع** و**فقه تصحيح الواقع**. الأول يمنع الفوضى، والثاني يمنع تقديس النقص.

إن القوة إذا دخلت في باب الشرعية صنعت التباسًا عظيمًا؛ لأنها قادرةٌ على فرض الواقع، ثم بعد فرض الواقع تطلب من الفقهاء والذاكرة أن يمنحوه معنى. وقد يقع الناس تحت ضغط الخوف من الفتنة، فيقبلون ما استقر، ثم يأتي المتأخرون فيجعلون هذا القبول دليلًا على الرضا الكامل، وينسون أن الناس قد يقبلون أحيانًا لأن البديل دمٌ وانقسام. ومن هنا يجب أن نحذر من قراءة التاريخ السياسي من نهايته: لأن السلطة استقرت، إذن كانت شرعيةً كاملة منذ البداية. هذا منطق الغلبة لا منطق العدل.

والقرآن لا يجعل القوة معيارًا للحق. كم من قوى غلبت وهي على باطل، وكم من مؤمنين كانوا قلةً وضعفاء وهم أقرب إلى الله. نعم، في السياسة الواقعية لا يمكن تجاهل القوة؛ لأن الحكم لا يقوم بلا قدرةٍ على التنفيذ، لكن القوة شرط

قدرة لا شرط كمال أخلاقي. قد تحتاج السلطة إلى القوة لتنفذ العدل، لكن القوة لا تثبت أنها عادلة. وقد تكون الغلبة سببًا في ترتيب أحكامٍ واقعيةٍ لدفع الفوضى، لكنها لا تتحول بمجردها إلى تزكيةٍ للمسار الذي أنتجها. هذا الفرق بين الاعتراف بالواقع وبين تقديسه.

ومن هنا نحتاج إلى تمييزٍ آخر: **الشرعية المبدئية** و**الشرعية الوظيفية**. الشرعية المبدئية تتعلق بطريقة نشوء السلطة ومدى اقترابها من الشورى والرضا والعدل. والشرعية الوظيفية تتعلق بما تؤديه السلطة من حفظٍ للنظام، ومنعٍ للفوضى، وإقامةٍ لبعض المصالح. قد تختل الأولى جزئيًا وتبقى الثانية حاضرةً بدرجة، فيتعامل الناس مع السلطة لأنها تؤدي وظائف لا يمكن تركها للفراغ، لكن ذلك لا يجعل أصلها أو كل أفعالها راشدة. كما قد تكون سلطةٌ نشأت بطريقةٍ أقرب إلى الرضا، ثم تفسد وظيفيًا بالظلم والاستئثار، فلا يكفي أصل نشأتها لتبرير استمرار انحرافها. الشرعية ليست لحظةً واحدة، بل علاقةٌ مستمرة بين الأصل والأداء.

وهذه النقطة مهمة جدًا في قراءة الخلافة والملك. فقد تبدأ السلطة بشورى معتبرة، ثم تضعف. وقد تنشأ سلطةٌ بغلبة، ثم تقيم بعض العدل. وقد يحكم ملكٌ فيحفظ ثغورًا ومصالح، لكنه يبقى دون مثال الخلافة الراشدة من جهة طريقة الانتقال وروح الشورى. ومن الخلل أن نساوي كل هذه الصور باسم "الجماعة" أو "الاستقرار"، كما أن من الخلل أن نلغي كل مصالحها باسم نقصها. القراءة العادلة تقول: هنا مصلحة، وهنا نقص؛ هنا واقع يُتعامل معه، وهنا مثالٌ لا يُنسى؛ هنا طاعةٌ في المعروف، وهنا نقدٌ للمسار؛ هنا منعٌ للفوضى، وهنا رفضٌ لتقديس الغلبة.

إن البيعة لا تنفصل عن الشورى. فإذا فُصلت عنها صارت قابلةً لأن تتحول إلى إجراءٍ لاحقٍ للغلبة: يغلب طرفٌ، ثم يبايع الناس. لكن الشورى في معناها الأعلى ينبغي أن تسبق انعقاد السلطة، أو على الأقل أن تكون جزءًا من صناعة القرار، لا مجرد توقيعٍ بعد اكتمال الأمر. ولذلك كان من الخطأ أن نجعل البيعة اللاحقة للقوة مساويةً في معناها للبيعة التي تولد من شوريٍ ورضا. قد تكون الأولى مخرجًا واقعيًا من فوضى، لكنها ليست النموذج الأكمل. والتمييز بين "المخرج" و"النموذج" من أهم مفاتيح هذا الباب.

ومن هنا يظهر أن الرضا ليس هو الإذعان. قد يبايع الناس لأنهم راضون، وقد يبايعون لأنهم خائفون، وقد يبايعون لأنهم لا يرون بديلًا، وقد يبايعون لأن أهل القوة سبقوا إلى حسم الأمر، وقد يبايعون لأنهم يريدون حفظ الدماء. وكل ذلك لا ينبغي أن يوضع في خانةٍ واحدة. والفقه العادل لا يكفيه أن يقول: حصلت البيعة. بل يسأل: كيف حصلت؟ وفي أي ظرف؟ وبأي تمثيل؟ وبأي قدرةٍ على الاختيار؟ وهل كانت أقرب إلى الرضا أم إلى الإذعان؟ لا ليهدم الواقع دائمًا، بل لئلا يزوّر معنى الشرعية.

والبيعة كذلك ليست عقدًا بلا شروط. الطاعة في الإسلام طاعةٌ في المعروف، والسلطة أمانة، والناس لا يبايعون الحاكم ليصير فوق المساءلة، بل ليقوم بالحق. فإذا تحولت البيعة إلى تفويضٍ مطلق، فقد خرجت عن معناها. ولذلك فإن من الخلل أن يقال: ما دام الناس بايعوا، فلا سؤال بعد ذلك عن عدل السلطة أو شورى القرار أو حفظ الحقوق. البيعة ليست نهاية السياسة، بل بدايتها. ومن هنا قلنا سابقًا إن الشرعية علاقةٌ مستمرة، لا لحظة تأسيسية فقط.

وقد دخلت القوة في تاريخ المسلمين من أبواب متعددة: مرةً باسم حفظ الجماعة، ومرةً باسم منع الفتنة، ومرةً باسم حسم النزاع، ومرةً باسم واقعٍ فرضته السيوف، ثم جاء الفقه لاحقًا يوازن بين خطرين: خطر شرعنة الغلبة، وخطر فتح باب الفوضى. وكانت هذه معادلةً صعبةً جدًا؛ لأن رفض كل واقعٍ غالب قد يفتح دماءً لا تنتهي، لكن قبول كل غالبٍ بلا نقدٍ يحول الدين إلى حارسٍ للقوة. ومن هنا احتاج العقل السياسي المسلم إلى تفريقٍ دقيق بين **الصبر على واقعٍ ناقصٍ دفعًا للأعظم وتقديس ذلك الواقع الناقص بوصفه هو الدين**.

إن الخوف من الفتنة مبدأٌ معتبر، لكنه إذا تضخم ابتلع مبدأ العدل. والاستقرار مقصدٌ معتبر، لكنه إذا صار فوق كل شيء صار وثنًا سياسيًا. والجماعة أصلٌ عظيم، لكنها إذا عُرّفت بأنها مجرد الخضوع للغالب فقدت معناها الأخلاقي. وفي المقابل، العدل أصلٌ عظيم، لكنه إذا طُلب بلا فقهٍ للمآلات قد يفتح فتنة. والشورى أصلٌ عظيم، لكنها إذا تحولت إلى فوضى بلا آلية لم تحفظ الأمة. ولذلك فإن الشرعية في الإسلام لا تُبنى على قيمةٍ واحدة، بل على توازنٍ بين القيم: الشورى، والعدل، والقدرة، والرضا، وحفظ الدم، والطاعة في المعروف، ومنع الفتنة، ومقاومة البغي.

ومن هنا يظهر أن الدولة ليست غايةً في ذاتها، بل وسيلةٌ لحفظ الدين والعدل والنظام العام. فإذا تحولت الدولة إلى ذاتٍ مقدسةٍ تطلب من الناس أن يدوروا حول بقائها ولو على حساب المبادئ، فقد انحرفت. وإذا استهان الناس بالدولة حتى صار كل خلافٍ سببًا لهدمها، فقد انحرفوا كذلك. الدولة ضرورةٌ بشريةٌ لحماية الجماعة، لكنها لا تملك قداسة الوحي. تُطاع في المعروف، وتُنصح،

وتُحاسب، وتُصلح، ويُدفع عنها الانهيار إذا كان انهيارها يفتح شرًا أعظم، لكن لا تُجعل فوق المبدأ.

وهذا التوازن هو ما فشلت فيه كثيرٌ من القراءات التاريخية. قراءةٌ جعلت الدولة والغلبة والاستقرار معيارًا، فبررت كل ما يؤدي إلى تثبيت السلطة. وقراءةٌ أخرى جعلت المثال السياسي معيارًا مجردًا، فلم تفقه ما يترتب على هدم الواقع القائم من دماء. أما القراءة القرآنية فتقول: لا نعبد الواقع، ولا نعيش في المثال بلا فقه. نصلح الواقع بالمبدأ، ونحمل المبدأ بحكمة، ونعرف أن القوة لا تصنع الحق، لكنها عنصرٌ من عناصر القدرة لا يجوز تجاهله.

ومن هنا، عند قراءة الفتنة الكبرى، لا يكفي أن نسأل: من بويع؟ بل نسأل: كيف تحولت البيعة إلى مركز نزاع؟ كيف دخل طلب القصاص في سؤال الشرعية؟ كيف أثرت الجموع والقوة في مسار القرار؟ كيف صار تثبيت السلطة شرطًا عند طرفٍ لإقامة الحق، وصار إقامة الحق شرطًا عند طرفٍ للاعتراف بالسلطة؟ كيف غاب الإطار المشترك الذي يرتب هذه المطالب؟ هذه الأسئلة أهم من اختزال المسألة في عبارةٍ واحدة؛ لأن الفتنة قامت من تزاحم الشرعية والدم والقوة والرضا.

وقد يكون من أعمق ما تكشفه الفتنة أن الشرعية ليست مجرد "حق في الحكم"، بل **قدرة على جمع الأمة حول ميزانٍ مقبول**. فإذا رأى طرفٌ أن السلطة لا تستجيب لمطلبٍ عادل، ورأى طرفٌ آخر أن المطالبة بهذا المطلب الآن تهدد استقرار السلطة، صار النزاع حول الأولويات نزاعًا حول الشرعية نفسها. ومن هنا كان لابد من ضماناتٍ تجعل الناس يثقون أن الحق لن يضيع إذا تأخر، وأن السلطة لن تستعمل التأخير للتملص، وأن المطالبة بالحق لن

تستعمل لإسقاط الجماعة. إذا غابت هذه الثقة، تحولت الشرعية إلى ساحة صراع.

والقوة، حين تدخل في الشرعية، قد تؤدي إلى أخطر تحول: أن يصبح الناس يطيعون لأنهم يخافون، ثم تُفسَّر طاعتهم لاحقًا على أنها رضا. وهنا يقع تزويرٌ ناعم للتاريخ. فقبول الناس بالأمر الواقع لا يعني دائمًا أنهم رأوه حقًا كاملًا، بل قد يعني أنهم رأوا مخالفته شرًا أكبر. والفقه الذي يميز بين هذين المعنيين يحفظ الأمة من أن تجعل الخوف رضا، والإذعان بيعةً مثالية، والضرورة تشريعًا دائمًا.

ومن هنا فإن البيعة الصحيحة في معناها الراشد تحتاج إلى حدٍّ معتبرٍ من الاختيار. لا يلزم أن تكون بصورتها الحديثة، ولا أن يشارك كل فردٍ بنفسه، فقد تختلف الآليات باختلاف الأزمنة، لكن لا بد أن يكون فيها معنى الرضا العام أو تمثيل أهل الحل والعقد تمثيلًا حقيقيًا، لا أن تكون مجرد إذعانٍ بعد اكتمال الغلبة. وإذا غاب هذا المعنى، دخل النقص في الشرعية. وقد يترتب على السلطة الناقصة أحكامٌ واقعية، لكن النقص لا ينبغي أن يُمحى من الوعي.

إن هذا التفريق بين الحكم الواقعي والحكم المعياري من أهم مفاتيح الباب. الحكم الواقعي يقول: هذه السلطة قائمة، والتعامل معها قد يكون لازمًا لحفظ المصالح ومنع الفوضى. الحكم المعياري يقول: طريقة نشأتها أو انتقالها أو أدائها قد تكون ناقصةً عن المثال الشرعي. من يخلط بينهما إما أن يشرعن كل واقع، أو أن يهدم كل واقع. والفقه الراشد يقول: نتعامل مع الواقع بما يمنع الشر الأكبر، ونبقي المثال حيًا حتى لا يصبح الواقع دينًا.

وقد كان التحول من الخلافة الراشدة إلى الملك من أشد مواضع هذا الالتباس. فالملك قد يحقق نظامًا، وقد يحفظ ثغورًا، وقد يقوم فيه حكامٌ فيهم خيرٌ وعدلٌ نسبي، لكنه من جهة أصل البنية أبعد عن روح الشورى والرضا العام من الخلافة الراشدة. فإذا قلنا هذا، لا نكون قد أهدرنا كل من حكم في الملك، ولا أنكرنا كل مصلحةٍ وقعت فيه، لكننا نمنع تحويله إلى نموذجٍ مكافئٍ للخلافة الراشدة. ومن لم يحفظ هذا الفرق أذاب المثال في التاريخ.

وهذا الفرق كان حاضرًا في الوعي الإسلامي حين فُرّق بين الخلافة الراشدة والملك. غير أن المشكلة أن هذا الفرق خفَّ أحيانًا في التطبيق، فصار الاستقرار يُقدم على الشورى دائمًا، وصار الخوف من الفتنة يبتلع نقد الغلبة، وصار التاريخ السياسي يتجه إلى قبول الأمر الواقع مع الزمن بوصفه قدرًا لا يُراجع. وهذا ما نحتاج إلى تحريره: قبول الواقع عند الضرورة لا ينبغي أن يلغي القدرة على تسميته واقعًا ناقصًا.

ومن هنا فإن "الجماعة" لا ينبغي أن تُختزل في السلطة القائمة، وإن كانت السلطة جزءًا من نظام الجماعة. الجماعة في الإسلام أوسع: جماعة الإيمان، والعدل، والشورى، والمرجعية الشرعية، ووحدة الأمة. فإذا أصبحت الجماعة تعني فقط طاعة الغالب، صار المفهوم مبتورًا. وإذا أصبحت تعني رفض كل سلطةٍ لا تحقق المثال الكامل، صار المفهوم فوضويًا. الجماعة الحقة تحتاج إلى سلطة، لكن السلطة ينبغي أن تخدم الجماعة لا أن تبتلعها.

والطاعة كذلك ليست خضوعًا مطلقًا، بل طاعةٌ في المعروف. وهذا القيد يحفظ المعنى من أن يتحول إلى عبوديةٍ سياسية. الطاعة تحفظ النظام وتمنع الفوضى، لكنها لا تجعل الحاكم فوق النصيحة، ولا تجعل الظلم معروفًا، ولا

تمنع الأمة من أن تطالب بالإصلاح. فإذا استعملت الطاعة لإلغاء الشورى والعدل، فقد خرجت من معناها الشرعي إلى معنى السلطان الجائر. وإذا استعمل رفض الطاعة لهدم كل نظام، فقد خرج إلى الفوضى. فالميزان بينهما دقيق.

ومن هنا، في قراءة الفتنة الكبرى، لا بد أن نسأل: كيف انقسمت الطاعة والشرعية في وعي الناس؟ متى رأى قومٌ أن الطاعة للإمام القائم أولى؟ ومتى رأى آخرون أن مطلبًا معينًا شرطٌ لاستكمال الشرعية؟ وكيف تحولت هذه الرؤى إلى اصطفاف؟ وكيف كان يمكن لضماناتٍ أوضح أن تمنع ذلك؟ هذه الأسئلة لا تعني تبرير الخروج ولا تقديس السلطة، بل تعني فهم جذور الصراع.

إن القوة إذا لم تُضبط بالشورى والعدل تتحول إلى مصدرٍ ذاتي للشرعية. وهذا أخطر ما في الغلبة: أنها لا تكتفي بأن تنتصر، بل تريد أن تعيد تعريف الحق بعد انتصارها. ثم تنشأ كتب، وخطب، وذاكرة، ومصالح، كلها تقول: ما وقع كان هو الصواب لأنه وقع. وهذا منطقٌ يجب الحذر منه. الوقوع ليس دليلًا على الحق. الوقوع مادةٌ للفهم، والحق يُعرف بالوحي والعدل والمقاصد. قد يقع الحق، وقد يقع الباطل، وقد يقع خليطٌ بينهما. ولذلك لا يجوز أن نقول: كل ما استقر فقد أقره الشرع بمعنى الكمال.

وفي المقابل، لا يجوز أن نقول: كل ما وقع بالغلبة لا يترتب عليه أي اعتبار. الواقع إذا وقع قد يخلق التزاماتٍ جديدةً في باب المصالح والمفاسد. قد يصبح الخروج عليه أسوأ، وقد تصبح المحافظة على بعض النظام واجبةً، وقد

يصبح الإصلاح التدريجي أولى من الكسر. لكن هذا كله من فقه المآل، لا من تزكية الغلبة. والتمييز بينهما يحفظ الوعي من أن يكون ساذجًا أو متمردًا.

ومن هنا يمكن أن نضع قاعدةً جامعة: **الغلبة قد تنشئ واقعًا يجب التعامل معه، لكنها لا تنشئ بذاتها مثالًا يجب تقديسه.**
هذه القاعدة تصلح مفتاحًا لفهم تاريخ الحكم بعد الفتنة. فكم من واقعٍ سياسي تعامل معه العلماء والأمة دفعًا لشر أعظم، ثم جاء من جعله هو الدين. وكم من نقصٍ صبر عليه الناس، ثم جاء من جعله فضيلة. وكم من مخرجٍ اضطراري، صار لاحقًا أصلًا نظريًا. وهذه التحولات تحتاج إلى نقدٍ هادئ يعيد الأشياء إلى أسمائها.

ومن هنا تظهر مهمة الكتاب في هذا الباب: أن يحرر الشرعية من الاختزال. الشرعية ليست القوة وحدها، ولا البيعة الشكلية وحدها، ولا الرضا العاطفي وحده، ولا الأداء الوظيفي وحده. إنها مجموعٌ مركب: أصلٌ معتبر في الاختيار أو الرضا، وعدلٌ في الأداء، وقدرةٌ على حفظ النظام، والتزامٌ بالمعروف، وقابليةٌ للنصيحة والمحاسبة، وحفظٌ للدماء والمصالح. فإذا اختل بعض هذه العناصر، اختلت الشرعية بقدره، ولا يلزم أن تنعدم كلها. هذا الفهم الدرجاتي يمنعنا من الأحكام المطلقة التي أفسدت السياسة: إما شرعية كاملة أو لا شرعية مطلقة.

وقد يكون في التاريخ سلطةٌ لها قدرٌ من الشرعية الوظيفية لأنها تحفظ الأمن وبعض المصالح، لكنها ناقصةٌ في الشورى والرضا. وقد يكون لها أصل بيعةٍ معتبر، لكنها تظلم في أدائها. وقد تكون عادلةً نسبيًا في بعض الأبواب، مستأثرةً في باب انتقال الحكم. والفقه الدقيق يسمي كل نقصٍ باسمه، ولا يضع

الجميع في خانةٍ واحدة. أما العقل الخطابي فيحب الأحكام السهلة: شرعي أو غير شرعي بإطلاق. والتاريخ أعقد، والعدل أرفع من ذلك.

ومن هنا، فإن الفتنة الكبرى تعلمنا أن غموض الشرعية يولّد الدم. فإذا لم يكن معلومًا بوضوح من يملك حق القرار، وكيف تثبت البيعة، وكيف يُقام القصاص، وكيف تُراجع السلطة، وكيف يُمنع أهل الغرض من ركوب المطالب، صار كل طرفٍ قادرًا على تقديم روايته. والشرعية حين تصبح موضع نزاعٍ مسلح، تكون الأمة قد دخلت أخطر أبواب السياسة. لذلك كان بناء الشرعية الواضحة قبل الأزمات من أعظم واجبات الأمة.

ولا يمكن بناء الشرعية الواضحة بلا شورى حقيقية. الشورى ليست مجرد خلق، بل هي طريقةٌ لمنع التنازع في أصل السلطة. وليست الشورى ضمانًا كاملًا ضد الخطأ، لكنها تجعل الخطأ أقل قابليةً لأن يتحول إلى صراع؛ لأن القرار إذا نشأ من مسارٍ معتبر، صار الناس أقدر على احتماله حتى لو خالف بعض رغباتهم. أما القرار الذي يبدو مفروضًا أو غامضًا، فإنه يولد الشك. والشك في السياسة إذا اجتمع مع الدم صار فتنة.

ومن هنا فإن البيعة الراشدة تحتاج إلى ما قبلها وما بعدها. قبلها: مشاورةٌ ورضا وأهلية. وبعدها: عدلٌ ومحاسبة وطاعةٌ في المعروف. فإذا أخذنا البيعة وحدها عاريةً من قبلها وبعدها، أفسدنا معناها. البيعة ليست ختمًا أبديًا، بل عقدٌ حيّ. ومن يخون مقتضى العقد يضعف من شرعيته، ومن يفرض العقد بالقوة يجرح معناه، ومن يستعمل العقد لمنع النصيحة يخرجه من روحه.

إن من الخطأ أن نتعامل مع الشرعية السياسية كأنها مسألةٌ نظريةٌ فقط. الشرعية شعورٌ عام كذلك؛ شعور الناس بأن السلطة تقوم على معنى مقبول،

وأنها ليست مجرد قوة، وأنها تسمع وتعدل، وأنها لا تستعمل الدين لحماية نفسها فقط. فإذا فقد الناس هذا الشعور، صارت السلطة محتاجةً إلى قوةٍ أكبر لتعويض نقص القبول، وكلما زادت القوة زاد النفور، وربما دخلت الأمة في دائرةٍ خطيرة. ومن هنا كان العدل الحقيقي أقوى مصادر الاستقرار؛ لأنه يبني القبول من الداخل، لا يفرضه من الخارج.

وخلاصة هذا الفصل أن الدولة ضرورة، والبيعة عقد، والقوة قدرة، والشرعية معنى مركب. فلا الدولة تُقدَّس لذاتها، ولا البيعة تُختزل في شكلها، ولا القوة تُجعل دليلًا على الحق، ولا الشرعية تُفهم كحكمٍ مطلقٍ بسيط. وفي قراءة الخلاف السياسي بعد النبوة، لا بد أن نميز بين الرضا والإذعان، وبين الضرورة والنموذج، وبين التعامل مع الواقع وتقديس الواقع، وبين الطاعة في المعروف والخضوع المطلق، وبين الجماعة والسلطة الغالبة.

وبهذا نتهيأ للفصل الثالث والعشرين: **منطق الجماعة ومنطق الحق**؛ لأن سؤال الدولة والبيعة والقوة يقود إلى معضلةٍ كبرى: هل حفظ الجماعة يعني دائمًا الوقوف مع السلطة القائمة؟ وهل يمكن أن يُستعمل شعار الجماعة ضد الحق؟ وكيف نفرق بين الجماعة بوصفها مقصدًا شرعيًا، والجماعة بوصفها أداةً لتبرير الغلبة أو إسكات الإصلاح؟

الفصل الثالث والعشرون

منطقُ الجماعة ومنطقُ الحق

حين لا تكون الوحدةُ عذرًا لتعطيل العدل، ولا يكون الحقُّ ذريعةً لتمزيق الجماعة

من أعسر المعضلات في قراءة الخلاف السياسي بين الصحابة، وفي كل فقهٍ سياسيٍّ بعد النبوة، معضلة العلاقة بين **الجماعة** و**الحق**: هل الجماعة تُحفظ ولو ضعف الحق؟ وهل الحق يُطلب ولو تمزقت الجماعة؟ هل الوقوف مع الجماعة يعني دائمًا الوقوف مع السلطة القائمة؟ وهل كل اعتراضٍ على السلطة خروجٌ على الجماعة؟ وهل كل مطالبةٍ بالحق، مهما كان طريقها ومآلها، تكون وفاءً للحق؟ هذه الأسئلة ليست نظريةً مجردة، بل هي قلب الفتنة السياسية؛ لأن كثيرًا من الدماء والخصومات نشأ من اختلال التوازن بين هذين المعنيين العظيمين: معنى الجماعة، ومعنى الحق.

إن الجماعة في الإسلام مقصدٌ عظيم؛ لأنها تحفظ الدين من التمزق، وتحفظ الناس من الفوضى، وتجعل الأمة قادرةً على إقامة العدل وحماية الثغور وصيانة الضعفاء ورد العدوان. وليست الجماعة مجرد تجمعٍ عددي، بل رابطةٌ إيمانيةٌ وأخلاقيةٌ وسياسيةٌ تقوم على وحدة المرجع، وحفظ الدماء، والتعاون على البر، والتناصح، والرجوع إلى الميزان عند الاختلاف. ومن هنا كان تمزيق الجماعة خطرًا عظيمًا؛ لأنه لا يضرب السياسة وحدها، بل يضرب معنى الأمة، ويفتح الباب لعصبياتٍ صغيرةٍ تأكل الجسد الكبير.

لكن الجماعة ليست صنمًا سياسيًا يُعبد من دون الحق. ليست الجماعة اسمًا لإسكات المظلوم، ولا غطاءً للاستئثار، ولا وسيلةً لتحويل السلطة القائمة إلى معيارٍ نهائي، ولا حيلةً لمنع السؤال عن العدل والشورى والدماء. فإذا تحولت الجماعة إلى مجرد اسمٍ للغالب، أو إلى شعارٍ يرفعه الأقوياء لردّ كل نصيحةٍ أو إصلاح، فقد فقدت معناها القرآني، وصارت أداةً من أدوات القوة. الجماعة الحقّة لا تنفصل عن الحق؛ لأنها إن انفصلت عنه صارت تجمعًا حول السلطان لا اجتماعًا حول الوحي.

وفي المقابل، الحق لا يُطلب بطريقةٍ تهدم الجماعة بلا فقهٍ ولا مآل. فالحق إذا حُمل بعجلةٍ أو غضبٍ أو جهلٍ بسنن الاجتماع قد يتحول في أثره إلى فتنة، وقد يفتح بابًا لباطلٍ أكبر، وقد يمكّن أهل الأهواء من ركوب مطلبٍ صحيح. وليس كل من رفع شعار الحق أحسن حمله، ولا كل من طالب بالعدل عرف طريقه. ومن هنا فكما أن شعار الجماعة قد يُستعمل لتعطيل الحق، فإن شعار الحق قد يُستعمل، أو يُحمل بغير حكمة، في تمزيق الجماعة. والقرآن لا يرضى بهذا ولا ذاك.

إن المعادلة القرآنية ليست: الجماعة أو الحق، بل: **جماعةٌ على الحق، وحقٌّ يحفظ الجماعة**. فإذا قيل لنا: احفظوا الجماعة، سألنا: بأي عدل؟ وبأي شورى؟ وبأي حفظٍ للدم؟ وبأي نصيحةٍ للسلطة؟ وإذا قيل لنا: انصروا الحق، سألنا: بأي طريق؟ وبأي مآل؟ وبأي ضبطٍ للدماء؟ وبأي منعٍ للعصبية؟ هذه الأسئلة هي التي تحفظ المقاصد من أن تتحول إلى شعاراتٍ متقابلة. فإن الجماعة بلا حق استقرارٌ كاذب، والحق بلا حكمة قد يتحول إلى اضطرابٍ يهدم ما يريد إصلاحه.

والفتنة الكبرى تكشف هذه المعضلة بأعلى درجاتها. فطرفٌ رأى أن تثبيت الجماعة والسلطة القائمة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه ضرورةٌ حتى يمكن إقامة الحق وضبط القصاص ومنع انفلات الأمر، وطرفٌ رأى أن دم عثمان ومطلب القصاص لا يجوز أن يتأخر أو يُترك حتى تستقر سلطةٌ لم تُرضِ بعض النفوس بعد. وبين هذين النظرين تزاحمت قيم عظيمة: القصاص، الجماعة، الشرعية، الشورى، حقن الدم، تثبيت الدولة، منع أهل الفتنة من الإفلات. ولم يكن الخطر في وجود هذه القيم، بل في عجز الواقع عن ترتيبها ترتيبًا جامعًا يحظى بثقة الأطراف. وهنا دخلت الأمة في مأزق: كل طرفٍ يمسك بوجهٍ من الحق، لكن الصراع حوّل الوجوه المتعددة إلى راياتٍ متقاتلة.

