BIRZEIT UNIVERSITY

كلية الآداب

برنامج الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة

أصول الاستبداد العربي

The Origins of Arab Despotism

رسالة ماجستير مقدمة

من الطالب: زهير فريد مبارك

إشراف

الدكتور عبد الرحيم الشيخ

2007

BIRZEIT UNIVERSITY

كلية الآداب

برنامج الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة

أصول الاستبداد العربي

The Origins of Arab Despotism

رسالة ماجستير مقدمه

من الطالب: زهير فريد مبارك

تاريخ المناقشة

2/6/2007م

لجنة المناقشة

د. عبد الرحيم الشيخ / رئيساً

أ.د. عبد الستار قاسم / عضواً

د. جورج جقمان / عضواً

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة من كلية الآداب في جامعة بيرزيت ـ فلسطين

BIRZEIT UNIVERSITY

كلية الآداب

برنامج الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة

أصول الاستبداد العربي

The Origins of Arab Despotism

رسالة ماجستير مقدمه

من الطالب: زهير فريد مبارك

لجنة المناقشة

د. عبد الرحيم الشيخ / رئيساً

.....

أ.د. عبد الستار قاسم / عضواً

.....

د. جورج جقمان / عضواً

.....

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة من كلية الآداب في جامعة بيرزيت ــ فلسطين

الإهداء

إلى نفس عبد الرحمن الكواكبي

إلى كل الشهداء الذين سقطوا في معركة الانعتاق من الاستبداد العربي

إلى كل المناضلين في العالم ضد الاستبداد والطغيان

إلى والديّ وزوجتي وولدي فريد وجمال

شكر وتقدير

أتقدم بجزيل الشكر والتقدير وعظيم الامتنان إلى الدكتور المشرف عبد الرحيم الشيخ الذي قدم لي كل الدعم والنصح والمشورة، ولم يبخل علي بتوجيهاته وإرشاداته. كما أتقدم بجزيل الشكر للدكتور عبد الستار قاسم، والدكتور جورج جقمان على تفضلهم بقبول مناقشة الرسالة.

وأوجه جزيل الشكر إلى كل من الصديق الأستاذ محمود زياد، والصديق الأستاذ خيري حسن على ما أسهما به من تدقيق لغوي ونحوي للرسالة، ولا أنسى أن أتوجه بالشكر إلى مكتبة جامعة

بيرزيت، ومكتبة دراسات المرأة في جامعة بيرزيت، ومكتبة البيرة، ومؤسسة مواطن للدراسات الفلسطينية. والشكر الجزيل لكل من أسهم في إخراج هذه الرسالة إلى الوجود.

المحتويات

الإهداء IV
شكر وتقدير V
الملخص IX
Abstract XI
المقدمة XII
الفصل الأول: الإطار النظري للاستبداد 1
تمهيد 2
أولا: مفهوم الاستبداد: مقاربة عامة 2
الاستبداد لغة ودلالة 3

ثانيا: الاستبداد عالميا 9
ثالثا: الاستبداد عربيا 26
خلاصة
39

الفصل الثاني: أركيولوجيا الاستبداد العربي 42
تمهيد
43
أولا: العرب والجوار الإمبراطوري 43
واقع السيادة العربية في ظل التغلغل الإمبراطوري
43
علاقة الغساسنة والمناذرة بالإمبراطوريات
46
ثانيا: النظام العربي ما قبل الإسلامي: قبلية "العصر الجاهلي" 50
بنية القبيلة الاجتماعية 52
التشكيل السياسي وعلاقات القوة 54
بنيوية الفرد الاستبدادية
55
حركة التمرد في القبيلة: الصعاليك نموذجاً
58
الجغرافية السياسية للمنطقة العربية قبل الإسلام وعلاقات القوة 60
ثالثا: أسلمة القبيلة: قرشية الإسلام _ أسلمة قريش 64
رابعا: القبيلة والإسلام: ثنائية التطابق والتنافر 70
خلاصة
79

الفصل الثالث: نظرية الحكم: بين المثالية والسياسة
81
تمهيد
82
أولا: تأبيد السقيفة: جدل الدين والقبيلة 82
الحكم بين النص والقبيلة والسيادة المفقودة 84

قريش تطور أدائها القبلي
91
ثانيا: الحكم: من أبي بكر إلى عثمان
97
ردة العصبية أم الدين
98
الشورى الغائبة والقبيلة المعطلة
102
تبلور الملكية في عهد عمر بن الخطاب 104
بطانة عثمان و"الفتنة" 106
ثالثا: "الفتنة": فلسفة الانقلاب الإسلامي
113
خلاصة
120

الفصل الرابع: نظرية الإمامة/ الخلافة _ تقديس بلا قداسة 122
تمهيد
123
أولا: الخلافة _ الملكية 124
معالم الملكية عند معاوية
125
ظهور ولاية العهد 127
دولة القهر والاستبداد 134
انتقال الخلافة إلى الملكية عند ابن خلدون 139
ثانيا: الإمامة القداسة المبتورة
142
الإمامة بين النص والاستبداد
142
أصل الشيعة والإمامة
151
خلاصة
155

الفصل الخامس: النص بين المثالية والفقه والتأويل 156

تمهيد

157

أولا: تأويل النص _ نص المؤولين: (الجبرية، القدرية، الطاعة)

158

مبدأ الجبر الأموي

158

مبدأ الجبر والطاعة

160

القدرية ورفض الخضوع للاستبداد

164

بين القدرية والجبرية والمعتزلة 166

الجبر عند الأشعري والبيهقي 169

ثانيا: فقه الاستبداد _ استبداد الفقه 174

الحرية الإنسانية عند الشافعي 175

شرعنة الاستبداد

179

ثالثا: الآداب السلطانية الاستبداد المستورد

185

من التدوين إلى الآداب السلطانية

186

قراءات في الآداب السلطانية

187

الطاعة أساس الملك

192

خلاصة

196

الفصل السادس: بطانة الحاكم ودورها في تعزيز الاستبداد

197

تمهيد
198
أولا: نظريات البطانة
199
البطانة من منظرة للاستبداد إلى منفذة له (تجربة الدويلات) 203
ثانيا: مثقف السلطة... الولاء المطلق
204
ثقافة العبودية
205
مثقف السلطة والطاعة
207
مثقف السلطة والخطوط الحمراء
209
ثالثا: المثقف الإسلامي و"المستبد العادل" 213
جذور "المستبد العادل" 213
الاستبداد والعدل 214
استبداد العدل 217
المستبد العادل بين الوهم والعدل 220
خلاصة
222
الخاتمة: ملاحظات نقدية
223
قائمة المصادر والمراجع 229

ملخص

تنطلق هذه الدراسة من فرضية أن مجرد تغيير حاكم مستبد لا يلغي الاستبداد، وهذا يعود إلى وجود جذور للاستبداد تصعب خلخلتها. وهنا، لا يكمن الخلل في الحاكم المستبد وحسب، بل في المحيط العام الذي خرج منه. لذا، ثمة حاجة إلى معرفة أصول الاستبداد العربي بصورته التراكمية، لأننا إذا ركزنا على معالجة أصل دون آخر، فإن المعالجة سوف تكون منقوصة. إذ عند قراءة الكتابات التي تتحدث عن الاستبداد نجد أنها تخلو من التواصل، بل إن ميزتها التقطع والتحدد ضمن اتجاه مع إهمال آخر.

والحالة هنا تمثلت في عدم وجود إطار فكري شامل يستطيع رصد الأصول الاستبدادية عبر التاريخ. كما أن التجربة التاريخية العربية تبين أن الشعب وجد من أجل خدمة الحاكم، في حين يقتضي المنطق الأخلاقي وضرورات التعاقد السياسي والاجتماعي أنه يجب أن يكون الحاكم في خدمة الشعب، وإلا خرج الأمر عن أساس التعاقد، وعندها ينتفي مبرر وجود "الأمير" كما يؤسس أصحاب نظرية العقد الاجتماعي والتعاقد السياسي. ولذا، فإن حالة تقديس الحاكم التي يظن الكثيرون أنها الوضع الطبيعي في العلاقة بين الحاكم والمحكوم على نمط السيد والتابع ليست إلا تجليا لظاهرة الاستبداد.

وتحقيقا لغرض الدراسة القائمة على كشف أصول الاستبداد العربي فإن هذه الدراسة تقوم على ستة فصول وخاتمة نقدية حيث جاء الفصل الأول، كإطار نظري للاستبداد، وتضمن عرضا لجوانب من أوجه ذاك النظام السياسي القائم على احتكار السلطات والانفراد بالرأي والتعسف، وجوانب من مظاهره وآثاره السلبية على المجتمعات التي تبلى به. وقد أتى ذلك في ثلاثة أقسام. وفي الفصل الثاني أركيولوجيا الاستبداد العربي، تم فيه وعبر أربعة أقسام معالجة أرضية الاستبداد تاريخيا. أما الفصل الثالث، نظرية الحكم: بين المثالية والسياسة، فقد جاء ليبين جينولوجيا المنطلقات التي قامت بعد وفاة محمد النبي، وبروز مفاهيم جديدة كأداة من أدوات الصراع السلطوي . وتضمن الفصل الرابع، نظرية الإمامة _ تقديس بلا قداسة، الأصول التي بنيت عليها نظرية الخلافة السنية بعد وصول الأمويين للحكم، ونظرية الإمامة كمفهوم التصق بالشيعة. وفي الفصل الخامس، النص بين المثالية والفقه والتأويل، خاض في الصراع الفكري الذي ظهر لحسم الصراع على السلطة، وهو ما تم من خلال ثلاثة أقسام. أما الفصل السادس، بطانة الحاكم ودورها في تعزيز الاستبداد، فقد عمل على دراسة الاسس النظرية التي شكلت بطانة، أو حاشية الحاكم، وطبيعة دورها كما تم التطرق إلى أحد أطراف هذه البطانة المتمثلة في مثقف

السلطة. هذا، وقد ختمت الدراسة بمجموعة من الملاحظات النقدية على ضوء النتائج التي تم التوصل إليها، حيث تم الحديث عن العقبات التي تعترض زوال الاستبداد العربي حتى اليوم.

Abstract

This study originates from the premise that overthrowing a dictator does not necessarily lead to the deconstruction of despotism, for the origins of despotism are deeply internalized and fixed within the dictator's milieu. Thus, the problem is not only embodied in the ruler, but also in the surroundings cultural, social, and economical context from which he came to power. For such reasons, there is a

need to investigate the accumulative origins of Arab despotism rather than zooming on one case or another of political dictatorships.

This study asserts that the voluminous literature written in this field lacked continuity and ignored a crucial aspect of the topic, which is the "origins" of Arab despotism. In addition, the absence of a valid theoretical framework in most of the studies conducted in this field added more to the confusion.

The historical Arab experience with despotism mirrors the striking fact that Arab communities have most often lived to serve the survival of the ruler, while theories of social and political contracts, and several human experiences, assume the contrary. In the case of Arab despotism, the very essence of the social contract between the ruler and the people is compromised and the paradoxical reversal of "the ruler who servers" and "the people who are entitled to be served" is clearly manifested.

In order to attain the objective of this study in uncovering the origins of the Arab despotism, the study falls into six chapters, in addition to the critical remarks.

The *first chapter* addresses the theoretical framework of the study, and tackles the different forms and mechanisms that breed despotism. A special emphasis is given to the political regimes' monopoly over the foundational texts in the Arab culture and elsewhere. While the *second chapter* is an archaeology of the Arab despotism that tracks down the historical emergence of different forms of Arab Despotism; the *third chapter* addresses the genealogy of the Arab-Islamic ruling theory and concepts that came into existence strongly and forcefully after the death of Mohammad, the prophet. The *fourth chapter* explores the *Imamah* theory as a means to project holiness on the ruler especially within during the Omayyaied period and throughout the Shiites circles. The *fifth chapter* delves through the hermeneutic of the Islamic master texts that were employed in putting an end to the controversy over ruling-ship and its criteria of eligibility. The *last chapter* discusses the formation and the role of the dictator's inner-circle in intuitionalizing and fostering despotism. The closing remarks discuss the main conclusions of the study and shed the light on the main obstacles facing the Arabs in getting rid of the remaining forms of despotism.

مقدمة: في المنهج والهدف

يشكل الاستبداد أعلى مراتب النفي الذاتي للشعوب على مستوى العالم ككل وعلى المستوى العربي بشكل خاص، فحالة الشعور بالقمع المتجسد في الذات من قبل الآخر تعيق التقدم، وتسبب ضموراً في الإنتاج.

وبالتالي، فإن الاستبداد يساوي الجمود بجميع صوره الفكرية والإبداعية والإنتاجية، ويصادر حرية الأفراد تحت ذرائع ومسميات تبريرية عديدة.

شغل مفهوم الاستبداد حيزا هاما لدى الفلاسفة والمفكرين على مر التاريخ، فهو لم ينوجد في مكان دون آخر، بل استفحل في بقاع المعمورة كافة. وعليه، فقد ظهر صراع بين الحاكم والمحكوم منذ وجد الحكم، وما زال يشغل حيزاً من التفكير للخروج من هذا المأزق الذي تعاني منه الإنسانية. ولذا، فقد عمل الفلاسفة على وضع الأسس النظرية التي يجب أن يكون عليها أي مجتمع على اعتبار "ما يجب أن يكون"،([1]) كما طرح أفلاطون، وجان جاك روسو، وغيرهم ، فيما يتعلق بالحياة السياسية والمدنية، كي يكون على أحسن حال. ولكن، ما يجب أن يكون ، يختلف عما هو كائن بالفعل على الأرض من خلال الممارسة العملية ، فمنذ ظهور الحكم كان يفترض أن يقوم شخص من بين الناس الذين اجتمعوا نتيجة لظروف مختلفة بتسيير أمورهم والعمل على توزيع الموارد الطبيعية بينهم لكي يتحقق العدل . فهل تم ذلك. عندما تكون الإجابة بالنفي يبدأ الاستبداد بالتجسد، حيث يحمل صورا مختلفة ذات مواصفات ليس لها علاقة بالغاية التي وجد من أجلها الحاكم أو الملك أو الأمير.

وفي المقابل، وجد من عمل على تبرير تصرفات الحاكم على الصعيدين العالمي والعربي، كميكافيلي الذي وضع مواصفات ومحددات للتعامل مع العامة. وهذا يعني أن الحاكم عندما يمارس الاستبداد لا يكون وحده، بل يوجد من يقدم له النصح والمعونة. ولذا، فإن المعادلة قد تتوازن أو تختل ما بين الحاكم والمحكوم، إذ عندما تتحقق العدالة يزول الاستبداد، وعندما يتفرد الحاكم على حساب مصلحة العامة، يتعزز ويسود. وهنا، يحدث الخلل الذي يتم السعي من أجل التخلص منه. وعند هذه النقطة، يمكن القول إن البشرية بحاجة إلى أسس علمية عند دراسة الاستبداد ليس من حيث مظاهره وحسب، بل من حيث البحث عن أصول الاستبداد العربي على وجه الخصوص. إن الأصول الاستبدادية قد تتشابه على مستوى العالم، وتتقاطع فيما بينها، ولكن عند الإطلاع على التاريخ العربي نجد خصوصية عززت أصولا ذاتية منبثقة من عمق التجربة العربية الممتدة من الحقبة ما قبل الإسلامية حتى اليوم. تحاول هذه

---

[1] (1) حول كتابات المفكرين المسلمين تحديدا التي جاءت كبحوث مثالية حول ما يجب أن يكون وليس دراسة الواقع كما هو وانعكاس ذلك على المشهد الفكري بعد سقوط الخلافة العثمانية انظر سعد الدين إبراهيم[وآخرون]: **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ط 1(بيروت: مركز الوحدة العربية، 1988)، ص 80 _ 82

الرسالة الإضاءة على أصول الاستبداد العربي، كما تحاول وضع إطار عام لمعرفة الاتجاهات التي بنيت عليها هذه الأصول.

تنبع أهمية الدراسة انطلاقا من قول الكواكبي، إنه لا بد من البحث عن الداء ومعرفته لكي يتم وضع وصفة صحيحة للدواء. وهذا ينطبق على موضوع هذه الدراسة، فهي تقوم على رصد أصول الاستبداد العربي من الناحية النظرية، وذلك من خلال استنباطها من المظاهر الاستبدادية، ومن خلال كتابات أطّرتها وفي بعض الأحيان بررتها.

لقد أثبتت التجربة التاريخية أن مجرد تغيير حاكم مستبد لا يلغي الاستبداد، وهذا يعود إلى وجود جذور للاستبداد تصعب خلخلتها. وهنا، لا يكمن الخلل في الحاكم المستبد وحسب، بل في المحيط العام الذي خرج منه. لذا، ثمة حاجة إلى معرفة أصول الاستبداد العربي بصورته التراكمية، لأننا إذا ركزنا على معالجة أصل دون آخر، فإن المعالجة سوف تكون منقوصة. إذ عند قراءة الكتابات التي تتحدث عن الاستبداد نجد أنها تخلو من التواصل، بل إن ميزتها التقطع والتحدد ضمن اتجاه مع إهمال آخر. والحالة هنا تمثلت في عدم وجود إطار فكري شامل يستطيع رصد الأصول الاستبدادية عبر التاريخ. صحيح أن ابن خلدون وضع بعض الأسس النظرية ، وعبر عن مرحلته بصورة واضحة ، ولكن من جاء بعده كان يقوم باجترار نظريته، ويعمل على تفسيرها دون تطوير أو مراكمة. ولذا، فإن ما وضعه ابن خلدون يعتبر اليوم ناقصا، والسبب ليس نصه هو بل الفراغ الفكري العربي الذي لم يتناول الموضوع بصورة واضحة، اللهم بعض المحاولات التي قام بها المفكرون العرب الذين يحاولون في هذا الاتجاه من أمثال محمد أركون ومحمد عابد الجابري. تكمن أهمية الرسالة، إذن، في سعيها لدراسة مواطن القطع في تشخيص ظاهرة الاستبداد العربي من خلال الإضاءة على أصوله.

ثمة إشكاليات ذات صبغة انتقالية بدأت بالحقبة ما قبل الإسلامية التي تعرف بـ "بالجاهلية "، ثم الحقبة الإسلامية، وأخيرا الحقبة المعاصرة. وهذه المراحل كلها غنية بالتراكمات التي عززت الاستبداد رغم الخلط الذي يكتنف كثيراً من الدراسات حول مفهوم الاستبداد، وفاعله، وموضوعه. وهنا تجدر الإشارة أنه ليس بالضرورة أن تكون الأصول واضحة، إذ ثمة أصول تفهم على أنها فروع، ولكن في المقابل قد تكون هي التي عززت الأصول. فليست القضية، إذن، مجرد دراسة حالات محددة كأن نقول القبيلة والفقه السياسي هما السبب في حالة التجذير للأصول وحسب، إذ ليس الأمر بهذه البساطة. فحالة تعزيز

الاستبداد وتكريسه ظهرت من خلال تأويل النص في بعض الأحيان، والخروج عن النص الأصلي في أحيان أخرى. أو تم استحداث نصوص تخدم الحكم المستبد. وقد تم التعامل مع الاتجاه الأخير وكأنه خارج من رحم النص.

إن بحث الاستبداد مشكلة، وتحديد إطار نظري إجرائي متفق عليه مشكلة، وحصر الأصول كمنظومة واحدة متصلة مشكلة. ولكي يتم التغلب على هذه الإشكاليات لا بد من الخروج من سراديب القراءات السائدة، والبحث عن معطيات جديدة عبر التاريخ العربي دون التقيد بوجهات النظر السائدة على أنها مسلمات. ثمة حاجة إلى النفاذ إلى مرحلة التأصيل الفكري للوصول إلى أول الطريق لغرض البحث في الواقع العربي عبر تاريخه وتاريخ الحالات التي ساهمت في تعزيز الوضع القائم على نحو تراكمي أسهمت فيه حالة "اللاشعور " العربي في تبني الاستبداد والذي جاء كحالة من رد الفعل على الداخل. وهنا، فقد تمت صناعة تاريخ ممزق مرشوق بالقداسة التي غابت عنه تماماً كغياب الروح النقدية التي عززت حالة التلقي السالبة.

وعليه، فإن هذه الدراسة تسعى إلى حسم إشكالية وجود استبداد عربي أم عدمه، كما تسعى إلى معرفة ماهية الأصول التي بلورته، وإلى أي مدى يوجد علاقة بين هذه الأصول. ومن جهة أخرى، تسعى هذه الدراسة إلى معرفة دور بطانة الحاكم في تكريس الاستبداد، ومعرفة ماهية اتجاهات الأصول الاستبدادية، وهل هي أصيلة كجوهر للذات العربية، أم أنه تم استيرادها. وأخيراً، تسعى هذه الدراسة إلى تحديد مدى إسهام فهم النص أو تأويله في تعزيز الاستبداد.

لقد بينت التجربة التاريخية العربية أن الشعب وجد من أجل خدمة الحاكم، في حين يقتضي المنطق الأخلاقي وضرورات التعاقد السياسي والاجتماعي أنه يجب أن يكون الحاكم في خدمة الشعب، وإلا خرج الأمر عن أساس التعاقد، وعندها ينتفي مبرر وجود "الأمير" كما يؤسس أصحاب نظرية العقد الاجتماعي والتعاقد السياسي. ولذا، فإن حالة تقديس الحاكم التي يظن الكثيرون أنها الوضع الطبيعي في العلاقة بين الحاكم والمحكوم على نمط السيد والتابع ليست إلا تجليا لظاهرة الاستبداد.

ومع أن الإسلام ينفي التفرد بالحكم والاستبداد، إلا أن ذلك لم يعف أدلجة الخلافة في إطار السلطة المطلقة تحت غطاء العقيدة التي جسدت في قريش، المتجسد مسبقا في ثناياها السيادة القبلية ضمن

المفهوم التقليدي، وهذا فتح الباب لكثير من الجدل فيما بعد، كما نثر بذور الاستبداد والبطانة المنظرة له بشكل أوضح، وبخاصة مع قدوم عثمان بن عفان إلى السلطة.

إن بطانة الحاكم ما زالت حتى اليوم تمثل المخارج الأساسية للاستبداد، فقديما كان واضعوا الآداب السلطانية يقومون بذلك، واليوم يقوم به المثقفون، والمقصود هنا ما يمكن تسميته بالمثقف الذي يكون بخدمة الحاكم ويعزز استبداده، فهذا "المثقف الإسلامي" كان يصب جل اهتمامه على تقديس السلطان، مهما كان دوره، ومهما كانت أعماله، وهذا عبارة عن تجويف سياسي وبالتالي أخلاقي للدولة، فليس الهدف عقلنة الدولة بقدر ما هو منع تداول السلطة. ومن هنا فإن الحاكم المستبد لا يستطيع ممارسة الاستبداد وحده بل في الغالب يوجد من يعززه ويساعده على ذلك.

تعريف المفاهيم

سوف ترد في هذه الدراسة مصطلحات تحمل وجهات نظر مختلفة سوف يتم السعي إلى الوصول إلى تعريفات إجرائية لها، ومن هذه المصطلحات مفهوم "الاستبداد" حيث ورد العديد من وجهات النظر حوله والتعرف هل يمكن تعريف خاص بالاستبداد العربي. كما أنه سوف يرد في سياق هذه الدراسة العديد من المفاهيم التي سوف تسعى هذه الدراسة إلى الوصول إلى تعريف إجرائي لها، ومنها:

الاستبداد: ويحدّه الكواكبي بأنه يعني غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة، والاستقلال في الرأي، وفي الحقوق المشتركة، ثم يفصل أنواعه من حيث الشدة والقبح.

الأصول: وهي عبارة عن مجموعة من المنطوقات التي كرست وما زالت الاستبداد من حيث الجوانب الأخلاقية التي تم ابتداعها من قبل مؤسسي الآداب السلطانية، إلى دور البطانة، إلى الحالة الاجتماعية، والطبيعية، وغيرها. كلها يمكن وضعها ضمن إطار ما يمكن تسميته بالأصول التي أوجدت وعززت ما يمكن تسميته بالاستبداد العربي.

البطانة: هي مجموعة من الأشخاص المقربين من الحاكم يقومون بتيرير أعماله، وهي قد تكون مباشرة(الحاشية)، وقد تكون غير مباشرة كما هو الحال بالنسبة للمثقفين الموالين.

الآداب السلطانية: هي حالة من التأسيس الأخلاقي مجازا لما يمكن وصفه بالية التعامل مع الحاكم، وتقديس عامل الطاعة له تحت كل الظروف، وخلق هالة من القداسة حوله، وهي حالة ظهرت من قبل

من كتب عن هذا الموضوع، ولم يكن ذلك حالة من الإبداع، بقدر ما هي حالة من الاستيراد والاستعارة من ثقافات جارة.

الخلافة: هي تعاقب خلف لسلف، وفي سلطان المسلمين الخلافة هي القيام مقام النبي محمد بعد مماته في قيادة المسلمين وسلطانهم.

الحداثة: وتعني بمفهوما المجرد التطور والتقدم في المجتمع ما بناءً على صناعته لحبكته التاريخية الكبرى. ولكن يوجد عناصر قد تعيق هذا التطور، كصناعة صورة الذات والاخر، ومفاهيم السيادة ، و"حق" استعمار _ فتح بلدان الآخرين... ومن هنا تأتي عملية المقاربة ما بين دراسة أصول الاستبداد العربي، لفضح هذه الأصول، وليس لتكريسها، من أجل أن يكون العرب قادرين على تأسيس حداثة خاصة بهم، حداثة ينخرطون بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة كفاعلين وليس مجرد منفعلين كما يقول الجابري وغيره.

المنهج

سوف تعتمد هذه الدراسة على مقاربتين منهجيتين: وتحديدا المنهج الجينولوجي(التنسيبي) والمنهج الفنميولوجي(الظاهري). والسبب في استخدام المنهج الجينولوجي، الذي يعني علم الأصول حيث يدل على ذكر الأصول وتعدادها, ولهذا فإنه يصلح لهذه الدراسة تحديدا من حيث حالة الربط بين المنهج والموضوع الذي هو بحث في أصول الاستبداد بعيدا عما هو ميتافيزيقي (ما فوق الطبيعة) ومثالي، كما أن الجينولوجيا ترفض الأصل في صورته الميتافيزيقية، وبما أننا بحاجة إلى الحس التاريخي لتجنب القائم على أساس مبدأ المطلق فإن هذا المنهج يناسب هذه الدراسة التي سوف تلتقط السائد والمؤَسَس من النصوص التقاطها للمقصَى والمطرود من المشهد السياسي، والفقهي، والفكري.([2]) وفي نفس الاتجاه سوف يتم استخدام المنهج الظاهري، ويأتي ذلك من منطلق القراءات السائدة التي تتصف بأنها تكتب من قبل الدولة(التاريخ الرسمي)، ومن قبل المنتصر، من هنا فإن تناول هذا الموضوع كظاهرة تاريخية وحسب إنما يوقع في الابتعاد عن الحقيقة أثناء دراسة الأصول الاستبدادية. ولذا، فإن المقاربات

---

[2] (2) للإطلاع بشكل أعمق حول المنهج الجينيولوجي الحريص على عدم رصد الأصول من خلال التقيد بدراسة تطور تاريخ الأفكار لأن ذلك يشكل أمرا مستحيلا. انظر عبد الرزاق الدواي:" الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار"، **مجلة فكر ونقد**، عدد 30 ، دار النشر المغربية (الدار البيضاء) 2000

الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية، واللاهوتية (التي تمت دراسة الأدبيات السابقة في إطارها كصنافية بحثية)، إنما تشكل الدافع الأكبر، ولعلها تكون، علة اختيار المقاربة الظاهراتية منهجياً.

مراجعة الأدبيات

ثمة دراسات كثيرة تحدثت عن الاستبداد إما من قريب بصورة مباشرة، أو من بعيد كدراسة حالة تاريخية ما مع التطرق لمظاهر الاستبداد. سيتم التطرق في هذه المراجعة إلى أربعة محاور أساسية في التأصيل لظاهرة الاستبداد عند العرب:

كمحور أول، فيما يتعلق بماهية الاستبداد التاريخية وعلاقتها بماهية النظام السياسي فقد عمل عبد الرحمن بن خلدون، في ***المقدمة***، على تأسيس منهج علمي لدراسة الاستبداد، وأعاد لكتابة التاريخ توازنها، حيث بقيت الدراسات المتلاحقة تعتمد عليه. فقد استطاع ابن خلدون أن يفسر الحالة القائمة ويرجعها إلى أصول ومسببات، فتحدث عن ولاية العهد كما يراها حاملة مضامين دينية وعن دور من يكون خلف الملك حيث يتم ممارسة الاستبداد باسم الملك، وهذا ما تم عبر التاريخ الإسلامي على نحو عام. كما ربط الترف الذي يعيش فيه الملك بالاستبداد، وبين كيف تم تعزيز الاستبداد من خلال الدور الذي لعبته حاشية الحاكم، الأمر الذي شكل أحد الأصول التي انبثق منها الاستبداد. لكنه تحدث، كذلك عن اختلاف الأمة حول "الخلاف" والفرق بينها وبين "الإمامة" إضافة إلى العصبية كمفهوم نحته بنفسه، وفسره، وبين سلبياته وانعكاساته على الأمة عبر التاريخ. أما عبد الرحمن الكواكبي فقد قدم في كتابة ***طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*** صورة عامة حول الاستبداد من حيث ماهيته، وآثاره، وأماكن تواجده، والحلول للشفاء منه. وهو يرى أن أشد مراتب الاستبداد حكومة الفرد المطلق والوارث للعرش والحائز على سلطة دينية. كما يرى أنه لا توجد حكومة تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة. ويقول إن صفة الاستبداد تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو بالوراثة، ويربط الاستبداد بالدين، والأخلاق، والمجد، والتربية، والعلم، والمال. ويقدم الكواكبي طرحا يتمثل في وجوب تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد قبل مقاومته، وإلا سوف يتم استبدال مستبد بمستبد آخر، كما يقدم عرضا شاملا للخروج من الاستبداد. وفي الإطار نفسه، ولكن بحلول مختلفة، قدم إمام عبد الفتاح في كتابه ***الطاغية*** معالم الاستبداد بشكل عام، مع تقديم لمحة سريعة عن الواقع العربي الإسلامي، وذلك من

منطلقات فكرية مختلفة. وهو فيما يتعلق بالخروج من المأزق يرى أن الديمقراطية الغربية هي الحل الوحيد، ويصر على ذلك رغم الانتقادات التي قدمت إليه.

وفي **المحور الثاني**، تم الحديث عن البعد الأخلاقي لتعزيز قيم للاستبداد. وقد حاول العديد من المفكرين العرب معالجة هذا الجانب، وكان أهمهم محمد عابد الجابري الذي قرأ من خلال مشروعه الكبير العقل والواقع العربيين وعلاقة ذلك بظهور الاستبداد. ففي ***تكوين العقل العربي***، يتحدث الجابري عن وجوب الخروج من المسلمات الواردة في القراءات السائدة، ويرى أن تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد، وما هو كائن ليس إلا حالة من الإطلاع دون التطبيق والتعمق. وفي كتابة ***بنية العقل العربي*** يبين الجابري وجوب القدرة على استعادة نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وأصولية الشاطبي، وتاريخية ابن خلدون، كي يتحقق الإبداع بصورة مختلفة عما هو سائد. ويرى الجابري أن المجتمع الإسلامي قد فشل في تحقيق مدينته الفاضلة، مدينة الإجماع والشورى، وذلك بسبب الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي الذي حول التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع. وقد تطرق الجابري، في هذا السياق، إلى السجال الذي ظهر عبر تاريخ الفقه الإسلامي حول الإجماع، الأمر الذي أوصل إلى تمييع فكرة الإجماع، وبالتالي إقرار الاستبداد. وهنا، يؤكد الجابري أن الحالة في السياسة لا تكون بالنيات كما هو بالنسبة للدين، بل بالنتائج، والنتيجة، هنا، كانت تجسيد الاستبداد. أما في ***كتابه العقل الأخلاقي العربي***، فيرى الجابري أن نظرة الكتّاب في الفكر الإسلامي السياسي ما زالت واقعة تحت تأثير نظريات الماوردي وغيره ممن نظروا لنظام الحكم العربي المعاصر لهم، وهم الذين كانوا مشغولين في الوقت نفسه بالرد على الشيعة الرافضة. وهنا، يرى الجابري أن هذه القراءة غير ملزمة، إذ هي قد تتعارض مع "رأي الإسلام" وهي لا تمثل "رأي الإسلام" لسبب بسيط، هو: أنه ليس هنالك نص تشريعي من القران أو السنة نظم مسألة الحكم، بل إن المسألة مسألة اجتهادية يجب أن تخضع لظروف كل عصر ومتطلبات تحقيق الشورى فيه. وهنا، يقدم الجابري ثلاثة محددات: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة، ويرى أنها حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الوقت الحاضر، وهذه المحددات تبعها تفسيرات وتدخلات ردفت الاستبداد بصور وتبريرات مختلفة. كما أن الجابري يرى أنه لم يتم طرح القيم والأخلاق المثالية بهذه البساطة، بل يرى أنه تم تأويل النص بما يناسب الملك كما هو الحال بالنسبة للطاعة والقدرية والجبرية، حيث إن عناصر متداخلة

عملت على نقل القيم الكسروية، "قيم الطاعة والاستبداد"، إلى الحضارة العربية الإسلامية، ويرصد مجموعة من الكتابات التي أصلت الاستبداد للحاكم وبررته عبر وضع مجموعة قيم أخلاقية. وهنا، لم تكن الأمة قادرة على الفصل ما بين الاستبداد ودور الحاكم، وقد شكل هذا تأصيلاً للاستبداد ولكن ليس على أساس أنه كذلك.

وفي الاتجاه ذاته قدم كمال عبد اللطيف كتاباً بعنوان ***في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية***، وقد أخذ عبد اللطيف أصلاً واحداً للآداب السلطانية وعمل على تقديم العظات والأفكار والمواعظ والحكم وبيان التبريرات التي ساهمت في تبرير السلوكيات للحاكم ودعم المواقف ورسم المواثيق والخطط كخطط الدولة والمحافظة على القائمين بمهام التدبير فيها. ومن ثم، يعيد هذه النصوص الزاخرة بالتبرير السياسي، ويرى أن صيغتها وما تحوي من نصائح هي نصوص فارسية وقد تمت ترجمة بعضها وتلخيص البعض الاخر في سياق ملابسات سياسية فكرية تاريخية تتعلق بصيرورة الدولة الإسلامية من الحكم الاموي إلى الحكم العباسي. وقد ولد هذا عملية مثاقفة كانت نتائجها في سياق تطور الفكر السياسي الإسلامي. والمقصود هنا اختلاف الأفكار واختلاط مرجعيتها الأصلية في المثاقفة الإسلامية اليونانية _ الساسانية. وعليه، يمكن القول إن الأصول أخذت منحى الاستيراد. وقد دعم الحديث السابق عز الدين العلام في ***كتابه الآداب السلطانية: دراسة في بنية الخطاب السياسي*** الذي عمل دراسة القراءات السلطانية وفند ما فيها من متون رابطا العلاقة بين الطاعة المستوردة والاستبداد العربي حامل الديمومة مؤسسا للاستبداد من خلال مثقف السلطة والحاشية موضحا علاقة التبعية بين أطراف البطانة والحاكم وهو ما تم تأطيره من خلال الآداب السلطانية.

وفي إطار المحاولة لإيجاد التفسير بمقاربة أخرى، طبيعية، خرج محمد جابر الأنصاري في كتابه ***تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي***، ليرى أن الماضي مثقل على أرض الواقع الذي يقوم على ممارسة الاستبداد من قبل السلطة المركزية تحت حجة منع الفتنة، وأن الصراع بدأ بعد وفاة النبي محمد حتى أن صحابته مارسوا المواجهة الدموية. ويعيد الأنصاري ذلك إلى ظروف الطبيعة الجغرافية الصحراوية، وإلى النمط القبلي الذي لم يزل بعد ظهور الإسلام بل بقي بصبغة دينية ليست نابعة من النص. لكنه ينبغي الإشارة إلى أنه يوجد من فسر، بشكل أعمق من الأنصاري، حالة الصدام المسلح بين المسلمين، الأمر الذي أدى إلى تكريس الاستبداد فيما

بعد، وهو هشام جعيط في كتابة ***الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر***. ذلك أنه يرى أن الفتنة ما زالت حاضرة في الوعي الإسلامي كمرجعية، وكعلامة من كبرى العلامات التاريخية الإسلامية، لكنها غير معروفة في آلياتها وتطورها، فهي قد جرت في فترة الخلافة الراشدة التي يعتبرها المسلمون فترة سامية، وكفترة ذات مواصفات قياسية للحكم الخلفي من حيث الحق والعدل. كما يرى جعيط أن ذلك يقود إلى أن هذا الإسلام إنما هو "إسلام سياسي" فحسب، وهو يمثل عهد المحسوبية والتنافس على الحكم والعنف المرير الذي بني عليه الكثير من الويلات للأمة التي مورست عليها أبشع أنواع الاستبداد، وقد شكّل هذا أصلاً ليس بالبسيط بني عليه الكثير فيما بعد. وقد ذهب إبراهيم محمود في كتابه ***الفتنة المقدسة:عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية***، إلى الاعتقاد بان عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية ياتي ذلك بسبب النزاع على السلطة منذ مؤتمر السقيفة وهذا أسس لعقلية التخاصم في ميكانزمها التفريقي التفرقي ذلك أن الأرضية التاريخية بعد وفاة النبي محمد، واقعياً، كانت أرضية انشقاق، وهذا كما يراه إبراهيم محمود عائد، بالإضافة إلى التناحر على السلطة، إلى أن من أسلم حمل معه ماضيه، بكل أبعاده القبلية والاجتماعية والسياسية وفي الوقت نفسه لم يكن ينسى هذا الماضي الفاعل في حياته.

أما **المحور الثالث**، المحور الاجتماعي، فقد حاول هشام شرابي أن يضع في كتابة ***المجتمع العربي المعاصر: البنية البطركية***، بعض المحددات ذات العلاقة في المساهمة في البحث عن السبب في استمرار الاستبداد، حيث ركز على ربط التغيير بواقع المرأة وتحررها كشرط لتحرر المجتمع. ويرى شرابي أن العائلة حجر الزاوية في بنية المجتمع العشائري، وهنا لا بد من إدراك الطابع المميز للعائلة العربية. ولعل هذا يفيدنا في دراسة الحالة الاجتماعية المساهمة في تعزيز الاستبداد عبر التربية المصادرة من المرأة داخل العائلة التي تعزز البنى الاجتماعية للتغيير أو لإبقاء الواقع كما هو. وقد رأى في كتابه ***النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي***، أن الأخلاقيات القبلية انعكست على المجتمع الإسلامي بما تحمل من أبوية قديمة حتى وسمتها بطابعها المميز وهذا ما أعطى الدولة العربية طابعها الأبوي المستحدث. وأما حليم بركات فقد عمل من خلال كتابه ***الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع***، على الربط بين العائلة والدين حيث تمت محاولة الربط بين صورة الأب وصورة الله بما يتضمن من صفات التجبر والعقاب الصارم. كما تم السعي من خلال الدين إضفاء الشرعية على

النظام العام القائم وتسويغ متيازات الطبقات الغنية والحاكمة. ويرى بركات أن هناك علاقة وثيقة بين النظام الاجتماعي الأبوي والنظام السياسي الاستبدادي يتصرف الحاكم كأب وينظر إلى المواطنين كأبناء قاصرين، ويتم مخاطبة الشعب بصيغة الفرد بنما يشار إلى الحاكم بصيغة الجمع وبهذا يقول إن السلطة هذه تنبع من الحاكم وانتمائه الأسري والطبقي، وليس من الشعب نفسه. ومن هنا، إن الجانب الرئيسي في النظام السياسي هو طابع الأبوة، فتسود في كل منهما العلاقات العمودية التسلطية والفوقية. وفي الإطار نفسه قدم برهان غليون الأزمة العربية في كتابه ***المحنة العربية: الدولة ضد الأمة***، حيث حاول أن يخرج من مسلمات الحداثة المضيعة والسلفية المفقرة بإطار جديد يرى من خلاله أنه ليس بالضرورة أن مجرد عمل إحلال للحداثة بذات المفهوم الغربي سوف يغير من الأمر شيئا. أما خليل عبد الكريم، فقد قدّم دراسة للواقع الإسلامي منذ الجاهلية ممتدا إلى الفترة الإسلامية مركزا على تصرفات الصحابة وعلاقتهم بالناس متطرقا إلى "الفتنة" ومدى تفاعل الصحابة معها. وقد كان ذلك من خلال كتابه المفتاحي ***قريش: من القبيلة إلى الدولة المركزية***، وسلسلة ***شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة (محمد والصحابة، الصحابة والصحابة، الصحابة والمجتمع)***، وكتابه ***إلا..أمير المؤمنين علي بن أبي طالب .*** كما قدم الواقع الاجتماعي للمرأة في بداية العهد الإسلامي، وهو مما سبق يريد أن يبين أن واقع التبجيل والتعظيم الذي كان سائداً ليس بالضرورة أن يكون كذلك.

أما **المحور الرابع**، محور الاستبداد وعلاقته باللاهوت والسياسة، فقد حاول أدونيس في دراسته المطولة التي جاءت في مشروع ***الثابت والمتحول، والنظام والكلام، والنص القرآني، وآفاق الكتابة***، وغيرها... حاول رصد الأصول من خلال دراسته لحالة الربط ما بين السياسة والدين دون استخدام له، بل بالانطلاق من المكان الذي ظهر فيه ومن القبيلة التي انتشر فيها وهي قريش، الأمر الذي لم يخرج الحكم من هذا الإطار من هنا قدم إطار في مجريات الأحداث التي وقعت في التاريخ الإسلامي بصورة بعيدة عن الواقع المثالي المفترض بل كان من خلال ما هو قائم فعليا. فالأمور ومنذ البداية كانت تدور حول تحديد الأفضلية القبلية في مسألة الخلافة، والتي تركزت في قريش، ولكن هذه المرة أخذت الطابع الديني مع إبراز التغلب القبلي وإظهار ما عرف "بالإجماع" وقد اتخذ الخليفة على الأرض من خلال السماء وكما "أن العصبية عنف باسم القبيلة فقد أصبح الإجماع عنفا باسم الجماعة وأصبحت السلطة عنفا باسم الدين". أما عبد الجواد ياسين فقد رأى من خلال كتابه ***السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين***

النص والتاريخ، أن السنة كالقرآن سكتت عن التناول التفصيلي لقضية السلطة من جهة الشكل، أي سكتت عن تعيين نظام الحكم في الدولة. ولهذا قدم نقدا مطولا لنظريات السلطة الإسلامية سواء نظرية الإمامة الشيعية، أو نظرية الخلافة السنية لأنهما تصران على عدم القبول بسكوت النص (القرآن والسنة) إن ردة الفعل عند كلا النظريتين أدت إلى إفراز نصوص منصصه، بمعنى غاب عن الواجهة إشكالية السلطة كمفهوم، وكيف عالجها النص بل أصبحت مشكلة النص السني وكيف كتبته السلطة كأداة لحسم الصراع الفكري حول السلطة، ولإثبات نظرته السابقة يقدم مصنفات عديدة دارت حول التنصيص السياسي سواء في الحقبة الأموية، أو العباسية مع التركيز على الأحاديث التي دارت حول إعطاء خلافة/ملكية معاوية بعدا دينيا حيث رصد الأحاديث ذات التنصيص السياسي المغلف بالدين لتبرير شرعية الحكم الاستبدادي. وأما محمد أمزيان فقد تطرق في دراسته ***الأساس التعاقدي لحيازة السلطة: مدخل فقهي،*** على الدور الذي لعبه الفقه في تكريس الاستبداد فقد تطرق إلى إحجام الفقهاء عن إسقاط شرعية الدولة الأموية بعد الانقلاب الذي تم لا من الناحية المبدئية ولا النظرية، وبدل ذلك قام الفقهاء على استنطاق النص ضمن الشروط التي أنتجت نمط الخطاب الفقهي الذي وفر الغطاء الشرعي لنظام الحكم القائم حيث تم دعم "ولاية المتغلب"، ومع أنها نقيض "البيعة"؛ إلا أن المفارقة هنا أن ولاية العهد الذي تم اعتماده في الغالب على مدار التاريخ السياسي الإسلامي، ظل مصحوباً بالبيعة التي كان يقدمها عادة أصحاب النفوذ السياسي والعسكري والقضاة وكل من يعتد به الوجهاء لتأكيد فروض الطاعة والولاء المطلق.

وانطلاقا مما سبق، وتحقيقا لغرض الدراسة القائمة على كشف أصول الاستبداد العربي فإن هذه الدراسة تقوم على ستة فصول وخاتمة نقدية وقد تم ذلك على النحو التالي:

أتى **الفصل الأول،** كـ (إطار نظري للاستبداد)، وتضمن عرضا لجوانب من أوجه ذاك النظام السياسي القائم على احتكار السلطات والانفراد بالرأي والتعسف، وجوانب من مظاهره وآثاره السلبية على المجتمعات التي تبلى به. وقد أتى ذلك في ثلاثة أقسام: سعى القسم الأول إلى محاولة تحديد المصطلح لغة ودلالة، من خلال إحداث مقاربة عامة للاستبداد، وهو ما اقتضى التعريج على بعض المعاجم والموسوعات من معان وتعريفات للاستبداد. أما القسم الثاني، فقد خصص لأبرز من تطرق للاستبداد عالميا حيث تم اختيار مجموعة من المفكرين، والفلاسفة أصحاب وجهات النظر المختلفة، ومواقفهم من

الحكم المستبد. كما تم في هذا الجانب التمييز بين الاستبداد والطغيان، وذكر ما بين تلك المصطلحات من اختلاف أو تشابه على صعيد الممارسة والدرجة. أما القسم الثالث، فقد تناول مجموعة من المفكرين العرب أصحاب التوجهات المختلفة، وقد تم من خلال هذا القسم قولبة الآراء المختلفة من داعم للاستبداد وهو ما حمل توجها دينيا لتكريس الطاعة كمبدأ لحماية مشروع الدولة حامية الدين، أو كأساس عصبوي _ قبلي لا ينفك أن يعود ليثبت ذاته المتجذرة في العقل العربي، أو الرافضين للاستبداد بكل ما يحمل لأنه يصادر الحرية، ويؤدي إلى التخلف خدمة للحاكم الذي يرى في المحكومين أنهم يجب أن يكونوا كالقطيع.

أما **الفصل الثاني** حمل عنوان (أركيولوجيا الاستبداد العربي)، تم فيه وعبر أربعة أقسام معالجة أرضية الاستبداد تاريخيا حيث تم التطرق في القسم الأول لطبيعة العلاقة بين العرب مع جارهم الإمبراطوري الفارسي _ الروماني موضحا حالة التبعية العربية كأداة ضاربة للإمبراطوريات، ومدى التأثر العربي من نظام الحكم عند السيد، وهو ما فرض سبر الغور في طبيعة الحكم عند الممالك العربية سواء في الشمال أو الجنوب العربي. وقد قاد ذلك إلى القسم الثاني، الذي ركز على طبيعة الواقع الاجتماعي القائم في مكة حيث التراتب القبلي القائم على العصبية، وحالة تجذر الظلم بين طبقات القبيلة، وهو ما أدى إلى ظهور حالة من التمرد من قبل أفرادها المسحوقين باحثين عن العدالة المفقودة. وفي القسم الثالث، تعرضت هذه الدراسة لحالة التفاعل الجدلي القائم بين النبي محمد وقبيلة قريش في ظل السعي الحثيث محسوب الخطوات لنسف النظام القبلي، وهو ما أدى إلى ترتيب الخطوات لهذه الخطوة المهددة لأسياد قريش. ظهر ذلك من خلال إعادة ترتيب الإطار القبلي في يثرب حتى وصلت مرحلة استخدام الإسلام كقبيلة ذات بعد قادر على فرض إرادته. وأما في القسم الرابع، فقد ركز على مرحلة دخول الوفود إلى الإسلام والنظرة القائمة على القوة، فالقبيلة الأقوى تخضع سواها جاء ذلك في الوقت الذي كانت فيه حالة التنافر قائمة بين القبيلة القائمة على العصبية، وبين الإسلام الذي يسعى لنسفها، من حيث المبدأ، وبين مرحلة التدرج التي كان الإسلام يسعى بالنهاية للوصول إلى ما يريد، وقد تطلب هذا عملية الإخضاع بالطريقة القبلية ذاتها التي يفهمها العقل القبلي.

جاء **الفصل الثالث**، (نظرية الحكم: بين المثالية والسياسة)، ليبين جينولوجيا المنطلقات التي قامت بعد وفاة محمد النبي، وبروز مفاهيم جديدة كأداة من أدوات الصراع السلطوي، وهذا تم من خلال ثلاثة

أقسام: القسم الأول، تطرق إلى حالة الجدل بين الدين والقبيلة، ففي الوقت الذي وجد فيه الاسلام كانت القبيلة حاضرة في حسم التغلب على السلطة. وأما في القسم الثاني، فقد خاض في تطور الحكم من أبو بكر حتى علي بن أبي طالب متطرقا إلى الدور العصبوي في طبيعة إختيار من يحكم مع مناقشة مفاهيم "الإجماع"، والشورى"، و"أهل الحل والعقد". وفي القسم الثالث، تحدث عن بروز مفهوم "الفتنة" بعد مقتل عثمان بن عفان، ودور ذلك كبذرة لحماية شرعية الحاكم المستبد كما استخدمها معاوية بن أبي سفيان بعد أن حسم الصراع مع علي. وقد استعرض هذا القسم الصراع على السلطة ووقوف المسلمين إلى جانب الفرقاء كل لغرض في نفسه.

تضمن **الفصل الرابع**، (نظرية الإمامة _ تقديس بلا قداسة)، الأصول التي بنيت عليها نظرية الخلافة السنية بعد وصول الأمويين للحكم، ونظرية الإمامة كمفهوم التصق بالشيعة، وقد تمت دراسة ذلك من خلال قسمين: الأول، تعرض إلى اللحظة الحرجة التي انتقل فيها الحكم الإسلامي من مرحلة الخلافة إلى الملكية بما تحمل من ولاية العهد، والتبرير لها، وما رافقها من تنظير لبطانة معاوية لضرورة ذلك. وكذلك التعرض لجوانب الضغط والإكراه من قبل معاوية على الرافضين لمبدأ ولاية العهد، ولانتقال الخلافة إلى ملك عضوض. وكذلك تم في هذا القسم التطرق إلى رأي ابن خلدون حول هذا الانتقال الذي بررره وأضفى عليه صفة الشرعية. وأما القسم الثاني، الذي بحث في أصول الشيعة مع التركيز على الشيعة الإمامية التي أعطت الإمام القداسة على أساس أن الإمامة تمثل الركن الخامس عند الشيعة، وبالتالي رشقها بالقداسة التي أصبحت بمكانة النبوة، وفي بعض الأحيان أعلى درجة وسمو.

في **الفصل الخامس**، (النص بين المثالية والفقه والتأويل)، خاض في الصراع الفكري الذي ظهر لحسم الصراع على السلطة، وهو ما تم من خلال ثلاثة أقسام: في القسم الأول، تناول مفاهيم القدرية، والجبرية، والطاعة حيث مثلت الجبرية مبدأ الحكم الأموي المستبد على أساس أنه من الله ليس للبشر دور فيه. وفي المقابل، كانت القدرية التي رفضت مبدأ الجبر انطلاقا من الإنسان مسئول عن أفعاله. هذين الموقفين حددا الخضوع والطاعة للحكم القائم، أو رفض الانصياع له، لأنه يمثل التفافا على الدين الذي حمل أكثر مما يحتمل. ولهذا جاء القسم الثاني، لدراسة دور الفقه في التأصيل للاستبداد، وذلك بالمحافظة على الوضع القائم درئا "للفتنة" وبقاء الحامي للدين، فزوال الحكم يعني ضياع الدين، وهذا ما يمكن تسميته بفقه الاستبداد الذي استبد الفقه الباحث عن الحلول في مناطق سكوت النص، وقد ساعد ذلك

حالة المثاقفة مع الحضارات الأخرى لا سيما الساسانية التي انتهل منها فقهاء الخلافة كالماوردي وغيره، حيث أسبغ شريعة أردشير الزرادشتية على الدين الإسلامي، والقول بأن الخليفة حارس الدين، وأن الملك والدين توأمان، وهو ما مثل قناعة بأن الخروج على الحاكم المستبد خروج على الـــدين. وفـــي القســـم الثالث، تم التعرض إلى ما اصطلح عليه الآداب السلطانية من خلال التطرق إلى مجموعـــة مـــن هـــذه الكتابات كأحد أصول الاستبداد، فهي التي أعطت الحاكم المستبد تبريرات وجوده، وركزت على وجوب الطاعة بحيث يظهر في هذه الآداب أن المحكومين وجدوا لخدمة الحاكم وليس العكس.

أما **الفصل السادس**، (بطانة الحاكم ودورها في تعزيز الاستبداد)، فقد عمل على دراسة الأسس النظرية التي شكلت بطانة، أو حاشية الحاكم، وطبيعة دورها كما تم التطرق إلى أحد أطراف هذه البطانة المتمثلة في مثقف السلطة، وهذا تم من خلال ثلاثة أقسام: ففي القسم الأول، بحث طبيعة البطانة ودورها كتابعـــة للحاكم، وأقسامها المباشرة وغير المباشرة، والفرق بينهما. وفي القسم الثاني، تعرض لمثقـــف الســـلطة كأداة من أدوات الحكم كما يقول ابن خلدون، والبحث في أصل المثقف الإسلامي ككاتب للديوان، ومن ثم كمبرر للاستبداد، وهذا قاد لدراسة القسم الثالث الذي بحث في دور المثقف في التبشير لمفهوم المســـتبد العادل انطلاقا من أنه يمكن أن يكون الحاكم مستبدا وعادلاً في الآن نفسه، ولهذا قام هذا القسم بتفنيد هذا المفهوم الذي يقود إلى تكريس الاستبداد من خلال إعطاءه شرعية الاستمرار تحت مظلة العدل.

هذا، وقد ختمت الدراسة بمجموعة من الملاحظات النقدية على ضوء النتائج التي تم التوصل إليها، حيث تم الحديث عن العقبات التي تعترض زوال الاستبداد العربي حتى اليوم.

الفصل الأول
الإطار النظري للاستبداد

تمهيد

أولا: مفهوم الاستبداد : مقاربة عامة

ثانيا: الاستبداد عالمياً

ثالثا: الاستبداد عربياً

خلاصة

تمهيد

يبحث هذا الفصل من الدراسة في ماهية الاستبداد على عدة صعد: الأول، إحداث مقاربة عامة للاستبداد من حيث الأسس التي تم الالتقاء حولها من ناحية العموميات. والثاني، محاولة سبر الغور في أفكار الفلاسفة والمفكرين عربيا وعالميا لمعرفة الأسس التي قام عليها هؤلاء مع التركيز على وضع محاور أساسية للاختلاف والالتقاء فيما بينهم، والتعرف بشكل عام على موقفهم من الاستبداد وهنا، سيتم التركيز على المنطلقات العقائدية، وغيرها من مؤثرات حضارية غلبت على المفكرين وهم ينتجون نصوصهم حول الاستبداد، وبخاصة العرب منهم بانتقائية فرضتها حدود الدراسة.

لبلوغ ذلك، يقارب هذا الفصل إجابة عن تساؤلات وجود استبداد في العالم، وماهيته، وإمكانية وجوده في مكان دون آخر، وهل الجميع مع الاستبداد أم ضده وما هي مبرراتهم، وهل مهد الحكم للاستبداد أم أن العكس هو الذي حصل.

أولاً: مفهوم الاستبداد: مقاربة عامة

عند نشوء مجتمع ما، فإنه يكون بحاجة إلى سلطة تضبطه وتسير أموره، فلا مجتمع بلا سلطة. ولهذا، لا يمكن التكون المجتمعي والتماسك إلا بعد حل مسألة السلطة في المجتمـــع.([1]) وتأتي ضرورة السلطة من باب أنها، كظاهرة هي " ظاهرة طبيعية في أي مجتمع سواء كان بدائيا متطورا أو حضاريا، ففكرة العيش بدون سلطة هي في الحقيقة فكرة خيالية فكل شيء في الحياة يوحي بوجودها "،([2]) ولكن حالة التبسيط لضرورة السلطة لا تبدو أمرا صحيا، إذ قادت إلى ربط مفهوم الحق بماهية السلطة وهنا، بدت الدولة بأنها "أقصى تمظهر يمكن لظهور كمونية الحق النسبي أو المطلق ".([3])

وهذا الظهور للسلطة بهذا الرداء "الأخلاقي " ليس بريئا، ذلك أنها ترتكز على مفهوم معياري قبلي هو " الحق "، فالحق هو الحامل المعياري لنزوع قوة السلطة، وهذا يقود إلى أنه عند نزوع السلطة إلى الظهور يولد ذلك الاغتراب الذي يولد العنف، حيث يتم الربط بين الديمومة السلطوية، والاغتراب بما يخبىء من تداعيات.([4])

إن ما سبق يدل على أننا على حافة الغوص في البحث في إشكالية بالغة التعقيد، وهي السلطة. ولكن ما تسعى إليه هذه الدراسة، وفي هذا الفصل تحديدا، هو البحث في أحد إفرازات السلطة، وهو الاستبداد، ذلك أن بعضهم يرى أن " الإرغام " هو الطابع المميز للسلطة. فما هي المقاربات الأولية، إذن، التي تم الالتقاء عليها حول هذا المفهوم.

الاستبداد لغة ودلالة

الاستبداد لغة مأخوذ من اسم لفعل "استبد" العائد إلى الفاعل "مستبد " يتحكم في المستبَد. وهنا نرى أن الاستبداد يوجد من خلال شخص أو مجموعة تمارس هذا الفعل، فيقال:" استبد به أي انفرد به"، "واستبد

---

[1]() محمد زيعور : **تطور الفكر السلطوي (العلمانية _ الإسلام _ الماركسية)** ، ط 1(بيروت: رشاد برس، 2003) ، ص 51

[2]( ) المرجع السابق ، ص 15

[3]( )المرجع السابق ، ص 14 .

[4]() المرجع السابق ، ص 14 .

الأمر بفلان أي غلبه فلم يقدر على ضبطه". ([5]) وبمعنى آخر، فإنه يعني "غرور المرء برأيه، والأنفة عن قبول النصيحة والاستقلال في الرأي، وفي الحقوق المشتركة". ([6]) والمستبد منغلق على نفسه مستكف بذاته. ([7]) وفي نفس الاتجاه قال ابن منظور: " استبد فلان بكذا أي انفرد به".([8]) وفي حديث علي بن أبي طالب جاء أنه : "كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقا فاستبددتم علينا" ، كما يقال : استبد بالأمر يستبد به استبدادا إذا انفرد به دون غيره ". ([9])

والاستبداد حسب الموسوعة الفلسفية العربية يعني:

" الانفراد بالأمر، والأنفة عن طلب المشورة، أو عن قبول النصيحة حيث ينبغي الطلب أو القبول. فإذا كان الأمر متعلقا بمصلحة الفرد نفسه، فإن الاستبداد يأتي، على الأغلب، تعبيرا عن غرور المرء بنفسه، أو عن عدم قدرته على الانفتاح والتبادل، أو عن إرادته كتم حقيقته عن غيره. وإذا كان الأمر متعلقا بتدبير مصلحة جماعة معينة فإن الاستبداد يعني التصرف المطلق في شؤون تلك الجماعة بمقتضى المشيئة الخاصة والهوى ".([10])

وأما الاستبداد كما طرح في الموسوعة السياسية فهو: " حكم أو نظام يستقل بالسلطة فيه فرد أو مجموعة من الأفراد دون خضوع لقانون أو قاعدة، ودون النظر إلى رأي المحكومين ". ([11])

وقد عرف محمد عبده (1266هـ\1849م _ 1323هـ\ 1153م) الاستبداد على أنه

" من يفعل ما يشاء غير مسؤول، ويحكم بما يقتضي به هواه وافق الشرع أو خالفه ناسب السنة أو نابذها، ومن أجل هذا ترى الناس كلما سمعوا هذا اللفظ أو ما يضارعه صرفوه إلى هذا المعنى، ونفروا من ذكره لعظم مصابهم منه وكثرة ما جلب على الأمم والشعوب من الأضرار ".([12])

من التعريفات السابقة لمفهوم الاستبداد نلاحظ أنه يقوم على صعيدين : فردي وجماعي. ولكن الأمر الذي يجمع بينهما هو عملية الاستحواذ بحيث يكون الانفراد بالشيء وامتلاكه بغير حق، والفكر يتمثل في الانفراد

---

[5] ( )**المعجم الوسيط** : ج 1 ، (بدح)، ([د.م]: مجمع اللغة العربية ، 1960)، ص 44

[6] ( )عبد الرحمن الكواكبي : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** ، ([د. م]، موفم للنشر، [د.ت])، ص 9

[7] ( )عبد المنعم الحفنى : **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة** ، ط 1(مصر: مكتبة مدبولي ، 2000)، ص 50

[8] () ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم : **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، [د.ت])

[9] ( ) محمد هلال الخليفي : **قراءة تاريخية في مفهوم الاستبداد وتفسيره واليات تكريسه** ، استخرج بتاريخ 10\7\ 2006. http:\\www.aljazeera.net\NR\exeres\ac45333B-4753-4f6c-B2C0-8AEBA614534D.htm

[10] ( ) _____: **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد 1، ط 1([د.م]معهد الإنماء العربي، 1986)، ص 53

[11] ( ) عبد الوهاب الكيالي: **الموسوعة السياسية**، ج 1(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [د.ت]) ص 166

[12] () المرجع السابق ، ص 167

بالرأي في حين يجب أن تكون المشورة مطلوبة فيه فإذا انفرد شخص أو مجموعة في رأي دون الاكتراث لرأي أصحاب الشأن الآخرين دخلنا في باب الاستبداد الجماعي. ([13])

ولكن الاستبداد يمكن أن يكون ممثلا "الحكومة المطلقة العنان فعلا أو حكما التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب، ولا عقاب محققين ". ([14]) وهذا يبين أن المقصود تحديدا هو الاستبداد السياسي. ولكن هذا يمثل حالة من المنتوج النهائي لتواجد الاستبداد، فالحكومة تعمل على التفرد دون رقيب، إذ عند غياب الرقابة يبدأ الاستبداد بالتجسد. وليس هذا وحسب، بل إن من يمارس الاستبداد على شعبه يسعى إلى أن يقوم الشعب بتقديم الولاء المطلق، ولكن من نوع "فريد" فـــ

> " المستبد يود أن تكون رعيته كالغنم درا وطاعة، وكالكلاب تذللا وتملقا، وعلى الرعية أن تكـــون كالخيل إن خدمت خدمت، وإن ضربت شرست، وعليها أن تكون كالصقور لا تلاعب ولا يستأثر عليها بالصيد كله خلافا للكلاب التي لا فرق عندها أطعمت أو حرمت حتـــى من العظـــام، نعـــم على الرعية أن تعرف مقامها هل خلقت خادمة لحاكمـــها تطيـــعه إن عـــدل أو جار، وخلق هـــو ليحكمها كيف شاء بعدل أو اعتساف، أم هي جاءت ليخدمها لا ليستخدمه، والرعية العاقلة تقيـــد وحش الاستبداد بزمام تستميـــت دون بقائه فـــي يدهـــا لتأمن من بطـــشه، فإن شـــمخ هـــزت به الزمـــام، وإن صـــال ربطته ". ([15])

وفي نفس الاتجاه المتعلق بالاستبداد السياسي عرف على أنه " الاستيلاء على السلطة والاستئثار بها ومنع تداولها سلميا وإساءة استغلالها والتوصية بها لابن أو أخ أو من يختاره المستبد بنفسه ".([16]) وهذا يعني حرمان المحكومين من فرصة الاختيار ومصادرة حقهم.

إن هذا الوجه القبيح للاستبداد، ولا جمال مع الاستبداد، يأتي ضمن منظور الفرد المتفرد بالحكم المطلق الذي يعمل على تقديم الرعية كالحيوانات التـــي وجـــدت لتخـــدم فـــقط. ولعل هـــذا يجعلنا أمـــام " المطلق " و "الاستبداد"، والمقاربة بينهما بمعنى أنه ما من " حكم مطلق إلا ويصبح استبداديا بخطوة واحدة تستدعيها لا مشروطيته، وما من استبداد يستغني عن الضعف لفرض مشيئته ما دام غير مراقب فيتحول بالضرورة إلى طغيان ".([17]) والفرق بين الاستبداد والطغيان، هو أن المستبد يمكن أن يكون لديه بعض العدل، ولو ظاهريا،

---

[13]( ) محمد جمال طحان : "ماهية الاستبداد" ، **مجلة النهج** ، عدد 53 ، 1999 , ص 16

[14]( )الكواكبي : مرجع سابق ، ص 10

[15]()المرجع السابق : ص 15

[16]() نبيل هلال : **الاستبداد ودوره في انحطاط المسلمين** (الإسكندرية _ مصر: المكتبة الجامعية ، [د.ت])، ص 35

[17]() محمد الطحان : ماهية الاستبداد ، مرجع سابق. ص 17

إذا لم يكن هناك منازع للحكم، في حين أن الطاغية يكون حكمه دائما بالحديد والنار، وهو ميال للعدوانية والعنف. ([18])

والاستبداد من وجهة نظر توينبي

> " بداية الانهيار عندما تتحلل أقلية مبدعة فتغدو أقلية مسيطرة تسعى للاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به، باستخدام القوة، فيحدث القصور في طاقتها الإبداعية، وتعزف الأغلبية عن محاكاتها ثم يؤول الأمر إلى فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع الذي سوف يسّرع الخطى نحو الانهيار المحتوم ".([19])

كما يترادف مع مفهوم الاستبداد العديد من المفاهيم، مثل: السلطة المطلقة، الطغيان، الاستعباد السلطوي ... وهي كلها تحمل شكلا كلاسيكيا " للظاهرة الاستبدادية المطلقة "،([20]) والتي تعني الحكم المطلق والتفرد بالسيادة، ولا تعير أهمية للقوانين السارية، بحيث لا يكون حدود لحكمه والمطلقية في جذورها إلى " حق الملك الإلهي "، بحيث يبرر سلطة الحاكم بإرادة سماوية أو دينية، فتنتفي بذلك مسؤوليتة أمام أية هيئة أو قانون. فالحاكم يكون أسمى من أن يخضع للقوانين. ([21])

وفي المقابل، يوجد خلط بين مفهومي الاستبداد والطغيان سواء في النصوص أو الأذهان. فالطغيان يشمل "عنصرين لا نجدهما بالضرورة في الاستبداد وهما القهر والجور "، في حين الاستبداد يعني أن التصرف غير مقيد يتحكم في شؤون الجماعة السياسية يبرز إرادة الحاكم وهواه ولا يعني بالضرورة أن تصرف الحاكم ضاغط بعنف على المحكومين غير مهتم بقواعد العدل والإنصاف، وأما الطاغية فهو الذي يقوم بالاستيلاء على الحكم بصورة غير شرعية، ولكن في المقابل المستبد " يحكم بموجب القوانين النافذة " التي يحددها هو. ([22])

مهما أحدثنا من تقارب حول ماهية الاستبداد فإنه يبقى نسبيا ويعود ذلك للظروف والوقائع التي توجد المستبد "قبل أن يقوم بصنع نفسه بما تضفيه شخصيته ومؤهلاته في عملية تطوير مستمرة سواء كانوا مختارين أم

---

[18]() عبد المنعم الحفنى : مرجع سابق . ص 52

[19]() فاضل الأنصاري : **قصة الاستبداد أنظمة الغلبة في تاريخ المنطقة العربية** ، ط 1(سوريا: وزارة الثقافة ، 2004)، ص 12

[20]() المرجع السابق ، ص 9

[21]() عبد الوهاب الكيالي : موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق . ص 168

[22]() ____ : الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد 1 ، مرجع سابق . ص 54

مكرهين ".([23]) من هنا، فإنه يمكن القول إنه من الصعوبة بمكان الحديث عن إيجاد تعريف إجرائي شامل للاستبداد، وهذا عائد إلى الجدل الذي ما زال مستمرا حوله، وحول ماهيته وحدوده.

لقد أحدثت عملية اشتقاق مفهوم الاستبداد التباسا كبيرا في فهمه من ناحية، وفي الالتفاف عليه من ناحية ثانية، ويأتي ذلك من سياق كلمة المستبد التي تم اشتقاقها من الكلمة اليونانية ديسبوتيس *Despotes* والتي تعني رب الأسرة. ولكن هذه الكلمة لم تبق ضمن هذا الإطار الأسري الضيق، بل أصبحت تمثل حالة أو نمطا من أنماط الحكم الملكي المطلق، بحيث تكون سلطة الملك على شعبه "ممثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة، أو السيد على عبيده ".([24])

إن هذا التداخل المقصود بين دور الأب في الأسرة ودور الحاكم، والقيام بعملية إسقاط صفة الأبوية، التي تحمل مضمونا أخلاقيا على طرف يشغل مركزا سياسيا بما يحمل هذا المركز من محاذير ومتاهات وغموض، يؤدي في أغلب الأحيان إلى الاستبداد. وقد يعود ذلك إلى اعتبار الحاكم هو بمكانة الأب، وهذا يعني في الحال أن من حقه أن يحكم حكما استبداديا ، لأنه من الناحية الأخلاقية لا يجوز معارضته، فيجب أن يكون هو صاحب الصوت الوحيد المسموع، وهذا عائد إلى تغلغل الجانب الأخلاقي في الجانب السياسي، وذلك ليكون مبرر الحاكم جاهزا لتوفير غطاء لحكمه الاستبدادي الذي لا يقبل النقد، فهذا أمر يصبح من المحرمات. وهنا نصير في حالة تأرجح من الأخلاق إلى السياسة، ومن السياسة إلى الأخلاق، وهذا كله محاولة لتبرير الحكم الاستبدادي.([25]) لذا فهو يقمع أي نصيحة مخالفة لرأيه لأنه فوق النصيحة والقانون فهو كبير الأسرة وربها وهذا الحال ينطبق على الحاكم.([26])

هناك من فهم الاستبداد من خلال التفريق بين الحاكم الذي يلتزم بالقانون، وبين الحاكم الذي يكون قوله وفعله هو القانون، فإذا وجد القانون ولكن الحاكم الذي يحتكر سلطة تعديل وتغيير القانون فهذا إذا حاكم مطلق بمعنى استبدادي. والحكم الاستبدادي قد يكون فرديا أو حكم جماعة.([27])

---

[23]() عبد الرحمن الكواكبي : مرجع سابق ، ص 10

[24]() إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية**، ط 3 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1997)، ص 52؛ علي محمد فخرو: **الاستبداد والثقافة القبلية ودورهما في تحديد وحصر فضاءات التفكير والإبداع**، استخرج بتاريخ 24\12 \2006 . www.bahrainws.org

[25](25) المرجع السابق . ص 52 _ 54

[26]() علي مؤمن : "النظام السياسي :ثنائية الاستبداد والمشاركة الشعبية " ، **مجلة شؤون الأوسط** ، عدد 114، 2004 . ص 25

[27](27)ثناء فؤاد عبد الله : "آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع العربي" ، **مجلة المستقبل العربي** ، عدد 31 ، 2005. ص 85 وعبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 168

(28)عصمت سيف الدولة : **الاستبداد الديمقراطي** ، ط 1(بيروت: دار الكلمة للنشر، 1981)، ص 29 _ 30

وأما الجانب النفسي من شخصية المستبد، أو ما يمكن تسميته بالسبب السيكولوجي للاستبداد فإنه هو الذي يحرك دافع القمع وحب السيطرة لدى المستبد مما يكون شذوذا نفسيا مختلف الدرجات بالقياس إلى الحالة الطبيعية للإنسان السوي نفسيا والمتكيف اجتماعيا ، بمعنى الذي يمتاز بالقدرة على بناء العلاقات الإيجابية مع الآخرين، مظهرا الثقة بالنفس وبالآخرين والرضى عن الذات والطمأنينة بما يقوم به ونتائجه. فالمستبد يفقد كل هذا التوازن حارما غيره ممن يستبد بهم.

ورد في تقارير إحدى اللجان العلمية التي تناولت الشخصية المستبدة من حيث تحديد خصائصها، وتحليل سلوكياتها الشاذة ما يلي:

" إن الاستبداد ظاهرة تعويضية ، وتتوفر الشخصية المستبدة بشكل عام في الأشخاص فاقدي الثقة بأنفسهم ، الذين لم ينجحوا أبدا في تكوين شخصياتهم تكوينا متكاملا مستقرا . يدفعهم النقص الذي يعرفونه من أنفسهم إلى محاولة تعويضية في العالم الخارجي. فهم عندما يستعملون العنف ضد أي محاولة تغيير اجتماعي بحجة الدفاع عن استقرار النظام القائم، يدافعون في الحقيقة عن ذواتهم التي تفقد الاستقرار النفسي ".([28])

فالمستبد جبان يقوم بشحن شجاعته المزيفة من خلال إبقاء المحكومين في حالة من الوهن والضعف ليبقى وضعه كما يريد بدون منازع. ([29])

ولو حاولنا تلمس الخيوط الأولى للاستبداد نجد أنه نمط حكم يدير ظهره لآراء الآخرين لأن الاستبداد السياسي لا يستطيع الاستمرار إذا التفت لأحد، فهو يرى الأمور بالقدر الذي يخدم حكمه وليس العكس.

وثمة من يرى أن الاستبداد عموما يحمل في ثناياه اتجاهات متعددة، وبشكل أدق يشكل ثالوثا فكريا، اقتصاديا، سياسيا، يصب الأول والثاني في خدمة الثالث، وهذا يعني أن الاستبداد السياسي، وهو الظاهر للعيان، تتم ديمومته عبر الاستبداد الفكري الذي يشكل مصنعا لعمليات التبرير عن طريق عدة وسائل وأدوات. وكذلك الأمر بالنسبة للاستبداد الاقتصادي، فهناك من يرى أن رأس المال ينحصر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بيد من يمارس الاستبداد السياسي، أو يتم توظيف رأس المال في خدمة هذا النظام، وهذا يؤدي إلى حجب التفكير، مما يؤدي إلى أن يصبح "الإنسان عبدا يرزح تحت استعباد مقنع ".([30])

---

[28](29) نبيل هلال : مرجع سابق ، ص 69

[29](30) محمد الطحان : ماهية الاستبداد ، مرجع سابق، ص 29 _ 31

[30](31) المرجع السابق، ص 32

ومهما تعددت التفسيرات، فإننا نستطيع أن ندرك أن الاستبداد في أوضح صوره هو استبداد سياسي، إذ يدور بين طرفين الأول يحكم، والثاني محكوم، الأول يملك زمام السلطة بما تمتلك من أدوات للقهر والعنف، والثاني يخضع لمن يمتلك ويسيطر على السلطة فيكون محتكرا كدمية، متأثرا بوخز أجهزة السلطة دون أن يكون في إمكانه مقاومتها.([31])

تأسيسا على ما سبق، نرى أن واحدا تساعده بطانة يفرض ممارسة وحيدة المصدر تتميز بانعدام الحوار وإلغاء الآخر، حيث لا مناقشة في أي قرار ولا رقابة على ممارسات السلطة التي لا تتبع سوى هواها في إصدار القوانين وفي التحكم في مجرياتها. فهذا، إذا، هو شكل الحكم الاستبدادي "أما ما يكمن خلف هذا الشكل فهو شبكة عنكبوتية من العلاقات الاستبدادية هي التي تسمح له بالبروز إلى السطح وهي التي يمكن تسميتها استبدادا تسمية مطلقة ".([32])

وهنا يلح السؤال الآن هل يمكن تطبيق ما تم التوصل إليه على كل منطقة يمارس فيها الحكم؟ للإجابة عن هذا التساؤل نستعرض آراء الفلاسفة والمفكرين العالميين والعرب وكيف رأى كل طرف منهم الاستبداد، وهل هنالك اختلاف في أفكارهم؟ وما هي الأسس التي انطلقوا منها؟ مع الآخذ بعين الاعتبار البيئة التي وجدوا فيها.

ثانياً: الاستبداد عالميا

يحاول هذا القسم من الدراسة العمل على تقديم أبرز الأفكار التي صدرت عن مجموعة مختارة من الفلاسفة والمفكرين العالميين، وذلك لتبيان الأرضية التي انطلقوا منها، وكيف رأوا الاستبداد وموقفهم منه.

أبدأ **بأفلاطون** (427 ق.م _ 347 ق.م) والبحث عن المدينة الفاضلة كما رسمها لنفسه، وذلك من خلال وضع أسسها التي تجسدت في مؤلفه ***الجمهورية***. إن أفلاطون لا يقبل "بالطغيان القبيح" على أساس أنه نظام قوة وعنف، لكنه، في نفس الوقت، لا يقرنه بالقوة والعنف، بمعنى أنه "لا يدين العنف بذاته ولا القوة بذاتها لأنهما محايدان بذاتهما وقيمتهما وقف على مالهما ".([33]) أي أن "الطاغية الصالح" كما يراه أفلاطون يمكنه استعمال القوة لخير المدينة فقط ولجعلها سعيدة. أما "الطاغية الطالح"، فإن القوة التي يستخدمها لقمع

---

[31](32) المرجع السابق، ص 33

[32]

[33]() دولة خضر خنافر : **في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية**، ط 1(بيروت: دار المنتخب العــربي، 1995)، ص 52

المواطنين الصالحين، وللحفاظ على كرسي الحكم، والقوة التي يستخدمها "الطالح" تكون ضد المصلحة العامة، وهذا يجعل سلطته غير شرعية وتستحق الإدانة. ومع أن أفلاطون يرفض الطغيان، ولكنه يعود ويقبله بشروط أهمها أن يكون الطاغية فيلسوفا، أو لديه مستشارا فيلسوفا عندها يصبح الطغيان نظاما مقبولا. ([34])

أفلاطون لا يحبذ الديمقراطية في الدولة التي رسمها في ***الجمهورية***، بل إنه مؤيد "للاستبداد المفرط". فهو يعتبر الحكم ممثلا للألوهة والدولة التي يراها هي طاغية ولكن حسبما يرى "طغيان صالح" . على أية حال فإن الدولة المثالية التي رسمها هي " دولة قوية كلية يحكمها فيلسوف ليس في الحقيقة سوى طاغية لأنه ذو سلطان غير محدود ".([35])

ولكن لماذا يعادي أفلاطون الديمقراطية ؟ يعود ذلك إلى رؤيته المتمثلة في أنه من الديمقراطية يولد الطغيان، ومن الواضح أنه يقصد "الطغيان الطالح" الذي يرفضه أفلاطون، ويعود ذلك إلى أنه " مثلما تولد الديمقراطية من الاوليغارشية والاوليغارشية من التموقراطية، ويجري هذا كله وفقا لجبرية صارمة، ولمسار داخلي محض ". ([36]) وبشكل أوضح هو يرى أن المستبـــد " ابن حقيقي للديمقراطي "،([37]) وهو لا يفرق بينهما، ولا يفرق في موقفه تجاه الاثنين.

ومع الافتراضات التي وضعها أفلاطون في تحديد موقفه من الديمقراطية التي يرفضها، وهي التي كانت قائمة ضمن الشكل المتوفر حينها، وموقفه من الاستبداد أو الطغيان اللذين تحدث عنهما ضمن مفهوم واحد، وتحديده لموقفه من أن الطاغية يجب أن يكون فيلسوفا لكي يكون مقبولا، ولكن ما دام ذلك لم يتوفر فإنه يحدد موقفه من الاستبداد بوصف الحكومة الزاهية كما يسميها عند تصنيفه للحكومات، ويصفها بأنها تختلف عن كل الأنواع الأخرى، ويقول " هي عبارة عن شر أدواء الدولة "، ([38]) ويرى أن الدولة التي تكون تحت الحكم الاستبدادي هي دولة واقعة تحت العبودية التامة. ([39])

---

[34]()عادل خليفة :**الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**، ج 1، ط 1(بيروت: دار المنهل اللبناني، 2001)،ص 118 _ 119

[35]() دولة خضر خنافر :مصدر سابق : ص 38

[36]() المرجع السابق : ص 39

[37]()أفلاطون : **الجمهورية** ، ترجمة حنا خباز ،ط 1([د.م]: دار الكاتب العربي، [د.ت])، ص 341

[38]() المرجع السابق : ص 310

[39]() المرجع السابق : ص 350

لقد عمل أفلاطون على الإعداد لدولة لم تولد بعد، وفي المقابل أسس لمواصفات الحاكم الفيلسوف البعيد عن المؤثرات العاطفية التي تؤثر على نفسية هذا الحاكم، فهل يمكن أن يوجد هذا الحاكم أم أن الأمر غائب مثل الدولة التي تحدث عنها ؟ ([40])

وأما **كسينوفون** (570 ق.م _ 475 ق.م)، فقد سعى إلى التفريق بين الملك والطاغية، فهو يقبل بالأول ويرفض الثاني، ويعود ذلك إلى أن الطاغية لا تستند سلطته إلى قوانين ولا تحوز على رضى الشعب، في حين أن الملك يتقيد بدستور. صحيح أن الملك غير مقيد بقانون محدد، ولكن يبقى الخط الفاصل بينهما هو مدى رضى الشعب عنه، أي أن يكون طاغية أم ملك، وهذا قد جعل الملوك يحكمون وفق دستور يضعونه حسب ما يناسبهم. ([41])

ويرى كسينوفون أن عملية البحث في مسائل السلطة هي بالأساس بحث عن شرعيتها، ويعيد ذلك إلى عدم إمكانية أن تحمل السلطة الشرعية إذا لم يكن هدفها هو تحقيق الخير والسعادة والعدالة، بمعنى أن " الخير العام معيار لتمييز الحكم الصالح من الحكم الطالح ، بمعنى أن الحكم الصالح هو ذلك الذي تكون غايته الخير المشترك، بينما يرمي الآخر إلى إرضاء نزوات مالك السلطة لا غير ". ([42])

يربط كسينوفون بين العلم والملك. وهنا، يكافح كسينوفون الطغيان لأنه قائم على الجهل والظلم وعدم الكفاءة. ونتيجة لهذه الصفة للطاغية فإنه يقوم بالضغط على المواطنين باستخدام القوة بحيث تبقى المدينة في حالة خوف دائم، " وهذا أمر طبيعي جدا لأن الطاغية يعيش في المخافة في الاعتقاد فقط بأن المواطنين يخافونه، وهذا ما يطمئنه ويهدئ من روعه ".([43]) كما أن الطاغية عندما يصبح في السلطة لا يفكر إلا بمصلحته الخاصة، وعندها كل شيء ممكن لتحقيق هذه المصلحة. ([44])

في المقابل، يرى **أرسطو** (348 ق.م _ 321 ق.م) في الطغيان بأنه حكومة الفرد الظالم الذي غايته تحقيق المصلحة الشخصية وليس مصلحة المواطنين. ومن هنا، فهو مع أي نظام حكم إلا النظام الطاغوتي، والملكية التي يرى أنها حتما ستتحول إلى استبداد، وذلك من خلال الاعتماد على القوة. كما أن الفرد لا

---

[40]() راجع محمد خليفة : **وشل الطغيان** ، ط 2(القاهرة : دار قباء ، 2003)، ص 41

[41]() جان توشار : **تاريخ الأفكار السياسية** ، ترجمة ناجي الدراوشة، ج 1 (سوريا: منشورات وزارة الثقافة ، 1984)،ص 48_ 49

[42]() دولة خضر خنافر : مرجع سابق . ص 8

[43]() المرجع السابق، ص 74

[44]() المرجع السابق، ص 75

يستطيع أن يرى كل شيء بعينه فهو مفتقر دائما إلى معاونين يشاركونه في مباشرة الحكم، وعليه لا بد أن المشاركة خير من حكم الفرد الواحد ذلك أن " حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم فضلا".([45])

من الجدير بالذكر، أننا حتى الآن نتحدث عن الطغيان كمفهوم غير مكتمل للاستبداد، على الأقل، كمفهوم دارج في أدبيات الفلاسفة السابقين، من ناحية المقاربة بين الطغيان والاستبداد، كما هو الحال بالنسبة لأفلاطون. حيث بقي الأمر كذلك حتى جاء أرسطو، وعمل على تطويره وهنا قدم مقابلة بين الاستبداد والطغيان، حيث رأى أن كلا النظامين يعاملان المواطنين على أنهم عبيد، وفي المقابل وضع محددات للحاكم، فهو يعني رب الأسرة والسيد على عبيده. وكذلك ملك البرابرة الذي يحكم شعبه على أساس أنهم عبيد. ويعيد أرسطو التصنيف الأخير إلى الحكم الآسيوي ذلك أن المواطنين يخضعون للحاكم بإرادتهم "لأنهم عبيد بالطبيعة ". لذلك فإن الاستبداد عادي عند الآسيويين في حين أن الاستبداد يمثل حالة شاذة عند الإغريق. ([46]) وسوف نرى عند الحديث عن مونتسكيو وهيجل إلى أي مدى تقاطع أرسطو معهم في هذه الناحية فيما يتعلق بالاستبداد الشرقي .

حتى هذه الفترة التي وجد فيها أرسطو لم يكن هناك بروز لمفهوم الاستبداد في الفكر الغربي إلا من خلال كتاب ***السياسة*** لأرسطو الذي ركز على أن الاستبداد كامن في الشرق. ([47]) يقول:

> " إن البرابرة أكثر خنوعا بطبيعتهم من الإغريق والآسيويين أكثر خنوعا من الأوربيين، ومن هنا فإنهم يحتملون الحكم الاستبدادي دونما احتجاج. إن أمثال هذه الملكيات شبيهة بالطغيان إلا إن أوضاعها مستقرة لأنها وراثية وشرعية ". ([48])

وعليه، فقد نسب أرسطو الاستبداد بشكل محدد إلى آسيا في كتابه " السياسة " الذي يعتبر الأصل والمنشأ للفلسفة السياسية في أوروبا ([49]).

يرى أرسطو أن الاستبداد قد يشبه الطغيان في بعض الجوانب ولكن ليس كلها، فهو يطلق مفهوم الطغيان عند " اغتصاب السلطة المدنية، وهي عملية يقوم بها فرد يستخدم الخداع أو القوة لكي يقفز إلى الحكم وكثيرا

---

[45]() يوسف كرم : **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، ط 5 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1970)، ص 206

[46]() إمام عبد الفتاح إمام : مرجع سابق، ص 54

[47]() المرجع السابق، ص 55

[48]() بيري أندرسون : **دولة الشرق الاستبدادية** ، ترجمة بديع عمر نظمي ، ط 1(بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية ، 1983)، ص 46 عن أرسطو : السياسة . ص 3

[49]() المرجع السابق، ص 46

ما يحدث ذلك عن طريق استخدام مجموعة من الجنود المرتزقة "،([50]) ويتم التركيز على عدم اهتمام الحاكم الطاغي بالقوانين والعرف، ويتم السعي إلى إقامة سلطة من خلال القهر.([51]) من هنا فالطغيان يتمثل في حكومة الفرد الظالم،([52]) ويعود ذلك إلى اعتبار الطغيان هو " حكم شخص واحد لصالحه الشخصي"، وفي الوقت نفسه، يرفض أرسطو حكم الاوليغاركية([53]) والديمقراطية، ملتقيا مع أفلاطون من ناحية موقفه من هذه الأنظمة التي يرى فيها أنظمة استبدادية تفسد أنظمة الحكم الصالح. ([54])

تجدر الإشارة إلى الفكر الأرسطي فيما يتعلق بالاستبداد تمثلت في البحث عن الحرية ولكنه في الوقت نفسه لم يكن جبريا بمعنى أنه لم يربط بين الحرية والعناية الإلهية في العالم.([55])

ساد جدل في العصور الوسطى في أوروبا حول مفهوم (الحق الإلهي) الذي أبرزه بعض الباباوات، وجاء ذلك من منطلق إيجاد المبررات لممارسة الحكم التعسفي الذي لقي حماية من قبل الكنيسة. وقد انطلقت فكرة الحق الإلهي من أن الحكم لله وهو يختار من يشاء ليصبح حاكما بأمره، إذاً من "وجد" بسلطة من الله فإن ما يقوم به بالتأكيد هو صحيح وسليم مهما كان. أضف إلى ما سبق، تطوير الفكرة أو النظرية السابقة بفكرة أخرى وهي " العناية الإلهية "، وتعني أن عناية الله هي التي تضع أحد الأشخاص في الحكم وليس للبابا يد في ذلك وهي "مستندة إلى فلسفة الجبر التي سادت أوروبا حتى القرن السادس عشر الميلادي، والتي تقول إن أعمال الناس كلها محددة سلفا بإرادة الله ولا خيار لهم فيها ". ([56]) ولعل ما سبق لم يكن يمثل استبدادا دينيا في أوروبا بالقدر الذي كان سياسيا متلبسا ثياب الدين.

ظهر في ظل الصراع الذي كان قائما بين الكنيسة والحاكم بعض الفلاسفة ليقف مع أحد الأطراف، **كميكافيلي** (1469_ 1527م) الذي جاء ظهوره، بما يحمل في أطروحته السياسية، ليكون إلى جانب الحاكم. وقد عبر عن ذلك من خلال كتابه ***الأمير***. وقد جاء في الأمير وجوب الابتعاد عن الطروحات التي تسعى إلى

([50]) إمام عبد الفتاح إمام : مرجع سابق . ص 55

([51]) يرى أرسطو أن الغاية النهائية للطاغية كي يحتفظ بعرشه هي تدمير روح المواطنين، وجعلهم عاجزين عن فعل أي شيء إيجابي، وفي سبيل تحقيق ذلك فهو يلجأ إلى القضاء على الطبقة المثقفة التي قد تشكل خطرا على حكمه. أنظر أسعد عبد الرحمن : **الاستبداد وحكم التغلب في أنظمة الحكم العربية المعاصرة**، استخرج بتاريخ 17\12\2006م.
http:\\www.aljazeera.net\NR\exeres\F32CD8F1-B629-46BB-9E98-4524DBB7A883.htm

([52]) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص 205

([53]) وهي حكومة القلة الغنية حيث يكون للثروة مكانة رفيعة.

([54]) محمد خليفة: مرجع سابق، ص 48؛ و يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 206

([55]) محمود مراد: **الحرية في الفلسفة اليونانية**، ط 1(الإسكندرية _ مصر: دار الوفاء، 2000)، ص 343

([56]) محمد الطحان : ماهية الاستبداد ، مرجع سابق . ص 18

إيجاد الجمهوريات والمدن الفاضلة، ركز فيه على ممارسة الأمير الفعلية بعيدا عن المفاهيم الأخلاقية والقيم التي عمل من سبقه على البحث في ثناياها.([57]) ولكن ميكافيلي بلغ في وقوفه مع الحاكم الوقوف إلى جانبه ضد الكنيسة ونقدها، مع العلم أنها كانت تمارس سلطاتها بالاستبداد أيضا، وقد قدم ميكافيلي مجموعة من النصائح للأمير، وجعل بيده كل شيء لكي يقول كلمة الفصل فيما يتعلق بالدولة التي يحكمها، ونصحه بأن يكون بيده وحده فهم الأوضاع التي تمر بها الدولة، وأن يبتعد عن الطيبة والتقرب من الشر، وهذا متجسد في قوله: " ينبغي للأمير الذي يريد أن يحفظ عرشه أن يتعلم كيف يقلل من طيبته وكيف يستعمل الخير أو ضده في الأوقات والأحوال المناسبة ".([58])

سعى مكيافيلي إلى التأكيد على أن لا يهتم الأمير بما يقوله من حوله أو من يحكمهم، فالهدف الأسمى هو توحيد الناس على طاعته، ويكون ذلك من خلال حبه والخوف منه، " فإذا احتاج الأمير لأحدهما، فالأفضل أن يهاب لأنه يحق القول عن الناس عامة إنهم ينكرون الجميل سريعو التحول مختلفو الطبائع والغرائز ميالون لاتقاء الأخطار ومحبون الكسب ".([59]) وعليه فالشعب يجب أن يكون على علم بقسوة الأمير، وأن يكون هذا الشعب على يقين بأن الأمير يستطيع أن يستخدم القوة التي يستخدمها ضد أي خطر خارجي، واستخدام القوة هنا يأتي بنفس الدرجة على صعيد استخدامها في الداخل، ولكن فرض الهيبة عند ميكافيلي محدود بحيث لا تصل الأمور إلى مرحلة كراهية الشعب للأمير، وهذا يتطلب منه الابتعاد عن نهب الشعب، وأن يبتعد عن الاعتداء على شرف العامة من الناس، لأنه إذا فقد المحكومون الإحساس بضرورة وجود حام لمصالحهم عندها يتم الخروج عليه. ولهذا يجب على الأمير إبقاء الشعور العام للناس بأنهم بحاجة إليه وفي نفس الوقت هو مهاباً أكثر منه محبوباً، ومحافظ على مصالحهم وعلى حكمه لأن المحكومين " يتوقعون من الأمير أن يخلق لهم مجتمعا يحمي أسرهم وممتلكاتهم ".([60])

---

[57]() محمود حيدر : **الدولة المستباحة** ، ط 1(لندن : رياض الريس للكتب والنشر ، 2004)، ص 53 _ 54

[58]() نيقولا ماكيافيلي : **الأمير** ، ترجمة محمد لطفي جمعة ، ط 1(مصر: مطبعة المعارف ، 1912)، ص 140

[59]() المرجع السابق : ص 148

[60]() ستيفن ديلو: **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبه، ط 1(القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ، 2003)، ص 222

إن أفكار ميكافيلي تأتي انطلاقا من إمكانية اكتشاف قوانين ثابتة للسياسة مبنية على الاعتــقاد بسوء الإنسان الذي يؤدي به إلى أن " يعصي القوانين ولا يدفع الضرائب ويمتنع عن خوض الحرب "،([61]) وعليه، فإنه لابد من وجود سلطة تردع هذا السوء بشكل دائم.

أما **جان بودان** (1576م)، فقد قام فكره على الدفاع عن الاستبداد الملكي، وقد ظهر ذلك من خلال كتابه ***الجمهورية*** الذي رأى من خلاله أن الاستبداد الفردي المطلق يتفق مع القانون الطبيعي "، ذلك لأن الطبيعة قد شكلت أول مجتمع في صورة الأسرة، ومن هنا فعلى الأفراد في الدولة أن يكلوا السيادة إلى فرد واحد منهم لتحقيق الدولة الطبيعية، وبما أن السلطة لا تتجزأ، فلا بد من إعطائه السلطة الكاملة من غير أن يكون من حقهم سحبها بعد ذلك ". ([62])

إن مفهوم بودان للحكم المطلق المتميز تميزا ثابتا عن الاستبداد، لم يأت بالجديد عمن سلفه، فهو يلتقي مع ميكافيلي رغم الإحساس بكرهه ما جاء في كتابه *الأمير*، ولكن، في الوقت ذاته ينزلق إلى الحكم الملكي المطلق رغم المناورات التي حاول القيام بها. ([63])

اعتمد بودان على نظرية تدور حول الاستبداد، وقد كان ذلك من خلال استخدامه حججا من القانون الروماني لتبرير الاستبداد الذي ينشأ نتيجة لحق المنتصر في حرب عادلة في السيطرة على المهزوم، ويذهب إلى أبعد من ذلك حيث يرى في المنتصر وجوب استعباد المهزوم ومصادرة أملاكه. ويبدو أن لغة الحسم لديه هي القوة، وليس ضمن مفهوم العدل، أو الرجوع إلى أفكار دينية، أي لا يوجد لديه مرجعية دينية. في إطار الحكم المطلق، بل هو إن جاز التعبير مع العلمانية.([64])

---

[61]() فاضل الأنصاري: مرجع سابق، ص 12

[62]() جان توشار: مرجع سابق، ص 420 _ 424

[63]() المرجع السابق، ص 427

[64]() إمام عبد الفتاح إمام: مرجع سابق ص 57؛ و المرجع السابق : ص 446

خرج بودان بنظرية في السيادة،([65]) وذلك لتبرير الحكم الملكي المطلق على اعتبار أن الملك سيد يضع الشرائع، ولا يمكن أن يتم التدخل في سيادته ومراجعته لأن السيادة هي القدرة على إعطاء القانون وخرقه. ([66])

وفي مجمل رأي بودان فهو يرى أن "الطغيان الشديد للغاية " هو أصح من الفوضى، بمعنى أنه يذهب إلى أبعد مدى مع ما يقوم به الحاكم المستبد، فهو مع السيادة المطلقة للحاكم مهـــما كان وضعه وأعماله. ([67])

وأما **توماس هوبز** (1588_ 1679م)، فقد عمل على الدفاع عن سلطة الملك المطلقة في وجه البرلمان والسلطة المطلقة التي دافع عنها ليس انطلاقا من مفهوم الحق الإلهي للملوك، بقدر ما هي مصلحة الأفراد باسم البقاء والسلام. ([68]) ولعل الدارس لفكر هوبز وفلسفته يجده يحمل فكرة ذات منطلقات فردية بشكل أساس، ومنها انطلق لتبرير الحكم المطلق،([69]) " فالذي يسوغ المطلقية إنما هو حق الفرد في حفظ بقائه وأصل المطلقية هو الأنانية المستنيرة، ففي الدولة الأكثر تسلطا يبلغ الفرد نموه الأكمل ويجد الفرد فيها معا مصلحته وسعادته ".([70])

يرى هوبز أن النظام السياسي هو أمر اصطلاحي ذلك أن الإنسان هو الذي قام بإيجاده، وهو أيضا طبيعي لأن الإنسان صنعه وفقا لميوله الطبيعية، والمفهوم الطبيعي يأتي من منطلق أن الإنسان كان شريرا بطبعه، يتحرك وفق مصلحته الذاتية، وهو لا يخضع إلا إذا خاف، كما أنه يشبه الإنسان بالذئب " الإنسان للإنسان ذئب والكل في حرب ضد الكل والواحد في حرب ضد المجموع ".([71]) من هنا، نجد الحياة مجالا للبطش عند الأقوياء وهي مجال للخداع عند الضعفاء، وهكذا نشأت فكرة العقد السياسي لحل النزاع بحيث نقل

---

[65]() إحلال بودان السيادة المقيدة كميزة للدولة بدل السيادة المطلقة، وعدم وصول هذه السيادة إلى الحد الديمقراطي، وبقاء السيادة مظهرا من مظاهر السلطة المطلقة .ويعود ذلك إلى أن بودان دافع عن سيادة الدولة ومجد سلطانها حتى ترتقي على المحكومين وتعلو على القانون. (انظر ليلى حلاوة : **السيادة ... جدلية الدولة والعولمة** ، استخرج بتاريخ 18\10\2006 http:\\www.islamonline.net\arabic\mafaheem\2005\05\article01.shtml
(

[66]() فاضل الأنصاري: مرجع سابق، ص 13؛ وجان توشار: مرجع سابق، ص 422

[67]() جان توشار : مرجع سابق، ص 423

[68]() المرجع السابق، ص 473

[69]() ناصيف نصار: **منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر**، ط 1(بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر، 1995)، ص 20

[70]() جان توشار : مرجع سابق : ص 476

[71]() محمد الطحان : ماهية الاستبداد ، مرجع سابق . ص 19؛ قارن عبد الله تركماني: **في الحداثة السياسية**، استخرج بتاريخ 20\7\2006. http:\\www.arraee.com\modules.php?name=news&file=article&sid=9885

الناس إرادتهم إلى إرادة فرد واحد منهم أو الجماعة، ويتم التخلي من قبل الناس عن حريتهم ووضعها تحت إرادة الفرد ليتم تحقيق العدل والاستقرار، وهو يرى أنه يجب أن يتم وضع السلطات كلها بيد الحاكم ليحقق إرادته التي هي إرادة الناس كلهم، ويكون ذلك عن طريق فرض احترام "التعاقد "، وذلك من خلال التهديد بالعقاب. ويرجع هوبز إطلاقية سلطة الملك إلى أنه بدون مثل هذه القوة غير المحدودة لا يمكن أن يقام عدل، وفي المقابل الحاكم غير ملزم بشيء، ولا يجوز العصيان على الحاكم مهما كان مستبدا، ولا يحق لأحد مناقشة القوانين التي بطبيعة الحال هو الذي يصنعها.([72])

استنادا إلى ما سبق، وبعد الإطلاع على أهم ما ورد في فلسفة هوبز، نرى أنها تمثل مذهبا تسويغيا للاستبداد والحكم المطلق. فالعقد الذي شرحه ودعمه بالحجج أفضى إلى تسويغ النزعة الاستبدادية المطلقة حين جعل مشيئة الحاكم فوق كل قانون.([73]) ويعود ذلك إلى اعتبار هوبز السلطة الاستبدادية الشكل الطبيعي والمناسب للسيادة ولهذا يمتدحها.([74]) وفي نفس الوقت هو يدعي أن ما يطرحه لا يخرج عن التعاقد، ففكرته قامت على جلال السيادة والسلطة المطلقة حيث تقوم على إعطاء القانون للذوات من دون موافقتهم، ولكنه يتمكن من إدماج هذه الفكرة بمخطط تمثيل تعاقدي يضفي الشرعية على السلطة السيادية بصورة بديهية، وهنا "عقد الاجتماع يكون متجذرا في عقد الإخضاع وغيـــر قابـــل للفصـــل فيه ".([75])

لقد قام هوبز ببناء تعاقد اجتماعي خاص به منطلقا من الأصل، والمقصود هنا أصل الدولة وحاجة المواطنين إلى الحاكم، وقد قاده هذا إلى جعل الأفراد يفقدون إرادتهم المستقلة لتصبح مستوعبة في إرادة حاكم الدولة. ولذا، فإن إرادة الحاكم غير مقيدة، بمعنى أنه لا يوجد هناك أي سلطان إلى جانب سلطان الحاكم المطلق أو أسمى منه.([76])

وقد جاء من اختلف مع ميكافيلي وهوبز بشكل جلي منهم **جان جاك روسو** (1712 _ 1778م) الذي عمل على تبسيط مفهوم الطاغية كمرحلة أولى للاستبداد، فقال إن الطاغية هو " ملك يحكم بعنف دون مبالاة

---

[72]() المرجع السابق، ص 19

[73]() المرجع السابق، ص 20

[74]() ستيفن ديلو : مرجع سابق ، ص 245 _ 246، بيري أندرسون : مرجع سابق . ص 46

[75]() محمود حيدر: الدولة المستباحة، مرجع سابق، ص 57

[76]() أرنست كاسيرر (1874 _ 1945م): **الدولة والأسطورة**، ترجمة احمد حمدي محمود، ط 1(القاهرة: وزارة الثقافة المصرية ، 1975)، ص 234

بالعدالة والقوانين، وبالمعنى الدقيق هو فرد يستأثر بالسلطة الملكية دون أن يكــون لــه فيــها وجــه حق". ([77])

ويمكن اعتبار روسو ابرز من ميز بين الطاغية والاستبداد، فهذا الخط الفاصل الدقيق الذي بالكاد يميزه الفلاسفة يظهره روسو بشكل واضح عندما يقول:

" أسمي الطاغية مغتصب السلطة الملكية، والمستبد مغتصب السلطة السياديــة. فالطاغيــة هــو من يتدخل ضد القوانين ليحكم وفقا للقوانين؛ والمستبد هو من يضع نفسه فوق القوانين نفسهــا. وهكذا يمكن للطاغية أن لا يكون مستبدا، لكن المستبد يكون دائما طاغية ".([78])

إن مفهوم الطاغية مرتبط ارتباطا عضويا باستخدام العنف، وذلك لنفي أو عدم إمكانيــة تقييد الحاكم بالقوانين، بل إن ذلك يتطور حسب رأي روسو، وهذا ما نراه من خلال اعتبــار الطغيان مرحلة تتبع الاستبداد في الحكم لتضمن استمراره على الشكل الذي هو عليه. ومما سبق نرى أن الطاغي والمستبد يحكمان بصورة غير شرعية فهما غير مقيدين. ([79])

أما **جون لوك** (1632_ 1704م)، فقد جاء بنظرة فلسفية تختلف عن هوبز على صعيد اعتبار لوك الحالة الطبيعية هي حالة سليمة ولو نسبيا ولا تحمل نظرة مفترسة على عكس ما يرى هوبز. ولا يحمل لوك صورة واضحة تماما كما هو الحال بالنسبة لروسو، فإنه يرى أن " الفطرة هي حالة واقعية ووضع قابل للتحسين ". ([80])

يرى لوك أن السلطة العليا ليست بيد الحاكم بل بيد السلطة التشريعية، وذلك من خلال سن القوانين، ويحدد دور الحاكم في السلطة التنفيذية وهي " سلطة تمنح للأمير كي يؤمن الخير العام في الحالات التي تنشأ عن ظروف غير متوقعة وغير متعينة، مما لا يدع سبيلا لضبطها على وجه أكيد بقوانين ثابتة ولا تتغير ".([81]) وعليه يجب ألا تجتمع السلطة التنفيذية والتشريعية في قبضة واحدة، ولكن يجب أن تكون السلطة التشريعية أعلى من التنفيذيــة، وفي نفس الوقت لا تملك السلطة التشريعية اليد المطلقة بل هي محددة بالحقوق الطبيعية، فالسلطة في مبدئها هي سلطة حرية ، وفي نفس الاتجاه يسمح للمواطنين بالعصيان إذا ما تعرضت

---

[77]() جان جاك روسو: **في العقد الاجتماعي**، ترجمة ذوقان قرقوط، ط 1 (بيروت: دار القلم، 1973) ص 143

[78]() المرجع السابق، ص 144

[79]() محمد الطحان : ماهية الاستبداد ، مرجع سابق، ص 21

[80]() ستيفن ديلو: مرجع سابق، ص 276 _ 277؛ جان توشار: مرجع سابق، ص 537

[81]() جان توشار: مرجع سابق، ص 538

حقوقهم كالحرية والملكية للأذى . ومن هنا، فإن لوك يرفض الطغيان والاستبداد، وذلك من خلال تحذير السيادة الشعبية من إطلاق سلطة الحاكم. ([82]) ويرجع لوك حالة الخوف من تسليم الحاكم السلطة الكاملة كون الإشكالية في السلطة بالدرجة الأولى هي مشكلة أخلاقية قبل أي شيء آخر. ([83])

وأما **سبينوزا** (1632 _ 1677م)، فإنه يرى من خلال مطولته ***اللاهوت والسياسة*** أن من حق الفرد الطبيعي والمدني في الحكم، وذلك لتشكيل مقومات الدولة حتى لو لم تكن ذات تكامل في صلاحيتها ما دامت تمثل " العقل والمجتمع "، فهو يرى أن أفضل مجتمع هو أقربها إلى الطبيعة، وبما أن هدف المجتمع تحقيق الحرية فإن تحقيقها يجب أن يتم بالطرق الطبيعية، وأن الدولة يجب أن تكون قوية وممثلة للقوة وإن أساءت استعمال سلطتها.([84])

إن تمسك سبينوزا بالمنطلقات الطبيعية يأتي نتيجة رفضه للفكرة اللاهوتية ومدى ارتباطها بالدولة. ويظهر ذلك من خلال نظرته إلى الإشكاليات التي تسود في الدولة، وذلك من خلال ربط المشكلة الدينية والمشكلة السياسية على أساس أنهما وجهان لمشكلة واحدة. واستنادا إلى ذلك يركز سبينوزا في فكره على أن " المهمة هي طرد الخوف والبغضاء ورد العقل إلى الأرض ".([85])

ومن خلال الجدل بين الدين والسياسة، فإنه يقف بوجه سيطرة الكنيسة إلى جانب الحكام ويعطيهم سلطات واسعة جدا، ولكن هذا ليس موقفه النهائي فهو واقع بين الاختيار بين سيطرة الملوك والكنيسة، وهو يفضل الأول، ولكن هذا لا يعني قبوله للحكم الملكي، ويظهر ذلك من خلال قوله عن الملكية " يلمس المرء كم هو مضر بالشعب الذي لم يعتد قط على السلطة الملكية، والذي يملك دستورا أن يحكم حكما ملكيا ".([86]) ولكن بما أن الأمر يدور حول المفاضلة فإنه رغم انتقاده للحكم الملكي إلا أنه يرى أنه الأفضل كأمر واقع. وفي الوقت نفسه يرى في الحكم الديمقراطي " الأقرب إلى الحالة الطبيعية " التي انطلق منها في البداية. ([87])

والسؤال هنا في ما يتعلق بسبينوزا هل هو ملكي أم ديمقراطي ؟ يبدو أنه كان يسعى إلى الوصول للحكم الديمقراطي، ولكنه في نفس الوقت كان أمام خيارات المرحلة القائمة في عصره وبالتالي عمل على اختيار

---

[82]() المرجع السابق، ص 540

[83]() المرجع السابق، ص 539

[84]() فاضل الأنصاري: مرجع سابق، ص 14

[85]() جان توشار : مرجع سابق، ص 521

[86]() المرجع السابق، 522

[87]() المرجع السابق، ص 523

النمط الملكي في الحكم مع وقوف جلي ضد الدين في الحكم، وهذا الأمر تجسد في وقوفه ضد الكنيسة وبما تحمل من أفكار.

أما **مونتسكيو** (1689 _ 1755م) ومن خلال كتابه ***روح القوانين*** عمل على وضع الاستبداد إلى جانب أشكال الحكم بحيث أصبح الحكم يمثل أحد الأشكال الثلاثة :الجمهورية، والملكية، ويرى أن الاستبداد هو نظام طبيعي بالنسبة للشرق في حين أن الشكلين الآخرين هما من صفات الحكم في الغرب وأن الحكم الاستبدادي غريـــب عن الغرب.([88])

يرفض مونتسكيو الاستبداد وينزع عنه الشرعية بشكل واضح، فهو يرى أنه النموذج أو الشكل الوحيد غير المقبول من أنماط الحكم، ويعود ذلك إلى طبيعة هذا النمط حيث أن فردا واحدا يمسك بزمام الحكم ويحكم بحسب رغباته دون التقيد بقوانين تضبط أعماله. وهنا، يركز الحاكم على مبدأ أساسي هو الخوف. ولذا، يلجأ إلى التعامل مع شعبه على أساس أنهم "بهائم". ([89]) والحكومة المستبدة الممثلة بالحاكم تسعى إلى فرض الخوف الذي هو وقود استمرارها ([90]) التي تستلزم إطاعة متناهية.([91]) وعلى هذا الأساس، فإن هذه الحكومة لا تقبل أي نقاش حول قراراتها، ولا تهتم إلا بما تريد القيام به فقط مهما كان ثمن ذلك باهظا على غيرها، حتى أنه شبه الحكومة المستبدة بالهمج عند قوله: " إذا أراد همج لوزيانة نيل ثمرة قطعوا الشجرة من أسفلها واقتطفوا الثمرة فهذه هي الحكومة المستبدة ". ([92]) ويطرح الحل في ما يتعلق بالآليات التي من خلالها التخلص من الاستبداد، ويأتي من منطلق أن كل إنسان يتولى السلطة يسعى إلى استغلالها ولا يتوقف عن ذلك حتى يأتي من يعمل على إيقافه عند حده، ويعيد هذا إلى طبيعة الأشياء.([93])

وبخصوص مفهوم الاستبداد الشرقي فإن لمونتسكيو في الأمر كلمة كما هو الحال بالنسبة لهيجل كما سنأتي عليه لاحقا . علق مونتسكيو على الاستبداد الشرقي كحالة مميزة عن الاستبداد بشكل عام حيث يرى أنه

---

[88]() إمام عبد الفتاح إمام: مرجع سابق، ص 57

[89]() يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، (مصر: دار المعارف ، [د.ت])، ص 186

[90]() جان جاك شوفالييه: **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة محمد عـــرب صاصيلا، ط 3(بيروت:المؤسسة الجامعيـــة للدراســـات، 1995)، ص 419

[91]() يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 186

[92]() إمام عبد الفتاح إمام: مرجع سابق، ص 57

[93]() عصمت سيف الدولة: **الطريق الى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية**، ط 1(بيروت: دار السيرة، 1979)، ص 40 ؛ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص 185

مرهون بالقوانين الدينية، ويعود ذلك إلى أن هذا الدين يستعمل لمساندة الحكم الاستبدادي وتوطيده. كما أن الاستبداد وحسب وجهة نظره لا يكن الاحترام للحريات الفردية والملكية الخاصة، فالاستبداد الشرقي يمثل " حكم الجهل جهل المستبد ذاته وجهل رعيته، من هنا الغياب التام لكل فضيلة ".([94]) كما أنه يرى " أن أمراء الشرق قد انغمسوا انغماسا شديدا على الدوام في الميوعة والشهوة ".([95])

ولعل تكريس الاستبداد يعود إلى الفترة التي يمكث بها الحاكم في السلطة، وليس استعمالها بالضرورة هو الذي يصنع المستبد، ويربط هنا بين مستوى توفر الحرية والاستبداد، حيث أنه لا يجوز الحكم على الأنظمة بالاستناد إلى الفضيلـــة أو الرذيلة، بل يجب الحكـــم عليهـــا بحسب علاقتـــــها بالحرية. ([96])

يسعى مونتسكيو إلى التأكيد أن مبدأ الاستبداد هو الخوف الذي يمارسه من يحكم كما سلف، فهذا الأخير هو فرد واحد لا يتقيد بقوانين ولا أحكام. وعليه، فكل شيء يسير ضمن إرادته ورغباته، وبهذا الصدد يقول:"يوجد الاستبداد عندما يكون هناك رجل واحد هو الذي يحكم طبقا لرغباته بغير قانون".([97]) وهذا لا يمكن تحقيقه إلا من خلال تخويف الشعب من الموت والقمع. لذلك فإن مبدأ الخوف عند الحاكم المستبد يفسر العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، بين الحياة العامة والحياة الخاصة، لأنه يكون عند ملتقى طبيعة الحكم والحياة الواقعية للبشر.([98]) وبالخوف كانت تتم المساواة بين المحكومين فالكل خاضع لنزوات المستبد " إن مبدأ الحكم الاستبدادي هو الخوف ... وهو عام بين الجميع "،([99]) ولكن في نفس الوقت لا يرى مونتسكيو في الخـــوف السبب الوحيد الذي يفرض الاستبداد بل " هناك عدة أمور تحكم الناس : المناخ، الدين، القوانين، العادات، الآداب، نماذج الأشياء الغابرة، تقاليد الحكم وأحكامه، ومنها تنشأ روحية عامة ". ([100])

ومع تعدد الأسباب المؤدية للاستبداد إلا أنه يعود ويؤكد أن الخوف يقع في المرتبة الأولى في المصنفات السابقة ويظهر ذلك من خلال قوله:

" فالمناخ الشديد لا يصنع المستبد ولا المنـــاخ المعتدل يصنـــع الملك إن المنـــاخ لا يؤثـــر

---

[94]() دولة خضر خنافر: مرجع سابق، ص 17

[95]() قصي الحسين: **الفساد والسلطة "أركيولوجيا المنشأة المزدوجة المتمفصل الواقعي للسلطة في العصور الوسطى"**، ط 1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، ص 14

[96]() دولة خضر خنافر : مرجع سابق، ص 140

[97]() ليو شتراوس : **تاريخ الفلسفة السياسية** ، ترجمة محمود سيد احمد ، ج 2(مصر: المجلس الأعلى للثقافة ، 2005)، ص 82

[98]() المرجع السابق، ج 2، ص 83

[99]() بيري أندرسون : مرجع سابق، ص 47

[100]() دولة خضر خنافر:مرجع سابق، ص 141 _ 146؛ انظر أيضا جان جاك شوفالييه: مرجع سابق، ص 415

مباشرة إلا في مزاج الناس من خلال فيزيولوجيا لطيفة تبسط الأطراف النقيضة أو تقبضها، فتؤثر في الحساسية العامة للفرد، وتطبع في حاجاته وميوله الخاصة وتذهب إلى حد طبع أسلوبه المسلكي . إن الناس المصنوعين على هذا النحو والمشروطين هم الذين يكونون مؤهلين لمثل هذه القوانين وهذه الحكومات ". ([101])

إن الحكومات سواء كانت ديمقراطية أم ملكية أم أرستقراطية، فإنها تفسد بفساد مبدئها أو فساد طبيعتها فالديمقراطية تنقلب إلى حكومة فردية أو تنقلب إلى استبداد الكل، وينتهي بها المطاف إلى استبداد الفرد، وكذلك الحال بالنسبة للحكم الأرستقراطي حين يمضي الإشراف مع الهوى في استخدام سلطتهم ويطلبون مزايا الحكم دون متاعب ومخاطرة ، والملكية تفسد من حيث المبدأ بعد فساد الطبيعة ذلك

" أن مبدأ الملكية ينفسد عندما تكون المناصب الأولى علامات العبودية الأولى، وعندما ننزع عن الكبار احترام الشعوب ونحولهم لمجرد أدوات بخسة للسلطة التعسفية وينفسد المبدأ أكثر عندما يوضع الشرف في حالة تناقض مع الأمجاد وعندما يكون بالإمكان تغطية المرء في وقت واحد بالعار والكرامة ".([102])

ولكن أين الطغيان من هذه التصنيفات؟ إن مونتسكيو يرى أن الطغيان لا يمكن أن يتدرج ليفسد، ذلك أنه فاسد أصلا.

وبالمجمل، فإن مونتسكيو يهاجم الاستبداد ويدينه، لأنه يهدد الحرية السياسية والحقوق الفردية، وهو لا يفرق بين مختلف أشكال الاستبداد، بمعنى أنه لا يتطرق على الإطلاق إلى مفهوم "الاستبداد المستنير " Enlightened Despotism فهو يرفض فكرة إعطاء الشرعية للاستبداد، ويسعى إلى كشف عيوبه ومن خلال الأطراف التي تعزز الاستبداد. ([103]) وذلك لأنه عمل على إبراز الحكم الاستبدادي على أساس أنه "نموذج متميز للحكم يبدو وكأنه الوجه القبيح والكريه للملكية الحقيقية ".([104])

في الوقت الذي رفض فيه مونتسكيو فكرة " الاستبداد المستنير" كان **فولتير** (1694 _ 1778م) يفضل هذا النظام على غيره، أي أنه كان يرى وجوب قيام نظام يستحوذ فيه الملك على جميع السلطات، لكن بشرط القيام بتطبيق مبادئ التنوير " الملك الطيب، المتشبع بالأفكار النيرة، هو خير هدية تقدمها السماء إلى الأرض" وهنا العقل يمثل مصدر المعرفة:

---

[101]() المرجع السابق، ص 147؛ و جان جاك شوفالييه : مرجع سابق، ص 414 _ 415

[102]() جان جاك شوفالييه : مرجع سابق ، ص 421 _ 422؛ و يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص 186

[103]() يوسف كرم: مرجع سابق، ص 172

[104]() جان جاك شوفالييه: مرجع سابق، ص 419

"هذا الفكر المعمق، والمعتمد على العقل، والذي نشره كثير من المفكرين في كتاباتهم، وفي مناقشاتهم، ساهم في تثقيف الأمة وتهذيبها. فقد قضى نقدهم على كل الأفكار المسبقة التي كانت تعفن المجتمع، مثل تكهنات المنجمين ، وتنبؤات السحرة، ومختلف أنواع الشعوذة، والمعجزات والأعاجيب المزيفة، والعادات المبنية على خرافات باطلة". ([105])

إذا كان فولتير قد وقف مع "الاستبداد المستنير " إلا أنه لم يغب عن فكره التأكيد على أهمية الحرية والمساواة الواجب توفرها للإنسان حيث قال في ذلك : " أن يكون المرء حراً، وأن يكون مساوياً للجميع، فتلك هي الحياة الحقة، حياة الإنسان الطبيعية. وكل حياة أخرى لا تعدو كونها خدعة حقيرة، يؤدي فيها أحدهم شخصية السيد والآخر دور العبد ". ([106])

يقوم بعض المفكرين والفلاسفة بالحديث عن الحكم عموما ليس بالضرورة أن يكون ذلك ضمن الواقع المعاش بقدر ما هي دراسة حالة على افتراض ما يجب أن يكون، وهذا ما يرفضه **هيجل** (1770 _ 1831م). فهو غير معني، مثلا، بجمال الدولة بقدر ما هو معني بحقيقتها، ويرى أن حقيقتها ومقوماتها لا تقوم على حقيقة أخلاقية " إن الحقيقة تكمن بالأحرى بالقوة ". ويعيدنا أو يحاول التذكير بمعتقده فيقول " إن الناس يتصفون بحماقة تجعلهم ينسون ... بتأثير تحمسهم للحرية والضمير والحرية السياسية الحقيقية الكامنة في القوة ". ([107]) من هنا، فإن منطلقات هيجل الفلسفية بما يتعلق بمفهوم الدولة أن الحقيقة تبدأ "للفكرة " و "للإلهي" بالتاريخ، وهذا يعني أن فلسفة هيجل لا تحوي اعتبار الله مرادفا للطبيعة كما هو الحال بالنسبة لسبينوزا بل الله مرادف للتاريخ.([108]) كما أنه لا يرى في الدولة بأنها " المجتمع المدني "، وليست دولة " الأقوى "، بمعنى أنها ليست سلطة العنف الأعمى، وكذلك ليست دولة " النخبة " فلاسفة ونبلاء كما أرداها أفلاطون أن تكون، ولا هي " دولة العقل هي نتاج العقل وشكله المتحقق هي إرادة الله النافذة في الأرض " ،والإرادة هنا كما يراها ما هي إلا اسما آخر للعقل، وبما أنها كذلك فإن كل سلطة هي دائما عاقلة، ولهذا يجب على الفرد أن يقبل في جميع الأوضاع بسلطة دولته وأن يتعاون معها. ([109])

---

[105]() عبد الله تركماني: مرجع سابق، ص 4

[106]() المرجع السابق، ص 4

[107]() ارنست كاسيرر: مرجع سابق . ص 354

[108]() المرجع السابق، ص 348

[109]() محمد زيعور : مرجع سابق، ص 19

إن ما سبق يقودنا إلى نظرة هيجل للاستبداد حسب وجهة نظره القائمة والمنبثقة من مفهوم الدولة، فهو يرى أن إرادة الدولة هي " أرقى تمثيل للإرادة الفردية([110]) ويكون الذي تعبر به الدولة عن إرادتها فوق كل إرادة فردية لأن الحرية في أرقى أشكالها، وتكون الدولة هي مصدر الحريات ". ([111])

ويرى هيجل أن المستبد يجسد عمله من خلال " علاقة الجزئي بالكلي يرى هيجل في سلطة الأمير المستبد، قرارا أعلى للإرادة تجتمع فيه السلطات المنفصلة في وحدة فردية تصبح قمة الكل وبدايته الكل الذي تكونه الملكية الدستورية ".([112]) وهذا الأمر الذي حذر منه لوك في عدم وجوب تفرد الحاكم بالسلطات التنفيذية والتشريعية.

وفيما يتعلق بالاستبداد الشرقي فإن هيجل يرى أن الحكم الاستبدادي هو نظام الحكم الطبيعي للشرق، وهو يضع العالم الشرقي كما يسميه ضمن مجموعة يحمل المرحلة الأولى دون أي تقسيم داخلي، بمعنى أنها تظهر في مجتمعات طبيعية يحكمها نظام أبوي بطرياركي. كما يرى في الدولة أو الحكومة الشرقية تحديدا بأنها تمثل " صورة ثيوقراطية والحاكم هو أيضا الكاهن الأعظم أو الله نفسه، وفي ظل هذا النظام فإن شخصية الفرد وسط هذا "التألق" في الحكم حسب ما هو دارج تفقد حقوقها وتزول رويدا رويدا، وهذا عبارة عن ألوان من المصادفات لحكم تعسفي ولقدرة شخصية الحاكم، ولعل بناء فكرة تجاه الشرق بما يحمل من استبداد يقوم على الديمومة " لا يوجد في الدولة الشرقية شيء ثابت محدد لأن ما هــو ثابت يتحجر". ([113])

وبما أن النظام الشرقي أبوي حسب وجهة نظره فإنه يرى أن الحكم السائد يقوم على مبدأ شخص واحد حر هو الحاكم ، وهذا هو الحاكم الاستبدادي، فهذا الحاكم يمارس حكمه على أساس أو بطريقة الأب مع أبنائه وأن له حقوقاً ولا يجوز معارضته لأنه أب للجميع، وواجب طاعته أمر حتمي، والأب هنا هو المشرع، وهذا هو مبدأ الحكومة الأبوية البطرياركية. وفي المقابل " فإن الشعب ليس لديه عن نفسه إلا أسوأ المشاعر فهو لم يخلق إلا ليجر عربة الإمبراطور وهذا قدره المحتوم وعاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم اليومي تدل على

---

[110]() للإطلاع على نظرة هيجل للفرد انظر جوزايا رويس : **روح الفلسفة الحديثة** ، ترجمة أحمد الأنصاري ، ط 1(مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، ص 30 _ 32

[111]() عصمت سيــف الدولة : الاستبــداد الديمقراطي، مرجع سابق، ص 48؛ وللإطلاع أكثر على نظريــة هيجــل في الدولة انظر أرنســت كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ص 348 _ 390 ؛ محمد حيدر: مرجع سابق، ص 55

[112]() فاضل الأنصاري : مرجع سابق، ص 15 عن هيجل : أصول فلسفة الحق ، ص 303

[113]() هيجل : **أصول فلسفة الحق** ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، ط 1(القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، ص 606

مبلغ ضآلة الاحترام الذي يكنونه لأنفسهم كأفراد وبشر ". ([114]) هذا النموذج الصيني الذي قدمه هيجل ليطبقه على الشرق ككل سمته الأساسية الاستبداد بصفة التصاقية ودائمة، ويعتقد هيجل أن السبب وراء ذلك راجع إلى أن " الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح أو الإنسان _ بما هو إنسان _ حر ونظرا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك فإنهم لم يكونوا أحرارا ".([115]) كما أنه يرى أن الاستبداد في الشرق يعود إلى عدم وجود " الوعي الذاتي ". ([116])

وأما **كارل ماركس** (1818 _ 1883م)، فقد نظر إلى الاستبداد من جهة أنه متجسد في الشرق على غرار هيجل ومونتسكيو، ولكن بتفسير محدد حول الاستبداد الشرقي حيث تم ربط ذلك بـــ " نمط الإنتاج الآسيوي". ([117]) وهو الأمر الذي شكل قصورا في بعض جوانب التحليل في هذا الاتجاه ضمن اتجاه محدد كما هو الحال بالنسبة لهيجل الذي عمل على التمييز بين الاختلافات الإقليمية ضمن قالب آسيوي مشترك، في حين انفرد مونتسكيو بصياغة نظرية عامة متكاملة إلى حد ما حول الاستبداد الشرقي.([118])

في خضم البحث عن العلائق بين الإنتاج الآسيوي والاستبداد الشرقي كـــانت الأمـــور تتبلـــور مـــن خلال المراسلات التي كانت تتم بين ماركس وانجلز. هنا نجد ماركس يحدد أهمية المنشآت العامة بالنسبة للمجتمع الآسيوي حيث يقول في ذلك

> " إن الطابع الراكد لهذا الجزء من آسيا _ رغم كافة التحركات اللاهادفة على السطح السياسي_ يمكـــن تفسيره تماما بظرفين يكمل أحدهما الآخر [الأول] المنشآت العامـــة التـــي كانـــت من اختصـــاص الحكومة المركزية ، [الثاني] والى جانب ذلك ، فإن الإمبراطورية برمتها ، فيما عدا المدن الكبيـــرة القليلة ، كانت مقسمة إلى قرى تملك كل واحدة منها تنظيمها الخاص ، وتؤلف عالما صغيرا في حـــد ذاته ... وفي بعض هذه المجتمعات، تزرع أراضي القرية بصورة مشتـــركة وفي معظـــم الحـــالات يصلح كل حائز حقله الخاص. وفي داخلها نجـــد الـــرق ونظـــام الطوائـــف . أما الأراضـــي البـــور فمخصصة للرعي بصورة مشتركة ... إن هذه الجمهوريات الرعوية التي تحرص بشدة على حمايـــة حدود قريتها من القرية المجاورة لا تزال قائمة بشكل كامل تقريبـــا في الأجـــزاء الشمالية _ الغربيـــة من الهند ... ولا اعتقد أن بالإمكان تصور قاعدة أكثر صلابة للاستبداد الآسيوي الراكد " ([119])

---

[114]() إمام عبد الفتاح إمام : مرجع سابق ص 59 نقلا عن هيجل : العالم الشرقي . ص 28

[115]() المرجع السابق، ص 316 نقلا عن هيجل : العقل في التاريخ . ص 87

[116]() المرجع السابق، ص 317

[117]() بيري اندرسون: مرجع سابق، ص 45

[118]() المرجع السابق، ص 57

[119]() المرجع السابق، ص 59 نقلا عن Marx-Engels ,Selected Correspondence , p.82

ويضيف ماركس بالقول " على أية حال، يبدو أن المحمديين هم أول من أدخل " لا ملكية في الأرض " في جميع أرجاء آسيا ".([120])

لقد كان ماركس يركز على أن التركيب الخاص للمجتمعات القروية الهندية كنموذج لآسيا كلها. كما ربط بين مشاعية الأرض بـــ"الاستبداد الآسيوي المركزي" ويفسر ذلك من خلال إظهار حالة العزلة التي تكتنف التجمعات القروية التي ينعدم فيها أي رابط بينها. وهنا يرى أنه رغم ذلك فإن هذه التجمعات التي يسميها بالكائنات المجهرية أينما حلت تسمح بظهور استبداد مركزي فوق التجمعات أو إن صح التعبير المجتمعات. ([121]) وهنا تم تطوير فكرة البحث عن العوامل المكرسة للاستبداد تحديدا من قبل ماركس وانجلز حيث تم البحث بشكل مستفيض في جوانب" الملكية المشاعية أو القبلية للأرض من قبل القرى المكتفية ذاتيا، باعتبارها أساس الدولة الاستبدادية، بدون استثناءات كبيرة " ([122])

فهاهو يرى في الصين " هذا المتحجر الحي"، وذلك كحالة استدلالية على أن البلدان الشرقية تظهر جمودا دائما في أساسها الاجتماعي. يأتي ذلك باستمرار عند دراسته لأي منطقة شرقية ليربط من خلالها بين الاستبداد الشرقي والنمط الآسيوي في الإنتاج، وهذا ما قام به عند حديثه عن الصين كما فعل عند حديثه عن الهند.([123])

ثالثاً: الاستبداد عربيا

مع تنامي الإشكاليات العربية حول الحكم لجأ بعضهم إلى البحث عن المدينة الفاضلة كما هو الحال بالنسبة **للفارابي** (260هـــ\874م _ 339هـــ \950م)، وهذه الفكرة الأساسية التي أخذ بوضع الأسس لها حيث قدم مواصفات لرئيس هذه المدينة التي من أهم صفاته أن يكون فيلسوفا، وهذا نجده عند أفلاطون فهو متأثر بشكل واضح به من خلال ***جمهورية أفلاطون***، وهذا الحاكم الفيلسوف مضاف إليه من قبل الفارابي صفات النبوة. فقد عمل على إيجاد مرحلة توفيقية بين الدين والفلسفة.([124]) بحيث يتم الوصول إلى حالة من دمج الفلسفة في الدين، والدين في الفلسفة.([125]) جاء ذلك من خلال تأثره بالإضافة إلى أفلاطون بفكر أرسطو،

---

[120]() المرجع السابق، ص 59

[121]() المرجع السابق، ص 66

[122]() المرجع السابق ، ص 70

[123]() المرجع السابق ، ص 79

[124]() أبو نصر الفارابي :**آراء أهل المدينة الفاضلة** ، تحقيق إبراهيم جزيني (بيروت: دار القاموس الحديـــث،[د.ت])، ص 104؛ محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** " **قراءات في تراثنا الفلسفي** " ، ط 6 (بيروت: المركز الثقـــافي العـــربي، 1993)،ص 73

[125]() محمد عابد الحابري : نحن والتراث ، مرجع سابق ، ص 60

كذلك تأثر بالعقيدة الاثنى عشرية الشيعية "القائلة بإمام معصوم يخلف النبي يقيم العدل والإنصاف ". ([126]) وهنا، المدينة الفاضلة تقوم على يد الرئيس الأول لهذه المدينة، ولهذا يجب أن يتمتع بمخيلة تبلغ غاية الكمال وهو نبي فيلسوف.([127]) ([128]) هذا الأمر مثل حالة من " دمج الميتافيزيقيا والسياسة في منظومة واحدة " وهو الأساس المحرك لنظرته في نشأة المدينة الفاضلة. ([129]) فالفارابي يرى في مدينته الفاضلة أنها لا تشكل ضمن إطاراً جامداً مثالياً بل هي مرنة وقابلة للحركة " ولو أنها منظمة بقوة تحت السلطة المطلقة ... ذلك أن هذه المدينة معمولة للفرد وليس الفرد معمولا لها والمحكومين هم صالحون وفي المقابل المدينـــة قائمـــة باسمها على المواطنين بالنسبة لقيمتها فهي تمونهم بالسعادة بحيث لا يستطيعون بلوغ هذه المكانة بأنفسهم". ([130]) وهنا يرى الفارابي أن السلطة المطلقة المتجسدة بيد الحاكم الذي يجب أن يبقى في الحكم مدى الحياة ولكن يتم عزله في حال مارس الاستبداد والظلم.([131])

يرفض الفارابي المدينة الجاهلة والضالة التي تقوم "على بعض الآراء القديمة الفاسدة "، بمعنى أنها تقوم على القهر والغلبة " حتى تخيل لنا أن كل واحد منها هو الذي يجاز له وحده أفضل الوجود دون غيره، فلذلك جعل له كل ما يبطل به كل ما كان ضارا له وغير نافع له ".([132]) لذا، فإن من يقوم بالقهر باستعباد من حوله ذلك أن الغالب يرى أن الناس بوجودهم موجودين لأجله.