ومن هنا ينبغي أن نقرر أن منطق الجماعة إذا انفصل عن منطق الحق يتحول إلى محافظَةٍ عمياء على الموجود، ولو كان ناقصًا أو ظالمًا. يقول هذا المنطق: المهم ألا تنقسم الأمة، ولو سكتنا عن خللٍ كبير؛ المهم ألا يضطرب الأمر، ولو تأخر العدل؛ المهم ألا تُفتح أبواب الفتنة، ولو بقيت أسبابها كامنةً تحت السطح. وهذا المنطق، وإن بدا حريصًا على السلم، قد يصنع انفجارًا مؤجلًا؛ لأن الظلم إذا كُتم باسم الجماعة لا يموت، بل يتراكم حتى يصبح أشد خطرًا. الجماعة لا تُحفظ بدفن الحق، بل بإقامة الحق بطريقةٍ لا تهدم الجماعة.

وكذلك منطق الحق إذا انفصل عن منطق الجماعة يتحول إلى اندفاعٍ قد يستهين بالتكلفة العامة. يقول هذا المنطق: ما دام الحق معنا، فكل كلفةٍ مقبولة؛ ما دام المطلب عادلًا، فكل طريقٍ إليه مشروع؛ ما دام الظلم واقعًا، فكل صدامٍ مبرر. وهذا منطقٌ ناقص؛ لأن الحق في الإسلام لا ينفصل عن فقه الوسيلة والمآل. قد يكون المطلب حقًا، لكن الطريق إليه يفتح أبوابًا من الدم

والاضطراب تجعل الحق نفسه يضيع. فالحق يحتاج إلى حكمةٍ تحمله، وإلا صار شعارًا يستعمله الغضب.

ومن هنا يظهر أن الجماعة ليست مرادفًا للسلطة، وإن كانت السلطة من أدوات حفظ الجماعة. قد تكون السلطة القائمة أقرب إلى الجماعة إذا كانت تحفظ العدل والشورى والدماء، وقد تكون هي نفسها سببًا في تمزيق الجماعة إذا استأثرت وظلمت ومنعت النصيحة. فلا يصح أن نقول دائمًا: من وقف مع السلطة وقف مع الجماعة. ولا يصح أيضًا أن نقول: من عارض السلطة وقف مع الحق. الأمر أعقد من ذلك. قد تكون المعارضة حقًا، وقد تكون فتنة. وقد تكون الطاعة حفظًا للجماعة، وقد تكون خضوعًا للظلم. الفيصل ليس الاسم، بل الميزان: المعروف، العدل، المآل، القدرة، وحفظ الدماء.

إن من أعظم الانحرافات في تاريخ العقل السياسي أن تُعرَّف الجماعة تعريفًا سلطانيًا ضيقًا: الجماعة هي من غلب. فإذا غلب شخص أو بيت أو قوة، صارت الجماعة هي طاعته، وصار كل اعتراضٍ عليه خروجًا على الجماعة. هذا التعريف يختزل الأمة في السلطة، ويختزل الحق في الاستقرار، ويجعل الغلبة أصلًا في تحديد المعنى. والجماعة في التصور القرآني أوسع وأرفع: هي جماعة المؤمنين حول الوحي والعدل، لا حول القوة وحدها. والسلطة تُحترم بقدر خدمتها لهذه الجماعة، لا لأنها ابتلعتها.

وفي المقابل، من الانحراف أن تُعرَّف الجماعة تعريفًا فوضويًا: الجماعة هي من يرفع شعار الحق كما أفهمه، ولو مزق الأمة، ولو لم يملك قدرةً ولا مآلًا ولا شورى. هذا التعريف يجعل كل صاحب مطلبٍ يعلن نفسه ممثلًا للحق، ويجعل الجماعة تابعةً لحماسته. والنتيجة أن الأمة تتفتت إلى جماعاتٍ صغيرةٍ

كل واحدةٍ تدعي أنها جماعة الحق. لذلك لا بد من معيارٍ أعلى من دعوى الفريقين: الوحي، العدل، الشورى، القدرة، المآل، حفظ الدم.

والقرآن حين يقول: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**﴾ لا يأمر بمجرد اجتماعٍ عدديٍّ بلا مضمون، بل اجتماعٍ على **حبل الله**. فالاعتصام ليس بالجماعة من حيث هي كثرة، ولا بالسلطة من حيث هي قوة، بل بحبل الله الذي يمنح الجماعة معناها. فإذا فقد الاجتماع صلته بحبل الله، صار تجمعًا لا اعتصامًا. وإذا ادعى إنسانٌ التمسك بحبل الله بطريقةٍ تمزق "جميعًا" بلا ضرورةٍ راجحة، فقد أخلّ بالآية من جهةٍ أخرى. فالآية تجمع بين المرجع والوحدة: حبل الله، وجميعًا. لا حبلٌ بلا جماعة، ولا جماعةٌ بلا حبل.

وهذا المعنى بالغ الدقة في قراءة الفتنة: لا يكفي أن يقول طرفٌ: نحن نريد الجماعة، إذا لم تكن الجماعة محكومةً بحبل الله. ولا يكفي أن يقول طرفٌ: نحن نريد الحق، إذا كان طريقه يمزق "جميعًا" بلا فقهٍ ولا ضرورة. فالقرآن لا يمنح أحد الطرفين رخصةً مطلقة؛ بل يطلب اجتماعًا على الحق، وحقًا لا يستهين بالاجتماع. هذه المعادلة هي التي يضيق بها العقل السياسي المتعصب؛ لأنه يريد شعارًا واحدًا يريح نفسه.

ومن هنا فإن حفظ الجماعة لا يعني ترك المحاسبة. بل المحاسبة من أسباب حفظ الجماعة؛ لأن السلطة إذا لم تُحاسب ضعفت ثقة الناس بها، وإذا ضعفت الثقة صار الانفجار أقرب. النصيحة ليست ضد الجماعة، بل ضد الفتنة. والعدل ليس خطرًا على الاستقرار، بل أساسه العميق. إن الاستقرار الذي يقوم على كبت المظالم استقرارٌ هش، أما الاستقرار الذي يقوم على العدل

فهو أقرب إلى البقاء. ولذلك فإن من يقول للناس: اسكتوا عن الظلم حتى لا تفتتنوا، قد يفتح باب فتنةٍ أكبر مما يخاف.

وفي المقابل، المحاسبة لا تعني التشهير والفوضى وكسر كل إطارٍ عام. النصيحة في الشأن العام تحتاج إلى حكمةٍ ومآلٍ وقدرةٍ وميزان. قد يكون الكلام حقًا، لكن طريقته تشعل نارًا. وقد يكون كشف الخلل واجبًا في مقام، ومفسدًا في مقام. وليس هذا دعوةً إلى الجبن، بل إلى فقه الإصلاح. فكما لا تُحفظ الجماعة بإسكات الحق، لا يُحفظ الحق بإطلاق الغضب بلا ضابط.

إن منطق الجماعة الراشد يقوم على أن وحدة الأمة ليست مجرد عدم اقتتال، بل وحدةٌ أخلاقيةٌ وسياسيةٌ حول العدل. فإذا لم يقتتل الناس لكنهم يعيشون تحت ظلمٍ صامتٍ طويل، فليست تلك جماعةً مكتملة المعنى. وإذا تكلموا بالحق بطريقةٍ تفتح اقتتالًا لا يقدرون على ضبطه، فليست تلك نصرةً مكتملة للحق. الكمال في أن تُفتح أبواب الإصلاح قبل الانفجار، وأن تُقام الشورى قبل الاستبداد، وأن يُسمع المظلوم قبل أن يصير غضبه سلاحًا، وأن تُضبط السلطة قبل أن تضطر الأمة إلى الاختيار بين ظلمٍ وفوضى.

والفتنة الكبرى تعلمنا خطورة تأخر المعالجة. حين تتراكم المظالم أو الشبهات أو المخاوف، ثم يأتي من يقول في اللحظة الأخيرة: احفظوا الجماعة، قد يكون قوله حقًا من جهة ضرورة منع الدم، لكنه جاء بعد أن تُركت أسباب التمزق تنمو. وحين يأتي من يقول: أقيموا الحق الآن، قد يكون مطلبه حقًا في أصله، لكنه جاء في لحظةٍ صار تطبيقه فيها بلا ترتيبٍ سببًا لصراعٍ أعظم. ولذلك فالدرس ليس أن نختار أحد الشعارين فقط، بل أن نبني نظامًا لا يضطر الأمة إلى هذه اللحظة القاسية.

ومن هنا يمكن أن نقول: إن أرقى صور حفظ الجماعة هي إقامة الحق مبكرًا. وأرقى صور نصرة الحق هي حمله بطريقةٍ تحفظ الجماعة. إذا تأخر العدل صار صعبًا، وإذا تعجل بلا نظام صار خطرًا. وهذا هو فقه السياسة: توقيت الحق، وترتيب الأولويات، ومنع الظلم قبل أن يصير ثورة، ومنع الغضب قبل أن يصير دمًا، ومنع السلطة قبل أن تصير استئثارًا، ومنع المعارضة قبل أن تصير فوضى.

إن الجماعة حين تنفصل عن الحق تتحول إلى "وحدة قسرية"، والحق حين ينفصل عن الجماعة يتحول إلى "فضيلة مدمرة" في بعض صوره. الوحدة القسرية تحفظ الصمت لا القلوب، والفضيلة المدمرة ترفع شعارًا نبيلًا وتكسر الوعاء الذي يحتاجه الشعار ليعيش. والقرآن يريد وحدةً حيةً لا صمتًا ميتًا، وحقًا راشدًا لا حماسةً عمياء. ولهذا كان الإصلاح القرآني دائمًا جامعًا بين القسط والرحمة، بين البيان والحكمة، بين مقاومة البغي وحفظ الأخوة.

ومن هنا تأتي أهمية آية الإصلاح بين المؤمنين مرةً أخرى: ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالعَدْلِ وَأَقْسِطُوا**﴾. الإصلاح هنا ليس مجرد تهدئة، بل إصلاح **بالعدل**. وهذا يعني أن حفظ الجماعة لا يكون بمجرد إيقاف القتال إذا بقيت أسباب الظلم قائمة. كما أن العدل لا يكون بإشعال القتال بلا ضابط. الآية تجعل العدل أساس الإصلاح، وتجعل الإصلاح غاية العدل في حالة الاقتتال. فلا عدل بلا إصلاح، ولا إصلاح بلا عدل.

والجماعة، بهذا المعنى، ليست مجرد "استقرار"، بل **استقامة مشتركة**. الاستقرار قد يكون على حق أو باطل، أما الاستقامة فهي اجتماعٌ على ميزان. وإذا كان الاستقرار مطلوبًا لأنه يمنع الدم ويحفظ المصالح، فإنه لا يصير

أعلى من الاستقامة. فإذا تعارض استقرارٌ ناقصٌ مع استقامةٍ ممكنةٍ بلا مفسدةٍ أعظم، وجب الإصلاح. وإذا كان طلب الاستقامة بطريقةٍ معينةٍ يهدم أصل الاستقرار ويفتح دمًا أعظم، وجب البحث عن طريقٍ آخر. فالسياسة الشرعية لا تضحي بالقيمة ولا تغفل الكلفة.

ومن أخطر ما وقع في الذاكرة السياسية أن "الجماعة" صارت أحيانًا تُستدعى بعد وقوع الغلبة، لا قبلها. أي أن طرفًا يحسم الأمر بالقوة، ثم يقال للناس: الزموا الجماعة. هنا يصبح السؤال: هل الجماعة هي ما تشكل بالشورى، أم ما فرضته القوة؟ قد نضطر إلى التعامل مع ما فرضته القوة إذا كان كسره يفتح شرًا أكبر، لكن لا يجوز أن نُسمّي ذلك النموذج الأعلى للجماعة. الجماعة الراشدة تُبنى بالرضا والعدل، لا تُختزل في الأمر الواقع.

وفي المقابل، بعض خطاب المعارضة يستدعي "الحق" بعد أن يحرّك الشارع بلا ضوابط، ثم يقول للناس: انصروا الحق. هنا يصبح السؤال: هل الحق هو مجرد المطلب، أم المطلب مع طريقه ومآله؟ قد يكون المطلب مشروعًا، لكن إذا أصبح حاملُه عاجزًا عن ضبط الدم، أو فتح الباب لأهل الغرض، أو أهمل المآلات، فقد خان شيئًا من الحق وهو يطلبه. فالحق ليس عنوانًا فقط، بل أمانةٌ في الوسيلة.

ومن هنا يجب أن نحرر معنى "لزوم الجماعة". لزوم الجماعة لا يعني عبادة الواقع، ولا الانضمام الأعمى إلى الغالب، ولا ترك النصيحة، ولا السكوت عن الظلم. إنما يعني ألا يكون الإنسان سببًا في تمزيق الأمة بلا حقٍ بيّنٍ ومصلحةٍ راجحة، وأن يحرص على وحدة المسلمين حول الوحي والعدل، وأن لا يفتح أبواب الدماء والفتن بمجرد الغضب، وأن يفرق بين الإصلاح

المشروع والتفريق المذموم. فالمذموم ليس كل اعتراض، بل الاعتراض الذي يهدم أصول الجماعة بلا ميزان. والمطلوب ليس كل طاعة، بل الطاعة في المعروف التي تحفظ النظام دون أن تلغي الحق.

كما يجب أن نحرر معنى "قول الحق". قول الحق لا يعني إلقاء الكلام بلا حكمة، ولا تحريك الناس بلا قدرة، ولا تحويل النصيحة إلى تعبئةٍ لا تُضبط، ولا جعل الحق شعارًا لخصومة شخصية أو مذهبية. إنما يعني الشهادة لله بالقسط، والسعي في الإصلاح، وبيان الظلم بقدر الحاجة، واختيار الطريق الذي يحقق من الحق أعظمه ويدفع من الشر أكبره. فالحق في الإسلام ليس مجرد صدق العبارة، بل صدق العبارة مع صلاح المقصد وحكمة الفعل.

ومن هنا فإن العلاقة بين الجماعة والحق هي علاقة تلازمٍ وتوترٍ في آنٍ واحد. تلازم؛ لأن الجماعة لا تصح بلا حق، والحق يحتاج إلى جماعةٍ تحمله. وتوتر؛ لأن الواقع قد يضعنا أحيانًا أمام جماعةٍ ناقصةٍ تحتاج إلى إصلاح، أو حقٍّ لا نجد له طريقًا كاملًا بلا كلفة. هنا يظهر فقه الموازنات. والفتنة تقع حين يتحول التوتر إلى قطيعة: جماعةٌ بلا حق، أو حقٌّ بلا جماعة. أما الرشد فهو أن نبقى نبحث عن الصيغة التي تحفظهما معًا بقدر الإمكان.

ومن هنا نستطيع أن نرى الفتنة الكبرى لا كحادثةٍ معزولة، بل كاختبارٍ مبكرٍ لهذه المعادلة. هل تستطيع الأمة أن تجعل الجماعة وعاءً للحق؟ هل تستطيع أن تطلب الحق دون أن تكسر الوعاء؟ هل تستطيع أن تمنع السلطة من احتكار اسم الجماعة؟ وهل تستطيع أن تمنع الغضب من احتكار اسم الحق؟ لقد كان الامتحان عظيمًا، والواقع مضطربًا، والنتائج مؤلمة، ومن واجبنا أن نستخرج من ذلك ميزانًا لا أن نعيد إشعال الخصومة.

إن منطق الجماعة حين يصح يجعل الإنسان حريصًا على ألا يترك الأمة شظايا. يجعله يسأل قبل كل فعل: هل سيقرب هذا من الإصلاح أم من الانقسام؟ هل سيحفظ الدم أم يفتحه؟ هل سيزيد الثقة أم يهدمها؟ لكنه في الوقت نفسه لا يسمح له أن يسكت عن الظلم سكوتًا يراكم الانفجار. ومنطق الحق حين يصح يجعل الإنسان لا يقبل الباطل، ولا يبرر الظلم، ولا يجعل الغالب معيارًا. لكنه في الوقت نفسه لا يسمح له أن يحمل الحق بطريقةٍ تجعل الباطل أكبر. فإذا صح المنطقان، صار الإنسان مصلحًا لا مبررًا ولا مهيجًا.

والأمة أحوج ما تكون إلى هذا الميزان في كل عصر. فكم من خطابٍ سياسيٍّ يقول باسم الجماعة ما هو في الحقيقة خوفٌ من العدل، وكم من خطابٍ يقول باسم الحق ما هو في الحقيقة غضبٌ بلا مآل. وكم من سلطةٍ تتحدث عن الفتنة لتمنع الإصلاح، وكم من معارضةٍ تتحدث عن الظلم لتبرر الفوضى. والقرآن يقف فوق الاثنين: لا يرضى ظلم السلطة، ولا فوضى المعارضة؛ لا يرضى جماعةً بلا قسط، ولا حقًا بلا حكمة.

ومن هنا يمكن أن نصوغ قاعدة هذا الفصل:

الجماعة مقصدٌ شرعيٌّ ما دامت وعاءً للحق، والحق واجبٌ شرعيٌّ ما دام يُحمل بميزانٍ لا يمزق الجماعة بغير ضرورةٍ راجحة.

هذه القاعدة لا تلغي التعقيد، لكنها تمنع الانحرافين. فإذا قال قائل: الجماعة، قلنا: نعم، لكن على الحق والعدل. وإذا قال قائل: الحق، قلنا: نعم، لكن بحكمةٍ تحفظ الأمة من فتنةٍ أعظم. وإذا قال قائل: السلطة القائمة هي الجماعة، قلنا: ليست كذلك بإطلاق؛ تُطاع في المعروف وتُصلح وتُنصح ولا تُقدس. وإذا

قال قائل: كل مطالبةٍ بالحق تبرر الصدام، قلنا: ليس كذلك؛ الطريق والمآل داخلان في الحكم.

وخلاصة الفصل أن الفتنة الكبرى تعلمنا أن انهيار الضمانات السياسية لا يحدث فقط حين تغيب الشورى أو يختل انتقال السلطة، بل حين تنفصل المفاهيم الكبرى بعضها عن بعض: الجماعة عن الحق، والحق عن المآل، والطاعة عن المعروف، والإصلاح عن العدل، والدم عن حرمته، والبيعة عن الرضا. فإذا انفصلت هذه المفاهيم، صارت كل واحدةٍ قابلةً لأن تُستعمل ضد الأخرى. أما القرآن فيعيدها إلى شبكةٍ واحدة: اعتصامٌ بحبل الله جميعًا، إصلاحٌ بالعدل، طاعةٌ في المعروف، شهادةٌ بالقسط، وتبينٌ يمنع إصابة الناس بجهالة.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الفصل الرابع والعشرين: **كيف يتسلل الملك إلى جسد الخلافة؟** وهو فصلٌ حاسمٌ في الباب الخامس؛ لأنه سيقرأ التحول من روح الشورى والبيعة الراشدة إلى منطق الوراثة والغلبة، لا بوصفه مجرد تبدلٍ في الأسماء، بل بوصفه تحولًا في بنية الشرعية نفسها.

الفصل الرابع والعشرون

كيف يتسلّل المُلك إلى جسد الخلافة؟

من أمانة الشورى إلى وراثة السلطان

لا يدخل المُلك إلى جسد الخلافة دفعةً واحدةً في الغالب، ولا يعلن نفسه منذ اللحظة الأولى بوصفه انقلابًا كاملًا على المعنى، بل يتسلل عبر حاجاتٍ واقعية، ومخاوف سياسية، وتأويلاتٍ مصلحية، ورغبةٍ في الاستقرار، وخوفٍ من الفتنة، وتقديمٍ للأمن على الشورى، ثم لا يلبث أن يتحول من استثناءٍ يُحتمل في ظرفه إلى قاعدةٍ تُنظَّر، ومن واقعٍ ناقصٍ يُتعامل معه دفعًا للأسوأ إلى نموذجٍ يُدافع عنه كأنه هو مقتضى الدين. وهنا تكمن الخطورة الكبرى: ليست في أن يضطر الناس أحيانًا إلى قبول واقعٍ دون المثال، فهذا من فقه المآلات، بل في أن ينسوا بعد ذلك أنه دون المثال، وأن يجعلوا ما وقع تحت ضغط الضرورة أصلًا دائمًا في فهم السلطة.

الخلافة، في معناها الراشد، ليست مجرد اسمٍ لحاكمٍ مسلم، ولا لقبًا سياسيًا يعلو فوق المراجعة، بل هي أمانةٌ تقوم على البيعة، والشورى، والعدل، وحفظ الجماعة، وخضوع السلطة للمعروف، وإحساس الحاكم أنه مؤتمنٌ لا مالك، ومسؤولٌ لا صاحب حقٍّ شخصي في رقاب الناس. أما المُلك، في جوهره السياسي، فهو ميل السلطة إلى التملك والاستمرار الوراثي، بحيث لا تعود الأمة هي الأصل في اختيار القيادة، بل يصبح الحكم شيئًا ينتقل داخل بيتٍ أو عصبيةٍ أو قوةٍ غالبة، ثم يُطلب من الأمة أن تبايع ما تم ترتيبه قبلها أو فوقها.

وقد يكون في بعض الملوك عدلٌ وخيرٌ وجهادٌ وحفظٌ للثغور، لكن هذا لا يلغي الفرق البنيوي بين خلافةٍ تنشأ من معنى الشورى، ومُلكٍ ينشأ من معنى الوراثة والغلبة.

ومن هنا لا ينبغي أن يُختزل الفرق بين الخلافة والمُلك في صلاح الأشخاص أو فسادهم فقط؛ فقد يكون بعض من تولى في نظام الملك أصلح في بعض أفعاله من بعض من انتسب إلى الشورى اسمًا، لكن الكلام هنا ليس عن صلاح الأفراد وحده، بل عن **بنية الشرعية**. الخلافة الراشدة تجعل السلطة، في أصلها، أمانةً للأمة تُعقد بالرضا والشورى، أما المُلك فيجعل السلطة أقرب إلى حقٍّ عائليٍّ أو قوةٍ سياسيةٍ تُرتَّب مسبقًا ثم تُطلب لها البيعة. والفرق بين البنيتين عظيم، لأنه يحدد موقع الأمة: أهي مصدر البيعة ابتداءً، أم شاهدةٌ متأخرة على انتقالٍ حُسم بغيرها؟

إن أخطر ما في تسلل المُلك أنه لا يأتي دائمًا باسم الطمع العاري، بل قد يأتي باسم الخوف من الفوضى. يقول أصحابه أو المدافعون عنه: إن الأمة لا تحتمل نزاعًا جديدًا، وإن انتقال السلطة إن تُرك للشورى الواسعة قد يفتح بابًا للدم، وإن تعيين الابن أو القريب أو ولي العهد أضمن للاستقرار، وإن الناس قد تعبوا من الفتن، وإن وحدة الدولة الواسعة تحتاج إلى حسمٍ لا إلى تنازع. وهذه الحجج لا تخلو، في بعض الظروف، من وجهٍ واقعيٍّ ينبغي فهمه، لكن الخطر أن تُقدَّم على أنها إلغاءٌ نهائيٌّ لمبدأ الشورى، لا علاجٌ اضطراريٌّ لخوفٍ محدد. فالضرورة إذا استحكمت في الوعي صارت نظامًا، والنظام إذا لبس ثوب الشرع صار عسير المراجعة.

وهكذا يبدأ التحول: من "نحتاج إلى ترتيبٍ يمنع الفتنة" إلى "الوراثة أصلح للأمة"، ثم من "الوراثة أصلح في هذا الظرف" إلى "من عارض انتقال الحكم فهو مفرق للجماعة"، ثم من "نخاف من النزاع" إلى "لا حق للأمة في سؤال السلطة عن طريق انتقالها". في هذه السلسلة يتسلل المُلك إلى جسد الخلافة؛ لا بإلغاء مفردة الخلافة دائمًا، بل بإفراغها من روحها، حتى يبقى الاسم وتضعف الحقيقة، ويبقى لقب الخليفة بينما تتغير بنية الحكم من أمانةٍ شوروية إلى سلطانٍ متوارث.

ومن هنا يجب أن نكون دقيقين: ليس كل انتقالٍ منظمٍ للسلطة مُلكًا مذمومًا بذاته، فالأمة تحتاج إلى آلياتٍ تمنع الفراغ والصراع، وقد تكون ولاية العهد أو الترشيح أو الترتيب السابق جزءًا من آليةٍ معتبرة إذا بقيت تحت رقابة الشورى والرضا العام ولم تتحول إلى حقٍّ عائليٍّ مفروض. لكن الخلل يقع حين يصبح الترتيب السابق ملزمًا للأمة بلا اختيارٍ حقيقي، وحين تصير البيعة إجراءً تابعًا لا مصدرًا للشرعية، وحين تُعامل المعارضة المنضبطة لهذا الانتقال كأنها خروجٌ على الدين لا اعتراضٌ على طريقة سياسية. هنا لا نكون أمام تنظيمٍ للشورى، بل أمام تقييدٍ لها.

والمُلك يتسلل كذلك عبر تحويل الطاعة من طاعةٍ في المعروف إلى طاعةٍ في الاستقرار. فالطاعة الشرعية مقيدةٌ بالمعروف، وتحفظ النظام العام دون أن تلغي المبدأ، أما طاعة الاستقرار فتقول: أطع لأن البديل فوضى، واسكت لأن الكلام يفتح باب الفتنة، واقبل لأن الأمر قد استقر. وقد يكون في هذه الحجة بعض الصواب في مواضع الخطر، لكن إذا صارت قاعدةً مطلقةً، فإنها تجعل الاستقرار قيمةً فوق العدل، وتجعل الخوف من الفتنة مبررًا دائمًا

لتجميد الإصلاح، وتحوّل الأمة من جماعةٍ شاهدةٍ بالقسط إلى جمهورٍ يبارك ما يفرضه السلطان.

ومن طرائق تسلل المُلك أيضًا تحويل البيعة إلى تصديقٍ متأخر. في الخلافة الراشدة تكون البيعة، في معناها الأعلى، عقدًا منشئًا للسلطة أو كاشفًا عن رضا معتبرٍ بها. أما في منطق المُلك، فإن السلطة قد تكون قد انتقلت بالفعل داخل بيت الحكم أو بقرار القوة، ثم تأتي البيعة لتمنح ما حدث غطاءً اجتماعيًا ودينيًا. وهنا يتغير معنى البيعة: من عقدٍ بين الأمة والقيادة إلى إعلان ولاءٍ لواقعٍ قائم. وإذا طال الزمن على هذا المعنى، نسي الناس أن البيعة كانت يومًا تعبيرًا عن رضا الأمة، وصارت عندهم طقسًا لإثبات الطاعة.

وهذا التحول في معنى البيعة من أخطر التحولات في الوعي السياسي؛ لأنه يغيّر موقع الأمة دون أن يعلن ذلك. الأمة في الشورى طرفٌ مؤسس، أما في الملك فهي طرفٌ مُلحَق. الأمة في الشورى تختار أو تُستشار عبر أهل الحل والعقد، أما في الملك تُستدعى لتبايع من اختير لها. الأمة في الشورى تملك معنى الرضا، أما في الملك تُطالَب بمعنى الإذعان. وقد توجد درجاتٌ بين هذه الصور، وليس التاريخ كتلةً واحدة، لكن هذا هو الاتجاه البنيوي الذي يجب فهمه.

ومن هنا لا يصح أن نتعامل مع الملك بوصفه مجرد "خلافةٍ باسم آخر"، ولا بوصفه شرًا محضًا في كل جزئياته. بل نقرأه بوصفه تحولًا مركبًا: قد يحفظ بعض مصالح الأمة، وقد يقود فتوحات، وقد يقوم فيه حكامٌ صالحون نسبيًا، وقد يُضطر الناس إلى احتماله منعًا لتمزقٍ أعظم، لكنه يبقى في بنيته أدنى من الخلافة الراشدة من جهة الشورى والرضا وموقع الأمة من السلطة.

والإنصاف لا يقتضي إلغاء حسناته، لكنه يقتضي ألا نذيب الفارق بينه وبين المثال الراشد.

وقد كان من آثار هذا التحول أن بدأت الشرعية تميل من **السابقة والرضا والشورى** إلى **العصبية والقدرة والاستقرار**. في زمن الخلافة الراشدة كان السؤال: من أقدر على حمل الأمانة برضا الأمة وأهل الحل والعقد؟ أما في زمن الملك صار السؤال عمليًا: من يملك القوة التي تمنع النزاع وتحفظ الدولة؟ وهذا السؤال الثاني ليس باطلًا كله، لأن القدرة شرطٌ في الحكم، لكنه يصبح خطيرًا إذا ابتلع السؤال الأول. فالقدرة بلا رضاٍ وشورى قد تتحول إلى غلبة، والرضا بلا قدرةٍ قد يتحول إلى عجز، والراشد أن يجتمع الأمران بقدر الإمكان. أما حين تبتلع القدرةُ الرضا، فقد دخلنا منطق الملك.