وكذلك فعل **ابن رشد** (520هـ \1126م _ 1198م) حيث حرص على دراسة أفلاطون وأرسطو، وقد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث قام بإحداث مقاربة بين فكر أفلاطون وبين الواقع الإسلامي للوصول إلى المدينة الفاضلة التي كان يبحث عنها. ولكن بصورة تختلف عن الفارابي ذلك أنه انطلق من ضرورة الفصل بين الفلسفة والدين. ([133])

---

[126]() عادل خليفة: مرجع سابق، ص 267؛ محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق، ص 77

[127]() محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق، ص 75؛ ليو شتراوس: مرجع سابق، ج 1، ص 313؛ كامـــل محمـــد عويضة : **الفلسفة السياسية**، ط 1(بيروت: دار الكتب العلمية ،1995)، ص 148

[128]() يرى الفارابي أن رئيس الحكومة ومن خلال الصفات التي يجب أن يتمتع بها فهو أحكم الناس وأفضلهم قدرة على فهم الأمور الدينية والدنيوية ويذهب الفارابي إلى ابعد من ذلك حيث أن إسرافه في الحديث عن الحاكم بحيث يجعله في مرتبة أعلى من النبي.(أنظر كامل محمد عويضة: الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 177)

[129]() محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق، ص 72

[130]() فاروق سعد: **مع الفارابي والمدن الفاضلة**، ط 1(بيروت: دار الشروق، 1982)، ص 59

[131]() المرجع السابق، ص 107

[132]() أبو نصر الفارابي: مرجع سابق، ص 120 _ 121

[133]() محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق، ص 212 _ 213

وفي المقابل، كان يسعى لمحاربة الاستبداد والطغيان، وهنا يلتقي مع أفلاطون بوجوب أن يكون حاكم مدينته ملكا فيلسوفا، ويأتي هذا كرد على واقع الحكم الأموي الذي يعتبره مستبدا، ويعيد ذلك إلى كونها تتصف بحكم أسري قائم على التوريث. ([134])

ويرى ابن رشد في الطاغية أو " وحداني التسلط " كما يصفه بأنه

" يعظم هذا الفعل منه على الجماعة فيرون أن فعله هو عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة لأنهم قصدوا بذلك أن يحميهم من ذوي اليسار و[يقربهم من] ذوي الفضائل والخير وأمثالهم من أهل المدينة _ لما كان هو من أصحاب الحكم والسلطان _ ليستتب [أمرهم] بسياسته وسياسة خدامه ". ([135])

كما أن ابن رشد ينطلق في محاربته للاستبداد من باب أن المدن المستبدة لا يمكن أن يتوفر فيها العدل([136]) لأنها تقوم على القهر والمآرب الشخصية للمستبد، والناس يصبحون عبيدا ليس لهم غاية سوى خدمة المستبد وتنفيذ رغباته.([137])

إن رأي ابن رشد في الاستبداد لا يحمل إلا الرفض له لأنه يرى " أن الحاكم الظالم هو ذلك الذي يحكم الشعب من أجل نفسه لا من أجل الشعب. وأن شر الظلم ظلم رجال الدين ".([138])

وفي المقابل، عمل **الماوردي** (450هـ \ 1058م) من خلال كتابه ***الأحكام السلطانية*** على تحديد الخلافة على أنها ضرورة مستمدة من الشرع وليس من العقل، ويرى أن " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم ". ([139])

وقد بين الماوردي أن القرآن يفرض طاعة أولي الأمر من خلال الآية " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم "، ([140]) هو يدعو للطاعة والنصرة، ولكن ليس إلى ما لا نهاية حسب ما

---

[134]() ابن رشد: **الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية احمد شعلان، تقديم محمد عابد الجابري، ط 1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 135 _ 141

(135) المرجع السابق ، ص 66

[135](136) زينب شاكر: " ابن رشد، ومدينته الفاضلة "، عدد 578، مجلة العربي، وزارة الاعلام(الكويت) 2007، ص 93 _ 94

[136](137)المرجع السابق، ص 65؛ محمد عابد الجابري: **ابن رشد سيرة وفكر**، ط 1(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 255 _ 256

[137] (138) فرح أنطون: **ابن رشد وفلسفته**، ط 2 (الجزائر: دار الفارابي، 2001)، ص 134 _ 135

[138](139) أبى الحسن الماوردي: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978)، ص 5

[139]

[140]() المرجع السابق، ص 5

يقول. فإذا تحول عن الشروط التي وضعها يخرج المحكومون عن طاعته ويطعن بإمامته، وذلك من خـــلال أمـــرين "أحدهمـــا جرح في عدالتـــه والثاني نقـــص في بدنه "، ([141]) ورغم المحاذير التي وضعها الماوردي إلا أن الطاعة تشكل العامل الحاسم، ويعود ذلك إلى " أن الناس مختلفون، وأنهم بحاجة إلى إمرة سلطان ينقاد الناس لطاعته "،([142]) هذا ما كرره الماوردي في **كتابه *تسهيل النظـــر وتعجيـــل الظفر*** حيـــث ربـــط بيـــن التعـــاون والسعـــادة للناس بالطاعة. ([143])

ولعل ما كان الماوردي يسعى للوصول إليه هنا هو إيجاد حلول للإشكاليات الناجمة عن ضعف الدولة في أثناء حياته، وهو الأمر الذي كان يبحث فيها عن مخارج لهذا المأزق أكثر منه أسس ثابتة تطبق على الجميع، فهو يهتم بالطاعة ويركز على رفع شأن الحاكم، وهذا ما سنراه عند الحديث عن الآداب السلطانية لاحقا حيث يعتبر من المساهمين الفعالين بهذه الآداب.

وقد تأثر بفكر الماوردي **ابن جماعة** (639هـــ\1241م _ 733هـــ\ 1332م) الذي تحدث عن طريقتين لوضع الإمام أو الخليفة فإما أن تكون اختيارية من خلال بيعة "أهل الحل والعقد " وإذا تعذر ذلك فإنه مع الإمامة القهرية، حيث يقول:

> " فإن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهـــر الناس بشوكتـــه وجنـــوده بغير بيعة استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمـــل المسلمين وتجمـــع كلمتهـــم. ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا في الأصح وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصـــار الثاني إمامـــا، لما قدمناه مـــن مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم ".([144])

وهذا يعني أن الإمامة تؤول لمن له الغلبة وعلى الناس طاعته، ووجوب الطاعة هنا كما يرى لأن مصلحة المسلمين تتطلب ذلك.([145])

وأما **ابن تيمية** (661هـــ \1263 _ 728هـــ \1329م) فقد قدم مجموعة من الأسس التي يجب فيها اختيار الحاكم لكي يقوم العدل، ولكن ابن تيمية يمكن اعتباره من الأوائل الذين قاموا بتسويغ قيام الحاكم بأخذ الحكم عنوة، وذلك تحت ذريعة إقامة العدل حيث جعل من قوة الإكراه جوهر الحكم وضرورة للمحكومين من

---

[141]() المرجع السابق، ص 17

[142]() عادل خليفة: مرجع سابق، 273

[143]() المرجع السابق، ص 273

[144]() قصي الحسين : مرجع سابق، ص 18

[145]() عادل خليفة : مصدر سابق . ص 291 _ 292_

خلال الاستيلاء، إذ استبداد الحاكم أفضل من وقوع "الفتنة ". ولذلك وجب فرض الطاعة، وقد جاء ابن تيمية بالأدوات التي تبرر ذلك من خلال الدين " أدوا إليهم الذي لهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم "،([146]) وكذلك ما أورده في كتابه على لسان النبي محمد فيما يتعلق بجور الولاة " أدوا إليهم حقهم واسألوا الله حقكم ".([147])

ويركز ابن تيمية على ضرورة أن يقوم المحكومون بإطاعة الحاكم حتى لو كان مستبدا بحكمه، فالهدف هو خير الناس وإقامة العدل من خلال هذا الحاكم المستبد، لأنه يفرض شرعية الله وأوامره وذلك حسب وجهة نظره " أن السلطان ظل الله على الأرض " وليعزز فكرة الابتعاد عن الفتنة ويبرر للحكام نجده يقول: "ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان ". ([148])

أما **أبو الوليد الطرطوشي**(451هـ \ 1085م _ 520هـ \ 1126م)، فقد حمل مجموعة أفكار في ما يتعلق بالحكم قد تبدو أنها تحمل تضادا واضحا أحيانا، وفي أحيان أخرى نجده يبحث عن التوازن بين الحاكم والمحكوم، فقد كان يسعى إلى تأطير للتوازن القائم على استقرار الدولة المتين من التعادل. وهو، هنا، يقارب العقد الاجتماعي الذي تحدث عنه هوبز ولوك وروسو، بمعنى أنه " يطلب من السلطان الاستصلاح للرعية والتعهد لأمورهم وحسن السيرة فيهم والعدل عليهم، ومقابل ذلك يطالب الرعية بالطاعة له والاستقامة والشكر لكي تتعادل كفتا الحقوق والمسؤوليات بين طرفي العقد الاجتماعي ".([149]) وفي نفس الوقت نجده يمهد لميكافيلي ولأفكاره التي حملها في كتابه ***الأمير*** فهو يحبذ الحيلة في الحكم " فالذي يريد الوصول إلى الرفعة في عالم السياسة وسيلته استعمال الحيلة ".([150])

يقوم أساس الأمر عند الطرطوشي على الحكم بالعدل الذي يرى فيه أنه " قوام الملك ودوام العدل "، ولكن إذا لم يقم العدل واستبد الحاكم فلا يجوز الخروج عليه " سلطان جائر أربعين عاما خير من رعية مهملة ساعة واحدة من النهار "، ([151]) أو قوله " جور ستين سنة خير من هرج سنة "،([152]) وهو يلتقي مع ابن

---

[146]() تقي الدين احمد بن تيمية: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** ،(مصر: دار الهلال ، [د.ت]، ص 32

[147]() المرجع السابق، ص 32

[148]() المرجع السابق، ص 153

[149]()محمد بن الوليد الطرطوشي : **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياتي، ط 1(لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1990)، (مقدمة المحقق)، ص 30

[150]() المرجع السابق، ص 32

[151]() المرجع السابق، ص 169

[152]() المرجع السابق، ص 157

تيمية حتى في انتقاء المصطلحات أثناء علمية التبرير للحكم الاستبدادي. ولا ينتهي الطرطوشي عند هذا الحد بل نراه يركز على وجوب الطاعة مهما كانت طبيعة الحكم والقهر الذي يمارسه الحاكم ويبرر ذلك أقوال كـــان يرويهـــا "إذا كان الإمام عادلا فلـــه الأجـــر وعليـــك الشكـــر وان كان جائرا فعليـــه الوزر وعليـــك الصبـــر ".([153]) كما أن الطرطوشي يعطي الحكم بعدا دينيا بوجوب الطاعة ويظهر ذلك من خلال قوله: " طاعة الأئمة فرض على الرعية، وطاعة السلطان مقرونة بطاعة الله تعالى، اتقوا الله بحقه والسلطـــان بطاعتـــه من إجـــلال الله تعالى إجـــلال السلطـــان عادلا كان أو جائرا ". ([154])

ورغم كل ما سبق فالطرطوشي يقر بأذية الحاكم الجائر " ومثل السلطان الجاير مثل الشوكة في الرجل فصاحبها تحت ألم وقلق يتداعى لها ساير الجسد "،([155]) ورغم معرفته بذلك لكنه يصر على طاعة السلطان المستبد بصورة عمياء ومهما كانت الظروف، وهذا ما شكل أحد الأطر السلطانية التي ظهرت من خلاله وغيره من الكتاب . كما أنه يبرر الحكم الاستبدادي من باب الخوف من "الفتنة"، من هنا هو يختار الاستبداد على الفتنة .

وفي رد على أفكار الطرطوشي التي وردت في كتابه ***سراج الملوك*** أدرج ابن خلدون في سياق تفسيره للحكم حيث رأى فيه أنه لم يقم على

> " تأسيس الدول العامة في أولها وإنما هو مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصبغة لأهله. فالرجل (يقصد الطرطوشي) إنما أدرك الدولة عنـــد هرمها وخلق جدتها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالي والصنائع .....، فإنه إنما أدرك دول الطوائف، وذلك عند اختلال دولة بني أمية وانقراض عصبيتها من العرب واستبداد كل أمير بقطره .....، ولم ير إلا سلطانا مستبدا بالملك عن عشائره قد استحكمت له صبغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية ".([156])

وعليه، فإن ابن خلدون ينتقد الطرطوشي، ذلك أنه عمل على عدم الانتباه إلى دراسة بداية وجود الدولة ذلك أن هذا الأمر لا يتم إلا من خلال أهل العصبية.

---

[153]() المرجع السابق، ص 170

[154]() المرجع السابق، ص 188

[155]() المرجع السابق : ص 342

[156]() عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة**، تحقيق حامد احمد الطاهر، ط 1(القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004)، ص 203 _ 204

ولعل ما سبق يحيلنا إلى **ابن خلدون** (732هـ \ 1332م _ 808هـ\ 1405م) الذي رأى أن أساس العصبية هي التي تؤسس للانفراد بالمجد التي يفسرها من خلال قوله: " العصبية متألفة من (عصبيات) كثيرة تكون واحدة منها أقوى من (الآخر) كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعا في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول "،([157]) وبما أن العصبيات بحاجة إلى حاكم فإن الأمر يقود هنا إلى "انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام "،([158]) فهو يرى الاستبداد يتجسد من خلال قيام هذا الحاكم الفرد " فيجدع حينئذ أنوف العصبيات ويكبح شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم . يفرع عصيهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملا ". ([159]) لقد ربط ابن خلدون بين الدولة والعصبية حيث أن الدولة عنده هي الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما، بمعنى أن الدولة هي حكم العصبية. ([160]) وعليه فإن العصبية تأسس الملك وتكون الدولة. فابن خلدون يرى العلاقة القوية بين العصبية والملك، بل إن العصبية هي الملك لأن "قوة العصبية تنزع بطبعها إلى الحكم والسيادة، والتوسع في الحكم والسيادة".([161])

لقد قدم ابن خلدون خمس مراحل أو "أطوار" كما يسميها للدولة. في الأولى، تم فيها عملية الاستيلاء على الملك ممن سبقهم لا يتم التفرد بالحكم " لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغالب "، ولكن هذا الأمر لا يستمر حيث أن المرحلة الثانية، وهي ما يهمنا هنا، تأخذ منحى الاستبداد من قبل الملك على المحكومين " والانفراد دونهم بالملك وكبحهم من التطاول للمساهمة والمشاركة "، ويستمر الأمر على هذا الحال حتى نهاية المرحلة الثالثة التي تمثل أخر مراحل الاستبداد، ويستمر الانهيار حتى يتم الوصول إلى مرحلة الهرم والزوال.([162]) وتتميز مرحلة الاستبداد باحتكار حاكم الدولة للسلطة السياسية دون إشراك أفراد العصبية، ولجم المنافسين في الحكم وإبعادهم عن المشاركة فيه وارتفاع حدة التوتر السياسي واستمراره في

---

[157]() المرجع السابق، ص 216

[158]() المرجع السابق، ص 216

[159]() المرجع السابق، ص 216

[160]() علي سعد الله : **نظرية الدولة في الفكر الخلدوني** ، ط 1(عمان: دار مجدلاوي ، 2003)، ص 33؛ انظر أيضا محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة** "**معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**"، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 211

[161](161) ساطع الحصري: **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط 3 (بيروت، القاهرة: دار الكاتب العربي، مكتبة الخانجي، 1967)، ص 342

[162]() ابن خلدون : مرجع سابق : ص 227 _ 228

الدولة (العصبية) نتيجة احتكار السلطة، أضف إلى اتخاذ الحاكم أعوان وأنصار من الموالي والأباعد لحمايته من المعارضة. ([163])

إذن، هل ما سبق يمثل موقف ابن خلدون من الاستبداد؟ إن "الأطوار" التي طرحها لا تعكس موقفه بالصورة السلبية من الاستبداد، وهو الأمر الذي يمثل حالة من التناقض بين تقديم الاستبداد كأحد المراحل التي تؤدي إلى انهيار الدولة، وبين دعمه بصورة مطلقة للاستبداد. وهو ما سنأتي عليه لاحقا .

وأما **خير الدين التونسي**، فإنه يرفض الاستبداد، وذلك من خلال اعتماده على بعض الآيات القرآنية والسنة، فهو يرى أن من أهم أصول الشريعة الإسلامية " وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله "، ([164]) فهو يميل إلى تحقيق العدل، ولكن إن تعذر ذلك فإنه يقف ضد الحاكم المستبد.

كما أن التونسي عند رفضه للاستبداد بالسلطة لا يقبل بحكم الفرد، بمعنى " أن لا يطلق أمر الوطن لإنسان واحد كائنا ما كان وعلى أي حال كان "، ([165]) وذلك لأن العمل المتفرد " بالرأي الواحد مذموم " مهما كانت صفته من بلوغ الكمال والمعرفة.([166]) ومن هنا، فإن التونسي يرى وجوب تقييد الحاكم بالشريعة وبمشورة العلماء من أجل ردعه عن أي عمل سيئ، وذلك لأن المصلحة العامة هي معيار الصلاح، أما المصلحة الشخصية للحاكم هي دليل الفساد، وقد تأخرت الأمة حين " تصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية. والاستبداد هو عدم اعتبار رأي الجماعة، من هنا فهو تحت تأثير الهوى الشخصي والتصرف بمقتضى الشهوات ". ([167])

ولكن الموقف الذي طرحه لم يكن ثابتا دائما، فقد وضع له استثناءات هو نفسه لا يحبها كما يقول والمتمثلة في وجوب تفويض " إدارة المملكة لشخص واحد مستبد لكن لغاية محدودة "، بمعنى يسمح بوجود من يرفضه عند التعرض لظروف معينة ككثرة الفساد الداخلي، ويجب عند انتهاء الحدث الذي أوجده أن لا يبقى في منصبه، ([168]) ولكن هل يقبل أي حاكم مستبد بالتنحي طواعية.

---

[163]() علي سعد الله : مرجع سابق ، ص 129 _ 130

[164]() خير الدين التونسي: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زياده، ط 2(بيروت:دار الطليعة، 1987)، ص 66

[165]() المرجع السابق، ص 130

[166]() المرجع السابق، ص 128

[167]() محمد الطحان: ماهية الاستبداد، مصدر سابق، ص 27

[168]() خير الدين التونسي: مرجع سابق، ص 225

قد نجد بعض الإجابة إذا انتقلنا للإطلاع على بعض المفكرين الذين ظهروا في فترة الحكم العثماني ورؤيتهم للحكم والاستبداد. وهنا تبحث هذه الدراسة فكر كل من **محمد عبده** (1266هـ \ 1849 _ 1323هـ \ 1905م) و**جمال الدين الأفغاني** (1254هـ \ 1838 _ 1315هـ \ 1897م)، وتجدر الإشارة إلى أن البعض يدرج عبده والأفغاني على أساس أنهما وجهان لعملة واحدة، وأنهم يمثلان الشيخ والمريد. ولكن الأمر ليس كذلك بالضرورة، فالتعمق في فكرهما خصوصا في ما يتعلق بالاستبداد يكشف أنهما مختلفان في بعض القضايا والمواقف. ومن هنا يبرز سؤال هام: أين تكمن خطوط التقاطع والاختلاف في ما يتعلق بالاستبداد بين الأفغاني وعبده ؟

لا تخرج منطلقات الأفغاني وعبده من إطار الدين، وذلك من خلال عملية التجديد وإدراج الإصلاح في هذه العملية، وهو الأمر الذي اختلف معهما الكواكبي عليه كما سوف نرى لاحقا.

لقد مرت أفكار محمد عبده بعدة تقلبات، ولم تكن ذات اتجاه واحد ثابت حيث كان يدعو للإصلاح، وكان ذا اتجاه معتدل في طبيعة علاقته مع الحاكم ونظرته القابلة للتمحور فيما يتعلق باستبداد الحاكم، فقد كان يسعى إلى التفريق بين الاستبداد والاستبداد المطلق حيث أنه يرفض الثاني ويقبل الأول، ويظهر ذلك من خلال قوله: " إن الاستبداد المطلق ممنوع منابذ لحكمة الله في تشريع الشرائع "،([169]) وقد جاء ذلك بعد أن بين أن الاستبداد متعارف على نمطين الأول، " تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق والإرادة إن شاء وافق الشرع والقانون وان شاء خالفهما، فيكون اتباع النظام مفوض إليه وحده، إن أراد قام به وإن لم يرد لا يؤخذ عليه وهو الاستبداد المطلق ". والثاني، وهو ما يتهاون معه حيث يرى فيه " استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الإمكان، وهذا بالحقيقة لا يسمى استبدادا إلا على ضرب من التساهل وإنما في عرف السياسيين توحيد السلطة المنفذة ".([170])

وكخطوة أولى لإزالة الاستبداد المطلق كان يرى أن المحكومين بحاجة إلى تكوين رأي عام يستحق الحياة السياسية الحرة، وحتى يتم الوصول إلى تلك المرحلة فهو يقبل بما يمكن تسميته "بالمستبد العادل "،([171]) وقد

---

[169]() محمد عبده : **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده** ، تحقيق محمد عماره، ج 1 الكتابات السياسيـــة، في الشورى والاستبداد، ط 1(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ص 350

[170]() المرجع السابق، ص 351

[171]() سنأتي على تحليل مفهوم المستبد العادل بشكل أعمق لاحقا انظر الفصل السادس.

وضع مواصفات لهذا المستبد " مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم "،([172]) وقد أعطى عبده الحاكم المنشود وقتا مدته خمسة عشر عاما لكي يتمكن خلالها من إقامة العدل. وقد جاء في قوله: "هل يعدم الشرق كله مستبدا من أهله عادلا في قومه يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرنا ".([173])

ولكن الاتجاه الإصلاحي المتمهل لدى عبده أخذ منحى آخر بعد مشاركته في ثورة عرابي بعد شعوره بعظم المخاطر من الاحتلال، فأصبح من قادتها، ولكن هذا لم يستمر طويلا فبعد فشل الثورة وسجنه عمل على التراجع إلى أفكاره الإصلاحية المعتدلة السابقة القائمة على "الإصلاح الديني والفكري والتربوي واللغوي وأن يتعهد هذا الغراس حتى يثمر تلقائيا، كما كان يعتقد، صلاح حال السياسة العليا وتبديل المظالم التي تكتنف علاقة الحاكم بالمحكوم ".([174])

ومقابل موقف عبده كان الأفغاني يرى الأمور بصورة مختلفة، فهو يربط بين الاستبداد وغياب القوانين حتى لو كان هناك مجالس برلمانية، فهذا لا يغيب الاستبداد إلا إذا كانت هذه المجالس مشكلة من قبل الأمة وليس الملك أو الحاكم، " وإلا فهو مجرد مظهر شكلي لا قيمة فعلية له"، ويعيد ما سبق إلى ربط المظهرية في تلك المجالس بتفرد الاستبداد الذي لا يشرك المحكومين في الحكم فيظلم المستبد ولا يرجع إلى القانون بحكمة. ([175])

عند هذا المستوى، نجد أنفسنا أمام عدة معطيات بالنسبة لموقف الأفغاني من الاستبداد، فهو من ناحية أولى يضعه " كعدو " يجب التخلص منه لأنه لا يخدم المحكومين لغياب الحكم الصالح والسليم، ومن ناحية أخرى، فإنه يقف في صف الثورة كأداة للتخلص من الاستبداد. وعلى هذا الأساس رفض فكرة محمد عبده التي دعا فيها الأفغاني إلى ترك السياسة والذهاب إلى فكرة الإصلاح البطيئة من خلال التربية واختيار تلاميذ معينين يتم إعطائهم أفكارهم. هذه الوسيلة التي طرحها عبده على أستاذه كوسيلة للإصلاح المطلوب، وقد جاء رد الأفغاني عليه " إنما أنت مثبط "، ([176]) بمعنى آخر رفض الأفغاني فكرة الإصلاح بعيدا عن

---

[172]() محمد رجب البيومي:" بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الشرق والمستبد العادل"، **مجلة الهلال**، مجلد 108، عدد 4، ص 50 _ 51

[173]() محمد عبده: الأعمال الكاملة، " إنما ينهض بالشرق مستبد عادل "، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 717

[174]() محمد عماره: **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين**، ط 2 (بيروت: دار الشروق، 1988)، ص 196 _ 199

[175]() محمد الطحان: ماهية الاستبداد، مرجع سابق، ص 27

[176]() محمد عماره: مرجع سابق ، ص 201

الثورة، فهو كان يرى في الحكومة الاستبدادية بأنها تحمل كل موبقة ولا يجب الانتظار للتخلص منها، فإمـــا أن يتنازل المستبد عن الحكم وأما أن ينحى بالقوة.([177])

ونتيجة الجدل الذي كان سائدا بين عبده والأفغاني حول مفهوم المهادنة، برز من قبل عبده فكر "الاستبداد العادل "، وقد قيل في دراسات مختلفة إن الأفغاني كان مع هذه الفكرة، وهذا لبس وقع فيه البعض فالأفغاني كان يرفض "الاستبداد العادل"، لأنه يرى أنهما لا يلتقيان والجملة التي تكررت على أساس أنها من الأفغاني " إنما ينهض بالشرق مستبد عادل "،([178]) وفي الحقيقة الذي قالها هو محمد عبده بعد التجربة التي مر بها حيث قام بكتابة موضوع حمل العنوان السابق. وفي المقابل كان موقف الأفغاني واضحا، حيث يرى أن الحكم يحتاج إلى القوة والعـــدل و " إن المطلوب هـــو القـــوي لا المستبـــد لأن الاستبداد يتنافـــى مـــع العدالـــة والحرية ". ([179])

ومن ناحية محمد عبده أصبحت لديه قناعة تحت ضغوط معينة بأن عملية الإصلاح لدى الحكام لن تكون بشكل مباشر، أي لن تكون من خلال التصادم ما بين الحاكم والمحكومين لأن ذلك حسب رأيه عديم الجدوى. ولذا، فإن الثورة يجب أن تبدأ من القاعدة، والسبب وراء ذلك أن الجماعة الصالحة ستفرز حاكما صالحا، ([180]) انطلاقا من القول المأثور " كما تكونوا يولى عليكم ". ([181])

واستكمالا لدراسة الاستبداد من خلال المفكرين الذين ظهروا أيام الحكم العثماني، فقد كان هناك أيضا **عبد الرحمن الكواكبي** (1855م _ 1902م) الذي أيقن بعد مشاهداته الواسعة للدولة العثمانية ولطبيعة الحكم فيها أن للدين دوراً أساسياً في تعزيز الاستبداد وتكريسه. ومن هنا، أخذ يبحث في ثنايا الأمة الإسلامية حيث وجد أن هذا الاستبداد الديني ملاصق للاستبداد السياسي الواضح للعيان. لذلك، رأى ضرورة فصل الدين عن الدولة لأن استمرار الحكم باسم الدين يؤدي إلى استمرار الاستبداد الـــذي يرميـــه بأوصاف عديدة. ([182])

---

[177]() محمد رجب البيومي : مرجع سابق ، ص 44

[178]() هذا العنوان ورد في مجلة (الجامعة العثمانية) وهي موثقة في 1 مايو 1899م وجاءت ردا على مقالة وردت في نفس المجلة (الإخاء والحرية) والرد كان بعنوان " **إنما ينهض بالشرق مستبد عادل** " بقلم محمد عبده (انظر الأعمال الكاملة لمحمد عبده ،ج 1 ، ص 716 _ 717)

[179]()محمد رجب البيومي: مرجع سابق، ص 46 _ 49

[180]() اسعد السحمراني : **الاستبداد والاستعمار وطرق موجهتهما عنـــد الكواكـــبي والإبراهيمـــي**، ط 2(بيروت: دار النفائس ، 1987)، ص 36

[181]() الطرطوشي : مرجع سابق ، ص 348

[182]() حيدر إبراهيم علي: "تجدد الاستبداد في الدول العربية" ، **مجلة المستقبل العربي**، عدد 313، مركز الوحدة العربية (بيروت)، 2005، ص 63

"وأن الاستبداد الاجتماعي محمي بقلاع الاستبداد السياسي".([183]) وهنا، يخالف الكواكبي رأي الأفغاني وعبده في ما يتعلق بالدولة الإسلامية القوية فقد طرح بأن كتابه يحمل داء الاستبداد ودواءه الفصل بين الدين والدولة حيث قال في أحد مقالاته:

" ههنا بحث لا بد لي أن أطرقه ولو أن قوما يخالفونني فيه وهو أنه يجب على الخاصة منا أن يعلموا التمييز بين الدين والدولة لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما، فإذا لم يدركه عامتنا كان الخطر محيطا أبدا ". ([184])

يأتي هذا الأمر في سياق رؤية الكواكبي المتمثلة في أن المستبد لا يقف ضد العبادات لأن ذلك يصب في خدمته.([185])

على هذا الأساس يضع الكواكبي الاستبداد الديني والاستبداد السياسي في سلة واحدة " متى وجد أحدهما في أمة جر الآخر إليه ومتى زال زال رفيقه ". ([186]) ولكنه في المقابل يلتقي مع محمد عبده والأفغاني في أنه إذا كان الناس لا يدركون أهمية الحرية يخرجون حاكم مستبد، والأحرار يحكمهم حاكم حر. ([187])

ويرى الكواكبي أن " الأمة التي لا تشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية "، ([188]) لأن الذي يتوق إلى الحرية يسعى للبحث عن الوسائل للحصول عليها، ومن لا يوجد في إدراكه الداخلي أهمية للحرية فما الوازع الذي سوف يحركه لاسترجاعها ؟

واستنادا إلى ما سبق، فقد خرج الكواكبي بتعريف واضح للاستبداد وبصورة مباشرة أكثر من غيره حيث يعرف الاستبداد بأنه " تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعه، وقد تطرق مزيدات على هذا المعنى الاصطلاحي فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات استعباد، اعتساف، ..."، ([189]) هذا

---

[183]()علي أحمد سعيد (أدونيس): **الثابت والمتحول "بحث في الإبداع والإتباع عند العرب** "، ج 3، ط 7(بيروت: دار الساقي ، 1994)، ص 126

[184]()حيدر إبراهيم: مرجع سابق، ص 63

[185]() أدونيس: مرجع سابق، ج 3، ص 126

[186]() الكواكبي: مرجع سابق، ص 23

[187]() المرجع السابق : ص 18

[188]() هشام علي حافظ [وآخرون]: **كيف تفقد الشعوب المناعة ضد الاستبداد**، ط 2(بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2002)، ص 223

[189]() المرجع السابق، ص 7

وإضافة إلى تعريف الاستبداد بأسلوب المترادفات، فهو يعرفه بالوصف أيضا، حيث يرى أن الاستبداد يعنـــي " التصرف فـــي الشؤون المشتركـــة بمقتضى الهوى ".([190])

لقد ركز الكواكبي على الجانب الديني في نظرته للاستبداد حيث رأى أن التحريف الديني من ممهدات الاستبداد ذلك أن الدين أصبح يعني " الطاعة العمياء والاتكالية والقبول بالإكراه بعد أن أصبح الناس يعظمون الأمراء ويشركونهم في صفات الله "،([191]) وعليه فإن ذلك التحريف ما يلبث أن ينقلب إلى استبداد ديني يلعب دورا كبيرا في نشأة الاستبداد السياسي. كما عمل الكواكبي على التفريق بين المجتمع الحر والمجتمع المستبد به من خلال استقراء اللغة المتداولة بين الناس. ففي المجتمع الاستبدادي يمنع تداول الكلمات التي تحوي عبارات تطالب بالحرية حيث " تحذف من المعارف وتمنع من أجهزة الإعلام وتخطف من ألسنة الناس ويبتر اللسان الذي ينطق بها "،([192]) والذي يبقى كلمات التعظيم والتفخيم للحاكم.

إن فكر الكواكبي لم يأت من العدم بل من سعة إطلاعه فهو المتأثر بفكر مونتسكيو وخصوصا من كتابه ***روح القوانين*** وهذا جعله أكثر جرأة في مواجهة الاستبداد دون تبرير له، فهو لا ينفك يهاجمه ويدعو للتخلص منه، ويعود ذلك إلى قناعته بأن الاستبداد، بشكل عام، هو نقيض الترقي والتقدم يتبين ذلك من خلال قوله: " كل يذهب مذهبا في سبب الانحطاط وفي ما هو الدواء وقد تمحص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبـــداد السياســـي ودواؤه دفعـــه بالشـــورى الدستوريـــة "،([193]) وأن يتـــم التغيير سلميـــا وبالتدريج، حيث أن " الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما باللين والتدريج ".([194]) حيث طرح حلا بإقامة ما يمكن تسميته بالدولة "العلمانية المؤمنة " كخطوة أولى للوصول لفكر حر يتجاوز الاستبداد، وقد خلق هذا عاصفة كبيرة ضده ذلك أنه كان متقدما، بينما المجتمع الذي كان فيه لم يكن قد تطور ليكون قادرا على استيعاب أفكاره. ([195]) ذلك أن رؤيته للانحطاط الذي يرى أن سببه الاستبداد لم يأت إلا بعد تحول الحكم إلى " ملكية أشبه بالمطلقة "([196]) ولا بد من إعادة صياغة الحكم بشكل لم يتم استيعابه حينها وحتى اليوم.

---

[190]() المرجع السابق، ص 7

[191]() محمد الطحان: "نشأة الاستبداد "بحث في الأسباب والمصادر عند الكواكبي " ، **مجلة الطريق** ، عدد 5 ، 2002 . ص 89

[192]() المرجع السابق، ص 93

[193]() اسعد السحمراني : مرجع سابق ، ص 52

[194]() هشام علي حافظ [وآخرون]: مرجع سابق، ص 223 _ 224

[195]() حيدر إبراهيم علي : مرجع سابق ، ص 64

[196]() أدونيس : مرجع سابق ، ج 3 ، ص 125

ومهما يكن من أمر، فإن الاستبداد لا يحمل في ثناياه إلا الظلم والاعتساف والتغلغل، وهذا ما دعا **عبد الرحمن بدوي** (1917_) إلى اليأس من الاستبداد حيث يقول:

" يئست من كل شيء: حاكم طاغية، وشعب مسلوب العقل والإرادة، وطبقة متعلمة تتنافس في تملق الحكام، نعم قد يزول حاكم بعد وقت ربما يكون قصيرا لكن لن يتغير شيء كثير لأن داء الاستبداد قد تمكن من نظام الحكم فصار من العسير اقتلاعه، فحتى لو جاء حاكم جديد مستنير عادل فسرعان ما تلتف حوله حاشية من الانتهازيين كأعشاب العليق يضعون بينه وبين الحق والعدل الحواجز بعد الحواجز ".([197])

هذا يفتح الباب على الفصول القادمة للبحث في أصول الاستبداد العربي التي أدت إلى هذا التغلغل والتراكم حتى أصبح البعض يظن أن لا أفق من زوال الاستبداد. من هنا تقتضي الحاجة إلى دراسة الاستبداد العربي من جوانبه المختلفة تحديدا على صعيد الأصول،([198]) الذي سنبحث عنه في التاريخ الإسلامي لمعرفة ما فيه ذلك أن صفة القداسة حول هذا التاريخ/التراث إن تم الحفاظ عليه كما هو وكأنه مقدس لا يجوز المساس به كتراث سوف يبقى " مجرد مزور لأقوال الناس ضمن لعبة الخدعة التي تنصب أوهاما مموهة بعناية على أنها حقائق وهي في حد ذاتها بعيدة كل البعد عن الحقيقة والواقعية ".([199]) إذا فإن الأصول بحاجة إلى الاستعداد إلى إدراكها ومعرفتها، فليس ما ينسج في عقلنا الجمعي، وهذا يتطلب معرفة كافة جوانب الأصول ذلك أن الاستبداد يستكمل بعضه. يأتي ذلك بهذه الصورة لأن الاستبداد يتناسل بعضه من بعض حتى شكل تلك الأصول،([200]) وهذا ما نحن مقدمون على لملمته وتأطيره.

خلاصة

يمارس الاستبداد من الفرد أو الجماعة على حد سواء. فالحاكم المستبد يدير ظهره للمحكومين غير مكترث بمصالحهم لأنه يهتم ببقائه واستمراريته. فهو فوق القانون بل القانون نفسه، فيحاسب ولا يحاسب.

---

[197]() هشام علي حافظ [وآخرون]: مرجع سابق، ص 188

(198) الأصل: هو ما يبنى عليه الشيء أو ما يتوقف عليه ويطلق على المبدأ في الزمان أو على العلة في الوجود .انظر ____: **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1979)، ص 15. والأصل له عدة معاني فهو يعني الأصل في بدء الأشياء أي أول ظهوره ونشأته. وقد يطلق على أقدم صورة لشيء متبدل فيكون مبنى وأساسا لذلك الشيء. ويعني الأصل الواقع القديم الذي تبدل فخرج منه شيء آخر. وقد يعني الدليل بالنسبة إلى المدلول عليه كما في قولنا: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة. انظر جميل صليبا: **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية**، ط 1(بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1971)، ص 96 _ 99

[198](199) قصي الحسين: مرجع سابق، ص 18

(200) المرجع السابق، ص 14

199

200

كما أن المستبد يتصرف في الحكم بشكل مطلق، وهذا يؤدي إلى العسف والتحكم والاستعباد والسيطرة التامة على المحكومين. والاستبداد يتدرج في تجسده فكلما مر زمن على التحكم بالسلطة تسلط الحاكم واستبد؛ وبالتالي فإن ديمومة الاستبداد تتبع من استمرارية وجود الحاكم الذي يصبح فاقداً للأهلية. ولأنه يعاني من نقص في شخصيته ما يؤدي إلى اشتداد الأذى على المحكومين.

يلجأ الحاكم المستبد كثيراً إلى الحكم المطلق من خلال "المخزون الإلهي"، فهو يقدم نفسه على أنه "خليفة الله على الأرض"، وبخاصة عندما ينحو منحى الحكم المطلق من مبدأ "الحق الإلهي"، وهذا يزيد من التعسف؛ لأنه إرادته من الله؛ وبالتالي لا يستطيع أحد محاسبته لأنه فوق ذلك.

من خلال هذا الفصل لوحظ وجود خلط كبير بين مفهوم الاستبداد ومفهوم الطغيان، حيث إن كثيرا من النصوص انزلقت في الحديث عن الاستبداد في حين كانت تتحدث عن الطغيان والعكس صحيح، وهذا الأمر لا يعود إلى جهل الفلاسفة والمفكرين بقدر ما يعود إلى عدم وجود خط فاصل بين المفهومين، وإن وجد فهو دقيق جدا. فالمستبد، في بعض الأحيان، قد يمارس الطغيان، ولو جزئيا، وكذلك الطاغي قد يمارس الاستبداد ولو جزئيا كذلك. وعملية الفصل التام تشبه تفسير تفتت الصخور في الطبيعة، فأنت تفسر التجوية الكيميائية والتجوية الميكانيكية، وتضع لكل نوع معايير وأسسا ولكن من الصعب لمس الفصل على أرض الواقع، وهذا هو حال الاستبداد والطغيان، مع العلم أنه يمكن معرفة متى يكون الاستبداد، ومتى يكون الطغيان. وعند الحديث عن الاستبداد عالميا وعربيا فقد برز ما يأتي:

ارتبط تفسير الاستبداد وتحدد في الفكر الغربي أو العالمي بمدى تطبيق القانون، والتقيد بـــه. فالحاكم المستبد لا يتقيد بالقوانين ولا بأي قاعدة ثابتة؛ ذلك أنه يفرض إرادته على المحكومين دون اعتبار لأي حساب. وهنا رأى مونتسكيو أن الاستبداد نوع من أنواع الحكم يختلف عن غيره لأنه يجعل السلطة المطلقة بيد الحاكم الأوحد، يحكم دون الرجوع للقانون وتسيره إرادته وأهواءه ورغباته. ولهذا يلجأ إلى "مبدأ الخوف" الذي تعرضنا له في سياق هذا الفصل . أما روسو فقد رأى أن الاستبداد ليس نظاما سياسيا، وإنما هو حالة من اغتصاب السلطة التشريعية، واعتبار الحاكم نفسه فوق القانون. وعلى هذا الأساس تم رفض الاستبداد واعتباره منبوذا. وتمثل هذا النوذج في أفلاطون وروسو وأرسطو ومونتسكيو وغيرهم. وفي المقابل ظهر من أيد الاستبداد، كميكافيلي وتوماس هوبز وجان بودان، حيث أطلق الأول العنان للحاكم ليمارس الاستبداد بكل تجلياته دون اكتراث بأي معايير أخلاقية، ولا إلى ما سوف يعانيه المحكومون. وكذلك فعل هوبز الذي

سعى لتبرير الحكم المطلق انطلاقا من مفهوم "الحق الإلهي " للملوك. إن هذين الموقفين هما المحور الذي شغل الفلاسفة منذ أقدم العصور حيث حاول كل طرف تفسير أو تبرير الاستبداد، وهو ما تم إيضاحه سابقا.

أما على الصعيد العربي فقد ظهر للاستبداد السياسي معنيان: الأول، يقابل الشورى بما تحمل هذه الكلمة من غموض كما سوف نرى لاحقا، والثاني، يقابل المشاركة في الحكم من العصبية الواحدة المتغلبة، وهو ما تعرض له ابن خلدون عندما تحدث عن أطوار الدولة، فكان أحدها طور استبداد الحاكم على قومه والتفرد دونهم بالحكم. كما ظهر لدى بعض المفكرين العرب حالة من التأثر بالآخر كما هو الحال بالنسبة للكواكبي، والتونسي، وابن رشد، وغيرهم، فقد تأثر الكواكبي بالفكر العربي والفكر الغربي، وبخاصة فكر مونتسكيو، وهو ما أدى به إلى عدم حصر الاستبداد في شكل واحد من أشكال الحكومة، بل عمل على توسيع مفهوم الشورى، وعلى تفسير الحالة العربية، ومدى الضرر الذي يقع من الاستبداد الديني الذي يؤدي للاستبداد السياسي.

بعد ما سبق نرى أنه مهما تم تبرير الاستبداد وتأويله فإن الضرر واقع ممن يحكم به. وهذا يدعونا إلى دراسة الأصول التي أدت إلى محاولة تكريسه وديمومته في الحياة العربية. فهل هناك أصول للاستبداد العربي ؟ أم أن الأمر بالطبيعة كما فسره مونتسكيو، وهيجل، وغيرهم، عند الحديث عن الاستبداد الشرقي، مع العلم أن الاستبداد مس كل المعمورة فزال عن بقعة، وبقي جاثما في بقاع أخرى كما هو الحال بالنسبة للاستبداد العربي.

الفصل الثاني

أركيولوجيا الاستبداد العربي

تمهيد

أولاً: العرب والجوار الإمبراطوري

ثانياً: النظام العربي ما قبل الإسلامي: قبلية " العصر الجاهلي"

ثالثاً: أسلمة القبيلة: قرشية الإسلام _ أسلمة قريش

رابعاً: القبيلة والإسلام: ثنائية التطابق والتنافر

خلاصة

تمهيد

يبحث هذا الفصل في الممهدات الأساسية التي نبحث في ثناياها عن الأرضية العامة للاستبداد العربي ومنابعه. ولكي يتم الوصول إلى الهدف المنشود، فإن هذه الدراسة ستبحث في طبيعة العلاقة ما بين العرب والإمبراطوريات التي تواجدت في المنطقة العربية، وفي الظروف التي خلقت هذه العلاقة إن وجدت، ثم سيتم التعريج على طبيعة النظام العربي ما قبل الإسلامي، للبحث في أهم دعائمه والأسس التي كان قائما عليها للكشف عما إذا أوجد ظـــهور الإسلام واقعا جديدا خالصا.

أولاً: العرب والجوار الإمبراطوري

تواجد في المنطقة العربية حالة من التأثر بالإمبراطوريات التي كانت سائدة، فما هي طبيعة العلاقة التي كانت قائمة ما بين التجمعات أو الدويلات العربية قبل ظهور الإسلام مع الإمبراطوريات التي كانت على تخوم المنطقة العربية ؟ ليس الغرض التأريخ للإمبراطوريات التي كانت سائدة، ولا للتواجد العربي. لذا، سوف نعمل على التطرق لمناطق التفاعل ما بين الفرس والروم من ناحية والعرب من ناحية أخرى.

واقع السيادة العربية في ظل التغلغل الإمبراطوري

نبدأ بالدولة المعينية (1300ق.م _ 630ق.م) قامت في اليمن، وقد كانت تشبه بعض ما وجد في العراق، فالمكربيين اليمنيين يشبهون الملوك الكهنو السومريين. وعليه، يرى البعض المعينيين من أصل عراقي. ويرى آخرون العكس أي أن ساميي العراق جاءوا من اليمن أو أنهم جاءوا من أصل واحد، والراجح هنا أن حالة التشابه في الجوانب الحضارية قد تكون ذات دلاله على أن الصلة بين المنطقتين منذ زمن بعيد أدت إلى هذا التشابه الحضاري.([1])

ظهرت أطماع الإمبراطورية الرومانية بمنطقة الجنوب العربي في عصر الدولة الحميرية الأولى (115ق.م _ 300م)،([2]) حيث كان الروم يسعون للاستيلاء على اليمن من أجل السيطرة على طرق التجارة التي كانت بيد ملوك سبأ، وليتم استغلال ثروات اليمن. لضمان النجاح في هذه الحملة عمل الرومان على اللجوء للأنباط ليساعدوهم على ذلك، ولكن الحملة فشلت قبل وصولها، مما جعل الإمبراطورية الرومانية تعدل عن السيطرة العسكرية على بلاد العرب في الجنوب، و"اقتصروا على محاولة السيطرة على التجارة البحرية، وتدعيم مصالحهم التجارية في هذه البلاد عن طريق تحسين علاقاتهم السياسية بالدول العربية والإمارات في الجنوب ".([3])

---

[1]() عبد الحكيم الكعبي: **موسوعة التاريخ الإسلامي في عصر النبوة**، (عمان: دار أسامة للنشر، 2003)، ص 46

[2]() اتفق المؤرخون على أن عصر " ملوك سبأ وذي ريدان " والعصر التالي له المعروف بعصر " ملوك سبأ وذي ريدان وحضر موت ويمنت " هما العصران اللذان برز فيهما الحميريون على مسرح الأحداث في بلاد العرب الجنوبية. ولذا، اصطلحوا على تسمية هذين العصرين بعصري الدولتين الحميرية الأولى والثانية. وقد سبق هاتين الدولتين الدولة المعينية وهي أقدم دول الجنوب، وكذلك الدولة السبئية .من هنا ، فالدولة الحميرية ورثت قبيلة حمير " مجد الدولة المعينية السبئية في العام 115 ق . م حتى 300 م.(انظر فيليب حتي : تاريخ العرب ، ص 70 _ 74 و سهيل زكار : تاريخ العرب والإسلام . ص 18 _ 22؛ عبد الحكيم الكعبي : مرجع سابق، ص 60)

[3]() عبد العزيز سالم : **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط 1(مصر: مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، [د.ت])، ص 115_ 116؛ انظر أيضا فيليب حتي (وآخرون): **تاريخ العرب**، ج 1، ط 4 ([د.م]: دار الكشاف، 1965)، ص 58 _ 59

وفي عصر الدولة الحميرية الثانية (300م _ 525م)، كانت مرحلة فقدان السيادة، وقد كان ذلك على يد الأحباش حلفاء الدولة البيزنطية، حيث جاء ذلك بعد قيام أخر ملوك حمير " ذو نواس" بقطع طرق التجارة بين الأحباش والرومان وقتل التجار الرومان. وقد كان هذا الأمر بمثابة ذريعة كبرى لدفع الأحباش لاحتلال اليمن وقتل " ذو نواس "، والقضاء على الدولة الحميرية (525م).([4]) يرى البعض أن التوجه السابق كان لأسباب اقتصادية وليس دينية فلم يكن السبب رغبة في قمع مسيحيي اليمن بعد اعتناق ملك الدولة الحميرية لليهودية، بل كان الضرر الاقتصادي الذي تعرض له البيزنطيون. ولهذا، فقد تم إرسال الأحباش إلى اليمن، وقد مثل هذا امتداداً للصراع بين البيزنطيين والفرس بسبب أهمية اليمن من الناحية التجارية،([5]) ولكن ضعف التحالف البيزنطي _ الحبشي، وتفرد الأخير في اليمن مهد لتغيرات كبيرة لاحقا.([6])

لقد جاء الاختراق الفارسي لليمن على يد أهلها، وقد كان ذلك بعد إحكام الأحباش السيطرة عليها، حيث لجأ " سيف بن ذي يزن " ([7]) إلى الإمبراطورية البيزنطية لكي يتم التخلص من الأحباش بعد عجزه عن مقاومتهم. ولكن الإمبراطور البيزنطي رفض المساعدة لوجود تحالف حبشي _ بيزنطي، فتحول ابن ذي يزن إلى كسرى أنو شروان، كسرى الفرس(531م_ 578م)، حيث كان مدخله في ذلك النعمان بن المنذر، ملك الحيرة، الذي يرتبط برابطة الولاء والتبعية مع كسرى فارس. وقد وافق الأخير على دعم اليمن ضد الأحباش، لرغبة الفرس بالسيطرة على الطرق التجارية الموصلة للهند. وقد خلق هذا الأمر حالة من التنافس بين الفرس والروم.([8])

بعد طرد الأحباش من اليمن بقي الفرس فيها حيث قامت حكومة مزدوجة، تولى فيها ابن ذي يزن ولاية شكلية على البلاد، وتبع ذلك تدخل في جميع الشؤون إلى أن أصبحت اليمن منطقة فارسية أو كادت. وهكذا، لم يفعل سيف بن ذي يزن سوى أنه أبدل الأحباش بالفرس، وظلت اليمن أرضا محتلة، وقد بقي

---

[4]() إبراهيم الحاج:**الواقعية السياسية نموذج تطبيقها: الجزيرة العربية قبل الإسلام**،ط 1(بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992)، ص 114

[5]() رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**، ط 2 (بيروت: دار اقرأ ، 1986)،ص 23؛ عبد الحكيم الكعبي: مرجع سابق،ص 64

[6]() خليل عبد الكريم: **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ط 2(القاهرة: سينا للنشر، 1997)، ص 259 _ 260

[7]() هو أحد أحفاد الأسرة الحميرية وهو الذي ذهب البعض إلى المبالغة فيما أتاه من أعمال لقيامه بأيقاظ الحس القومي لدى أبناء جلدته وتحريكهم لطرد الأحباش.

[8]() عبد العزيز سالم : مرجع سابق ، ص 144 _ 148؛ و فيليب حتي : مرجع سابق ، ص 86 _ 87

الأمر كذلك حتى مجيء الإسلام.([9]) وبعد التغلغل الفارسي في اليمن، انفرد الفرس بالحكم وسيطروا على الطرق التجارية، وحاولوا السيطرة على الشام ومصر، ولكن الروم منعوهم من القيام بذلك، مما كان له انعكاساته في العلاقة بين الروم والتابعين لهم من العرب نتيجة وقوفهم مع الروم في التصدي للفرس.([10])

وأما في شمال البلاد العربية، فقد كان مسرح المواجهة بين الإمبراطوريات، وكان إلى جانبهم حلفاؤهم العرب حيث وقف كل طرف إلى جانب إمبراطورية. ولكن قبل هذه المواجهة، كان هناك الأنباط الذين لم يتم التعرض لاستقلالهم من قبل الرومان باعتبارهم حلفاء لهم، وقد بقي الأمر كذلك حتى عهد ترايان/ تراجان (106م)حيث تم ضم مدينة الأنباط لإمبراطوريتهم، وعرفت عندهم باسم " المقاطعة العربية". ([11])

خلفت دولة الأنباط حضارة تدمر التي كانت أفضل حالا من سابقتها حيث كانت "السيادة للعرب"، وقد كان ذلك نتيجة لخوضها حربا ضد الفرس مكنت ملكها أذينة من بسط سيطرته على سوريا كلها، واعترف الإمبراطور الروماني الضعيف غليينس بأذينة إمبراطورا على المشرق.([12])

ورغم الاحتفاظ بالاستقلال، إلا إن تدمر بقيت تحت السيادة الرومانية حيث منحت درجة مستعمرة رومانية، وذهب أهل تدمر إلى تسمية أولادهم بأسماء رومانية على اعتبار أنهم من رعايـــا روما. وقد بقي الحال كذلك حتى قامت الدولة الساسانية على يد " اردشير بن بابك" (226م) ([13]) بمحاربة الروم. وعندها، وقف أهل تدمر إلى جانب الرومان، وانتصروا ضد الساسان، ما عزز العلاقة بين الطرفين، فترة قصيرة. فعندما قامت الإمبراطورية باستنفاذ قوتها من المواجهة مع الساسانيين أخذت تدمر توسع من نطاق سيطرتها، مما دعا الرومان إلى مهاجمة تدمر والسيطرة عليها مجددا كما حدث للأنباط. وفي هذه الأثناء، كانت تدمر تأمل في وقوف الفرس إلى جانبها، ولكنهم لم يفعلوا نتيجة لوجود اضطرابات فيها. ([14])

علاقة الغساسنة والمناذرة بالامبراطوريات

---

[9]()إبراهيم الحاج: مرجع سابق ، ص 115؛ محمد خليفة: مرجع سابق، ص 83 ؛ عبد العزيز سالم: مرجع سابق، ص 148

[10]()خليل عبد الكريم : قريش ، مرجع سابق ، ص 258؛ و عبد العزيز سالم : مرجع سابق ، ص 150 _ 151

[11]()كارل بروكلمان :**تاريخ الشعوب الإسلامية** ، ترجمة نبيه أمين فارس ،ط 12(بيروت:دار العلم للملايين ، 1993)، ص 20 _ 21

[12]() المرجع السابق، ص 22؛ وفيليب حتي: مرجع سابق ، ص 97

[13]() سوف نرى هذا الاسم يتردد عند الحديث عن الآداب السلطانية ومدى تأثير أفكاره على نظام الحكم العربي بصورة كبيرة .

[14]() عبد العزيز سالم : مرجع سابق، ص 175 _ 184

فيما يتعلق بوجود الغساسنة والمناذرة، يعود ظهورهما وقوتهما نتيجة لإرادة الدول الكبرى ،الفرس والروم، لكي تتم حماية الحدود من الغزوات وصد القبائل العربية من الإغارة والاعتداء على قوافل الإمبراطوريتين. ولهذا، تم اصطناع زعامات قبلية كانت لها بمثابة "حرس حدود" ساعدتها على توفير الأمن والاستقرار. وقد وفر هذا على الإمبراطوريات التوغل فـــي الصحـــراء القاسية طالما وجد من يطبق سياستهـــم ويجمـــع الضرائب ويقدمـــها لهـــم.([15])

أما علاقة الغساسنة والمناذرة وارتباطهم بالإمبراطوريات، فقد وصل الأمر بأحد الكتاب عند حديثه عن أحد أمراء الغساسنة الحارث بن جبلة (529م_569م) بأن قال عنه بـــ " أنه كان عاملا للروم"،([16]) لأنه كان من أكبر" أعوان بلزاريوس القائد الروماني في محاربة الفرس "، حيث عمل ملك الغساسنة على قضاء أيام ملكه يقاتل من أجل البيزنطيين. فهو الذي تمكن من خصمه المنذر الثالث، ملك المناذرة، كما شاركهم في إخماد ثورة السامريين،([17]) وهذا قرب ابن جبلة من الروم، وجعله يحظى بمكانة كبيرة عندهم، حتى أنهم خلعوا عليه ألقابا مثل: الملك أو الحارث البطريق وذلك نتيجة استمراره بالتعدي على المناذرة.([18]) وقد تمت تقوية الغساسنة، وبسط سلطتهم على قبائل عربية، بهدف إيقائهم خصمـــا قويـــا في وجـــه المنذر ملـــك عرب الفرس.([19])

كان النزاع بين الغساسنة والمناذرة محتدما، ويبدو أن سبب النزاع كان حول الأراضي التي تتواجد فيها القبائل العربية، حيث كان كل طرف يدعي أن هذه الأراضي تخضع لسلطانه، ما أدى إلى نشوب حرب مستمرة بينهما.([20]) ولكن هناك من يذهب إلى أبعد مـــن ذلـــك فيما يتعلق بعمق الحرب، حيث إن احتدام النزاع يعود إلى الفرس والروم أنفسهم، ذلك أنهم لم يعودوا يكتفون بالمواجهة المباشرة بينهما بل أخذ الطرفان تجاه استخدام حلفائهم كي يحافظ كل طرف على مصالحه.([21])

---

[15]() منذر معاليقي : **صفحات مطوية من تاريـــخ عـــرب الجاهليـــة** ، ط 1(بيروت: دار ومكتبة الهلال ، 1995)، ص 75 _ 76؛ و سهيل زكار : **تاريخ العرب والإسلام** ، ط 3(بيروت: دار الفكر ، 1979)، ص 31

[16]() عبد العزيز سالم: مرجع سابق، ص 199؛ و منذر معالقي: مرجع سابق، ص 88

[17]() إبراهيم الحاج: مرجع سابق، ص 118 و خليل عبد الكريم : قريش، مرجع سابق، ص 256

[18]() خليل عبد الكريم: قريش، مرجع سابق، ص 258 _ 259؛ و كارل بروكلمان : مرجع سابق، ص 23

[19]() عبد العزيز سالم: مرجع سابق، ص 200

[20]() المرجع السابق، ص 2001

[21]() خليل عبد الكريم: قريش، مرجع سابق، ص 259

ولكن فيما يتعلق بالجانب الغساني، فإن عملية التحالف مع الروم لم تبق على حالها، فقد خرج الغساسنة على الدولة البيزنطية، وعادوها بعد تسلم المنذر بن الحارث (570م) مكان أبيه الذي شق عصا الطاعة على البيزنطيين،([22]) وقد أدى ذلك إلى انقسامهم إلى فرق عدة حيث دخلت بعض هذه الفرق في سلطان الفرس، والآخر رحل إلى بلاد الروم، الأمر الذي أدى إلى تفكيك وحدة عرب سوريا التابعين، وخلق فوضى كبيرة أضرت بمصالح الروم.([23]) مما اضطر الروم إلى وضع ابن المنذر بن الحارث " النعمان" حاكما على الغساسنة، لكنه لم يبق طويلا. فقد لقي مصير أبيه بعدما قام بشن الغارات على بيزنطه وعاث فسادا في أراضيها، وهذا ما دعا الروم لأخذه أسيرا إلى القسطنطينية(583م). وبقي الأمر كذلك حتى جاء " جبلة بن الأيهم " الذي لمّ صفوف الغساسنة حيث شارك البيزنطيين القتال ضد المسلمين في معركة اليرموك.([24])

أما على الصعيد الحضاري، فقد كان للغساسنة حضارة مزدهرة متأثرة إلى حد كبير بالحضارتين الساسانية والبيزنطية. انعكس هذا على الخلافة الأموية وحضارتها التي تأثرت أصولها بخاصة بهاتين الحضارتين من حيث الفكر السياسي السلطوي.([25]) ولكن ما نود الإشارة إليه هنا أن حضارة الغساسنة ظهرت " من خلال حل الكتابات الحميرية المنقوشة على جدران مبانيها القريبة من عاصمتها القديمة بصرى ...، وتمكنهم من نقل ألوان من تراث حضارة الروم واليونان إلى العرب، ونقل ما عرف عن بقية الشعوب التي نزلت إمبراطورية الفرس والروم ".([26])

وقد اتبع الفرس سياسة أعدائهم التقليديين، الروم، حيث جعل اردشير، كسرى الفرس، ملوك الحيـــرة (المناذرة) يشكلون حاجزا واقيا من هجمات البيزنطيين وحلفائهم، وقد تم تسمية الحيرة بالمناذرة نسبة للمنذر الأول.([27])

يلاحظ المتتبع لمملكة المناذرة أن التغيرات التي كانت تجري عليها إنما كانت تتبع ضعف شخصية الحاكم أو قوته ودوره. فإن كان الحاكم قويا، استطاع أن يؤثر في مجريات السياسة، ويفرض على الفرس تعيين

---

[22]() إبراهيم الحاج : مرجع سابق ، ص 119؛ و منذر معاليقي : مرجع سابق، ص 84

[23]() عبد العزيز سالم : مرجع سابق ، ص 206 _ 207؛ و فيليب حتي : مرجع سابق، ص 105

[24]() إبراهيم الحاج: مرجع سابق ، ص 119؛ و كارل بروكلمان : مرجع سابق ، ص 23

[25]() عبد العزيز سالم: مرجع سابق، ص 211؛ انظر أيضا فيليب حتي: مرجع سابق، ص 105

[26]() منذر معالقي: مرجع سابق، ص 86 _ 87

[27]() إبراهيم الحاج : مرجع سابق ، ص 121

وقبول الحاكم الذي يناسب مملكته؛ وإن كان الملك ضعيفا، أصبح الفرس يتلاعبون بمصير المملكة ويفرضون ما يناسبهم، وهذا ما تمكنت منه الدولة الفارسية، حيث أصبحت الحيرة ومنذ العام 602 للميلاد ولاية فارسية حتى قدوم الإسلام.([28])

على الصعيد الحضاري، فقد لعب المناذرة دورا كبيرا في نقل معالم الحضارة الفارسية إلى الجزيرة العربية. وقد كان ذلك عن طريق التجارة بداية، وبعدها أصبحت تأثيرات مختلفة تمكّن الحضارة الفارسية من الانسراب إلى الحضارة العربية عموما.([29])

لقد كانت دول الشمال والجنوب العربيتين تعبر عن مصالح الدول الكبرى، فدول الشمال كانت تتنازعها الإمبراطورية الفارسية من جهة والإمبراطورية البيزنطية من جهة ثانية، وقد عمل البيزنطيون على جعل حلفائهم يشكلون حاجزا بعد هجمات الفرس وحلفائهم. وفي المقابل عمل الفرس على استخدام حلفائهم وفقا لما تقتضيه مصالحهم.([30]) وقد عبر عن ذلك أبو الفداء عندما قال: "وكانت المناذرة آل نصر بن ربيعة عمالا للأكاسرة على عرب العراق مثلما كان ملوك غسان عمالا للقياصرة على عرب الشام ".([31]) وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على مدى التبعية التي كانت سائدة من قبل الغساسنة والمناذرة للفرس والروم . وأنهم كانوا يمثلون مرحلة معينة لكلا الإمبراطوريتين. ففي أخر الأمر، تم قتل أخر ملوك اللخميين من قبل الفرس " مستغنين عن دويلتهم ووساطتهم بينهم وبين القبائل العربية (بكر وتيم) على حدودهم مع الجزيرة العربية. " وكذلك الحال بالنسبة للغساسنة الذين كانوا يقومون بنفس الدور للبيزنطيين حيث حماية مصالحهم والدفاع عن حدودهم. وقد مثلت هذه المرحلة قيام السيطرة المباشرة من الطرفين دون الاعتماد شبه المطلق على الدويلات العربية كما كان سابقا.([32])

فسح التحول السابق المجال لمكة لإعادة ترتيب أوضاعها للاستفادة من الوضع الجديد مقدمة إمكانياتها التجارية. حيث كان دور مكة يبرز انطلاقا من هذه المكانة ومن كونها " ذات معبد محلي " لينمو دورها حتى تصبح ذات مكانة اقتصادية مرتبطة بالاتجاهات المختلفة، ولتصبح محط أنظار الجميع. وقد ترافق

---

[28]() المرجع السابق، ص 121؛ انظر أيضا محمد زيعور: مرجع سابق ص 258

[29]()المرجع السابق، ص 121

[30]() المرجع السابق، ص 128

[31]()علي معطي:مرجع سابق، ص 307_ 308 نقلا عن أبو الفداء: **المختصر في أخبار البشر**، ج 1، ص 72

[32]() رضوان السيد : مرجع سابق ، ص 20

مع هذا النمو نشأة طبقة أرستقراطية عربية تتوافق فيما بينها للاستفادة من هذا الوضع من خلال قدراتها التجارية والدينية.([33])

في ظل هذا التفاعل ما بين الإمبراطوريات والممالك العربية التابعة لها، كان هناك منطقة الحجاز، التي لم تكن معزولة، بل كانت، على العكس، محاطة " بمؤثرات ثقافية _ فكرية، ودينية، ومادية منبعثة من مصادر بيزنطية، وسورية (آرامية)، وفارسية، وحبشية، وقد أتيح له بواسطة علاقته بالغساسنة، واللخميين، واليمنيين أن يأخذ ما أخذ من هذه الثقافات الخارجية".([34]) لكن ما سبق لا يعني بالضرورة أن الحجاز تأثرت بحالة المدنية التي ظهرت في الشمال التي فاقت ما عندها مرتبة تأثرا عميقا قلب جوهر ثقافته الخاصة .

لم يكن ما سبق سردا تاريخيا للعلاقة ما بين الفرس والروم من ناحية والعرب من ناحية أخرى، بل يشكل أرضية لنقاش ما سيأتي لاحقا من حالة التأثر العربي من التفاعل مع الإمبراطوريات المجاورة، وهذا ما سوف يكون له انعكاساته التي ألقت بظلالها على الواقع العربي _ الإسلامي في جميع المجالات الثقافية، والأهم من ذلك كله نظام الحكم حيث كان للفرس أثر كبير في الأخلاق الإسلامية والآداب من ناحية حكمهم، وهو ما سنأتي عليه لاحقا، مع العلم أن هذا ليس المصدر الوحيد، فهناك الفلسفة اليونانية، والوافدون للإسلام من ملل مختلفة.([35])

ثانياً: النظام العربي ما قبل الإسلامي: قبلية " العصر الجاهلي"

يمكن اعتبار القبيلة الوحدة السياسية لدى العرب في " الجاهلية "،([36]) ويعود ذلك كون القبيلة هي: " جماعة من الناس ينتمون إلى أصل عضوي واحد مشترك تجمعهم وجوه الجماعة وتربطهم

---

[33]() المرجع السابق، ص 22

[34]() فيليب حتي : مرجع سابق ، ص 152

[35]() احمد أمين : **فجر الإسلام بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية**، ط 10(بيروت: دار الكتاب العربي ، 1969)، ص 113 _ 117

[36]() ذهب اكثر الباحثين إلى القول بأن الجاهلية هي " عصر الجهل والهمجية " غير أن الحقيقة غير ذلك فالجاهلية في المعنى الصحيح هي ذلك العصر الذي لم يكن لبلاد العرب " فيه ناموس وازع ولا نبي ملهم ولا كتاب منزل " فمن الخطأ أن نصف بالجهل والهمجية هيئة اجتماعية امتازت بما امتاز به عرب لجنوب من ثقافة وحضارة قطعت في ميدان التجارة والأشغال شوطا بعيدا وذلك قبل الإسلام بقرون عديدة من هنا فيجب الأخذ بعين الاعتبار أن الجاهلية هنا ليست من الجهل الذي هو ضد العلم إنما تعني السفه والغضب والنزق وتقابل كلمة الإسلام التي تدل على الخضوع والطاعة لله وما يترتب عليها من سلوك خلقي كريم (انظر فيليب حتي :تاريخ العرب ص 117 ؛ و احمد أمين :فجر الإسلام. ص 69 _ 70؛ ومحمد رضا مروة: **الصعاليك في العصر الجاهلي أخبارهم وأشعارهم**، ط 1(بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ص 7_ 8)

رابطة العصبية للأهل والعشيرة "،([37]) والعصبية هنا تأتي من التماسك والتضامن والاندماج بين من تربطهم روابط الدم سواء أكانت حقيقية أم وهمية، لأن التجمع القبلي ضروري بل ومصيري، فلا يستطيع الفرد خسارة نسبه القبلي لأن كل غريب هو عدو. لذا، فالعصبية تمثل مصدر القوة السياسية والدفاعية التي تربط بين أفراد القبيلة، فالعصبية تؤكد على نصرة الفرد لباقي أعضاء القبيلة ظالمين كانوا أم مظلومين.([38]) وعليه فإن العصبية القبلية ليست "تعبيرا عقائديا" بل تأتي لتعبر عن حالة من الترابط الذي يقوم على حاجات أساسية.([39])

كما أن العشيرة تتكون من عدة قبائل والقبيلة تجمع عدة بطون([40]) تجمع بينها أواصر القربى والدم ، ومن خلال نظام قرابة الدم كانت ضمانة علاقات القربى بين جميع أعضاء القبيلة، وهي علاقات خارقة الأهمية بالنسبة لهم كونهم نشئوا، ومنذ نعومة أظفارهم على أهمية وتنمية هذه العلاقات. وعليه، فإن القبيلة هي بدء الحياة الاجتماعية، وهي الخلية الأساسية التي تبلور حولها المجتمع، وبالأساس أبناء القبيلة متساوون وأحرار، ولو من الناحية النظرية ، وبالمقابل، هم ملزمون تجاه بعضهم بتقديم المساعدة والحماية.([41]) وعلى ذلك، فالقبيلة تمثل وحدة اجتماعية، ومنبعا للقيم الاجتماعية المنبثقة عنها، وهذا ما كان رائجا في ذلك المجتمع. والفرد فيها يشعر بولاء مطلق لا لأسرته فقط بل للقبيلة التي ينتمي إليها بالدرجة الأولى.([42]) ولهذا " يتجلى جوهر الممارسة القبلية في تماهي (Identifcation) الفرد مع قبيلته التي تبادله الولاء بوصفها مسؤولة، على صعيد جماعيّ، عن كل ما يقوم به أفرادها. وهذا يؤدي إلى تعزيز مستمر ومتبادل للقربى وما فيها من التماهي".([43])

كان للظروف المحيطة بالقبيلة دور في بروز مفهوم العصبية الذي قام على عصبية الدم حيث الترابط الوثيق بين أفراد القبيلة، وكذلك عصبية الانتماء إلى أب بعيد أو جد مشترك من نسله تكونت القبيلة أو

---

[37]() فيليب حتي : مرجع سابق . ص 34؛ إحسان النص: **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي**، ([د.م]: دار اليقظة العربيـــة، [د.ت])، ص 70

[38]() عبد العزيز سالم : مرجع سابق، ص 359

[39](39) هشام شرابي : **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة محمود شريح، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحـــدة العربية (بيروت) 1993)، ص 47

[40]() حسين مروة : **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، ج 1، ط 2(بيروت: دار الفارابي ، 1979)، ص 212

[41]() إبراهيم الحاج : مرجع سابق . ص 62

[42]() خليل عبد الكريم : قريش ، مرجع سابق . ص 284

[43](43) هشام شرابي: **بحث في المجتمع العربي " البنية البطركية"**، ط 2(عكا: دار الأسوار، 1987)، ص 40

القبائل المنتجة إليه.([44]) وقد نشأ هذا الترابط من خلال عصبية النسب، "تجمعها بعضها على بعض الأقرب فالأقرب على الأبعد فالأبعد فتتجمع الفصيلتان من الفخذ الواحد على فخذ آخر"([45]) حتى لو كانوا مشكلين من بطن واحد ثم تجتمع البطون من عمارة واحدة على عمارة أخرى ولو كانوا جميعا من قبيلة واحدة. وهذا انعكس على المجتمع العربي في "الجاهلية"، فكان مجتمعا مفتتا من الناحية السياسية إلى قطع سياسية متعددة قائمة بذاتها تمثلها القبائل المختلفة، كون العصبية فيه قضت على إمكانية الترابط السياسي .

بنية القبيلة الاجتماعية

على ضوء ما سبق، فإن " أساس النظام القبلي العصبية للأهل([46]) والعشيرة وسائر متفرعات الشعب أو الجذم أو القبيلة أو العشيرة ".([47]) وقد أصبحت ضرورة ملحة على الصعيدين الفردي كونها حامية لمصالحه وحياته، وعلى الصعيد الجماعي كونها تدافع عن القبيلة وسط نظام يعتبر أن القبيلة التي تهيمن عليها روح العصبية لقمة سائغة لقبائل أخرى. وقد أدّى هذا إلى خلق العصبية التي أصابت القبائل حيث عاشت بعضها مع البعض الآخر علاقات عنف وعدوان وقهر. وقد جعل هذا "العصبية القبلية " تشكل عامل تجزئة وتفرقة لسكان الجزيرة العربية.([48]) هذا الأمر أفرز العصبية كروح للقبيلة، وقد أصبح من شروطها على الفرد الوفاء.([49]) تمثل العصبية نظام إلزام عام، يلزم جميع أفراد جماعاتها. يأتي هذا الوجوب بالإلزام أو الوفاء كون العصبية تشكل " نظام قيم لأنها التزام ذاتي، داخلي، متفاوت القوة والسلطة، متجاوب عفويا والإلزام الخارجي، الاجتماعي، السلطوي. فالفرد في مجتمع العصبية ، في جماعاتها ، كما في كل مجتمع وفي كل جماعة، إن لم يلتزم بقيمها، داخليا وعفويا، بسلطته على ذاته ،

---

[44]() عبد العزيز سالم : مرجع سابق . ص 360

[45]() جرجي زيدان : **تاريخ التمدن الإسلامي** ، ج 4(مصر: مطبعة الهلال ، 1905)، ص 13

[46](46) يرى هشام شرابي أن العائلة تمثل حجر الزاوية في القبيلة. ولهذا لابد من فهم التنظيم القبلي " أي بنية المجتمع البطركي بوصفه كلا، إدراك الطابع المميز للعائلة العربية". انظر هشام شرابي : البنية البطركية، مرجع سابق، ص 41

[47]() جواد علي: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 4 ([د.م]: [د.ن]، [د.ت)، ص 392

[48]() إبراهيم الحاج : مرجع سابق، ص 63 _ 66 ؛ قارن إحسان النص : مرجع سابق، ص 139

[49]() فيليب حتي : مرجع سابق، ص 35

ألزماه بها قسرا بسلطتهما الخارجية، وإلا نبذاه أو نبذهما وابتعد عنهما ".([50]) وهذا يدل على أن العصبية نظام ملزم، لأنها سلطة، داخلية وخارجية.

إن النظام القبلي يمثل تنظيما اجتماعيا_ اقتصاديا قائما على الغزو والعصبية القوية التي تستبيح ممتلكات الضعيف. وعلى ذلك، فالطابع الهجومي هو الغالب في القبيلة.([51]) ذلك أن العصبية تضيق في القبيلة الواحدة " فكانت العصبية للرهط أو البطن تطغى على العصبية الجامعة للقبيلة"([52]) ما أدى إلى وقوع حروب قبلية بين البطون التي تربطها قبيلة واحدة، ويعود ذلك إلى أن العصبية تشكل نظاما سلطويا استبداديا. قائماً على النزوع للسلطة كأداة لفرض النفوذ والاحترام، وهذا يتحقق من خلال المكاسب داخل العصبية الضامنة لاستمرارها. ويبدو أن استمرار الحروب بين السلطة الأقوى ومعارضيها أنه محاولة لتبادل الأدوار، أي محاولة الوصول إلى السلطة لأنها تمثل هاجس إنسان العصبية وطموحه.([53])

إن هذا النظام القبلي لم يقتصر وجوده على مكان دون آخر، بل كان يمثل دعامة الحياة السياسية في الممالك العربية التي قامت في الجنوب، وفي حواضر الحجاز، وكذلك في الشمال، فلم تنصهر القبائل التي نزلت في هذه المدن والحواضر في شعب واحد.([54])

أما رأس الهرم القبلي فقد كان كل بطن من العرب يجتمع حول رئيس تستند سلطته إلى "حق البكرية"، وكان هذا الرئيس الأبوي يحمل لقب شيخ،([55]) أو سيد، وكانت البطون المهمة عند العرب تمثل دورا كدور شرفاء روما، وكان أحد الشيوخ يرأس الآخرين فيبدو قائدا لهذا الجيش الصغير. وهذا الشيخ يلقب أحيانا بالأمير " ولكن سلطته كانت محدودة للغاية ... وكانت جميع المصالح تفوض إليه على ألا يفصل بينها وبين مصالحه الخاصة ما عدت القبيلة أسرته وحملت اسمه وهو وإن كان يقضي في الأمور بنفسه كان يجب عليه أن ينصت لرأي الشيوخ قبل المبادرة ".([56])

---

[50](50) عبد العزيز قباني: **العصبية بنية المجتمع العربي**، ط 1(بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1997)، ص 58

[51]() مسعود ظاهر : "القبيلة كمؤسسة سلطوية في المشرق العربي الحديث" ، **مجلة الوحدة** ، عدد 11 ، 1985، ص 5

[52]() إحسان النص : مرجع سابق ، ص 140؛ جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج 4، مرجع سابق، ص 394

[53](53) عبد العزيز قباني: مرجع سابق، ص 70

[54]() عبد العزيز سالم: مرجع سابق، ص 361

[55]() المقصود بكلمة الشيخ كبير السن سواء ساد أم لم يسد واستعمل لفظ الرئيس مرادفا للقائد فهو بمثابة رأس القبيلة ولكن الدارج كان لقب السيد وقد كان السيد يوصف بالشيخ لكبر سنه وقيادته لقبيلته . انظر جاسم علي: تاريخ العرب قبل الإسلام والسيرة النبوية ، مرجع سابق . ص 112 .

[56]() ل . أ . سيديو : **تاريخ العرب العام** " **إمبراطورية العرب ، حضارتهم ، مدارسهم الفلسفية والعلمية والأدبية** "، ترجمة عادل زعيتر، ط 1([د.م]: دار إحياء الكتب العربية، 1948)، ص 32 _ 33

وعلى ذلك، كانت القبائل كلها تسير على هذا النظام، وكان كثير من القبائل تجتمع في بعض الأحيان لتشكل حلفا فتكــون الولاية لأقــوى الشيــوخ، وقد تستهلك حربا قوية موارد قبيلة فتصهر هذه القبيلة في قبيلة أخرى لحمايتها، الأمر الذي يفسر عــدم بقاء كثير من القبائل كما كانت.

وهكذا، لم يطرأ تغيير على نظام القبائل هذا ما دام العرب متمسكين بالبداوة التي نتج عنها هذا النظام. ففي كل مكان أقيمت فيه مدن نرى سلطة الشيوخ قد تحولت إلى نظام استبدادي، ولكن نظام القبيلة ظل كما في الماضي العنصر الأساسي لهذا المجتمع.([57])

التشكيل السياسي وعلاقات القوة

ما هي المواصفات التي يجب أن تتوفر في سيد القبيلة، وهل حدث تغيير عليها ؟ إن هذا الرئيس الرسمي للقبيلة، وهو الشيخ، يجب أن يكون مسنا لكي يكون مقدما على أفراد القبيلة الذي تظهر زعامته بما يبديه من أصالة الرأي والسخاء والشجاعة. فتقدمه على أهل القبيلة مبني على كبر سنه وأخلاقه الشخصية، وأن يكون من أشرف رجال القبيلة، وأشدهم عصبية، وأكثرهم مالا، وأعظمهم نفوذا، والأهم في صفاته " سداد الرأي ورجاحة العقل " والحلم.([58]) وليس الشيخ صاحب الأمر المطلق في الشؤون الشرعية والحربية، بل يفرض عليه مشاورة مجلس القبيلة الذي يتألف من زعماء البطون والأفخاذ. ويدوم وجود الشيخ في هذا المنصب ما دام ولاء القبيلة حليفه، عندها يبقى السيد الأول في القبيلة. أما عند تسببه في خطأ صغيرة قــد يسبب كارثــة للقبيلــة وللحلف الذي تتزعمــه، فإنه يتعرض لفقدان منصبه.([59])

وقد كان من حق شيخ القبيلة أن يكون حكمه نافذا على جميع أفراد قبيلته إلى جانب امتيازاته الأخرى في ربع الغنيمة الخ من هذه الامتيازات. وفي المقابل، يرى بعضهم أن شيخ القبيلة كان من النادر أن يستبد في حكمه وفي رئاسته للقبيلة لأنه كان مضطرا إلى مبايعة أهل الرأي في القبيلة.([60]) ذلك أن فرض السلطان والسلطة لا يعني أنه يجب أن يؤدي إلى الرهبة والخوف من قدرات الشيخ على نحو ارتفع به

---

[57]() المرجع السابق، ص 33

[58]() إحسان النص : مرجع سابق ، ص 73 _ 74

[59]() فيليب حتي : مرجع سابق . ص 35 _ 36؛ و عبد العزيز سالم: مرجع سابق، ص 362

[60]() مهدي فضل الله : **الشورى طبيعة الحاكمية في الإسلام**، ط 1(بيروت: دار الأندلس، 1984)، ص 177 ؛ عبد العزيز سالم: مرجع سابق، ص 363

إلى مستوى فوق البشر أو مستوى الآلهة في هذا المجتمع البدائي.([61]) من هنا، لم تعرف الجزيرة العربية نظرية تأليه الحاكم، كما كان شأن مصر الفرعونية" يوم قدست فرعون الحاكم المستبد وإطاعة الناس خيفة من بطشه وطغيانه. فكان مضرب مثل للظلم والطغيان ".([62])

إن عملية إيجاد الشيخ أو السيد لم تأت من ضرورة المنصب بحد ذاته بل من ضرورات أوجدت على رأس النظام القبلي سيد القبيلة، وهو ليس بملك ولا إله. إن الأساس الذي تبنى عليه سلطته هو التقاليد القبلية: من عصبية، وتقديم خدمات، ومنافع متعلقة بالأوضاع المعيشية للقبيلة وأفرادها بجانب صفات شخصية يقتضي توافرها ليتمكن من الغلبة على منافسيه والسيطرة على الجميع. وعلى ذلك، تقوم سلطة القبيلة على أساس نظام الحكم الأبوي القائم على سلطة الأب على جميع أفراد الأسرة. ولكن هذه السلطة ليست مطلقة، فالتعاقد القبلي، إن جاز التعبير، يقوم على أن هذه السلطة تبقى بيد الشيخ ما دام قويا قادرا على ضمان الولاء من قبل القبيلة له. أما إذا ضعف وعجز، اجتمع الأعيان والرؤساء سواء كانوا من أفخاذ القبيلة أو بطونها لاختيار من يحل محله. وهنا، تجدر الإشارة إلى أنه يمكن أن يكون البديل ابن السيد إذا توفرت فيه الشروط السابقة، وهذا لا يعني التوريث فإذا كان الابن فاقدا للشروط يتم البحث خارج إطار العائلة.([63])

على ضوء ذلك، نستطيع القول إن القبيلة كيان أو هي جماعة أصبحت جسما وحدا، ولا يوجد خارج هذا الجسم أية نزعة أو وجود فرداني إلا الوجود الصعلوكي، وهو وجود مخلوع وتائه. كما إن السلطة في القبيلة تدار من قبل الشيخ الذي يقوم بتسيير الأمور من خلال الآليات والضوابط التي تضمن استمرارية وحدة القبيلة. فشيخ القبيلة مجرد أول من بين أنداد وهو حكم في الجماعة، وليس حاكما لها، فهو ويمنح السلطة ولا يمنحها، كما أنه لا يحدد نظام سيرها بل إن ثمة مجموعة من القواعد التي تحدد سلوك جميع أعضاء القبيلة بمن فيهم الشيخ نفسه.([64])

بنيوية الفرد الاستبدادية

---

[61]() جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 5، ص 239

[62]() إبراهيم الحاج: مرجع سابق، ص 66

[63]() المرجع السابق، ص 67 _ 68

[64]() محمد سالم ولد سيدي: " القبيلة والدولة من منظور جدلية الندرة والوفـرة"، **مجلـة أبـواب**، عدد 31، 2002، ص 92

ولكن الواقع الذي بيناه لم يبق على حاله في القبيلة، فقد طرأ تحول على هذه السلطة في أواخر هذه المرحلة التاريخية حيث أصبحت لا تستمد وجودها وقوتها من التقاليد القبلية وحدها بل تستمدها بالدرجة الأهم، مما يكون للرئيس أو المتصدي للرئاسة من وضع اقتصادي يستطيع به الغلبة على منافسيه، والسيطرة على أفراد القبيلة بتقديم المنافع المادية والخدمات المتعلقة بأوضاعهم المعيشية.([65]) وهذا أدى إلى سعي رؤساء القبائل بممارسة كل ما يؤدي إلى تكديس الأموال وزيادة الثروات.

ولكن، هل حقق النظام القبلي التوازن الاجتماعي والعدالة بين جميع أفراد القبيلة ؟ من خلال التطور السابق كان المجتمع قبل الإسلام لا يسمح بإقامة هذا التوازن ولا العدالة والمساواة لأن مواصفات الحياة البدائية قامت على عصبية ونظامها القبلي الذي حتم وجود السلطة السياسية والاقتصادية بيد الأغنياء، ما أدى إلى خلق تفاوت في نمط المعيشة.([66]) وقد كانت نتيجة ذلك تكون طبقتين رئيسيتين الأولى، غنية تمثل السادة، حيث تمتلك قطعان الإبل والماشية وعلى درجة كبيرة من الغنى واليسر وهم أصحاب السلطة والنفوذ. والطبقة الثانية، التي تشكلت من الفقراء والعبيد وعاشت عيشة الكفاف، وتضم إضافة إلى ما سبق الصعاليك وغيرهم من الفئات المعدومة.([67]) هذا هو البناء الاجتماعي للقبيلة، ولكن إضافة إلى الطبقتين الأساسيتين ظهرت طبقة ثالثة، وهي طبقة الموالي وكانت تتألف من العتقاء ومن الأفراد اللاجئين للحمـــاية، ولكـــن الفرق في هذه الطبقة أن أفرادهـــا يستطيعون الرحيل عن القبيلة متـــى أرادوا ذلك، إذ ليس الأمر كحال العبيد المقيدين بالعبودية.([68])

إن حالة الغلبة التي يتصف بها سادة القبائل منبعثة من المركز الاجتماعي لذا فإن ثمة خوف من التنافس على النفوذ، ولهذا كان الحفاظ على هذا النفوذ الاجتماعي ضرورة من ضرورات الاستمرار في ظل السيطرة القبلية عند أسيادها.([69])

وعليه فإن وجود هذه النعرة احدث شرخاً داخل القبيلة، ظهر من خلال أدوات تبرز حالة المفاخرة بحسب المركز الاجتماعي داخل القبيلة الواحدة. وقد كان ذلك جليا عند شعراء القبيلة حيث التفاخر بالواقع

---

[65]() حسين مروة : مرجع سابق، ص 212

[66]() منذر معاليقي : مرجع سابق، ص 27

[67]() خليل عبد الكريم : قريش ، مرجع سابق، ص 285

[68]() عبد القادر زيدان: **التمـــرد والغربـــة في الشعـــر الجاهلـــي**، ط 1(الإسكندرية، مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشـــر، 2002)، ص 61

[69]( ) هشام جعيط: **الفتنة جدلية الدين والسياسة** ، ص 21

المعاش أو التعبير عن دوافع الرفض للواقع المعاش كما في حالة الصعاليك كما مر سابقا. فقد تم من خلالهم، رصد لظاهرتي الفقر والظلم في القبيلة مبرزين وجود طبقتين: الأولى غنية تمتلك كل شيء وتعيش بطريقة مترفة، والثانية، فقيرة لا تجد ما يسد رمقها، وتعيش حياة أساسها الجوع والحرمان. وهذا ما أدى بهؤلاء المغلوبين على أمرهم داخل القبيلة للتمرد على هذا الوضع الجائر وعدم الاستكانة له ومحاولة تغييره.([70])

وفي المقابل، حرصت القبيلة على أن تأخذ الخطابة حيزاً كبيرا فيها ذلك لأنها "... ضرورة من ضرورات حياتهم، وحاجة من حاجاتهم يتخذونها في السلم أداة للمفاخرة والمنافرة، ويعطونها في الحرب لتثبيت الجنان، وتحميس الجبان، وبعث الحمية في النفوس، وجمع الكلمة وتوحيد الصفوف". ([71]) فالخطابة حالة انعكاس للواقع القبلي حيث مهمة الخطيب/السيد المفاخرة حسب قبيلته ونسبها ومعاركها وغزواتها وانتصاراتها.

شكلت الفروسية القاعدة العسكرية للقبيلة أو التحالفات القبلية، وقد تكونت من أبناء زعماء القبائل والأسر، والبطون، والأفخاذ، والعائلات، أي من أبناء القوى الاجتماعية ذات النفوذ الاقتصادي _ الاجتماعي حتى الوصول إلى أبناء كبار زعماء القبائل. ([72])

يعيد البعض طبيعة البناء الاجتماعي القائم على الاستحواذ والاستقواء والعنصرية بين القبائل وحتى بين القبيلة الواحدة حيث السادة والعبيد والمسحوقين إلى نمط المعيشة في المناطق القبلية الذي يتميز بندرة الفائض الطبيعي فيها وقساوتها وصعوبة تأمين المعيش. إن صعوبة تأمين كل هذه الضرورات اقتض نظام القبيلة الذي يقوم على العصبية المستندة على الدم والقيم القتالية المرتبطة بها .

يبقى أن نشير إلى أن القبيلة شكلت نظاماً اقتصادياً خاصا بها، فرغم حالة الفقر المدقع الذي كان ظاهرة بارزة في القبيلة، كان السادة في القبيلة يزدادون ثراء من خلال استخدام العبيد في أعمالهم التجارية،

---

[70]() خليل عبد الكريم: قريش، مرجع سابق، ص 363_ 364 ، هناك العديد من القصائد الشعرية لدى الصعاليك تعكس واقع المعدومين فهذا عروة بن الورد يقول:

ذريني للغنى أسعى فإني رأيت الناس شرهم الفقير
وأهونهم وأحقرهم لديهم وإن أمسى له نسب وخير
ويقضي في الندى وتزدريه حليلته وينهره الصغير

يأتي ذلك تأكيدا من عروة أن الفقير مزدرى ومحقر في ظل الواقع القبلي ذلك المعيار في تقييم المجتمع للفرد هو بمقدار ما يملكه من مال.

[71]() المرجع السابق، ص 371 نقلا عن سمير عبد الرازق: أنساب الأشراف، ص 77

[72]() المرجع السابق، ص 5

وبخاصة في مكة. كما تعددت مصادر الثروة التي تكدست في أيدي السادة والوجهاء؛ فقد أصبحت القبيلة، في ظل التطور الحضاري، تزيد من رأسمالها بالزراعة، والصناعة، والتجارة، واستخدام الموالي والعبيد والإماء وقد نجمت عن ذلك كله آثار عميقة في تلك المجتمعات.([73]) فقد أصبح النظام القبلي بمثابة التنظيم الاقتصادي _ الاجتماعي القائم على الغزو واستباحة القوي لأرواح الضعيف وممتلكاته.([74])

حركة التمرد في القبيلة: الصعاليك نموذجا

إن هذا التقسيم الطبقي في القبيلة حفّز تمرداً من قبل بعض أفرادها الذين أطلق عليهم الصعاليك، وهم مجموعة خرجت على القبيلة بسبب الفقر المدقع،([75]) ولكنهم امتازوا بالمقابل " بالقوة الجسمية وسرعة العدو والشجاعة والأنفة " حيث كانوا يغيرون على أموال الأغنياء، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنهم مجرد قطاع طرق كما وصفهم البعض، ذلك أن مجموعة من الصعاليك يعود نسبها إلى أصل كريم كما هو الحال بالنسبة لعروة بن الورد([76]) أحد شعرائهم الذي مثل موقف السادة فيما بينهم.([77]) لذا، لم يقوموا بالصعلكة بدافع النهب والسرقة بل إيمانا منهم بقيم إنسانية عالية، ومبادئ عادلة هدفت إلى إقامة العدل، وتحقيق المساواة، وإحلال نوع من التوازن الاقتصادي عن طريق القوة والعنف وشن غزوات والاعتداء على أملاك الأغنياء وثروات الأسياد.([78]) وهكذا، أخذ الصعاليك يقومون بالتمرد على القبيلة انطلاقا من أن الحرب عليها أتتهم من تنكر مجتمعهم لهم وأنها الطريقة الوحيدة للقضاء على الفقر والظلم الاجتماعي. ([79])

---

[73]() المرجع السابق، ص 244

[74]() مسعود ظاهر: القبيلة كمؤسسة سلطوية، مرجع سابق، ص 5

[75]() حسن يوسف : **المواقف الإنسانية في الشعر الجاهلي " الالتزام والاغتراب والتمرد "** ، ط 1(القاهرة: دار الثقافة للنشر، 1989)، ص 183 ؛ يوسف خليف : **الشعراء الصعاليك** (مصر: دار المعرف، [د.ت])، ص 27 _ 28

[76]() الأصل الكريم لعروة بن الورد جاء من قبل الأب ولكن حتى هو بالنسبة للبناء الاجتماعي للقبيلة لم على مستوى القبيلة فأم عروة بن الورد لم تكن على قدر من الأصالة المنافسة لأصالة الأب حيث كانت غريبة عن هذه القبيلة التي ينتمي إليها وهذا الأمر لم يكن مقبولا في نظر القبيلة العربية . (انظر عبد القادر زيدان: مرجع سابق؛ حسن يوسف: مرجع سابق ، ص 193)

[77]()عبد القادر زيدان: مرجع سابق، ص 62؛ يوسف خليف، مرجع سابق، ص 32

[78]() منذر معاليقي: مرجع سابق، ص 34

[79]() خليل عبد الكريم: قريش، مرجع سابق، ص 287 _ 288

لم يكن الصعاليك يمثلون مستوى واحد فهم يمثلون عدة طوائف داخلهم: هناك طائفة "الخلعاء والشذاذ" الذين أنكرتهم قبائلهم، وتبرأت منهم، وطردتهم من حماها، وقطعت ما بينها وبينهم من صلة، وتحللت بهذا من العقد الاجتماعي الذي يربط بينها وبينهم. وكان بينهم حاجز الأزدي، وقيس بن الحدادية. وطائفة " الأغربة " السود الذين سرى إليهم السواد من أمهاتهم الإماء، فلم يعترف بهم آباءهم العرب، ولم ينسبوهم إليهم لأن دمائهم ليست عربية خالصة، وإنما خالطتها دماء أجنبية سوداء لا تصل في درجة نقائها إلى الدم العربي. ومنهم السليك بن السلكة. وأما الطائفة الأخيرة فقد كانت من الفقراء المتمردين الذين تصعلكوا نتيجة لتلك الظروف الاقتصادية المختلفة التي تسود المجتمع الجاهلي. ومنهم كان عروة بن الورد ومن حوله من فقراء العرب. ([80])

إن حالة التباين مثلت الصورة الطبقية في المجتمع " الجاهلي "، أظهرت مواصفات طبقاته الاجتماعية والسياسية التي أفرزت مفاهيما وقيما تماشت مع الواقع القبلي.([81]) ومن ناحية أخرى، يأتي إبراز الصعلكة في سياق معرفة طبيعة المجتمع الذي كان سائدا، حيث يعود ذلك إلى عدة قضايا، أهمها أن النظام القبلي كان محكوما بالعقل الجماعي مع إهمال لرأي الفرد، كما أن الحالة المؤدية إلى الحاجة للجماعة لم تمنع حالات الصراع داخل النطاق الجماعي، ذلك أن القيود التي فرضت من قبل الجماعة تحمل في طياتها عناصر التهديد لأعضاء الجماعات.([82])

للخروج من الحديث عن ظاهرة الصعلكة يمكن القول إن إيمان القبيلة بوحدتها أوجد في المجتمع الجاهلي طائفة من المتمردين على الواقع القبلي السائد، وأن إيمانها بجنسها أوجد فيها طائفة الغرباء، وأن المتمردين من هاتين الطائفتين، من شتى القبائل، قد اجتمعوا في عصابات من صعاليك العرب كافرين بالعصبية القبلية مؤمنين بعصبية مذهبية قوامها الغزو والإغارة للسلب والنهب.([83]) كما أن النظام الاجتماعي دفع المتمردين على هذا النظام لا يقومون بذلك لمجرد " عبد يهب عاصيا في وجه سيده ولكنه إنسان يهب في وجه عالم يسوده منطلق السادة والعبيد ".([84])

---

[80](80) يوسف خليف: مرجع سابق، ص 55 _ 56 ؛ إبراهيم شحادة الخواجة : **عروة بن الورد حياته وشعره**، ط 2(نابلس: مطبعة النصر، 1987)، ص 11

[81]() منذر معاليقي: مرجع سابق، ص 35

[82]() عبد القادر زيدان: مرجع سابق، ص 62 _ 63

[83]() حسن يوسف: مرجع سابق ، ص 184

[84]() المرجع السابق، ص 187

لقد عبرت الصعلكة عن خروجها على الانتماء الذي يلزمها الالتصاق بحياة القبيلة والانقياد لأوضاعها وأعرافها مهما لقيت من عوز واضطهاد.([85]) كما جاءت تعبر هذه الفئة عن مدى الحاجة المادية حيث وصلت إلى مرحلة أصبحت غير قادرة على احتمالها في ظل القبيلة، وهذا الحال جاء نتيجة الاختلاف الاجتماعي في القبيلة إلى درجة دفع بالفئات المسحوقة إلى تفكيك علاقاتها بالقبيلة. وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على مدى الانحلال الذي كان يتسرب إلى داخل النظام القبلي. ([86])

نتيجة لطبيعة العلاقة بين العصبية القبلية والنظام القبلي، يظهر أن المجتمع منقسم إلى طبقات اجتماعية بالرغم من الحديث عن وحدة القبيلة ووحدة مصالحها التي من المفروض أن يحافظ عليها النظام القبلي. فهذا النظام يقوم على تراتب معين في داخله بحيث يبرز زعماء القبائل كناطقين سياسيين باسم قبائله، وفي أسفل السلم الاجتماعي تقبع فئات الرعاة والمزارعين، والعبيد والموالي وهم عتقاؤها وكذلك الخلعاء. ([87]) وعليه، فالوحدة القبلية تقوم على أساس مصالحها التي يجب الحفاظ عليها من خلال تماسك قوي بين زعيم القبيلة وفرسانها فتستمر صيانة تلك الوحدة ما دام ذلك التماسك قائما. ([88])

إن وحدة القبيلة، كذلك، لم تمنع تقسيم العمل في إطارها ذلك أنه كان هناك فئات مختلفة تعمل، وأخرى تمارس الدور السياسي كما هو الحال بالنسبة لزعماء القبائل، وهذه الفئة تحتقر العمل اليدوي. وعلى ذلك، فإن الانتساب للقبيلة الواحدة لم يكن يعني التمتع بنفس الامتيازات، وبما أن الأمر كذلك، فقد كانت عملية الانتقال من طبقة إلى أخرى داخل القبيلة أمرا صعبا بسبب الموروث القبلي.([89])

الجغرافية السياسية للمنطقة العربية قبل الإسلام وعلاقات القوة

أما طبيعة الحكم السائد في المنطقة العربية قبل الإسلام من حيث التطبيق سواء في الجنوب أو الوسط أو الشمال، فإن عملية تشكل طبقات كما أسلفنا خلقت حالة من الاستبداد والظلم، ذلك أن هم الطبقة العليا كان " الانصراف وراء الملذات وإشباع الرغبات والأهواء ... من دون احتساب لرقيب ".([90]) إن استبداد

---

[85]() حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 209

[86]() المرجع السابق، ص 209

[87](87) محمد رضا مروة: مرجع سابق، ص 15

[88]() مسعود ظاهر: مرجع سابق، ص 5

[89]() المرجع السابق، ص 14

[90]() أبى الحسن علي بن الحسن بن علي المسعودي (346هـ): **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج 2 (بيروت: المكتبة الإسلامية، [د.ت])، ص 136

الحكام في الأزمنة القديمة كان دارجا. ونطرح، على سبيل المثال، قبيلتي طسم وجديس حيث كان يحكمهما ملك يدعى "عملوك "، وكان ظالما وغاشما لا ينهاه شيء عن تحقيق رغباته ، وقد كان ملكهم عملوك يشتهر بالجهل والفسق إلى أقصى الحدود حتى أضحت سيرته كثيرة القبح والأذى ، وقد استبد بالقبائل التي حكمها حتى أذلها إلى أبعد حد.([91]) وكذلك الحال بالنسبة للملك حجر بن الحارث الكندي عندما تولى حكم بني أسد وكنانة، فلم يكن يسكن في منازلهما خوفا من بطش أبنائهما الذين كانوا يسعون للتخلص من حكمه بسبب قسوة أعماله واستبداده. وكذلك الحال بالنسبة للنعمان بن المنذر ملك الحيرة الذي عرف عنه استبداده.([92])

إن نظام الحكم في مملكة معين، كذلك، كما تشير الوثائق القليلة الباقية، كان نظاما ملكيا مقيدا، وكان الملك يدعى " مزود " أي " مقدس "، وكان الملك وراثياً، وكثيرا ما كان الابن يشارك أباه في الحكم، ويساعد الملك في الحكم مجلس استشاري له سلطات واسعة.([93]) ويرى آخرون أن نظام الحكم فيها كان ملكيا استشاريا، يستشير الملوك أقرباءهم ورجال الدين، وسادات القبائل ورجال المدن ويصدرون أحكامهم على شكل أوامر ومراسيم تفتح بأسماء إله معين ثم يذكر اسم الملك. ([94]) والبعض يرى أن الحكم في معين كان نظاما ملكيا، " وكان يتجه نحو تأمين العدالة والحماية والأمن للناس " حيث كان هناك من يساعده من خلال مجلس من كبار المملكة. والمدينة المعينية كان لها "محافظ " يتم انتخابه سنويا.([95]) ويبدو أن الرأي الأول جاء من إدخال مفهوم الآلهة في الحكم بحيث اعتبره حكما استبداديا، وهذا يعود إلى طبيعة النظرة والتفسير لمفهوم الاستبداد.

أما نظام الحكم في سبأ في اليمن، فيمكن أن يقسم إلى ثلاثة أدوار وذلك حسب الأسماء التي كانت تطلق على الملوك السبئيين: ففي الفترة الأولى، كانوا يطلقون على رؤسائهم لقب "مكرب" وهي كلمة تعني " المقدس ". ثم تلتها الفترة الثانية، وكان لقب رؤسائهم " ملوك سبأ ". أما الفترة الثالثة، فقد سموا زعماءهم " بملوك سبأ وريدان ".([96]) كما أن "مكرب سبأ" أي المقرب من الآلهة، أي الوسيط بين الناس والآلهة.

---

[91]() علي معطي: **تاريخ العرب السياسي "نقد نظرية الساميـة** " ، ط 1(بيـروت: دار المنهـل اللبنانـي ، 2004)، ص 116

[92]() منذر معاليقي: مرجع سابق، ص 29 _ 30

[93]() نبيه عاقل: **تاريخ العرب القديم وعصر الرسـول**، ط 3(بيروت: دار الفكـر، 1975)، ص 91

[94]() جاسم علي: **تاريخ العرب قبل الإسلام والسيرة النبوية**، ط 1 (الأردن: دار الفكر، 2002) ص 34

[95]( )علي معطي: مرجع سابق، ص 183

[96]( )نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم، مرجع سابق ، ص 93

وأما الطور الثاني، فقد سمي بذلك تمييزا عن الأول حيث تم تحرير الملكية من الكهنوت. وأما الطور الأخير، فقد امتاز بالفوضى والنزاع على السلطة، وهذه المرحلة هي مرحلة دولة حمير.([97]) إن المرحلة السابقة بأطوارها يمكن القول بأنها تمتاز بنظام حكم ملكي فردي مطلق، وقد كان الملك يجمع بين "السلطتين الزمنية والدينية ". وفيما يتعلق بتعاقب الملوك، فقد كان الأمر وراثيا، ولكن هذا الحال لم يستمر حيث أخذت طبقة رجال الدين تضعف من سلطاته حتى وصل إلى مرحلة غير قادر فيها من يأتي بعده على القضـــاء علـــى " النظـــام الوراثـــي للعرش ". ([98]) ويرى البعض أنه رغم هذا الحكم المطلق إلا أنه لم يكن حكما استبداديا ذلك أنه كان يقوم على الرأي والمشورة من خلال مجالس استشارية.([99]) وفي العصر الأول لمملكة حمير، كان الملك يبدو سيدا إقطاعيا مستبدا، وحكمه عبارة عن خليط من النظام القبلي ونظام الطبقات والأرستقراطية والملكية الإقطاعية.([100])

وهنا، يجدر القول إن بعض المصادر تشير إلى أن عملية الانتقال من نمط الحكم القبلي إلى الحكم الملكي لم يكن غريبا على العرب، وكان أمرا مألوفا. ولعل هذا الحال ينطبق على الأنباط، فعملية الانتقال السابقة لم تأت من قِبلهم بل كان الحال كذلك قَبلهم. ذلك أن عرب الأنباط كانوا في بادئ أمرهم يعيشون كغيرهم من عرب البادية في ظل النظام القبلي، ومع مرور الوقت تطور هؤلاء واستقروا في بلادهم وانشأوا نظاما ملكيا كان الملك فيه رئيس الدولة والشخص الوحيد الأعلى للحكومة ويتمتع بسلطات شبه مطلقة. ([101]) يأتي هذا التحول من حالة التأثر والتبعية لحكم الساسان، وبالتالي التأثر بنمط الحكم الذي كان سائدا هناك.

لقد كان التأثر من كلتا الإمبراطوريتين اللتين تحملان نظاما اجتماعيا خليطا بين " نظامي المجتمع العبودي والمجتمع الإقطاعي ".([102]) وقد انعكس هذا على الممالك العربية التي كانت تابعة لهما، وأدى، على وجه الخصوص، بممالك الشمال إلى التأثر به حيث كانت " أكثر مركزية واستبدادا وقمعا، وأشد

---

[97]() جاسم علي : مرجع سابق ، ص 39 _ 43؛ وعلي معطي : مرجع سابق ، ص 201

[98]( )علي معطي : مرجع سابق ، ص 167

[99]() مهدي فضل الله: مرجع سابق، ص 178

[100]( )نبيه عاقل : تاريخ العرب القديم، مرجع سابق ، ص 101

[101]()علي معطي: مرجع سابق، ص 337

[102]() حسين مروة: مرجع سابق، ج 1، ص 217 _ 218

اندفاعا لتقليد الاستبدادية للأكاسرة والقياصرة رغم انشدادها إلى التقاليد القبلية التي ظلت مترددة متفاوتة في المكان والزمان ".([103])

أما فيما يتعلق بمنطقة الوسط العربي، فمن الملاحظ أن النظام العربي لم يكن ذا اتجاه واحد. فقد كانت مناطق الحضر في الجنوب والشمال تتصف بنوع من الخليط المتأثر منذ وقت مبكر بالإمبراطوريات ومتطلبات الاستقرار. ولكن هذا لم يكن المكان الوحيد، ففي الحقبة التاريخية ذاتها تواجد في شبه الجزيرة العربية نظام عربي سوف يتم الحديث عنه من خلال الاطلاع على التنظيم السياسي في مكة تحديدا حيث كان " الملأ "([104]) هو الأداة الحكومية الوحيدة في مكة قبل الإسلام. وهو عبارة عن مجمع يضم رؤساء جميع بطون قبيلة قريش ورجال الوجاهة فيها. ويرى البعض أن سلطة هذا المجمع كانت سلطة أدبية وليس لها أي قوة تنفيذية، ويعود ذلك إلى أنه من حيث المبدأ كان لكل بطن استقلاله وحريته في التصرف. وعليه، فإن أوامر " الملأ " لا تكون نافذة إلا إذا كانت بالإجماع وبرضى رؤساء جميع البطون بما فيهم البطن موضع الإشكال. والى جانب "الملأ" كان المجلس المركزي للقبيلة بكاملها، فقد كانت هناك مجالس خاصة بالقبائل، ويكون اجتماعها لمناقشة القضايا الخاصة، وفي المقابل كان مجلس " الملأ" الذي كان يعقد في " دار الندوة " يتم للبـــت في الشـــؤون العامـــة من تجـــارة وحرب...([105])

ومن وجهة أخرى، فإن الحديث عن طبيعة النظام العربي في مكة يمكن أن يتناول " الملأ"، الذي يمثل رأس الهرم السياسي في مكة، ويقدمه من خلال جماعة من كبار التجار والمرابين ومالكي العبيد من أهل مكة. وهو هيئة يجمع كل السلطات في هيئة واحدة ويعزز أداة الحكم بجهاز قمعي من خلال أحابيش مكة الذين كانوا يقومون بحماية أموال القرشيين([106]) وهذا الرأي يختلف معه الكثيرون، بحيث يتم النظر إلى قريش كقبيلة متمدنة ارتبط اسمها بولادة مكة في الحياة الحضرية عندما جمع قصي رئيس مجمع قريش بيده سدانة الكعبة أو حراستها، ودار الندوة، واللواء أو الراية، والرفادة أو امتياز إطعام الحجاج، والسقاية أو امتياز تزويدهم بالماء، والقيادة أو إمرة الحملات العسكرية.([107])

---

[103]() فاضل الانصاري : مرجع سابق ، ص 105

[104]()الملأ حسب المنجد "الملأ جمع إملاء، أشراف القوم الذين يملأون العيون أبهة والصدور هيبـــة " (انظر حسين مروة: مرجع سابق ، ج 1، ص 231؛ جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ،ج 5، ص 235)

[105]()نبيه عاقل : مرجع سابق ، ص 238 ؛ مهدي فضل الله : مرجع سابق ، ص 178

[106]() خليل عبد الكريم: قريش، مرجع سابق، ص 108 _ 113

[107]() هشام جعيط: **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل احمد، ط 3(بيروت:دار الطليعة، 1995)،ص 16

إن ما تقدم عن تقسيم المنطقة العربية في الشمال والوسط والجنوب يمكن تصنيفه وتمفصله في منطقتين: منطقة الحضر ومنطقة البداوة. أما الجنوب والشمال فإن التجارة تربط بينهما، وقد كان يربط بينهما أيضا نمط الحياة الحضرية والمدنية، وتقابلهما كتلة مساحات الجزيرة العربية الوسطى والتي شكلت عالم الرحل والقبائل، وهذا هو عالم البداوة. ولكن الأمر لم يبق كذلك حيث ألفت قبيلة قريش بين الرحل، وهي قبيلة بدو أصلا استقروا وتحضروا في الوسط الغربي للجزيرة العربية. ولكن حتى قبيل الإسلام لم يكن لمكة تفوق مثل الحيرة أو غيرها إلا أن "أهمية مكة تنبع من كونها كانت مدعوة لتنظيم وتدبير القوى الجديدة للعروبة البدوية ولإجراء عملية وصل بين العالمين الداخلي والخارجي عالم القبيلة وعالم المدنية بشكل لم يحدث أبدا من قبل".([108]) وهذه الأهمية أكثر من غيرها جاءت نتيجة تبعية الحيرة لقوة أجنبية (الإمبراطورية الساسانية)، ولم تكن قادرة على التوسع بنفوذها إلى كل الجزيرة العربية، وكذلك الحال بالنسبة لغير الحيرة الذين كانوا تابعين للإمبراطورية البيزنطية.

ثالثاً: أسلمة القبيلة : قرشية الإسلام _ أسلمة قريش

كانت قريش، التي جمعت على يد قصي بن كلاب، تتكون من خمسة وعشرين بطنا،([109]) وكان النبي محمد من أحد هذه البطون، ولم يكن غريبا أو منعزلا عن قريش.([110]) فقد شارك في حرب الفجار([111]) حيث كان يجمع السهام ويعطيها لأعمامه لكي يردوها إلى أعدائهم، "وأحيانا كان يرمي السهام معهم كما يرمون". ([112]) وقد قال النبي محمد عن مشاركته في هذه الحرب " كنت أنبل على أعمامي " أي أبعد

---

[108]() المرجع السابق، ص 12 _ 13

[109]()نورد هنا أسماء هذه القبائل قطعا للشك من المسعودي :مروج الذهب وذلك أن البعض أمثال حسين مروة يرى أنها عشرة فقط والتعداد يأتي في سياق معرفة الخريطة القبلية التي كانت سائدة قبيل البعث وهذه البطون هي : بنو هاشم بن عبد مناف {بنو عبد المطلب بن عبد المناف } ، بنو الحارث بن عبد المطلب ، { بنو أمية بن عبد شمس ، بنو نوفل بن عبد مناف ، بنو الحارث بن فهر } ، بنو أسد بن عبد العزى ، بنو عبد الدار بن قصي ، بنو زهرة بن كلاب ، بنو تيم بن مرة ، بنو مخزوم ، بنو يقظة ، بنو مرة ، بنو عدي بن كعب ، بنو سهم ، بنو جمح ، بنو مالك بن حنبل ، بنو معيط بن عامر بن لؤي { بنو نزار بن عامر } ، بنو سامة بن لؤي ، بنو الأدرم ، بنو محارب بن فهر ، بنو الحارث بن عبد الله بن كنانة ، بنو عائذة ، بنو نباته . (انظر المسعودي : مروج الذهب ، ج 2، ص 275 _ 276)

[110]() المسعودي : مروج الذهب ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 276

[111]()حرب الفجار حرب قامت بين قريش وهوزان،وكان سببها أن رجلا من قريش يدعى البراض قتل رجلا من هوزان يدعى عروة في الشهر الحرام،وهو الشهر الذي حرم فيه القتال . (انظر ابن هشام : السيرة النبوية ، ج 1 ، ص 124 والعقوبي : تاريخ اليعقوبي، ج 2 ، ص 15). وقد ذهب رضوان السيد إلى القول بأن حرب الفجار قامت عندما حاولت بعض البطون القيسية البدوية الخروج على مبادئ "الإيلاف " ومنازعة قريش على مكانتها ودورها الاقتصادي الذي تقوم به وقد تم تسميتها بالفجار لربطهم بين قريش والبيت الحرام، وحياتهم الاقتصادية ومعارضتهم لأي محاولة يمكن من خلالها أن يزعزع البدائل التي أبعدت عنهم نفوذ الفرس والروم . (انظر رضوان السيد : الأمة والجماعة والسلطة،ص 25)

[112]() أمين دويدار : **صور من حياة الرسول** (مصر: دار المعارف، [د.ت])، ص 82

سهام الأعداء عنهم.([113]) كما شارك في حلف الفضول،([114]) الذي قام على منع الظلم في مكة ونصرة المظلوم من الظالم.([115]) ويعود هذا الحلف إلى أن رجلا من زبيد من اليمن باع بضاعة إلى العاص بن وائل السهمي " فماطله بالثمن حتى يئس ".([116]) وهذا ما دعاه إلى التوجه إلى النداء معبرا عن الظلم الذي وقع عليه، وهذا الأمر أدى بقريش إلى التحرك والاجتماع في دار الندوة، وقد اتفقوا على إنصاف المظلوم من الظالم، ومن هنا فقد توجهوا إلى دار عبد الله بن جدعان وهناك تحالفوا.([117])

وقد كان النبي محمد الذي حضر هذا الحلف رأي به حيث قال: " لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت ".([118]) وإن يدل ذلك على شيء إنما يدل على مدى التفاعل من قبل النبي محمد مع بعض القضايا السياسية والاجتماعية القرشية وخصوصا الإيجابية التي يقر بوجودها قبل الإسلام. ذلك أن هذا يدلل على أن لدى قريش بعض القيم السامية التي ينفي عنه صفة الجاهلية، وهذا الحلف واحد منها. وليس الوحيد فقد سبقه حلف المطيبين الذي جاء بعد تنازع عبد الدار وعبد شمس على السيادة، الأمر الذي أدى إلى الانقسام إلى فريقين: " فريق بني عبد مناف يساندهم بنو أسد وزهرة وتيم والحارث بن فهر، وفريق عبد الدار ويساندهم بنو مخزوم وسهم وجمح وعدي، في حين ظل على الحياد كل من بني عامر بن لؤي ومحارب "، وقد عقد كل فريق حلفا للتأكيد على نصرة بعضهم للبعض الآخر، " وأخرجت بنو عبد المناف وأحلافهم جفنة مملؤا طيبا

---

[113]() ابن هشام : **السيرة النبوية** ، ج 2، ط 2 (القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004)، ص 124

[114]()يرى ابن هشام أن تسميته بحلف الفضول بسبب رفع الظلم عن المظلوم في حين أورد محقق سيرة ابن هشام عن ابن قتيبه أنه سبق أن عقد "مثل هذا الحلف جرهم في الزمن الأول فتحالف منهم ثلاثة ومن تبعهم أحدهم : الفضل بن فضاله والثاني الفضل بن وداعه والثالث فضيل بن الحارث " وكذلك ورد أسماءهم من قبل الزبير مع اختلاف الاسم الأخير .... فلما أشبه حلف قريش الآخر فعل هؤلاء الجرهمين سمي حلف الفضول والفضول جمع فضل وهي أسماء أولئك الذين تقدم ذكرهم " والحديث هنا لابن قتيبه . (انظر ابن هشام : السيرة النبوية ، ج 1 ، ص 91؛ واليعقوبي : تاريخ اليعقوبي ، ج 2، ص 18) وفي المقابل ورد على لسان الزبير بن عبد المطلب أبيات بمناسبة عقد الحلف قال فيها:

حلفت لنعقدن حلفا عليهم وان كنا جميعا أهل دار
نسميه الفضول إذا عقدنا يعز به الغريب لدى الجوار
ويعلم من حوالي البيت أنا أباة الضيم نهجر كل عار

الأبيات السابقة التي تدعم رأي ابن هشام وهذا رأي المسعودي أيضا. (انظر المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 277)

[115]() علي معطي : مرجع سابق ، ص 392؛ انظر ايضا اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 17

[116]() لم تجتمع كل بطون قريش بل اقتصر على بنو هاشم بن عبد مناف و بنو عبد المطلب بن عبد المناف وزهرة بن كلاب وتيم بن مرة وبنو الحارث بن فهر . (انظر المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 277) وزاد عليهم ابن هشام في سيرته أسد بن عبد العزى. (انظر ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1، ص 91)

[117]() المسعودي: مروج الذهب ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 277

[118]() ابن هشام: السيرة النبوية، مرجع سابق، ج 1، ص 91

فوضعوها حول الكعبة ثم غمس القوم بأيديهم فيها وتعاقدوا وتحالفوا ومسحوا الكعبة بأيديهم توكيدا على أنفسهم فسموا المطيبين ".([119])

وفي المقابل، لم تكن قريش تمثل وجها واحدا، فقد كانت التحالفات والتكتلات القبلية هي الأمر الدارج حتى إعلان الدعوة النبوية حيث كان هناك عدة كتل قرشية متصارعة.([120]) وقد كانت الكتلة الأولى، تضم جماعة حلف الفضول بدون بني أسد حيث كان بني عدي. وأما الكتلة الثانية، فقد كانت امتدادا لحلف لعقة الدم القديم ([121]) بدون بني عدي، ولكن كانت هذه الكتلة على علاقة تجارية حسنة مع الكتلة الأولى.([122])

ليس الهدف هنا التأريخ للواقع السياسي والاجتماعي لقريش قبيل الإسلام، بقدر ما هو توضيح قضية أساسية، وهي معرفة مدى التفاعل من قبل بعثة النبي محمد مع النظام القبلي. وفي المقابل، برزت عدة قضايا كان النبي محمد يسعى إلى معالجتها من خلال رسالته، وإقدامه على التغيير الذي واجه عقبات عديدة سواء على صعيد النظام القائم أو العادات الدارجة. وقد عمل النبي محمد، على أن يكون جوهر دعوته من خلال إدخاله لسلطة مركزية في مجتمع شبه الجزيرة البدوي من خلال التسليم لسلطة واحدة هي سلطة الله على الأرض. وقد تطلب ذلك تشكيل ما عرف "بالأمة" من خلال ائتلاف القبائل وتجمعها. وهنا يرى البعض أن هذه الخطوة عملت على تقييد وتحديد النزعات القبلية، ولكن ليس بصورة مطلقة. فلم يتم حسم الأمر بالكامل، ذلك أنه، ومن بداية الدعوة، ظهرت حالة من التناقض التناحري بين الإسلام والعصبية القبلية. ويعود هذا إلى أن الإسلام كان يسعى إلى القضاء على النظام القبلي، والتخلص من أسس العصبية القبلية. وقد تمثل هذا في قيام النبي محمد، بالمناداة بقيم تختلف عن القيم السائدة في المجتمع القبلي، وعمل على استبدال رابطة الدم برابطة الدين والعقيدة، والتخلص من حالة التمزق القبلي بإيجاد مفهوم الأمة الإسلامية الموحدة. وقد كانت الأداة التي استعملها في ذلك هي إدخاله فكرة الدولة باسم الله، وجعل الشريعة القانون العام، فهي فوق كل شيء لأنها القانون الإلهي.([123])

---

[119]() نبيه عاقل: تاريخ العرب قبل القديم، مرجع سابق، ص 234؛ انظر أيضا ابن هشام : مرجع سابق، ج 1، ص 90

[120]() نبيه عاقل : تاريخ العرب القديم، مرجع سابق ، ص 235

[121]()والمقصود بهم بنو عبد الدار الذين كانوا خصماء المطيبين حيث اخرجوا جفنة من دم فغمسوا أيديهم فيها وتعاقدوا وتحالفوا ألا يتخاذلوا فسموا الأحلاف أو لعقة الدم. (انظر جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 4، ص 378 _ 379 ؛ نبيه عاقل، مرجع سابق ، ص 234)

[122]() علي معطي : مرجع سابق ، ص 293

[123]() أيمن إبراهيم : **الإسلام والسلطان والملك** ، ط 1(دمشق: دار الحصاد ودار الجندي للنشر والتوزيع ، 1998)، ص 12 _ 14

وعلى ذلك، فإن إشكالية التناقض والصراع بين مبدأ الدين ومبدأ القبيلة، بمعنى آخر بين العقيدة والدم نقطة الخلاف ليس في التوحد بحد ذاته، فالمحاولات لقيام الأحلاف والمعاهدات كانت دارجة في النظام القبلي في مكة لمحاولة التجمع، ولكن الأساس كان من خلال رابطة الدم بينما الإسلام كان يريد الوحدة من خلال الدين.([124])

جاءت عملية أسلمة القبيلة من خلال السعي لإنهاء عبادة الأوثان والعمل على نقل سكان الجزيرة العربية من الصراع القبلي والتمزق إلى الوحدة السياسية من خلال الدولة الإسلامية. وكذلك عمل النبي محمد على محاربة العصبية القبلية، ودعا إلى الأخوة من منطلق الرابطة الدينية، وأحدث مفاضلة بين الناس على أساس الإيمان لا على أساس النسب. كما أنه أحدث تحولا في الأعراف القبلية كإلغاء الثأر وتوحيد الدية، ولكن " تجذر العادات القبلية في النفوس أرغم الرسول في كثير من الأحيان على تقديم التنازلات تجاه العادات وقبول بعض المساومات مع الأعراف القبلية ".([125]) فمثلا، كانت زيارة الكعبة من تقاليد الآباء والأجداد قبل الإسلام، وكذلك السعي بين الصفا والمروة، ما دعا بعض المسلمين للاعتراض على ذلك " نظرا لكونها منسكا وثنيا من مناسك العرب "، ولكن تم التسليم به بعد أن فرض من خلال سورة البقرة " إن الصفا والمروة من شعائر الله ".([126]) وكذلك قال عمر بن الخطاب " أنه ما كان ليقبل الحجر الأسود أبدا لو لم ير بأم عينه النبي يقبله ".([127]) وهنا، يبرز السؤال هل كان هذا يمثل تنازلا للقبيلة أم إنها "حكمة من الله" لتوحيد القبيلة على طريق أسلمتها.

إن حالة التغيير في النظام القلبي لم تكن دفعة واحدة، ولم تنجح بالكامل في إزالة النظام القبلي، وهذا ما سنراه لاحقا بعد وفاة محمد النبي . ولكن ما يهمنا، هنا، هو الحالة التي كانت سائدة في المجتمع القبلي في مكة، وكانت ممهدة ومساعدة للرسالة المحمدية وليس العكس كما يتصور البعض. فمن خلال القسم السابق لاحظنا أن مكة انتقلت من البداوة إلى التجارة، وكذلك حال يثرب (المدينة) التي انتقلت من الرعي

---

[124]() المرجع السابق، ص 17

[125]() المرجع السابق، ص 21

[126]() سورة البقرة الآية 185

[127]() علي الدشتي : **23 عاما دراسة في السيرة النبوية المحمدية**، ترجمة ثائر ديب، ط 1(دمشق: بترا للنشر والتوزيع، 2004)، ص 132

إلى الزراعة. وقد انعكس هذا على طبيعة عقلية المجتمع التجاري والزراعي الجديدين، وبالتالي " خلق الأسس المادية الاقتصادية لظهور الدين الجديد ".([128])

في هذا الصدد، يرى المستشرق " واط " ([129]) أن محمداً النبي، رغم التغييرات التي جاء بها من الدعوة إلى الرابطة الدينية، إلا أنه ومن خلال الأمة المستحدثة بقيت تعيش وتعمل كقبيلة من قبائل المدينة بعد الهجرة إلى يثرب. وقد أدى ذلك بالنبي محمد إلى أن يبقى في البداية، وبغض النظر عن كونه رسولا، واحدا من زعماء العشائر التسعة أو ما شابه لا أكثر ولا أقل. ولهذا، فإن ظهور الإسلام والانتقال إلى المدينة لم يأت، في البداية، بأي جديد في حياة العرب، إذ بقي النظام القبلي سائدا ومسيطرا دون منازع. ولعل هذا الحال يمثل المرحلة الأولى للإسلام، أي أول عشر سنوات للبعثة. ولكن الهدف من ذلك كان استدراج القبيلة من خلال تقديم النبي محمد شكلا عربيا أصيلا لتبرير وجود سلطة مركزية في المجتمع العربي آنذاك. صحيح أن السلطة التي قدم بها دينية، وسعى من خلالها لتجاوز الصلاحيات المتعارف عليها للزعامة القبلية، ولكن هذا لم يصل إلى ما يشبه الملك والملكية غير المحببة عند القبائل التي كانت سائدة. فقد عدل الإسلام النظام القبلي التقليدي واستخدمه في شكله المعدل، وهذا، لأسلمة جميع القبائل العربية ولخلق كيان سياسي من نوع جديد. ولهذا فإن القبيلة بقيت رغم كل ما جاء به النبي محمد من تغيير الأساس الاجتماعي. ([130])

في مكة وقبل الهجرة اقتصرت دعوة النبي محمد، للناس وتقديم النصيحة والتحذير من الآخرة والهداية إلى الصراط المستقيم، وهذا يعني عدم وجود شرائع واضحة أثناء وجود النبي محمد، في مكة. وقد أورد علي الدشتي، نقلا عن السيوطي، قوله: " أنه لم تكن ثمة عقوبات إسلامية شرعية في المرحلة المكية لسبب بسيط هو أنه لم تكن هناك بعد قوانين قد سنت ".([131])

فهل هي الدعوة الدينية بحد ذاتها، إذن، ما رفضته قريش؟ أم ما حمل النبي محمد، من تغيير للواقع القبلي والاقتصادي هو الذي دفعها لمقاومة الدعوة ؟ عندما كانت دعوة محمد ذات طابع ديني لم يعارضه أحد

---

[128]() أيمن إبراهيم : مرجع سابق ، ص 18

[129]() قدم المستشرق الإنجليزي W. Montgoery watt عدة دراسات في صدر الإسلام أهمها "محمد في مكة " و "محمد في المدينة " و "الإسلام وبناء المجتمع " وقد ابرز في هذه المؤلفات أهم أفكاره عن تلك المرحلة.