ومن أخطر ما يصنعه المُلك أنه يعيد ترتيب علاقة الحاكم بالأمة. في الخلافة الراشدة، الحاكم يُسأل لأنه مؤتمن، ويُراجع لأنه بشر، ويحاسب لأن السلطة أمانة. أما في الملك، فتميل السلطة إلى صناعة هيبةٍ تمنع السؤال، وإلى إحاطة الحاكم بسياجٍ من الرمز والقوة والبطانة، حتى يصبح الاعتراض عليه اعتراضًا على الدولة، ثم اعتراضًا على الجماعة، ثم ـ في بعض الخطابات ـ اعتراضًا على الدين نفسه. وهنا يتضخم الشخص السياسي حتى يتجاوز حدّه، وتذبل الأمة حتى تفقد وظيفتها الشاهدة.

ولا يدخل المُلك عبر الحاكم وحده، بل عبر البطانة كذلك. فالسلطة إذا تحولت إلى بيتٍ أو عصبية، نشأت حولها طبقةٌ من المنتفعين الذين تصبح مصلحتهم في استمرارها، فيزخرفون لها خطاب الطاعة، ويضيقون صدرها بالنصيحة، ويخوفونها من كل صوتٍ مستقل، ويعيدون تفسير الدين بما يخدم بقاءها. وقد

يكون الحاكم في نفسه أقل سوءًا مما تصنع بطانته، لكن بنية الملك تمنح البطانة قوةً هائلة، لأنها تجعل القرب من الحاكم طريقًا إلى النفوذ والثروة والأمان. ومن هنا لا تكفي تقوى الحاكم إذا كانت بنية القرب منه تصنع طبقةً قادرةً على حجب الحق عنه.

وهذا معنى شديد الأهمية: المُلك ليس مجرد طريقة انتقالٍ للسلطة، بل منظومة نفسية واجتماعية كاملة. يصنع في الحاكم شعورًا بالملكية، وفي البطانة شعورًا بالامتياز، وفي الأمة شعورًا بالعجز، وفي الفقه السياسي ميلًا إلى تبرير الواقع، وفي الذاكرة ميلًا إلى تمجيد الغالب. وإذا لم تُقاوَم هذه المنظومة بالعلم والشورى والمحاسبة والعدل، صار الاسم الديني عاجزًا عن منع التحول العملي.

ومن هنا نفهم لماذا كان التحول إلى الملك خطيرًا وإن بقي في الأمة دينٌ وعلمٌ وجهاد. فقد تبقى العبادات، وتبقى الفتوحات، وتبقى العلوم، وتبقى شعائر الإسلام، لكن بنية الحكم نفسها تنتقل من أفق المشاركة إلى أفق التوارث، ومن أمانة الأمة إلى إرادة البيت الحاكم، ومن الشورى إلى المشورة المحصورة داخل دوائر القرب. وهذا التحول قد لا يهدم الدين كله، لكنه يترك أثرًا عميقًا في الوعي السياسي، حتى يعتاد الناس أن السلطة شيءٌ ينزل عليهم من فوق، لا أمانةٌ يشاركون في إقامتها ومراقبتها.

والمُلك يتسلل كذلك حين تتحول "الفتنة" إلى حجةٍ دائمة. لا ريب أن الفتنة شرٌّ عظيم، وأن حفظ الدماء مقصدٌ كبير، لكن إذا صار كل سؤالٍ عن الشورى فتنة، وكل نقدٍ للغلبة فتنة، وكل مطالبةٍ بالمحاسبة فتنة، فإن مفهوم الفتنة نفسه يصبح أداةً لتثبيت الفتنة الكامنة. لأن الظلم الذي لا يُراجع فتنة، والاستئثار

الذي لا يُحاسب فتنة، وتوريث الأمة بلا رضاها فتنة، وإن كانت فتنةً صامتةً لا يسمع الناس فيها صوت السيوف. ليست الفتنة هي الاضطراب الظاهر فقط؛ الفتنة قد تكون أيضًا فسادًا مستقرًا يُمنع الناس من علاجه.

ومن هنا فإن الخوف من الفتنة يجب أن يبقى داخل الميزان، لا أن يتحول إلى ميزانٍ بديل. نخاف من الفتنة فنحفظ الدم، لكن لا نخاف منها فنلغي العدل. نخاف من الفتنة فنمنع التهور، لكن لا نخاف منها فنبرر الاستئثار. نخاف من الفتنة فنزن المآلات، لكن لا نخاف منها فنُسقط الشورى من أصل التفكير. فإذا خرج الخوف من الفتنة عن حدّه، صار خادمًا للمُلك لا خادمًا للدين.

والتحول إلى الملك لا يحدث فقط بانتقال السلطة إلى الوراثة، بل يحدث حين تتغير **لغة الشرعية**. في الخلافة الراشدة تُستمد اللغة من الأمانة والعدل والشورى والبيعة، أما في الملك فتكثر لغة الاستقرار والهيبة والطاعة والخوف من الخروج. ولا يعني أن هذه الألفاظ باطلةٌ كلها، بل يعني أن تضخمها على حساب ألفاظ الشورى والمحاسبة والرضا يدل على تحولٍ في الروح. فاللغة تكشف ما وقع في البنية؛ فإذا صار الحديث عن الطاعة أوسع من الحديث عن العدل، وعن الجماعة أوسع من الحديث عن الشورى، وعن الفتنة أوسع من الحديث عن المظالم، فاعلم أن منطق الملك بدأ يمد ظله على الوعي.

ومن هنا ينبغي أن نقرأ تاريخ التحول لا بلغة السباب ولا بلغة التبرير، بل بلغة التشخيص. لا نقول إن كل من دخل في هذا المسار كان طالب دنيا، فهذا ظلم. ولا نقول إن المسار كله كان راشدًا لأنه حفظ الدولة، فهذا تبرير. بل نقول: وقع تحولٌ من نموذجٍ أعلى إلى نموذجٍ أدنى، اختلطت فيه ضرورات

السياسة، ومخاوف الفتنة، وطموحات القوة، ومصالح العصبية، وتأويلات الاستقرار، ثم أنتج ذلك بنيةً جديدةً للحكم تركت أثرًا طويلًا في الأمة. هذه اللغة تشخص المرض دون أن تلعن كل من عاش في الجسد المريض.

ومن المهم أن نفرق بين **بداية التحول** و**اكتماله**. فقد تظهر بوادر الملك قبل أن يستحكم: تضخم دور القوة، ضعف الشورى، انتقال النفوذ داخل العائلة أو القبيلة، ضغط البيعة، استعمال الخوف من الفتنة. ثم مع الزمن تترسخ هذه البوادر حتى تصبح نظامًا. قراءة البداية تحتاج إلى دقة؛ لأن الفاعلين فيها قد لا يرون كل المآل، وقد يظنون أنهم يعالجون ظرفًا خاصًا. أما قراءة الاكتمال فتكشف ما صار إليه الأمر. ومن الظلم أن نحاكم البداية بكل علمنا بالنهاية من جهة النيات، لكن من الخطأ أن نعفي البداية من أثرها في فتح الطريق.

وهنا تظهر قاعدة سبق تقريرها: **العذر لا يعني الاقتداء**. قد نلتمس لبعض السابقين عذرًا في اختيارٍ سياسيٍّ رأوه مانعًا للفوضى، لكن لا يجوز أن نجعل ذلك الاختيار أصلًا أعلى للحكم. قد نفهم الضرورة في زمنها، لكن لا نجعلها سنةً دائمة. قد نقدر الخوف من الفتنة، لكن لا نجعل الخوف من الفتنة سببًا لتوريث الأمة إلى الأبد. وهذه القاعدة تحمينا من الإساءة للأشخاص ومن تعطيل المبادئ معًا.

والمُلك حين يتسلل إلى جسد الخلافة يغيّر معنى النصيحة. في الحكم الراشد، النصيحة مشاركةٌ في الأمانة، وصوتٌ ضروريٌّ لحفظ الحاكم والأمة. أما في منطق الملك، فالنصيحة قد تُرى تهديدًا للهيبة، وقد تُحصر في السر بطريقةٍ تمنع أثرها، وقد تُفرغ من معناها إن لم يكن لها طريقٌ مؤثر. وليست المشكلة في السر والعلن بذاتهما، فلكل مقامٍ حكمته، بل المشكلة حين تصبح النصيحة

بلا قدرةٍ على التصحيح، وحين يكون الحاكم قادرًا على سماع ما يشاء وترك ما يشاء دون ضمانة. هنا تصبح النصيحة خلقًا فرديًا لا نظامًا سياسيًا.

ومن هنا فإن الشورى إذا لم تكن ذات أثرٍ صارت مجلسًا للتزيين. قد يجلس الحاكم إلى أهل الرأي، وقد يسمع، لكن إذا كان القرار النهائي معزولًا عن أي إلزامٍ معنوي أو مؤسسي، وإذا كانت دائرة الشورى مصنوعةً من الموالين، وإذا كان المخالف يُقصى، فإن الشورى تفقد روحها. والمُلك يحب الشورى التي لا تهدده، ويضيق بالشورى التي تكشف احتكاره. أما الخلافة الراشدة فتحتاج إلى شورى تُشعر الحاكم أن الأمة شريكةٌ في الأمانة، لا جمهورٌ للموافقة.

والتحول إلى الملك يترك أثره كذلك في فقه العلماء. فالعلماء، أمام واقع الملك، واجهوا سؤالًا عسيرًا: كيف يحفظون الأمة من الفوضى دون أن يمنحوا الظلم صكًا مفتوحًا؟ بعضهم شدد في الطاعة خوفًا من الدم، وبعضهم جهر بالإنكار فابتُلي، وبعضهم حاول الموازنة. وهذه المواقف ينبغي أن تقرأ في ظروفها، لكن الخطر أن يتحول فقه الضرورة إلى عقيدةٍ سياسيةٍ جامدة، وأن تصير نصوص كفّ السيف، التي قيلت في سياق دفع شرٍّ أعظم، أصلًا لتقديس كل سلطان. وبالمقابل، الخطر أن تُقرأ مواقف الإنكار كدعوةٍ دائمةٍ إلى الصدام بلا مآل. والحق بينهما: إنكارٌ راشد، وطاعةٌ في المعروف، وصبرٌ حيث يكون الصبر أرجح، ومقاومةٌ للظلم بميزانٍ لا يفتح شرًا أعظم.

ومن هنا فإننا لا نبحث في هذا الفصل عن إدانةٍ تاريخيةٍ سهلة، بل عن فهمٍ لطريقة تغيّر المفاهيم. كيف صارت الخلافة، وهي في الأصل أمانةٌ شوروية، تقبل داخلها منطق الوراثة؟ كيف صارت البيعة، وهي في الأصل عقد رضا،

تقبل أن تكون تصديقًا لقرارٍ سابق؟ كيف صارت الجماعة، وهي اجتماعٌ على الحق، تُختزل أحيانًا في طاعة الغالب؟ كيف صار الخوف من الفتنة، وهو معنى شرعي، وسيلةً لتجميد الإصلاح؟ هذه الأسئلة أهم من البحث عن متهمٍ واحد؛ لأنها تكشف البنية التي إن تكررت تكرر الخلل.

إن منطق الملك لا يكتفي بتغيير طريقة الحكم، بل يغير خيال الأمة. الأمة في ظل الخلافة الراشدة تتخيل الحاكم رجلًا يمكن أن يُراجع، وأن يُسأل: من أين لك هذا؟ وأن تقف له امرأة أو رجل فيقول: أصابت وأخطأت. أما الأمة في ظل الملك الطويل قد تتخيل الحاكم قدرًا سياسيًا لا يُسأل، أو رمزًا بعيدًا لا يُطال، أو قوةً لا تُراجع إلا همسًا. فإذا تغير خيال الأمة، ضعف طلبها للشورى، وصارت ترى المشاركة في الأمر العام نوعًا من الخروج على الأدب. وهذا من أعمق آثار الملك: أنه لا يحكم السياسة فقط، بل يحكم المخيلة.

ومن هنا فإن استعادة روح الخلافة لا تعني تكرار صورها التاريخية بحرفيتها، بل استعادة معانيها: الأمانة، الشورى، المحاسبة، الرضا، العدل، عدم توريث الأمة كأنها ملكٌ خاص، وعدم جعل القوة مصدرًا للحق. قد تختلف الآليات من زمنٍ إلى زمن، لكن المعاني لا تموت. ومن الخطأ أن يقال: لأن صورة الشورى القديمة لم تكن كذا وكذا، فلا حاجة اليوم إلى ضماناتٍ أوسع. بل العكس: كلما تعقدت الدولة واتسعت السلطة، ازدادت الحاجة إلى ضماناتٍ أمتن. الوفاء للخلافة الراشدة ليس في تجميد شكلها، بل في حفظ روحها.

والملك إذا استقر طويلًا قد يجعل الناس ينسون أن السياسة مجال اجتهادٍ بشريٍّ قابلٌ للإصلاح، فيظنون أن ما ورثوه هو الدين نفسه. وهنا تأتي مهمة

النقد المنهجي: أن يرد التاريخ إلى بشريته، ويرد الوحي إلى علوه، ويرد السلطة إلى كونها أمانةً لا ملكًا. هذا النقد ليس خروجًا على الجماعة، بل حمايةٌ لمعنى الجماعة من أن يبتلعه السلطان. وليس طعنًا في كل من حكم، بل منعٌ لتحويل الحكم إلى قداسة.

ومن هنا نصل إلى الخلاصة: يتسلل الملك إلى جسد الخلافة حين تتحول الأمانة إلى امتياز، والبيعة إلى إجراءٍ تابع، والشورى إلى مشورةٍ شكلية، والطاعة إلى إذعان، والجماعة إلى اسمٍ للغالب، والخوف من الفتنة إلى ذريعةٍ لإدامة النقص، والقوة إلى مصدرٍ للشرعية، والسلطة إلى حقٍّ متوارث. وقد يقع هذا كله بالتدرج، وبأسماءٍ شرعية، وبحججٍ واقعية، وبمشاركة أناسٍ متفاوتين في النية والفضل. لذلك لا بد من فهم التحول لا الاكتفاء بمدحٍ أو ذم.

وقاعدة الفصل الجامعة هي:

المُلك قد يكون واقعًا تُراعى مفاسد كسره، لكنه ليس مثالًا تُلغى به روح الشورى؛ وقد يُعذر بعض من قبله أو دخل فيه بضرورات زمانه، لكن لا يجوز أن يتحول عذره إلى أصلٍ دائمٍ في شرعية الحكم.

بهذه القاعدة نحفظ العدل مع الأشخاص، ونحفظ المبدأ من التذويب، ونمنع التاريخ من أن يصير قرآنًا ثانيًا، ونمنع المثال من أن يصير شعارًا بلا فقه. فالخلافة الراشدة ليست مجرد ذكرى، بل معيارٌ يكشف مقدار ما تفقده السلطة حين تتحول من أمانة الأمة إلى مُلك البيت والقوة.

وبهذا يكتمل الفصل الرابع والعشرون من الباب الخامس، وننتقل بعده إلى الفصل الخامس والعشرين والأخير في هذا الباب:

الخلاصة السياسية للفتنة الكبرى

وفيه سنجمع خيوط الباب كله: من الخلاف إلى الصراع، ومن صلاح الأفراد إلى ضرورة الضمانات، ومن الدولة والبيعة والقوة إلى الشرعية، ومن الجماعة والحق إلى خطر انفصالهما، ومن تسلل الملك إلى جسد الخلافة إلى الدرس الأكبر: أن الأمة لا تُحمى بالمواعظ وحدها، ولا بالقوة وحدها، بل بمنظومةٍ قرآنيةٍ تجعل الشورى والعدل وحرمة الدم والمحاسبة والتثبت شروطًا لحياة السياسة لا زينةً في خطابها.

الفصل الخامس والعشرون

الخلاصةُ السياسيّة للفتنة الكبرى

ما الذي تعلّمه الأمة حين تقرأ الجرح بمنهج السنن لا بمنطق الخصومة؟

ليست الفتنة الكبرى حادثةً يمكن أن تُغلق بعبارةٍ واحدة، ولا جرحًا يُختصر في موقفٍ مذهبي، ولا صراعًا بين أسماءٍ يُعاد توزيع المحبة والبغض حولها، بل هي امتحانٌ سياسيٌّ وأخلاقيٌّ ومعرفيٌّ عظيم، تكشف للأمة أن الانتقال من النبوة إلى التاريخ ليس انتقالًا سهلًا، وأن المبادئ إذا لم تُحرس بضماناتٍ عامةٍ قد تتعرض للالتباس، وأن الرجال مهما بلغوا من الفضل يبقون داخل سنن الاجتماع، وأن الدم إذا دخل الخلاف غيّر طبيعته، وأن السلطة إذا غمضت شرعيتها أو ضعفت شوراها أو اختلطت بالقوة صارت بابًا واسعًا للفتنة، وأن الجماعة لا تُحفظ بمجرد الدعوة إلى الاجتماع، بل بالعدل الذي يجعل الاجتماع ذا معنى، وأن الحق لا يُنصر بمجرد رفع شعاره، بل بحكمةٍ تمنع حمله من أن يصير وقودًا لصراعٍ أعظم.

إن الخلاصة السياسية الأولى للفتنة الكبرى أن **الخلاف ليس هو أصل الكارثة، بل عجز الأمة عن إدارة الخلاف**. فالاختلاف في التقدير والاجتهاد أمرٌ واقعٌ بين البشر، ولا سيما في النوازل الكبرى التي تختلط فيها الأخبار والمصالح والدماء والشرعية، لكن الخلاف إذا لم يجد مرجعًا عمليًا، وثقةً عامة، وشورى معتبرة، وقضاءً موثوقًا، ولسانًا منضبطًا، وآليةً تحسم النزاع دون إذلالٍ أو إقصاء، فإنه ينتقل من دائرة الرأي إلى دائرة الصراع. وحين

يصير الصراع هو اللغة، لا تعود الحجج وحدها قادرةً على إعادة الناس إلى موضعهم الأول؛ لأن النفوس تكون قد دخلت في الاصطفاف، والجموع في التعبئة، والذاكرة في صناعة الخصوم.

ومن هنا فليست السياسة الراشدة أن تمنع كل خلاف، فهذا غير ممكن، بل أن تمنع الخلاف من أن يتحول إلى دم. وهذا لا يكون بالمواعظ وحدها، بل ببناء ثقافةٍ ومؤسساتٍ وضماناتٍ تجعل التنازع قابلًا للاحتواء. فإذا لم تكن هناك طريقةٌ عادلةٌ لتلقي الشكوى، ولا طريقٌ موثوقٌ لإقامة القصاص، ولا شورى تضبط القرار، ولا ثقةٌ بأن الحق لن يضيع إذا أُجِّل، صار كل طرفٍ يميل إلى أن يحمل حقه بنفسه، وحين يحمل الناس حقوقهم بأيديهم في لحظة غضبٍ سياسي، تبدأ الدولة في فقدان معناها، وتبدأ الجماعة في التمزق من داخلها.

والخلاصة الثانية أن **التقوى الفردية لا تُغني عن الضمانات العامة**. لقد كان في الجيل الأول من لا يدانيه المتأخرون فضلًا ولا سبقًا، ومع ذلك جرت عليهم سنن السياسة والاجتماع. وهذا لا يطعن فيهم، بل يعلّمنا أن الأمة لا تُحمى بصلاح الأفراد وحده. قد يكون في الناس أتقياء، لكن إذا غابت آليات الشورى، واضطربت الثقة، واختلطت الروايات، ودخلت الجموع الغاضبة، وضعفت قدرة الفصل، فإن التقوى الفردية قد تعجز عن منع الانفجار العام. إن الصالح قد ينصح فلا يُسمع، وقد يعتزل فلا يوقف الدم، وقد يدخل للإصلاح فيجرفه السيل، وقد يحسن القصد ويخطئ المآل. ومن هنا فالسياسة لا تحتاج إلى رجالٍ صالحين فقط، بل إلى نظامٍ يجعل الصلاح مؤثرًا، ويجعل الظلم صعبًا، ويجعل التصحيح ممكنًا قبل الانهيار.

وهذه الخلاصة ينبغي أن تعيد تشكيل العقل السياسي المسلم؛ فلا يكتفي بالسؤال: من الحاكم الصالح؟ بل يسأل أيضًا: ما الضمانة التي تمنع الحاكم إذا ضعف، والوالي إذا جار، والبطانة إذا حجبت، والجمهور إذا غضب، والرواية إذا اضطربت؟ إن النظام الذي لا يعمل إلا إذا كان على رأسه رجلٌ استثنائيٌّ ليس نظامًا ناضجًا؛ لأنه ينهار أو يضعف عند تبدل الرجال. أما السياسة الراشدة فهي التي تجعل العدل محروسًا بالبنية، لا معلقًا بمزاج الأشخاص، وتجعل الشورى حقًا مؤثرًا، لا زينةً في الخطاب، وتجعل النصيحة ذات طريق، لا مجرد صرخةٍ في الفراغ.

والخلاصة الثالثة أن **البيعة لا تكتمل باسمها، بل بمعناها**. فليس كل ما سُمي بيعةً يحمل روح البيعة الراشدة، كما أن ليس كل قبولٍ ظاهرٍ دليلًا على رضا حقيقي. قد يبايع الناس اختيارًا، وقد يبايعون اضطرارًا، وقد يبايعون خوفًا، وقد يبايعون دفعًا لفوضى أعظم، وهذه الصور لا يجوز أن تُجعل في درجةٍ واحدة. البيعة في معناها الأعلى عقدٌ على المعروف والعدل، وتعبيرٌ عن رضا معتبرٍ أو شورى حقيقية، وليست مجرد تصديقٍ متأخرٍ لقرارٍ صنعته القوة أو الوراثة أو العصبية. فإذا تحولت البيعة إلى إجراءٍ لاحقٍ للغلبة، فقد بقي الاسم وضعفت الروح، وإذا ضعف روح البيعة ضعف معنى الأمة بوصفها شريكةً في أمانة الأمر العام.

ومع ذلك، فليست القراءة الرشيدة قراءةً حالمةً تنكر الواقع؛ فقد تستقر سلطةٌ ناقصة الطريق، ويكون كسرها أعظم شرًا من احتمالها، فيتعامل الناس معها بما يحفظ الدماء والمصالح. لكن الخطر أن يتحول هذا التعامل الواقعي إلى تزكيةٍ معيارية، وأن يصير ما قُبل اضطرارًا أصلًا يُحتج به على الأمة إلى

الأبد. ومن هنا لا بد من التفريق بين واقعٍ يُدار، ومثالٍ يُحفظ؛ بين سلطةٍ يُتعامل معها دفعًا للفوضى، وشرعيةٍ راشدةٍ تُطلب بالشورى والعدل والرضا. إن الأمة التي تنسى المثال باسم الواقع تفقد قدرتها على الإصلاح، والأمة التي تهدم الواقع باسم المثال قد تفتح على نفسها فتنةً أعظم.

والخلاصة الرابعة أن **القوة لا تصنع الحق، وإن صنعت واقعًا**. فالغلبة قد تفرض نظامًا، وقد تمنع فراغًا، وقد تنشئ أحكامًا واقعيةً في باب المصالح والمفاسد، لكنها لا تتحول بمجردها إلى دليلٍ على كمال الشرعية. ومنطق القوة يميل دائمًا إلى أن يكتب التاريخ من موقعه، وأن يجعل الاستقرار برهانًا، والطاعة فضيلةً مطلقة، والاعتراض فتنةً دائمة. لكن القرآن لا يعبد الواقع؛ يزن الواقع. وما وقع لا يصير حقًا لأنه وقع، بل يُقرأ على ضوء الوحي والعدل والمقاصد. وقد يكون في الواقع خيرٌ وشر، مصلحةٌ ونقص، حفظٌ لبعض الجماعة وتضييعٌ لبعض الشورى، ومن العدل أن نرى ذلك كله دون أن نختزل.

والخلاصة الخامسة أن **الجماعة لا تنفصل عن الحق، والحق لا يُحمل بلا فقهٍ للجماعة**. فإذا قيل: احفظوا الجماعة، قلنا: نعم، ولكن الجماعة لا تكون حجةً لتعطيل العدل ولا لإدامة الاستئثار ولا لإسكات النصيحة. وإذا قيل: انصروا الحق، قلنا: نعم، ولكن الحق لا يُحمل بطريقةٍ تفتح دماءً أعظم أو تمكّن أهل الفوضى أو تهدم الوعاء الذي يحتاجه الحق ليعيش. الفتنة الكبرى تكشف أن انفصال الجماعة عن الحق يصنع استقرارًا قسريًا، وأن انفصال الحق عن فقه الجماعة يصنع حماسةً مدمرة. والسياسة القرآنية تريد جماعةً

على الحق، وحقًا يحفظ الجماعة، لا شعارين متحاربين يلتهم كل واحدٍ منهما الآخر.

وهذا المعنى من أعظم ما تحتاجه الأمة اليوم في قراءة تراثها وحاضرها؛ فقد رأينا كيف يُستعمل شعار الجماعة لتقديس الغالب، وكيف يُستعمل شعار الحق لفتح أبوابٍ من الاضطراب. ولا نجاة إلا بميزانٍ مركب: طاعةٌ في المعروف لا في الظلم، إنكارٌ للباطل لا بتهورٍ أعمى، إصلاحٌ للسلطة لا بهدمٍ بلا بديل، حفظٌ للدم لا بتجميد المظالم، طلبٌ للعدل لا بإطلاق الغضب. وكل قراءةٍ لا تجمع هذه المعاني ستعيد إنتاج الفتنة في صورةٍ جديدة.

والخلاصة السادسة أن **الدم إذا دخل السياسة صار فاعلًا مستقلًا في التاريخ**. الدم ليس نتيجةً فقط، بل سببٌ جديد. قبل الدم يستطيع الناس أن يراجعوا، وأن يتنازلوا، وأن يعيدوا ترتيب الأولويات، أما بعد الدم تدخل الذاكرة، والثأر، والخوف، وتضيق مساحات التراجع، ويصبح كل طرفٍ أسيرًا لدمائه وخطاباته وأنصاره. ولهذا كان من أعظم واجبات السياسة الراشدة أن تمنع أول قطرة دمٍ ما استطاعت، وأن لا تجعل المطالب السياسية، مهما علت، طريقًا سهلًا إلى السلاح. فالدين الذي جعل قتل نفسٍ بغير حق كقتل الناس جميعًا لا يمكن أن يجعل الدم تفصيلًا ثانويًا في الخلاف السياسي.

ومن هنا فليست العبرة أن نعرف فقط من أصاب ومن أخطأ، بل أن نعرف كيف صارت الأمة إلى موضعٍ أمكن فيه أن يسيل الدم بين أهل الإيمان. كيف ضعفت الثقة؟ كيف تعطلت الوساطة؟ كيف غلبت الجموع؟ كيف استُعملت الروايات؟ كيف صار مطلب القصاص أو الجماعة أو الشرعية رايةً تصطدم برايةٍ أخرى؟ هذه الأسئلة هي التي تحول الدم من مادةٍ للبكاء أو الاتهام إلى

مادةٍ للوقاية والتعلم. ومن لم يتعلم كيف يُمنع الدم، فسيظل يعيد تقديسه أو توظيفه بعد وقوعه.

والخلاصة السابعة أن **الرواية السياسية أخطر من الواقعة إذا تحولت إلى عقيدة**. فالواقعة تقع وتنتهي في زمنها، لكن الرواية تسافر في العقول والكتب والمذاهب والمنابر. وإذا لم تُمحص الرواية، ولم تُقرأ في سياقها، ولم يُفرّق فيها بين الخبر والحكم، وبين الفعل والنية، وبين الأصل والتفصيل، تحولت إلى وقودٍ دائمٍ للخصومة. وقد رأينا كيف تصنع رواية الغلبة شرعيةً للمنتصر، وكيف تصنع رواية الجرح هويةً للمظلوم، وكيف ينتقي كل فريقٍ من التاريخ ما يخدم حاجته. ومن هنا فإصلاح الذاكرة جزءٌ من إصلاح السياسة؛ لأن الأمة التي تحمل ذاكرةً ظالمةً ستعيد إنتاج الظلم في حكمها على الحاضر.

والخلاصة الثامنة أن **تحول الخلافة إلى ملك لم يكن مجرد تغيرٍ في اللقب، بل تحولٌ في بنية الشرعية**. حين تنتقل السلطة من معنى الأمانة والشورى والبيعة المؤسسة إلى معنى التوارث والغلبة والبيعة التابعة، فإن الأمة لا تخسر آليةً فقط، بل تخسر شيئًا من خيالها السياسي؛ تبدأ في النظر إلى الحكم كأنه شأن بيتٍ أو عصبيةٍ أو قوة، لا أمانةٌ عامة. وقد يظل في الملك خيرٌ وجهادٌ وعدلٌ نسبيٌّ في مواضع، لكن ذلك لا يلغي أن بنية الملك أدنى من المثال الراشد. والإنصاف يقتضي أن لا نكفر بالتاريخ كله، ولا نساوي الملك بالخلافة الراشدة، بل نسمي التحول باسمه ونفهم ضروراته ومخاطره ومآلاته.