[130]() أيمن إبراهيم: مرجع سابق ، ص 19 _ 20

[131]() علي الدشتي:مرجع سابق، ص 129 _ 130

من قريش، وبشكل أدق لم تكن مقاومته تتم بشكل منظم لعدم وجود كهنة ورجال دين في مجتمع مكة. ولكن عندما اخذ يسير بمنحى التدخل في الأمور الاجتماعية والمالية، أخذت قريش تشعر بأن مكانتها ومصالحها مهددة عندها تحركت لوقف الدعوة المحمدية بشكل أكبر.([132])

كان عدم التدخل في أمور العبادة عائد إلى تعدد كل طرف من بطون قريش على عبادة ما يريدون. ولهذا، فعندما كان الدين الجديد محصورا عند بني عبد المطلب لم يكن هناك عداء له، وذلك لأنه أعتبر حالة داخلية لا تعنيهم، وهذا ما يفسر رفض بعض أعمامه لدعوته. ولكن بعد ذلك، أخذت قريش تقاومه نتيجة لخوفها من أن تصاب أوثانها بأذى لأنها ليست مصدرا دينيا فقط، بل أكثر من ذلك: فهي عامل هام لتجارتها. كما أن التنظيم الاجتماعي الذي دعا إليه، إذا ما طبق بشكل كامل، فإنه ينسف التنظيم القبلي القائم، ما يعني عدم طاعة زعماء القبائل، والبديل هو طاعة النبي محمد، وما يتضمنه ذلك من تهديد لمكانتهم السياسية والاجتماعية. ولهذا، فقد رفض زعماء قريش الانخراط بما يهدد مصالحهم بإرادتهم. ([133])

سعى محمد إلى هدم الوحدة القبلية، ولم يحبذ التمييز بين الناس من خلال شرف القبيلة. من هنا، كانت انطلاقته على هذا الصعيد على أساس أن يكون المسلمون عبارة عن كتلة واحدة لا فرق بينهم إلا بطاعة الله. وقد مثل هذا البديل عن عبادة الأوثان التي كانت عند غالبيتهم إله قبيلة. ولذلك، فقد نبذ العصبية القبلية حيث قال: " ليس منا من دعا إلى العصبية أو قاتل عصبية ".([134])

على ضوء ما جاء من قبل النبي محمد ضد العصبية القبلية يبقى السؤال هل نجح بالكامل في ذلك؟ وهل حل الإسلام محل القبلية؟ بمعنى آخر، هل تمت أسلمة القبيلة بالكامل بمجرد الدخول في الإسلام أو الخضوع له ؟

إن ما جاء به النبي محمد شيء، وما طبق منه شيء آخر تماما، فثمة فرقٌ بين "النظام" و"التجربة التاريخية "، فحالة النزاع بين القديم والجديد لم تنته إلى الأبد. فالنزاعات القبلية كانت باستمرار تظهر

---

[132]() سهيل زكار : مرجع سابق ، ص 47

[133]() جاسم علي: مرجع سابق، ص 159 _ 160

[134]() أحمد أمين: مرجع سابق، ص 74

لأبسط الأسباب ضد نزعات الإسلام، ورغم أن محمدا النبي عمل على محو العصبية القبيلة، وقد ورد العديد من الأحاديث النبوية التي تدعو لذلك، إلا إنه لم يقض على النزعة العصبوية للقبيلة بالكامل.([135])

فالذي جاء به النبي محمد تركز على القضاء على الواقع الاجتماعي الفاسد، الذي لا يعود إلى فساد "الإطار " الاجتماعي القبلي بل إلى فساد الديناميات الداخلية في الوحدة الاجتماعية (القبيلة أو العشيرة). ثم إلى فساد القبيلة/ المركز: قريش فالخلل الذي ركز عليه في الوضع الاجتماعي للقبيلة وليس في الإطار.أما الوحدة الاجتماعية العصبية في الجزيرة العربية فهي طبيعية مع العلم أنها لا تحقق " الاندماج " الكامل في المركز أو هي غير مهيأة أصلا لتحقيقه. ([136]) وهذا يبين أن حالة التغيير في قريش تركزت على السلوك بشكل أكبر مما تركزت على التشكيلة القائمة بحد ذاتها بحيث ظهر الأمر وكأنه حالة من القضاء على العصبية القبلية، وفي الحقيقة لم يكن كذلك، مما أبرزها بعد وفاة النبي بشكل كبير، وأعاد الوضع الاجتماعي مع الإطار كما كان قبل الدعوة.

رابعاً: القبيلة والإسلام: ثنائية التجاذب والتنافر

لقد تمحور الحديث سابقا، حول أسلمة القبيلة وقريش من حيث مدى تفاعل قريش مع الدين الجديد الذي تم صده من قبل زعمائها. ولكن مرحلة الانتقال (الهجرة) إلى يثرب (المدينة)، والتطور الذي حدث ولم يكن مقتصرا على الدين كان له مقدماته، وأسبابه، والأهم الحالة التفاعلية، والتي كانت في أغلبها تصادمية بين قبائل يثرب. فكيف تطابقت المفاهيم القبلية مع الإسلام؟ وأين تنافرت بعد الهجرة؟ ولماذا ؟

بما أن الغالبية العظمى من الدارسين والمؤرخين يحددون الهجرة كحالة مفصلية في تطور الإسلام ونموه، فإن ذلك يضع يثرب تحت دائرة الضوء بشكل يحتاج إلى المزيد من التمحيص والدقة في الروايات المتناقلة. فليس الأمر مجرد شعور وانجراف عاطفي تم من قبل أهل يثرب مع النبي محمد. وقد تم القول على ذلك من منظورين: الأول، تحليلي ورد دون إسناد حقيقي وقوي من دراسات تعرضت إلى هذه المرحلة التاريخية. فطرح حسين مروة أن سبب التجاوب من قبل أهل يثرب مع الدعوة المحمدية عائد إلى طبيعة الصراع القائم بين مكة ويثرب، حيث إن الفرق الكبير بين مكة، ذات المركز التجاري _ الديني، ويثرب الزراعية المهمشة. وقد دفع هذا بقبائل يثرب إلى استقطاب الدعوة المحمدية، و"ذلك

---

[135]() المرجع السابق، ص 78 _ 79

[136]() محمد زيعور : مرجع سابق ، ص 261 ؛ رضوان السيد : مرجع سابق ، ص 26

بأمل من زعامة الأوس والخزرج أن يكون احتضانها الدعوة عاملا في تحويل المكانة التي تتمتع بها مكة إلى بلدهما ". ([137]) وفي نفس الاتجاه، ذهب علي الدشتي حيث يرى أن الأوس والخزرج قحطانيتان، وقد شكل هذا سببا للتنافس مع قريش العدنانية، وعند سماعهم عن دعوة محمد أخذوا يسعون " إلى التفكير بالاصطياد في الماء العكر "، بمعنى أن محمداً قرشي، وإذا ما تم التحالف معه، فقد يشكل ذلك بداية لخرق جدار التضامن القرشي.([138])

لم يتطرق حسين مروة إلى سبب آخر لما تم بين النبي محمد، وأهل يثرب. وأما علي الدشتي، فقد وضع إلى جانب الطرح الذي قدم آنفا الطرح الثاني، الذي يرى " أن التحالف المشترك مع محمد وصحبه يمكن أن يساعد الأوس والخزرج على الخروج من النزاع الذي طال أمد نزوله بهم ". ([139])

قد تكون الطروحات السابقة لها مكان من الصحة، ولكن ليس أساسيا، فليس الأمر بهذه السطحية في التحليل. وإذا تم الاعتماد على اتجاه تحليل حسين مروة، تحديدا، فإننا لا نستطيع معالجة عملية التطابق والتنافر بين القبيلة والإسلام، وخصوصا في يثرب. بالإضافة إلى أن التحليل السابق لا يقوم على حقائق ملموسة وواضحة.

يؤسس الطرح الثاني، أن معرفة قبائل يثرب، وتحديدا الأوس والخزرج، جاءت بالإسلام من خلال محمد نفسه وبصورة مباشرة، حيث أنه كان يعرض الدين الذي يحمله على القبائل في مواسم الحج.([140]) وقد لقي تجاوبا أوليا من هذه المجموعة التي التقى بها من الخزرج. ولكن، ما الدافع الأساسي لهذا التجاوب، وهل كان لمجرد سماع دعوة النبي محمد للإسلام تم الخشوع والسكينة له؟ إن للأمر ولا شك خلفيات ودوافع لأهل يثرب كانت تشجعهم بشكل أكبر، على الأقل في تلك المرحلة.

عندما استمع النفر القليل للنبي محمد، تم التجاوب معه من حيث المبدأ حيث قالوا له : " إنا قد تركنا قومنا، ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فعسى أن يجمعهم الله بك، فسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك ونعرض عليهم الذي أجبناك من هذا الدين، فإن يجمعهم الله عليه فلا رجل أعز منك".([141]) ولعل

---

[137]() حسين مروة : مرجع سابق ، ص 352 _ 353

[138]() علي الدشتي : مرجع سابق ، ص 113

[139]() المرجع السابق ، ص 114

[140]() ابن هشام : السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ج 2 ، ص 57

[141]() المرجع السابق ، ج 2 ، ص 58

هذا يعني أن الخزرج وجدت من يفك الخلاف القائم بين قبائل يثرب، حيث النزاع المستمر بين الأوس والخزرج على السيادة والسيطرة، الأمر الذي أضعف القبائل، وخلق حالة من الفوضى.([142]) وبالتالي، " كاد أن يطيح بالوجود الأوسي الخزرجي برمته على غرار قبائل جلت عن يثرب، وغيرها من مدن الجزيرة قبلهم".([143])

إن الخطوة قد جاءت من قبل الأوس والخزرج في خضم البحث المستمر عن وسيط أو حكم لحل الخلاف القائم بينهما للوصول إلى أجواء سلمية. وقد كانوا قبل ذلك توجهوا إلى قريش، ولكنها لم تتجاوب معهم بشكل حاسم. وكذلك حاولوا إدخال ثقيف من الطائف، ولكن هذه القبيلة خذلتهم. وعليه، فإن التقاء ممثلي الأوس والخزرج في الحج، وعقد مبايعة العقبة الأولى والثانية " لا تخرج أبدا عن هذه المساعي العامة القديمة للعثور على وسيط وحكم ". ([144]) ولعل الإشارة التي وردت سابقا تبين أن الدوافع الأساسية، وليست بالضرورة الوحيدة، هي نفس الدوافع التي جعلتهم يتوجهون إلى قريش وثقيف .

لقد كانت البيعة الأولى والبيعة الثانية بين النبي محمد ووفود الأوس والخزرج عبارة عن مقدمات لما سيأتي بعد، حيث إن الأمر لم يكن دفعة واحدة. ففي العقبة الأولى كانوا أقل عددا، وتم الاتفاق على إرسال داعٍ من قبل محمد إلى يثرب كي يكون مرشدا للدين الجديد، ولكن الأهم، أن يشكل ذلك الداعي الحل الوسط بين المتخاصمين. بمعنى أن مصعب بن عمير، وهو سفير النبي محمد إلى يثرب "كان يصلي بهم وذلك أن الأوس والخزرج كره بعضهم أن يؤمه بعض ". ([145])

أما بيعة العقبة الثانية، فقد مهدت لانتقال النبي محمد إلى يثرب حيث أنها كانت ذات صبغة حربية. وقد جاء هذا بعد حضور محمد مع العباس بن عبد المطلب ولم يكن قد أسلم بعد،([146]) ولكن جاء ليضمن أن يتم التحالف بحيث يحمي محمداً، حيث قال العباس لمحمد " وإني فداك أبي وأمي اخذ العهد عليهم". ويرى اليعقوبي أنه نجح (العباس) في ذلك حيث " أخذ عليهم العهود والمواثيق أن يمنعوه وأهله مما يمنعون منه

---

[142]()توماس .و. أرنولد(1864م _ 1930م): **الدعوة إلى الإسلام "بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية"**، ترجمة حسن إبراهيم حسن [وآخرون]، ط 3 (مصر: مكتبة النهضة العربية، 1970)، ص 43

[143]() فاضل الانصاري: مرجع سابق، ص 136

[144]() أيمن إبراهيم: مرجع سابق، ص 45 _ 46

[145]() ابن هشام: مرجع سابق، ج 2، ص 61

[146]() ايمن إبراهيم: مرجع سابق، ص 48

أنفسهم وأهليهم وأولادهم، وعلى أن يحاربوا معه الأسود والأحمر وأن ينصروه على القريب والبعيد ". ([147]) وفي المقابل، كان الأوس والخزرج حيث كان عددهم خمسة وسبعين شخصا. وطبيعة البيعة، إذن، كانت ذات نمط قبلي وإلا ما الذي أحضر العباس إلا ليضمن تحالفاً جيداً لابن أخيه عبر تعيين اثنى عشر نقيبا ليكونوا وكلاء عن قبائلهم؟([148]) وقد كان الأمر يدور حول مدى جدية النبي محمد في التمسك بهذا الحلف، وهنا قال لهم : "بل الدم الدم ، والهدم الهدم ، أنا منكم وانتم مني ، أحارب من حاربتم ، وأسالم من سالمتم "، وجاء الرد " إنا نأخذك على مصيبة الأموال وقتل الأشراف". ([149])

فطبيعة اللقاء، إذن، كانت تحمل معاني الاستعداد للحرب، ليس لأن هذا هو المطلوب، بقدر ما كان أي تحالف يقوم بين أي قبيلتين يجب أن يحمل مضامين دفاعية بين الأطراف كافة وإلا ما معنى أي تحالف. ولهذا، فقد سميت هذه البيعة بيعة الحرب.([150]) صحيح أن بيعة العقبة تتعلق بالجانب الدفاعي وحماية محمد عند مواجهة أي اعتداء عليه، " لكن فكرة الحرب والنية الحربية كانتا حاضرتين فيه فقد أمر الله نبيه بالحرب ".([151]) ما شكل منعطفا جديدا بالنسبة للنبي محمد نحو السياسة والحرب.

لقد دعت قبائل يثرب النبي محمد كي يكون له دور اجتماعي يقوم به بعد الهجرة إليها، ويأتي هذا بعد قبول المتخاصمين (الأوس والخزرج) بأن يكون النبي محمداً حكما قادرا على الحفاظ على الصلح والسلم العام بينهما. وعليه، كان يجب إعادة ترتيب الحياة التي كانت قائمة في يثرب، ذلك أن السيادة كانت محور الخلاف، إذ لم يكن هناك حكومة تشبه ما هو قائم في مكة. متمثلة "بالملأ" وتقسيم السلطة بين بطون القبيلة. ([152]) من هنا، فقد جاء محمد بعد الهجرة بوثيقة الصحيفة([153]) التي مثلت وثيقة تأسيس للمدينة الإسلامية،([154]) التي كان الغرض منها أيضا خلق أجواء سلمية في يثرب. وقد جاء ذلك من خلال عدة قضايا تم التطرق لها: كتقييد الثأر القبلي وتعديله. وفي المقابل، لم يتم القضاء عليه كعرف اجتماعي، ولا أدواته الاجتماعية المنفذة المشخصة بالوحدة القبلية وسيادتها وتناصرها.

---

[147]() اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي**، ج 2(دار صادر، بيروت، [د.ت])، ص 38

[148]()ظافر القاسمي : **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي** ، ج 1، ط 6(بيروت: دار النفائس ، 1990)، ص 27

[149]() ل . أ . سيديو : مرجع سابق ، ص 73 ؛ علي الدشتي : مرجع سابق ، ص 116

[150]() ظافر القاسمي : مرجع سابق ، ج 1 ، ص 27

[151]() هشام جعيط : مرجع سابق ، ص 26

[152]() ايمن إبراهيم : مرجع سابق ، ص 49

[153]() انظر النص الكامل للصحيفة في السيرة النبوية لابن هشام : مرجع سابق ، ج 2 ، ص 112 _ 114

[154]() هشام جعيط : مرجع سابق ، ص 27

وعلى صعيد البطون والقبائل، عموما، فإن بنود الصحيفة كانت تقوم على الاحترام التام لسيادة وحدة البطون والقبائل. فالصحيفة لم يتم الاتفاق عليها على أساس أفراد، وإنما بين وحدات قبلية يجب أن تحترم سيادتها بموجب الصحيفة بشكل كامل.([155]) ولهذا، فقد تم التعامل مع المهاجرين على أنهم " وحدة قبلية قرشية"، وتم دخولهم في هذا التعاقد على هذا الأساس. وعليه، يتضح أن الرابطة الدينية كانت في هذه الفترة رابطة معنوية محضة لا يمكن ترجمتها إلى لغة اجتماعية متداولة ومطروقة جماعيا. بمعنى أنه لم يتم جمع المهاجرين والأنصار لكي يكونوا " أمة واحدة " ذات لون واحد في هذا التعاقد حتى أنه لم يتم جمع الأنصار على أن يكونوا طرفا واحدا، فكل بطن ذكر باسمه نحو: بنو عوف ، بنو ساعده ، بنو النجار ، بنو الأوس. وهذا يعني " أن القضية العقدية الكبرى في الصحيفة كانت قضية التوفيق بين الاحترام المطلق للسيادة القبلية من جانب، وبين الحؤول دون ممارسة هذه السيادة كما كان الحال عليه". ([156])

إن الأمر كان يسير نحو وضع ضوابط والبحث عن آليات لحل الخلافات التي قد تنشب مستقبلا من حيث التنسيق في عقد التحالفات،([157]) وكذلك الثأر يجب أن لا يتجاوز فعل الثأر داعيه وسببه وأن لا يتحول إلى نزاع قبلي على نطاق واسع. ([158]) وفي المقابل، كان هناك بعد استراتيجي يتمثل في أن هذه الخطوة هي من جملة خطوات ستأتي على طريق أمة واحدة ولكن ليس دفعة واحدة.([159])

لم يكن العامل الديني، إذن، هو الحاسم في الهجرة، إذ أنها قلبت الموازين بين الطرفين القبيلة والإسلام. فمن جهة القبيلة فضت الهجرة نزاعاً تاريخياً داخلياً، ومن جهة المسلمين، وجدوا نقطة للانطلاق من دون ضغوط داخلية كما كان الحال في مكة. ولذا، قد تمت المزاوجة بين الطرفين، ما شكل حركة اجتماعية لم يكن متعارفا بهدف تأسيس تحالف قبلي جديد مركزه يثرب " وجاء نظام الصحيفة كمحاولة لضبط

---

[155]() سيد أمير علي: **مختصر تاريخ العرب**، ترجمة عفيف البعلبكي، ط 4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1981)، ص 18؛
محمد سعبد العشماوي: **الخلافة الإسلامية**، ط 2 (مصر: سينا للنشر، 1992)، ص 84

[156]() ايمن إبراهيم: مرجع سابق، ص 52 _ 53

[157]() ظافر القاسمي: مرجع سابق، ص 42

[158]() أيمن إبراهيم: مرجع سابق، ص 54؛ إحسان النص: مرجع سابق، ص 176

[159]() رضوان السيد: مرجع سابق، ص 54

العلاقات الأساسية في هذا التحالف ".([160]) وهذا الأمر دعا البعض إلى القول بأن هذه الصحيفة تشبه إلى حد كبير حلف الفضول .([161])

كما عمل النبي محمد، على المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، ولكن هذه الخطوة لم تأت بهذه السلاسة واليسر كما يظن البعض. فقد كانت مناقضة لطبيعة المجتمع التي كانت سائدة من حيث الأسس القبلية ورابطة الدم في المؤاخاة. ولهذا، فقد كانت الحاجة إلى آيات تزيل هذه البلبلة، وهذا الأمر كان عبارة عن تجربة قاسية لم تمح بالكامل الفوارق القبلية بين جميع القبائل، بل، بأكثر من ذلك، خطوةً لصنافية جديدة بين "مسلم" و"مشرك".([162])

إضافة إلى ذلك، فقد أحدثت الهجرة تحولا في الدعوة المحمدية، ففي مكة كان دور النبي محمد، مقتصرا على الناحية الدينية. أما في المدينة، فقد أصبحت للنبي الزعامة السياسية على قبائل يثرب والمهاجرين. حيث أصبح دوره عبارة عن خليط سياسي _ ديني يجب أن يقوم به.([163]) ولكن هذا لا يعني أنه انفصل عن الماضي، بمعنى أنه لم يهدم شيئا بانتقاله من دور المبشر إلى دور الحاكم وكان مثله الأعلى منذ القدم ألا يكتسب الأفراد وحدهم بل كامل الشعب وما تم لمّ يكن سوى خطوات للوصول لذلك.([164])

أما بعد الهجرة، وتحديداً في المرحلة الأولى، فقد تم إبقاء العقود والتحالفات العامة على حالها، ولم يتم التعرض لها من قبل النبي محمد، بل تم احترامها. وهذا يعني أن العامل الديني في هذه المرحلة من السياسة القبلية لمحمد لم يكن هو الأساس، بل كان يلعب دورا ثانويا، ويعود ذلك إلى ميزان القوى الذي لم يكن بعد لصالح الدعوة المحمدية في وجه قريش. ولهذا، فإن المهادنة أو محالفة القبائل، حتى لو كانت مشركة، كانت أمرا مقبولاً. ومن هنا، فإن ما كان قائما بين النبي محمد، والقبائل كان يقوم على مبدأ التناصر القبلي حتى لو اختلفت اعتقادات البطون. وهذا يعني أنه كان ثمة محاولة التطابق بين القبيلة والإسلام.([165])

---

[160]() المرجع السابق، ص 56

[161]() محمد سعبد العشماوي: مرجع سابق، ص 84

[162]() محمد زيعور : مرجع سابق ، ص 277 ، رضوان السيد : مرجع سابق ، ص 57

[163]() محمد خليفة : مرجع سابق ، ص 86

[164]() يوليوس ولهاوزن : **الدولة العربية وسقوطها** ، ترجمة يوسف العش، (دمشق: مطبعة الجامعة السورية ، 1956)، ص 12

[165]() ايمن ابراهيم : مرجع سابق ، ص 67

إضافة إلى ذلك، فقد عمل النبي محمد على الاعتراف بوجود عصبيات اجتماعية لا يمكن إلغاؤهـــا بـــل موازنتها بعضها بالبعض الآخر، في ظل سلطة تضبط التوازن ، وتعمل على كسب اليهود والمســـيحيين في صفوف الأمة التي يعمل على توضيح معالمها شيئا فشيئا، جاء ذلك ليشكل حالة من إكمال الدائرة في التعامل مع الواقع السائد، والعمل على تغييره بالتدريج.([166]) ولكن هذا الحال لم يبق كذلك، حيث إن حالة "التطابق المهادن" قد تغيرت بعد فتح مكة حيث أصبحت العلاقة بين الإسلام والقبائل تقوم على القتال بين المسلمين والمشركين. وقد عنى ذلك فض العقود العامة مع القبائل، وأن الدعوة للدين الجديد ستكون على حساب المهادنة مع أسس القبيلة، والتعامل معها إما بالدين أو بالقتال، بعد توفر القوة لدى النـــبي محمـــد ([167]) تحسم الأمر مع المشركين وقتالهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله.([168])

دفعت حالة التقدم بالرسالة المحمدية نحو الأمـــام بالعديد من القبائـــل إلى إرســـال وفود إلى المدينة.([169]) وقد عنى ذلك أن المرحلة التالية كانت تسير نحو توسيع الاتحاد القبلي الإسلامي بزعامة النـــبي محمـــد. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن القبائل بوفودها إلى المدينة قد جاءت للإسلام بشكل كامل بقدر ما كـــانوا يريدون الدخول في هذا التحالف السياسي. وهو في غاية قوته الصاعدة. وعليه، فإن الوفود الـــتي كـــانت تأتي للنبي محمد كان يطلب منها أسلمة قبائلهم، ولعل هذا يشير إلى أن جزءاً اعتنق الإســـلام، والجـــزء الآخر من نفس القبيلة كان مع الخضوع "لدولة قريش الإسلامية" نظراً للحاجة إلى حلف قوي مهما كـــان شكله وصبغته الدينية.([170]) وقد جاء ذلك بعد انتصار النبي محمد في غزوة تبوك تحديداً، حيث أن الوفود التي قدمت إليه عبرت عن انتماء المصالح وتبعية القوة. ولهذا، فقد عبرت هذه الوفود عن سيادة العـــرف القبلي، القائم على استمرار الحلف وبقائه ما بقي زعيم الحلف حيا، ويفض بوفاته، وهذا ما سبب حركـــة الردة لاحقا.([171])

لم يكن دخول القبائل الوافدة إلى النبي محمد في الإسلام تلقائيا؛ بل خضع لعمليات تفاوض، وأخـــذ ورد. ومثال ذلك، وفد ثقيف من الطائف الذي طلب من محمد مقابل الدخول في حلفه إعفائهم من الصلاة، وأن

---

[166]() محمد زيعور : مرجع سابق ، ص 277

[167]() ايمن ابراهيم : مرجع سابق، ص 68

[168]() رضوان السيد : مرجع سابق، ص 58

[169]() توماس أرنولد: مرجع سابق، ص 59

[170]() خليل عبد الكريم: **دولة يثرب بصائر في عام الوفود** ، ط 1(القاهـــرة : سينا للنشر، 1999)، ص 39

[171]() إسماعيل نوري الربيعي: **العرب والإسلام من القبيلة إلى العقيدة**، (عمان : دار الشروق ، 2000)، ص 16 _ 17؛
حسين مروة : مرجع سابق ، ج 1. ص 403

لا يكسروا أوثانهم بأيديهم، وأن يترك لهم "الطاغية" وهي معبودة محببة لديهم. وقد كان رد النبي محمد على ذلك " أما كسر أوثانهم بأيديهم فسنعفيكم منه، وأما الصلاة فإنه لا خير في دين لا صلاة فيه".([172]) وفيما يتعلق "بالطاغية"، فقد تم إرسال أبى سفيان والمغيرة بن شعبة لهدمها، وقد عز على أهلها ذلك حيث خرجت نساء ثقيف للبكاء عليها. ([173]) ليس هذا فحسب فأثناء المفاوضات لم يكن هناك اطمئنان ولا ود لمحمد من قبل ثقيف، فقد كانوا لا يأكلون شيئا قادما منه إلا بعد أن يأكل أحد من صحابته، ولا يسلمون إلا بسلامهم الذي اعتادوا عليه سابقا. ([174])

إن هذا لم يكن مثلا بقدر ما كان نموذجا ينطبق على باقي القبائل الوافدة التي كانت تأتي وتحضر معها قناعاتها ومعتقداتها سلفا، وتحاول أن تحافظ ولو على جزء منها حتى بعد دخول حلف محمد أكثر منه دخول الإسلام.([175]) فالدخول في حلف قوي هو المطلوب ولو كان باستطاعة الوفود لأبقت الأصنام، ولما قامت بالصلاة، ولأبقت كل شيء على حاله.

على ضوء ما تقدم فقد كان هدف النبي محمد تأسيس دين جديد، وقد وفق في وضع الأسس لهذا السبيل، ولكن لم يكن هذا الهدف الوحيد، ذلك أنه عمل على إقامة نظام سياسي له صفة مختلفة عن سابقه. فالحالة تمثل اتحاداً قبلياً _ إسلامياً، وقد كان يسعى في البداية، وكخطوة أولى، إلى الاعتقاد بوحدانية الله. ثم في مراحل متقدمة من دعوته كان يعمل على هدم نظام الحكومة القديم في مكة مسقط رأسه، وإقامة حكومة دينية، ويكون هو على رأس هذه الحكومة الجديدة بصفته خليفة الله على الأرض، وكان هذا يتطلب نسف " حكومة الأرستقراطية القبلية، التي كانت الأسر الحاكمة تتوزع سياسة الشؤون العامة تحت لوائها".([176])

وقد عمل النبي محمد على إخضاع قبائل الجزيرة العربية لكي تدين بالطاعة،([177]) وهي القبائل التي لم تخضع لشخص واحد من قبل. فأصبحت تمثل وحدة سياسية " تخضع لإرادة حاكم مطلق " حيث تم تجميع القبائل المتنوعة والمتناحرة فيما بينها من خلال خلق " أمة واحدة " التي جاءت من فكرة الدين المشترك

---

[172]() ابن هشام: مرجع سابق، ج 4 ، ص 123؛ جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق، ج 4، ص 155

[173]() المرجع السابق، ج 4 ، ص 124

[174]() خليل عبد الكريم: دولة يثرب ، مرجع سابق ، ص 101 _ 104

[175]() انظر لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع خليل عبد الكريم: دولة يثرب، حيث قدم فيه ظروف ووقائع الأحداث التي شملت الوفود التي قدمت لمحمد وقد كرست هذه الدراسة لهذا الغرض تحديدا.

[176]() توماس . و . أرنولد: مرجع سابق، ص 52

[177]() إسماعيل نوري الربيعي: مرجع سابق، ص 18

حيث تجمعت تحت زعامة واحدة شتى القبائل في نظام سياسي واحد، وفي المقابل تم القضاء على النظام القبلي جزئيا.([178]) لأن حضور محمد لم يتعارض بشكل كامل مع الطابع القبلي السائد حتى بين قبائل يثرب. " ويعود ذلك إلى الأصل الأول، وهو أن الأمة الإسلامية ككيان سياسي طور التشكل لم تأت لتلغي الكيان القبلي كقاعدة اجتماعية ارتكازي أولى، بل أتت لتخلص هذا النظام القبلي من معوقاته عن العيش السلمي ".([179]) ولأنه لم يتم المس بالجذور القبلية بالكامل، فقد كان لذلك تبعات أظهرت طبيعة العلاقة بين المهاجرين والأنصار بعد وفاة النبي محمد.

بعد كل ما تقدم نجد أن محاولة الموائمة بين القبيلة والإسلام في المرحلة الأولى من الهجرة إلى المدينة، ومن ثم السعي للتخلص من الواقع القبلي الذي لم ينجح، وما أحدث من صدام كان يعود إلى قوة كل طرف، وكلما عدلت كفة طرف أصبح هو الذي يحاول التأقلم مع الآخر. من هذا المنطلق جاءت عملية محاولة التطابق القبلي مع الإسلام في المرحلة الأخيرة قبل وفاة النبي محمد. من خلال المبدأ القبلي القديم القائم على أن عصبية قوية تجذب العصبيات الأقل قوة، مع اختلاف النمط والهدف، فالصبغة الدينية هي التي كانت مع التوجه الجديد، وهذا ما بقي حتى أن ابن خلدون تأثر بهذا التوجه العصبي بشكل كبير.([180]) وهذا جاء من منظور العصبية في قوتها وسيطرتها وهو الأمر الذي كان سائدا منذ ما قبل الإسلام.([181]) واستمر بعده ولكن بغطاء ديني.

خلاصة

إن حالة التأثر العربي بالجوار الإمبراطوري بلغت حدّ التبعية في كثير من الأحيان؛ حيث مثلت الممالك العربية الذراع العسكري للفرس والروم، ما انعكس على طبيعة الحكم في هذه الممالك، التي اصطبغ حكمها بالاستبداد كما هو الحال عند الفرس والرومان.

لقد تبين من استعراض بعض أنظمة الحكم في معين، وسبأ، ومملكة حمير أنها، في مجملها، كانت تمارس الحكم الاستبدادي في ظل الواقع القبلي، وقد كان ذلك نتيجة التأثر بالإمبراطوريتين.وفي الجانب الآخر من المنطقة العربية كانت مكة ذات التوجه القبلي. فالقبيلة مثلت بما تحمل من العصبية ذات الالتزام الحديدي

---

[178]() المرجع السابق، ص 53

[179]() ايمن إبراهيم: مرجع سابق ، ص 114 _ 115

[180]() ابن خلدون : المقدمة ، ص 171 _ 176؛ قارن هشام شرابي: البنية البطركية، مرجع سابق، ص 40

[181]() إبراهيم محمود : **الفتنة المقدسة "عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية"**،ط 1(بيروت: رياض الريس للكتب والنشر ، 1999)، ص 15

بين أفراد القبيلة الحامية لمصالحهم، وحياتهم. يأتي ذلك في ظل الصراع العصبوي بين القبائل، فالعصبية الأقوى هي التي تخضع الأضعف، وتحافظ على مكتسباتها.

إن عملية الانتماء للقبيلة الواحدة لا يعني بالضرورة أن جميع أفرادها متساوون، فهناك الطبقات الاجتماعية والاقتصادية في داخلها، وهذا ما أدى إلى ظهور حركات تمرد، كما هو الحال بالنسبة للصعاليك، هذه الفئة التي تمثل "الخلعاء والشذاذ"، و"الأغربة"، والفقراء حيث كانت تبحث في جنبات القبيلة عن العدالة والمساواة، وهو ما كان بعيد المنال في ظل سيطرة الأسياد، وإخضاع العبيد والفقراء لإرادتهم، وهو ما كان يرفضه الصعاليك كحركة وصلت إلى مرحلة رفض الواقع القائم في القبيلة حيث أصبحت تعبر عن جميع الفئات المسحوقة.

في الوقت الذي كانت فيه الممالك العربية كالحيرة تمثل الجانب الاقتصادي القوي إلا أنها كانت تخضع لقوة أجنبية، وهذا ما فسح المجال لمكة كي تلعب دورا اقتصاديا متميزا سواء في حالة الصراع أو التوافق، أو عدم الاستقرار عند الممالك. وهنا تم التطرق لقريش كتجمع لبطونها، ولكن هذا لا يعني أن قريشاً تمثل وجها واحدا، فقد كان، هناك، تحالفات القبيلة وتكتلاتها، وهذا خلق حالة من التفاعل بين البطون سواء على صعيد الحروب، كما هو الحال بالنسبة لحرب الفجار التي شارك فيها النبي محمد بجانب قبيلته، أو قيام حلف الفضول، أو لعقة الدم، وكلها تكتلات تقوم على المصالح المشتركة حينا، وعلى رابطة الدم في أغلب الأحيان.

ظهر في هذا الفصل من الدراسة أن النبي محمد واجه العقلية القبلية القائمة وعلى سيطرة العصبية الأقوى. وعمل على إحلال الدين مكان العصبية القبلية وهنا يذكر أن الدين، بحد ذاته، لم يشكل تحديا لقريش، بل نسف المكانة السيادية لهم، وهو ما كان يؤرقهم، والدليل على ذلك أن التصدي للدعوة المحمدية لم يكن، في البداية، إلا من أقرباء النبي محمد.

في ظل هذا التغلغل القبلي لم تقم عملية التغيير القبلي دفعة واحدة، ولم يكن يشكل الدين العامل الأساس في نشر الدعوة. وقد يبدو الأمر، للوهلة الأولى متناقضا، ولكن عند القيام بتمحيص تلك المرحلة وجد أن بيعة الأوس والخزرج الأولى والثانية كانتا مع النبي محمد كشخص مرغوب فيه لحل مشكلة السيادة، بداية، بينهما. وقد استمر الأمر عند الهجرة حيث ختمت صحيفة يثرب في مضمونها بنودا تنطوي على إعادة ترتيب لها، ولم يكن هناك تطرق للدين على الإطلاق ليس إهمالا أو عدم إدراك له بل لأن النبي محمد كان يسعى إلى استئصال العصبية القبلية، ولكن ليس دفعة واحدة. ولهذا، نجده يحافظ على العهود والمواثيق التي مع غير المسلمين وإن لم يبق الحال كذلك. فعند اشتداد شوكة الإسلام بدأ بإعلان الحرب

على غير المسلمين، ولكن، قبل ذلك، عمل على خلق كيان سياسي من نوع جديد تبقى فيه القبيلة رغم ما جاء به النبي محمد. إلا أن التغيير الاجتماعي لم يحدث في عمق القبيلة مع أن الهدف كان القضاء علـــى الواقع الاجتماعي الفاسد في داخل الإطار الاجتماعي القبلي، وهذا التركيز على الواقع القبلي دون القضاء على العصبية القبيلة برمتها جعلها قابلة للنهوض مرة أخرى عند أول مواجهة كما سنرى، وهذا يعني أنه لم يتم القضاء على العصبية القبلية بقدر ما تم تأجيل نهوضها إلى حين وفاة النبي محمد.

الفصل الثالث

نظرية الحكم: بين المثالية والسياسة

تمهيد

أولاً: تأبيد السقيفة: جدل الدين والقبيلة

ثانياً: الحكم: من أبي بكر إلى عثمان

ثالثاً: "الفتنة" فلسفة الانقلاب الإسلامي

خلاصة

تمهيد

يتمحور هذا الفصل حول نظرية الحكم العربي، ومدى تأثير الجانب المثالي الذي يقال إن الحكم قام عليه. وهذا يتطلب ضرورة البحث في مدى سيطرة الآليات والمصالح القبلية على حساب الجانب المثالي، بمعنى أن يتم البحث في نظرية الحكم بين الجانبين: المثالي والسياسي، من خلال دراسة بيعة السقيفة كنقطة انطلاق لتبلور هذه النظرية وآليات ما رافقها من جدل داخل السقيفة وخارجها، والتطرق إلى طبيعة حكم الخلفاء الأوائل، وتتبع آلية وصولهم إلى الحكم، والخطوط العريضة التي قاموا عليها. وهنا سيتم التساؤل عن مفهوم "الفتنة" بوصفها مركز الانقلاب من الخلافة إلى الملكية.

أولاً: تأبيد السقيفة: جدل الدين والقبيلة

تأتي دراسة هذا الجانب المثير للجدل كون مرحلة تبلور مفهوم الخلافة تمثل اللبنة الأولى في نظام الحكم بعد النبي محمد، ودراستها من منظور الإشكاليات التي رافقت هذا الحدث، في سياق أنها تمثل " أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي "،([1]) وبالتالي من الصعب فهم ما هو قائم دون معرفة ما حدث سابقا. ينطلق هذا الحديث من رؤية أحداث السقيفة كنقطة بداية وأداة وصل وتراكم لا أداة قطع، بمعنى أن هذا الحدث لا يمثل حدثا منفصلا بذاته، إذا ما علمنا أنه لم يحسم في حينه بشكل تأطيري واضح المعالم إلا بعد فترة طويلة من الزمن تفصل بين التنظير والتبرير له، ووضع مسوغات ليست فيه. كما إن إشكالية الخلافة /الإمامة تمثل أول حدث اختلف المسلمون فيه بعد وفاة محمد، وهذا خلق أخطر قضية يختلف المسلمون بشأنها عبر تاريخهم، ذلك أن " أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة [الخلافة] إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان".([2]) إن حالة النزاع التي بدأت بوادرها تظهر منذ أول يوم تجعلنا أمام ضرورة سبر غور الجوانب المختلفة التي أدت إلى احتدام الأمور وتعقدها حتى أصبحـــت الشغل الشاغل حتى الآن. وهنا، يتمحور الموضوع حول مفهوم الحكم ومنطلقاته.وعليه، فإننا أمام البدايات المتغاضى عنها في أغلب الأحيان، نطرح الإشكالية وكأنها تمثل حالة من القطيعة، فهل هي كذلك ؟

عند دراسة أحداث السقيفة نجد أنفسنا أمام الكثير من الروايات التي تعرضت لهذا الموضوع، وهي تحمل، في طياتها، نوعاً من التناقض في بعض الأحيان، وحالة من البلبلة في أحيان أخرى. من هنا، وللضرورة التي تقتضيها الموضوعية، سنحاول إحداث مقاربة بين الروايات وتحليلها، وبخاصة التي تتقاطع فيها؛ ذلك أنه من غير الصحي الاعتماد على راوٍ دون آخر، فهذا يغيب المصداقية، وتصبح الرؤية من زاوية واحدة فقط، وبالتالي يمكن أن تكون منقوصة. يأتي هذا الحديث؛ لأن بعض الدارسين اعتمد في الغالب على رواية واحدة،([3]) وكأن ما جاء فيها هو حقيقة مسلم بها دون الالتفات إلى الروايات الأخرى .

يوجد نوعان من الرواة: الأول، حاول التعرض لما حدث في السقيفة بنوع من المواربة بحيث وصل الأمر به إلى تغييب الإشكالية والجدل اللذين ظهرا في السقيفة وكأن ما حدث فيها كان أمراً عابراً، وكأن

---

[1]() محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، 1989)، ص 107

[2]() جمال الحسيني أبو فرحة : **الخروج على الحاكم في الفكر السياسي** ، ط 1(القاهرة: مركز الحضارة العربية ، ، 2004)،ص 9

[3]() ظافر القاسمي : مرجع سابق ، ج 1 ، ص 121 _ 162

بيعة أبي بكر تمت بكل سلاسة ويسر ودون معارضة من أحد.([4]) أما النمط الثاني، من الرواة فتطرق للسقيفة باختلاف أحداثها، وما وصل إليه منها، مع أنه، في بعض الأحيان، تم إبراز قضية أو حدث على حساب آخر، كما هو الحال عند ابن خلدون كما سنرى لاحقا.

بعد هذه الإطلالة السريعة على الروايات التي ستخضع للدراسة، تجدر الإشارة إلى أنه يوجد العديد من الدراسات التي تطرقت لأمر السقيفة من عدة جوانب، ولكن هذه الدراسة سوف تحاول إلقاء الضوء عليها من زاوية تختلف عما تم تناوله، حيث تجري محاولة لتوظيف فهم تطور نظرية الحكم من خلال هذا الحدث المثير للجدل عند عدة اتجاهات فكرية. وهنا نحاول معرفة الأسس التي تمت عليها أول بيعة لأول خليفة، هل هي دينية أم قبلية أم الاتجاهان معاً. هذا ما سيتم الإجابة عنه في هذا القسم من هذا الفصل، كما سيجيب عن بعض الأسئلة التي تم طرحها في الفصل السابق، ويعمق الفهم لتبلور نظرية الحكم على الصعيد العربي لاحقا إذا ما علمنا أن الخلافة([5]) تمثل اللبنة الأولى في نظام الحكم بعد الإسلام.

الحكم بين النص والقبيلة والسيادة المفقودة

بوفاة النبي محمد (11 هـــ\632م) أصبح المسلمون أمام مرحلة جديدة؛ ذلك أنه لم يترك معالم واضحة تبين شكل النظام من بعده، ولا من سيأتي خلفا له "فهو لم يوص بالخلافة لأحد".([6]) وهذا جعل المسلمين لا يعرفون من يجب أن يتولى " زعامة الحكم الديني" ، وهنا كانوا أمام تجربة جديدة لا خطوط عريضة ترشدهم إلى قيام خليفة سياسي _ ديني يأتي بعد محمد،([7]) وهذا خلق إشكالية أو صراعاً امتد من السقيفة بما حملت من جدل بين المهاجرين والأنصار، واستمر بأشكال ومخارج مختلفة حتى الآن. من هذا المنطلق ذهب البعض إلى القول " أن الطرق المختلفة التي أوصلت الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين تعاقبوا بعد موت أبي بكر الصديق إلى منصب الخلافة، فلعل في هذه الحقيقة أيضا ما يكشف عن غياب ديني

---

[4]() ابن كثير (ت 774هـــ) : **البداية والنهاية** ، تحقيق احمد أبو ملحم [وآخرون] ، المجلد 3 ، ج 5 (بيروت: دار الكتب العلميـــة، [د.ت])،ص 305 _ 307

[5]() الخلافة في اللغة تأتي من باب تخلف فلان فلانا إذا تأخر عنه وإذا جاء خلف آخر وإذا قام مقامه والخلافة هنا تعـــني النيابـــة عـــن الغـــير بسبب الغياب أو الموت من هنا فقد أصبحت الخلافة عند المسلمين تعني " رياسة عامة في أمور الدين والدنيـــا نيابة عن النبي صلـــى الله عليه وسلم " وهذا المنصب يمثل أيضا الإمامـــة كمرادف للخلافـــة . (انظر علي عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم . ص 10 _ 11)

[6]() زهير الكبي: **موسوعة خلفاء المسلمين**، ط 1(بيروت: دار الفكر العربي، 1994)، ص 33

[7]() يوليوس ولهاوزن: مرجع سابق، ص 33

لطبيعة هذا المنصب، وآلية تسنمه خلال العقود الثلاثة التي أعقبت رحيل النبي (ص) "،([8]) وفي السياق نفسه يتم الاستشهاد بأقوال الجاحظ التي يرفض من خلالها فكرة قيام الحكم على أساس "الوصية والنص"، بمعنى إبعاد الدين من هذه الدائرة، وهنا يقول الجاحظ: " فقد نفضنا القران من أوله إلى آخره فلم نجد فيه آية تنص على الإمامة ".([9]) وعليه، فإن هذا الاتجاه يرى أن الدين كان غائبا، من البداية، كون النبي محمد لم يحسم أثناء حياته موضوع الخلافة. وإذا كان الدين مغيباً فما دور النظام القبلي في هذا الاتجاه، وهل تم تغييب الدين فعلا، أم أن منصب الخلافة كان عبارة عن خليط بين كليهما ؟ ([10])

يأتي الحديث السابق في وقت كان فيه "مفهوم الدولة" غائباً، فنحن في هذه المرحلة، تحديدا، لا نتحدث عن " الدولة الإسلامية " ذلك أن هذه الكلمة كما يراها البعض " كلمة مبدعة حديثة تعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد ". ([11]) وعليه، فإن إسقاط مصطلحات وكيانات، لم تكن موجودة، تخلق حالة من فقدان التوازن في التحليل، وتعطي الأمور مكانا ليس في محله.([12]) ذلك أن معالم نظام الحكم لم تكن واضحة، فهي دون أسس. لذا، يرى البعض أنه عند وفاة النبي محمد:

> " لم تطرح مشكلة السلطة السياسية والزعامة، ولكن طرحت مشكلة الخلافة وملء الفراغ الذي نشأ بوفاته وشغور موقع القيادة التي يمارسها، والتي لم يكن أحد يناقش من قبل أسسها ولا طبيعتها .... ولذلك لم تكن هناك حاجة للتفكير في السياسة ". ([13])

وأن الخلاف على أساس سياسي لم يظهر إلا بعد وصول معاوية بن أبي سفيان للحكم.([14]) فهل تم تجنب السياسة فعلا؟ وإذا كان الأمر كذلك فإنه يبدو، للوهلة الأولى، أن الكل زاهد عن هذا المنصب الجديد، وأن العاطفة الدينية الجارفة تنبئ بعدم الاكتراث بمن يتولى الخلافة من بعد محمد فهل هذا ما كان.

---

[8]() خليل عثامنه : **الانتقالية السياسية في الوطن العربي "قضايا الانتقالية في التاريخ الإسلامي المبكر** "، ج 2 (جامعة بيرزيت :معهد الدراسات الدولية، 2001)، ص 16

[9]() المرجع السابق، ص 16عن أبو عمرو بن بحر لجاحظ: **العثمانية**، تحقيق عبد السلام هارون(بيروت:[د.ن]،1991)، ص 273

[10]() علي عبد الرازق(1888م _ 1966): **الإسلام وأصول الحكم** " **بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام** " ، نقد وتعليق ممدوح حقي (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966)، ص 5

[11]() برهان غليون: " أصل السلطة في الإسلام الخلافة والدولة "، **مجلة الاجتهاد**، عدد 14 ، دار الاجتهاد (بيروت)1992،ص 15

[12]() راجع محمد جابر الانصاري: **التأزم السياسي عند العرب وموقف الاسلام**، ط 1(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995)،ص 21 _ 22

[13]() المرجع السابق، ص 21

[14]() محمد خاتمي: **الدين والفكر في شراك الاستبداد**، ط 1(دمشق: دار الفكر، 2001)، ص 27

قبل أن يدفن النبي محمد([15]) كانت هناك ملامح لثلاثة محاور بين المسلمين. الأول، جمع سعد بن عبادة ومن تبعه من الأنصار حيث كانوا في سقيفة بني ساعدة، الثاني، جمع علي والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله، والثالث، جمع أبي بكر ومجموعة من المهاجرين ومعهم أسيد بن حضير.([16]) في هذه الأثناء ظهرت مشكلة الأحقية بالخلافة؛ ذلك أن لكل محور رأي يريد فرضه، انطلاقا من وجهة نظره، وأحقيته. ([17]) وهنا يصل خبر اجتماع السقيفة لأبي بكر، فيتشكل على إثره محور يتكون من أبي بكر، وعمر بن الخطاب، وأبي عبيدة بن الجراح، حيث يتوجهون إلى السقيفة التي يدور فيها حوار أو، بشكل أدق، جدل بين المهاجرين والأنصار حول أحقية من يخلف النبي محمداً منهم.([18]) ويذكر أنه لم يحضر من قريش غير الثلاثة، فهل تم تهميش البطون الأخرى؟ ولماذا تم استثناؤها؟ وهل كان ذلك بسبب مفاجأتهم بما يجري في السقيفة؟ أم لغرض في نفوس هؤلاء الثلاثة؟ مع أن وجود آخرين كان يمكن له أن يدعم موقفهم كصف واحد في وجه الأنصار. ([19]) على أية حال، شكلت هذه الخطوة حالة من النقد الموجه لهم، ذلك أن هذا أسقط مبدأ المشورة، "الذي كان يقضي لو تم الأخذ به حضورا، ومشاركة لأشخاص آخرين يمثلون البطون الأخرى في مثل هذه الهيئة التي يتم من قبلها صنع القرار...".([20])

سعى الأنصار من الاجتماع في السقيفة إلى الاستفراد بالحكم، وليس التقاسم مع المهاجرين، مبررين ذلك بكونهم من أوائل من أسلموا، وأن محمداً قبل الهجرة لم يكن يمتلك القوة، فالداعمون له قلائل، وقد بقي

---

[15]() اختلفت الروايات حول المدة بين وفاته ودفنه ففي الأولى" توفي يوم الاثنين لثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول ودفن من الغد من نصف النهار حين زاغت الشمس وذلك يوم الثلاثاء " (انظر الطبري :الأمم والملوك ، ج 2، ص 233) وفي رواية ثانية " توفي يوم الاثنين لليلتين خلتا من شهر ربيع الأول " وتضيف هذه الرواية " وصلي عليه أياما والناس يأتون ويصلون إرسالا ودفن ليلة الأربعاء في بعض الليل " (انظر اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي ، ج 2، ص 114) وتدعم هذه الرواية رواية ابن كثير حيث يقول : " ... أن رسول الله توفي يوم الاثنين وذلك ضحى فاشتغل الناس ببيعة أبي بكر الصديق في سقيفة بني ساعده ثم في المسجد البيعة العامة في بقية يوم الاثنين وصبيحة الثلاثاء كما تقدم ذلك بطوله ثم اخذوا في غسل رسول الله وتكفينه والصلاة عليه تسليما بقية يوم الثلاثاء ودفنوه ليلة الأربعاء " (انظر ابن كثير : البداية والنهاية ، المجلد 3 ، ج 5 ، ص 305 انظر أيضا ابن هشام : السيرة النبوية ، ج 4 ، ص 221 _ 223) تشير معظم الروايات إلى أنه لم يتم دفن الرسول بعد موته مباشرة فعلى الأقل استغرق يومين لدفنه لظروف سياسية ساخنه وهي أحداث السقيفة .

[16]() البلاذري: **انساب الأشراف**، ج 1، تحقيق محمد حميد الله (مصر: دار المعارف، [د.ت])، ص 583؛ ابن هشام ، مرجع سابق ، ج 4، ص 217 .

[17]() نصر حامد أبو زيد: **الخطاب والتأويل**، ط 1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 157

[18]() البلاذري : مرجع سابق ، ج 1 ، ص 581

[19]() خليل عبد الكريم: **الصحابة والمجتمع**، ط 1(القاهرة: سينا للنشر، 1997) ص 141 _ 143

[20]() خليل عثامنه: مرجع سابق، ص 28

على هذه الحال حتى وقوف الأنصار معه، ولذلك رأى الأنصار أن التحول الإيجابي للرسالة المحمدية جاء على أيديهم؛ ما دفع أحدهم للقول:

" كنتم أشد الناس على عدوه منكم وأثقله على عدوه من غيركم حتى استقامت العرب لأمر الله طوعا، وكرها، وأعطى البعيد المقادة صاغرا داخرا حتى اثخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض ودانت بأسيافكم له العرب وتوفاه الله وهو عنكم راض وبكم قرين العين استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس ".([21])

إذن، المفاضلة بالاستبداد بالخلافة جاءت من باب أحقيتهم بها. فقد رأى الأنصار الأمر، من خلال التعلق بالاتجاه السياسي قبل كل شيء، فالمناصرة والدعم والنصر تم على أيديهم.([22])

هذه النظرة لم تظهر فجأة عند الأنصار، ذلك أن بعضهم كان يرى أن الفرصة أصبحت سانحة لـ "التحرر من سلطان الأغلبية المتمثلة في المهاجرين ليصبحوا سادة موطنهم الوحيدين كرة أخرى".([23]) غير أن هذا الموقف تغير بعد حضور أبي بكر ومن معه حيث أدرك الأنصار أنهم غير قادرين على الاستبداد بالخلافة وإهمال الطرف الآخر. ولذلك انبرى كل طرف لينظر لأحقيته بالخلافة " من منظور الواقع لا من منظور الدين ". ([24]) فالأنصار كانوا يريدون اقتسام السلطة، والمهاجرون الاستفراد بها وهذا خلق " نقاشات مرة شديدة الاحتدام"([25]) حول من يتولاها؛ ما أدى إلى طرح فكرة تقوم على أساس " منا أمير ومنكم أمير " ([26]). وهو الأمر الذي رفضه سعد بن عباده حيث قال : "هذا أول الوهن"، ([27]) فقد كان يصر على أن تكون الخلافة للأنصار دون غيرهم، وبلا منازع لاعتبارات تم ذكرها سابقاً، ولكن هذا التعنت لم يستمر طويلا حيث صارت الأمور باتجاه آخر .

طرح الأنصار فكرة تقاسم السلطة، خوفا على أنفسهم من قريش ذلك أنه قتل العديد من القرشيين أثناء المعارك التي تمت قبل فيما مضى، غير أن أبا بكر ومن معه رفضوا هذا الحل، وطرحوا بديلا عنه يقوم

---

[21]() الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (224_ 310 هـ): **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، ص 242

[22]() ظافر القاسمي: مرجع سابق، ص 124

[23]() كارل بروكلمان: مرجع سابق، ص 83

[24]() نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المرجع سابق، ص 158؛ محمد سعيد العشماوي: مرجع سابق، ص 102

[25]() محمد زيعور: مرجع سابق، ص 288

[26]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2، ص 123؛ البلاذري: مرجع سابق، ج ، ص 580 ؛ ابن هشام : مرجع سابق ، ج 4، ص 219؛ الطبري: مرجع سابق، ج 2، ص 235؛ أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي: **العقد الفريد**، تحقيق مكتب تحقيق التراث،ج 4، ط 3(بيروت: دار أحياء التراث العربي، 1999) ص 245

[27]() أدونيس : مرجع سابق، ج 1، ص 162

على أساس " منا الأمراء ومنكم الوزراء". ([28]) ما كاد يؤدي إلى نزاع مسلح بين المهاجرين والأنصار، بسبب رفض الأخير حصر الإمارة في قريش، حيث " هددوا بالحرب والقتال، وبإخراج المهاجرين جميعا من ديارهم أي من المدينة ".([29]) ولولا تدخل بعض الأنصار، لاعتبارات سنأتي عليها، لانفجر الوضع بين الطرفين.

يمكن القول: دار الصراع واحتدم الجدل حول الإمارة والوزارة، ومن سيكون الأمير/ الخليفة؛ وعليه " لم يتعرض أحد أبدا بكلمة واحدة للدين أو الشريعة "، ([30]) وبرزت قضية الغلبة كمصدر رئيس لحسم الموقف، لأن إثبات الأحقية بالخلافة أمرا يصعب حسمه، فالكل يرى أنه صاحب الحق في الإمارة حسب وجهة نظره.

وعلى ذلك فإن الخلافة لن تخرج من قريش لعدة اعتبارات أوردها أبو بكر فـــ " الأئمة من قريش"([31]) موردا ذلك على لسان النبي محمد، وهو أمر يحتاج إلى نقاش كثير، باعتباره مثل شرطاً أساسياً للخلافة، وهو القرشية ليقطع على غير القرشيين المطالبة بها. وقد ظل ذلك دارجا ما دامت "الدولة الإسلامية" في فتوتها، وتم دعم مقولة أبى بكر السابقة بأحاديث منها "لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش ".([32]) ولكن هذا الشرط لم يستمر طويلا؛ ذلك أنه بعد أن ضعفت قريش وتلاشت عصبيتهم، حسب وصف ابن خلدون، وأصبحوا عاجزين عن القيام بواجب الخلافة دخل غير العرب في الحكم، وأصبحوا هم أهل الحل والعقد لذا تم نفي وجوب أن يكون الخليفة من قريش مبررين ذلك بقول النبي: " اسمعوا وأطيعوا وأن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة ".([33])

يظهر من المقولتين السابقتين التناقض الحاصل حول شرط الخلافة، الأمر الذي يعكس حالة الجدل التي قامت، بالأساس، على القوة والواقعية القبلية، بعيداً عن الدين. كما عكست المفاوضات التي تمت في السقيفة هذا الجانب، فقد اعتمد الأنصار في مطالبتهم بالخلافة، وأحقيتهم بها على حجة أنهم آووا النبي

---

[28]() البلاذري : مرجع سابق ، ج 1 ، ص 582؛ اليعقوبي : مرجع سابق ، ج 2، ص 123

[29]() ايمن إبراهيم : مرجع سابق ، ص 121 ؛ صلاح أبو السعود : **الشيعة النشأة السياسية والدينية** ، ط 2 (مصـــر :مكتبة النافذة، 2004) ص 12

[30]() محمد سعيد العشماوي: مرجع سابق، ص 100.

[31]() ابن خلدون: مرجع سابق، ص 246

[32]() المرجع السابق، ص 247

[33]() المرجع سابق، ص 248

محمد وناصروه. واعتمد المهاجرون ، في ذلك، على النسب والمكانة بين العرب،([34]) كما جاء على لسان أبي بكر " لن تعرف العرب([35]) هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش هم أوسط العرب نسبا ودارا ". ([36]) وفي الوقت نفسه الذي يدعو فيه إلى عدم قبول الخلافة في غير قريش، يستخدم الدين خدمة لأغراضه، وإن كان لم يطالب بذلك مباشرة، حيث أسبغ على الأمر بعداً دينياً حين أورد على لسان النبي محمد ما يدل على أن قريشاً أحق بها، فقال:" فأنتم أحقاء أن لا تنفسوا على إخوانكم من المهاجرين ما ساق الله إليهم".([37])

أراد أهل المدينة بعد وفاة النبي محمد أن يسترجعوا سيادتهم التي تنازلوا عنها لمحمد، وعليه، فقد أصبحوا من خلال مطالبتهم بالخلافة يتصرفون كأسياد، وهذا ما عبر عنه من خلال ظهور العصبية القبلية بشكل جلي.([38]) ولكن، حسب رأي البعض، لم يكن ذلك لإدارة أمور الأمة بل كان من أجل "تحاشي هيمنة قريش ". ([39]) لذا، كانت أمام أبي بكر ومن معه عندما توجهوا إلى السقيفة مهمة غير سهلة تمثلت في كيفية إقناع الأنصار بالاستجابة للمعايير والأعراف القبلية، وفي الوقت نفسه أراد الإسلام تخطيها. ولذلك برزت في السقيفة، بالأساس، صفة التفوق، بالإضافة إلى الأسبقية في الدين فـــ " التفوق في جانبهم أيضا من وجهة عربية محضة لأنهم ينتمون إلى قبيلة قريش قبيلة النبي، وبالتالي فإن الوراثة في جهتهم ".([40]) والطاعة لا يمكن أن تكون لشخص من خارج قبيلة محمد. وهذا يعزز القناعة لدى قريش أنه من المسلم به أن الأفضلية لها دون غيرها.([41])

كانت قريش ترفض تقاسم الإمارة كما طرح الأنصار؛ وبالتالي لم يحسم الموضوع عن طريق " تبادل الآراء والحجج " فقط، بل كانت قبيلة أسلم المرتبطة بالنبي، والمقربة من قريش تضغط عسكرياً على الأنصار، حيث كانت تنتظر في الشوارع أثناء تواجد الثلاثي في السقيفة ؛ ما أدى إلى رجحان كفة

---

[34]() محمد خليفة: مرجع سابق، ص 89

[35]() عند الطبري وردت " وإن العرب لا تعرف هذا الأمر.... " ص 235

[36]() ابن هشام: مرجع سابق، ج 4، ص 219

[37]() البلاذري: مرجع سابق، ج 1، ص 582

[38]() صلاح أبو السعود: مرجع سابق، ص 10

[39]() هشام جعيط: مرجع سابق، ص 35

[40]() المرجع السابق، ص 35

[41]() يوليوس ولهاوزن: مرجع سابق، ص 35

قريش.([42]) وقد عبر الطبري عن ذلك بقوله: " قال أبو مخنف فحدثني أبو بكر بن محمد الخزاعي أن أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايق بهم السكك فبايعوا أبا بكر فكان عمر يقول ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر ". ([43]) ويذكر أن البعض حلل هذه الحادثة وفسرها بطريقة قائمة على الدين ، ويدلل على ذلك قولهم:

" لقد كان الأنصار مبتدأ الهجرة هم المسلمون وهم جماعة الناس لكن الإسلام دين دعوة لذا كانت نسبة الأنصار بين المسلمين تتراجع كلما ازداد الإسلام انتشار وقريش " آل الله " وحماة بيته قبل الإسلام ولها بين العرب منزلة فلم يكن منتظرا أن يعرف المسلمون الجدد من العرب للأنصار من الفضل والتقدم، وبالتالي الطاعة ما عرفوا لقريش، وما دام النزاع على السلطة منحصرا في أحد الفريقين: قريش أو الأنصار فإن لمستقبل الإسلام اقتضى مصيرا إلى مبايعة قرشي لا أنصاري "([44])

فنحن هنا أمام تحليل ينطلق، أساساً، من الدين رغم علمنا أن أبا بكر ومن معه تجنبوا الخوض في هذا الجانب ؛ لإدراكهم أن المطالبة بالخلافة على أساس ديني ستضعف موقفهم ؛ فلجأوا إلى النظام القبلي التقليدي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لماذا يتم الربط بين الدين، وبين موقف قبيلة أسلم القائم على استخدام القوة، أو على أقل تقدير، التهديد باستخدام القوة لفرض سيطرتها على قبيلة أخرى؛ ومن ثم تمجيد قريش التي حاربت الدعوة المحمدية وتهميش الأنصار الذين قدموا الكثير للدعوة. يمكن القول إن دور قبيلة أسلم كان عبارة عن ورقة ضغط عسكري على الأنصار لصالح قريش، ولا علاقة للدين به.