والدرس الأهم هنا أن الضرورة لا تصير نموذجًا. قد يُعذر قومٌ في قبول واقعٍ سياسيٍّ معين خوفًا من فتنة، لكن لا يجوز أن يتحول ذلك الواقع إلى أصلٍ

دائمٍ في فقه الحكم. وقد يُتفهم ترتيبٌ اضطراريٌّ في زمنٍ مضطرب، لكن لا ينبغي أن تُلغى به روح الشورى إلى الأبد. الأمة التي تجعل الضرورات أصولًا تفقد القدرة على التجديد، والأمة التي تنسى الضرورات وتتعامل مع السياسة بالمثال المجرد تُعرّض نفسها للفوضى. والميزان أن نراعي الضرورة دون أن نعبدها، وأن نحفظ المثال دون أن نحوله إلى تهور.

والخلاصة التاسعة أن **الفتنة الكبرى ليست حجةً للاستبداد ولا حجةً للفوضى**. من استعملها ليقول للناس: اسكتوا عن كل ظلمٍ حتى لا تقع الفتنة، فقد قرأ نصف الدرس وأهمل نصفه الآخر؛ لأن الظلم المتروك يصنع الفتنة. ومن استعملها ليقول: كل اعتراضٍ على السلطة حقٌّ مهما كان طريقه ومآله، فقد قرأ نصف الدرس الآخر وأهمل حرمة الدم والجماعة. الفتنة الكبرى تقول لنا في الوقت نفسه: لا تتركوا المظالم تتراكم، ولا تحملوا المطالب العادلة بلا حكمة؛ لا تقدسوا الاستقرار إذا صار غطاءً للظلم، ولا تقدسوا الغضب إذا صار بابًا للدم؛ لا تجعلوا الطاعة عبوديةً سياسية، ولا تجعلوا الإصلاح انفلاتًا بلا ميزان.

والخلاصة العاشرة أن **الأمة تحتاج إلى فقهٍ وقائيٍّ للفتنة، لا إلى فقهٍ بكائيٍّ بعد وقوعها**. لا يكفي أن نبكي على الدم إذا سال، ولا أن نترضى على السابقين دون أن نتعلم، ولا أن نلعن الفتنة ثم نترك أسبابها قائمة. الفقه الوقائي يبدأ قبل الانفجار: عدلٌ يمنع تراكم المظالم، شورى تمنع الاستئثار، قضاءٌ يمنع الثأر، تثبتٌ يمنع الشائعة، لغةٌ تمنع الإهدار، محاسبةٌ تمنع تضخم السلطة، وثقافةٌ تفرق بين النصيحة والخروج، وبين الصبر والمهانة، وبين

الإصلاح والفوضى. فإذا غابت هذه الوقاية، صار الوعظ عند الانفجار ضعيف الأثر.

وهنا تظهر وظيفة القرآن في السياسة: إنه لا يترك الأمة لمشاعرها، ولا يكتفي بأن يطلب منها حسن النية، بل يبني لها شبكةً من الضوابط. ﴿**فَتَبَيَّنُوا**﴾ قبل أن تتحركوا بالخبر. ﴿**اعْدِلُوا**﴾ قبل أن يحملك الشنآن على ظلم. ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾ قبل أن تستأثر السلطة. ﴿**وَلَا تَنَازَعُوا**﴾ قبل أن تذهب الريح. ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالعَدْلِ**﴾ إذا وقع الاقتتال. هذه الآيات ليست متفرقاتٍ وعظية، بل هندسةٌ قرآنيةٌ لحماية الجماعة من الانهيار. ومن قرأ الفتنة الكبرى في ضوء هذه الشبكة فهم أن السياسة في الإسلام ليست مجرد طاعةٍ ولا مجرد اعتراض، بل بناءٌ متكاملٌ للعدل والجماعة والمآل.

والخلاصة الحادية عشرة أن **الحق لا يُحمى بالكذب على التاريخ**. فإذا أخفينا الجراح، أو زينا كل مسار، أو منعنا كل سؤال، فإننا لا نحفظ الصحابة ولا نحفظ الدين، بل نصنع وعيًا هشًا يخاف من الوثائق والروايات والأسئلة. والحق كذلك لا يُحمى بالتشفي من التاريخ؛ فمن يفتش عن الجراح ليطعن في الجيل المؤسس لا يبحث عن الهداية، بل عن سلاح. المنهج القرآني بينهما: يعترف بما ثبت، ويزن ما وقع، ويحفظ المقامات، ويستخرج العبرة، ولا يحول التاريخ إلى صنمٍ ولا إلى مقبرةٍ للاتهام.

والخلاصة الثانية عشرة أن **أفضل قراءةٍ للفتنة هي التي تخرجنا منها، لا التي تدخلنا فيها من جديد**. فإذا جعلتنا القراءة نكره، أو نتشفى، أو نسبّ، أو نبرر الدم، أو نقدس الغلبة، أو نحتقر الشورى، أو نحول المظالم إلى وقودٍ مذهبي، فهي قراءةٌ فاسدة ولو زخرفت نفسها بالأدلة. أما القراءة الراشدة

فتجعلنا أخوف من الدم، أحرص على العدل، أصدق في التثبت، أرحم بالسابقين، أشد وعيًا بخطر السلطة، وأبعد عن الغلو في الأشخاص والأنظمة والجماعات. القراءة التي لا تزيد القلب تقوى والعقل بصيرة ليست قراءةً قرآنية، بل إعادة تدويرٍ للفتنة.

إن الفتنة الكبرى، في خلاصتها السياسية، تعلمنا أن الأمة لا تُحمى بفضيلةٍ واحدة؛ لا بالقوة وحدها، ولا بالوحدة وحدها، ولا بالعدل وحده إذا حُمل بلا حكمة، ولا بالطاعة وحدها إذا انفصلت عن المعروف، ولا بالشورى وحدها إذا لم تجد قدرةً على التنفيذ، ولا بالتقوى الفردية وحدها إذا لم تصبح نظامًا عامًا. الأمة تُحمى بمنظومةٍ كاملة: وحيٌ حاكم، وعدلٌ ظاهر، وشورى مؤثرة، وشرعيةٌ واضحة، وقوةٌ منضبطة، ودمٌ معظّم، وروايةٌ ممحصة، ولسانٌ مؤدب، ومحاسبةٌ ممكنة، وجماعةٌ على الحق لا حول الغلبة.

ومن هنا نستطيع أن نقرر القاعدة الجامعة للباب الخامس كله:

الفتنة الكبرى لم تكن سقوطًا للجيل الأول، بل كشفًا مبكرًا لخطورة السياسة حين لا تتحول المبادئ إلى ضماناتٍ عامة؛ ولم تكن حجةً على الدين، بل حجةً للدين على كل تاريخٍ يحاول أن يرفع نفسه فوق الوحي والعدل.

فالدين لم يأمر بالدماء التي سالت بغير حق، ولم يجعل الغلبة معيارًا، ولم يعطل الشورى، ولم يلغِ التثبت، ولم يقدس الملك، ولم يجعل الجماعة غطاءً للظلم. بل الدين هو الميزان الذي نعود إليه لنفهم كيف يقع الخلل حين تضعف بعض هذه المعاني. ولذلك فكل من يستعمل الفتنة للطعن في الإسلام يخلط بين الوحي وتجربة المتدينين، وكل من يستعمل الإسلام لتبرير كل تفاصيل

الفتنة يخلط بين الوحي والتاريخ. والمنهج الحق يميز: الوحي حاكم، والتاريخ محكوم.

وبهذا يكتمل الباب الخامس: **الفتنة الكبرى بوصفها درسًا في انهيار الضمانات السياسية**. وقد رأينا فيه كيف ينتقل الخلاف إلى الصراع، ولماذا لا تكفي التقوى الفردية لحماية النظام العام، وكيف تتداخل الدولة والبيعة والقوة والشرعية، وكيف يجب التمييز بين منطق الجماعة ومنطق الحق، وكيف يتسلل الملك إلى جسد الخلافة، ثم جمعنا الخلاصة السياسية الجامعة.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الباب السادس والأخير:

نحو قراءة قرآنية راشدة للخلاف السياسي بين الصحابة

وفيه سنختم المشروع بإعادة بناء المنهج النهائي: كيف نقرأ بلا تقديسٍ للتاريخ ولا تشفٍّ من رجاله؟ كيف نستلهم لا نُكرر؟ كيف نجعل قدسية المبادئ فوق الأشخاص دون إهدارٍ للأشخاص؟ كيف نبني ذاكرةً مؤمنةً لا ذاكرةً مذهبية؟ ثم نختم بالخاتمة الكبرى التي تُحوّل الكتاب كله إلى ميثاقٍ في العدل والوفاء والبصيرة.

الباب السادس

نحو قراءةٍ قرآنيةٍ راشدة للخلاف السياسي بين الصحابة

الفصل السادس والعشرون

لا تقديسَ للتاريخ، ولا تشفّي من رجاله

بين عبادة الصورة ووقاحة الهدم

إذا كان الباب الخامس قد كشف لنا أن الفتنة الكبرى ليست مجرد واقعةٍ ماضية، بل درسٌ عميقٌ في انهيار بعض الضمانات السياسية والمعرفية والأخلاقية، فإن الباب السادس يأتي ليجمع ثمرات الكتاب كله في منهجٍ نهائيٍّ للقراءة: كيف نقرأ ما وقع بين الصحابة قراءةً لا تقدّس التاريخ ولا تتشفّى من رجاله؟ كيف نحفظ للوحي علوّه، وللصحابة فضلهم، وللمبادئ سلطانها، وللذاكرة طهارتها؟ كيف نخرج من ثنائيةٍ أفسدت كثيرًا من الوعي الإسلامي: ثنائية من يجعل التاريخ صورةً مقدسةً لا تُمس، ومن يجعله مادةً مفتوحةً للهدم والتشكيك والانتقام؟ وكيف نبني قراءةً قرآنيةً راشدةً تعرف أن الوحي معصوم، وأن التاريخ ممتحن، وأن الرجال أفاضل لا معصومون، وأن المبادئ مقدسة لا تُعطَّل، وأن الأدب واجب لا يمنع الفهم؟

إن أول ما يجب تقريره في هذا الباب أن التاريخ الإسلامي، مهما علا شرف بعض مراحله ورجاله، ليس قرآنًا ثانيًا. التاريخ مجالٌ بشريٌّ تتحرك فيه النيات والاجتهادات والمصالح والمخاوف والأخطاء والمآلات، ويقع فيه

الصواب والخطأ، والعدل والبغي، والورع والضعف، والتأويل والتقصير، كما يقع فيه الجهاد والفضل والنصرة والبذل. أما القرآن فهو الوحي الحاكم على التاريخ، لا مادةٌ في يد التاريخ. فإذا رفعنا التاريخ إلى مقامٍ لا يُراجع، فقد جعلناه ندًّا للميزان الذي جاء ليزنه. وإذا أسقطنا التاريخ كله لأن فيه ابتلاءً وخطأً، فقد ظلمنا الأمة التي حملت الوحي، وجحدنا فضل السابقين، وخلطنا بين بشريّة التجربة وصدق الرسالة.

ومن هنا فإن تقديس التاريخ خطأٌ في العقيدة المعرفية قبل أن يكون خطأً في المنهج. إنه يجعل ما وقع مساويًا لما ينبغي أن يقع، ويحوّل الضرورة إلى أصل، والغلبة إلى شرعية، والسكوت إلى رضا، والفتنة إلى قدرٍ لا يُسأل عن أسبابه، ويجعل الإنسان يخاف من السؤال كأن السؤال عدوانٌ على الدين. والحقيقة أن الدين لا يخاف من قراءة التاريخ، لأن الدين أعلى من التاريخ. الذي يخاف هو الصورة المصنوعة، الرواية التي تريد أن تبقى بلا فحص، الذاكرة التي لا تثق بقدرتها على الصمود أمام العدل. أما الوحي فكلما عُرض التاريخ عليه ازداد الوحي علوًا، وازداد التاريخ اتضاحًا.

وفي المقابل، فإن التشفي من رجال التاريخ خطأٌ في الخلق والدين قبل أن يكون خطأً في البحث. هناك من يدخل إلى تاريخ الصحابة لا باحثًا عن الهداية، بل مفتشًا عن الثغرات؛ كأنه ينتظر من الروايات أن تمنحه إذنًا أخلاقيًا لإسقاط جيلٍ كامل، أو لتفريغ قلبه من الغل باسم النقد، أو لإثبات أن التجربة الأولى لم تكن إلا صراعًا على السلطة. وهذا ليس علمًا، بل خصومة. فالقراءة التي تفرح بالعثرة ليست قراءةً قرآنية، واللسان الذي يجد لذته في انتقاص أهل الفضل ليس لسان شاهدٍ بالقسط، بل لسان نفسٍ لم تتطهر.

إننا أمام مرضين متقابلين: **عبادة الصورة ووقاحة الهدم**. عبادة الصورة تريد تاريخًا بلا شقوق، وتخاف من كل تفصيلٍ مؤلم، وتظن أن حفظ الدين لا يكون إلا بحفظ صورةٍ مصقولةٍ عن كل ما وقع. ووقاحة الهدم تريد تحويل كل شقٍّ إلى هاوية، وكل خطأٍ إلى سقوط، وكل فتنةٍ إلى دليلٍ على فساد الأصل. الأولى تكذب أو تؤوّل بإفراط، والثانية تضخم وتجرح وتنتقي. الأولى تخاف على الماضي من العدل، والثانية تستعمل العدل المزعوم للانتقام من الماضي. وكلاهما لم يتأدب بالقرآن.

أما القراءة القرآنية الراشدة فتقول: لا نقدس التاريخ، لأن القداسة للوحي وما قدسه الوحي؛ ولا نتشفى من رجاله، لأنهم مسلمون سبقوا إلى الإيمان، وفيهم من الفضل ما لا يجوز أن تبتلعه أخطاء السياسة. نقرأ التاريخ لنتعلم، لا لنعبد ولا لننتقم. نزن الأفعال، ولا نفتش السرائر. نحفظ المقامات، ولا نعطل المبادئ. نذكر الجراح، ولا نحولها إلى هوية قتالية. نقرأ الخلاف، ولا نصير طرفًا متأخرًا فيه. وبهذا فقط يصبح التاريخ مدرسةً لا معبدًا ولا ساحة إعدام.

إن القرآن نفسه يعلّمنا كيف نقرأ الأمم والرجال والأحداث؛ لا يقدس قومًا لمجرد قربهم من نبي، ولا يهدر فضل الصالحين إذا وقع منهم ضعف، ولا يجعل النسب أو الجماعة أو السابقة بديلًا عن العمل، ولا يساوي بين المصلح والمفسد. إنه يعلّمنا أن الإنسان يُقرأ بالحق، وأن الجماعات تُقرأ بالسنن، وأن الوقائع تُقرأ للعبرة، لا للتسلية ولا للتشفي. قال تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾. والعبرة ليست تقديسًا للأحداث، ولا انتقامًا من أصحابها، بل عبورٌ من الواقعة إلى السنة، ومن المشهد إلى الميزان، ومن الماضي إلى إصلاح الحاضر.

ومن هنا فكل قراءةٍ لا تنتج عبرةً فهي قراءةٌ ناقصة. فإذا قرأ الإنسان الفتنة الكبرى ثم خرج منها أكثر تعصبًا، أو أكثر جرأةً على الصحابة، أو أكثر تبريرًا للاستبداد، أو أكثر استهانةً بالدماء، أو أكثر خوفًا من الشورى، أو أكثر شكًا في الوحي بسبب التاريخ، فقد قرأها بعينٍ مختلة. القراءة الصحيحة ينبغي أن تزيده خوفًا من الله، وإجلالًا للوحي، ورحمةً بالسابقين، وحذرًا من الدم، وتعظيمًا للعدل، ووعيًا بخطر السلطة، ورفضًا للغلو في الرجال والدول والمذاهب. فإن لم تفعل ذلك، فهي قراءةٌ لم تبلغ مقصدها.

إن تقديس التاريخ يخلط بين **النص المؤسس** و**التجربة المؤسسة**. النص المؤسس هو الوحي؛ قطعي المرجعية، حاكم، معصوم في مصدره. أما التجربة المؤسسة فهي تجربة الجيل الأول في تلقي هذا الوحي وتنزيله في واقعهم؛ عظيمة، مشرفة، ملهمة، لكنها بشريةٌ ممتحنة. فإذا خلطنا بينهما، صارت كل تفاصيل التجربة جزءًا من الدين. وإذا فصلناهما فصلًا عدوانيًا، صارت التجربة بلا حرمة ولا فضل. والميزان أن نقول: النص حاكمٌ ومعصوم، والتجربة عظيمةٌ معتبرةٌ لا معصومة، تُقتدى في موافقتها للوحي، وتُقرأ في مواضع ابتلائها بالعبرة والعدل والأدب.

ومن أخطر نتائج تقديس التاريخ أنه يجعل النقد المنهجي يبدو كأنه هجومٌ على الدين. فإذا قلت: هذا المسار السياسي ابتعد عن روح الشورى، قيل لك: تطعن في الصحابة. وإذا قلت: الملك أدنى من الخلافة الراشدة، قيل لك: تثير الفتنة. وإذا قلت: البيعة لا تكتمل بلا معنى الرضا، قيل لك: تفتح باب الخروج. وهكذا تتحول الأسئلة المنهجية إلى اتهامات. وهذا يدل على أن التاريخ صار عند

بعض الناس حارسًا للدين بدل أن يكون الدين حاكمًا على التاريخ. والواجب عكس ذلك تمامًا: الدين يحكم التاريخ، لا التاريخ يحكم الدين.

ومن أخطر نتائج التشفي من الرجال أنه يجعل النقد يبدو كأنه تحرير، بينما هو في الحقيقة استعبادٌ لهوىً آخر. قد يظن صاحبه أنه تحرر من تقديس التاريخ، لكنه وقع في عبادة النقيض؛ صار لا يطمئن إلا إلى ما يجرح، ولا يثق إلا بالرواية التي تهدم، ولا يرى في التعقيد إلا فرصةً للإدانة. وهذا ليس تحررًا، بل انتقالٌ من غلوٍّ إلى جفاء. والتحرر الحقيقي أن تكون قادرًا على قبول الرواية التي لا تخدم غضبك، وردّ الرواية التي تفرح بها إذا لم تثبت، وإنصاف الشخص الذي تخالفه، ونقد الشخص الذي تحبه، دون أن يختل قلبك.

إن القراءة القرآنية الراشدة تحتاج إلى قلبٍ سليمٍ قبل أن تحتاج إلى عقلٍ حاد. فالعقل الحاد إذا دخل بقلبٍ مريض صار أداةً للتقطيع والتشويه، والقلب العاطفي إذا دخل بلا عقل صار أداةً للتبرير والتقديس. ولا بد من اجتماعهما: عقلٌ يثبت ويفرق ويرتب، وقلبٌ يخاف من الظلم ويتأدب مع السابقين. وقد سبق أن قلنا: العلم بلا رحمة يتحول إلى قسوة، والرحمة بلا علم تتحول إلى عمى. وفي هذا الباب بالذات، لا بد من العلم والرحمة معًا.

ومن هنا فإن منهجنا يقوم على أربع لاءاتٍ كبرى:

لا لتقديس التاريخ؛ لأن الوحي وحده هو الميزان الأعلى، والتاريخ محكومٌ لا حاكم.

لا للتشفي من رجاله؛ لأن السابقين أهل حرمة وفضل، والخطأ لا يبيح الوقاحة.

لا لتذويب المبادئ باسم المقامات؛ لأن العدل والشورى وحرمة الدم لا

تسقط عند الأسماء الكبيرة.

لا لإهدار المقامات باسم المبادئ؛ لأن المبدأ إذا حُمل بلا أدبٍ ورحمة صار سلاحًا لا هداية.

هذه اللاءات ليست مواقف سلبية، بل حراسةٌ للطريق الوسط الحق؛ طريقٍ لا يبتزّه الغلاة باسم الأدب، ولا يخطفه الجفاة باسم الجرأة.

ولكي لا يتحول هذا المنهج إلى دعوى عامة، لا بد أن يتنزل في طريقة القراءة. فإذا وقفنا أمام خبرٍ مؤلم، لا نقبله لأنه يؤلم، ولا نرده لأنه يؤلم؛ نثبته أولًا. وإذا ثبت، لا نحمله ما لا يحتمل؛ نفهم دلالته. وإذا دل على خطأ، لا نوسع الخطأ حتى يبتلع الشخص؛ نحكم بقدره. وإذا كان الشخص ذا فضل، لا نجعل فضله ينفي الخطأ؛ نحفظ المقام ونزن الفعل. وإذا لم نعلم النية، لا نخترعها. وإذا رأينا أثرًا سياسيًا، لا ننفيه باسم حسن الظن، ولا نجعله دليلًا على سوء القصد. هذه هي القراءة التي تخرج من التقديس والتشفي معًا.

ومن علامات القراءة التي تقدس التاريخ أنها تخاف من الألفاظ الدقيقة؛ لا تحب أن تسمع: مرجوح، نقص، تحول، غلبة، ملك، ضعف شورى، ضرورة لا نموذج. تريد ألفاظًا مريحةً كلها: راشد، صواب، اجتهاد، خير، لا إشكال. ومن علامات القراءة المتشفية أنها تخاف من ألفاظ الرحمة: تأويل، عذر، فضل، سابقة، مقام، لا نعلم السرائر. تريد ألفاظًا جارحةً كلها: سلطة، طمع، خيانة، غصب، سقوط. أما القراءة القرآنية فتستعمل القاموسين بقدر الدليل: تقول "فضل" حيث ثبت الفضل، و"خطأ" حيث ظهر الخطأ، و"تأويل" حيث وجد التأويل، و"بغي" حيث ثبت البغي، و"لا نعلم" حيث لا نعلم.

إن من أكبر أسباب الانحراف أن الناس يريدون من التاريخ أن يخدم هوياتهم. السني المتعصب يريد تاريخًا يؤكد صفاء الصورة بلا شقوق، والشيعي المتعصب يريد تاريخًا يؤكد مظلوميةً مطلقةً بلا تعقيد، والحداثي المختزل يريد تاريخًا يثبت أن الدين كان غطاءً للسلطة، والسلطاني يريد تاريخًا يجعل الطاعة والاستقرار فوق كل قيمة، والثائر الغاضب يريد تاريخًا يجعل كل صدامٍ مع السلطة بطولة. أما القرآن فلا يخدم هوياتنا؛ يهذبها. لا يأتي ليقول لكل فريقٍ: أنت على حقٍّ كامل، بل ليخرج كل فريقٍ من وثنه الخاص.

ومن هنا فإن القراءة القرآنية الراشدة لا تبدأ من سؤال: كيف أثبت روايتي؟ بل من سؤال: كيف أتحرر من روايتي إن كانت ظالمة؟ لا تبدأ من: كيف أدافع عن فريقي؟ بل من: كيف أشهد لله ولو على فريقي؟ لا تبدأ من: كيف أحمي الصورة؟ بل من: كيف أحمي الحق؟ ولا تبدأ من: كيف أهدم الصورة؟ بل من: كيف أقرأها بصدقٍ وعدل؟ هذه الأسئلة تزعج العصبيات كلها، لكنها وحدها تفتح باب الهداية.

والتاريخ إذا لم يُقرأ بهذا الميزان صار دينًا بديلًا. قد يتعبد الإنسان لله بشعائر صحيحة، لكنه في باب الذاكرة يعبد روايته؛ يغضب لها أكثر مما يغضب للعدل، ويدافع عنها ولو خالفت الدليل، ويرى مراجعتها خيانة. وهذا نوعٌ من الاسترقاق الخفي. والقرآن جاء ليحرر الإنسان حتى من ذاكرته إذا تحولت إلى صنم. ليس المطلوب أن يعيش بلا ذاكرة، بل أن تكون ذاكرته مؤمنة؛ أي خاضعةً للوحي، قابلةً للتصحيح، رحيمةً بأهل الفضل، صادقةً مع الجراح، لا تكذب ولا تنتقم.

إن الذاكرة المؤمنة لا تخاف من الاعتراف بالألم؛ لأنها تعلم أن الألم لا يهدم الدين. ولا تخاف من الاعتراف بالفضل؛ لأنها تعلم أن الفضل لا يمنع النقد. ولا تخاف من الاعتراف بالتعقيد؛ لأنها تعلم أن التعقيد لا يلغي الحق. أما الذاكرة العصبية فتريد بساطةً تخدمها: إما صفاءٌ بلا ألم، أو ألمٌ بلا فضل، أو غلبةٌ بلا ظلم، أو مظلوميةٌ بلا خطأ. والقرآن يرفض هذه البساطات الزائفة؛ لأنه كتاب الحق، والحق أحيانًا مركب، لكنه لا يكون ظالمًا.

ومن هنا فإننا حين نقول: لا تقديس للتاريخ، لا نعني إهانة التاريخ، بل إنقاذه من رتبةٍ لا يطيقها. التاريخ إذا صار مقدسًا لم يعد قابلًا للعبرة؛ لأن العبرة تحتاج إلى رؤية الخطأ. وحين نقول: لا تشفي من رجاله، لا نعني تعطيل النقد، بل إنقاذ النقد من أن يتحول إلى مرض. النقد إذا صار تشفيًا لم يعد هداية، بل صار انتقامًا لغويًا. والكتاب الذي نريده لا يريد تاريخًا معصومًا ولا رجالًا مُهانين؛ يريد تاريخًا مقروءًا بالوحي، ورجالًا محفوظي الحرمة، ومبادئ حية لا تُختطف.

وهذا المنهج يجعلنا نعيد ترتيب علاقتنا بالصحابة. لا نحبهم لأننا نحتاج إلى تاريخٍ بلا أخطاء، بل لأن الله اختارهم لحمل الدين ونصرة النبي ﷺ، ولأن لهم من السابقة ما لا ننكره. ولا نقرأ أخطاء بعضهم ـ إن ثبتت ـ لننقص محبتهم، بل لنعرف أن البشر، حتى في أعلى طبقاتهم بعد الأنبياء، محتاجون إلى هداية الله وسننه وضماناته. وهذا يزيدنا تواضعًا لا تعاليًا. فإذا كان أولئك قد ابتُلوا، فنحن أولى بالخوف. وإذا كان التاريخ الأول لم يخرج من السنن، فنحن أولى ببناء الضمانات. وهكذا تتحول الفتنة من مادة اتهام إلى مادة خشية.

ومن هنا ينبغي أن نكرر: القراءة الصحيحة للفتنة لا تجعلنا نقف فوق الصحابة، بل تجعلنا نقف أمام الله. نحن لسنا قضاةً على مصائرهم، ولا وكلاء على سرائرهم، ولا أندادًا لهم في الفضل، وإنما نحن متعلمون من تاريخهم، نزن ما ظهر لنا، ونكل ما خفي إلى الله، ونسأل ربنا أن يغفر لنا ولهم، وأن لا يجعل في قلوبنا غلًا للذين آمنوا. فإذا غاب هذا الدعاء من القلب، صار العلم نفسه خطرًا.

ومما يجب أن يضبط القراءة كذلك أن لا يكون هدفنا "إعادة المحاكمة"، بل "إعادة الفهم". المحاكمة تريد إدانةً أو تبرئة. أما الفهم فيريد تمييز السنن. المحاكمة تسأل: من المذنب؟ والفهم يسأل: كيف وقع الخلل؟ المحاكمة تنتهي غالبًا بحكمٍ على أشخاص، والفهم ينتهي ببناء معيارٍ يمنع تكرار الخلل. لا يعني ذلك أننا لا نحكم على أفعالٍ حيث يظهر الحكم، لكن الحكم ليس غاية الكتاب؛ الغاية أن نفهم كيف يحفظ الوحي السياسة من الانهيار، وكيف تُصان الجماعة بالعدل، وكيف تُحفظ المبادئ دون غلو، وكيف تُحفظ المقامات دون تعطيل.

ومن هنا فإن القارئ الذي يطلب من هذا الكتاب قائمةً نهائيةً بمن نحب ومن ندين سيخيب ظنه؛ لأن الكتاب يريد أن ينقله من منطق القائمة إلى منطق الميزان. لا يعني هذا أننا لا نرجح ولا نميز، بل يعني أن الترجيح جزءٌ من منهجٍ أوسع، لا رايةٌ لخصومة. إننا لا نريد أن نصنع مذهبًا جديدًا في الفتنة، بل وعيًا جديدًا بها؛ وعيًا يجعل المسلم قادرًا على أن يقول: الحق هنا أرجح، والفضل هناك محفوظ، والرواية هذه لا تثبت، والموقف هذا مرجوح، والنية

لا أعلمها، والدم عظيم، والشورى أصل، والملك دون الخلافة الراشدة، والجماعة لا تُحفظ بالظلم، والحق لا يُحمل بالفوضى.

وهذه الجمل المركبة هي لغة النضج. وكل من يضيق بها يريدك أن تعود إلى بساطةٍ مريحة: إما مع أو ضد، إما تبرير أو إدانة، إما تقديس أو هدم. لكن القرآن لا يربي الإنسان على الراحة الفكرية، بل على العدل. والعدل كثيرًا ما يكون متعبًا، لأنه يطلب منك أن تقاوم نفسك مرتين: مرةً حين تريد تبرير من تحب، ومرةً حين تريد الإغلاظ على من تخالف. ومن لم يتعب في العدل سيستريح في الظلم.

ولعل من أهم ما يجب تقريره هنا أن تقديس التاريخ يضر الصحابة أنفسهم. لأنه يجعلهم مسؤولين عن كل ما لحق التاريخ من نظمٍ ومذاهبٍ وضروراتٍ وتأويلات. فإذا قلت إن كل ما وقع في التاريخ الأول صوابٌ كامل، حملت الصحابة فوق طاقتهم، وجعلت أسماءهم غطاءً لكل تحولٍ سياسيٍّ لاحق. أما حين تقول إنهم أهل فضلٍ داخل تجربةٍ بشريةٍ ممتحنة، فإنك تحررهم من أن يكونوا أصنامًا لتبرير كل واقع. وكذلك التشفي يضر المبادئ؛ لأنه يجعل العدل يبدو كأنه وقاحة، والنقد كأنه حقد، فيدفع الناس إلى الاحتماء بالتقديس. فكلا الطرفين يغذي الآخر: الغلو يولد الجفاء، والجفاء يولد الغلو، ولا يقطع هذه الدائرة إلا العدل المؤدب.

ومن هنا فإن الكتابة في هذا الباب يجب أن تتجنب نبرتين: نبرة الاعتذار المرتبك، ونبرة الاتهام المتعالي. الاعتذار المرتبك يشعر أن كل واقعةٍ مؤلمة خطرٌ على الدين، فيجتهد أن يمحوها أو يخففها حتى تفقد معناها. والاتهام المتعالي يشعر أن كل واقعةٍ مؤلمة فرصةٌ لإثبات جرأته، فيضخمها

ويصوغها بأقسى الألفاظ. أما النبرة القرآنية فهي نبرة الشاهد: هادئة، جليلة، لا تخاف من الحق، ولا تفرح بالجرح، ولا تكذب في الدفاع، ولا تفجر في النقد.

ومن دلائل هذه النبرة أن لا تتكلم في السابقين كأنك بريءٌ من قابلية الفتنة. لا تقل: كيف فعلوا؟ قبل أن تقول: ماذا كنت سأفعل لو كنت هناك؟ بل الأصح أن تقول: الله أعلم بما كنت سأفعل، فالنفوس لا تعرف نفسها في العافية. هذا التواضع ليس إلغاءً للمعيار، بل حمايةٌ للقلب من الكبر. قد تقول: هذا الفعل خطأ، لكن لا تقلها من منصة التعالي. قلها من مقام الخوف: إذا وقع هذا في زمنٍ قريبٍ من النبوة، فكيف نحفظ أنفسنا وأمتنا اليوم؟

إن القراءة التي لا تنتج تواضعًا قراءةٌ ناقصة. والقراءة التي لا تنتج معيارًا قراءةٌ ناقصة. والقراءة التي تنتج تواضعًا بلا معيار تتحول إلى عاطفة، والتي تنتج معيارًا بلا تواضع تتحول إلى قسوة. ولا بد من الاثنين: معيارٌ يجعلنا نرى، وتواضعٌ يجعلنا لا نتكبر بما رأينا.

ومن هنا نصل إلى قاعدة الفصل الجامعة:

التاريخ يُقرأ ولا يُقدَّس، والرجال يُنصفون ولا يُتشفّى منهم، والوحي يَحكم ولا يُحاكم، والمبادئ تُقام ولا تُستعمل للعدوان، والمقامات تُحفظ ولا تُجعل حجابًا على الحق.

هذه القاعدة ينبغي أن تكون مدخل الباب السادس كله، لأنها تؤسس للقراءة القرآنية الراشدة: قراءةٍ تجعل من الفتنة الكبرى درسًا في العدل لا مخزنًا للغل، وتجعل من الصحابة موضع ترضٍّ وإنصافٍ لا أصنامًا ولا خصومًا،

وتجعل من التاريخ مادة اعتبارٍ لا دينًا بديلًا، وتجعل من الوحي المرجع الأعلى الذي لا يساومه حبٌّ ولا بغض.

وبهذا نبدأ الباب الأخير من الكتاب بدايةً منهجيةً فاصلة. وبعد أن قررنا أنه لا تقديس للتاريخ ولا تشفي من رجاله، ننتقل في الفصل التالي إلى قاعدةٍ عمليةٍ كبرى:

الفصل السابع والعشرون

كيف نستلهم التجربة ولا نكرر أخطاءها؟

وفيه سنحرر الفرق بين الاقتداء الواعي والتكرار الأعمى؛ لأن الوفاء للتجربة الأولى لا يكون بتحويل كل صورها إلى نماذج أبدية، بل باستخراج مقاصدها، والاعتبار بسننها، وتجاوز أخطائها، وبناء ضماناتٍ أعدل تحفظ ما عجز التاريخ عن حفظه في لحظات الابتلاء.

الفصل السابع والعشرون

كيف نستلهم التجربة ولا نكرّر أخطاءها؟

الفرق بين الاقتداء الواعي والتكرار الأعمى

ليس الوفاء للتجربة الأولى أن نكرر صورها كما وقعت في ظروفها، ولا أن نحول كل إجراءٍ تاريخيٍّ نشأ تحت ضغط زمنه إلى أصلٍ أبدي، ولا أن نجعل عجز تلك المرحلة عن بعض الضمانات حجةً على تعطيل ما أمكن للأمة أن تبنيه بعد ذلك من ضماناتٍ أعدل وأوضح؛ فالوفاء الحقيقي ليس تكرار الماضي، بل فهم روحه، وتمييز مقاصده، واستخراج سننه، والبناء على فضائله، وتجاوز مواضع الضعف التي كشفتها التجربة. إن الاقتداء الواعي غير التكرار الأعمى؛ الأول ينظر إلى الماضي بعين البصيرة، والثاني ينظر إليه بعين العادة، والأول يسأل: ما المعنى الذي ينبغي أن نحفظه؟ والثاني يسأل: ما الصورة التي ينبغي أن نعيدها؟ وبين السؤالين مسافةٌ هائلة، فيها يتحدد هل يكون التاريخ مدرسةً للنهضة أو قيدًا على الوعي.

إن تجربة الصحابة رضي الله عنهم تجربةٌ مؤسسة، عظيمة، ملهمة، لكنها ليست تجربةً خارج الزمان. فيها من الهداية العملية ما ينبغي أن يُستضاء به، وفيها من الابتلاء السياسي ما ينبغي أن يُعتبر به، وفيها من عظمة الجيل الأول ما يجب أن يُحفظ، وفيها من صعوبة الانتقال بعد النبوة ما يجب أن يُفهم. ومن الجهل أن نقول: كل ما وقع فيها نموذجٌ كاملٌ للاتباع. ومن الجفاء أن نقول: ما دام فيها ابتلاءٌ وخلافٌ فلا تصلح أن تكون مصدر إلهام. المنهج

الراشد أن نميز بين **المبدأ الذي يُستلهم** و**الصورة التي تُفهم في سياقها**، بين **الروح التي تُحفظ** و**الأخطاء التي لا تُكرر**، بين **السابقة التي تُجلّ** و**السنن التي تُقرأ**.

فالذي ينبغي أن نستلهمه من التجربة الأولى هو صدق التلقي عن الوحي، لا كل صورةٍ سياسيةٍ فرضها ظرفٌ معين. نستلهم مركزية القرآن، وحضور الآخرة في القرار، وعظمة التضحية، وخطورة الأمانة، وبساطة الحاكم أمام الأمة، وقابلية السلطة للمراجعة، وهيبة الدم، ووجوب النصيحة، ومعنى الشورى، والتواضع أمام الحق. هذه معانٍ لا تبلى. أما أن نأخذ كل طريقةٍ إجرائيةٍ في انتقال السلطة، وكل صورةٍ من صور الاجتماع السياسي، وكل معالجةٍ ظرفيةٍ لواقعةٍ مضطربة، ونجعلها قانونًا مغلقًا لكل زمان، فهذا ليس اقتداءً، بل تجميدٌ للتاريخ باسم الوفاء له.

إن الوحي حين ترك للأمة مساحةً واسعةً في بناء آليات الشورى والبيعة والحكم لم يتركها عبثًا، بل تركها لتتحرك في ضوء المقاصد، وتبني من الوسائل ما يحقق العدل ويمنع الفتنة بحسب تغير الأزمنة. فغياب التفصيل المؤسسي المغلق ليس إلغاءً للشورى، بل تكليفٌ للأمة أن تبدع صورها العادلة. وليس معنى أن الجيل الأول لم يعرف بعض الآليات الحديثة في التمثيل والمحاسبة وتقييد السلطة أن هذه الآليات محرمةٌ أو غريبةٌ عن روح الإسلام؛ بل يُنظر فيها: هل تحقق الشورى؟ هل تمنع الاستبداد؟ هل تحفظ الدم؟ هل تضبط انتقال السلطة؟ هل تجعل الأمة شاهدةً لا مقهورة؟ فإن حققت هذه المعاني، فهي من الوفاء للمبدأ، ولو لم تكن من صور الماضي.

ومن هنا يظهر الفرق بين **السلفية الحية** و**الأثرية الجامدة** في باب السياسة. السلفية الحية تحفظ أصول الهداية وتقرأ الواقع بميزانها، أما الأثرية الجامدة فتحول بعض صور الماضي إلى قوالب لا تتحرك. الأولى تسأل: كيف نكون اليوم أوفى للشورى التي دل عليها القرآن؟ والثانية تسأل: كيف نعيد صورةً تاريخيةً ولو لم تعد قادرةً على تحقيق مقصدها؟ الأولى ترى أن المقصد الشرعي أعلى من الوسيلة التاريخية، والثانية قد تجعل الوسيلة التاريخية مساويةً للمقصد. وليس هذا من فقه الصحابة، بل من سوء فهمهم؛ فإنهم أنفسهم كانوا يجتهدون في النوازل، ولا يعبدون الصور، بل يطلبون الحق بقدر ما يفتح الله لهم من فهمٍ ووسع.

إن من أعظم ما يجب أن نستفيده من الفتنة الكبرى أن **الضمانات التي لم تكتمل في التاريخ الأول ينبغي أن تُبنى لا أن تُعطل**. فإذا رأينا أن غموض آلية انتقال السلطة كان بابًا للاضطراب، فلا يكون الوفاء أن نبقي هذا الغموض، بل أن نبني آليةً أوضح. وإذا رأينا أن ضعف ضبط الرواية في الفتنة صنع شائعاتٍ وذاكراتٍ متنازعة، فلا يكون الوفاء أن نكرر الضعف، بل أن نؤسس ثقافةً صارمةً في التثبت. وإذا رأينا أن الدم حين لم يُضبط بقضاءٍ موثوق تحول إلى ثأرٍ سياسي، فلا يكون الوفاء أن نترك الدم للجماهير والغضب، بل أن نبني قضاءً قويًا مستقلًا. وإذا رأينا أن الشورى إذا بقيت خلقًا عامًا دون ضمانةٍ مؤسسية قد تضعف عند الأزمات، فلا يكون الوفاء أن نكتفي بمدح الشورى، بل أن نجعلها نظامًا مؤثرًا.

وهذا هو معنى الاعتبار: أن ترى موضع الخلل فتغلق بابه، لا أن تقدسه لأنه وقع في زمنٍ شريف. فالزمن الشريف لا يجعل الخلل فضيلة. ووقوع النقص

في مرحلةٍ عظيمة لا يعني أن النقص صار سنةً. بل قد يقع النقص ليعلّم من بعده أن يبني ما لم يتيسر لمن قبله. ومن هنا فإن الأمة التي ترفض تطوير ضمانات العدل بحجة أن السابقين لم يعرفوها لا تقتدي بالسابقين، بل تخون المقصد الذي عاشوا له؛ لأن السابقين لم يكونوا يريدون تجميد الأمة عند أدواتهم، بل حملها على الوحي والحق والرشد.

ومن أخطر صور التكرار الأعمى أن نستنسخ خوف الماضي من الفتنة دون أن نستنسخ شجاعة الماضي في قول الحق. يقول بعض الناس: وقعت الفتنة، إذن الصمت أولى دائمًا، والطاعة المطلقة أسلم دائمًا، وكل مطالبةٍ بالإصلاح باب خطر. وهذا فهمٌ ناقص؛ لأن الفتنة لم تقع بسبب الكلام في الحق فقط، بل وقعت أيضًا بسبب تأخر بعض المعالجات، وضعف بعض الضمانات، ودخول الدم، واضطراب الشرعية، وغياب الثقة. فإذا جعلنا درس الفتنة هو الصمت المطلق، فقد أخذنا منها ما يخدم الخوف وتركنا ما يخدم العدل. والدرس الأعمق أن نمنع أسباب الانفجار بالعدل المبكر، لا أن ندفنها باسم الاستقرار.

ومن صور التكرار الأعمى كذلك أن نستنسخ حماسة المطالبة بالحق دون فقه المآل. يقول آخرون: وقعت مظالم وخلافات، إذن كل مواجهةٍ للسلطة شجاعة، وكل صبرٍ جبن، وكل حفظٍ للجماعة تبرير. وهذا أيضًا فهمٌ ناقص؛ لأن الفتنة علمتنا أن الحق إذا حُمل بغير ضبط قد يفتح دمًا، وأن المطلب الصحيح قد يختطفه الغضب، وأن الجموع غير المنضبطة قد تفسد مقصدًا عادلًا. فالدرس ليس الصمت المطلق ولا الصدام المطلق، بل بناء طريقٍ

عادلٍ للإصلاح، يجعل قول الحق ممكنًا دون أن يكون السلاح هو اللغة الأولى أو الأخيرة.

إن الاقتداء الواعي يقرأ السابقين بوصفهم **أصحاب تجربةٍ هاديةٍ وممتحنةٍ معًا**. يستلهم من أبي بكر رضي الله عنه معنى الحسم عند الخطر، لكنه لا يحول كل حسمٍ إلى فضيلةٍ إذا كان بغير شورى. ويستلهم من عمر رضي الله عنه معنى المحاسبة والعدل وهيبة المال العام، لكنه لا يحول صورة الدولة في زمنه إلى نهاية الفقه السياسي. ويستلهم من عثمان رضي الله عنه الحياء والبذل والسابقة، ويتعلم من الفتنة في عهده خطورة تراكم الشكوى وضعف الثقة حول بعض الولاة والبطانة. ويستلهم من علي رضي الله عنه مركزية الحق والشجاعة في حمل الأمانة وسط اضطرابٍ هائل، ويتعلم من زمنه أن الحق نفسه يحتاج إلى قدرةٍ سياسيةٍ وضماناتٍ تحميه من جموعٍ وأطرافٍ ومآلاتٍ تتجاوزه. هذه قراءةٌ تستلهم ولا تقدس، تتعلم ولا تتشفى.

أما التكرار الأعمى فيأخذ من كل شخصيةٍ صورةً تناسب هواه، ثم يجعلها شعارًا ضد بقية المعاني. يأخذ من أبي بكر الحسم وينسى الشورى، أو يأخذ من عمر القوة وينسى المحاسبة، أو يأخذ من عثمان الصبر وينسى ضرورة معالجة الشكوى، أو يأخذ من علي الحق وينسى مآلات الفتنة. أما القراءة القرآنية فتجمع المعاني ولا تجعل بعضها يهدم بعضًا؛ لأن الصحابة أنفسهم ليسوا شعاراتٍ منفصلة، بل تجربةٌ واسعةٌ في حمل الوحي داخل التاريخ.

ومن هنا ينبغي أن نفرق بين **الاقتداء بالأصول** و**تكرار الفروع التاريخية**. الأصول: العدل، الشورى، الأمانة، حفظ الدم، النصيحة، التثبت، عدم تقديس الحاكم، عدم إهدار الجماعة، تقديم الوحي على الهوى. أما الفروع التاريخية

فهي الصور التي اتخذتها هذه الأصول في زمنٍ معين: طريقة اجتماع أهل الحل والعقد، صورة البيعة، طبيعة الإدارة، أدوات المراسلة، بنية القبائل والأمصار، حدود الدولة، أشكال القضاء والرقابة. الخلط بين الأصول والفروع يجعل الأمة عاجزةً عن التجدد؛ لأنها تربط الحق بأدواتٍ زمنيةٍ قد لا تكفي لتحقيقه في أزمنةٍ أخرى.

وإذا كان بعض الناس يخاف من التجديد في الآليات السياسية بحجة أنه خروجٌ عن السلف، فإننا نقول: الخروج الحقيقي عن السلف هو خيانة مقاصدهم، لا تطوير وسائل تحفظ تلك المقاصد. فإذا كانت وسيلةٌ جديدة تمنع الاستبداد، وتضبط انتقال السلطة، وتحفظ حق الأمة في الشورى، وتمنع الدماء، وتتيح المحاسبة، وتردّ الحاكم إلى القانون العادل، فهي أقرب إلى روح الشورى من ألف خطبةٍ تمدح الشورى ثم تترك السلطة بلا قيد. الوفاء للمبدأ ليس في أن تكرر لفظه، بل في أن تبني ما يحميه.

إن الفتنة الكبرى تعلمنا أن الأمة إذا لم تبنِ ضماناتٍ للحق، فإن الحق قد يصبح معلقًا ببطولة الأفراد. وهذا خطر؛ لأن الأفراد يموتون ويضعفون ويختلفون. أما الضمانة فهي محاولةٌ لجعل العدل أقل اعتمادًا على المصادفة. ولا يعني ذلك أن الضمانات تعصم الأمة، لكنها تقلل مساحة الفتنة. الشورى المؤسسية لا تعصم، لكنها تضيق باب الاستبداد. القضاء المستقل لا يعصم، لكنه يضيق باب الثأر. تداول السلطة أو وضوح انتقالها لا يعصم، لكنه يضيق باب النزاع. حرية النصيحة المنضبطة لا تعصم، لكنها تمنع تراكم المظالم. وهذا كله من فقه الوقاية الذي يجب أن نستخرجه من التاريخ.

ومن هنا، فإن من أعظم الأخطاء أن نُسقط على التجربة الأولى سؤالًا لم يكن قد اكتمل في زمنها، ثم نحاكمها بصرامةٍ معاصرة؛ فهذا ظلم. لكن من الخطأ المقابل أن نمنع أنفسنا من بناء ما تعلمناه من مآلاتها؛ فهذا تعطيل. لا نحاكم الصحابة لأنهم لم يبنوا مؤسساتٍ لم تكن شروطها التاريخية مكتملة، لكننا نحاكم أنفسنا إذا امتلكنا القدرة على بناء ضماناتٍ أعدل ثم رفضناها بحجة أنهم لم يفعلوها. فرقٌ بين إنصاف الماضي وتجميد الحاضر.

إن الاقتداء الواعي يعني أن نقرأ الماضي لا لنستنسخ شكله، بل لنحمل أمانته. فإذا علمنا أن السلطة ابتلاء، بنينا ما يمنع سكرها. وإذا علمنا أن الدم إذا دخل السياسة أفسدها، بنينا ما يمنع انتقال الخلاف إلى السلاح. وإذا علمنا أن الرواية تصنع ذاكرةً وظلمًا، ربينا الأمة على التثبت. وإذا علمنا أن الجماعة قد تُستعمل ضد الحق، ربطنا الجماعة بالعدل. وإذا علمنا أن الحق قد يُحمل بفوضى، ربطنا الحق بالمآل. هذه هي الأمانة التي يطلبها التاريخ منا.

ومن هنا نحتاج إلى إعادة تعريف "السنة السياسية" بمعناها الواسع. ليست السنة السياسية أن نكرر كل حادثةٍ تاريخية، بل أن نلتزم بمنهج الوحي في الحكم: عدلٌ، شورى، أمانة، نصيحة، حقن دماء، محاسبة، رحمةٌ بالأمة، ورفضٌ للغلبة أن تصير حقًا. أما ما عدا ذلك من صورٍ تفصيلية فهو مجال اجتهادٍ واسع. وإذا ضاق عقل الأمة بهذا الاتساع، حوّل الإسلام إلى متحف سياسي، مع أنه هدايةٌ حيةٌ لكل زمان.

إن التكرار الأعمى كثيرًا ما ينشأ من الخوف: الخوف من أن يفتح الاجتهاد بابًا للتلاعب، والخوف من أن يضيع التراث، والخوف من أن يتهم الإنسان بمخالفة السلف. وهذه مخاوف مفهومة، لكنها إذا سيطرت جعلت الأمة

عاجزةً. والجواب ليس فتح الباب لكل عبثٍ باسم التجديد، بل بناء تجديدٍ منضبطٍ بالمقاصد والأصول. لا نغير لأن العصر يريد، ولا نجمّد لأن الماضي فعل، بل نزن: ما الذي يحقق العدل والشورى وحرمة الدم ومصلحة الأمة في ضوء الوحي؟ هذا هو السؤال.

ومن صور الاقتداء الواعي أن نميز بين **ما فعله الصحابة ديانةً وما فعلوه اجتهادًا سياسيًا في ظرفٍ معين**. ما فعلوه ديانةً بنصٍّ أو إجماعٍ معتبرٍ يُتبع في موضعه. أما ما فعلوه اجتهادًا في السياسة، فيُحترم ويُدرس ويُستلهم، لكنه لا يتحول كله إلى حكمٍ أبدي. لأن الاجتهاد السياسي بطبيعته متعلقٌ بظروفه. وقد يكون صوابًا في زمنه، ولا يكون هو الصورة الوحيدة للصواب بعد تغير الزمان. ومن لم يفرق بين الديانة والاجتهاد جعل التجربة التاريخية كلها تشريعًا، وهذا ما يرفع التاريخ فوق موضعه.

ومن هنا، فإن الوفاء للصحابة في السياسة لا يعني أن نجعلهم مشرعين لكل تفصيلٍ وقع، بل أن نسير على منهجهم في طلب الحق، لا على كل ظرفٍ أحاط بهم. لقد كانوا يجتهدون لأزمانهم، فعلينا أن نجتهد لأزماننا تحت الوحي نفسه. ولو كانوا في أزماننا ورأوا ما رأينا من تعقد الدولة واتساع وسائل القوة والإعلام والمال، لاحتاجوا إلى وسائل تناسب هذا التعقيد. فهل يكون الوفاء لهم أن نحرم على أنفسنا ما كان اجتهادهم سيطلبه لو تغيرت الظروف؟ إن الوفاء للعقول العظيمة أن تفكر بروحها، لا أن تسجنها في أدواتها.

ومن أهم ما ينبغي أن نستفيده من التجربة الأولى أن **السلطة لا ينبغي أن تُترك بلا تصميمٍ أخلاقي**. أي لا يكفي أن نقول للحاكم: اتق الله. يجب أن نصمم السلطة بحيث تعينه على التقوى، وتمنع عنه بطانة السوء، وتتيح للناس

مساءلته، وتمنع توريث الأمر كأنه ملكٌ خاص، وتضبط المال العام، وتكشف الظلم قبل انفجاره. هذا التصميم الأخلاقي هو تحويل التقوى إلى نظام. ومن لم يفهم هذا سيظل يطلب من الأشخاص ما ينبغي أن تطلبه الأمة من البنية كذلك.

ومن صور الاقتداء الواعي أيضًا أن نعيد بناء مفهوم **أهل الحل والعقد** بما يناسب الزمن. في زمنٍ كانت فيه القبائل والسابقة والعلم والحضور الاجتماعي هي أطر التمثيل، اتخذ أهل الحل والعقد صورًا تناسب ذلك. أما اليوم، فالأمة أعقد، والدولة أوسع، والمعرفة متعددة، والتمثيل يحتاج إلى آلياتٍ تمنع الاحتكار. فهل نكتفي بلفظ أهل الحل والعقد دون تحديدٍ عادلٍ لمن يمثل الأمة؟ أم نبني معنىً مؤسسيًا يحقق المقصد: مشاركة أهل العلم والخبرة والرأي والتمثيل الحقيقي في القرار العام؟ الاقتداء الواعي يختار الثاني؛ لأنه يبحث عن روح المفهوم، لا عن غموضه.

وكذلك مفهوم **النصيحة** يحتاج إلى بناء. النصيحة في زمنٍ بسيطٍ قد تكون كلمةً مباشرةً للحاكم، أما في دولةٍ معقدةٍ فلا بد أن تكون لها مؤسساتٌ وقنواتٌ وحمايةٌ وشفافيةٌ ومساراتٌ تمنع أن يكون الناصح تحت رحمة غضب السلطة. فإذا قلنا للناس: انصحوا، ثم لم نبنِ طريقًا آمنًا مؤثرًا للنصيحة، فقد جعلنا النصيحة خلقًا معلقًا في الهواء. الاقتداء الواعي يحول النصيحة إلى حقٍّ عام ومسؤوليةٍ مؤسسية، لا مجرد بطولةٍ فردية.

وكذلك مفهوم **التثبت** يحتاج إلى تجديدٍ في زمن تضخمت فيه الأخبار. إذا كانت الشائعة في الفتنة الأولى تنتقل بين الأمصار وتؤثر في الدماء، فكيف بعصرٍ تنتقل فيه الأخبار في لحظة؟ إن قوله تعالى: ﴿**فَتَبَيَّنُوا**﴾ اليوم يحتاج إلى

مؤسسات معرفة، وإعلامٍ مسؤول، وتعليمٍ نقدي، وثقافةٍ لا تجعل الخبر مادةً للانفعال قبل الفحص. ومن لم يحدث أدوات التثبت فقد خان الأمر القرآني وإن ردده بلسانه.

ومن هنا يتضح أن الاستلهام ليس نظرًا إلى الماضي فقط، بل بناءٌ للمستقبل. نستلهم التجربة الأولى لنصنع وعيًا أعدل، لا لنكرر أزماتٍ انتهت. نستلهمها لنقول: إن الأمة تحتاج إلى شورى أعمق، وعدلٍ أوضح، وضبطٍ أقوى للسلطة، وفقهٍ أشد للدم، وتربيةٍ أوسع على الخلاف، وذاكرةٍ أنقى. أما أن نستلهمها لنقول: كل ما وقع صار نموذجًا، فلا نتعلم شيئًا؛ فقد جعلنا التاريخ قبرًا للفهم بدل أن يكون منبعًا للعبرة.

إن من الوفاء للتجربة الأولى أن نميز بين **النجاح العظيم** و**الابتلاء المؤلم**. نجاحها العظيم في حمل الوحي وبناء الأمة ونشر الدين لا ينبغي أن يحجب ابتلاءها السياسي. وابتلاؤها السياسي لا ينبغي أن يحجب نجاحها العظيم. فإذا أردنا الاستلهام، أخذنا من النجاح أصول القوة، ومن الابتلاء أصول الوقاية. أما التكرار الأعمى فيأخذ النجاح وحده ليصنع تقديسًا، أو يأخذ الابتلاء وحده ليصنع هدمًا. والقراءة الراشدة تأخذ الاثنين: المجد والجرح، النور والدرس، الفضل والتحذير.

ومن هنا نستطيع أن نصوغ منهج الاستلهام في خمس قواعد:

الأولى: **استلهام المقاصد لا تجميد الصور**؛ فنحفظ العدل والشورى والأمانة، ولا نجعل كل صورةٍ تاريخيةٍ ملزمةً لكل زمان.

الثانية: **تحويل الأخلاق إلى ضمانات؛** فلا نكتفي بمدح الحاكم العادل، بل نبني ما يمنع الظلم ويتيح المحاسبة.

الثالثة: **الاعتبار بالخطأ دون التشفي من صاحبه؛** فنتعلم من مواضع الخلل، مع حفظ المقامات وترك السرائر لله.

الرابعة: **عدم تحويل الضرورات إلى أصول؛** فما قُبل دفعًا لشرٍ أعظم لا يصير نموذجًا أعلى.

الخامسة: **تطوير الوسائل لخدمة الثوابت؛** فكل وسيلةٍ تحقق الشورى والعدل وحقن الدماء والتثبت والمحاسبة فهي أقرب إلى روح الهداية من وسيلةٍ قديمةٍ فقدت قدرتها على تحقيق المقصد.

وهذه القواعد تجعل التاريخ حيًا في وعينا، لا لأنه يُكرَّر، بل لأنه يُثمر. فالشجرة لا تكرّر بذرتها، لكنها تحفظ حقيقتها وهي تنمو. وكذلك الأمة لا تكرر كل صورةٍ من صور بدايتها، لكنها تحفظ هدايتها وهي تنضج. فإذا ظننت أن الوفاء هو البقاء في شكل البذرة، لم تصر شجرة. وإذا قطعت صلتها بالبذرة، ماتت. والوعي الراشد هو الذي يعرف كيف ينمو من أصله دون أن ينفصل عنه.

إن التكرار الأعمى قد يبدو أكثر أمانًا، لكنه في الحقيقة خطر؛ لأنه يترك الأمة بلا قدرةٍ على مواجهة نوازلها. فالواقع لا ينتظر من يكرر الماضي، بل يفرض أسئلته الجديدة: دولةٌ أوسع، قوةٌ أعظم، إعلامٌ أسرع، مجتمعاتٌ أعقد، علاقاتٌ دوليةٌ متشابكة، وعيٌ شعبيٌّ متغير. فإذا لم نملك فقهًا يستلهم الأصل

ويجدد الوسيلة، فسنقع بين خيارين: إما جمودٌ لا يحل، أو انفلاتٌ لا ينضبط. والقراءة القرآنية الراشدة تفتح الطريق الثالث: تجديدٌ مؤتمن.