لم يكن الضغط العسكري العامل الوحيد الذي أضعف موقف الأنصار. فقد برزت عوامل أخرى أدت إلى ذلك أهمها: انقسام الأنصار إلى فريقين، أحدهما يدعو إلى استخلاف سعد بن عبادة بسبب الخوف من طغيان قريش كما أوضحنا سابقا، والآخر وقف إلى جانب أبي بكر؛ لأن هذا الفريق كان ينظر لموضوع الخلافة من زاوية التوازنات القبلية؛ والمقصود تلك الحالة التخاصمية التي كانت سائدة بين الأوس والخزرج. وبما أن سعداً خزرجي، لم يرق أمر استخلافه للأوسيين، فدعموا أبا بكر خوفا من سيطرة الخزرج. وبذلك يكون العنصر القبلي محركاً لتفكيرهم ومواقفهم.([45]) وهذا ما دعا أسيد بن حضير (أحد

---

[42]() هشام جعيط: مرجع سابق، ص 36

[43]() الطبري: مرجع سابق، ج 2، ص 245

[44]() رضوان السيد: مرجع سابق، ص 71 _ 72

[45]() إبراهيم محمود: مرجع سابق، ص 50 _ 51؛ ظافر القاسمي : مرجع سابق ، ص 143

النقباء الاثني عشر) لمخاطبة الأوس بقوله: " والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم معها فيها نصيبا أبدا ".([46])

من الملاحظ أن ما تم في السقيفة أظهر حالة من التخاصم بين المهاجرين والأنصار، وهذا يؤكد أن الإسلام لم يمح العصبية القبلية بقدر ما أجلها،([47]) ذلك " أن جميع الأحقاد السياسية التي كان النبي قد كبتها بنفوذه الأدبي لم تلبث أن ذرت قرنها "،([48]) يأتي هذا الحديث في ظل تنافس قائم على هذا الجانب القبلي ليس استهتارا بالدين، فهو الذي رفع أبا بكر إلى هذه المنزلة في قبيلته،([49]) ولكن لأن المفاضلة لا يمكن أن تخرج من إطار القبيلة وإلا فقدت قريش زمام الأمور من يدها ؛ ولذلك كان لابد لها أن تحيد المفاضلة على أساس الدين ، لأن قبيلة قريش " كانت آخر من يمكن له أن يدعي أنه ساهم مساهمة جدية في عونه ونصرته فقد كانوا في أعين الناس طلقاء وأولاد طلقاء ومؤلفة قلوبهم، ولكن من جانب آخر كان لهذه الإشكالية أن تجد حلا معقولا ومقبولا على أرضية النظام القبلي السائد، وانسجاما مع أعرافه وسلوكياته ".([50])

يحاول البعض إظهار الواقع السابق وكأنه يتسم بنوع من المثالية، ولكن ما قيل يبرز حالة من التناقض والتخبط كما في حالة الجدل التي سادت في السقيفة، ذلك أن تغليب القرشية من خلال " الأئمة من قريش"، ([51]) عصبية قبلية رفضها الإسلام وبخاصة أنها قضية لم تكن محسومة أو مطروحة ، كما أن الأحاديث التي نسبت إلى النبي محمد غير واضحة.([52]) فكيف يتم تشجيع ما هو مرفوض وغير محبب من النبي محمد ؟ لقد شكلت أحداث السقيفة الاختبار الأهم في مباشرة الموضوع السياسي في تاريخ الإسلام العام، وهي تشكل مرحلة مفصلية أخرى في هذه اللحظة ذلك أنه ترتب على هذه الأحداث الكثير من النتائج فيما بعد.([53])

قريش تطور أداءها القبلي

---

[46]() الطبري: مرجع سابق، ج 2، ص 243

[47]() إبراهيم محمود: مرجع سابق، ص 52

[48]() كارل بروكلمان: مرجع سابق، ص 83

[49]() خليل عثامنه: مرجع سابق، ص 21

[50]() ايمن إبراهيم: مرجع سابق، ص 115

[51]() ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج 4. ص 246

[52]() فاضل الأنصاري: مرجع سابق، ص 225

[53]() إسماعيل الربيعي: مرجع سابق، ص 14

بايع عمر وأبو عبيدة أبا بكر بالخلافة، ويذكر هنا أنه وإن كان الثلاثة من قريش إلا أنهم لم يكونوا من سادتها بل كانوا ينتمون إلى بطون قرشية أقل شأنا من غيرها. هذا ما أزعج سادة قريش الذين لم يحضروا السقيفة ودعا أبو سفيان للقول تعليقا على ما جرى : "ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش"، ([54]) مخاطبا علي بن أبي طالب الذي تخلف عن مبايعة أبي بكر كونه يرى نفسه أحق بالخلافة ليس لمنطلقات دينية، بل لأنه قريب محمد وصهره. ولكن صغر سن علي بن أبي طالب يمنعه من الترشح لمنصب السيادة " وفقا لمفهوم السيادة التقليدي".([55]) وهذا ما دعا أبو عبيدة عند محاولته إقناع علي بالمبايعة أن يقول له: " يا بن عم انك حديث السن، وهؤلاء مشيخة قومك ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالأمور ". ([56]) يعكس هذا القول أن الخلافة لم تطرح على علي لا من قريب ولا من بعيد ولذلك بايع أبا بكر بعد مرور ما يقارب ستة أشهر([57]) رغما عنه نتيجة الضغوط التي تعرض لها، وقد بيّن علي لأبي بكر سبب عدم مبايعته فقال: " فإنه لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك ولا نفاسة عليك بخير ساقه الله إليك ولكنا كنا نرى أن في هذا الأمر حقا فاستبددتم به علينا ".([58])

حاولت بعض الروايات تبرير ما جرى من جدل حول استخلاف أبي بكر واستثناء علي على أنه ليس إنكارا لحقه في الخلافة وإنما خوفا من "الفتنة"؛ فأبو بكر " لم يكن حريصا على الإمارة "،([59]) وقد جاء ذلك في سياق العتاب المتبادل بين علي وأبى بكر،([60]) وردا من أبي بكر على علي حين قال: "أفسدت علينا أمورنا ولم تستشر ولم ترع لنا حقنا "، فيجيبه أبو بكر " بلى، ولكني خشيت الفتنة".([61]) فهل ما تم في السقيفة منع " الفتنة " إذا ما علمنا أن بطون قريش التي لم تقبل بأبي بكر خليفة، لعدة اعتبارات، كانت تسعى إلى التمرد عليه كما يظهر من قول أبى سفيان: " أرضيتم يا عبد مناف أن يلي هذا الأمر عليكم غيركم".([62]) وهاهو يسعى لأحداث فتنة فعلا من خلال العرض الذي قدمه لعلي " والله لئن شئت

---

[54]() الطبري: مرجع سابق، ج 2، ص 237

[55]() خليل عثامنه: مرجع سابق ، ص 33

[56]() محمد خليفة: مرجع سابق ، ص 89 نقلا عن محمد عماره : الإسلام وفلسفة الحكم ، ص 76

[57]() المسعودي: مرجع سابق، ج 2، ص 309، اليعقوبي : مرجع سابق ، ج 2 ، ص 126؛ الطبري ، مرجع سابق ، ج 2، ص 236. أما ابن كثير: البداية والنهاية، فقد شكك في هذه المدة حيث يرى أن عليا بايع مباشرة وأنه بعد ستة أشهر كانت بيعة ثانية . ص 306

[58]() الطبري: مرجع سابق، ج 2، ص 236؛ ابن عبد ربه: مرجع سابق، ج 4. ص 247

[59]() سليمان بشير: **مقدمة في التاريخ الآخر نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية**، (القدس:[د.ن]، 1984)، ص 233

[60]() سالم يفوت: **النص والتاريخ قراءات تاريخية**، ط 1(بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 18 _ 19

[61]() المسعودي: مرجع سابق، ج 2 ، ص 307

[62]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2 ص 126

لأملأنها عليه خيلا ورجالا ".([63]) يأتي ذلك كله في سياق رفض الأطراف لخلافة أبى بكر وتطلعهم إليها. ([64]) وعليه، فإن الخطوة التي قام بها أبو بكر لم تكن درءاً للفتنة؛ فما جرى في السقيفة هيأ لفتنة فعلا، بيد أنه تم تحاشيها مؤقتا، وهذه الموافقة على استخلاف أبي بكر لم تكن لتمر لولا موافقة " أقوى البطون التي انتسبت بقريش "،([65]) وقد يكون لظهور "الردة" سببا وراء هذه الموافقة أو بمعنى أدق الخضوع المؤقت. هذا لا يعني زوالها فقد وصلت الأمور مستقبلا إلى "فتنة" أكبر.

تجدر الإشارة إلى أن الانقسام حول الخلافة ينفي وجود نص يدل على قرشية السيادة فقد بدأت عملية إنتاج هذا النوع من النصوص ابتداء من أبي بكر، وتطورت فيما بعد " في سياق الصراع الاجتماعي السياسي بين علي ومعاوية ".([66])

إن حالة التخبط التي سادت في السقيفة دفعت عمر بن الخطاب، فيما بعد، للإفصاح عن الخلل الذي شاب سعيهم لاستخلاف أبي بكر، واعتباره الطريقة التي تمت بها بيعته فلتـــة.([67]) فقـــد جاء على لسانه:"إن بيعة أبى بكر كانت فلتة فقد كانت كذلك غير أن الله وقى شرها ".([68]) فهل قصد بالفلتة أن ما تم " مفاجأة " كما يرى البعض وتم التغلب عليها ([69]) أم هي " " فلتة " غاب عنها عنصر المشورة".([70]) يدرك المطلع على قول عمر أن ما تم لم يكن على أسس ذات قناعة، فهو (عمر) لا يعترض على شخص أبي بكر، وإنما يعترض على الطريقة التي تم فيها الأمر. فما جرى كان حالة من تغليف القبيلة بالدين بل أبعد من ذلك، حيث تم استثناء الدين من الحوار الذي دار حول الأحقية بالخلافة، وهو ما جعل عمر بن الخطاب يشعر بالذنب لما شارك به.([71])

وفي جانب آخر، يصر البعض على اعتبار ما تم في السقيفة كان اجتماعاً سياسياً " دارت فيه المناقشات وفق أساليب حديثة "([72]) مع تهميش العامل الديني، والخروج على بعض جوانب النمط العصبي القبلي

---

[63]() الطبري: مرجع سابق، ج 2 ، ص 237

[64]() علي الدشتي: مرجع سابق، ص 226

[65]() سليمان بشير: مرجع سابق، ص 233

[66]() نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 159

[67]() الطبري : مرجع سابق، ج 2 ، ص 235

[68]() ابن هشام: مرجع سابق، ج 4، ص 218

[69]() إبراهيم محمود: مرجع سابق ، ص 47

[70]() خليل عثامنه: مرجع سابق، ص 29

[71]() نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 159

[72]() إمام عبد الفتاح إمام: مرجع سابق، ص 222

السائد عند اختيار أبى بكر. وفي المقابل هناك من يعتقد أن الرؤية العربية لمفاهيم مسبقة هي التي سيطرت على الأمور حيث " الفهم الملكي من جانب، والفهم القبلي من جانب آخر، كان لهما القدح المعلى في صبغ الخلافة بصبغة الملك من ناحية، وصبغة القبيلة من ناحية ثانية مع أنها نشأت كنظام ذي طبيعة خاصة يختلف عن الملك، ويختلف عن القبيلة". ([73]) بمعنى أنه خليط بين النمطين، وفي المقابل ذهب علي عبد الرازق حين وصف خلافة أبي بكر بقوله: "وإذا رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر ، واستقام له الأمر ، تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوابع الدولة المحدثة ، وأنها قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والعسف ".([74])

على ضوء ما تقدم، نستطيع القول: إن ما تم في السقيفة، هو مؤشر واضح على تثبيت " دولة قريش " التي قام بوضع دعائمها محمد في يثرب/المدينة، والتسلسل الذي تلا أبا بكر يوضح ذلك. كما أن البطون القرشية كافة ساهمت في ترسيخ قوائم " الدولة القرشية " ([75]) فهي ترفض أن يكون خليفة محمد من خارج عشيرته، ([76]) وقد كان ذلك بدءاً من قبيلة أسلم كما رأينا دورها سابقا، إلى أكبر بطون قريش. لكن قد يقول قائل ألم يكن هناك اعتراض من علي والعباس وأبي سفيان وطلحة والزبير.([77]) نعم جاء الاعتراض على أبى بكر، ولكن في الوقت نفسه لم يكونوا مع تولي الأنصار للحكم فهذا أمر محسوم لكل قريش، والاختلاف كان على الصعيد الداخلي القرشي بالأساس.

إذن، هل تم الإجماع الواجب توفره ؟ لم تكن الأمور تسير بهذا الاتجاه بقدر ما كانت تدور حول مسألة محددة تمركزت في " الأفضلية القبلية في مسألة الخلافة اتخذت شكل القرشية وأن العصبية القبلية اتخذت شكل التدين، وأن التغلب القبلي اتخذ شكل الإجماع "([78])، وقد اتخذ الخليفة على الأرض من خلال السماء، و" كما أن العصبية عنف باسم القبيلة فقد أصبح الإجماع عنفا باسم الجماعة وأصبحت السلطة عنفا باسم الدين ".([79]) وعلى هذا الأساس فقد رأى علي عبد الرازق أن دعوى الإجماع([80]) في هذا

---

[73]() محمد سعيد العشماوي: الخلافة الإسلامية، ص 105

[74]() علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص 183 _ 184

[75]() خليل عبد الكريم: قريش، مرجع سابق، ص 387 _ 388

[76]() صلاح أبو السعود : مرجع سابق ، ص 13

[77]() ظافر القاسمي : مرجع سابق ، ص 146 _ 152

[78]() أدونيس : مرجع سابق. ص 166

[79]() المرجع السابق، ص 166

[80]() يوجد العديد من الدراسات البعدية التي ظهرت تبرر من خلال منهجية قائمة على تأويل النص ووجوب الإجماع وحدوثه

الصدد غير صحيحة، ولم تتم أصلا كما تم تصويرها بعد حدوث الحدث، ومحاولة من قاموا بالتأويل وتصوير ما تم على أنه قام على أساس الإجماع. ([81])

إن ما حدث هو حالة من أدلجة الخلافة في إطار السلطة المطلقة تحت غطاء العقيدة التي جسدت في قريش، والمتجسد مسبقا في ثناياها السيادة القبلية ضمن المفهوم التقليدي، ولكي لا تضيع السيادة من يد قريش، فقد تم توظيف الدين ضمن الجدل الذي ساد حول من يحكم بعد النبي محمد، ذلك لأنه " لم يترك شكلا تنظيميا محددا للسلطة، أو النظام السياسي وزاد المشكلة تعقيدا ارتباطها عضويا بالدين".([82]) هنا الدين كان عائقا أكثر منه ميسرا، وكان حسم السيادة في قريش؛ لأن التركيز يدور حول أي قبيلة تحكم وليس من الأفضل الذي يحكم. ذلك الأمر لم يكن في طرف من قريش دون آخر، فالمسلمون الأوائل والذين أسلموا بعد فتح مكة مضطرين (الطلقاء) كانوا مع هذا التوجه، المفاضلة بين القبائل، كما رأينا آنفا، وهنا يرى ولهاوزن أن " النسب أثبت شأنه إلى جانب الإيمان وبالرغم من أن قريشا قاومت الإسلام ما وسعها ذلك فقد كانت ترى أن لها الحق في الحكم لأن محمدا خرج من دوحتها".([83]) فالبحث منذ اللحظة الأولى كان يسير بهذا الاتجاه .

كما أننا نجد في ظل الأحداث السابقة، أن الخلاف حول الخلافة متجسد في أن "الخلاف الأعظم" كان يدور بعيدا عن إرادة العامة، فقد كان يتحكم كل طرف في تحديد ما يريد عبر الجدل القائم حول صفات الخليفة، وقد تم حصرها، في حينه، بكون الخليفة من قريش، وأن الأمر غير قابل للنقاش وهنا يجب " على الناس أن يبايعوه طوعا أو كرها، وهذا يعني أن القضايا الكبرى السياسية والاجتماعية لا تقررها إرادة العامة، وليست هي إرادة الأفراد الأحرار المتساوين، وإنما يقررها الخليفة ".([84])

انطلاقا من أن السنة هي اقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة وهذا يعني وجود الإجماع وصحته انطلاقا من أن الأمة "السنية " لا تجتمع على ضلالة وهو الأمر الذي لم يظهر بالضرورة على ارض الواقع بحتمية الإجماع. (راجع نموذج لهذه الدراسات أبو بكر الجصاص: **الإجماع "دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع** " ، تحقيق زهير كبي، ط 1(بيروت: دار المنتخب العربي، 1993). وفي المقابل وجد من اثبت بعمق الدراسة للإجماع على أساس ما كائن وليس على أساس ما يجب أن يكون مثبتا عدم وجود الإجماع. راجع علي عبد الرازق : **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، إعداد وتقديم زينب الخضري، ط 1 (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)

[81]() علي عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق ، ص 66 _ 67

[82]() المرجع السابق، ص 167

[83]() يوليوس ولهاوزن: مرجع سابق، ص 35

[84]() أدونبس : مرجع سابق، ج 1، ص 168

هذه نقطة البداية التي وضعت الأسس لما سيأتي لاحقا حيث أصبح " من الطبيعي أن يقترن مبدأ السلف بمبدأ قرشية الخلافة، ولم تعد الخلافة أمرا يتولاه الأفضل وإنما تحولت إلى فعالية ينتصر فيها الأقوى و"الأكثر " ".([85]) وبما أنها فعالة فقد يكون هذا الأساس الذي أنطلق منه غير العرب للخروج على القرشية فيما بعد.

هناك من يرى أن البيعة قامت على اجتماع " أهل الحل والعقد" الذين يقومون باختيار الخليفة الذي يصلح لهذا المنصب، وهذا يتم ضمن عدد محدود يطلق عليهم " أهل الحل والعقد "، وأن الخلفاء الراشدين تم اختيارهم ضمن آلية الأصلح.([86])

على أية حال، يجمل سيد أمير علي ما تم في السقيفة وبيعة أبى بكر الصديق بالقول:

> " إن رئاسة القبيلة ليست وراثية عند العرب، بل هي انتخابية يراعى فيها مبدأ التصويت العام ولكل من أفراد القبيلة حق الإدلاء بصوته في انتخاب رئيسها ويجري الانتخاب على أساس الأسبقية في السن، والمقام بين الأفراد الذكور من قبيلة الرئيس المتوفى، ولقد اتبعت هذه العادة القبلية القديمة في اختيار خليفة للنبي ".([87])

هذا يعكس واقع الأمر الذي حدث بعيدا عما يجب أن يكون. فما تم فعلا هو تطبيق مفاهيم قبلية بشكل جلي في أكثر الأيام "مثالية" في الزمن الإسلامي الأول حيث لا نستطيع أن نجد في هذا المجال لا أهل الحل والعقد، ولا الاختيار، حسب الأفضل، من قبل المسلمين.([88])

وبناء على ما تقدم، نحن أمام دور ديني كان يقوم به محمد النبي وانتهى بوفاته. والخلافة، في بدايتها ومن خلال تحليل أحداث السقيفة، لم تكن امتداداً للدعوة المحمدية، وما جرى، كما قلنا سابقا لم يكن قائما على الدين " هو إذن نوع لا ديني ". من هذا المنطلق " إذا كانت الزعامة لا دينية فهي ليست شيئا أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين، وهذا الذي كان ".([89])

وعلى ذلك فإن محاولة البعض تقديم التجربة السابقة، على أساس أنها تتصف "بالمثالية" بكل ما فيها تم استخدام السياسة والدين كقطعة واحدة على أساس أن الإسلام دين سياسي أمر بعيد عن الدقة، ذلك أن "

---

[85]() المرجع السابق، ص 169

[86]() محمود الخالدي: **البيعة في الفكر السياسي**، ط 1 (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، 1985)، ص 124 _ 125

[87]() سيد أمير علي: مرجع سابق، ص 28

[88]() علي عبد الرازق: مرجع سابق، ص 69 _ 70

[89]() المرجع السابق، ص 181 _ 182

الدين لا يكون سياسة أبدا ولا تكون السياسة دينا قط، وإلا تحول الدين إلى ملك عضوض وإمارة استبداد وسيادة دنيوية، وتحولت الشريعة إلى تبرير للأغراض وتغليف للأهواء وتمهيد للمظالم ".([90]) هذا لا يعني بالضرورة أن ما تم كان على هذا النحو، ولكن بعض من حاولوا تقديم ما جرى في السقيفة، على أساس هذا الخلط ما بين الدين والسياسة على الشمولية، مهدوا من حيث لا يعلمون لتبرير الاستبداد وتكريسه، وهذا عائد إلى خطأ في قراءة الواقع السائد، وأنه كان يمكن الاعتراف أن بيعة أبي بكر لم تخل من بعض الإشكاليات. وهو الأمر الذي أقر به عمر بن الخطاب، وفعله أبو بكر قبل وفاته حيث كان يقول : " وددت أني سألته [يقصد النبي محمد] هل للأنصار في هذا [الأمر] نصيب فنعطيهم إياه ".([91]) في حين هناك حتى اليوم من يصر على وصف الحالة: بأنها في غاية "المثالية" وأن الأمر كان بعيدا عن استخدام السياسة. والعمق في الأحداث السابقة يثبت بشكل جلي حالة من ممارسة السياسة من الطراز الأول مع استخدام الأدوات القبلية التي كانت سائدة، وفي الوقت نفسه جرت عملية تهميش للدين ليس استخفافا به([92])، كما بينا سابقا، ولكن طبيعة الظرف الطارئ فرض التعامل بهذه الطريقة المتعارف عليها مسبقا.([93]) وهذا مخالف لطرح برهان غليون، وغيره، الذي يقول بخلو الأحداث من البعد السياسي. وهنا يبدو أن الأمر اختلط عليه ففي حين كانت الخلافة منصباً دينياً لخلافة رسول الله لإتمام ما جاء به([94]) قامت محاولة اختيار الشخص الذي سيتولى هذا المنصب غير ذلك. فقد كان الرباط القبلي بدل الرباط الإسلامي مما انعكس على تشكيلة البنية الاجتماعية على الأمة ويعود ذلك حسب هشام شرابي إلى أن " النظام البطركي القبلي اثبت، منذ البدء، مقاومته الداخلية للتغيير، وبقي خاصية أساسية من خصائص تكوين الأمة بمعنييها الديني والقومي على السواء".([95])

ثانياً: الحكم: من أبي بكر إلى عثمان

نتطرق في هذا القسم إلى أبرز ما جاء في فترة خلافة أبى بكر وعمر وعثمان لرصد مدى تطور الحكم عندهم، ومعرفة ابرز التطورات، إن وجدت، في فترة حكمهم كما أننا سنتعرض لدراسة الآلية التي تم

---

[90]() محمد سعيد العشماوي: مرجع سابق، ص 90 _ 91

[91]() المسعودي: مرجع سابق ، ج 2، ص 309؛ اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2 ، ص 137

[92]() خليل عثامنه: مرجع سابق، ص 21

[93]() سيد أمير علي: مرجع سابق، ص 28

[94]() جرجي زيدان: مرجع سابق، ج 4، ص 180

[95](95) هشام شرابي: البنية البطركية، مرجع سابق، ص 58

فيها اختيار كل من عمر وعثمان خلفا لأبي بكر، والظروف التي خلقت حالة من التوتر في عهد عثمان، ومعرفة ما آلت إليه الأمور نتيجة هذه التطورات.

بعد تولي أبى بكر الخلافة خرج على الناس، في ظل وجود الاضطرابات التي سبقت التعيين، وخطب فيهم فقال: " إني وليت عليكم ولست بخيركم فإن استقمت فاتبعوني وإن زغت فقوموني ".([96]) هذه كانت إشارة البدء لزمن أبي بكر، حيث حدد عزمه على الحكم بصورة ترضي الرعية مع إبراز أنه ليس الأفضل بينهم.

ردة العصبية أم الدين

كان أبي بكر طول فترة خلافته التي استمرت ما يقارب سنتين وثلاثة شهور(11هـ\632م_ 13هـ\ 634م) ([97]) أمام أمرين: الأول، معالجة " الردة " التي حدثت بعد توليه الخلافة مباشرة حيث " تنبأ جماعة مـــن العرب وارتد جماعة ووضعوا تيجاناً على رؤوسهم وامتنع قوم عن دفع الزكاة إلى أبي بكر".([98]) والثاني، المضي على خطى النبي محمد ونهجه، ويظهر ذلك من خلال قوله: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".([99]) وهنا ربط الطاعة والولاء بمدى سيره على الخط المحمدي. وقد أمر جيش أسامة بن زيد بالمسير إلى ما كان قد أمره محمد قبل وفاته، مع أن الحالة كانت شديدة الحساسية، ومع علمه أن " الردة " بدأت تظهر وتحتاج إلى "قمع" والى جيش يقوم بذلك، وهذا يدل على التزامه بتنفيذ ما كان الرسول يسعى إلى تحقيقه.([100]) حيث يقول: " لو خطفتني الكلاب والذئاب لم أرد قضاء قضى به رسول الله ".([101]) حتى أنه لم يغير قائد الجيش لأن النبي محمد عينه مع أن بعض من حوله أبدى رغبته بوضع شخص أكبر سنا.

لم يكن حدث "الردة" هو العامل الضاغط الوحيد على أبي بكر، بل إن العامل الداخلي كان له تأثير، أيضا، فهاهي فاطمة بنت الرسول تطالب بما اعتبرته حقاً لها من إرث أبيها، وهو ما رفضه أبو بكر حيث قال

---

[96]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2، ص 127

[97]() المسعودي: مرجع سابق، ج 2، ص 304

[98]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2 ، ص 128؛ ابن كثير : مرجع سابق ، المجلد 3 ، ج 2 ، ص 308

[99]() ابن كثير: مرجع سابق، المجلد 3، ج 5، ص 306؛ ابن هشام: مرجع سابق، ج 4، ص 220

[100]() طه حسين: **الشيخان** (مصر: دار المعارف، 1961)، ص 55

[101]() الطبري: مرجع سابق، ج 2، ص 246

على لسان محمد " إنا معشر الأنبياء لا نورث وما تركنا صدقة".([102]) وهذا أدى إلى حدوث خصام بينه وبينها حتى أنها توفيت ولم يحضر جنازتها.

إن خلافة أبي بكر كانت تسير باتجاه " إقامة حكومة مدنية دنيوية "، ولهذا لم يجد العرب مشكلة في الخروج على هذه الحكومة الدنيوية، وأنهم كانـــوا يعرفـــون " أنهم يختلفون في أمر من أمور الدنيا لا من أمور الدين، وأنهم إنما يتنازعون في شأن سياسي لا يمس دينهم ولا يزعزع إيمانهم". ([103])

يمكن تقسيم المرتدين إلى قسمين الأول، مرتدين فعلا وتمت محاربتهم لأنهم عادوا عن الدين حتى أنه ظهر منهم من ادعى النبوة.([104]) الثاني، رفض الخضوع لحكم أبى بكر مع أنهم بقوا مسلمين، ولكن تمت محاربتهم لأن مؤيدي الخليفة اعتبروا خلافته خلافة لمحمد النبي، وأن محمداً خليفة الله. ولهذا، فقد رأى بعض المسلمين " أن ينقادوا لإمارة أبي بكر انقيادا دينيا كانقيادهم لرسول الله وأن يراعوا مقامه الملوكي بما يجب أن يرعوا به كل ما يمس دينهم، لذلك كان الخروج على أبي بكر في رأيهم خروجا على الدين وارتدادا على الإسلام ".([105]) وعلى ذلك فقد تم وضع كل من رفض خلافة أبى بكر أو ارتد عن الإسلام في سلة واحدة، وتمت محاربتهم تحت شعار لم شمل الإسلام، وحمايته حتى ولو كان حفاظا على خلافة أبى بكر الدنيوية.([106]) من هنا فقد رفض أبو بكـــر التفاوض مع المرتدين فيما يتعلق باستمرار قيامهم بأداء الشعائر مع ظهور حالة من التمرد على خلافته، ذلك أنه كان يعتبر " الدولة والدين شيء واحد والدين واحد ويجب أن تبقى الأمور كما تركها النبي ".([107])

وفي الاتجاه ذاته ذهب طه حسين للقول أن العرب المرتدين نظروا إلى أبي بكر

> " على أنه رجل ملكته قريش أمرها وأبوا أن يدينوا للملـــوك، وهم بعد ذلك قد عرفوا من ألفوا مـــن ملوك الغسانيين في الشام، وملوك المناذرة فـــي العراق، ولم يكن أولئك الملوك يتسلطون عليهـــم فضلا عن أن يفرضوا عليهم الضرائب فما بـــال هذا القرشي الذي عرفوه تاجـــرا كغيـــره مـــن قريش يريد أن يجعل نفسه عليهم ملكا، وأن يفرض عليهم الضرائب التي لم يجرؤ ملـــوك غسان،

---

[102]()جلال الدين السيوطي (ت 911هـــ): **تاريخ الخلفاء**، تحقيق عبد الله المنشاوي، ط 1(المنصورة_ مصر: مكتبة الإيمان، 2003)، ص 80

[103]() علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص 185 _ 186

[104]() العقوبي: مرجع سابق، ج 2، ص 130

[105]() علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق، ص 191 _193

[106]() المرجع السابق، ص 194

[107]() هشام جعيط: مرجع سابق ، ص 38

ولا ملـــوك المنـــاذرة علـــى فرضهـــا ".([108])

من أين جاءت هذه النظرة عند المرتدين إذا كان الدين هو العامل الأساسي بعد نجاح الدعوة المحمدية؟ إن العصبية القبلية لم يتم القضاء عليها، فقد تم استخراج المفاهيم والقناعات القبلية التي كانت سائدة قبل الإسلام عندما كان العرب " لا يحبذون دفع الإتاوة لشخص أو قبيلة أخرى باعتبارها جزية أو رشوة يتم دفعها إذا وقعوا تحت ذل أو خنوع "،([109]) ولكن بعد الإسلام أصبحت الزكاة واجباً دينياً يجب أن تدفع للنبي بعد نزول "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ".([110]) ولكن هذا الأمر لم يستمر بعد وفاة النبي حيث إن بعض القبائل رفضت دفع الزكاة انطلاقا من الموروث القبلي رغم أنها بقيت على إسلامها كما هو الحال بالنسبة لقبائل "أسد وغطفان وطيء ".([111]) وعصيان هذه القبائل عن دفع الزكاة جاء نتيجة إدراكها بأن تولي أحد القرشيين الخلافة يعني التسليم أن لقريش الحق في الاستئثار بالأمر دون باقي القبائل، " ولئن ارتضت هذه القبائل الإذعان لمحمد فما ذاك لقرشيته، وإنما لنبوته ".([112])

ذهب فلهاوزن إلى تفسير " حركة الردة " باعتبارها حالة انسلاخ عن قيادة المدينة السياسية وليس تراجعا عن الإسلام كديانة، وأن عداء القبائل كان موجها ضد "عمال المدينة وليس ضد "إلهها " أو ديانتها ".([113]) وهذا الرأي يدعم الآراء السابقة التي تعرضنا لها وتجمع على أن "المرتدين " في غالبيتهم لم يكونوا راغبين بالخروج على الدين بقدر الخروج على قريش كقيادة قبلية متغلبة، وهو الأمر الذي رفضوه نتيجة الموروثات القبلية التي لديهم.

يختزل محمد جابر الأنصاري " الردة " وحدودها بقوله: " "الردة" في بدء الدولة كانت عبارة عن تمرد قبلي في " قاعدة " الدولة ضد قبيلتها القائدة (قريش) في القمة".([114])

---

[108]() طه حسين: الشيخان، مرجع سابق، ص 90 _ 91؛ عبد الوهاب النجار: **الخلفاء الراشدون** ([د.م]، دار الفكر،[د.ت])، ص 36 _ 37

[109]() محمد العشماوي : مرجع سابق ، ص 106 ؛ محمد جابر الأنصاري: **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية " مدخل إلى فهم إعادة فهم الواقع العربي**، ط 2(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص 73

[110]() سورة التوبة: الآية 103

[111]() محمد سعيد العشماوي: مرجع سابق، ص 106

[112]() إحسان النص: مرجع سابق ، ص 187

[113]() إلياس شوفاني: **حروب الردة (دراسة نقدية في المصادر)**، ط 1(بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1995)، ص 102

[114]() محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مرجع سابق، ص 84

ورغم ما سبق من جدل حول طبيعة المرتدين وموقفهم، إلا أن أبا بكر قام بمحاربتهم بقوة حتى استطاع حسم الأمر وإخضاع هذه القبائل من جديد،([115]) ولأن فترة خلافته كانت قصيرة انقضى معظمها في إخضاع القبائل المرتدة، ولهذا توصف خلافة أبي بكر بأنها " خلافة حرب" حيث كانت سياسته في مجملها تتركز بالسير على هدى النبي، وليس وضع نظام سياسي يختلف عمن سبقه،([116]) ويمكن أن يكون الوقت هو العامل الذي فرض هذا التوجه .

وعلى العموم فإن خلافة أبى بكر وضعته أمام تحدٍ غاية في الدقة والحساسية. فعندما أراد معالجة " الردة" قام بالاجتهاد، ولكن في السياسة وليس على أساس أصل من أصول العقيدة أو ركيزة من ركائز الإيمان. بمعنى أن تحركه كان سياسيا وليس دينيا. ولهذا كان صارما في تعامله مع هذه القضية حتى أنه رفض الاستماع إلى عمر بن الخطاب الذي كان لديه بعض التحفظات على " قتل من ينطق بالشهادتين ".([117]) فقد رأى أبو بكر عدم كفاية ذلك فقال: "والله لو منعوني عقالا أو عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله لقاتلتهم على منعها " ([118]) وهذا يعني أنه لا بد من دفع الزكاة مع العلم أن معظم من رفضوا دفعها إنما رفضوا لأنه من قريش.

على ضوء ما سبق، فإن مفهوم "الردة " كما يتبادر للسامع يحمل بعداً دينيا، وهذا ناتج عن التحريف لمغزى الأحداث تم على يد مؤرخين لاحقين ممن اصطبغت رؤيتهم بالمنظور الديني. ([119]) وقد عززت هذه الرؤية، على الصعيد التربوي لاحقا، مفهوماً ليس في مكانه، وهو مفهوم من جملة مفاهيم تم تحريفها وتفصيلها بما يخدم بعض التوجهات حسب كل مرحلة. وهذا يأتي في سياق التبرير مع أن طبيعة الحدث وأسبابه، قد تكون بعكس ما يتم تناقله.

---

[115]() هشام جعيط: مرجع سابق ، ص 38

[116]() طه حسين : الشيخان ، مرجع سابق ، ص 107 _ 198

[117]() فرج فودة: **الحقيقة الغائبة**، ط 1 (القاهرة، باريس: دار الفكر للدراسات والنشر، 1986)، ص 43 _ 44 . وقد كان عمر بن الخطاب يخالف قتال أبي بكر للرافضين تقديم الزكاة له وهنا يقول عمر " كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا اله إلا الله، وأن محمداً رسول الله فمن قالها عصم مني ماله ودمه إلا بحقها على الله ؟ " ولكن أبا بكر رفض هذا التوجه حيث يقول: " والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة الزكاة " (انظر السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 81)

[118]()السيوطي: تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص 81

[119]() المرجع سابق، ص 104

ذهب البعض إلى رؤية الآثار التي ترتبت على حروب الردة بأنها شكلت منعطفا خطيرا فيما بعد فقد " سوغ تصرف الخليفة الأول أبو بكر الصديق لكل خليفة وأي حاكم أن يستقل بتفسيره الخاص لآيات القرآن ثم يفرضه بالقوة والعنف على المؤمنين ويجعل من رأيه الشخصي حكما دينيا، ومن فهمه الفردي أمرا شرعيا ".([120]) كما أن ما جرى فتح الباب فيما بعد لـــ " إشهار سيوف المسلمين على المسلمين".([121]) ولكن، في المقابل، ألم يحافظ أبو بكر علـــى ديمومـــة "الدولة الفتية " من التفتت، على الأقل، في فترة خلافته كما ذهب جرجي زيدان الذي قال: "يكفيه من الأثر في الإسلام قتال أهل الردة".([122]) بمعنى أنها تحسب له وليس عليه، وهنا هل يتعلق الأمر بما قام به أبو بكر؛ أم أنه يتعلق بالعصبية القبلية النائمة التي ما تلبث أن تستفيق كلما سنحت الظروف لذلك.

الشورى الغائبة والقبلية المعطلة

عندما اقترب أجل أبي بكر طلب من عثمان بن عفان أن يكتب كتابا ضمنه استخلاف عمر بن الخطاب من بعده والسمع والطاعة له.([123]) فجاءت عملية الاختيار دون الدخول في إجراءات معقدة " نظرا لأن الدولة كانت لا تزال تبدو هشة ونظرا لأن عمر كان يبدو كأنه خلفه البديهي "([124]). فهل للأمر بعده الاستراتيجي حتى يقوم بتعطيل الشورى ؟ لم تجر عملية الاستخلاف هذه بطريقة معهودة قبلية كانت أم دينية، مع العلم أن الدين لم يبين كيفية اختيار الخلفاء كما أسلفنا فـــ " لم يشرع القران نظاما لاختيار الخلفاء ولم تقل السنة بنظام لا يختلف عليه ".([125]) ورغم طريقة الاستخلاف هذه لم تحدث تلك "الضجة " التي حدثت في السقيفة باستثناء بعض الإشارات كخوف البعض من طباع عمر القاسية، ولكن هذا لم يغير من الأمر شيئا.([126])

جاء استخلاف عمر بمبادرة ذاتية فردية من أبي بكر، ويعود ذلك إلى طبيعة التحالف بين أبي بكر وعمر في قريش فهما خرجا من فخذين صغيرين. تصر بعض الكتابات على أن استخلاف عمر تم "بمثالية"

---

[120]() محمد سعيد العشماوي: مرجع سابق، ص 107

[121]() المرجع السابق، ص 108

[122]() جرجي زيدان: مرجع سابق، ج 4، ص 35

[123]() اليعقوبي : مرجع سابق ، ج 2 ، ص 127

[124]() هشام جعيط : مرجع سابق ، ص 55

[125]() فيصل دراج : **الحداثة المتقهقرة " طه حسين وأدونيس** " ، ط 1(رام الله ،: فلسطين مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراســة الديمقراطيــة 2005)، ص 97

[126]() طه حسين : الشيخان ، مرجع سابق ، ص 118

عالية؛ فقد استشير بعض الصحابة كعبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان.([127]) فهل اقتصرت الشورى على مجرد إخبار اثنين من الأمة لنقول تم تطبيق مبدأ الشورى؟

استخلاف عمر بن الخطاب (13هـ/63م _ 23هـ/ 644م) هو بمثابة ترشيح لاختيار خليفة جديد، وهو " لا يصبح ساريا إلا إذا ارتضى به الناس ولا يتحقق إلا إذا اتفق الصحابة فيما بينهم على الخليفة الجديد"، ([128]) وما قام به أبو بكر لا يعدو كونه نصيحة وترغيب لاختيار عمر؛ ذلك أن اختيار الخليفة ليس من حق شخص واحد حتى لو كان الخليفة، وهو حق لجميع المسلمين، وأهل الرأي والمشورة. ولكن هل ما فعله أبو بكر كان مجرد تقديم نصيحة لاختيار عمر؟ أم أن قبول عمر كان تحصيلاً حاصلاً؟ أضف إلى ذلك أن المشورة كانت ضمن دائرة ضيقة جدا لم تتعد اثنين من المسلمين، فهل هذا يلبي الشورى ؟ وأين الإجماع فيما جرى ؟

أصبحت عملية " الاختيار" مع إهمال "الإجماع" من خلال التجربتين السابقتين، دارجة . فنحن لم نستطع العثور على الإجماع حتى في أهم مرحلة وأكثرها "مثالية "، فلم تكن لعملية الإجماع أهمية في تبلور النظام الخلفي " ولو كان إجماع " أهل الحل والعقد " فإن ذلك ما لم يقم عليه دليل عقلي ولا سمعي نقلي بل الواحد من أهل الحل والعقد، والاثنان، كاف في الانعقاد ووجدت الطاعة والانقياد ".([129])

إن صعوبة تحديد اتجاه يبين ضرورة معالجة الواقع كما هو، جاء نتيجة صياغة الروايات السائدة بحيث فرضت " محرمات " ليس بالضرورة أن تكون كذلك، وهذا أوجد روايات ينقصها الدقة والنزاهة، فقدس القريبون من الزمن النبوي، كما تم التعامل مع الشيخين وما زال على أنهما شخصية واحدة تجمعهما " القداسة " هذا الأمر رفضه طه حسين لأنه يعطل العقل ويؤدي إلى " استقدام للبداهات المستبدة ".([130]) فما هو كائن على الأرض يختلف عما يجب أن يكون، وليس بالضرورة أن ما صور من مثالية كان قائما بالفعل من خلال الممارسة السياسية أثناء عملية اختيار الخليفة؛ لأن المثالية خارجة من النص، وقد تم إهماله، أو لنقل التغاضي عن استخدامه، حتى في حدود الموجود، كالتعامل مع الشورى. وهذا خلق

---

[127]() زهير الكبي : مرجع سابق ، ص 124 _ 125

[128]() فيصل دراج : الحداثة المتقهقرة ، مرجع سابق ، ص 97

[129]() نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 161

[130]() فيصل دراج: الحداثة المتقهقرة، مرجع سابق، ص 84

إشكاليات وتفسيرات من بطن السياسة، وليس من بطن النص. كما تم قدست السياسة على حساب النص، بمعنى تقديس السياسة من خلال النص.

تبلور الملكية في عهد عمر بن الخطاب

مثّل حكم عمر أساس الدولة بالمفهوم المؤسسي، ولهذا يمكن اعتباره مؤسس دولة المسلمين، على أمتن دعائم الملك ذلك أنه باشر بالفتوحات التي مهدت إلى دخول الأموال الطائلة لهذه الدولة، ولكنه كان يرفض " اختزان الأموال " ذلك أن نظرته إلى خلافته كانت تقوم على اعتبار أنها ليست " ملكا سياسيا". ([131]) وذلك لم يمنعه من القيام بعملية إنشاء الدواوين وفرض العطاء ليتم ضبط الأموال الكثيرة.([132])

عندما تولى عمر الخلافة قام بعدة إجراءات على صعيد الحكم وما تقتضيه المرحلة، فنجده يعين معاوية بن أبي سفيان والياً على الشام.([133]) ويقوم بتنحية عمار بن ياسر عن الكوفة نزولا عند رغبة أهلها الذين رأوا فيه " إنه ليس أميراً ولا يحتمل ما هو فيه "، بمعنى أنه لا يعلم بالسياسة، ولا يستطيع القيام بواجباته كان ذلك بعد احتجاج أهل الكوفة على عمار، وعلى المغيرة ، حيث جاء سؤال عمر "ما تقولون في تولية رجل ضعيـــف مسلم أو رجـــل قـــوي مشدد "([134])، ولكن المغيرة كان أكثر من ذلك فعمر نفسه كان يقول له:" بأنك فاسق" وهو الأمر الذي احتج عليه أهل الكوفة، احتجوا على تصرفات المغيرة، فقال لهم عمر " ما لقيت منكم يـــا أهل الكوفة إن وليت مسلما تقيا قلتم: هو ضعيف وإن وليتكم مجرما قلتم: هو فاسق ". ([135]) ما سبق يوضح مدى الخيارات الصعبة التي كانت تواجه عمر في الحكم، ولذلك يضطر لتولية فاسق على المسلمين كجزء من متطلبات السياسة.

بدأت أثناء خلافة عمر، تتبلور بوادر الملكية استعداداً للحظة الانطلاق. فهذا واليه معاوية بن أبي سفيان أخذ يقتدي " بالروم في البذخ واتخاذ الحاشية ".([136]) فقد منحه عمر راتبا أعلى من غيره من الولاة ، ما دفعه إلى التمادي ، حتى بدأ نفوذه يتسع شيئا فشيئا ، رغم علم عمر بذلك. وقد شكلت هذه المرحلة بدايات

---

[131]() جرجي زيدان: مرجع سابق، ج 2 ، ص 14

[132]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2 ، ص 153

[133]() المرجع سابق ، ج 2 ، ص 150

[134]() الطبري: مرجع سابق، ج 4 ، ص 163 _ 165 ؛ ابن الأثير : **الكامل في التاريخ** ، ج 3 ، ط 6 (بيروت: دار صادر ، 1995)، ص 31 _ 32

[135]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2 ، ص 155

[136]() جرجي زيدان: مرجع سابق، ج 2، ص 15

تكدس الأموال عند الصحابة، وهذا ما سيظهر، بشكل جلي، في عهد عثمان حيث التسابق على " حشد الأموال والاستئثار بالسلطة ".([137])

لم يرغب عمر وهو يحتضر بعد طعنه (23هـ\ 644م) أن يعيد تجربة أبي بكر في الاستخلاف، فابتعد عن" تعيين خليفة له رغم أن عثمان كان رديفه ".([138]) كما أنه نأى بنفسه عن التوريث في عائلته رغم ما يمتلك من الهيبة التي تمكنه من ذلك.

عمل عمر على أن يتم اختيار خليفته من خلال الشورى. ولكن ما هي الشروط التي يجب توفرها فيمن سيشترك في هذه العملية؟ لقد شكلت القرشية الشرط الأول، تلتها الهجرة بشرط أن يكون الصحابي من أوائل المهاجرين إلى المدينة.ولذلك تم استبعاد الأنصار، بالكامل، من هذه الدائرة؛ لأن الخليفة سيختار من ستة رجال اعتمدوا في فريق الشورى وهم ممن كانوا قرشيين بارزين " حتى أن عمار بن ياسر من صحابة الفترة الأولى، والذي كان مساويا لهم في السابقة لم يكن انتخابه ممكنا لأنه لم يكن قرشيا صريحا، ولأنه كان من أصل متواضع".([139])

عندما حدد الستة([140]) ليختاروا واحدا من بينهم دعاهم عمر وقال لهم " إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم ".([141]) هذا هو الأساس الذي اعتمد عليه عمر بن الخطاب و" الشرعية الدينية " حاضرة حيث يقول " ... وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنكم راض". ([142]) وعليه، تم حصر الرئاسة في قومهم وبعدها تم إضفاء الصبغة الدينية، وهذا ما يفسر حالة التخاصم بين المرشحين الستة؛ ذلك أن أصواتهم ارتفعت وهم يتناقشون حتى وصلت مسامع عمر، فقال لهم عبد الله بن عمر، الذي كان حاضرا بصفة مراقب، " سبحان الله إن أمير المؤمنين لم يمت بعد ".([143]) إن حالة الجدل القائمة بينهم تشبه ما جرى يوم السقيفة، فطبيعة الجدل والتنافس على السلطة لم يتبدلا. وهذا عائد إلى عدم وجود معايير ثابتة في الحكم، فالكل يرى أنه صاحب الحق في ذلك.

---

[137]() المرجع السابق، ص 14 _ 15

[138]() هشام جعيط: مرجع سابق، ص 55

[139]() المرجع السابق ، ص 56

[140]() الستة هم علي، عثمان، عبد الرحمن، سعد، الزبير، طلحة (انظر الطبري: الأمم والملوك، ج 4، ص 228)

[141]() الطبري: مرجع سابق، ج 4، ص 228

[142]() ابن الأثير: مرجع سابق، ج 3، ص 66

[143]() الطبري: المرجع السابق، ج 4، ص 229

وحتى لا نخوض في تفاصيل اختيار الخليفة من بين الستة نقول وقع الاختيار على عثمان بن عفان ليصبح الخليفة (23هـ\634م _ 35هـ\ 656م). وما يهمنا في استخلاف عثمان هو إلى أي مدى مثل الخط الذي مثله من سبقه (أبو بكر وعمر)؟ لأن ذلك يشكل نقطة انطلاق لدراسة هذه الفترة الحساسة، وسوف تكون من خلال ثلاثة محاور، المحور الأول، الفرق بينه وبين من سبقه، والمحور الثاني، كيفية تشكل بطانته ومدى التأثر والتأثير بينه وبين هذه البطانة، والمحور الأخير، سبب وجود ما عرف "بالفتنة" التي دارت حوله.

بطانة عثمان بن عفان و"الفتنة"

بدا الاختلاف واضحاً بين عثمان ومن سبقه في الخطبة التي ألقاها أمام الناس بعد توليه الخلافة. فقد تميزت بالنصائح التي تتعلق بالدين بعيداً عن السياسة، فعثمان لم يبين من خلالها نهجه السياسي في إدارة شؤون الدولة. ومن الواضح أنه كان يسعى إلى عدم إلزام نفسه بسياسة خاصة يطمئن إليها المسلمون، وغيرهم من أهالي الدولة الإسلامية في عهده.([144]) وهذا الأمر يعني عدم الالتزام بالخط "المثالي" الذي سار عليه من سبقه، ما فتح الباب على مصراعيه لتغيرات جذرية في عهده، فالقول القائل " بأن عهد عثمان اعتمد على 12سنة [مقسمة] إلى قسمين مدة كل منهما ست سنوات"،([145]) لا يبدو بهذه المثالية والدقة. فهو منذ العام الأول لخلافته يقوم بتعيين الوليد بن عقبة(أخوه من أمه) عاملا على الكوفة رغم وصفه في القرآن بالفاسق.([146]) ورغم أنه من الرجال الذين لا يوثق بكلامهم، وقد " أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه من أهل النار ".([147]) وعين عثمان عبد الله بن أبي سرح على مصر بدل عمرو بن العاص. كما منح مروان بن الحكم وعبد الله بن سعد خمس غزوة أفريقية، وهو مبلغ كان يفترض أن يذهب إلى بيت المال.([148]) أضف إلى ذلك قيامه بإلغاء قرار النفي إلى الطائف الذي كان النبي قد اتخذه

---

[144]() حسن إبراهيم: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ج 1، ط 7 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1964)، ص 210

[145]() هشام جعيط : مرجع سابق ، ص 60 نقلا عن البلاذري : انساب الأشراف، ج 5 ، ص 25

[146]() ابن الأثير: مرجع سابق ، ج 3 ، ص 82

[147]() المسعودي: مرجع سابق ، ج 2، ص 344

[148]() اليعقوبي : مرجع سابق ، ج 2 ، ص 166؛ ابن الأثير : مرجع سابق ، ج 3 ، ص 91

بحق عمه الحكم وأولاده ، حيث أحضره عثمان وعينه جابيا لصدقات قضاعة، وهو ما لم يقدم عليه من سبقوه.([149]) كما عين عبد الله بن عامر عاملا على البصرة بدلا من الصحابي أبي موسى الأشعري.([150])

تجدر الإشارة هنا، إلى أن كل الذين عينهم عثمان كانوا ممن لم يرض عنهم النبي وغضب عليهم، وهم أمويون أقرباء لعثمان، وفي الوقت نفسه أبعد الصحابة القريبين من النبي. كل هذه التغييرات حدثت في السنوات الأولى لتولي عثمان الخلافة ([151]).

بدأت عملية الاحتجاج على سياسة عثمان في المدينة؛ بسبب الترف الذي كان يعيشه هو ومن حوله، وقيام أقربائه بالتسلط على المسلمين. من هنا بدأ النقد الموجه له ومطالبته بالعدول عما يقوم به، وحثه على الإقتداء بعمر بن الخطاب في الحكم والحياة. وهذا ما رفضه،([152]) حيث قال : " ألا فقد والله عبتم علي بما أقررتم لابن الخطاب بمثله، ولكنه وطئكم برجله، وضربكم بيده، وقمعكم بلسانه، فدنتم له على ما أحببتم أو كرهتم، ولنت لكم، وأوطأت لكم كتفي، وكففت يدي ولساني عنكم فاجترأتم علي".([153]) وهو ما يبين، بشكل جلي، رفضه القاطع السير على خطى عمر بن الخطاب وبلورة نمط حكم خاص بتأثير مَن حوله من أقاربه من بني أمية.

يذكر أن عثمان كان يمتعض من النقد الموجه إليه، ويرفضه، وبخاصة إذا كان الأمر يتعلق بالأموال التي يبذرها هو وبطانته. فهو لم يحمل بطانته على التقشف، بل سعى لمعاقبة من ينتقده، كما فعل بأبي ذر الغفاري الذي وقف في وجه عثمان ، وفضح أعماله في الشام،([154]) حيث طلب عثمان من معاوية أن يرسله إليه "على قتب بغير وطاء"،([155]) فوضع على بعير عليه قنب يابس وأرسل إلى المدينة "وقد تسلخت بواطن أفخاذه ".([156])

---

[149]() المرجع السابق، ص 164

[150]() هشام جعيط : مرجع سابق، ص 66

[151]() المرجع السابق ، ص 67 ؛ ل . أ . سيديو : مرجع سابق ، ص 126

[152]() نبيه عاقل: **خلافة بني أمية**، ط 3 (بيروت: دار الفكر، 1975)، ص 7

[153]() الطبري: مرجع سابق، ج 4، ص 338

[154]() جرجي زيدان: مرجع سابق، ج 2، ص 17

[155]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2، ص 172

[156]() المسعودي: مرجع سابق، ج 2، ص 349

أضف إلى ما سبق رفضه للشكوى الموجهة ضد عماله الذين كانوا يقومون بأعمال بعيدة كل البعد عن الإسلام والدور الذي يجب أن يقوموا به.([157])

إن التصور الأولي الذي نستطيع الخروج به هو تغير حال "الدولة الإسلامية" في عهد عثمان، وأن هذا التغير أثار روح المعارضة لسياسة الحكومة، والاستياء من تصرفاتها، وبعث على التمرد عليها في المدينة وفي جميع الأمصار، ([158]) حتى أن علياً انتقد الخط الذي سار عليه حيث قال له " أما رضيت من مروان ولا رضي منك إلا بتحرفك عن دينك وعن عقلك مثل جمل الظعينة يقاد حيث يسار به والله ما مروان بذي رأي في دينه ولا نفسه ".([159]) غير أن عثمان يرفض السماع لأحد حيث يقول: " إني غير عائد وإني فاعل ".([160]) بمعنى أنه سيستمر على النهج الذي هو عليه.

ما سبق يجعلنا أمام طرحين: الأول، إن من قاموا بقتل عثمان هم مجموعة من العصابات التي حضرت من الكوفة ومصر والبصرة، وأن الصحابة الذين كانوا في المدينة تصدوا لهم([161]) أثناء حصار عثمان في قصره لمدة طويلة.([162]) الثاني، إن ما حدث هو بقيادة الصحابة وأن الذين قتلوه كان من بينهم صحابة أشاروا به على ما ارتكبه. ([163])

ظهر النقد الأول لمسيرة عثمان وبطانته من الصحابة، حيث كان الصحابة يشعرون أنهم المعنيون سياسيا ودينيا بمصير الأمة، أكثر من سواهم فهم يعتبرون أنفسهم المؤتمنين على الإرث النبوي، ولأنهم أسهموا تاريخيا في إنشاء الإسلام. مع ضرورة الإشارة إلى أن الصحابة لم يكونوا بهذا الحزم تجاه عثمان، ذلك " أن كبار الصحابة القرشيين من المهاجرين أظهروا في البداية تكتمهم إزاء تجاوزات عثمان ربما

---

[157]() إمام عبد الفتاح إمام: مرجع سابق، ص 230

[158]() المسعودي: مرجع سابق، ج 2، ص 347

[159]() ابن الأثير: مرجع سابق، ج 3، ص 165

[160]() المرجع السابق ، ص 166

[161]()ورد عند المسعودي وابن الاثير : انه عندما علم علي ابن أبي طالب أن هناك مجموعات من بني زهرة وتيم وهذيل وبنو مخزوم وغفار كانت تطالب بتسليم مروان بن الحكم لهم وعند رفض عثمان كانوا يردون قتله وعندها أرسل علي أولاده لحمايته وكذلك فعل الزبير وطلحه وغيرهم وتقول الروايات أن الحزن قد لفهم عند مقتله ولعدم مقدرتهم على حمايته. (انظر المسعودي : مروج الذهب، ج 2، ص 353 _ 354؛ ابن الأثير: الكامل في التاريخ،ج 3، ص 174)

[162]()اختلف على الفترة التي تم فيها الحصار فالمسعودي قال إن مدة الحصار كانت تسعة وأربعين يوما وأكثر. (انظر المسعودي : مروج الذهب، ج 2 ، ص 335) وأما اليعقوبي فقد قال إن الفترة كانت أربعين يوما (انظر اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 176)

[163]() خليل عبد الكريم : **الصحابة والصحابة** ، ط 1 (القاهرة: سينا للنشر، 1997)، ص 62

باستثناء عبد الرحمن بن عوف ". ([164]) هذا الأمر لم يستمر طويلا ذلك أن علياً، وطلحة، وعبد الرحمن، والزبير كانوا من الرافضين لسياسته، وكانوا يسعون لإثارة الأمصار ضده، وتعزز ذلك من خلال إحضار الصحابة المتواجدين في الأمصار للعمل على تنحية الخليفة وهو ما تم. ([165])

وقد استمر عثمان بتعزيز بطانته حيث منح مروان بن الحكم خمس غنائم إفريقيا، وأقطعه أرض "فدك" التي كانت مثار خلاف زمن أبي بكر بسبب الاعتقاد أن النبي محمد ورثها لابنته فاطمة، وقد أصبح مروان بن الحكم من المقربين جداً لعثمان، وصار باستطاعته التصرف في شؤون الدولة كيفما شاء.وهذا ما سمح له أن يتمادى في أذية المحكومين. ولعله كان أهم رجل متنفذ في مؤسسة الخلافـــة ما أدى إلى أن يكون له دور حاسم فـــي الأحداث التي أدت إلـــى مصرع الخليفة.([166]) أسهمت بطانة عثمان، بدور كبير، في توتير الأوضاع، فقد بينوا لعثمان أن المعارضين لسياسته ولبطانته هم مجموعة من المتآمرين على الحكم، ونصحوه باستدراجهم وقتلهم.([167])

خلق عثمان ولاءات شخصية من خلال الاستعانة بأقربائه، وجعلهم بطانته التي تحكم المناطق الإسلامية، وأفرط في استعمال السلطة لصالح عائلته وقمع المعارضين لسياسته؛ فأدى ذلك إلى رفض المسلمين لخلافته والتخلص منه بالقتل.([168]) وقد عمل عثمان بن عفان على تقديم الأموال للمقربين منه على حساب بيت المال، فكان "جوادا وصولا بالأموال، وقدم أقاربه، وذوي أرحامه ...، وكان الغالب عليه مروان بن الحكم بن أبي العاص، وأبو سفيان بن حرب وعلى شرطه عبد الله بـــن قنفذ التيمـــي، وحاجبـــه حمران بـــن أبان مولاه ".([169])

وقد شكلت عملية توزيع الأموال على المقربين من عثمان أحد العوامل التي أدت إلى بروز "الفتنة "، فقد رأى عامة المسلمين إن " هذه الشخصيات الميتاتاريخية تغرق في حنايا النعيم " بينما هم " كانوا يربطون الأحجار على بطونهم من الجوع، وكيف يحيون بهذه الطريقة المترفة وسائر المسلمين يعانون من شظف

---

[164]() هشام جعيط : مرجع سابق ، ص 74

[165]() نبيه عاقل : خلافة بني أمية ، مرجع سابق ، ص 14 _ 15؛ يوليوس ولهاوزن : مرجع سابق ، ص 42

[166]() فاضل الأنصاري : مرجع سابق ، ص 370

[167]() الطبري : مرجع سابق ، ج 4 ، ص 342

[168]() هشام جعيط : مرجع سابق ، ص 120

[169]() اليعقوبي : مرجع سابق ، ج 2 ، ص 173

العيش ".([170]) فالقضية تدور حول المساواة بين الناس. وهنا نجد أن الذين قاموا بحصار عثمان، حسب هذه الرؤية، كانوا يبحثون عن العدالة المفقودة لدى عثمان وبطانته التي ساعدته على القيام بذلك.([171])

ومن ناحية أخرى يرى البعض أن خلف بروز بطانة عثمان كأحد أهم أطراف الأزمة التي مر بها، عناصر أعمق من مجرد خلاف بين خليفة وبطانته من جهة، وبين محكومين يشعرون بالظلم من بطانة الخليفة من جهة ثانية . فـــ " الأزمة التي عرفها عهد عثمان خاصة خلال سنواته الأخيرة كانت في الحقيقة والواقع أكثر من مجرد أزمة سياسية ظرفية، وهذا ليس بالنظر إلى نتائجها وحسب، بل أيضا بالنظر إلى أسبابها وبواعثها. لقد كانت فـــي الحقيقـــة والواقع أزمة في القيم فضلا عن مظهرها السياسي". ([172]) فقد تداخل في هذه الأزمة ثلاث محددات القبيلة التي خرج منها عثمان، والبطانة التي شكلها من هذه القبيلة المقربة منه، والغنيمة التي تركت بعد وفاة عمر بن الخطاب. وقد أخذ البذخ يظهر لدى عثمان ومن حوله، وقد كان ذلك كله على حساب العقيدة، حيث حصل انقلاب في القيم من خلال انشغال كثير من الصحابة بتنمية أموالهـــم والتمتع بها. بمعنى آخر حدث تراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش بشكل خاص. ([173]) وهذا أدى إلى توزيع أموال المسلمين لمن حوله، وهذا خلق حالة من التوتر والاضطراب المالي، ومن ظلم الرعية كما أنه أدى إلى تشكل مجموعة مستفيدة من بطانته أصبحت " ترى لنفسها من الامتياز ما ليس لغيرها ثم تتنافس في التسلط " .([174])

---

[170]() خليل عبد الكريم : الصحابة والصحابة ، مرجع سابق ، ص 301

[171]() إن المقاتلين التابعين للدولة الإسلامية من مختلف الأمصار بعد توقف الفتوحات في عهد عثمان أدركوا أنـــهم قاموا بأمور لا تخدم مصالحهم عندما تركوا الحكومة تستأثر بجميع الغنائم؛ ذلك أن هذا الوضع قد مكن الدولة من الاستقلال بنفسهـــا عـــن الجيش بعد أن تفردت بتقرير الأجور الواجب دفعها وصارت قادرة على دفع الضرائب على أيدي مثيري الفوضى ولم تـــأت أحداث " الفتنة" حالة انفجار مفاجئ إذ لم يكن الأمر كذلك بل كانت روح الاستياء والتذمر تعبر عن نفسها بين الفينة والفينـــة إما بالهجوم على صندوق المال الإقليمي وسلبه وإما عن طريق الاحتجاج على إرسال الأموال الفائضة إلى العاصمـــة بوجـــه خاص (بروكلمان: تاريخ الشعوب العربية ، ص 111) وهنا نرى أن القضية الأساسية تدور حول توقف الفتوحات فبعـــد أن كان الجنود يدخلون على الدولة الأموال أصبحت الدولة مطالبة بتوفيره لهم كونهم جنود لهذه الدولة وهو ما لم يتم وعندما رأوا استئثار بطانة عثمان بالأموال قاموا بالتحرك الرئيسي.

[172]()للإطلاع على حجم الثروات التي جمعها الصحابة في عهد عثمان أمثال الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وزيد بن ثابت ويعلي بن منيه وهو الأمر الذي لم يكن في عهد عمـــر بن الخطاب. انظـــر المسعودي : مروج الذهب ، ج 2 ، 341 _ 342)

[173]() محمد عابد الجابري : **العقل الأخلاقي العربي "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** ، ط 1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 61 _ 63

[174]() طه حسين: **الفتنة الكبرى** (مصر: دار المعارف، [د.ت])، ص 195

لقد امتازت مسيرة عثمان بن عفان بالخروج عن المثال الذي كان يحاول أن يقدمه كل من أبي بكر وعمر بن الخطاب، فقد كان عثمان، ومن خلال تشكل بطانته من حوله، يقوم بتحويل الخلافة إلى ملك، وكانت هذه البداية حيث جاء بعده معاوية ليجذر هذا التحول وليكمل المسيرة. ([175])

والذي كان يدفع بهذا الاتجاه ليس عثمان فقط بل بطانته أيضا. والدليل على ذلك ما قاله الوليد بن عقبة لعثمان في أيام الأزمة "الفتنة " إن الملك لا يسلبه العامة. فقد أدركت بطانة عثمان أن الأمور تسير نحو تحول خلافته إلى ملك لأنهم " لم يكونوا بالقطع يغمضون عيونهم عن تصرفات وتوجهات عثمان ". ([176])

وهكذا، بدأ حكم عثمان يتحول تدريجيا من الخلافة إلى الملك، فقد " كان الموقف بين الخلافة والملك ملتبسا متشابكا في عهد عثمان كان نصفه ملكا ونصفه خلافة... وهكذا تقابل الضدان اللذان لا يتفقان وبلغ الخلاف مداه " ([177])

إن أهم التهم التي وجهت إلى عهد عثمان وبطانته الحاكمة " الخروج على القرآن والسنة تبين لنا أن الصراع بين الفئات التي سيطرت على السلطة والفئات التي غلبت سيدور في أهم نواحيه على فهم القرآن والسنة ". ([178]) كما إن " السياسة المالية التي اصطنعها عثمان منذ نهض بالخلافة كلها موضوع للنقمة والإنكار من أكثر الذين عاصروا عثمان ".([179]) ورغم أن عثمان كان يقوم به من باب إمامته للمسلمين وحقه بالتصرف في الأموال العامة كما يراه مناسبا.

لن نقدم تفاصيل أكثر حول الخلاف ما بين "الأمة " من جهة وبين عثمان وبطانته من جهة ثانية، ولكن من الواضح أن الأمر أصبح يشكل طرفي نقيض، فعثمان ومن معه مارسوا أعمالا رفضها المسلمون. وعندما يئس الناس قاموا بالتحرك غير المعهود وغير المسبوق. ([180]) لم يكن الهدف من الحصار قتل عثمان بقدر ما كان للضغط عليه حتى يتراجع عن أعماله، ويسلم مروان بن الحكم زعيم بطانته. ([181]) ولهذا فإن مقتله لم يقع إلا عندما يئس المحاصرون من حل قضيتهم، ورفض عثمان التنحي

---

[175]() خليل عبد الكريم: الصحابة والصحابة، مرجع سابق، ص 302

[176]() المرجع السابق، ص 305

[177]() إمام عبد الفتاح إمام: مرجع سابق ، ص 232

[178]() أدونيس: مرجع سابق، ج 1، ص 174

[179]() طه حسين: الفتنة الكبرى، مرجع سابق، ص 190

[180]() الطبري: مرجع سابق، ج 4، ص 264

[181]() المسعودي: مرجع سابق، ج 2، ص 352

عن الخلافة. فقد بقي عثمـــان معانـــدا وأعطى خلافته بعدا دينيا، فهو الذي قال: " فلا أنزع قميصا قمصنيه الله عز وجل وأكرمني به وخصني به على غيري ".([182]) أي أن الخلافة هي هبة من الله ولا يحق لأحد من البشر أن يطالبه بالاستقالة.([183]) وقد استغل أقرباؤه الأمويون ذلك فيما بعد فجرى إطلاق فكرة المستودع الإلهي الذي سيسترجعونه الأمويون ويضخمونه فيما بعد. ([184])

اجتمع على قتل عثمان كل من " محمد بن أبي بكر([185]) ومحمد بن أبي حذيفة، وابن حزم وقيل كنانه بن بشر التجيبي، وعمرو بن الحمق الخزاعي، وعبد الرحمن بن عديس البلوي، وسودان بن حمران".([186]) ولم تقف الأمور عند هذا الحد فقد رفضوا دفنه "ولم يسمحوا به إلا عندما هددت إحدى بنات عمه أم حبيبة أرملة النبي وأم المؤمنين بفضح ستر رسول الله وعرضه أمام الجميع فجرى نقله ليلاً في الخفاء فـــوق مصـــراع الباب ورجـــلاه متدليتـــان خارجه "، ([187]) وتم دفنه بصورة مهينة.