والتجديد المؤتمن لا يبدأ من احتقار التراث، بل من محبته وفهمه. لا يقول: الماضي انتهى ولا حاجة إليه. ولا يقول: الماضي يكفينا بكل صوره. بل يقول: الماضي أصلٌ وخبرةٌ وابتلاء، والوحي فوق الماضي، والحاضر يحتاج إلى اجتهاد. يأخذ من الصحابة صدقهم لا عجزهم، شجاعتهم لا اضطراب الفتنة، شورى الراشدين لا وراثة الملك، هيبة الدم لا منطق الثأر، نصيحة الأمة لا صمتها، أدب الخلاف لا سيوفه. هذا هو التجديد الذي يخرج من قلب الوفاء.

ومن هنا فإننا حين نقول: لا نكرر أخطاء التجربة، لا نقول ذلك من موقع التعالي على أصحابها، بل من موقع التواضع أمام سننها. هم امتحنوا وتركوا لنا درسًا، ونحن إن لم نتعلم منه كنا أقل وفاءً لهم. الخطأ الذي وقع في التاريخ ليس لعنةً أبدية، بل يمكن أن يكون رحمةً تعليميةً إذا قرأناه بصدق. لكن إذا قدسناه، ضاعت رحمته التعليمية. وإذا تشفينا به، ضاع أدبه. وإذا تعلمنا منه، صار التاريخ نورًا حتى في مواضع ألمه.

ولعل أخطر ما ينبغي أن لا نكرره هو **إهمال بناء الثقة قبل الأزمة**. فالأزمات لا تُحل غالبًا في لحظة الانفجار. الثقة تُبنى قبلها بسنواتٍ من العدل والمكاشفة والمحاسبة. فإذا دخلت الأمة الأزمة وهي فاقدة للثقة، فسيفسر كل طرفٍ فعل الآخر بأسوأ وجه. وهذا ما يجعل الضمانات المبكرة ضرورة. لا تنتظروا الفتنة لتبنوا الثقة؛ فإن الثقة إذا غابت في زمن الدم كان استعادتها عسيرًا.

وكذلك لا نكرر **تأخير معالجة المظالم**. الظلم إذا تُرك باسم الصبر قد يتحول إلى غضبٍ أعمى. ومعالجة الظلم لا تعني الفوضى، بل تعني فتح طرقٍ عادلةٍ للمراجعة قبل أن يخرج الناس عن السيطرة. الأمة الراشدة تعالج الشكوى وهي صغيرة، لا بعد أن تصير نارًا. وهذا من أهم دروس التاريخ السياسي: المظالم التي لا تجد مؤسساتٍ عادلةً تسمعها قد تجد يومًا ما جماهير غاضبةً تحملها.

ولا نكرر **ترك السلطة تتشكل حول العصبية والبطانة**. فالسلطة إذا أحاطت بها مصالح ضيقة حجبت عنها الحقيقة، ثم صارت كل نصيحةٍ تهديدًا لمصالح المحيطين بها. لذلك لا بد من شفافيةٍ ومحاسبةٍ وتداولٍ يمنع احتكار القرار. وهذا ليس وافدًا غريبًا عن روح الإسلام، بل هو من مقتضى الأمانة. الأمانة لا تُترك بلا حراسة.

ولا نكرر **تحويل الخوف من الفتنة إلى فلسفةٍ للشلل**. نعم نخاف الفتنة، لكننا نخاف أسبابها كذلك: الظلم، الاستئثار، الشائعة، احتقار الناس، ضعف الشورى، تأخر العدل. فمن خاف من الفتنة ولم يخف من أسبابها، لم يفهمها. ومن خاف من الصدام ولم يخف من الظلم الصامت، رأى نصف الحقيقة. الفقه الراشد يخاف من الانفجار ومن التراكم الذي يسبقه.

ولا نكرر **حمل الحق بلا مآل**. فكم من حقٍّ أفسده سوء حمله. الحق يحتاج إلى صبرٍ وحكمةٍ وترتيبٍ وقدرةٍ ومؤسسات. وليس كل من استعجل حقًا صار أحق به. قد يكون التأخير ظلمًا، وقد تكون العجلة مفسدة، والمطلوب عقلٌ يعرف متى تكون المبادرة واجبة ومتى يكون التدرج أعدل. وهذا من أصعب أبواب السياسة، ولا يحسنه الغضب وحده.

ولا نكرر **ترك الرواية للعصبية**. فالتاريخ إذا ترك للخصومات صار وقودًا. يجب أن نربي الأمة على نقد الرواية، وعلى التفريق بين الثابت والضعيف، وبين الخبر والحكم، وبين الفعل والنية. فذاكرة الأمة جزءٌ من أمنها الأخلاقي. الأمة ذات الذاكرة الظالمة لا تستطيع أن تبني حاضرًا عادلًا.

إن الاستلهام الواعي يجعلنا ننظر إلى التجربة الأولى كما ينظر الطبيب إلى جسدٍ عظيمٍ أصيب بجرحٍ كبير: لا يحتقر الجسد لأنه جُرح، ولا ينكر الجرح لأن الجسد عظيم، بل يدرس الجرح ليمنع تكراره، ويحفظ كرامة الجسد الذي حمل الحياة. هكذا نقرأ الصحابة والفتنة: جيلٌ عظيم، وجرحٌ عظيم، ودرسٌ عظيم. لا يسوغ أن نلغي واحدًا من الثلاثة.

وخلاصة الفصل أن الوفاء للتجربة الأولى لا يكون بتقديس صورها، بل بحفظ روحها وتجاوز ما كشفته من نقصٍ في الضمانات. نستلهم الشورى فنطور آلياتها، ونستلهم العدل فنبني مؤسساته، ونستلهم حرمة الدم فنمنع طرقه، ونستلهم التثبت فنصنع ثقافته، ونستلهم فضل الصحابة فنحفظ مقاماتهم، ونستلهم ابتلاءهم فنخاف على أنفسنا وأمتنا من تكرار علله. هذا هو الاقتداء الواعي: أن نخرج من الماضي حاملين نوره وتحذيره معًا.

ومن هذا الموضع ننتقل إلى الفصل الثامن والعشرين:

قدسية المبادئ فوق الأشخاص دون إهدار الأشخاص

وفيه سنصوغ المبدأ المركزي للكتاب في صورته النهائية: كيف تبقى المبادئ القرآنية حاكمةً على كل أحد، وكيف لا يتحول ذلك إلى قسوةٍ على أهل الفضل، وكيف نجمع بين علو الحق ورحمة النظر إلى البشر.

الفصل الثامن والعشرون

قدسيّةُ المبادئ فوق الأشخاص دون إهدار الأشخاص

علوّ الحق ورحمة النظر إلى البشر

إذا كان الفصل السابق قد قرر أن الوفاء للتجربة الأولى لا يكون بتكرار صورها، بل باستلهام مقاصدها وتجاوز مواضع ابتلائها، فإننا نصل الآن إلى العبارة المركزية التي قام عليها هذا الكتاب كله، وهي: **قدسية المبادئ فوق الأشخاص دون إهدار الأشخاص**. وهذه العبارة تحتاج إلى ضبطٍ شديد؛ لأن إطلاقها بغير تحرير قد يفتح بابين متقابلين من الخلل: بابًا يجعل الأشخاص حجابًا على المبادئ، وبابًا يجعل المبادئ سلاحًا لإسقاط الأشخاص. أما المنهج القرآني فإنه يرفع الحق فوق الجميع، لكنه لا يلغي حرمة أحدٍ بغير حق، ولا يجعل العدل قسوةً، ولا يجعل الرحمة تبريرًا، ولا يسمح للمبدأ أن يتحول إلى انتقام، كما لا يسمح للمقام أن يتحول إلى عصمة.

إن المبادئ القرآنية مقدسة لأنها مستمدةٌ من الوحي: العدل، والشورى، وحرمة الدم، والتثبت، والوفاء بالعهد، والطاعة في المعروف، والإصلاح بالقسط، وردّ النزاع إلى الله والرسول، وحفظ الكرامة الإنسانية، ومنع البغي، وإقامة الشهادة لله. هذه المبادئ لا تكتسب قداستها من الأشخاص الذين حملوها، بل من مصدرها الأعلى. ولهذا فهي حاكمةٌ على الأشخاص لا محكومةٌ بهم، وميزانٌ لهم لا تابعةٌ لمقاماتهم، ونورٌ يهديهم ويهدي من بعدهم، لا رايةٌ يملكها فريقٌ أو جيلٌ أو سلطةٌ أو مذهب. فإذا صدر من جليلٍ ما يخالف

مبدأً من هذه المبادئ، بقي المبدأ في مكانه، وبقي الفعل محتاجًا إلى وزن، وبقي الشخص له مقامه بحسب فضله وعذره وسياقه.

ومن هنا لا يجوز أن نقول: لأن فلانًا صاحب فضلٍ عظيم فلا بد أن يكون كل فعله موافقًا للمبدأ. هذا قلبٌ للميزان. كما لا يجوز أن نقول: لأن الفعل خالف المبدأ فقد سقط فضل فلان. هذا عدوانٌ على الإنسان. الميزان الصحيح: **المبدأ لا يسقط بمخالفة الفاضل له، والفاضل لا يُهدر بمجرد وقوعه في مخالفةٍ أو اجتهادٍ مرجوح**. فالمبدأ محفوظٌ لأنه من الوحي، والشخص محفوظٌ بقدر ما ثبت له من إيمانٍ وسابقةٍ وفضلٍ وعذر، والفعل موزونٌ بينهما لا يبتلع أحدهما الآخر.

وهذا هو الفرق بين **علوّ الحق** و**قسوة الحقّانية الزائفة**. علو الحق يعني أن لا نجعل أحدًا فوق الوحي، ولا نساوم على العدل، ولا نبرر الدماء، ولا نذيب الشورى في هيبة الأسماء، ولا نجعل الغلبة شرعيةً كاملةً لأنها صدرت عن أهل زمانٍ فاضل. أما الحقانية الزائفة فهي أن يحمل الإنسان المبدأ بلسانٍ قاسٍ وقلبٍ متشفٍّ، فيجعله مطرقةً على الناس، لا نورًا يكشف الفعل ويدعو إلى الاعتبار. الأول عبوديةٌ لله، والثاني عبادةٌ خفيةٌ للنفس وهي تتكلم باسم الحق.

إن المبدأ القرآني لا يحتاج إلى أن نجرح الأشخاص كي يظل عاليًا. العدل لا يزداد عدلًا إذا سببت من أخطأ فيه، والشورى لا تنتصر إذا أهدرت من قصّر في حقها، وحرمة الدم لا تُحفظ إذا حوّلت الدم إلى حقدٍ أبدي، ونقد الملك لا يقتضي لعن كل من عاش في دولته، وبيان البغي لا يقتضي إلغاء الإيمان عن كل من وقع في جهته. إن المبدأ عظيمٌ بذاته، وليس محتاجًا إلى الفجور في

الخصومة. بل إن الفجور يضعفه؛ لأنه يجعل الناس يهربون من المبدأ خوفًا من قسوة حامله.

وكذلك الأشخاص لا يحتاجون إلى أن نكذب على المبادئ كي نحفظ لهم قدرهم. الصحابة لا يعلون بأن نلغي العدل عند أسمائهم، ولا بأن نمنع السؤال عن السياسة والدماء والشورى، ولا بأن نساوي بين الخلافة الراشدة والملك، ولا بأن نجعل كل تأويلٍ صوابًا، ولا كل ضرورةٍ نموذجًا. إنهم يعلون بما ثبت لهم من صحبةٍ وسابقةٍ ونصرةٍ وجهاد، لا بما نضيفه إليهم من عصمةٍ لم يدّعوها. ومن الوفاء لهم أن نتركهم في مقام العبودية الشريفة، لا أن نرفعهم إلى مقامٍ يزاحم الوحي.

ومن هنا تظهر القاعدة الدقيقة: **قدسية المبدأ لا تعني قدسية حامله، وكرامة الحامل لا تعني تعطيل المبدأ**. حامل الحق قد يضعف في حمله، وقد يخطئ في تنزيله، وقد يختلط عليه الطريق، وقد يدخل عليه الهوى أو الخوف أو المعلومة الناقصة أو ضغط الجماعة، لكن هذا لا يجرح المبدأ. وإذا أخطأ الحامل، لا يقال إن المبدأ نفسه هو المشكلة، بل يقال: وقع خللٌ في الحمل أو الفهم أو التنزيل أو القدرة. وهذا التفريق ضروري لحماية الدين من أخطاء المتدينين، وحماية المتدينين من أن تتحول أخطاؤهم إلى هدمٍ للدين.

إن كثيرًا من الذين يطعنون في الإسلام من خلال الفتنة الكبرى إنما يفعلون ذلك لأنهم يخلطون بين الوحي والتاريخ، وبين المبدأ وحامله، فإذا رأوا خطأً في الفعل البشري قالوا: هذا عيبٌ في الدين. وهذا ظلمٌ معرفي. الدين هو الذي يمنحنا المعيار الذي نكشف به الخطأ. فالخطأ لا يكون حجةً على الميزان، بل الميزان حجةٌ على الخطأ. وإذا وقع ظلمٌ في التاريخ، فالقرآن ليس شاهد زورٍ

له، بل هو الذي يقول: ﴿**اعْدِلُوا**﴾، وهو الذي يقول: ﴿**فَتَبَيَّنُوا**﴾، وهو الذي يقول: ﴿**وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾، وهو الذي يعظم الدم، ويأمر بالشورى، ويرد النزاع إلى الله والرسول. فكيف يكون وقوع الخلل في التاريخ حجةً على الوحي الذي يدينه؟

وفي المقابل، كثيرٌ ممن يبالغون في الدفاع عن التاريخ إنما يخلطون بين الأشخاص والمبادئ من جهةٍ أخرى؛ فإذا قيل لهم: هذا الفعل التاريخي لا يوافق المثال القرآني في الشورى أو العدل أو حفظ الدم، ظنوا أن ذلك طعنٌ في الأشخاص أو في الدين نفسه. وهذا خلطٌ مقابل. بل إن قوة الدين تظهر في قدرته على نقد تاريخه، لا في قدرته على تغطية كل ما وقع باسمه. الدين الذي لا يستطيع أتباعه أن يميزوا بين الوحي والتجربة يتحول عندهم إلى ذاكرةٍ دفاعية، لا هدايةٍ حاكمة.

إن قدسية المبادئ فوق الأشخاص تعني أولًا: أن نبدأ من الوحي لا من الأسماء. فإذا عرضت علينا واقعةٌ في السلطة أو الدم أو الشورى أو البغي، لا نسأل أولًا: من صاحبها؟ حتى نقرر الحكم بحسب محبته أو مقامه، بل نسأل: ما المبدأ؟ ما الثابت؟ ما الدلالة؟ ما السياق؟ ثم بعد ذلك ندخل مقام الشخص: ما فضله؟ ما عذره؟ ما علمه؟ ما قدرته؟ ما ملابسات موقفه؟ بهذا نحكم على الفعل بالمبدأ، ونحكم على الشخص بالعدل الكامل الذي يدخل فيه الفضل والسياق والعذر. أما أن ندخل من الاسم إلى الحكم، فهذا هو أصل العصبية.

وتعني ثانيًا: أن لا نستعمل مقام الشخص لتغيير معنى المبدأ. فإذا كان الدم حرامًا، لا يصبح أخفّ لأن من اقترب منه جليل. وإذا كانت الشورى أصلًا،

لا تصبح زينةً لأن من أضعفها ذو سابقة. وإذا كانت الغلبة أدنى من الرضا، لا تصير مساويةً للشورى لأن الغالب من أهل الإسلام. وإذا كان التثبت واجبًا، لا يسقط لأن الرواية تخدم صورةً نحبها. المبدأ يبقى مبدأً، ثم نبحث بعد ذلك في العذر والدرجة والنية والمآل. هكذا تحفظ المبادئ من التذويب.

وتعني ثالثًا: أن لا نستعمل المبدأ لإلغاء الإنسان. فإذا قلنا: هذا الفعل خالف العدل، لا ننتقل مباشرةً إلى أن صاحبه كان ظالم القلب. وإذا قلنا: هذا المسار أضعف الشورى، لا نجعل كل من دخل فيه عدوًا للشورى. وإذا قلنا: هذا الطرف كان أبعد عن الحق في واقعة، لا نحكم على كل أفراده بسوء النية. وإذا قلنا: هذه الرواية تدل على خطأ، لا نجعل الخطأ عنوانًا لكل الحياة. الإنسان أوسع من فعله الواحد، والله أعلم بسريرته، والمقامات لا تُمحى بضربة قلم.

ومن هنا ينبغي أن نؤسس ما يمكن تسميته **فقه الفصل والوصل**: نفصل المبدأ عن الشخص حتى لا يبتلع الشخص المبدأ، ونصل الشخص بسيرته وسياقه حتى لا يبتلعه الفعل. نفصل الوحي عن التاريخ حتى لا نقدس التاريخ، ونصل التاريخ بالوحي حتى لا يصبح فوضى بلا معيار. نفصل الحكم على الفعل عن الحكم على القلب، ونصل الفعل بمآله حتى لا نهوّن أثره. هذه الفواصل والوصلات الدقيقة هي التي تصنع قراءةً راشدة، أما العقل المتعصب فلا يعرف إلا الخلط: إما أن يخلط الشخص بالمبدأ فيقدس الاثنين، أو يخلط الخطأ بالشخص فيسقط الاثنين.

إن من علامات النضج في هذا الباب أن نستطيع قول جملةٍ مثل: "هذا الموقف لا يوافق كمال المبدأ، وصاحبه مع ذلك من أهل الفضل." هذه الجملة لا

يحتملها المتعصب؛ لأنها لا تمنحه نصرًا كاملًا. لكنها جملة العدل. نستطيع أن نقول: "هذا التحول السياسي كان نقصًا عن الشورى الراشدة، ولا يلزم من ذلك الحكم على كل فاعليه بسوء القصد." ونستطيع أن نقول: "هذا الطرف كان أقرب إلى الحق، ولا يلزم أن يكون مخالفوه بلا عذر." ونستطيع أن نقول: "هذا الاجتهاد أضرّ بالمآل، وقد يكون صاحبه أراد الإصلاح." هذه اللغة المركبة هي اللغة التي تحفظ قدسية المبادئ وكرامة الأشخاص معًا.

وقدسية المبادئ لا تعني أن كل مبدأٍ يُطبق بلا فقهٍ للمآل. فالعدل مبدأٌ مقدس، لكن طريقة إقامته تحتاج إلى حكمة. والشورى مبدأٌ عظيم، لكن آلياتها تحتاج إلى بناء. وحرمة الدم أصلٌ ثابت، لكن دفع العدوان قد يقتضي قوةً منضبطة. والحق لا يسقط، لكن حمله يحتاج إلى قدرة. إذن فالمبدأ فوق الأشخاص، لكنه ليس فوق الفقه. لا يجوز أن نستعمل قدسية المبدأ لتبرير تهورٍ في تنزيله. فالذي يحمل المبدأ بلا حكمة قد يظلمه، كما يظلمه الذي يعطله باسم الأشخاص.

ومن هنا كان التفريق بين **المبدأ** و**شعار المبدأ** ضروريًا. قد يرفع إنسانٌ شعار العدل وهو ظالمٌ في طريقه، أو شعار الجماعة وهو مستبد، أو شعار القصاص وهو ثأري، أو شعار الشورى وهو فوضوي، أو شعار الطاعة وهو يعبد القوة. قدسية المبدأ لا تنتقل تلقائيًا إلى كل من رفع شعاره. بل لا بد من فحص: هل حمل المبدأ بشروطه؟ هل راعى بقية المبادئ؟ هل حفظ المآلات؟ هل تجرد من الهوى؟ وهذا مهم في قراءة الفتنة؛ لأن أطرافًا متعددة قد تحمل ألفاظًا صحيحة، لكن الخلل في ترتيبها أو تنزيلها.

إن المبدأ القرآني لا يعمل منفردًا عن بقية المبادئ. لا عدل بلا رحمة، ولا جماعة بلا حق، ولا حق بلا مآل، ولا طاعة بلا معروف، ولا قصاص بلا تثبت، ولا شورى بلا نظام، ولا إصلاح بلا قسط. فإذا أخذنا مبدأً واحدًا وجعلناه يبتلع غيره، فقد أفسدناه. ولهذا فإن قدسية المبادئ لا تعني تقديس مبدأٍ منفردٍ يرفعه فريقٌ ضد شبكة الوحي كلها، بل تعني قدسية المنظومة القرآنية كاملة. ومن لم يرَ المنظومة صار أسير شعار.

وهنا يجب التنبيه إلى أن الأشخاص قد يكونون أحيانًا حراسًا للمبادئ، لكنهم لا يصبحون بدلاء عنها. الصحابة حرسوا الوحي ونقلوه وجاهدوا له، لكن الوحي لا يُختزل فيهم. العلماء حفظوا الشريعة، لكن الشريعة لا تُختزل في العلماء. الدول قد تحمي الدين، لكن الدين لا يُختزل في الدولة. الجماعات قد تنصر حقًا، لكن الحق لا يُختزل في الجماعة. فإذا تحول الحارس إلى بديل، بدأ الانحراف. ومن حفظ قدسية المبدأ عرف أن الحارس يكرم بقدر حراسته، ويُراجع بقدر بشريته.

ومن هنا فإن تعظيم الصحابة ينبغي أن يكون تعظيمًا موصولًا بالوحي، لا تعظيمًا مستقلًا عنه. نحبهم لأنهم صحبوا النبي ﷺ ونصروا الدين، لا لأنهم مصدرٌ مستقلٌ للحق فوق النظر. فإذا جاءنا عن بعضهم فعلٌ سياسيٌّ محتملٌ أو مرجوح، لم نترك الوحي لأجل الفعل، ولم نترك فضل الصحبة لأجل النقد. نُبقي الصلة بالوحي حاكمة، ونبقي الصحبة مكرمة. وهذا هو العدل.

إن من أكبر المفاسد أن تصبح محبة الأشخاص معيارًا لقبول المبادئ. فقد يكره المرء مبدأ المحاسبة لأنه يرى أن تطبيقه على شخصيةٍ يحبها يحرجه، أو يكره نقد الملك لأنه يحرج دولةً يجلّها، أو يكره الحديث عن الشورى لأنه

يفتح سؤالًا عن تاريخٍ تعود على تقديسه. وهنا لا يكون الشخص مجرد محبوب، بل يصبح حاجبًا بين القلب والمبدأ. والمطلوب أن يحب الإنسان أهل الفضل حبًا يزيده وفاءً للحق، لا حبًا يجعله يتوتر من الحق.

وفي الاتجاه الآخر، قد يصبح بغض شخصٍ أو جماعة سببًا في رفع مبدأٍ بطريقةٍ غير صادقة. فيتكلم الإنسان عن العدل لأنه يريد إدانة خصمه، لا لأنه يحب العدل. ويتكلم عن الشورى لأنه يريد إسقاط تاريخٍ معين، لا لأنه يريد بناء شورى راشدة. ويتكلم عن حرمة الدم انتقائيًا. وهذا أيضًا خيانة للمبدأ؛ لأن المبدأ صار أداةً للخصومة. قدسية المبدأ تقتضي أن نحمله حتى إذا كان ضد هوانا، لا أن نستعمله فقط حين يخدمنا.

ولذلك فإن الامتحان الحقيقي ليس أن تقول: المبادئ فوق الأشخاص حين يكون الشخص خصمك، بل أن تقولها حين يكون الشخص محبوبك. وليس أن تقول: لا إهدار للأشخاص حين يكون الشخص من جماعتك، بل أن تقولها حين يكون ممن تخالفه. هنا يظهر هل أنت عبدٌ للمبدأ أم عبدٌ للانتماء. فالحق لا يعرف هذه الانتقائية. ومن كان مبدئيًا مع خصومه فقط، فهو خصومي لا مبدئي. ومن كان رحيمًا مع أحبته فقط، فهو عصبي لا رحيم.

وهذه القاعدة تضبط كذلك علاقتنا بآل البيت والصحابة وسائر رموز الإسلام. فلا يجوز أن نرفع فضل آل البيت لهدم فضل الصحابة، ولا أن نرفع فضل الصحابة لتخفيف حق آل البيت، ولا أن نجعل مظلومية فريقٍ مبررًا لسبّ فريق، ولا أن نجعل الدفاع عن فريقٍ سببًا لإنكار ما وقع عليه من ظلمٍ أو أذى. المبدأ فوق الجميع: العدل للجميع، والفضل لأهله، والظلم يُسمى ظلمًا

حيث ثبت، والسبّ مرفوض، والغلّ مرفوض، والتزوير مرفوض. هكذا يتحرر القلب من الابتزاز المذهبي.

ومن هنا نفهم أن قدسية المبادئ فوق الأشخاص لا تعني أن الأشخاص بلا قيمة في المنهج. بل الأشخاص لهم قيمةٌ كبيرة: مقاماتهم، وسيرهم، وفضائلهم، وسياقاتهم، وأعذارهم، كل ذلك يدخل في الحكم العادل. لكنهم لا يملكون تغيير المبدأ. أي أن الشخص لا يحدد معنى العدل، لكنه يدخل في كيفية تنزيل الحكم عليه بعد ثبوت الفعل. وهذا فرقٌ جوهري. المبدأ يحدد الحكم على الفعل، والسياق الشخصي يحدد درجة العذر واللغة والمقام. فإذا جعلت الشخص يحدد المبدأ، غلوت. وإذا ألغيت الشخص في التنزيل، جفوت.

ولذلك فإن الحكم على الفعل التاريخي ينبغي أن يمر بثلاث دوائر: دائرة المبدأ: ما حكم هذا الفعل في ميزان الوحي والعدل والشورى والدم؟ دائرة السياق: ما ظروف الفعل؟ ما المعلومات؟ ما الضغوط؟ ما المآلات؟ دائرة الشخص: ما مقامه؟ ما فضله؟ ما عذره؟ ما قدر مسؤوليته؟ فمن اكتفى بدائرة الشخص عطّل المبدأ. ومن اكتفى بدائرة المبدأ دون السياق والشخص قسا وظلم. ومن أغرق في السياق حتى نسي المبدأ برر كل شيء. والمنهج الراشد يجمع الدوائر الثلاث بترتيبها: المبدأ حاكم، السياق مفسر، الشخص محترم.

إن قدسية المبادئ تعني أيضًا أن نرفض صناعة "استثناءات دائمة" للأسماء الكبيرة. نعم، قد يكون للفاضل عذرٌ أقوى، وحسن ظنٍ أسبق، ولغةٌ ألطف في النقد، لكن لا يكون له مبدأٌ خاص. لا يوجد عدلٌ للناس وعدلٌ آخر للأفاضل، ولا حرمة دمٍ للعامة وحرمة دمٍ أخرى إذا دخلت السياسة العالية، ولا شورى

واجبةٌ في زمنٍ وغير واجبةٍ في زمنٍ لأن الأشخاص كبار. المبدأ واحد، لكن تنزيله يراعي الملابسات. هذا هو الفرق بين وحدة المبدأ ومرونة الفقه.

ومن هنا فإن من الخطأ أن نقول: "هذه مرحلة الصحابة فلا تُقرأ بمبادئ السياسة القرآنية." بل هي أولى أن تُقرأ بها، لكن بأدبٍ مضاعف. قراءة تلك المرحلة بالمبادئ لا تعني محاكمتها محاكمةً عدوانية، بل تعني أن القرآن لا يُعلَّق عند أبواب التاريخ. وإذا كنا نقرأ الملوك والأمراء والعلماء والجماعات بمبادئ الوحي، فكيف نستثني أخطر مرحلةٍ سياسيةٍ صنعت أثرًا ممتدًا في الأمة؟ إن الاستثناء هنا لا يحفظ الصحابة، بل يعطل القرآن في موضعٍ شديد الحاجة إليه.

وفي المقابل، من الخطأ أن نقول: "ما دام القرآن يحكم الجميع، فلنتكلم في الصحابة كما نتكلم في أي رجال." لا، فالمبدأ يحكم الجميع، لكن المقامات تختلف. الكلام في أهل الفضل يحتاج إلى لسانٍ يعرف حرمتهم، ويتجنب الألفاظ الجارحة، ويستحضر السابقة، ويدعو لهم، ولا يتوسع في الظن. فالتساوي أمام المبدأ لا يعني التساوي في مقام الخطاب. الأب والابن كلاهما تحت الحق، لكنك لا تخاطب أباك كما تخاطب غريبًا. ولله المثل الأعلى، والمقصود تقريب المعنى: الحق واحد، والأدب يختلف باختلاف المقامات.

إن القرآن حين يأمر بالعدل لا يأمر بالفظاظة. وحين يأمر بالشهادة لله لا يأمر بسوء الأدب. وحين ينهى عن الظلم لا يأمر بالجحود. فبعض من يرفع شعار المبادئ فوق الأشخاص يظن أن الصرامة تعني الجفاء. وهذا خللٌ في الذوق الإيماني. الصرامة الحقيقية هي ضبط الحكم، لا خشونة العبارة. قد تكون ألين

الناس لفظًا وأشدهم وفاءً للمبدأ، وقد تكون أقسى الناس لفظًا وأضعفهم عدلًا؛ لأن القسوة قد تخفي اضطراب الدليل. والحق لا يحتاج إلى صراخ.

ومن هنا ينبغي أن تكون لغة هذا الكتاب ـ وهذا الفصل خاصةً ـ لغة "الميزان" لا لغة "المطرقة". الميزان يضع كل شيءٍ في موضعه، أما المطرقة فتضرب. نحن لا نريد أن نضرب الأشخاص بالمبادئ، ولا أن نضرب المبادئ بالأشخاص. نريد أن نزن. والوزن يحتاج إلى دقة، وصبر، وهدوء، وخوف من الله. ليس كل من يتكلم عن العدل عادلًا، بل العادل من يجعل العدل يعمل في محبوبه ومكروهه، في غضبه ورضاه، في منطقه ولفظه.

إن قدسية المبادئ فوق الأشخاص تجعلنا نرفض كذلك "الاستعمال السلطوي للصحابة". أي أن تُستدعى أسماؤهم ومواقفهم لتبرير طاعةٍ مطلقة، أو ملكٍ متوارث، أو إسكاتٍ للمحاسبة، أو قبولٍ دائمٍ بالواقع. هذا ليس تعظيمًا لهم، بل استعمالٌ لهم. كما نرفض "الاستعمال الخصومي للصحابة"، أي أن تُستدعى فتنهم وأخطاؤهم لإسقاط عدالتهم العامة أو الطعن في الدين. كلا الاستعمالين يخون المبدأ ويظلم الأشخاص. الصحابة ليسوا أدواتٍ في يد السلطان ولا في يد الخصوم؛ هم جيلٌ مكرمٌ يُقرأ بتقوى، لا يُوظف بهوى.

ومن هنا نصل إلى معنى عميق: **المبدأ يحرر الأشخاص من التوظيف**. حين نقول إن الشورى فوق الأشخاص، فإننا نمنع أي سلطةٍ من استعمال اسم صحابي لتبرير إضعاف الشورى. وحين نقول إن حرمة الأشخاص محفوظة، فإننا نمنع أي خصمٍ من استعمال المبدأ للطعن في الصحابة. فالمبدأ والحرمة إذا اجتمعا، صارا حمايةً مزدوجة: حمايةً للدين من التبرير، وحمايةً للرجال من التشفي.

وهذا الفصل ينبغي أن يؤسس لوعيٍ تربويٍّ كذلك. يجب أن نربي الأجيال على أن تحب أهل الفضل حبًا لا يعطل العقل، وأن تعظم المبادئ تعظيمًا لا يقسو على البشر. نربيهم على أن يقولوا: "رضي الله عنهم، وعلّمنا من تاريخهم." لا أن يقولوا: "رضي الله عنهم، إذن لا نتعلم من أخطائهم." ولا أن يقولوا: "تعلمنا من أخطائهم، إذن لا نترضى عنهم." كلاهما ناقص. الجملة الكاملة: نترضى عن السابقين، ونحفظ لهم فضلهم، ونقرأ ما وقع بميزان الوحي، ونستخرج العبرة، ونترك السرائر إلى الله.

إن من مقاصد هذا الكتاب أن يجعل هذه الجملة ممكنةً في الوعي الإسلامي: أن يجمع المسلم بين الدعاء والتحليل، بين المحبة والنقد، بين الفضل والمبدأ، بين التاريخ والوحي، بين الخوف من الغلو والخوف من الجفاء. فإذا استطاع القارئ بعد هذا الكتاب أن يقول هذه الجملة دون اضطراب، فقد خرج من أسر كثيرٍ من الثنائيات المذهبية والسياسية.

وخلاصة هذا الفصل أن قدسية المبادئ فوق الأشخاص ليست دعوةً إلى إهدار الأشخاص، بل إلى إنصافهم بوضعهم في مقامهم البشري الشريف. وليست دعوةً إلى قسوةٍ على السابقين، بل إلى منع الغلو فيهم. وليست دعوةً إلى فصل الأمة عن تاريخها، بل إلى تحرير التاريخ من أن يصير بديلًا عن الوحي. فالوحي حاكم، والأشخاص مكرمون، والأفعال موزونة، والسرائر إلى الله، والعبرة واجبة. بهذه المعادلة يحيا المبدأ دون أن يتحول إلى سكين، ويحيا الحب دون أن يتحول إلى عمى.

ومن هنا ننتقل إلى الفصل التاسع والعشرين:

ذاكرةٌ مؤمنة لا ذاكرةٌ مذهبية

وفيه سنختم البناء المنهجي قبل الخاتمة الكبرى، فنحرر كيف تصنع الأمة ذاكرةً عادلةً: ذاكرةً تدعو للسابقين ولا تكذب لهم، تذكر الجراح ولا تعبدها، تحفظ الفضل ولا تلغي النقد، تتجاوز الاصطفاف المذهبي إلى الشهادة لله بالقسط، وتجعل التاريخ بابًا للتزكية لا خزانًا للغل.

الفصل التاسع والعشرون

ذاكرةٌ مؤمنة لا ذاكرةٌ مذهبية

كيف تتذكر الأمة بلا غلّ، وتتعلم بلا تزوير؟

ليست الذاكرة مجرد خزانٍ للماضي، بل هي طريقةٌ في حمل الماضي داخل القلب والعقل؛ فقد يتذكر الإنسان الحدث فيزداد به عدلًا وبصيرةً وخوفًا من الله، وقد يتذكره فيزداد به غلًا وانقسامًا وتبريرًا وانتقامًا. ومن هنا فإن أخطر ما في الخلاف السياسي بين الصحابة ليس ما وقع في زمانهم وحده، بل الطريقة التي حملت بها الأمة ما وقع بعدهم: كيف روت؟ كيف انتقت؟ كيف فسرت؟ كيف جعلت بعض الجراح هوياتٍ مذهبية؟ كيف جعلت بعض الانتصارات شرعياتٍ سياسية؟ كيف جعلت بعض السكوت أدبًا، وبعض الكلام فتنة، وبعض الفتنة مادةً دائمةً لتقسيم القلوب؟ ولهذا فإن هذا الفصل لا يتحدث عن التاريخ فقط، بل عن الذاكرة التي تصنع موقفنا من التاريخ.

إن الذاكرة المؤمنة غير الذاكرة المذهبية. الذاكرة المؤمنة تبدأ من الله، وتنتهي إلى العبرة، وتخضع للوحي، وتحب العدل، وتدعو للسابقين، وتخاف من الغل، وتعرف أن الماضي ليس معبدًا للصور ولا مخزنًا للثأر. أما الذاكرة المذهبية فتبدأ من الجماعة، وتنتهي إلى تثبيت الهوية، وتنتقي ما يخدم سرديتها، وتضخم ما يجرح خصومها، وتخفف ما يحرج رموزها، ثم تلبس ذلك كله ثوب الوفاء أو التحقيق أو الدفاع عن الحق. والفرق بين الذاكرتين ليس في كمية المعلومات، بل في طهارة الباعث وعدالة الميزان.

الذاكرة المؤمنة تقرأ الماضي وهي تقول: **ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان**. هذه الجملة ليست دعاءً عابرًا، بل تأسيسٌ لطريقة التذكر. إنها تجعل السابقين "إخوانًا" لا خصومًا تاريخيين، وتجعل السبق بالإيمان سببًا للوفاء، وتجعل القلب يستعيذ من الغل قبل أن يدخل إلى التفاصيل. وهذا لا يعني أن الذاكرة المؤمنة لا ترى الخطأ، بل يعني أنها لا ترى الخطأ بعين الحقد. ولا يعني أنها لا تذكر الجرح، بل لا تجعل الجرح إلهًا صغيرًا يفسر لها كل شيء. ولا يعني أنها لا تحكم حيث يظهر الحكم، بل لا تجعل الحكم بابًا للتشفي.

أما الذاكرة المذهبية فتذكر الماضي لتثبيت الاصطفاف. لا تريد من الحدث أن يعلّمها، بل تريد أن يخدمها. فإذا وجدت روايةً توافق موقعها رفعتها، وإذا وجدت روايةً تخالفها أضعفتها أو سكتت عنها، وإذا وجدت فضلًا عند خصمها صغرته، وإذا وجدت خطأً عند رمزها ذوبته. ثم مع الزمن لا يعود هذا الانتقاء ظاهرًا؛ يصبح هو "الدين" في وعي الجماعة، ويصبح مراجعته خيانة، ويصبح الإنصاف ضعفًا، ويصبح العدل مع المخالف تنازلًا. وهكذا لا تحمل الذاكرة المذهبية الماضي فقط، بل تحمل مرضها معه.

إن أعظم ما تحتاجه الأمة في هذا الباب أن تنتقل من **ذاكرة الانتصار للفريق** إلى **ذاكرة الشهادة لله**. فذاكرة الفريق تسأل: ماذا يخدمنا؟ وذاكرة الشهادة تسأل: ماذا ثبت؟ ماذا يدل؟ ما العدل؟ ما العبرة؟ ذاكرة الفريق تفرح بالخبر الذي يدين خصمها، وذاكرة الشهادة تخاف من الخبر قبل أن تستعمله. ذاكرة الفريق تجعل التاريخ محاميًا، وذاكرة الشهادة تجعله شاهدًا. والمحامي ينتقي، أما الشاهد فيخضع للحق ولو على نفسه.

ولا تكون الذاكرة مؤمنة حتى تتحرر من ثلاثة أوثان: **وثن الغلبة، ووثن المظلومية، ووثن الصورة المثالية**. وثن الغلبة يجعل المنتصر معيارًا، ويجعل ما استقر هو ما ينبغي أن يكون، ويحوّل القوة إلى برهان. ووثن المظلومية يجعل الجرح حصانةً من النقد، ويجعل الألم دليلًا مطلقًا على البراءة. ووثن الصورة المثالية يرفض الاعتراف بأي شقٍّ في الماضي لأنه يتوهم أن الإيمان لا يعيش إلا داخل صورةٍ مصقولة. والقرآن يكسر الأوثان الثلاثة: لا يجعل الغلبة حقًا بذاتها، ولا يجعل المظلومية عصمة، ولا يجعل الفضل مانعًا من الابتلاء.

ومن هنا فإن الذاكرة المؤمنة ذاكرةٌ مركبة؛ تستطيع أن تقول: وقع فضلٌ عظيم، ووقعت فتنةٌ عظيمة. تستطيع أن تقول: هؤلاء قومٌ سبقوا إلى الإيمان، وبعضهم ابتُلي في السياسة والدم والسلطة. تستطيع أن تقول: هذا الطرف كان أقرب إلى الحق في موضع، ومخالفوه ليسوا شياطين. تستطيع أن تقول: هذا المسار السياسي كان أدنى من المثال الراشد، وفيه رجالٌ لهم فضلٌ وخير. تستطيع أن تذكر الجرح دون أن تحوله إلى مذهب كراهية، وتذكر الفضل دون أن تجعله حجابًا على الحقيقة.

أما الذاكرة المذهبية فلا تحتمل التركيب؛ لأنها تعيش على الوضوح المصنوع. تريد بطلًا بلا خطأ، وخصمًا بلا عذر، ومظلوميةً بلا مراجعة، وغلبةً بلا مساءلة، وروايةً بلا نقد. وإذا جاءت القراءة المركبة اتهمتها بالتمييع أو الخيانة أو قلة الأدب. لكن الحقيقة أن هذا التعقيد هو مقتضى العدل، لا مقتضى الضعف. فإن التاريخ البشري، حتى في أشرف طبقاته بعد الأنبياء، لا يُقرأ بلونٍ واحد.

إن من شروط الذاكرة المؤمنة أن تفرق بين **التذكر** و**الاستحضار القتالي**. التذكر أن نعرف ما وقع لنعتبر. أما الاستحضار القتالي فهو أن نجعل الماضي حاضرًا كأنه معركةٌ لم تنتهِ، نعيش داخلها ونوزع الناس حولها، ونربي الأجيال على ثاراتها وألفاظها وشحناتها. التذكر يحرر، والاستحضار القتالي يستعبد. التذكر يجعل الفتنة درسًا، والاستحضار القتالي يجعل الدرس فتنةً جديدة. وما أكثر من يزعمون أنهم يدرسون التاريخ وهم في الحقيقة يمدون عمر النار.

ومن هنا لا بد أن نقرر: ليس كل إحياءٍ للماضي وفاءً له. قد يكون الإحياء ظلمًا إذا أعاد الجرح بلا علاج، أو أعاد الخصومة بلا علم، أو أعاد الأسماء بلا أدب، أو جعل الذاكرة أداةً للفرز والاشتباه. الوفاء الحقيقي للماضي أن نعطيه وظيفته: العبرة. فإذا تجاوز هذه الوظيفة إلى صناعة الغل، خرج من الوفاء إلى العدوان. والتاريخ الذي لا يقود إلى تزكية الوعي يتحول إلى عبءٍ على الأمة.

والذاكرة المؤمنة لا تكذب من أجل المحبوب. فإن الكذب في الدفاع عن أهل الفضل طعنٌ خفيٌّ في فضلهم؛ كأن فضلهم لا يصمد إلا بالتزوير. ولا تقسو على المخالف من أجل المبدأ؛ فإن القسوة الزائدة تجعل المبدأ مشوهًا في الألسنة. ولا تجعل الدعاء بديلًا عن الفهم؛ لأن الدعاء يطهر القلب، لكنه لا يعفي العقل من واجب الاعتبار. ولا تجعل الفهم بديلًا عن الدعاء؛ لأن العقل إذا فهم بلا رحمة صار قاضيًا متكبرًا على قومٍ سبقوه بالإيمان.

ومن علامات الذاكرة المؤمنة أنها تعرف حدودها. تقول: هذا ثبت، وهذا لم يثبت، وهذا ظاهرٌ، وهذا محتمل، وهذا لا نعلمه. أما الذاكرة المذهبية فتكره

الحدود؛ لأنها تريد يقينًا نفسيًا لا يقينًا علميًا. لذلك تتحدث كثيرًا بعبارات القطع حيث لا يليق القطع، وتستعمل الظنون كأنها مشاهدات، وتملأ فراغات التاريخ بما يناسب هواها. والذاكرة المؤمنة أشرف من أن تملأ الفراغ بالكذب؛ فهي تعلم أن "لا أعلم" في موضعها عبادة.

ومن شروط الذاكرة المؤمنة كذلك أن تميز بين **الحزن المشروع** و**الهوية المجروحة**. قد يحزن المسلم لما وقع من دماء، وقد يحزن لمظلوميةٍ ثبتت، وقد يتألم لتحولٍ سياسيٍّ أضعف الشورى، وهذا حزنٌ مشروع إذا قاده إلى العبرة. لكن إذا صار الحزن هويةً دائمة، وإذا صار الجرح مركزًا لتفسير الدين والتاريخ والناس، وإذا صار الألم يمنح صاحبه حقًا في ظلم الآخرين، فقد خرج الحزن من طهارته إلى عصبيةٍ جديدة. الجرح لا يبرر الغل، والمظلومية لا تمنح عصمة، والألم لا يجعل الإنسان فوق العدل.

وفي المقابل، تميز الذاكرة المؤمنة بين **حفظ الفضل** و**تجميل كل شيء**. نعم، يجب حفظ فضل الصحابة والسابقين، لكن حفظ الفضل ليس طمس الجرح، وليس إنكار ما ثبت، وليس تحويل كل موقفٍ إلى صواب. الفضل محفوظٌ بدليله، والخطأ موزونٌ بدليله. وما أجمل أن تستطيع الذاكرة أن تجمع بين الترضي والاعتبار: ترضى عن السابقين، وتتعلم من ابتلائهم؛ تدعو لهم، وتبني من تاريخهم وقايةً لأمتها؛ تحفظ لهم حرمة اللسان، ولا تمنع نفسها من فهم سنن الله.

إن الذاكرة المذهبية غالبًا ما تصنع "قائمة ولاء" لا "ميزان فهم". تسأل الناس: أين تقف من فلان وفلان؟ أكثر مما تسألهم: أين تقف من العدل والشورى وحرمة الدم والتثبت؟ أما الذاكرة المؤمنة فتجعل الأشخاص في

مواضعهم، لكنها تجعل الميزان فوق الجميع. ليست مهمتها أن تحول التاريخ إلى امتحانٍ مستمر للانتماء المذهبي، بل أن تجعل التاريخ معينًا على إصلاح الحاضر. فإذا صار الماضي وسيلةً لفرز القلوب لا لتزكيتها، فقد انحرف.

ومن هنا ينبغي أن نعيد ترتيب تعليم التاريخ للأجيال. لا نعلمهم أولًا كيف يخاصمون، بل كيف يزنون. لا نبدأ معهم بالروايات الملتهبة، بل بالمبادئ الحاكمة. لا نلقي عليهم أسماء المعارك قبل أن نغرس فيهم حرمة الدم. لا نعلمهم فضل الصحابة بطريقةٍ تجعلهم يظنون أنهم فوق البشرية، ولا نعلمهم الفتنة بطريقةٍ تجعلهم ينسون فضل الصحابة. نعلمهم أن الوحي معصوم، وأن التاريخ ممتحن، وأن السابقين أهل فضل، وأن الفتنة درس، وأن اللسان أمانة.

والذاكرة المؤمنة تحتاج إلى أدبٍ لغوي خاص. فليست المشكلة في المعنى فقط، بل في النبرة. قد تقول معنىً صحيحًا بلغةٍ فاسدة فتفسده. في باب الصحابة والفتنة يجب أن تكون العبارة حذرة، لا جبانة؛ مؤدبة، لا مائعة؛ دقيقة، لا جارحة. تقول: "موقفٌ مرجوح" حيث يكفي ذلك، ولا تقول "خيانة" إلا ببرهانٍ يقطع الطريق على الظلم، وغالبًا لا سبيل إلى هذا في السرائر. تقول: "تحولٌ سياسيٌّ خطير" ولا تجعل كل فاعليه سواءً في النية. تقول: "غلبة" إذا كان الوصف غلبة، لكن لا تجعل اللفظ مطرقةً على كل الأشخاص. إن لغة الذاكرة جزءٌ من أخلاقها.

ومن علامات الذاكرة المؤمنة أنها لا تجعل الماضي بديلًا عن الحاضر. أي لا تظل تعيش في الفتنة الأولى بينما ظلم اليوم قائم، وشورى اليوم معطلة، ودم اليوم مستباح، وروايات اليوم مزيفة. إن من أسوأ ما تفعله الذاكرة المذهبية أنها تجعل الإنسان شجاعًا في معارك مات أصحابها، جبانًا أمام علل

حاضره. يتكلم بحرارةٍ عن حقٍّ قديم، ويسكت عن ظلمٍ حاضر. والذاكرة المؤمنة لا تفعل ذلك؛ إنها تتعلم من الماضي لتصلح الحاضر، لا لتهرب من الحاضر إلى الماضي.

ولهذا فإن سؤال الذاكرة المؤمنة ليس: كيف ننتصر في نقاش الفتنة؟ بل: كيف تمنعنا الفتنة من تكرار عللها؟ كيف تجعلنا أكثر حرصًا على الشورى؟ أكثر خوفًا من الدم؟ أكثر وعيًا بخطر الشائعة؟ أكثر مقاومةً لتقديس الغلبة؟ أكثر إنصافًا للمخالف؟ أكثر شجاعةً في مراجعة رواياتنا؟ فإذا لم تفعل الذاكرة هذا، فهي ذاكرةٌ عاطلة، مهما كثرت محفوظاتها.

إن الذاكرة المؤمنة لا تُبنى بلا شجاعة؛ لأنها ستخسر رضا المتعصبين من كل جهة. من اعتاد ذاكرة التبرير سيتهمها بأنها تفتح باب الطعن، ومن اعتاد ذاكرة التشفي سيتهمها بأنها تخفف الجريمة، ومن اعتاد الذاكرة السلطانية سيتهمها بأنها تزعزع الاستقرار، ومن اعتاد الذاكرة الثأرية سيتهمها بأنها تميع الحق. لكنها لا تطلب رضا هؤلاء، بل تطلب الشهادة لله بالقسط. ومن طلب القسط لا بد أن يعتاد وحشة الطريق بين الضجيجين.

ومن شروط الذاكرة المؤمنة أن تتحرر من **المركزية الطائفية** في قراءة التاريخ. لا تقرأ الحدث من زاوية "كيف يخدم مذهبي؟" بل من زاوية "كيف يكشف سنن الله؟" هذا التحول يغير كل شيء. فبدل أن تكون وقعة الجمل وصفين وكربلاء وما بعدها مخازن غضبٍ مذهبي، تصبح محطاتٍ كبرى لفهم: كيف يعمل الدم في الذاكرة؟ كيف يختلط الحق بالغضب؟ كيف تستعمل السلطة الرواية؟ كيف تتحول المظلومية إلى هوية؟ كيف تفشل الأمة في بناء

ضماناتٍ تمنع تكرار الجرح؟ هذه القراءة لا تلغي الألم، لكنها ترفعه من الانفعال إلى البصيرة.

والذاكرة المؤمنة كذلك لا تسمح للسلطة أن تحتكر تفسير الماضي. فالسلطات تميل إلى رواياتٍ تخدم الاستقرار كما تفهمه، وتخاف من الأسئلة التي تكشف نقص الشرعية أو ضعف الشورى أو أثر الغلبة. ولا تسمح للمعارضة الغاضبة أن تحتكر الماضي كذلك؛ لأنها تميل إلى رواياتٍ تخدم الجرح وتضخم الإدانة. ولا تسمح للمذهب أن يحتكر الماضي؛ لأنه يقرأه من داخل احتياجه للبقاء. الذاكرة المؤمنة تفتح الماضي للوحي والعدل، لا للسلطان ولا للثأر ولا للمذهب.

ومن هنا فإن صناعة ذاكرةٍ مؤمنة تحتاج إلى **تحرير المصادر** و**تحرير المقاصد** معًا. تحرير المصادر يعني نقد الروايات وتمييز الصحيح من الضعيف. وتحرير المقاصد يعني سؤال النفس: لماذا أريد هذا الخبر؟ لماذا أفرح بهذه الرواية؟ لماذا أتضايق من تلك؟ هل أبحث عن الحق أم عن تثبيت موقع؟ فقد يصحح الإنسان مصدرًا ويظل مريض القصد، وقد يرفع شعار الإنصاف وهو يريد الانتصار. ولذلك لا يكفي علم الرواية بلا علم النفس، ولا علم النفس بلا علم الرواية. لا بد من الاثنين.

إن الذاكرة المؤمنة تحفظ **حق الأجيال اللاحقة في فهمٍ غير مأزوم**. لا تورث أبناءها غلًا، ولا تتركهم جهلًا. لا تقول لهم: لا تسألوا أبدًا، فيذهبون إلى مصادرٍ متطرفة. ولا تقول لهم: كل التاريخ مؤامرةٌ وظلم، فيفقدون صلتهم بجيل الصحابة. بل تقول لهم: اسألوا بعلم، واقرؤوا بأدب، واعرفوا الفضل،

وافهموا الابتلاء، ولا تجعلوا التاريخ يسرق قلوبكم من القرآن. هذه التربية هي التي تمنع الغلو والجفاء معًا.

ومن هنا يجب أن تكون الذاكرة المؤمنة ذاكرةً **دعائيةً** أيضًا، بمعنى أنها كثيرة الدعاء لمن سبق. الدعاء ليس إغلاقًا للبحث، بل تطهيرٌ للبحث. إذا ذكرتَ فتنةً فقل في قلبك: ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان. إذا ذكرتَ خطأً فقل: اللهم لا تجعل في قلوبنا غلًا. إذا ذكرتَ دمًا فقل: اللهم عافِ أمتنا من تكرار الدم. إذا ذكرتَ ملكًا وغلبةً فقل: اللهم ردّ الأمة إلى العدل والشورى. هكذا تتحول الذاكرة من نارٍ إلى محراب.

ومن أجمل ما ينبغي أن تقوم عليه هذه الذاكرة أنها ترى السابقين في أفق **الرحمة الإلهية** لا في أفق المحاكمة البشرية وحدها. نحن نزن الأفعال بما ظهر لنا، لكن الله يعلم ما لا نعلم: يعلم الضغوط، والنيات، والتأويلات، والندم، والتوبة، والحسنات العظيمة، وسوابق الإيمان. فإذا تذكرنا هذا، خفّ جموح ألسنتنا. ليس معنى ذلك أن لا نحكم على الظاهر، بل أن لا نتأله على الباطن. فالذاكرة المؤمنة تعرف أن الله أرحم وأعلم وأعدل، وأنها ليست موكلةً بمصائر الناس.

وفي الوقت نفسه لا تستعمل الرحمة الإلهية لتعطيل المسؤولية التاريخية. لا تقول: الله يغفر لهم، إذن لا نتعلم. بل تقول: نسأل الله لهم المغفرة، ونتعلم من سننه فيهم وفينا. فرقٌ بين التسليم لله في المصائر، والتعطيل في الدروس. الأول إيمان، والثاني هروب. والذاكرة المؤمنة تجمع: ترجو رحمة الله للسابقين، وتخاف عدل الله في السنن.

ومن هنا فإن الذاكرة المؤمنة ينبغي أن تكون **مستقبلية** لا ماضوية. أي أن وظيفتها ليست البقاء في الماضي، بل بناء مستقبلٍ أقل قابليةً للفتنة. عندما تتذكر ضعف الشورى، تبني شورى. عندما تتذكر أثر الشائعة، تبني تثبتًا. عندما تتذكر الدم، تبني ثقافةً تعظمه. عندما تتذكر الغلبة، تبني محاسبة. عندما تتذكر الانقسام، تبني عدلًا يمنع أسبابه. أما الذاكرة التي تكرر الحزن ولا تصنع وقاية، فهي ذاكرةٌ ناقصة.

إن من أخطر صور الذاكرة المذهبية أنها تجعل الإنسان يظن أن براءته تكون بكثرة الإدانة أو بكثرة التبرير. فإن أدان خصومه شعر أنه وفيٌّ للحق، وإن برر رموزه شعر أنه وفيٌّ للجماعة. أما الذاكرة المؤمنة فتجعل البراءة في العدل. قد تكون بريئًا من الظلم بأن ترفض الكذب على خصمك، وبريئًا من الغلو بأن تعترف بخطأ محبوبك، وبريئًا من الفتنة بأن لا تثير ما لا ينفع، وبريئًا من الجبن بأن تقول الحق حيث يجب. البراءة ليست صراخًا، بل قسط.

ومن هنا نستطيع أن نصوغ معالم الذاكرة المؤمنة في سبعة أصول:

الأول: **الوحي فوق الذاكرة؛** فما خالف العدل والتثبت والقسط رُدّ أو أُعيد فهمه، ولو كان مألوفًا في المذهب.

الثاني: **الفضل لا يُمحى بالخطأ؛** فالسابقون تُحفظ مقاماتهم، ولا يُختصرون في الفتنة.

الثالث: **الخطأ لا يصير صوابًا بالفضل؛** فما خالف المبدأ يُسمى بقدره دون تهويلٍ أو تبرير.

الرابع: **الرواية لا تُقبل لأنها تخدم الهوية؛** بل تثبت أو تسقط بموازين العلم.

الخامس: **الجرح لا يتحول إلى وثن؛** فالمظلومية تُفهم وتُنصف، ولا تُجعل رخصةً للغل.

السادس: **الدعاء يرافق الفهم؛** فلا تحليل بلا استغفار، ولا معرفة بلا تطهير قلب.

السابع: **العبرة غاية الذاكرة؛** فما لا يزيد الأمة بصيرةً ووقايةً فهو عبءٌ لا علم.

هذه الأصول لو دخلت في التعليم والخطاب والكتابة والتربية، لتغيرت طريقة الأمة في حمل تاريخها. لن تنسى، لكنها ستتطهر. لن تكذب، لكنها ستترحم. لن تسكت عن الدرس، لكنها لن تشعل النار. لن تقدس التاريخ، لكنها لن تهين رجاله. وهذا هو المطلوب: ذاكرةٌ مؤمنة قادرةٌ على احتمال الحقيقة دون أن تفقد الرحمة.

ولعلّ من أعظم ما نختم به هذا الفصل أن الذاكرة المؤمنة ليست ذاكرةً ضعيفةً أو رمادية، بل هي أقوى أنواع الذاكرة؛ لأنها لا تحتاج إلى كذب كي تبقى، ولا إلى كراهية كي تتحرك، ولا إلى تعصب كي تشعر بالهوية. هويتها في الوحي، وقوتها في العدل، وطمأنينتها في أن الله لا يضيع حقًا ولا فضلًا. أما الذاكرة المذهبية، مهما بدت صلبة، فهي قلقة؛ لأنها تخاف من الرواية المخالفة، ومن السؤال الصادق، ومن الإنصاف العابر للحدود. والقلق علامة أن الذاكرة لا تستند إلى الحق كاملًا.