شكلت الأعمال التي قامت بها بطانة عثمان ، كظلم المحكومين، أحد العوامل التي دفعت أهل الأمصار للتحرك ضد عثمان وبطانته في محاولة لتعديل المسار أكثـــر من السعـــي لإيجـــاد "فتنة".([188]) وهنا نتساءل حول من حاصر عثمان، هل تم ذلك بصورة غوغائية ؟ أم أن الأمر تم بدعم الصحابة؟ إذا ما علمنا أن تصرفات عثمان وبطانته لم تعجب بعض الصحابة لا كعلي، ولا أبي ذر الغفاري، وغيرهم، وأن بعض الصحابة تعرضوا للأذى على أيدي بطانة عثمان.

حدد البعض الأحداث السابقة ومسبباتها باعتبارها لم تكن ذات مظهر تنافسي سياسي كما كان الحال عند من سبقه، فالنتائج التي أسفرت عنها الأحداث أظهرت وجود " أزمة قيم فضلا عن مظهرها السياسي". ([189]) وهو ما سنجده يترسخ عند نشوب الصراع بين علي ومعاوية .

ثالثاً: "الفتنة" : فلسفة الانقلاب الإسلامي

---

[182]() الطبري: مرجع سابق، ج 4 ، ص 376؛ ابن الأثير : مرجع سابق ، ج 3 ، ص 196

[183]() طه حسين: الفتنة الكبرى، مرجع سابق ، ص 191

[184]() هشام جعيط: مرجع سابق، ص 118

[185]() أنكر محمد بن أبي بكر أنه قام بقتله فقد ادعى أنه دخل مع من دخلوا على عثمان وهو الذي وجه له الإهانة " خزاك الله يا نعثل" وتركه وخرج دون أن يقتله والذي قتله من كانوا معه داخل بيت عثمان. (انظر ابن الأثيـــر: الكامل في التاريـــخ، ج 3، ص 178؛ الطـــبري، الأمم والملوك، ج 4، ص 391؛ المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 354)

[186]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2، ص 176

[187]() هشام جعيط: مرجع سابق، ص 125؛ يوليوس ولهاوزن : مرجع سابق ، ص 45

[188]() فيصل دراج: الحداثة المتقهقرة، مرجع سابق، ص 89

[189]() محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي ، ص 61

فتح مصرع عثمان المجال أمام المتنافسين على السلطة للتحرك والاستئثار بها. فمعاوية بن أبي سفيان يطمع بالسلطة، ويرفض خلافة علي بن أبي طالب (35هـ \ 656م _ 40هـ\ 660م). وعائشة وطلحة والزبير يرفضون خلافة علي كذلك. والمغيرة بن شعبة وأمثاله يتآمرون على علي .

وبناء على ما سبق فقد بدأت المحاور تتشكل ضد علي بن أبي طالب، كل حسب طموحاته ومآربه. فمعاوية يرغب في الاستئثار بالسلطة لبني أمية، وعدم خروجها من أيديهم. وهذا ما دفعه، سابقاً، للذود عن شرعية خلافة عثمان أمام الرافضين لها. فالحرص على السلطة كان هاجس الأمويين الأول؛ ولذلك عندما حانت لحظة المواجهة مع علي رفض معاوية مبايعته بحجة المطالبة بدم عثمان. وقد أسس ذلك مجالاً لخلق شرعية للانقلاب على خلافة علي وإزاحته عن مسرح الأحداث لاحقاً.([190])

يجدر التنويه أن هذا الأمر بالنسبة لمعاوية لم يكن فجائيا، بل مهد له عندما ولي الشام في عهد عمر، حيث كان يتشبه بالبيزنطيين، كالتأنق، واتخاذ الحراس، وعدم السير إلا في موكب، وهو أول من اتخذ الحجاب.

وقد التفت عمر بن الخطاب لذلك في زيارته للشام فقال له:"أكسروية يا معاوية". وبعد موت عمر ظهرت طموحاته للتفرد بالحكم على الشام في تلك الفترة، وهذا ما يفسره قدرته على إعداد جيش قوي ومال وافر استخدمه لتحقيق ما يريد.([191])

انطلق معاوية للحصول على السلطة من عثمان بما يمثله من امتداد عصبي مع بني أمية؛ فمكانة معاوية الدينية لم تكن تسمح له بذلك. كما أنه استغل المال الذي كّدسه خلال ولايته على الشام للاحتيال على السلطة والسيطرة عليها. ([192]) وقد استطاع استمالة بعض الشخصيات مثل عمرو بن العاص وزياد بن أبيه والمغيرة بن شعبة لحاجته إليهم في صناعة شرعيته التي توصله إلى الحكم، ويعود ذلك إلى أنه لم يعتنق الإسلام إلا مكرها. ([193])

في سياق دراسة الناحية السياسية، نتطرق للقتال الدموي والجدل السياسي بين المسلمين، كما نتطرق للحديث عن معاوية؛ باعتباره أحد المتنافسين على السلطة؛ فهو الذي منح حكمه شرعية سياسية. ومعاوية،

---

[190]() صلاح أبو السعود : مرجع سابق ، ص 38

[191]() السيد عبد العزيز سالم : **تاريخ الدولة العربية " تاريخ العرب منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية** " ، (الإسكندرية _ مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1974)، ص 322؛ يوليوس ولهاوزن : مرجع سابق، ص 49

[192]() جرجي زيدان: مرجع سابق ، ج 2 ، ص 17

[193]() المرجع السابق، ج 4، ص 65 _ 66

حسب المنهج الميكافيلي، استخدم وسائل متعددة، ومنها مساومة علي . فقد جاء تحركه ضد علي، ومحاربته انطلاقا من أبعاد سياسية، تم تبريرها، واستخدامها بطريقة مثيرة ومخالفة لأخلاق الإسلام. وهذا يعني أن هدفه كان يحمل مضامين دنيوية وسياسية؛ ولذلك استخدم كل الوسائل المسموح بها ليصل إلى هدفه المنشود.

لا يمكن دراسة تلك المنطلقات الممزوجة "بالفتنة" من ناحية دينية؛ فذلك غير مقبول وغير شرعي، أما دراستها من ناحية سياسية، فهو شيء آخر. وهذا ينطبق على المحاور المتنافسة جميعها التي التقت على التخلص من خلافة علي.([194])

كان معاوية يبحث عن شرعية لتعزيز أطماعه المطالبة بالحكم. ولذلك لا بد من إحداث شرخ في البنية القائمة، واختراق ما كان دارجا، وقد حدث ذلك من خلال التحرك اللافت للنظر في تلك المرحلة. ([195])الذي قادته عائشة بمن معها ضد علي فرغم أن عائشة كانت من أبرز الذين أصروا على خلع عثمان لعدم صلاحيته، ونادت بقتله، بقولها: " اقتلوا نعثلا([196]) فقد فجر".([197]) ودفعت الناس للخروج عليه؛ صارت، بعد مقتله، وعلمها بتولي علي الخلافة، من أوائل المطالبين بدمه، فقالت: " تركتموه كالثوب النقي من الدنس ثم قربتموه تذبحونه كما ذبح الكبش ". ([198])

يذكر، هنا، أن الروايات كلها تسكت عن سبب رفض عائشة لخلافة علي، وأكثر من ذلك قيادتها للمواجهة معه، التي أدت إلى قتل الكثير من المسلمين([199]) لسبب في ظاهره المطالبة بدم عثمان. والسؤال الذي يطرح نفسه، إذا كان معاوية يريد الحكم فما الذي أرادته عائشة؟([200])

---

[194]() محمد سعيد طالب: **الدولة العربية الإسلامية _ الدولة والدين (بحث في التاريخ والمفاهيم)** ، ط 1(دمشق:الأهالي للنشر، 1997)، ص 235

[195]() هشام جعيط: مرجع سابق، ص 145

[196]() نعثل يهودي سحنته وهيأته وسمته كلها مثل عثمان والاسم كان يتردد من جانب الإهانة له (انظر خليل عبد الكريم: إلا.. أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. في الهامش ص 52)

[197]() سليمان بشير : مرجع سابق ، ص 306 نقلا عن الإمامة والسياسة . قارن ابن الأثير، ج 3، ص 206 حيث ورد أن عائشة قالت " اقتلوا نعثلاً فقد كفر "

[198]() المرجع السابق، ص 306

[199]() خليل عبد الكريم: **إلا.. أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، ط 1(بيروت: الانتشار العربي، 2006)، ص 51

[200]()للإطلاع على مدى العمق الخلافي على الصعيد السياسي بعد مقتل عثمان وظهور عائشة على الساحة السياسية التي تجسدت بمعركة الجمل والمجادلات في " الحق" وحول سبب وقوعها وارتباطها بالناحية السياسية لا الدينية بل للأمر أبعاده السياسية فالصراع على السلطة والسيادة (انظر نبيل فياض: **يوم انحدر الجمل من السقيفة ...**، ط 4 (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1997)

لم تؤثر معركة الجمل (36هـ \656م) ([201]) في خلافة علي؛ فقد حسمت لصالحه وانتهى وجود عائشة ومن معها عن المسرح السياسي. وفي المقابل رفض معاوية بيعة علي، وكان قد امتلك القوة المادية في منطقة ولايته.([202])

لقد تحدد الصراع بين علي ومعاوية، فالأول رأى في نفسه حامل السلطة الشرعية ومالكها، وأن "معاوية بمطالبته بدم عثمان بالنسبة لعلي، متمرد خارج على الطاعة والجماعة ".([203]) ولم يكن مقتل عثمان يمثل عاملاً أساسياً، ذلك أنه لم يكن يرى نفسه مسؤولاً عن مقتله. أما معاوية فقد كان يتمسك بالمطالبة بدمه، ليس لأنه معني بذلك، ولكن لأن الفرصة مواتية "لخلق الشرعية" التي يبحث عنها؛ للاستيلاء على الحكم. وهذا الأمر كان واضحاً لطرف علي، ويظهر ذلك من خلال قول أحد رجال علي لمعاوية " إنك لم تجد شيئا تستغوى له الناس وتستميل به أهواءهم وتستخلص به طاعتهم إلا قولك : " قتل إمامكم مظلوما فنحن نطلب بدمه". ([204]) وما يعزز قول الرجل أن معاوية أثناء الأزمة(الفتنة) مع عثمان، التي امتدت فترة طويلة، لم يحرك ساكنا، بل على العكس فقد أبطأ وبشكل متعمد. وفي الوقت نفسه كان يرقب الأحداث، ويعد العدة، ويبني على موقف مروان بن الحكم المتصلب تجاه ما كان يجري. وهذا جعله مهيئاً لخوض المعركة الحاسمة والاستئثار بالحكم .([205]) والإشارة الخفيفة التي تظهره حريصاً على عثمان هي تلك التي نصحه فيها بالذهاب معه إلى الشام لأنه كان خائفا على مصيره.([206]) وهذا يطرح تساؤلاً في غاية الأهمية وهو لماذا لم يتحرك لنصرته؟ يرى هشام جعيط أن "التعزيزات التي كان يطلبها باستمرار [طلب عثمان من معاوية]، والتي تأخر وصولها كثيرا ربما بسبب حسابات سياسية لدى معاوية ".([207]) وبناء على ذلك، فإن مطالبة معاوية بدم عثمان لم تكن أكثر من مدخل لطموحاته السياسية.

---

[201]() تسمى بمعركة الجمل كصورة رمزية حيث كانت عائشة أثناء المعركة تركب جملاً محصناً وقد كان القتال ضد جيش علي يدور حولـــه، ويدفع عنه. وقد خسرت عائشة المعركة بعد السيطرة على الجمل وسقوطها عنه.(يوليوس ولهاوزن : الدولة العربية وسقوطها، مرجع سابق، ص 47) وقد ذهب نتيجة التناحر على السلطة في معركة الجمل عشرة آلاف من بينهم الكثير من أعلام المسلمين منهم الزبير وطلحة ومحمد ابنه وعبد الرحمن ابن عتاب بن أسيد وغيرهم الكثير (انظر عبد الوهاب النجار: الخلفاء الراشدون، مرجع سابق، ص 399)

[202]() هشام جعيط: مرجع سابق، ص 173

[203]() الطبري: مرجع سابق، ج 4، ص 573

[204]() المرجع السابق، ص 573

[205]() إبراهيم محمود: مرجع سابق، ص 84 _ 85

[206]() ابن الأثير: مرجع سابق، ج 3 ، ص 157

[207]() هشام جعيط : مرجع سابق ، ص 117

تجمع الروايات على أن عمرو بن العاص هو الذي مهد للانقلاب الكبير. فبعد إعلانه البيعة لعلي([208]) انحاز لمعاوية؛ لأنه كان يبحث عمن يحقق له طموحاته الشخصية، هذا ما قاله ابن عمرو عندما قرر الانضمام لمعاوية: " بال الشيخ على عقبيه، وباع دينه بدنياه ".([209]) فهو من أنقذ الموقف في معركة صفين(37هـ 657م) التي كانت في صالح علي، واقترح رفع المصاحف للخروج من المأزق، ودعا إلى أن يكون المصحف الحكم بين الطرفين، ليشكل بذلك ورقة ضغط على جماعة علي فيقبلوا بهذا الحل، وقد كان ما أراد عمرو بن العاص حيث رفضت جماعة علي الاستماع لعلي عندما قال لهم: "عباد الله امضوا على حقكم وصدقكم وقتال عدوكم فإن معاوية وعمرا وابن أبي السرح ... ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن ... ما رفعوها إلا خديعة ووهنا ومكيدة ".([210]) وطلبوا منه الخضوع للتحكيم وقد وافق الطرفان على مبدأ التحكيم،([211]) واتفقوا على تحديد موعد له ، واختير أبو موسى الأشعري([212]) من طرف علي، وعمرو بن العاص من طرف معاوية حكمين .

نحن هنا أمام عدة معطيات تمخضت عن الاتفاق على التحكيم فمن ناحية لم تعترف جماعة معاوية بعلي خليفة، وهذا ما ظهر عند كتابة موعد التحكيم.([213]) ومن ناحية ثانية ظهر الخوارج الذين وقفوا ضد مبدأ

---

[208]() كانت مبررات الزبير وعمرو بن العاص انهما بايعا مكرهين عليا مكرهين حيث ورد أن الزبير قال: " جاءني لص من لصوص عبد القيس فبايعت واللج على عنقي " ويقصد هنا أنه بايع تحت تهديده بالسيف وهذا الأمر انطبق على طلحة أيضا وهو الأمر الذي يفسر خروج الزبير وطلحة مع عائشة وعمرو مع معاوية وانهم كانوا يريدون الخروج على علي في أقرب فرصة وهو ما حدث . (انظر الطبري ، ج 4 ، ص 435)

[209]() اليعقوبي : مرجع سابق ، ج 2 ، ص 185

[210]() ابن الأثير : مرجع سابق ، ج 3 ، ص 316؛ المسعودي ، مرجع سابق ، ج 2 ، ص 400 _ 401؛ اليعقوبي: مرجع سابق ، ج 2 ، ص 188

[211]() محمد شعبان : **صدر الإسلام والدولة الأموية** (بيروت: الأهلية للنشر، 1983)، ص 86

[212]() كان علي يسعى إلى عدم وضع أبو موسى الأشعري ممثلا في التحكيم ولهذا الموقف مبرراته فقد رأى انه خذله في الكوفة حتى أنه دعا الناس للعصيان على علي وهذا ما دعا عليا إلى وصفه بالعدو وجاء إصرار جماعة علي على الأشعري لأنهم كانوا يرون أنه يعبر عنهم، ولهذا رفضوا عروض علي بان يكون ابن العباس أو الأشتر. (لمزيد من تفاصيل الخلاف بين علي ومن معه حول اختيار المحكم انظر اليعقوبي: مرجع سابق،ج 2،ص 189؛ ابن الأثير: مرجع سابق، ج 3 ، ص 318؛ المسعودي: مرجع سابق، ج 2، ص 402؛ الطبري ، ج 5 ، ص 51)

[213]() رفض عمرو بن العاص أن يكتب " هذا ما تقاضى عليه أمير المؤمنين " حيث كان رد عمرو " هو أميركم وأما أميرنا فلا " فوافق علي أن يكتب اسمه دون صفته الرسمية وهو الأمر الذي جعل الأحنف كاتب الاتفاق يتوجس من ذلك حيث قال لعلي " فإني أخاف إن محوتها أن لا ترجع إليك أبدا لا تمحها وان قتل الناس بعضهم بعضا " وهذه الخطوة ذكرت عليا بصلح الحديبية حيث تم نزع صفة النبوة عن محمد عندما تم الاتفاق فوافق انطلاقا من هذه التجربة التي كان حاضرا فيها . (انظر ابن الأثير ، ج 3 ، ص 319 _ 320)

تحكيم البشر وأصبحوا ينـــادون بـــأن " لا حكـــم إلا لله "،([214]) وانشقوا عن جيش علي. وهذا الانقسام الأول الذي بنيت عليه الكثير من الانقسامات لاحقا، حيث بدأت الفرق بالظهور منذ ذلك الوقت. ([215])

هذه المستجدات جعلت علياً يقبل على التحكيم وهو مصاب بحالة من الوهن داخليا.([216]) كما أن الطاعة التي ينتظرها ممن معه لم تكن قد تحققت فقد تم إجباره على إيقاف الحرب والخضوع لقبول التحكيم وإجباره على قبول الأشعري وكان، مقابل، عمرو بن العاص، بإيعاز من معاوية، يستعد للإيقاع به. فاجتمعت كل هذه الأمور ومهدت، لاحقا، لحسم الأمر لصالح معاوية.

جاءت لحظة الانقلاب عندما اجتمع الطرفان للتحكيم، فقد بادر الأشعري بطلب خلع الاثنين(علي ومعاوية). وأن يصبح الأمر شورى فيقوم المسلمون باختيار الخليفة. وقد أدرك جماعة الأشعري أن في الأمر خدعة، فعلي خليفة تم خلعه، وأما معاوية مم يخلع؟ فهو ليس في دائرة الخلافة، وهو حتى هذه اللحظة يسعى للحصول عليها. وهنا جاء دور عمرو بن العاص فعندما خرج الأشعري وأعلن ما تم الاتفاق عليه قال عمرو: " إن هذا قد قال ما سمعتموه وخلع صاحبه وأنا أخلع صاحبه كما خلعه، وأثبت صاحبي معاوية فإنه ولي ابن عفان والطالب بدمه وأحق الناس بمقامه ".([217])

وهكذا، فقد توّج معاوية خليفة في اللحظة التي حدث فيها الانقلاب، ([218]) في حين بقي علي خليفة في العراق.([219]) واستمر الحال، كذلك، حتى موت علي، وقيام ابنه الحسن بمبايعة معاوية بعد تنازله عن الخلافة، أو كما يرى البعض بعد بيعها (41هـ \ 661م).([220]) وعليه، فقد أخضع الذين وقفوا ضد

---

[214]() اليعقوبي : مرجع سابق ، ج 2 ، ص 191 ، الطبري ، ج 5 ، ص 57

[215]() جمال الحسني أبو فرحة : مرجع سابق ، ص 9

[216]() السيد عبد العزيز سالم : مرجع سابق ، ص 315

[217]() ابن الأثير ، مرجع سابق ، ص 332 وعند اليعقوبي ورد عن عمرو بعد خلع علي قوله : " قد ثبت معاوية كما ثبت خاتمي هذا في يدي " (اليعقوبي ، ج 2 ، ص 190) وقد ورد عند الطبري انه تم الاتفاق على أن يتم إيجاد البديل بحيث وضع الاشعري عبد الله بن عمر في حين اختار عمرو معاوية وهذا كان عبارة عن مقدمة لوضع معاوية كما كان يخطط لذلك عمرو بن العاص . (انظر الطبري ، ج 5 ، ص 58)

[218]() ابن الأثير : مرجع سابق ، ج 3 ، ص 333

[219]() ورد عند الطبري أن معاوية أرسل إلى علي يطلب منه " إذا شئت فلك العراق ولي الشام وتكف السيف عن هذه الأمة ولا تهريق دماء المسلمين " فرد علي بالقبول وهنا يقول الطبري " فأقام معاوية بالشام بجنوده يجبيها وما حولها وعلي بالعراق يجبيها ويقسمها بين جنوده " . (انظر الطبري ، مرجع سابق، ج 5، 140)

[220]() يوليوس ولهاوزن : مرجع سابق ، ص 51

معاوية بالقوة؛ وتم الاتفاق على تسليم الخلافة كاملة لمعاوية بعد أن كان خليفة في الشام (40هـ \ 660م).([221])

صار الأمر لمعاوية (40هـ\661م _ 60هـ \ 680م) بالدهاء والمال، وتحققت أطماعه في السلطة التي كان يسعى إليها. وأصبح الهدف بقاءه في السلطة دون منازع من خلال القضاء أو إغلاق باب ما يسمى "الفتنة" حسب ما يرى. ولذلك نجد عمرو بن العاص يعتبر أي عمل ضد ملك معاوية هو من باب الفتنة التي يجب تجنبها، فيقول : " سلطان عادل خير من سلطان ظلوم وسلطان ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم".([222]) فعمرو بن العاص يسعى لإغلاق أي باب من أبواب الفتنة، مع أن الأمر لم يكن كذلك في عهد علي؛ ولذلك فهو يحاول إيجاد المبررات للوقوف في وجه أي تمرد ضد معاوية، واعتباره "فتنة".

يمكن القول : إن ما حدث بين علي ومعاوية لم يكن إلا صراعاً لتحقيق مصالح شخصية،([223]) في أغلب الأحيان، ولم يكن له علاقة " بالفتنة" . لقد كان صراعاً بين ما كان يعّد نفسه ليصبح ملكاً (معاوية)، وبين من يعتبر نفسه امتداداً للخلافة الدينية (علي) من وجهة نظره على الأقل. وبناءا على ذلك، فإن المسألة لم تكن

> " خلافا بين علي ومعاوية على شيء واحد ينحسم فيه النزاع بانتصار هذا أو ذاك، ولكنها كانت خلافا بين نظامين متقابلين متنافسين ... أو هي كما كانت صراعا بين الخلافة الدينية كما تمثلت في علي بن أبى طالب والدولة الدنيوية كما تمثلت في معاوية بن أبي سفيان ".([224])

هذا الاتجاه رفضه البعض كابن خلدون، الذي رأى أن ما وقع بين علي ومعاوية "كان فيها الحق والاجتهاد ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار الباطل ....، وإنما اختلف اجتهادهم في الحق ".([225]) تمثل هذه النظرة حالة من الشرعنة لحكم معاوية الذي قد يكون أخطأ، ولكن ليس لأنه طالب دنيا، بل طالب حق واجتهاد. وهذا ما لم نجده عند دراستنا لهذا الصراع.

مما سبق نستطيع القول: إن "أزمة القيم" أصبحت هي الصفة الملازمة والدامغة لهذه المرحلة، وإن كانت قد أطلت برأسها على الأقل زمن عثمان فإنها قد عززت في هذه الأحداث، فعائشة حاربت علياً مع الزبير

---

[221]() محمد خليفة: مرجع سابق، ص 98

[222]() اليعقوبي : مرجع سابق، ص 222

[223]() ولي عمرو بن العاص مصر لقاء خدماته التي قدمها لمعاوية (اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2 ، ص 221)

[224]() إمام عبد الفتاح إمام: مرجع سابق، ص 232 نقلا عن عباس محمود العقاد: عبقرية علي، ص 55

[225]() ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 261 _ 262

وطلحة لا لمبررات دينية، وعمرو بن العاص كان يمثل أعلى مراتب القبح والخديعة، وهذا يقودنا إلى أن العقيدة قد غيبت بل أسوأ من ذلك تم توظيف "العقيدة" لتعميق "أزمة القيم" لاحقا بمعنى تم تجريدها من مخزونها القيمي، وظهرت الغنيمة والقبيلة الأولى التي مهدت لمعاوية الاستكثار منها لتكون الأداة الرئيسة التي يستخدمها، والقبيلة تضرب بعضها، ومن لا مصلحة له في الأمر ابتعد كما هو الحال بالنسبة لليمنيين حيث قالوا: " قريش تقتتل فلنتركها وشأنها نحن اليمنيين ".([226])

تجدر الإشارة: أن القضية ليست تبرير حق علي ضد معاوية فهذا شأن آخر، ولكن طبيعة الحركة التي تمت وقمنا باستيضاح معالمها وبذورها تعكس مدى غياب أبسط مقومات الروح الدينية من تسامـــح على أساس أنهم "أخوة في الدين" فالأمر ليس كذلك بل على العكس ما جرى أصبح يمثل الترويج لطرف دون آخر بمعنى " الترويج لقيم معينة باسم الدين فأصبحت القيم نفسها بل الدين نفسه موضوعا للسياسة ".([227])

لقد تغيرت العلاقة بين الدين والمجتمع، بعد رجوع بني أمية إلى الحكم، بمعنى أن الدين في زمن محمد كانت له الأولوية، " لأنه كان يؤسس الشرعية والسيادة لحظة بلحظة بواسطة الخطاب القرآني أيضا، أما بعد مجيء الدولة الأموية فإن السلطة السياسية أصبحت هي صاحبة الأولوية وهي القوة الكبرى واستخدام الدولة الأموية للدين إنما كان لكي تخلع الشرعية على نفسها ". ([228]) وهو الأمر الذي سنرى أدواته في الفصل الخامس.

خلاصة

من الصعب القول: إن أحداث السقيفة تمثل حالة عابرة من الصراع السلطوي؛ ذلك أنها تمثل نقطة أساسية من استمرار هذا الصراع. ففي الوقت الذي يجهد فيه الأنصار لإقحام الدين في معادلة المفاضلة بين الفرقاء السياسيين، كانت قريش تسعى لإبقاء الواقع القبلي على حاله، فقد تم اختيار الخليفة بالطريقة التي اعتادوا عليها في ظل غياب نصوص قرآنية تبين ذلك، اللهم إلا بعض اجتهادات أبي بكر المبنية على ما قاله النبي محمد: " الأئمة من قريش "، وهو ما لم يسمع به أحد قبل ذلك هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، كانت القبائل الموالية لقريش كقبيلة اسلم تنتشر في الشوارع، ومؤتمر السقيفة منعقد حين

([226]) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي ، ص 63 _ 64

([227]) المرجع السابق، ص 68

([228]) محمد خالد الشياب: **المجتمع العربي بين سلطة الدين واستبداد الدولة**، ط 1(عمان: دار ورد للنشر، 2004)، ص 46 _ 47، نقلا عن محمد أركون: "من اجل مقاربة نقدية للواقع "، **مجلة المستقبل العربي**، العدد 101، 1987، ص 8

كانت القوة العسكرية حاضرة، ما جعل عمر بن الخطاب يقول: ما إن رأيــت قبيلة اسلم حتى أيقنت بالنصر.

إذا كان الواقع القبلي ما زال حيا في قريش فهو "كذلك" ما زال حاضرا عند أسيد بن خضير الأوسي الذي خشي من استبداد الخزرج بالحكم وضياع السيادة من الأوسيين، ووصولها للخرزج بعد أن خسرها الطرفان نتيجة حالة توافقية تمت في عهد النبي محمد.

وهكذا، غاب الدين عن مسرح الأحداث السياسية، وليس ذلك استخفافا به، فالدين هو الذي أوصل أبا بكر للحكم، رغم أنه من أصغر بطون قريش، ولكن طبيعة المرحلة وفي ظل سيطرة القبيلة كان لا بدّ من ذلك حسب ما رأى أبو بكر، ومن معه. وقد كان ذلك للخروج من مأزق رفض القرشيين الآخرين لحكم أبي بكر، الذي تمسك بخطى النبي محمد، وهذا ما أظهر حركة الردة النابعة من المفاهيم القبلية وليس الدينية؛ لأن القبائل التي خضعت للنبي محمد رأت أن ذلك تم من أجل الدين، أما الخضوع، ودفع الزكاة لأبي بكر فيعني الذل والضعف.

جاء من بعد عثمان ليصبح ملكا وخليفة معاً، فشكل بطانة فاسدة من حوله، وأغدق الأموال عليها، فأدى ذلك إلى تصاعد وتيرة النقد الموجه له ولبطانته ما أدى إلى مقتله. وهو ما أعطى بني أمية فرصة استرجاع السلطة المفقودة بعد الإسلام، فكان الانقلاب الذي قاده معاوية ضد علي بن أبي طالب بحجة المطالبة بدم عثمان، في حين كان المال والخديعة الأساس في حسم الخلاف، ووصول معاوية للحكم.

شكلت مرحلة ما بعد عثمان حالة صراع دموي بين الفرقاء. فهذه عائشة زوجة النبي محمد تستميت في القتال ضد علي، ويسقط الآلاف من المسلمين في هذا الصراع، وهاهو معاوية يستعين بمن يوصله للحكم بالدم أو بالمال والضياع، فهذا عمرو بن العاص يكافأ على ما قدمه من خدمات لمعاوية.

الفصل الرابع

نظرية الإمامة/الخلافة _ تقديس بلا قداسة

تمهيد

أولاً: الخلافة _ الملكية

ثانياً: الإمامة القداسة المبتورة

خلاصة

تمهيد

يحمل الواقع العربي في ثناياه الكثير من المفاهيم التي تبدو على أنها مسلمات من بينها إظهار ولاية العهد كأنها حالة تحصيل حاصل بوجوب عدم الخوض فيها على أساس أنها محاطة بوجوب الطاعة والقبول التام بها كتمهيد للحكم عند وفاة الملك، فهل ولاية العهد تحمل هذه القداسة؟ لمعرفة ذلك، لا بد من البحث في بداية ظهورها فمعرفة الظروف التي أدت إلى ظهور هذا المنصب تكشف الحقيقة. كما نقدم فرضية أولية حول ولاية العهد بما أنها تتم بالعسف والقوة فلا أساس قداسي لهذا المنصب فهي تحمل كل متطلبات الاستبداد .

هذا جانب هام (ولاية العهد) لعدة أسباب، ذلك أنه بني على هذه الخطوة الكثير في نمط الحكم خصوصا بعد عهد معاوية وهي الانتقال من الخلافة إلى الملك، والفرق بينهما في المنظور الإسلامي وهذا يظهر من المقارنة بين المرحلتين مع التنويه أن الغرض من هذا الجانب ليس المفاضلة بين نمطي الحكم وإنما معرفة جوانب رفض معاوية بأن يكون ملكا. فما الفرق؟ وما الخطوات التي تمت بحيث أصبغت عليه، ومن جاء بعده، بأنهم ملوك في حين كان هناك أعمال كانوا يقومون بها ليظهروا أنهم خلفاء. هذه الحالة تحتاج إلى دراسة الجوانب المختلفة التي كانت سائدة وما زالت، فنحن نجد الكثير من الدراسات تحمل اسم الخلافة الأموية أو الخلافة العباسية فهل هم خلفاء أم ملوك؟

وفي نفس سياق أنماط الحكم ظهر مفهوم الإمامة إما كامتداد للخلافة أو من خلال الفصل بحيث يتم الحديث عن الإمامة كحالة خاصة عند الشيعة وإعطاء هالة من القداسة كونها تحمل مضامين دينية. فهل للإمامة قداسة كما يحاول تقديمها الشيعة ؟ إذا ما علمنا أن ظهورها جاء كردة فعل على أعمال الأمويين واستبدادهم فهل كان علي يحمل هذه القدسية كونه إمامهم الأول ؟ ومن أين جاءت هذه القداسة؟ هل يحمل النص هذه القداسة أم أن التنصيص فيما بعد هو الذي أعطى الإمامة بعدها الديني حيث خلق النصوص بما يتناسب وتوجهاتهم بجانب التأويل والتبرير؟ وللوصول إلى الجانب الخفي لهذا التصور لا بد من الخوض في جينولوجيا الخلافة /الملك .

هذه أبرز الجوانب التي سوف يتم الإجابة عليها في هذا الفصل الذي يمثل مرحلة مفصلية جديدة بني عليها، وما زال حتى يومنا هذا، مجتهدين قدر الإمكان الكشف عن نقاط اللبس السائدة بحيث يتم تقديس ما هو غير مقدس وإهمال ما هو مقدس مع التطرق إلى الأسباب التي أدت إلى ذلك، مركزين في هذا الفصل على الملك وولاية العهد كجزء منبثق من الملكية والإمامة كباحثة عن موطئ قدم للقداسة.

أولا: الخلافة _ الملكية

إن عملية الانقلاب التي حدثت نتيجة التحكيم بين علي ومعاوية ووصول الأخير للحكم حملت مجموعة من التناقضات بحيث يهيأ أن المرحلة الجديدة تختلف عمّا سبقها. فالطريقة التي تم فيها الاستيلاء على السلطة لا تحمل مضامين دينية ولا تمثل هذا البعد وفي الوقت نفسه كان معاوية يسعى لإبقاء البعد الديني حاضرا في خلافته/ ملكه على الأقل على الصعيد المظهري _ الزخرفي، وهذا أحدث جدلا واسعا فيما إذا كان حكمهم خلافة أم ملكاً. وفي المقابل، كان بنو أميه والعباسيون من بعدهم، بشكل أكبر، يعززون البعد

الديني بالصورة السابقة من خلال استخدام النص (التأويل)، أو إهماله أو استحداث نصوص تعزز حكمهم.

إذا كان النبي محمد يسعى إلى تجنب أن يكون ملكا على النمط الذي كان دارجا في عصره وتمسك بكونه نبيا لا ملكا فقد كان من المتوقع أن يحرص من جاء بعده على أن لا يكونوا ملوكاً.([1]) يظهر ذلك من خلال بداية نشوء مؤسسة الخلافة بحيث يتم تجنب أن يشبه حكمهم الملكية إلا من ناحية واحدة وهي قيام الخليفة بالحكم مدى الحياة، هكذا كان أبو بكر وعمر من بعد النبي محمد يرون أنفسهم خلفاء لرسول الله لا ملوكاً.

ظهر زمن عثمان أول معالم الملك فقد كان يتصرف بالمال بصورة غير مقيدة بتوزيعها ضمن مفهوم الحق بذلك، وهو الأمر الذي بدأ يغيب بشكل جلي في عهد عثمان. تظهر عملية التمييز بين الخلافة والملك على هذا الصعيد من خلال سؤال عمر بن الخطاب ما إذا كان خليفة أم ملكاً، وقد كان الرد عليه الخليفة لا يعطى إلا حقا، ولا يأخذ إلا في حق . والملك يعسف بالناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا. ولكن الحالة الأهم في التمييز بين الملكية والخلافة يكمن في طريقة الوصول إلى الحكم "فالملكية تعتمد في انتقال السلطة من السابق إلى اللاحق على ولاية العهد. أما الخلافة فتعتمد ... على الشورى وتجريدها من هذا المنطلق يعني السقوط في الملكية ".([2]) التي أصبح فيها الخليفة\الملك شخصا مستبدا بسلطات فردية مطلقة، وهذا أدى إلى " إسقاط حقيقي لجوهر مبدأ الشورى الذي بقي ظله باهتا لم يتغلغل إلى المسائل الجوهرية من شؤون الأمة". ([3])

معالم الملكية عند معاوية

هل الحكم بعد معاوية يحمل صفة الخلافة أم الملك ؟ إن هذه القضية لم يكن بالسهولة بمكان إحداث عملية الفصل فيها بشكل واضح فالكم الهائل من الاجتهادات التي وجدت في إطار الصراع الفكري بين ما يسمى " السنة والشيعة " وهذا الصراع أعطى الملوك بعداً دينياً ليس بالضرورة أن يكون بمحله. وعليه، فإن الإجابة على هذا التساؤل يقتضي البحث في تفاصيل المرحلة التي وضع فيها المقاييس التي تحمل فيها

---

[1]() البرت حوراني: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة كمال خولي، ط 1(بيروت: نوفل ، 1997)،ص 31

[2]() هادي العلوي (1933_1998): **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط 2(نيقوسيا_ قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999)، ص 52

[3]() موفق سالم نوري: **العامة والسلطة في بغداد** (اربد_الأردن: دار الكتاب الثقافي، 2005)، ص 67

الخلافة كبعد ديني، والملك يحمل بالضرورة استخدام القتل والعسف والقهر كوقود لحكمه، وهذا يمثل حالة من الدراسة من جانب السياسة بما تحمل من مبررات. ولمعرفة أيهما كان دارجا من البدايات لا بد من الخوض في تفاصيل اللحظات الأولى لوصول معاوية للحكم، وهذا ينعكس على المراحل المتعاقبة، ولكن بصورة أعقد وبأبعاد مختلفة كرست الاتجاه الذي سوف نتوصل إليه.([4])

فيما يتعلق بالجانب الذاتي لمعاوية نجده يتمسك بالمفهوم الخلفي هذا ما ورد عند اليعقوبي حيث يقول أن سعيد بن مالك دخل على معاوية قائلا: " السلام عليك أيها الملك. فغضب معاوية فقال : ألا قلت السلام عليك يا أمير المؤمنين ؟ قال ذاك إن كنا أمرناك إنما أنت منتز ".([5]) وعند اليعقوبي رواية أخرى تتناقض مع الأولى حيث ورد " أن سعيد بن المسيب يقول فعل الله بمعاوية وفعل فإنه أول من أعاد الأمر ملكا وكان معاوية يقول أنا أول الملوك ".([6]) إن حالة التناقض في الروايات لم تحسم ما إذا كان الأمويون يعدون أنفسهم خلفاء أم ملوك، وهذا يجعلنا أمام شك في طبيعتها والظروف التاريخية التي وضعت فيها، ولكن ما نستطيع الخروج به هو حالة الجدل حول
هذه المسألة، ذلك أن البعض كان يرى أنها ملكية وهذا نابع من تصرفاتهم (بني أمية) منذ معاوية. وهنا ورد عند السيوطي " أن سعيد بن جهمان قال لسفينة [مولى النبي محمد] إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم قال : كذب بنو الزرقاء بل هم ملوك من أشد ملوك وأول الملوك معاوية ". ([7])

لقد تمت البيعة لمعاوية بالإكراه، وهذا لم يكن يعني له الكثير بقدر انعقادها بالدرجة الأولى. حيث كان يحضر الناس رغما عنهم للقيام بذلك " وكان الرجل يحضر فيقول والله يا معاوية إني لأبايعك وأني لكاره لذلك فيقول [معاوية]: بايع فإن الله جعل في المكروه خيرا كثيرا ".([8])

هكذا بدأت بيعة معاوية بعد التحكيم، ولكن لم يفته البعد الديني من الناحية المظهرية على الأقل، فقد عمل على رفض أن ينادى بملك، مع أن أعماله كانت تنم عن ذلك، وحمل لقب الخليفة في بيعة خاصة له في القدس محاولا إحداث انسجام مع الدين محاولاً إظهار أن حربه لم تقم إلا لأهداف دينية مع أننا في تتبع المرحلة السابقة لم نلمس ذلك على الإطلاق، فالقيم التي حملتها تجربته والأدوات التي تم استخدامها تبرز

---

[4]() فرج فوده: مرجع سابق، ص 79

[5]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج2، ص 217

[6]() المرجع السابق، ص 232

[7]() السيوطي: تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص 197

[8]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج2، ص 216

حالة من الحنكة والدهاء كسياسي، وليس كمدافع عن حق ديني، هكذا تكون الأمور أكثر دقة. بمعنى أن الوسائل التي تم استخدامها تشير إلى السياسة لا للدين فيما انعقد له. ([9])

أبرز معالم الملك في حكم معاوية أمران: الأول، أن الحكم أصبح من بعده وراثيا. والثاني، الأسس التي ثبت فيها دعائم حكمه. ونبدأ في الأمر الأول، ولاية العهد ، لقد جاء هذا المنصب بشكل يختلف عما كان سائدا قبل هذا الوقت عند العرب على الأقل في الحجاز وقد جاءت مبررات استحداث هذا المنصب تحت حجة أنه كلما طرأ تغيير على الحكم ظهرت أخطار تتهدد الواقع القائم عند اختيار كل خليفة لأن المتنافسين على الحكم يرون أنفسهم جميعا أصحاب حق به. هكذا تم تبرير الأمور في السقيفة. وهكذا تم وضع عمر من قبل أبى بكر كون الدولة الإسلامية ما زالت هشة ... وهذا دفع أيضا معاوية ليثبت حكمه من بعده في البيت الأموي أصحاب السيادة في " الجاهلية "، ولم يكن راغبا في خروجها من هذا البيت بعد وفاته يأتي هذا والإسلام لم يعرف ولاية العهد هكذا قال أبو بكر لفاطمة لا توريث، يأتي هذا الأمر انطلاقا من أن الإسلام كان " يرى أن الحكم ليس ملكيا بشريا يدعيه الإنسان بحق الوراثة". ([10])

لقد كان الاتجاه يسير نحو حصر الحكم وتأطيره وجعله وراثياً يمثل هذا الأمر من أحد صفات الملك بالمقارنة مع من سبقه من الخلفاء الثلاثة الأوائل الذين كانوا يعدون أنفسهم خلفاء كامتداد ديني لخلافة النبي محمد فلا يورثون أقاربهم من بعدهم. هكذا رأينا عمر بن الخطاب يرفض تعيين أحد أولاده، والنمط القبلي كان هو العنصر الأساسي الفعال. وعلى ذلك، فإن " النظام الوراثي في الحكم جديدا على المسلمين لم يألفوه من قبل ".([11]) مع أن البعض يرى أن انتقال الحكم من الخلافة إلى الملك لم يكن جديدا على العرب والمسلمين فواقع الحال وحسب الوقائع التاريخية لا تشير لذلك فخلال حكم الممالك القديمة كمملكة معين ،"كان الحكم فيها حسب ما ورد في النقوش المعينية وراثيا من الأب إلى الابن ، وقد يشترك اثنان معا في الحكم، واهتدى بعض المنقبين إلى معرفة ستة وعشرين من ملوك هذه الدولة ".([12]) وهذا ما تم الحديث عنه سابقا. وعليه، ما جاء به معاوية ما هو إلا حالة امتداد لما سلف، ولكن معاوية يتميز بأنه

---

[9]() محمد سعيد طالب: مرجع سابق، ص 235

[10]() يوليوس ولهاوزن: مرجع سابق، ص 114

[11]() السيد سالم: مرجع سابق ، ص 335

[12]() منير فراس: **اختلاف على نص الحكم أم على حكم النص**، ط 1(بيروت: دار الفارابي، 1998)، ص 398

مستحدث لما كان دارجا عند العرب مطعما حكمه بالدين، والقبيلة، والملك. من هنا، كان معاوية يسير باستخدامه هذه الأدوات الثلاث بصورة تبدو كأنها مبتكرة.

ظهور ولاية العهد

ما سبق كان دافعا لمعاوية كي يتجه نحو تثبيت ولاية العهد لابنه، وهذا الأمر كان له مقدمات وآليات كان لها الأثر الكبير كي تصبح حالة نمطية، ما زالت قائمة حتى الآن بصورة أو بأخرى نبرز أهمها: أولا، استخدام العنف بحق المحكومين وإخضاعهم بحد السيف والقبول برغباتهم كرها. ثانيا، المصالح الشخصية لدى بطانة معاوية حيث المناصب والمال هي المحرك لا مصلحة المسلمين. ثالثا، أهم صفات ولي العهد أن يكون قريباً من الدرجة الأولى للخليفة /الملك. رابعا، وهي الأهم لموضوعنا، أن ولاية العهد كانت الممهد الأساسي لدفن مفهوم الخلافة وإحياء الملكية.

منذ أول يوم تولى فيه معاوية الحكم بالطريقة التي تمت فيها، وهو يقوم بإخضاع الناس بالعنف، وقتل الأطفال. هذه الصورة الدموية كانت من أجل إخضاع الرافضين للحكم الجديد. هذا ما قام به قائد جيشه بسر بن أبي أرطاة عندما هدم البيوت على رؤوس أصحابها في المدينة، وهو ما تخوف منه الأنصار أيام السقيفة، وكذلك فعل بمكة حتى أنه كان يسعى إلى القيام "بتطهير عرقي " للرافضين لحكم معاوية، حتى قتل الأطفال كان شيئـــاً محببـــاً عنـــده وبدون أي مبرر بل يأخذون بذنب آبائهم وقد سئل بسر عند دفنه بعض الأطفال أمام آبائهم "قتلت الأطفال فعلام تقتل هذين ؟ والله ما كانوا يقتلون في الجاهلية والإسلام والله يا ابن أرطاة إن سلطانا لا يقوم إلا بقتل الصبي الصغير والشيخ الكبير ونزع الرحمة وعقوق الأرحام لسلطان سوء ".([13]) هذه الرواية توضح الأساس الذي قام عليه الحكم الأموي الاستبدادي حتى أن صفة التهديد بقتل الأطفال هي الصفة الدارجة منذ بداية حكمه فها هو بسر بن أبي أرطاة يهدد أحدهم " لئن لم تقدم لأصلبن بنيك ". هذا الأمر لم يكن مفاجأة من قبل الناس من تصرفات بني أمية حيث يأتي الرد " إنما بعث بك ابن آكلة الأكباد ".([14])

---

[13]() ابن الأثير: مرجع سابق، ج 3، مرجع سابق، ص 383

[14]() الطبري ، ج 5 ، ص 169

هذه بعض الأعمال القمعية التي كان بنوا أمية يقومون بها. فها هو معاوية يدعو إلى قتل حجر الكندي ومن معه، بأبشع صورة حيث تم دفنهم أحياء.([15]) وما هذه الأحداث التي نقدمها إلا نماذج، وكتب التاريخ تزخر بذلك حتى أن حسن البصري يقول في حكم معاوية " أربع خصال كن في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة : انتزاؤه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة، وفيهم بقايا الصحابة، وذوو الفضيلة، واستخلافه بعده ابنه سكيرا خميرا يلبس الحرير ويضرب بالطنابير "([16]) وهي من معالم الملك .

ومما تقدم، فقد كانت الدوافع الدنيوية هي المحرك الرئيس. وهو الأمر الذي كان يسيّر نحو تثبيت دعائم الملك، واستقراره حسب نظرة المدافعين عن هذا التوجه، وهذا يحتاج إلى تراتب من خلال نفس السلالة. فكيف تم الأمر؟

تجمع الروايات على أن الشرارة الأولى انطلقت من قبل المغيرة بن شعبة، وقد قام بهذه الخطوة من أجل المحافظة على منصبه كوالٍ للكوفة. فقد كان معاوية يسعى لعزله عنها. وعندما علم المغيرة بذلك توجه إلى يزيد بن معاوية للقيام بخطوة يرضي فيها معاوية، ويجدد فيها ولاءه له حيث قال ليزيد: " أنه قد ذهب أعيان أصحاب النبي وآله، وكبراء قريش وذوو أسنانهم، وإنما بقي أبناؤهم، وأنت من أفضلهم وأحسنهم رأيا، وأعلمهم بالسنة والسياسة، ولا أدري ما يمنع أمير المؤمنين أن يعقد لك البيعة ".([17]) ولم يكتف بذلك

---

[15]() تركزت الدعاية السياسية في المناطق التي تم السيطرة عليها من قبل معاوية على ذم علي بصورة ممنهجة في المساجد. وفي المقابل، كان يتم الدعوة لعثمان وتبجيله والترحم عليه دون غيره، وهذا كان حال الكوفة أيضا، حيث كان واليها المغيرة بن شعبه حيث كان يقول في كل خطبة " اللهم ارحم عثمان بن عفان وتجاوز عنه واجزه بأحسن عمله فإنه عمل بكتابك واتبع سنة نبيك وجمع كلمتنا وحقن دماءنا، وقتل مظلوما اللهم فارحم أنصاره وأولياءه ومحبيه والطالبين بدمه ويدعو على قتلته ". وفي هذه الأثناء احتج حجر بن عدي الكندي وطلب بالعطاء الذي حرموا منه حيث قال: " مر لنا بأرزاقنا وأعطياتنا فإنك قد حبستها عنا وليس ذلك لك، ولم يكن يطمع في ذلك من كان قبلك وقد أصبحت مولعا بذم أمير المؤمنين وتقريظ المجرمين ". وقد كان المغيرة يحذره ويقول له " اتق السلطان اتق غضبه وسطوته فإن غضبة السلطان أحيانا مما يهلك أمثالك كثيرا" وبقيت الأمور على هذا السجال حتى كان زياد والي الكوفة وكان يتعرض حجر له تحت حجج ومسميات مختلفة فأرسل زياد إلى معاوية فأخبره الأخير " شده في الحديد ثم احمله إلي " وتم رده إلى زياد " وأمره أن يقتله شر قتلة " فتم دفنه حيا، ولم يكن الوحيد بل قتل معه سبعة من مناصريه". (انظر الطبري، ج 5 ، ص 255 _ 257 ، ابن الأثير ، ج 3 ، ص 486)

[16]() ابن الأثير:مرجع سابق، ج 3، ص 487

[17]() المرجع السابق، ص 503

بل أرسل وفودا مقابل المال لمعاوية يحثوه على عقد ولاية العهد ليزيد.([18]) إذن، البداية جاءت من عند المغيرة، وهو الذي قال: " والله لقد وضعت رجلِ معاوية في غرز لا يخرجها منه إلا سفك الدماء ".([19])

بعد أن أصبح الحكم بيد معاوية كانت التبريرات تتجه نحو ضرورة ولاية العهد تحت حجة عدم تكرار فتنة عثمان. ومع أن الحدث هو عبارة عن التقاء مصالح معاوية مع ابن شعبه، رغم ذلك تركز الأمر حول إقناع الناس بضرورة البيعة، وإن لم يكن باللين فبغيره. حيث تم نقل ما أراد معاوية القيام به إلى الولاة، أمثال مروان بن الحكم، الذي قام بدوره بنشر الفكرة بشكل إعلامي كي يجعل الناس يقبلون فكرة الولاية وهذا الأمر وجد معارضة من بعض الأطراف. وهنا، نجد عبد الرحمن بن أبي بكر عندما علم بما يريد معاوية والحجج التي قدمها مروان على لسان معاوية يقول : " كذبت والله يا مروان وكذب معاوية ما الخيار أردتما لأمة محمد، ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل ". ([20]) وهذا الموقف مثّل موقف الحسين بن علي وابن الزبير. وقد كان المقابل لهذا الرفض المبايعة أو القتل. ([21]) ولكن هذا لم يكن من أول الأمر فقد حاول معاوية استخدام العصبية القبلية فقد عمد معاوية إلى القول للمعارضين لمبدأ الولاية ليزيد :

> " قد علمتم سيرتي فيكم وصلتي لأرحامكم وحملي ما كان منكم، ويزيد أخوكم، وابن عمكم وأردت أن تقدموه باسم الخلافة، وتكونوا أنتم تعزلون، وتؤمرون، وتجبون المال، وتقسمونه لا يعارضكم في شيء من ذلك ".([22])

وهذا حمل إلى جانب العصبية إغراء بالمال، هذا سلاح معاوية الذي أوصله إلى الحكم فلا مانع من استخدامه كلما اقتضت الضرورة ذلك.

وفي المقابل، كانت لغة التهديد عند معاوية حاضرة.([23]) فهو جاء للمدينة ليأخذ البيعة ليزيد كتحصيل حاصل، حيث يقول للرافضين ولاية العهد ممن ذكرناهم " أنه قد أعذر من أنذر... وأني قائم بمقالة فاقسم بالله لئن رد علي أحدكم كلمة في مقامي هذا لا ترجع إليه غيرها حتى يسبقها السيف إلى رأسه فلا يبقين

---

[18]() المسعودي: مرجع سابق، ج 3 ، ص 36

[19]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2 ، ص 220

[20]() ابن الأثير: مرجع سابق، ج 3 ، ص 506

[21]() المرجع السابق، ص 509

[22]() المرجع السابق، ص 510

[23]() عند حضور معاوية لأخذ البيعة إما بالترغيب وإما بالسيف هذا ما عبر عنه يزيد بن المقنع العذري الذي مع معاوية في المبايعة ليزيد حيث قال: " هذا أمير المؤمنين، وأشار إلى معاوية، فإن هلك فهذا وأشار إلى يزيد، ومن أبى فهذا، وأشار إلى سيفه " (انظر ابن الأثير: مرجع سابق،ج 3، ص 508 ؛ المسعودي ، ج 3، ص 37)

رجل إلا على نفسه ".([24]) هذه هي ديمقراطية معاوية أخذ البيعة من الناس بعد أن وقف على رأس كل واحد منهم والسيف على رأسه، بل سيفان، والكذب سمة الحكم، ودعائمه. حيث يقول للعامة إن وجهاءوهم قد بايعوا وقد فعلوا الآن. مع العلم أن ذلك قد تم بعد تهديدهم بأن من يكذبه سيضرب عنقه. يأتي ذلك في الوقت الذي أصبح فيه حكم بني أمية يمثل مرحلة الانتقال من مفهوم "الإدارة" إلى مفهوم "سلطة الحاكم" القائمة على القهر والعسف والإرغام. وما الطريقة التي تم فيها أخذ البيعة ليزيد إلا نموذج من هذا الحكم المستبد الذي يقوم بالأساس على التوريث.([25])

مواصفات يزيد بن معاوية لم تكن بالمكان الذي يتم فيه إقناع المحكومين به فقد كان " يلعب بالكلاب، والقرود، ويلبس الصبغ، ويدمن الشراب، ويمشي على الدفوف ".([26]) وهذه صفات كيف يمكن قبولها من المحكومين كي يكون خليفة، ولهذا لجأ معاوية إلى التهديد والوعيد كي يأخذ البيعة له بالقوة، وهو ما أصبح من صفات الحكم الأموي ومن أهم معالمه حتى انهياره .

مما تقدم، واجه معاوية عقبات كبيرة في "تثبيت حق الوراثة للخليفة، واعتبر إجراؤه في تعيين ولده يزيد وليا للعهد عودة إلى (دين الهرقلية والكسروية) أي إلى الملكية، وبسبب ولاية العهد نظرت المعارضة ... إلى الخلافتين الأموية والعباسية، على أنها تسلط غير شرعي".([27])

وفي المقابل، جاء على مر التاريخ من أظهر حالة من القبول لما تم، وأنعكس على مجريات الأحداث، بحيث تم شرعنة ولاية العهد كبعد ديني، وهذا حال ابن خلدون الذي برر ولاية العهد، والخطوات التي تمت من قبل معاوية حيث يقول:

> " والذي دعا معاوية لإثار ابنه العهد دون سواه، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس، واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه، حينئذ من بني أمية إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش، وأهل الملة أجمع، وأهل الغلب منهم. فآثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها وعدل إلى المفضول عن الفاضل حرصا على الاتفاق، واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع، ولا يظن بمعاوية غير هذا فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك ". ([28])

---

[24]()ابن الأثير: مرجع سابق، ج 3 ، ص 510 _ 511

[25]() موفق سالم نوري: العامة والسلطة، مرجع سابق، ص 68

[26]() اليعقوبي: مرجع سابق، ج 2 ، ص 220

[27]() هادي العلوي: فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 52

[28]() ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 267

إذا كان الحديث عن لعبة السياسة وشكلها في حينه، قد يكون هذا له ما يبرره من وجهة نظر السياسة. وإذا كان تأثير العصبية القبلية بما تحمل من منع خروج الحكم من بني أمية كما يقيم ابن خلدون مشروعه عليه، فهذا وارد مما تقدم حتى هذه اللحظة في هذه الدراسة. ولكن كيف يكون لمعاوية العدالة وهو يأخذ البيعة بحد السيف. ثم إن فكرة ولاية العهد جاءت من مشربين: الأول، مصلحة المغيرة بن شعبة كما تقدم. والثاني، حالة التأثر من الحكم الكسروي نتيجة القرب منهم، والتشبه بهم في كل جوانب الحكم منذ أن كان والياً على الشام. حيث كان الأمر يسير نحو تهيئة الحكم كي يكون ملكيا بإمتياز ولكي تتابع هذه الملكية وتستمر.([29])

ثم "أهل الحل والعقد" هذا المفهوم الهلامي الفضفاض أين هم بعيدا عن تلك السيوف، إن حالة الحديث بحجمه وحقيقته أبعدت ابن خلدون وغيره عنها. لأن الصبغة الدينية هي التي غلبت على تفكيرهم. وهنا، نجد ثلاثة مفاهيم مترابطة بعضها ببعض: الاستبداد، العدل، الدين. كلها تشكل مفهوماً واحداً للخروج بتبرير ولاية العهد يظهر ذلك من خلال قول ابن خلدون: " وأما ما يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية([30]) إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء ينبغي فيه النية ما أمكن خوفا من العبث بالمناصب الدينية والملك لله يؤتيه من يشاء من عباده ".([31]) هذا المنصب السياسي الملكي أعطي رداءا دينيا كما تم رفض أن تكون ولاية العهد للأبناء من منطلقات دينية، وكأن النية الخالصة لمعاوية كانت الدافع الديني، هذا ما تم في كل الأحداث من بداية "الفتنة"، إلى التحكيم، إلى أعمال العسف التي قام بها، إلى ولاية العهد. فما الذي تم الارتكاز عليه في الحكم الأموي؟ إنه ثالوث (الجبر، القدر، الطاعة) الذي ترك الانطباع بتحميل الحكم بعده الديني على أساس أن حكمهم من الله.

معالم الملكية تتحدد في أن " تبدلات جوهرية أصابت المضمون، والممارسة، فقد أصبح الخليفة ينال المنصب بالوراثة من أبيه أو أخيه، ولم تعد الدولة صورة للجماعة الإسلامية، الأمة ، كلها بل صارت

---

[29]() حسين فوزي النجار : **الدولة والحكم في الإسلام** ، ط 1([د.م]: [د.ن]، 1985)، ص 163

[30]() حول نظرية المقاصد في الشرع وتبلورها قبل ابن خلدون من الشاطبي إلى ابن رشد والخلاف الذي يدور حول نظرية المقاصد عند الشاطبي التي يتم التأكيد فيها على الانتماء إلى الفقهاء والأصوليين الذين جعلوا وكدهم أن يضمنوا لإشكالية التكليف في الشريعة أعلى نصاب ممكن من العقلانية بدالة النظر أو إعادة النظر في الأحكام الشرعية على ضوء قاعدة عامة ومطلقة هي جلب المصالح ودرء المفاسد.انظرجورج طرابيشي : **وحدة العقل العربي الإسلامي** ، ط 2(بيروت: دار الساقي ، 2002) قارن مفهوم المقاصد هنا مع المقاصد عند ابن خلدون وبينهما الحالة التطبيقية لما هو عند معاوية ومدى مواءمتها مع العقل أو مع الشرع إذا ما علمنا شخصية يزيد من جانب ومبدأ الوراثة ووضعها في قالب ديني تحت مسميات مختلفة.

[31]() ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 268

دولة قومية وطبقية أرستقراطية ".([32]) كما أن بيت مال المسلمين أصبح بيت مال الخليفة / الملك ينفق الأموال بها كما يشاء، وهو الأمر الذي بدأت معالمه في الظهور منذ أيام عثمان وهو من أحد أهم الأسباب التي أدت إلى تفجر الموقف من قبل أهل الأمصار.

لقد أصبح قمع الأمويين للمعارضة الدينية والسياسية " نهجا ثابتا "، ومستمرا من قبل الحكم الأموي، حيث القتل، والسجن، والتجويع، والحرمان من العطاء، وبخاصة المعارضة المسلحة (كفرق الخوارج) ، والمعارضة السياسية كغلاة الشيعة. وفي المقابل، تركت الفرق الأخرى تعمل ما دامت لا تهدد الدولة القائمة. وهنا، لا حديث عن الدين، بل عن السياسة التي بدأت تظهر تجاه الرعية لإخضاعهم بالقوة لسلطة الدولة.([33])

لقد مثل عهد معاوية إجازة المحافظة على النظام الذي يرغبون به، وهذا رافق مظاهر العنف، وانتهاك المقدسات. وفي الوقت نفسه، كان التعبد الديني حاضرا، فالخليفة \ الملك كان " الحائز الأكبر على السلطة الدينية، فحفلات الترسيم كانت أشبه بطقوس المحافل التي يحيط بها السلطان أثناء تنصيبه حتى تحميه ". ([34]) وبما أنه المعني بأدق تفاصيل الناحية الدينية المظهرية فإنه كان ملكاً مطلقاً يتداخل فيها " الزمني والديني ".([35]) ورغم ذلك الغطاء فإن التجربة التاريخية حسمت الموقف فيما يتعلق بدولة بني أمية بأنها تمتاز عن غيرها بأنها " تحولت من الخلافة الدينية إلى الملك السياسي".([36]) وما يتم من مظاهر دينية ما هي إلا غطاء لديمومة سلطتهم.

هذه المقدمات الملكية المطلقة نحو تثبيت ملكه (معاوية) كانت تشعره كما هو حال غيره من المغتصبين أنه بحاجة إلى أن يحيط عرشه بالأبهة، والمظاهر الفخمة، وتشبه في هذا بأباطرة الإمبراطورية البيزنطية.([37]) ومع أن البدايات كانت من أيام عمر بن الخطاب كما تقدم فقد زاد من هذا النمط بعد تولي معاوية الحكم حيث يقول ابن طباطبا في ذلك:

" إن معاوية كان مربي دول وسائس أمم وراعي ممالك ابتكر في الدولة أشياء لم يسبقه أحد إليها

---

[32]() محمد سعيد طالب: مرجع سابق، ص 243 _ 244

[33]() المرجع السابق، ص 245

[34]() قصي الحسين: مرجع سابق ، ص 38 _ 39

[35]() المرجع السابق، ص 40

[36]() جرجري زيدان: مرجع سابق ، ج 2 ، ص 18

[37]() محمد خليفة: مرجع سابق، ص 101

منها : أنه أول من وضع الحشم للملوك، ورفع الحراب بين أيديهم، ووضع المقصورة التي يصلي الملك أو الخليفة بها الجامع منفردا من الناس، وذلك لخوفه مما جرى (لغيره) فصـــار يصلـــي منفردا في مقصورة، فإذا سجد قام الحرس على رأسه بالسيوف ".([38])

وهذا ما ذهب إليه اليعقوبي ويزيد على قول ابن طباطبا، بأن معاوية أول من " أخذ الزكاة من الأعطية، وجلس على السرير والناس تحته... وبنى وشيد البناء، وسخر الناس في بنائه، ولم يسخر أحد من قبله، واستصفى الناس فأخذها لنفسه ".([39])

إن المتأمل لكل جديد في الحكم يجد أن معاوية هو كسرى العرب لا خليفة مسلمين، وهذه الأمور التي استحدثها لم تكن محبذة عند المسلمين كما كرهوا وراثة الخلافة.([40]) وهذا ما كان يعلمه معاوية منذ " عام الجماعة " يظهر ذلك عند قوله للناس:

"فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرة بولايتي، ولكني جلدتكم بسيفي هذا مجالدة، ولقد رضيت لكم نفسي على عمل ابن قحافة [أبى بكر]، وأردتها على عمل عمر فنفرت من ذلك نفاراً شديدا، وأردتها مثل سنيات عثمان فأبت علي، فسلكت بها طريقا لي ولكم فيه منفعة مواكلة حسنة ومشاربة جميلة، فإن لم تجدونـــي خيركـــم، فإني خيرا لكم ولاية ".([41])

هذه اللهجة التي وجدت في مضامين الخطبة التي قالها تعبر عن موت مرحلة وقيام مرحلة جديدة حيث أصبحت الخلافة بمعاوية "ملكا عضوضا" يورث، ومحصورا في الأسرة الأموية حتى لو انتقلت من بيت يزيد بن معاوية إلى بيت مروان بن الحكم لا بأس، فالمهم أن الخلافة باقية بالتوارث في الأسرة الأموية. ([42])

دولة القهر والاستبداد

---

[38]() ابن طباطبا: **تاريخ الدولة الإسلامية** " **وهو كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** "، (بيروت: دار صادر _ دار بيروت، 1960) ، ص 106

[39]() اليعقوبي، ج 2، ص 232

[40]() حسن صادق: **جذور الفكر الإسلامي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997)، ص 55

[41]() ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج 4، ص 75 _ 76

[42]() سليمان فياض: **الوجه الآخر للخلافة الإسلامية**، ط 1(القاهرة: دار مصر المحروسة، 2006)، ص 49

لم يكن معاوية إلا مؤسساً لدولة القهر والقمع فمن جاء بعده من الملوك قاموا بما هو أسوأ منه.([43]) فهاهو يزيد بن معاوية (60هـ\ 680م_ 64هـ\ 683م) يمثل فصلا جديدا مطوراً عمن سبقه، فهو لم يحتمل أن يخرج أحد عن طاعته، ذلك أنه كان يرى أن طاعته على الناس جمعيا واجبة تحت كل الظروف، ولم يكن مقابل رفض الطاعة إلا السيف.([44]) هذا الخيار كان هو الحاضر عندما مات معاوية فقد بعث يزيد الخليفة /الملك الجديد رسالة إلى الوليد بن عتبة يخبره فيها بضرورة أن يقوم الحسين وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن الزبير،([45]) بالبيعة، وألا يتركهم وشأنهم قبل ذلك، وقد علم مروان بن الحكم بالأمر، فطرح على الوليد أن يجمع الأسماء السابقة، ويدعوهم إلى البيعة والطاعة "فإن فعلوا قبلت منهم، وكففت عنهم، وإن أبوا قدمتهم فضربت أعناقهم قبل أن يعلموا بموت معاوية".([46]) هذه هي الخيارات المفتوحة أمام المحكومين، إما الطاعة العمياء وإما القتل. كما إن سياسة يزيد قامت على قتل منافسيه على الحكم كما هو الحال بالنسبة لقتل الحسين نتيجة التنافس على الحكم.([47]) كما قام يزيد بمذبحة الحرة. ([48]) وأحرق الكعبة بعد رميها بالمنجنيق. كل ذلك على أنغام المجون، والعربدة، والسكر. هذه هي مواصفات الخليفة بعد هذا اليوم، لا جدال بين الدين والسياسة، بل بين العدل والاستبداد بكل أشكاله وتجلياته كما قدمها يزيد بن معاوية.