إننا، بهذا الفصل، نضع آخر لبنةٍ قبل الخاتمة الكبرى. فقد انتقلنا من السؤال عن التاريخ إلى السؤال عن القلب الذي يحمل التاريخ. فإذا لم يصلح هذا

القلب، فلن تنفعه كثرة المصادر، ولا دقة المصطلحات، ولا جمال العبارات. وإذا صلح، صار التاريخ له محرابًا للعبرة، لا سوقًا للخصومة.

ومن هنا ننتقل للخاتمة الكبرى، التي ينبغي أن تجمع الكتاب كله في ميثاقٍ أخير: ميثاق العدل والوفاء والبصيرة؛ ميثاقٍ يقول إن الوحي فوق التاريخ، وإن المبادئ فوق الأشخاص دون إهدار الأشخاص، وإن الصحابة أهل فضلٍ لا أهل عصمة، وإن الفتنة درسٌ لا هوية، وإن الأمة لا تنجو إلا بذاكرةٍ مؤمنة، وسياسةٍ عادلة، ولسانٍ يخاف الله، وقلبٍ لا يحمل غلًا للذين آمنوا.

الخاتمة الكبرى

ميثاقُ العدل والوفاء والبصيرة

ليست الخاتمة في هذا الكتاب إغلاقًا لملفٍّ تاريخيٍّ قديم، ولا نهايةً لبحثٍ في وقائع مضت، بل هي محاولةٌ لجمع الخيوط الكبرى في ميثاقٍ واحد؛ ميثاقٍ يردّ الذاكرة إلى القرآن، ويردّ الرجال إلى مقام العبودية الشريفة، ويردّ المبادئ إلى علوّها، ويردّ السياسة إلى معنى الأمانة، ويردّ القلوب إلى الدعاء بدل الغل، ويردّ العقل المسلم من ضيق الاصطفاف إلى سعة الشهادة لله بالقسط. فإن الخلاف السياسي بين الصحابة لم يكن يومًا مادةً صالحةً للتشفي، ولا يصلح أن يكون ذريعةً للتقديس الأعمى، ولا ينبغي أن يبقى في وعينا كجرحٍ مذهبيٍّ مفتوح، بل ينبغي أن يتحول إلى مدرسةٍ كبرى في فهم الإنسان والسلطة والدم والذاكرة والفتنة وسنن الله في الجماعات.

لقد حاول هذا الكتاب أن يسير في طريقٍ دقيقٍ بين هاويتين: هاوية من يقدس التاريخ حتى يكاد يجعله وحيًا ثانيًا، وهاوية من يتشفى من التاريخ حتى يكاد يجعل ابتلاء الرجال حجةً على الدين نفسه. الطريق الأول يذيب المبادئ في الأشخاص، والطريق الثاني يهدر الأشخاص باسم المبادئ، وكلاهما بعيدٌ عن الميزان القرآني. فالقرآن لا يطلب منا أن نكذب حبًا، ولا أن نقسو عدلًا؛ لا يطلب منا أن نغلق أعيننا عن الوقائع حتى نحفظ المقامات، ولا أن نفتح ألسنتنا بلا ورعٍ حتى نقيم المبادئ. إنما يطلب منا أمرًا أعسر وأعلى: أن نرى، وأن نعدل، وأن نتأدب، وأن نعرف حدود ما نعلم، وأن نترك لله ما لا نعلم.

ومن هنا كانت القاعدة الكبرى التي دار حولها هذا المشروع كله: **الوحي فوق التاريخ، والتاريخ محكومٌ لا حاكم**. فالقرآن هو الميزان، وليس ما وقع في التاريخ هو الميزان. والرجال يُكرمون بقدر قربهم من الحق وحملهم له، لكنهم لا يتحولون إلى حقٍّ مستقل. والسياسة تُقرأ في ضوء العدل والشورى وحرمة الدم والتثبت والمآل، لا في ضوء الغلبة وحدها، ولا في ضوء المحبة وحدها، ولا في ضوء المظلومية وحدها. فإذا وقع في التاريخ ما لا يوافق كمال المبدأ، لم نُسقط المبدأ لأجل التاريخ، ولم نُسقط التاريخ كله لأجل ذلك النقص، بل نقول: هنا ظهر امتحان البشر، وبقي الوحي فوق الامتحان.

إن الصحابة رضي الله عنهم ليسوا خصومًا لنا في محكمة الذاكرة، ولا أصنامًا نرفعها فوق الميزان، بل هم جيلٌ عظيمٌ سبق إلى الإيمان، وحمل الوحي، ونصر النبي ﷺ، وبذل ما لا يدركه المتأخرون بسهولة، ثم دخل بعد النبوة في امتحان التاريخ كما يدخل البشر، فأصاب في عظائم، واجتهد في نوازل، وابتُلي في السياسة والدم والسلطة والشرعية. ومن العدل أن نحفظ لهم فضلهم، ومن العدل كذلك أن لا نجعل فضلهم عصمةً لأفعالهم. فالمحبة العادلة لا تطلب من المحبوب أن يكون فوق البشرية، ولا تسمح للناقد أن يهدر حرمته باسم المبدأ.

لقد كانت إحدى آفات الذاكرة أن جعلت الناس بين طرفين: طرفٍ يقول إن كل ما وقع ينبغي أن يُبرَّر لأنه وقع من أهل فضل، وطرفٍ يقول إن كل خطأٍ وقع يكفي لإسقاط الفضل. والحق أوسع من هذا الضيق. فالفضل لا يمحو الخطأ، والخطأ لا يمحو الفضل. قد يكون الرجل جليلًا ويقع منه اجتهادٌ مرجوح، وقد يكون الموقف السياسي أقرب إلى الحق ومخالفوه متأولون، وقد

يكون المسار التاريخي خطيرًا وفي داخله رجالٌ لهم نياتٌ لا يعلمها إلا الله. وهذه القدرة على الجمع بين المعاني ليست ترددًا، بل هي نضجٌ في العدل؛ لأن الحياة البشرية لا تُقرأ بمنطق اللون الواحد.

ومن هنا فإننا لا نقرأ الفتنة الكبرى لنحسم ولاءاتٍ مذهبيةً متأخرة، بل لنستخرج منها سننًا. نقرأها لنعرف كيف يتحول الخلاف إلى صراع، وكيف يدخل الدم في السياسة فيصنع ذاكرةً لا تموت سريعًا، وكيف لا تكفي التقوى الفردية وحدها إذا لم تتحول إلى ضماناتٍ عامة، وكيف تصير البيعة ضعيفة المعنى حين تنفصل عن الرضا والشورى، وكيف تدخل القوة في تشكيل الشرعية، وكيف يمكن لشعار الجماعة أن يُستعمل ضد الحق، وكيف يمكن لشعار الحق أن يُحمل بطريقةٍ تمزق الجماعة، وكيف يتسلل الملك إلى جسد الخلافة عبر الخوف من الفتنة والاستقرار والوراثة والغلبة. هذه هي العبرة الكبرى: أن السياسة إذا لم تُحكم بالوحي والعدل والمؤسسات الضامنة صارت بابًا واسعًا لاختلاط النيات بالمصالح، والمبادئ بالشعارات، والحق بالغضب.

وليس معنى ذلك أن الدين عجز عن السياسة، بل معناه أن الناس قد يعجزون عن تنزيل الدين في السياسة إذا لم يبنوا ضماناته. فالقرآن لم يترك الأمة بلا هداية؛ لقد أعطاها أصولًا كبرى: العدل، والشورى، والتبين، وحرمة الدم، والإصلاح بالقسط، ورد النزاع إلى الله والرسول، والطاعة في المعروف، ورفض البغي، وتعظيم الشهادة لله. لكن هذه الأصول تحتاج إلى عقلٍ مؤمنٍ يحولها إلى نظامٍ حيّ، لا إلى شعاراتٍ متفرقة. فإذا بقيت الشورى لفظًا بلا أثر، والعدل موعظةً بلا مؤسسة، والتثبت خلقًا فرديًا بلا ثقافةٍ عامة، وحرمة

الدم نصًا بلا سياسةٍ تمنع السلاح، فإن الفتنة تجد طريقها ولو كان في الأمة أفاضل.

ومن أعظم ما ينبغي أن نخرج به أن الأمة لا تنجو بالمواعظ وحدها، ولا بالقوة وحدها، ولا بالاستقرار وحده، ولا بالثورة وحدها، ولا بالتاريخ وحده، ولا بالرجال وحدهم. الأمة تنجو حين يصبح الوحي ميزانًا حيًا في نظامها وذاكرتها ولسانها وسياستها؛ حين يكون العدل أقوى من العصبية، والشورى أقوى من الاستئثار، والتثبت أقوى من الشائعة، وحرمة الدم أقوى من الغضب، والمحاسبة أقوى من هيبة الغلبة، والدعاء للسابقين أقوى من الغل، وحب الصحابة أقوى من التقديس الأعمى، ورفع المبادئ أقوى من التشفي. النجاة ليست في إلغاء أحد هذه المعاني لحساب الآخر، بل في جمعها داخل بنيةٍ قرآنيةٍ متوازنة.

إن الفتنة الكبرى لا يجوز أن تكون حجةً للاستبداد، كما لا يجوز أن تكون حجةً للفوضى. ليست درسها أن نسكت عن كل ظلمٍ خوفًا من الدم، ولا أن نقتحم كل صراعٍ باسم العدل. درسها أن الظلم إذا تراكم صنع فتنة، وأن طلب العدل إذا انفلت عن الحكمة صنع فتنة، وأن السلطة إذا استأثرت صنعت فتنة، وأن المعارضة إذا فقدت فقه المآلات صنعت فتنة، وأن الشائعة إذا حكمت صنعت فتنة، وأن اللسان إذا استباح المخالف مهّد للفتنة، وأن الدم إذا سال جعل الرجوع أشد صعوبة. فالعاقل لا يهرب من درس الفتنة إلى شعارٍ واحد، بل يأخذ منها شبكةً كاملةً من الوقاية.

ومن هنا فليس من الوفاء للصحابة أن نستعمل أسماءهم لتبرير عجزنا السياسي أو خوفنا من الشورى أو قبولنا بالغلبة، وليس من الوفاء لهم أن

نحول ابتلاءهم إلى مادةٍ للطعن فيهم أو في الدين الذي حملوه. الوفاء الحق أن نقول: رضي الله عنهم، وعلّمنا من تاريخهم، وألهمنا العدل في ذكرهم، وطهّر قلوبنا من الغل عليهم، واهدنا إلى أن نبني من العبرة ما يمنع تكرار علل الفتنة في أمتنا. إنهم ليسوا عبئًا على الوعي الإسلامي، بل ابتلاؤهم نفسه صار، إذا قُرئ بعدل، بابًا من أبواب البصيرة.

والذاكرة المؤمنة التي نريدها ليست ذاكرةً باردةً بلا حب، ولا ذاكرةً ملتهبةً بلا عدل، بل ذاكرةٌ تسجد لله قبل أن تحكم على الناس؛ ذاكرةٌ تعرف أن الذين سبقوا بالإيمان لهم حق الدعاء والمغفرة وحفظ اللسان، وتعرف في الوقت نفسه أن التاريخ لا يُقرأ بالكذب ولا بالتجميل القسري. ذاكرةٌ تذكر الجراح ولا تعبدها، تحفظ الفضل ولا تجعله عصمة، ترد الرواية إلى التثبت، وترد الحكم إلى الدلالة، وترد الدلالة إلى السياق، وترد السياق كله إلى الوحي. هذه الذاكرة لا تنتج مذهبًا قتاليًا جديدًا، بل تنتج قلبًا أكثر خشيةً وعقلًا أكثر عدلًا.

ولذلك فإن الخاتمة الكبرى لهذا الكتاب ليست أن نغلق الكلام، بل أن نضع له أدبه. نتكلم إذا كان الكلام علمًا وعدلًا ومصلحة، ونسكت إذا كان السكوت ورعًا لا تعطيلًا، ونحكم إذا ثبت الخبر وظهرت الدلالة، ونتوقف إذا لم نعلم، وندعو في كل حال. ليس السكوت دائمًا ورعًا، وليس الكلام دائمًا شجاعة؛ الورع أن لا تظلم، والشجاعة أن لا تكذب، والعلم أن تعرف حدود ما تقول، والأدب أن لا تجعل الحق الذي تحمله سببًا في قسوة قلبك.

وقد يكون من أجمع ما ينتهي إليه هذا الكتاب أن المسلم يحتاج في قراءة الفتنة إلى خمسة أركان: **وحيٌ حاكم، وعلمٌ متثبت، وعدلٌ لا يحابي، وأدبٌ يحفظ المقامات، ورحمةٌ تطهر القلب من الغل**. فإذا غاب الوحي صار التاريخ سيدًا،

وإذا غاب العلم صارت الرواية شائعة، وإذا غاب العدل صار الانتماء قاضيًا، وإذا غاب الأدب صار النقد وقاحة، وإذا غابت الرحمة صار الحق سلاحًا للانتقام. ولا تقوم قراءةٌ راشدةٌ إلا بهذه الأركان مجتمعة.

إن هذا الكتاب، في مقصده الأعمق، لا يريد أن يقول للناس: كونوا مع هذا الطرف أو ذاك، بل يريد أن يقول: كونوا مع الميزان. فالطرف قد يخطئ ويصيب، والرواية قد تثبت وتضعف، والذاكرة قد تنتقي وتزور، والسلطة قد تكتب تاريخها، والمظلومية قد تكتب تاريخها، والمذهب قد يكتب تاريخه، أما الميزان القرآني فلا يكتب لأحدٍ على حساب الحق. أن تكون مع الميزان يعني أن تحب بلا عمى، وأن تنقد بلا غل، وأن تترضى بلا تعطيل، وأن تحلل بلا جرأةٍ على السرائر، وأن تحفظ المبدأ دون أن تهين البشر.

ومن هنا فإن أعظم خيانةٍ للفتنة أن نبقيها فتنة. أن نجعلها مادةً لتقسيم القلوب، أو ذريعةً لإسقاط السابقين، أو غطاءً للاستبداد، أو بابًا لإحياء اللعن والسباب، أو سببًا لإغلاق العقل المسلم عن الأسئلة الصادقة. وأعظم وفاءٍ لها أن نحولها إلى بصيرة: بصيرةٍ في أن الدم لا يستهان به، وأن السلطة لا تترك بلا قيد، وأن الشورى لا تؤجل حتى تضيع، وأن العدل لا يُدفن باسم الجماعة، وأن الجماعة لا تُمزق باسم الحق، وأن الأشخاص لا يعلون فوق الوحي، وأن الوحي لا يُستعمل لإهانة الأشخاص.

وإذا كان لا بد من ميثاقٍ أخيرٍ يخرج به القارئ، فهو هذا:

أن نؤمن بأن الصحابة رضي الله عنهم أهل فضلٍ وسابقة، لا يجوز أن تُبتذل أسماؤهم في الخصومات، ولا أن تُفتح أعراضهم لألسنة المتشفين.

وأن نؤمن بأنهم، بعد الأنبياء، بشرٌ مكلفون غير معصومين، تقع منهم الاجتهادات، وقد يقع الخطأ، ولا يخرجهم ذلك من فضلهم ولا يرفع أفعالهم فوق الميزان.

وأن نؤمن بأن القرآن هو المرجع الأعلى، وأن كل تاريخٍ بعد الوحي يُقرأ به ولا يُقرأ عليه.

وأن نؤمن بأن المبادئ لا تُعطل لأجل الأشخاص، وأن الأشخاص لا يُهدرون باسم المبادئ.

وأن نؤمن بأن العدل مع المخالف عبادة، وأن حفظ الفضل عبادة، وأن التثبت عبادة، وأن قول "لا أعلم" في موضعه عبادة، وأن الدعاء لمن سبقونا بالإيمان عبادة.

وأن نؤمن بأن الفتنة لا تُقرأ لإحياء الفتنة، بل لإماتة أسبابها.

وأن نؤمن بأن الأمة لا تُصلح ذاكرتها إلا إذا تطهر قلبها من الغل، ولا تصلح سياستها إلا إذا تحولت التقوى من موعظةٍ فردية إلى ضماناتٍ عامة.

وأن نؤمن بأن الخلافة الراشدة ليست مجرد زمنٍ مضى، بل معيارٌ أخلاقيٌّ وسياسيٌّ يذكّر كل سلطةٍ بأنها أمانة، لا ملك، وأن الشورى والعدل والمحاسبة ليست زينةً بل شروط حياة.

وأن نؤمن بأن التاريخ لا يكون وفيًا للوحي إلا إذا بقي محكومًا به، وأن الأمة لا تكون وفيةً لتاريخها إلا إذا تعلمت منه، لا إذا عبدته أو لعنته.

هذه الخاتمة، إذن، ليست نهاية الكلام في الفتنة، بل نهاية طريقةٍ فاسدةٍ في الكلام عنها: طريقة التقديس الأعمى، وطريقة التشفي الجارح، وطريقة التبرير السلطاني، وطريقة الغضب المذهبي، وطريقة الحياد الرمادي الذي يساوي بين الحق والباطل. وهي بداية طريقةٍ أخرى: طريقةٍ ترى الفتنة بعين القرآن، وتقرأ السياسة بعين السنن، وتقرأ الرجال بعين الرحمة، وتقرأ المبادئ بعين القداسة، وتقرأ الذاكرة بعين التزكية.

ولعل آخر ما ينبغي أن يقال هو أن هذه القراءة، مهما بلغت من الدقة، لا تغنينا عن التواضع. فنحن نتكلم بعد قرون، من وراء حجب الرواية والذاكرة والمذاهب، عن رجالٍ سبقونا إلى الله، وعن أحداثٍ اختلط فيها الدم والسلطة والخوف والتأويل. فليكن لساننا مسبوقًا بالاستغفار، وعلمنا محفوفًا بالخشية، وحكمنا مقيدًا بما نعلم، وقلوبنا معلقةً بالآية الجامعة التي ينبغي أن تكون خاتمة كل بحثٍ في هذا الباب:

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.

بهذا الدعاء يُغلَق باب الغل ولا يُغلَق باب الفهم، وبهذا الميزان تُحفظ المقامات ولا تُعطل المبادئ، وبهذه البصيرة يصير التاريخ نورًا لا نارًا، وبهذا العدل نقرأ الخلاف السياسي بين الصحابة لا لنعيش فيه، بل لنتعلم كيف لا نعيد إنتاجه في أنفسنا وأمتنا وذاكرتنا وسياستنا.

والحمد لله رب العالمين.

فَهْرسُ الكتاب

بِدَايَة ... ٣

المُقَدِّمَةُ الكُبْرَى
بَيْنَ قَدَاسَةِ الوَحْيِ وَامْتِحَانِ التَّارِيخ ... ٤

البَابُ الأَوَّل

الوَحْيُ وَالتَّارِيخ ... ١٧

الفَصْلُ الأَوَّل
الفَرْقُ بَيْنَ قَدَاسَةِ النَّصِّ وَابْتِلَاءِ التَّجْرِبَة ... ١٧

الفَصْلُ الثَّانِي
الصُّحْبَةُ مَقَامُ فَضْلٍ لَا صَكُّ عِصْمَة ... ٢٧

الفَصْلُ الثَّالِث
التَّارِيخُ لَيْسَ قُرْآنًا ثَانِيًا: فِي تَحْرِيرِ الذَّاكِرَةِ مِنَ القَدَاسَةِ الزَّائِدَة ... ٣٩

الفَصْلُ الرَّابِع
حِينَ تَتَحَوَّلُ الرِّوَايَةُ إِلَى عَقِيدَةٍ سِيَاسِيَّة: فِتْنَةُ مَا بَعْدَ الفِتْنَة ... ٥٤

البَابُ الثَّانِي

المِيزَانُ القُرْآنِيُّ لِلسُّلْطَةِ وَالخِلَاف ... ٦٧

الفَصْلُ الخَامِس
الشُّورَى قَبْلَ الدَّوْلَةِ وَبَعْدَهَا ... ٦٧

الفَصْلُ السَّادِس
الدِّمَاءُ فِي المِيزَانِ القُرْآنِي: حِينَ يَصِيرُ الخِلَافُ السِّيَاسِيُّ امْتِحَانًا لِحُرْمَةِ الإِنْسَان ... ٨١

الفَصْلُ السَّابِع
العَدْلُ مَعَ المُوَافِقِ وَالمُخَالِف: حِينَ يَصِيرُ الإِنْصَافُ عِبَادَةً لَا مَوْقِفًا ذِهْنِيًّا ... ٩٥

الفَصْلُ الثَّامِن
البَغْيُ، وَالتَّأْوِيلُ، وَالاجْتِهَادُ السِّيَاسِي: تَحْرِيرُ الأَوْصَافِ قَبْلَ إِطْلَاقِ الأَحْكَام ... ١٠٩

الفَصْلُ التَّاسِع
الفِتْنَةُ بِوَصْفِهَا اخْتِبَارًا لِلمَعَايِيرِ لَا لِلأَشْخَاصِ وَحْدَهُمْ: حِينَ تَمْتَحِنُ الأُمَّةُ مِيزَانَهَا قَبْلَ أَنْ تَمْتَحِنَ رِجَالَهَا ... ١٢٤

البَابُ الثَّالِث

مَنْهَجُ قِرَاءَةِ مَا وَقَعَ بَيْنَ الصَّحَابَة ... ١٣٨

الفَصْلُ العَاشِر
قَوَاعِدُ التَّثَبُّتِ فِي الرِّوَايَة ... ١٣٨

الفَصْلُ الحَادِي عَشَر
الفَرْقُ بَيْنَ الخَبَرِ وَالحُكْم: كَيْفَ لَا تَتَحَوَّلُ الرِّوَايَةُ إِلَى إِدَانَةٍ أَوْ تَبْرِئَةٍ قَبْلَ أَوَانِهَا؟ ... ١٥٣

الفَصْلُ الثَّانِي عَشَر
الفَرْقُ بَيْنَ الخَطَأِ وَالخَطِيئَةِ وَالبَغْيِ وَالاجْتِهَاد: مَرَاتِبُ الحُكْمِ فِي زَمَنِ الفِتْنَة ... ١٦٧

الفَصْلُ الثَّالِثَ عَشَر
أَثَرُ العَصَبِيَّةِ المَذْهَبِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ فِي تَشْكِيلِ الذَّاكِرَة: حِينَ لَا تَرْوِي الجَمَاعَاتُ التَّارِيخَ كَمَا وَقَعَ، بَلْ كَمَا تَحْتَاجُه ... ١٨٣

الفَصْلُ الرَّابِعَ عَشَر
مَتَى نَسْكُت؟ وَمَتَى نُحَلِّل؟ وَمَتَى نَحْكُم؟ فِقْهُ الكَلَامِ فِي الفِتْنَةِ بَيْنَ الوَرَعِ وَالعِلْمِ وَالهَوَى ... ١٩٧

البَابُ الرَّابِع

الصَّحَابَةُ بَيْنَ الفَضْلِ البَاقِي وَالفِعْلِ المُمْتَحَن ... ٢١١

الفَصْلُ الخَامِسَ عَشَر
لَا عِصْمَةَ بَعْدَ النُّبُوَّة: حِينَ يَبْقَى الفَضْلُ مَحْفُوظًا، وَيَبْقَى الفِعْلُ مَوْزُونًا ... ٢١١

الفَصْلُ السَّادِسَ عَشَر
السَّابِقُونَ لَيْسُوا خَارِجَ سُنَنِ الابْتِلَاء: حِينَ لَا يُلْغِي الفَضْلُ قَوَانِينَ الامْتِحَان ... ٢٢٢

الفَصْلُ السَّابِعَ عَشَر
مَنْزِلَةُ الأَشْخَاصِ تُحْفَظ، وَالمَبَادِئُ لَا تُعَطَّل: المِيزَانُ بَيْنَ الوَفَاءِ لِلرِّجَالِ وَالوَفَاءِ لِلحَق ... ٢٣٦

الفَصْلُ الثَّامِنَ عَشَر
الإِنْصَافُ لَا يَعْنِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَ الحَقِّ وَالبَاطِل: العَدْلُ لَيْسَ حِيَادًا رَمَادِيًّا، بَلِ انْحِيَازٌ مُنْضَبِطٌ لِلحَق ... ٢٤٩

الفَصْلُ التَّاسِعَ عَشَر
المَحَبَّةُ العَادِلَةُ لَا المَحَبَّةُ العَمْيَاء: كَيْفَ نُحِبُّ الصَّحَابَةَ دُونَ أَنْ نَعْبُدَ الصُّورَة؟ ... ٢٦٢

البَابُ الخَامِس

الفِتْنَةُ الكُبْرَى بِوَصْفِهَا دَرْسًا فِي انْهِيَارِ الضَّمَانَاتِ السِّيَاسِيَّة ... ٢٧٣

الفَصْلُ العِشْرُون
مِنَ الخِلَافِ إِلَى الصِّرَاع: كَيْفَ يَنْتَقِلُ الاخْتِلَافُ مِنْ دَائِرَةِ الرَّأْيِ إِلَى دَائِرَةِ الدَّم؟ ... ٢٧٣

الفَصْلُ الحَادِي وَالعِشْرُون
حِينَ لَا تَكْفِي التَّقْوَى الفَرْدِيَّةُ لِحِمَايَةِ النِّظَامِ العَام: مِنْ صَلَاحِ الأَشْخَاصِ إِلَى ضَرُورَةِ الضَّمَانَات ... ٢٨٧

الفَصْلُ الثَّانِي وَالعِشْرُون
الدَّوْلَةُ، وَالبَيْعَةُ، وَالقُوَّةُ، وَالشَّرْعِيَّة: حِينَ لَا يَكْفِي وُقُوعُ السُّلْطَةِ لِإِثْبَاتِ كَمَالِ مَشْرُوعِيَّتِهَا ... ٣٠١

الفَصْلُ الثَّالِثُ وَالعِشْرُون
مَنْطِقُ الجَمَاعَةِ وَمَنْطِقُ الحَق: حِينَ لَا تَكُونُ الوَحْدَةُ عُذْرًا لِتَعْطِيلِ العَدْل، وَلَا يَكُونُ الحَقُّ ذَرِيعَةً لِتَمْزِيقِ الجَمَاعَة ... ٣١٤

الفَصْلُ الرَّابِعُ وَالعِشْرُون
كَيْفَ يَتَسَلَّلُ المُلْكُ إِلَى جَسَدِ الخِلَافَة؟ مِنْ أَمَانَةِ الشُّورَى إِلَى وِرَاثَةِ السُّلْطَان ... ٣٢٥

الفَصْلُ الخَامِسُ وَالعِشْرُون
الخُلَاصَةُ السِّيَاسِيَّةُ لِلفِتْنَةِ الكُبْرَى: مَا الَّذِي تُعَلِّمُهُ الأُمَّةُ حِينَ تَقْرَأُ الجُرْحَ بِمَنْهَجِ السُّنَنِ لَا بِمَنْطِقِ الخُصُومَة؟ ... ٣٣٧

البَابُ السَّادِس

نَحْوَ قِرَاءَةٍ قُرْآنِيَّةٍ رَاشِدَةٍ لِلخِلَافِ السِّيَاسِيِّ بَيْنَ الصَّحَابَة ... ٣٤٧

الفَصْلُ السَّادِسُ وَالعِشْرُون
لَا تَقْدِيسَ لِلتَّارِيخ، وَلَا تَشْفِيَ مِنْ رِجَالِه: بَيْنَ عِبَادَةِ الصُّورَةِ وَوَقَاحَةِ الهَدْم ... ٣٤٧

الفَصْلُ السَّابِعُ وَالعِشْرُون
كَيْفَ نَسْتَلْهِمُ التَّجْرِبَةَ وَلَا نُكَرِّرُ أَخْطَاءَهَا؟ الفَرْقُ بَيْنَ الاقْتِدَاءِ الوَاعِي وَالتَّكْرَارِ الأَعْمَى ... ٣٥٩

الفَصْلُ الثَّامِنُ وَالعِشْرُون
قُدْسِيَّةُ المَبَادِئِ فَوْقَ الأَشْخَاصِ دُونَ إِهْدَارِ الأَشْخَاص: عُلُوُّ الحَقِّ وَرَحْمَةُ النَّظَرِ إِلَى البَشَر ... ٣٧٣

الفَصْلُ التَّاسِعُ وَالعِشْرُون
ذَاكِرَةٌ مُؤْمِنَةٌ لَا ذَاكِرَةٌ مَذْهَبِيَّة: كَيْفَ تَتَذَكَّرُ الأُمَّةُ بِلَا غِلّ، وَتَتَعَلَّمُ بِلَا تَزْوِير؟ ... ٣٨٦

الخَاتِمَةُ الكُبْرَى

مِيثَاقُ العَدْلِ وَالوَفَاءِ وَالبَصِيرَة ... ٣٩٨