---

[43]() يحمل التعذيب في الإسلام فصولا لا متناهية من أصناف العذاب، ولعدة أسباب إما لأغراض سياسية أو تعذيب للاعتراف أو للجباية أو للعقوبة أو المقابلة بالمثل، وقد حمل هذا التعذيب بأنواعه فنونا في تأديته. وهنا، على سبيل المثال لا للحصر حيث حمل الرؤوس المقطوعة، الضرب، الجلد، تقطيع الأوصال، سلخ الجلد، والإعدام حرقا إلى وجود العديد من الوسائل التعذيبية التي ما زالت حاضرة في السجون العربية حتى اليوم طبعا بصورة مطورة، ولمعرفة تفاصيل التعذيب التي كانت دارجة(انظر هادي العلوي: فصول من تاريخ الإسلام السياسي، ص 285 _ 364)

[44]() حسن صادق: مرجع سابق، ص 55

[45]() عندما كان معاوية يحتضر، لم يكن يزيد بن معاوية حاضرا قام معاوية بقول خطبة هي وصية في مضمونها طلب من مسلم بن عقبة المري والضحاك بن قيس الفهري إيصالها ليزيد، وكانت في مضمونها تحذير يزيد من الرافضين لولاية العهد ليزيد، وقد ورد فيها " فإن ظفرت بابن الزبير فقطعه أرباً " . (انظر أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ) : **البيان والتبيين** ، ج 2(بيروت: دار الكتب العلمية ، [د.ت])، ص 66

[46]() الطبري ، مرجع سابق، ج 5 ، ص 338 _ 339

[47]() قيل في تجبر يزيد وتملكه وانقياد الناس إلى ملكه على لسان الاحوص :

ملك تدين له الملوك مبارك كادت لهيبته الجبال تزول

(المسعودي : مروج الذهب ، ج 3 ، ص 77)

[48]() وقعة الحرة كان سببها تمرد أهل المدينة على يزيد وقاموا بخلعه بسبب الإسراف في المعاصي إلى أبعد الحدود حيث يقول ابن الغسيل عن سبب تمرد أهل المدينة " والله ما خرجنا على يزيد حتى خفنا أن يرمى بالحجارة من السماء إنه رجل ينكح أمهات الأولاد والبنات والأخوات ويشرب الخمر ويدع الصلاة ". وقد قام جيش يزيد بعملية "تطهير" لأهل المدينة حيث يقول أحدهم " قتل فيها خلق من الصحابة ومن غيرهم ونهبت المدينة وافتض فيها ألف عذراء "(انظر السيوطي : تاريخ الخلفاء، ص 206) .

هاهي معالم الملك تتعزز شيئا فشيئاً، وكذلك الخلافة بما حملت من جدل أخذت تضمحل، حتى أن الأمر الآن لا يدور حول الملكية والخلافة بقدر ما يتركز حول مطلقية الملك واستبداده، فقد أصبح الأمويون يطلبون السلطة على أن لا يشاركهم فيها أحد، وكلما جاء ملك كان أشد فتكا من قبله. فهاهو عبد الملك بن مروان (65هـ\685م _ 86هـ\ 705م) يقول: " لا يجتمع فحلان في أجمه ".([49]) وهذا دعا البعض إلى القول أن عبد الملك أدخل " روحا جديدة إلى بلاطه كان أسلافه يعاملون الرعية على طريقة شيوخ القبائل العربية القدماء، فلما انتهى إليه الأمر خرج على هذه السنة، وحكم المملكة حكما مطلقا ".([50]) وهذا يظهر معالم الحكم المطلق بصورة أكثر وضوحا من ذي قبل، وهو الأمر الذي أصبح السمة الغالبة في الحكم مهما تبدل شكل الحاكم.

إلى أي مدى يتعامل الملوك مع النص من الناحية المثالية؟ نقدم على سبيل المثال لا الحصر عبد الملك بن مروان كان قبل توليه الملك يتمثل بقمة الورع، والتقوى، وكثير الخلوة بالقران، وعندما علم بأن الخلافة آلت إليه يقول: " هذا أخر عهدنا بك ".([51]) مع أنه كان يعد من فقهاء المدينة([52]) ولكن ما حاله بعد الخلافة /الملك وضع كل ما كان عليه جانبا، وحكم بالحديد والنار. حيث أعلى درجات الحكم المطلق المستبد، هذا ما عبر عنه عبد الملك بن مروان حين قال:

> " فلست بالخليفة المستضعف _ يعني عثمان _ ولا الخليفة المداهن _ يعني معاوية _ ولا الخليفة المأفون _ يعني يزيد _ ألا وإن من كان قبلي من الخلفاء كانوا يأكلون ويطعمون من هذه الأموال، ألا وإني لا أداوي إدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم، تكلفونني أعمال المهاجرين، ولا تعملون مثل أعمالهم، فلن تزدادوا إلا عقوبة حتى يحكم السيف بيننا وبينكم، هذا عمرو بن سعيد قرابته وموضعه، قال برأسه هكذا فقلنا بأسيافنا هكذا، إلا وأنا نحمل لكم كل شيء، إلا وثوبا على أمير أو نصب راية، ألا وإن الجامعة التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لا يفعل أحد فعله إلا جعلتها في عنقي، والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه ". ([53])

يوجد عدة إشارات في خطبة عبد الملك منها:أولا، لا مكان إلا السيف، والأغلال. ثانيا، لو تم مقارنة حديثه بحديث معاوية عند توليه الملك فإنه هو نفسه يرفض المقارنة حيث تم إلغاء المقارنة مع الخلفاء

---

[49]() جرجي زيدان: مرجع سابق، ج 4، ص 54

[50]() كارل بروكلمان: مرجع سابق، ص 135

[51]() إمام عبد الفتاح إمام: مرجع سابق، ص 242

[52]() السيوطي: تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق، ص 215

[53]() المرجع السابق، ص 217؛ قارن ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج 4 ، ص 83

الأوائل، حتى أنه لا يقارن نفسه بعثمان، أو معاوية، أو يزيد فهو يعبر عن نفسه انطلاقا من أنه أشـــد من كل هؤلاء. ثالثا، لا طاعة لله قبل طاعته. وعليه، مما تقدم كأننا ننظر إلى فرعون وليس إلى خليفة المسلمين .

عندما كان عبد الملك يحتضر لم يوص ولي عهدة الوليد بالمسلمين خيرا بل أوصى بالحجاج خيرا.([54]) كما أوصاه " إذا أنا نمت فشمر، وائتزر، والبس جلد النمر، وضع سيفك على عاتقك، فمن أبدى ذات نفسه لك فاضرب عنقه، ومن سكت مات بدائه ". ([55]) ولم يحيد الوليد بن عبد الملك (86هـــ705م _ 96هـــ715م) عن الوصية فقد " كان جبارا ظالما " ([56]) مثل أكثر ممن سبقه.

وسواء عبد الملك بن مروان أو الوليد بن عبد الملك ففي عصرهما سجلت خطوات إضافية وجديدة في تشريع الاستبداد، ولم ينتهي الحكم الأموي حتى كان الاستبداد ميزة بارزة في كل الدولة الإسلامية. وقد

---

[54]()وفيما قال عبد الملك بالحجاج والبيعة " وانظر في الحجاج فأكرمه إنه هو الذي وطأ لكم المنابر، وهو سيفك يا وليد ويدك على من ناوأك، فلا تسمعن فيه قول أحد، وأنت إليه أحوج منه إليك، وادع الناس إذا مت إلى البيعة، فمن قال برأسه هكـــذا فقـــل بسيفك هكذا " (انظر السيوطي: تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص 219)

[55]() السيوطي: مرجع سابق، ص 219

[56]() المرجع السابق، ص 222

ورث العباسيون تراث الأمويين ([57]) بعد سقوط دولة بني أمية.([58]) حيث قام العباسيون بما هو أسوأ من خلفهم وبحق الأمويون أنفسهم مع أن " الثورة العباسية" قامت كردة فعل على استبدادهم.([59])

لقد عمل العباسيون على اتخاذ منحى الأمويين من حيث توريث الحكم، وإبقاء ولاية العهد، ولكن مع إعطائهم الحكم بعدا دينيا، بمعنى أنهم "خلفاء الله "،([60]) وهذا يمثل حكما ملكيا على أساس " الحق الإلهي"،

---

[57]() هادي العلوي : **في الدين والتراث** ، (القدس: منشورات صلاح الدين ، 1975)، ص 33 _ 34

[58]() يوجد عدة أسباب أدت إلى سقوط الدولة الأموية سواء طبيعة وصولهم إلى الحكم القائم على القهر والغلبة، وهذا خلق كراهية وعداء لهم من قبل خصومهم الذين رأوا وجوب التخلص من حكمهم كما هو الحال بالنسبة للخوارج، وكذلك للطامحين بالسيطرة على الحكم، كما هو الحال بالنسبة للعباسيين الذين نجحوا من خلال "ثورتهم" من التخلص من الأمويين، وأبادتهم، ولكن هناك أسباب تراكمية أدت إلى تسهيل الطريق لأعدائهم بالظفر بهم، ومن هذه الأسباب ولاية العهد التي كانت سببا رئيسيا في إحداث خلافات حادة داخل الأمويين أنفسهم وقد جاء ذلك نتيجة تراتبية ولاية العهد عندهم، فقد اعتادوا أن يولوا عهدهم اثنين، وكان الأول يريد تحويل العهد لأولاده وعزل أخيه، وهذا ورث مع الحكم الحقد بين بعضهم وهذا عمق شق الخلاف بين أعضاء البيت الأموي الواحد. كما كان لإحياء العصبية القبلية دور في سقوطها فقد أدى ذلك إلى ميل كل خليفة أموي يتولى الحكم إلى طرف على حساب آخر وإقصاء عصبية من قبل خليفة عند مجيئه إلى الحكم بعد موت الأول وهذا خلق جماعات غاضبه وأخرى مقربه إلى الخليفة والعكس صحيح، وهذا خلق صراع دائم داخل الدولة الأموية بالإضافة إلى العديد من الأسباب المختلفة كظهور الشيعة وعدائهم للحكم الأموي رغم اتخاذهم مبدأ التقية في كثير من الأحيان بالإضافة إلى شعور بعض العناصر غير العربية بعدم المساواة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي وهذا جعلهم يشعرون بالغبن مما أدى إلى ظهور الشعوبية كحركة اجتماعية أدبية سياسية هدفها الطعن في السيادة العربية وفي الجنس العربي وقد أدى ذلك إلى نشوب الثورات من قبلهم ضد بني أمية. (انظر بوجينا غيانة ستشيجفسكا (مستشرقة بولونية مجازة من جامعة الأزهر) : **تاريخ التشريع الإسلامي** " **تاريخ الدولة الإسلامية وتشريعها** " ، ط 1(بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980)،ص 132 _ 133؛ أحمد مختار العبادي : **في التاريخ العباسي والفاطمي** ، ط 1(بيروت: دار النهضة العربية، [د.ت])، ص 12 _ 16؛ عبد العزيز الدوري: **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، ط 3(بيروت: دار الشروق، 1984)، ص 63 _ 68

[59]() عندما وصل العباسيون للحكم قاموا بقتل بني أمية عن بقرة أبيهم، ولم يفلت منهم إلا ما ندر ممن هربوا إلى الأندلس، وحالة الانتقام وصلت إلى جثث الأمويون من الخلفاء حيث تم " نبش قبر معاوية بن أبي سفيان فلم يجدوا فيه خيطا مثل الهباء، ونبش قبر يزيد بن معاوية بن أبي سفيان فوجدوا فيه حطاما كأنه الرماد، ونبش قبر عبد الملك بن مروان فوجدوا جمجمته، وكان لا يوجد في القبر إلا العضو بعد العضو غير هشام بن عبد الملك فإنه وجد صحيحا لم يبل منه إلا أرنبة أنفه، فضربه (السفاح) بالسياط، وصلبه ،وحرقه، وذراه في الريح (فرج فوده : الحقيقة الغائبة ، ص 95 نقلا عن ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج 4 ، ص 333) كما ورد هذا المسلسل الانتقامي البشع عند المسعودي حيث يضيف لما سبق " .... ثم اتبعنا قبورهم في جميع البلدان فاحرقنا ما وجدنا فيها منهم " (المسعودي ، ج 3 ، ص 219) إذا كان هذا حال الأموات فما حال الأحياء في البداية؟ كان هناك أخذ البعض إلى جانبهم من الأمويين كما هو الحال بالنسبة لسليمان بن هشام بن عبد الملك الذي بقي حيا حتى دخل شاعر يدعى سديف وقال في الأمويين :

لا يغرنك ما ترى من الرجال إن تحت الضلوع داء دويا

فضع السيف وارفع السوط حتى لا ترى فوق ظهرها أمويا

(فرج فوده : مرجع سابق ، ص 98 نقلا عن ابن الأثير ، ج 4 ، ص 333)

[60]() من أجل إعطاء العباسيين لأنفسهم الطابع القداسي في أذهان المحكومين سعوا على أن يضفوا على أنفسهم ألقابا خاصة منها: سلطان الله حين استخدمه المنصور حيث يقول: أنما أنا سلطان الله في أرضه. وظل الله وهو وصف جاء من بعض الباحثين

ولا علاقة للمحكومين في هذا الأمر، حيث تم إدماج الخلافـــة بالملـــك، وتم إعطاء حكمهم غطاء أقل ما يقال أنه منصب يتصف بالقداسة لأنهم "خلفاء الله" كما كانوا يصفون أنفسهم. ([61])

كان العباسيون يرون في حقهم في الملك على أساس أنهم ورثة النبي محمد "وعملوا على الاحتفاظ بالخلافة في دولة ثيوقراطية أساس السيادة فيها لزعماء الدين، ليظهروا بذلك الفرق بين السلطتين في عهدهم، وفي عهد الأمويين من قبلهم ".([62]) وعليه، لم يقبل العباسيون أن يكونوا ملوكاً فقط، بل أرادوا إلى جانب ذلك أن ينظر إليهم على أنهم يحملون صفات دينية وأن يصبح المحكومون على قناعة بأن ملكهم يحمل بعدا دينيا.([63]) ولهذا، حرص خلفاءاملوك العباسيون على أن يكونوا دائما في المقدمة للقيام بالمظاهر الدينية كارتدائهم بردة النبي محمد عند توليته الخلافة. وحضورهم الحفلات الدينية، لأنهم خلفاء النبي في حكم المسلمين، بل أكثر من ذلك فقد حمل الخلفاء الكثير من القداسة، والجلال، والعصمة حتى أن هؤلاء الخلفاء أخذوا يمثلون مكانة أعلى من النبي محمد.([64])

ولكن ما سبق، لم يمنع الخلافة العباسية (132هـــ _ 567هـــ) من أن تكون ملكية وراثية استبدادية.([65]) هذه الحالة من الدمج التي قام بها العباسيون، بحيث أصبحت خلافتهم الدينية "تجمع بين السلطتين الزمنية والروحية".([66]) والخليفة العباسي يحكم بتفويض من الله هذا ما عبر عنه أبى جعفر المنصور عند قوله: " إنما أنا سلطان الله في أرضه ".([67])

انطلاقا من النظرية السياسية الساسانية التي اعتبرت الملك ظلا لأهورا مزدا في الأرض. وكذلـــك نعتوا أنفسهم بخليفـــة الله وأمين الله .(انظر موفق سالم نوري: العامة والسلطة، مرجع سابق، ص 73 _ 74)

[61]() محمد العشماوي : مرجع سابق ، ص 164_ 165

[62]() محمد جلال شرف، علي عبد المعطي محمـــد: **الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب** ، ط 1(الإسكندرية _ مصـــر : دار الجامعات المصرية، 1978)، ص 171؛ موفق سالم نوري: مرجع سابق، ص 72

[63]() المرجع السابق ، ص 171

[64]() عبد الكريم الخطيب : **الخلافة والإمامة " ديانة .. وسياسة دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الإسلام** " ، ط 2(بيروت: دار المعرفة، 1975)، ص 343

[65]() محمد جلال شرف: مرجع سابق، ص 173

[66]() سليمان فياض: الوجه الآخر للخلافة الإسلامية، مرجع سابق . ص 55

[67]() المرجع السابق، ص 54

على ضوء ما سبق أظهر الخلفاء منذ معاوية من الناحية المسلكية أنهم ملوك من الطراز الأول بناءً على المقاييس التي تم إظهارها سابقا. وفي المقابل، كان الخلفاءالملوك يتجنبون تسميتهم بالملوك لتجنب ما يوحي بانتمائهم إلى هذا النوع من الحكم، ولهذا كان إطلاق اسم الملك على الخليفة ممنوعا طوال عصور الخلافة. ([68])

انتقال الخلافة إلى الملكية عند ابن خلدون

بعد ما تقدم نرى أن الملك أصبح بثياب الخلافة، ولم يتم التخلي عن هذا اللقب مع أن الواقع الذي رأيناه ينم عن الملكية بكل أبعادها، ولكن الرؤية الملتبسة بقيت قائمة ما داموا يقومون بطقوس ذات صبغة دينية، رغم الاستبداد في الحكم. وهنا، ابن خلدون يرى أن الأمر يبقى صالحا ما دام باقيا في العصبية العربية، والأمر عنده مقبولاً، ومبرر فالخلافةالملكية حارسة الدين، ويدافع عن ذلك بالقول:

> " فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا، وهكذا كان الأمر لعهد معاوية، ومروان، وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد، وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة، ولم يبق إلا اسمها، وصار ملكا بحتا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر، والتغلب في الشهوات والملاذ ". ([69])

لا بد من الإشارة إلى أن معالم الملك بدأت في أيام عثمان، حيث كان نصفه خلافة، والنصف الآخر ملك، ولكن إذا إفترضنا أن " الخلفاء الراشدين " كانوا يحملون كل مضامين "الخلافة المثالية"، وهو الأمر الذي تم التطرق إليه سابقا، وهو أمر لا يعني ابن خلدون كثيرا، وإذا وضعنا الحكم بعد معاوية في حالة خيار بين الخلافة والملك، فإن كل الدلائل تشير إلى أنه كان أول الملوك، والملك كانت صفته الأساسية من خلال أعماله، حيث التغلب والقهر واخذ البيعة بالسيف، وبعدها نأتي على من يوصفون بأنهم خلفاء كبعد ديني _ سياسي، فهذا ما لم نجده من التعرض إلى تفاصيل تبلور الحكم بعد معاوية على الأقل، والدليل على ذلك القسم الأخير من قول ابن خلدون ولنحدث مقارنة بين حكم معاوية، يزيد، عبد الملك، الوليد ... نجد أن هذه الميزات للحكم المستبد تطبق عليهم. إن حالة الخلط بين الدين والسياسة عنده ضمن

---

[68]() هادي العلوي: فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 54 _ 55

[69]() ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 265

استمرارية الاستبداد وتعزيزه، بل وأكثر من ذلك تعقيده كما سنرى لاحقا، بحيث يظهر وكأنه عامل مرغوب فيه ما دام باسم الدين أو باسم العصبية فالأمر سيان عنده.

إن المخزون القبلي المطور يضع في قمة أولويات ابن خلدون انطلاقا من " أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك ". وهنا، لو استرجعنا ما تحدثنا عنه سابقا حول أطوار الدولة فإنه من طور التأسيس تكون دولة العصبية المتغلبة ليس للجميع حق بها، والاستبداد يأخذ شكل استبداد قبيلة واحدة على حساب باقي القبائل، وعندما يتم التفرد بالملك، ويتم الاستبداد على القبائل المغلوبة، وليس عليها فقط بل على قبيلته هو يعني بذلك دولة الفرد الواحد، وهكذا حتى أخر مرحلة وهي الانهيار ما يظهر عند ابن خلدون مفاهيم تدل على الاستبداد والعنف وكأن الطابع الاستبدادي لـــ " الدولة العصبية "، و "الدولة الشخصية "، و" الدولة الكلية "، والتي تعبر عن طبيعتها الاستبدادية إن هذه النظرة تأتي بعد غياب المرحلة التي تحمل مضامين ذات قداسة في الفترة النبوية. وهنا، يتم استرجاع المفاهيم القديمة التي لم تذهب أدراج الرياح بقدر ما غابت فترة من الوقت، وجزئيا زمن النبي محمد، وبعدها تأتي النظرة الواقعية القائمة، فابن خلدون يستخدم مفاهيم سائدة الاستيلاء على الملك، استبداد صاحب الدولة على قومه، جدع أنوف العصبيات... الخ من هذه المفاهيم التي تحمل في ثناياها الاستبداد والعنف.([70])

ورغم أن ابن خلدون واقعي بحيث يدعم "دولة العصبية" بدل "المدينة الفاضلة" ذلك أنه يراها الممكنة، والواقعية معا فهل هذا يعني أنه جرد دولة العصبية التي يدعمها من بعدها الديني؟ تارة يكون الشرع من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم الأولى ثم ينطلق في تحديد موقفه من السياسة العقلية حيث يقول:

> " أن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين: أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وهذه كانت سياسة الفرس، وهي على جهة الحكمة، وقد أغناها الله عنها في الملة، ولعهد الخلافة لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة، والخاصة، والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان، وكيف يستقيم له الملك، والقهر، والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعا، وهذه السياسة التي يحمل أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم، وكافر إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم فقوانينها إذن

---

[70]() محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، ط 1(بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، ص 227 _ 228

مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعـــة، وأشيـــاء مـــن مراعـــاة الشوكة والعصبية ضرورية ".([71])

ما سبق ينحصر في خلط الدين بالاستبداد والغلبة التي هي عماد العصبية ذلك أن السياسة العقلية مبنية عنده على القهر والاستطالة، وقد مر معنى قول مونتسكيو أنه يتحدد الاستبداد بالفترة التي يمكث فيها الحاكم في الحكم، وابن خلدون يشجع ذلك، وأن ما يوجد هو حالة من إيجاد حالة من الشرعنة للاستبداد ضمن مقاييس يحددها كما مـــر سابقـــا. كما يحدد أن "الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يد قاهرة ".([72])

إن مفهوم ابن خلدون للحكم من خلال النماذج السابقة لطرح مدى هيمنة المفهوم السلطوي للسياسة عنده فهو يبرر كل شيء ما دامت تخدم نظريته حول الحكم.([73]) كما أن عملية انتقال الحكم من الخلافة إلى الملكية لا يعينه بالقدر الذي يضمن استمرارية العصبية العربية كما تقدم.

من هنا، فإن الملكية المستبدة لم تعد تحمل مضامين ضبابية بحيث يصعب الفصل بينها وبين الخلافة بل إنه وجد من برر لها كمفهوم حكم مرغوب لاستمرارية الحكم، وهذا يشكل أحد الأطراف التي قامت بذلك إذا ما علمنا أن البعد الديني دائما حاضر لإضفاء الشرعية كما سنرى ذلك في القسم التالي من الإمامة الجانب الآخر من " السنة " وكما سيتم تجنيد من يشرعن للاستبداد ويخلق النصوص لإضفاء القداسة على الحكم.

ثانياً: الإمامة القداسة المبتورة

في البداية كانت الخلافة أو الإمامة تحمل نفس المضامين عند الحديث في هذا الجانب من قبل "السنة"، وهي تأخذ انطباعا سياسيا _ دينيا، وهذا ما سعى إليه أهل السنة حتى بعد انتقال الخلافة إلى الملكية بما حملت أكثر مما تحتمل، ولكن الإمامة كمفهوم قداسي مرتبط "بالشيعة".([74]) فمفهوم الإمامة لم يكن متداولاً

---

[71]() المرجع السابق، ص 229 _ 230 نقلا عن ابن خلدون .

[72]() ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 240 _ 241

[73]() محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 231

[74]()صنف أبى الحسن الأشعري الشيعة إلى ثلاثة أصناف وهي: الأولى، الغالية مكونة من خمس عشرة فرقة. الثانية، الأمامية وهم الرافضة مكونة من أربع وعشرون فرقة. الثالثة، وهي الزيدية مكونة من ست فرق. (راجع أبى الحسن الأشعري : **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميـــد ، ج 1، ط 2(القاهـــرة: مكتـــبة النهضـــة المصريـــة ،

لا في عهد أبي بكر ولا عهد عمر. وعليه، فإن لقب الإمام ارتبط بنشأة الفكر الشيعي في موضوع الإمامة.([75])

الإمامة بين النص والاستبداد

والشيعة ترى في علي بن أبي طالب أنه صاحب الحق بالإمامة منذ أحداث السقيفة، وهي فيه، وفي أولاده من بعده.([76]) فالشهرستاني يرى أن لقب الشيعة أطلق " على الذين شايعوا عليا عليه السلام على الخصوص، وقالوا بإمامته نصا ووصية، إما جليا أو خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم من غيره وتقية من عنده "([77]) وقد تطورت هذه الفكرة حيث يقول شيعة علي ([78])

" إن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بتعيينهم بل هي ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله، ولا تفويضه إلى الأمة بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر وأن عليا رضي الله عنه هو الذي عينه صلوات عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة السنة، ولا نقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون في الطرقة أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة ".([79])

1969)، ص 65 _ 148. وقد فرّق ابن خلدون بينهم من حيث الاختلاف حيث يرى أن "الامامية " تقوم على أن الإمامة بعد علي هي في أولاد فاطمة بالنص عليهم واحدا بعد واحد ويسمون الإمامية نسبة إلى مقالتهم باشتراط معرفة الإمام، وتعيينه في الإيمان، وهي أصل عندهم .ويرى في "الزيدية" أنها تقوم على أن الإمام يجب أن يكون في أولاد فاطمة لكن بالاختيار من الشيوخ، ويشترط أن يكون الإمام منهم عالما زهدا شجاعا داعيا إلى إمامته. وأما "الغلاة" فهم الذين تجاوزا حد العقل والأيمان في القول بألوهية هؤلاء الأئمة أما علي بأنه بشر اتصف بصفات الألوهية، أو أن الإله حل في ذاته البشرية . وأهم هذه الفرق الغالية الاثنى عشرية التي تقول أن الثاني عشر من أئمتهم محمد بن الحسين المهدي هو المهدي المنتظر عندهم . وقد ظهر عند الغلاة أن الإمام يتصف بالكمال الذي لا يكون لغيره، فإذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون في ذلك الكمال وهو قول بالتناسخ . (انظر ابن خلدون : المقدمة ، ص 252 _ 253)

[75]() محمد عمارة : **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط 2(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)،ص 32

[76]() عبد الكريم الخطيب : مرجع سابق ، ص 414 ؛ ___ : **شيعة** ، من ويكيبديا الموسوعة الحرة، استخرج بتاريخ 3\1\2007، http:\\ar.Wikipedia.org\Wiki\%D8\%B4%D9%8A%D8%B9%D8%A9

[77]() ابن خلدون : المقدمة ، في الهامش ص 250

[78]() إذا كان التشيع في اللغة هو المتابعة والولاء والشيعة هم الاتباع فان التشيع في الاصطلاح يعني تحديدا أنصار الإمام علي الذين اعتقدوا بإمامته وذريته من بعده بعد الرسول(أنظر فاروق عمر فوزي : **نشأة الحركات الدينية السياسية في الإسلام** ، ط 1(عمان: الأهلية للنشر، 1999) ، ص 24 . وبهذا الصدد ورد تعريف الشيعة عند الشيخ المفيد ت 413هـ\1022م) حيث يقول "الشيعة اسم لأتباع أمير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد بإمامته بعد الرسول صلوات الله عليه واله بلا فصل ونفي الإمامة عمن تقدمه في مقام الخلافة ... " (الشيخ المفيد : **أوائل المقالات** ، ص 2) ووردت عند ابن خلدون بان الشيعة لغة هم الصحب والأتباع لعلي وبنيه (انظر ابن خلدون، مرجع سابق، ص 250)

[79]() ابن خلدون: المقدمة ، مرجع سابق، ص 250 _ 251 ؛ محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم ، ص 39

من هنا، نشأت فكرة الوصاية، ولهذا لقب علي بالوصي. حيث يرى الشيعة أن محمداً النبي أوصى لعلي بالإمامة من بعده، ولهذا فهو وصي النبي، إما جليا أو خفيا على أن لا تخرج الإمامة من أبنائه. ([80]) لهذا، لا يحمل علي صفة إمام عن طريق الانتخاب، بل عن طريق النص من محمد النبي وعلي أوصى لمن بعده. وهكذا، كل إمام وصي من قبله، وهذا الأساس الذي انطلق منه الشيعة .([81]) الذي يمثل حالة استمرار الإمامة المقدسة من خلال ديمومة الرسالة المحمدية بواسطة الأئمة المعصومين، وبما أنهم كذلك فإن لهم " قدرة خارقة على تفسير الشريعة التفسير الصحيح طالما أنهم معصومون من الخطأ ".([82])

تعتمد الشيعة في تعزيز إمامة علي، ومن تبعه من الأئمة الذين بعده من خلال "حديث الغدير" وهو الحديث الذي يتمسك به الشيعة سندا من باب الأحقية بالإمامة لعلي بعد النبي محمد.([83]) وقد كان ذلك بعد خروج النبي محمد من مكة إلى المدينة ونزول الآية " يا أيها النبي بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته".([84]) وقد كان النبي محمد عند (غدير خم).([85]) وقد تم جمع الناس، ودعا عليا إلى جانبه، وقال للناس : لقد دعيت إلى ربي وإني مغادركم من هذه الدنيا وإني تارك فيكم كتاب الله وعترتي وأهل بيتي ثم أخذ بيد علي ورفعها وقال " يا أيها الناس ألست أولى منكم بأنفسكم ؟ قالوا : بلى ، قال : من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه حيث دار".([86])

لم يتم حسم هذه القضية بين المسلمين في ظل الصراع على السلطة فكل طرف يأول هذه الأحاديث حسب مصلحته، والشيعة تحديدا يرون أن النصوص في تجسيدها للولاية نيابة عن النبي محمد حيث يتم اعتبار كل " جاحد لولاية علي كعابد وثن " وإن يدل ذلك على شيء إنما يدل على مدى تقديس الإمام من

---

[80]() إبراهيم حركات: **المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط** ، (المغرب: أفريقيا الشرق ، 1998) ص 188

[81]() أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 267

[82]() أيمن الياسيني: **الإسلام والعرش**، ترجمة سيد زهران ،(مصر: كتاب الأهالي ، 1990) ص 23

[83]()عبد الحسين احمد النجفي : **الغدير في الكتاب والسنة والأدب** ، ج 1(دار الكتاب العربي ، بيروت ،[د.ت])، ص 8 ؛ الرزينة ر . لالاني : **الفكر الشيعي المبكر "تعاليم الإمام محمد الباقر** " ، ترجمة سيف الدين القصير ، ط 1(بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2004)، ص 103

[84]() سورة المائدة الآية 67

[85]() للإطلاع بشكل أعمق حول حدث الغدير (انظر عبد الحسين النجفي : الغدير ، 11 جزء ؛ محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم ، ص 371 _ 386)

[86]() عبد الحسين احمد النجفي : مرجع سابق ج 1 ، ص 12 _ 13 ؛ محمد الحسين آل كاشف الغطاء : مرجع سابق ، ص 72 ؛ عبد القادر فيدوح : مرجع سابق ، ص 62 _ 63

قبل الشيعة الباطنية تحديدا " حيث لا تقبل الأعمال إلا بالولاية لأنها _ في رأيهم _ امتداد لباطن النبوة معتبرين أن جزءا إلهيا حل في الإمام علي .. وحل من بعده في بقية الأئمة المعصومين".([87])

يرى الشيعة أن الإمامة هي ميراث علي من النبي محمد، وعلى ذلك فإن آل البيت أولى بهذا الميراث، ولهذا أخذت الإمامة تأخذ طابع النبوة واستمراريتها، لأن الإمام قائم مقام النبي، وله ما للنبي من العصمة والولاية العامة على الناس.([88]) وقد تم التمييز بين الفرق الشيعية ومن تمسك بأن علي هو الإمام لهذا سموا بالشيعة الإمامية، ويقول الشهرستاني فيهم " هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم : نصا ظاهرا ، وتعيينا صادقا ؛ من غير تعريض بالوصف بل أشار إليه بالعين "([89]) كما ظهر عند غلاة الشيعة ([90])الذهاب إلى أبعد من ذلك، حيث قال الشيخ المفيد عنهم أنهم " الغلاة([91]) المتظاهرون بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين، والأئمة من ذريته عليهم السلام إلى الألوهية، والنبوة، ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد، وخرجوا عن القصد ".([92])

والسؤال هنا من أين تم الخروج بفكرة الشيعة للوصول إلى ما وصلت إليه على اختلاف درجات غلوها؟ هل حمل النص هذه الفكرة وتم تطويرها؟ أم أن للأمر بعدا آخر متشعب عن الدين بصورة تمثل أكثر عمقا في المراحل المتعاقبة إذا ما علمنا أن فكرة الإمامة لدى الشيعة أخذت تتبلور، وتتعقد في كثير من

---

[87]() عبد القادر فيدوح : مرجع سابق ص 63

[88]() عبد الكريم الخطيب ، مرجع سابق ، ص 427 ؛ علي الدباغ: **الجذور الدينية للاستبداد**، استخرج بتاريخ 5\1\2007م http:\\www.aljazeera.net\NR\exeres\F3F4B28D-3BC5-42D898BDA7C5A36E6B3A.tm

(89) الشهرستاني (ت 548هـ): **الملل والنحل**، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي ، ج 1، ط 1(بيروت: المكتبة العصرية ، 2000)، ص 130

[89] (90) هم عدة جماعات من الشيعة تجاوزوا حد العقل والأيمان في القول بألوهية هؤلاء الأئمة إما على انه بشر اتصف بصفات الألوهية أو أن الإله حل في ذاته البشرية .(انظر ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق، ص 252)

[90](91)ظهرت عدة فرق من الغلاة منها السبئية التي رأت أن عليا حي، ولم يمت، وإنما الذي قتل هو الشيطان تصور بصورته ثم قالت أن علي نبي، وبعدها ذهبت إلى القول أنه اله. الكسيانية كان أهم رجالها المختار الثقفي الذي ادعى أنه مرسل من الإمام الوصي ابن الحنفية، واحظر كرسيا ادعى انه لعلي وعين له سدنة ورسم طقوسا . الهاشمية وهي منشقة عن الكسيانية،

91

وقد رأت هذه الفرقة أن روح الله حلت في الأئمة اعتبارا من علي حتى أبى هاشم عبد الله. كما رأت أن لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل وأن العلم الإلهي الذي استأثر به علي ابنه محمد الحنفية انتقل إلى أبى هاشم. وهنا، أصبحت ظاهرة جديدة في حركة الغلو، والتي تؤكد على أن الإمامة تنتقل من الإمام إلى خليفته بالعلم لا بالنسب أو النص . وكذلك في هذا القسم ظهرت البيانية ، المغيرية ، المنصورية ، الجناحية. وكلها على نفس المنوال من الغلو وتأليه الإمام كلما ظهرت فرقة جديدة نتيجة الانشقاق. وكانت تزداد تطرفا في هذا الاتجاه. (انظر فاروق عمر فوزي : مرجع سابق، ص 87 _ 97).

[92]() فاروق عمر فوزي : مرجع سابق ، ص 85

الأحيان في خضم الصراع الدائر الذي يعيده البعض إلى أيام السقيفة، وخصوصا بعد ما تمت الخلافة لأبى بكر يظهر هذا بعد رفض علي، ومن معه المبايعة لأبى بكر بالخلافة، وهو الأمر الذي ترفضه فرق الشيعة التي ترى أن الأمر يبدأ بشكله النظري من أيام جعفر الصادق، و محمد الباقر.([93])

مهما يكن الخلاف حول الفترة الزمنية لانطلاقة الشيعة إلا أنه من الواضح أن نظرية الشيعة تجذرت بشكل كبير بعد مقتل علي، وهذا يعني أن استخدام النص للسعي لحسم الحق حول الإمامة جاء بعد وفاة علي حيث تم توظيفه لكي يكون المورث لأسرة بعينها بحيث تصبح ذات قداسة أقرب إلى الألوهية في بعض الأحيان بعد حدوث الحدث. هذا الأمر دفع البعض إلى القــول: " إن قراءة النص القرآني في لحظته النصية الأولى تؤكد خلو الكتاب من الوصية بالسلطة لفرد أو أسرة كما تزعم الشيعة، كما تؤكد خلوه من الوصية لقبيلة، أو شعب كما تزعم النظرية السنية في الخلافة ".([94]) لم يكن مسار التاريخي الذي استنطق سكوت النص القرآني من خلال التأويل، سواء من قبل النظرية السنية، أو الشيعية سوى سباق في التأويل. يأتي هذا السباق المحموم من أجل حسم الصراع لحشد التأييد لطروحات كل طرف حول الإمامة أو الخلافة.

عند ظهور الزيدية([95])قامت على عدة ركائز من أهمها أن الإمامة ليست وراثية، ولا تستوجب النص، والتعيين، وأن الإمام ليس معصوما بل الإمامة بالاختيار، يشترط فيها أن يكون من أولاد فاطمة من أولاد الحسن أو الحسين، وطلب الإمامة يعد واجب الطاعة. والنقطة الأهم جواز إمامة المفضول مع وجود

---

[93]() محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم ، ص 157

[94]() عبد الجواد ياسين : مرجع سابق ، ص 212

[95]() الزيدية نسبة لزيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الذي امتاز بالاعتدال، وهو الأمــر الذي أدى إلى تفــرق شيعة الكوفة عنه حيث رأوا أن على الإمام زيد كي يكون صادقا في دعوته أن يتبرأ من كل من تولى الخلافة مع وجود علي، وهذا الاعتقاد جاء من منطلق أن بني أمية منذ تولوا الخلافــة، وهــم يسبون علي من فوق المنابر مما ولد داخل نفــوس هــؤلاء البغض لكل حاكم غير علي أو أحــد آبائــه.(انظر صلاح أبو السعود : الشيعة النشأة السياسية والعقيدة الدينية ، ص 118)

الأفضل.([96]) وهذا يعني الإقرار بشرعية "الخلفاء الراشدين" الذين تولوا منصب الخلافة قبل علي. ([97]) والزيدية([98]) تقوم على أن " الإمامة على مذهبهم فيها وأنها باختيار أهل الحل والعقد لا بالنص ".([99])

وأما الشيعة الجعفرية، ([100])فقد قامت على أن الإمامة من أصول الدين، ([101]) التي لا يجوز تركها لاجتهادات الناس، وهي منصب ديني، ودنيوي، وإقامتها واجبة، ليس بالانتخاب والشورى، بل بالنص

---

[96]() اتفقت فرق الزيدية على مبدأ المفاضلة كشيء مركزي التقوا عليه رغم اختلافهم في أمور أخرى، وهذه الفرق الزيدية هي : الأولى، الجارودية، وهي ترى أن النبي محمد نص علـى علي بن أبـي طالـب " بالوصف لا بالتسمية، فكان هو الإمام من بعده، وأن الناس ظلوا وكفروا بتركهم الاقتداء بعد الرسول ثم الحسن من بعد علي هو الإمام ثم الحسين مـن بعـد الحسـن. وهناك الثانية، فرقة الزيدية السليمانية التـي ترى أن الإمامة شورى، وأنها تصلح بعقد رجلين من خيار المسلمين، وأنها قـد تصلح فـي المفضـول وإن كان الفاضل تم تفضيله على كل حال.والفرقة الثالثة، الزيديـة البـترية تـرى هذه الفرقـة أن علـي أفضل الناس بعد الرسول وأولاهم بالإمامة . الفرقة الرابعة، الزيدية النعيمية. والخامسة، من الزيدية. والفرقة السادسة، اليعقوبية . اتفقت هذه الفرق على استخدام السيف ضد أئمة الجور، وإزالـة الظلـم، وإقامة الحق وهي جميعها اتفقت علـى تفضيل علي على سائر الصحابة وأنه أفضل الجميع بعد الرسول.(انظر أبى الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين واختـلاف المصلين ، ج 1 ، ص 140 _ 150)

[97]() فاروق عمر فوزي : مرجع سابق ، ص 29

[98]() ورد عند المسعودي أن زيد بن علي قتل على يد هشام بن عبد الملك حيث يقول : " وقد ذكر أبو بكر بن عباس وجماعة [من الإخباريين] أن زيدا مكث مصلوبا خمسين شهرا عريانا فلم ير له عورة سترا من الله له، وذلك بالكناسة بالـكوفة " (انظـر المسعودي ، ج 3، ص 219 _ 220)

[99]() ابن خلدون : المقدمة ، ص 255

[100]()الجعفرية نسبة إلى جعفر الصادق الذي طور مفهوما جديدا حول طبيعة الإمام، والإمامة. وفرق بين الإمام الشرعي، والخليفة (الحاكم السياسي)، وبين أنه ليس على الإمام الحق أن يجمع بين السلطتيـن الدينيـة والسياسية، إذا كانت الظروف لا تسمح بذلك. وبذلك دعا الصادق في حياته إلى الرئاسة الروحية مستندا على مبدأ النص، والتعيين، والعلم السري. مؤكدا أن الإمام حجة الله يلهمه الصواب في القـول والفعـل .(انظر فاروق عمر فوزي،مرجع سابق، ص 28)

[101]() كان الشيعة الإمامية قد اتفقوا على تولي جعفر الصادق، وهو الإمام السادس من أئمة الشيعة، وبعد وفاته انقسـم أتباعه إلـى فرقتين: الفرقة الأولى، تولت ابنه موسى المعروف بالكاظم، وهم الموسوية حيث رأوا أن الإمامة من بعده في أولاده وأحفاده إلى الإمام الثاني عشر منهم، ولذلك يعرفون بالإمامية الاثنى عشرية . وأما الفرقة الثانية، من الإمامية فقد رأت أن الإمامة في إسماعيل بن جعفر الصادق، وتعرف هذه الفرقة بالإسماعيلية، هذه الفرقة استطاعت أن تحكم من خلال تشكيل الدولة الفاطمية حيث حكمت المغرب، وكذلك ظهور الدولة الفاطمية في مصر . (انظر محمد الخضري بك : **تاريخ التشريـع الإسلامـي** ، ط 9(بيروت: دار الكتب العلمية ، 1970)، ص 126 _ 129

والتعيين. وأن الأئمة معصومون يتصفون بالكمال والعلم. وأن عدد الأئمة اثنا عشر إماماً.([102]) أولهم علي وأخرهم محمد المهدي الإمام الغائب المنتظر. ([103])

بين الإمام المفضول عند الزيدية، وبين تولي الإمامة من خلال النص، والوصية يظهر الخلاف الذي كان قائما بين الزيدية والجعفرية. فالنص والوصية تأتي في إطار خارج حقل التفضيل.

فالقول بالنص أصبح الطريق الممكن إلى تجاوز التفضيل، والتفكير خارجه، ذلك أن السعي لتحقيق الإمامة من التفضيل إنما هو مرتبط بتواطؤ الناس الذين تأمروا ضد إمامة علي " الأمر الذي تأدى إلى يأس شامل من البشر جعلهم يتعالون بأمر الإمامة إلى النص من الله ".([104]) وعليه، فإن الإمامة " لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله، وليست هي بالاختيار، والانتخاب من الناس، فليس لهم إذا شاءوا أن ينصبوا أحدا نصبوه، وإذا شاءوا أن يعينوا إماما لهم عينوه، ومتى شاءوا أن يتركوا تعيينه تركوه ".([105]) وقد تم النظر إلى الإمامة على أنها من أصول الدين، وقد زاد الشيعة الإمامية "ركنا خامسا"، وهو الاعتقاد بالإمامة. التي في فحواها تمثل منصباً الهياً كالنبوة. لذا، تم ربط الإمامة بالنبوة والتوحيد.([106]) يأتي ذلك الاعتقاد من منطلق أنه

> " ما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام؛ حتى تكون مفارقة الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة؛ فإنه إنما بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق ؛ فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملا يرى كل واحد منهم رأيا ويسلك كل واحد منهم طريقا، لا يوافقه في ذلك غيره بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه. وقد عين عليا رضي الله عنه". ([107])

من هذا المنطلق فقد تم اعتبار الإمامة ركنا خامسا بل هو من أهم الأركان في نظر الشيعة الإمامية.

---

[102]() ترتيب الإمامة عند الشيعة الإمامية من اثني عشر إماما الأول: علي بن أبي طالب 40هـ الثاني : الحسن بن علي 50 هـ الثالث: الحسين بن علي 61 هـ الرابع : علي بن الحسين زين العابدين 94هـ الخامس محمد بن علي الباقر 114 هـ السادس: جعفر بن محمد الصادق 148 هـ السابع: موسى بن جعفر الكاظم 183 هـ الثامن : علي بن موسى الرضا 203هـ التاسع : محمد بن علي الجواد 220 هـ العاشر : علي بن محمد الهادي 254 هـ الحادي عشر : الحسن بن علي العسكري 260 هـ الثاني عشر : محمد بن الحسين المهدي 255هـ . (انظر أبى الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج 1، ص 90 ؛ يان ريشار : الإسلام الشيعي ، ص 62 ؛ عبد القادر فيدوح : نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية ، ص 63)

[103]() علي مبروك : **عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد** ، ط 1(سوريا: مركز الإنماء الحضاري ، 2004)، ص 205؛ محمد الخضري بك : مرجع سابق ، ص 127 .

[104]() المرجع السابق، ص 206

[105]() المرجع السابق، ص 206 نقلا عن محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ، ص 71 _ 72

[106]() محمد الحسين آل كاشف الغطاء: **اصل الشيعة وأصولها**، ط 1(لندن _ روما: دار مواقف عربية، 1994)، ص 68

[107]() الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 1 ، ص 130

بل أكثر من ذلك حيث ذهب محمد الباقر،([108]) إلى أن الإمام هو "حجة الله على الأرض"، فإذا ما قدر للإمام أن يبتعد عن الأرض، ولو لساعة واحدة، فإن الأرض ستبتلع أهلها كما يبتلع البحر من فيه، وبهذا الصدد يقول محمد الباقر " نحن (الأئمة) حجة الله وبابه. ونحن لسان الله ووجهه؛ نحن عيون الله (التي تحرس) خلقه، نحن ولاة الأمر لله على الأرض ".([109]) كما يرى أن الله يعبد بالأئمة، ويعرف بهم ويوحد. وعليه، فقد تم تفضيل الإمام على بقية الناس ذلك لأنه ممثل الله على الأرض، وقد كان ذلك ممهدا لمـــن خلفـــه، وتحديـــدا ولـــده جعفـــر الصادق.([110])

قد ذهب الشيعة للخروج من مأزق عدم ذكر الإمامة في القرآن بشكل يعطي عليا هذه القداسة التي يرونها فيه، فقد خرج الشيعة بعدة افتراضات، وخصوصا من قبل الشيعة الإسماعيلية. ([111]) بعد عملية التأويل، والتحريف للقرآن،([112]) وذلك لإثبات شرعية تأويلاتهم وآرائهم في الإمامة، ولكي يكونوا مطلقي الحرية في ما يريدون قوله ضمن التأويل في النص القرآني الموجود، فقد قالوا بنقص القرآن، وتحريفه من

---

[108]() محمد الباقر هو خامس الأئمة الاثنى عشرية وهو والد جعفر الصادق، يسمى أتباعه الباقرية، واتباع جعفر الصادق بالجعفرية الواقفة، والالتقاء بين الفرقتين تريان أن إمامتهما، وإمامة والدهما زين العابدين إلا أن منهم من توقف إلى واحد منهما، ومـــا تم إدراجها في أولادهما، ومنهم من رأى أنها تتم في أولادهم. (انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 1، ص 133)

[109]() الرزينة ر. لالاني : مرجع سابق ، ص 119 نقلا عن الكليني : الكافي ، ج 1 ، ص 145

[110]() المرجع السابق ، ص 119

[111]() هذه الفرقة ترى أن الإمامة في جعفر وزعموا أن الإمام بعده ابنه إسماعيل، وقد ظهر فرقتين عندهم الأولى، تـــرى تنتظـــر إسماعيل بن جعفر، وهو الذي مات في حياة أبيه. والثانية، قالت " كان الإمام بعد جعفر سبطه محمد بن إسماعيل بن جعفـــر حيث أن جعفرا نصب ابنه إسماعيل إماما بعده، فلما مات إسماعيل في حياة أبيه علمنا أنه إنما نصب ابنه للدلالة على إمامة ابنه محمد بن إسماعيل، " ولهذا فقد مالت هذه الفرقة إلى الباطنية.(انظر عبد القاهر بن طاهر بـــن محمـــد البغـــدادي (ت 429هـــ \1037م) : **الفرق بين الفرق** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة _ مصـــر: دار الـــتراث ، [د.ت])، ص 81

[112]() للإطلاع على أفكار هذه الفرقة الشيعية، وتركيزها على المعنى الباطني للقران، ودروها عبر التاريخ، وتطور أفكارها (انظر فرهاد دفتري: **الإسماعيليون في العصر الوسيط تاريخهم وفكرهـــم**، ترجمة سيف الديـــن القصيـــر، ط 1(سوريـــا: المـــدى، 1999)

أصوله،([113]) وأنه تم إسقاط سورة الولاية " ولاية علي " من قبل من جمع القرآن من الصحابة، وأن هذا حدث حقدا على علي وأولاده، وكي يتم تضييع حق آل البيت أهل القداسة والعصمة.([114])

أخذ تعامل الشيعة مع القرآن منحى باطنيا من أجل مواجهة الواقع القائم الذي رأوا فيه طفرة سياسية يجب محاربتها بشتى السبل، ولهذا يرى البعض أنه نتيجة لما سبق قد

" نبعت ميتولوجية المذهب الشيعي _ المتطرف منه _ بكل ما يملك من قوى باطنية تأويلية، رغبة في الحصول على الإمكان المستلب، هادفاً إلى قلب التاريخ من خلال ما أنتجه من خطاب ميتولوجي كانت فيه صورة الذات (الإمام المعصوم) بإزاء صورة الآخر (مالك التاريخ)، وتخيل، وهو لا يملك في مظلوميته سوى حق الخيال، أنه مقبل على انقلاب تاريخي يقوده ثالوث حي معصوم : الله، النبي، الإمام، يقوده طليع إمامي : مهدوي / نبوي / إلهي ".([115])

إن الإمامة تمثل حالة مركزية في النظرية الشيعية،([116]) ولأنها كذلك فقد تم وضع الإمامة بمستوى النبوة، فالإمامة تترتب على القول بالنص، وكذلك النبوة التي ترجع إلى قول الله أو نصه وبما أن حكم الإمامة من حكم النبوة فقد أصبح

" دفع الإمامة كفر كما دفع النبوة كفر لأن الجهل بهما على حد واحد لأن منطلق الإمامة هو منطلق النبوة، والهدف الذي لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الإمامة، واللحظة التي انبثقت بها النبوة هي نفسها اللحظة التي انبثقت بها الإمامة ... واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والإمامة في خط واحد، وامتازت الإمامة على النبوة أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة ... إن النبوة لطف خاص، والإمامة لطف عام ". ([117])

إذا ذهب "خلفاء السنة" إلى استخدام القمع من أجل تثبيت شرعيتهم مع استخدام النص كحالة من التبرير لوجودهم، فإن الشيعة جعلوا الإمام من خلال النص هو المعصوم، وهو أكبر معلم. فالإمام الأول قد ورث

---

[113]() يدعي الشيعة، وخاصة الإسماعيلية أن الآية " يا أيها الرسول بلغ ما انزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " أنها في الأصل كانت " يا أيها الرسول بلغ ما انزل إليك من ربك في أمر تولية علي بعدك وإن لم تفعل ما بلغت رسالته ". وهناك نص آخر لهم يقول : " وإن لم تفعل عذبتك عذابا أليما " كما يرون أن نص الآية " فإذا فرغت فانصب وإلى ربك فأرغب " ليس مكتملا وان ما كان في الآية هو " فإذا فرغت من نبوتك ، فانصب عليا وصيا ، وإلى ربك فارغب في ذلك " هذه نماذج لحالة التبرير من قبل الشيعة لمبدأ الوصية لعلي من قبل الله وان ما تم هو إخفاء هذه الآيات التي يدعون أنها كانت قد نولت بحق علي ويوجد العديد من هذه الأمثلة التي يسوقونها لصالح إمامة علي المقدسة ذات البعد الإلهي .(انظر عبد القادر فيدوح : مرجع سابق ، ص ص 64 _ 70)

[114]() عبد القادر فيدوح : **نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط 1(سوريا: الأوئل ، 2005)، ص 64

[115]() عبد القادر فيدوح: مرجع سابق، ص 65

[116]() محمد إبراهيم الفيومي: **الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي**، ط 1(القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص 210 _ 218

[117]()علي مبروك:مرجع سابق، ص 207 _ 208 نقلا عن الطوسي: تلخيص الشافي، ص 131 _ 132

علوم النبي، والإمام ليس شخصا عاديا، بل هو فوق البشر لأنه كما قلنا معصوم من الخطأ .([118]) ولأن الشيعة هم أهل العصمة والعدالة فإنهم يرون أنهم هم فقط الذين تلقوا القرآن والحديث الصحيحين، وهذا عائد إلى هيبة الأئمة ومعصوميتهم.([119]) ولهذا، لا ضير عندهم من وضع مطولٍ مكون من أحد عشر مجلدا يتحدث عن حديث الغدير، أو أن يشككوا في القرآن الحالي الذي يرون فيه صراحة أنه منقوص، أو مزور، لأنه لا يخدم أيدلوجيتهم القائمة على الوصاية، والولاية لعلي ومن بعده.

وبما أننا لسنا بصدد الدخول في تفاصيل الاختلافات بين الفرق الشيعية، بالقدر الذي نحاول فيه الوصول للأرضية المشتركة فيما بينهم حول نظرتهم للإمامة، وهذا ما تم إيضاحه سابقا، ولكن ما الذي جعل هذه الفكرة تتبلور بهذا النمط الذي أخذ يخرج عن أي معيار ديني واضح؟ إن للصراع مع بني أمية له مدلوله في تطور فكرة الشيعة بصورة كبيرة حتى أن الشيعة اتفقت تعاليمهم مع الخوارج حول خلفاء بني أمية انطلاقا من أنهم ظالمين مغتصبين للحكـــم.([120]) ولهـــذا، اشترك كلا من الشيعة والخوارج على قتال بني أمية لإسقاط دولتهم، ولكن أختلف الطرفان على الأسلوب، فالشيعة قامت على التقية، والتخفي عند الضرورة ذلك أنها واجهت اضطهادا كبيرا من قبل بني أمية، وهذا أعطاها صفة السرية، والعمل في الخفاء. بالإضافة إلى استخدام الخداع واللجوء إلى الرموز والتأويل، وغير ذلك من هذه الأساليب، وإذ نجد حتى اليوم أثر الاضطهاد على عقيدة الشيعة اصطباغ أدبهم بالحزن الكبير، والنوح والبكاء، وذكرى المصائب، والآلام. أضف إلى ذلك أنهم في المحصلة التي مرت سابقا على صعيد تبلور فكرة الإمامة، وإعطائها صفة القداسة، هذا الأمر جعلهم يقومون بوضع الأحاديث الكثيرة التي تتحدث في فضائل علي، وفي فضائل المهدي المنتظر. وللشيعة طرقهم في الإسناد حيث يتم التعامل مع نفس المنهجية السنية بذكر "الثقات " بعد انتزاع السند الأصلي، ووضع ما يلائمهم داخل المتن.([121])

ورد سابقا أن الشيعة ظهرت منذ أيام السقيفة،([122]) ولكنها كانت بصورة عفوية، ولو تم تطبيق الطريقة التي يقال بها سنجد لأبى بكر شيعته، ولعثمان شيعته، وهكذا...، ولكن ما الذي طور العقائد الشيعية، وكثر

---

[118]() أحمد أمين: مرجع سابق، ص 271

[119]() محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط 3(بيروت: دار الساقي، 1998)، ص 103

[120]() محمد ضيف الله بطاينة: **دراسة في تاريخ الخلفاء الأمويين**، ط 1 (عمان_الأردن: دار الفرقان، 1999)، ص 388

[121]() المرجع السابق، ص 274 _ 275

[122]() حول تبلور شيعة علي من الزبير ومن معه من المهاجرين المطالبين بأحقية علي بالخلافة انظر صلاح أبو السعود: مرجع سابق، ص 13 _ 17

فرقها بهذه الصورة إذا ما علمنا أن الاضطهاد الأموي كان حافزا لديمومتها، وكذلك تم استغلال الصراع الأموي الداخلي، وهذا الأمر له بعده السياسي عند ظهور الشيعة. وعليه، فقد كانت فرق الشيعة على اختلاف مسمياتها تشكل جبهة مناهضة للحكم الأموي، ومن ثم الحكم العباسي من باب الإطاحة بالخصم. ([123]) وتبرير ذلك يظهر كردة فعل على القمع الأموي تحديدا، وبهذا الصدد يقول محمد كاشف الغطاء :

" فكان بنو أمية كلما ظلموا، واستبدوا، واستأثروا، وتقاتلوا على الملك كان ذلك كخدمة منهم لأهل البيت، وترويجا لأمرهم، وعطفا للقلوب عليهم، وكلما شددوا في الضغط على شيعتهم ومواليهم، وأعلنوا على منابرهم سب علي، وكتمان فضائله واحريرها إلى مثالب انعكس الأمر، وصار " رد الفعل " عليهم ".([124])

أصل الشيعة والإمامة

ما سبق يمكن أن يمثل حالة محفزة للفكر الشيعي. ولكن من أين جاءت الفكرة الشيعية المطورة ؟ يرى البعض أن العقيدة الشيعية جاءت من اليهودية، فمؤسسها عبد الله بن سبأ، وهو يهودي حيث أخذ مبدأ الوصاية عن اليهودية دينه القديم، وقد طبق ما أخذه عن اليهودية، وطعم به الإسلام، بمعنى أن عليا وصي النبي محمد، وأن علي خاتم الأنبياء بعد محمداً خاتم النبيين. وقد أتهم ابن سبأ من عادى عليا، وتعدوا على حقه في الإمامة بالكفر. وفي نفس الوقت أخذ ابن سبأ عن الفرس الذين كانوا يسيطرون على اليمن موطنه الأصلي أخذ نظرية (الحق الإلهي)، وهذا يعني أن عليا هو الإمام بعد النبي محمد، وأنه يستمد الحكم من الله.([125]) وقد استند ابن سبأ على أن لكل نبي وصيا وأن عليا هو وصي النبي محمد. وعلى ذلك، فقد رأى ابن سبأ أن الخلفاء الذين تولوا الخلافة بعد النبي تولوها بغير حق، ولم يقف عند هذا الحد بل ذهب إلى القول برجعة النبي محمد، ولكنه أصبح يقول بعد ذلك برجعة علي حيث كان يقول " لو أتيتموني بدماغه ألف مرة ما صدقنا موته، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ".([126])

وقد تطورت بعدها فكرة الوصاية عند بعض فرق الشيعة حيث أصبحوا كما أسلفنا يقولون بالوصاية من النبي إلى من بعده علي وهلم جرا حتى الوصول إلى الإمام الثاني عشر ولكن هذه الاتجاه لا يشكل كل أطراف الشيعة بل جزء واحد فقط منهم وهم من غلاة الشيعة البائدة وهم السبئية.([127]) وقد ذهب البغدادي

---

[123]() إبراهيم حركات: مرجع سابق ، ص 188

[124]() محمد الحسين آل كاشف الغطاء: مرجع سابق، ص 59

[125]() حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، مرجع سابق ، ج 2، ص 2

[126]() محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ط 6(الإسكندرية _ مصر: المكتب المصري الحديث، [د.ت])، ص 99 عن ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج 5، ص 20

[127]() المرجع السابق، ص 100

إلى عدم اعتبار هذه الفرقة من الشيعة فهو يبين أن هذه الفرق ظهرت زمن علي، وقد قال بعضهم له أنت الإله، وقد رد عليهم علي بأن احرق من قال ذلك، وتم نفي عبد الله بن سبأ، وقد قال البغدادي فيها " هذه الفرقة ليست من فرق أمة الإسلام لتسميتهم عليا إلها ".([128])

في حين يرى آخر أن الشيعة

"أساسها فارسي، فالعرب تدين بالحرية، والفرس يدينون بالملك، وبالوراثة في البيت المالك، ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة ، وقد مات محمد ولم يترك ولدا فأولى الناس بعده ابن عمه علي بن أبي طالب فمن أخذ الخلافة منه كأبى بكر، وعمر، وعثمان، والأمويين فقد اغتصبها من مستحقها، وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى إلهياً. فنظروا هذا النظر نفسه إلى علي وذريته، وقالوا أن طاعة الإمام واجب، وأن إطاعته إطاعة الله ".([129])

والذي يعزز هذا المنطلق هي المفاهيم الشيعية خصوصا تلك التي تتحدث عن الإمام المهدي الذي يعود بالظهور قبل يوم البعث بقليل، وقد تعزز هذا الاتجاه نتيجة إلى أن أم الإمام الثاني عشر هي بيزنطية " بل إن بعضهم يقول إنها سمت نفسها نرجس، وإنها ربما كانت ابنة للإمبراطور البيزنطي. وإذن، فهي من نسل سيمون بيير أي أول رئيس للكنيسة ".([130]) ولعل الأمر هنا يأخذ بعداً ثالثا بجانب الافتراضات السابقة (اليهودية والفارسية) حيث تظهر الإمام المنتظر بأنه يصل بين الدورتين الروحيتين دورة عيسى، ودورة محمد. أي بين النبوة والعودة، وهذا يعني أن الإمام حي، ولكنه مختف عن الأنظار، ويدلل الشيعة الإثنى عشرية بهذا الأمر أن الإمام في أخر رسالة له كان يقول:

" إنني لن أظهر أبداً لأحد إلا عندما يأتي أمر الله. ولكن هذا لن يقع إلا بعد زمن طويل وستكون القلوب ممتنعة على الرحمة. وستمتلئ الأرض بالاستبداد والعنف. ومن بين أفراد شيعتي، سيوجد أناس يدعون أنهم رأوني رؤية حقيقية. فاحذروا فهذا الذي سيدعي أنه راني فعليا، قبل أحداث النهاية، هو كذاب ودجال، فما من عون ولا من قوة إلا وهما من الله الأعلى، المتسامي ". ([131])

---

[128]() البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 41

[129]() أحمد أمين: مرجع سابق ، ص 277

[130]() يان ريشار: **الإسلام الشيعي** ، ترجمة حافظ الجمالي ، ط 1(بيروت: دار عطية للنشر ، 1996)، ص 69

[131]() المرجع سابق، ص 70 نقلا عن هـ . كوربان : في الإسلام الإيراني ، ص 324

تجدر الإشارة هنا إلى أن الإمام الثاني الذي "اختفى"، ووردت هذه الرسالة عنه يبلغ من العمر ثماني سنوات، وقد اختفى مع أمه البيزنطية. ([132]) ويرى بعض الشيعة أنه كان عالما لما يجب أن يعلمه الإمام، وأن طاعته واجبه. ([133]) ويرى آخرون أنه تم تولي الإمامة، وهو في السنة الخامسة من عمره حيث "خلع الله الإمامة على الفتى رغم شبابه ". وهنا، نجده يحمل صفات يسوع من صفات النبوة والحكمة ...، ونتيجة لسعي الحكم إلى التخلص منه، فقد كان لابد لمنصب الإمامة أن يختفي معه إلى أن يأتي الوقت الذي يظهر فيه.([134]) يأتي ذلك من باب التقية التي قال فيها محمد الباقر من قبل. حيث ربطها بالإيمان، والعلم حيث تجب التقية أو التستر الاحتياطي، وأن من لا يقوم بها عند الضرورة يأثم من قبل الشيعة، وقد تم ربط ذلك بالبعد الديني لا اختيار في ذلك حيث يقول محمد الباقر " التقية ديني ودين أجدادي. وكل من لا تقية له لا إيمان حقيقيا له . ومن أفشى لنا سرا فهو كمن رفضه ".([135])

وإذا كانت الثقافة الفارسية قد تسربت لتشكل النظرية الشيعية كما هي، فإن لهذه الثقافة دور في التأثير على الجانب الآخر(السنة)، حيث كان لها تأثير أعمق كما سوف نرى في الفصل اللاحق تحديدا عند الحديث عن الآداب السلطانية.

لقد حملت الإمامة مفاهيم ذات بعد قداسي انطلاقا من النص سواء بالتأويل أو الاتهام بالتحريف إلى جانب تجذير القناعة لديهم بمبدأ الإمام الغائب(المهدي المنتظر)،([136]) وقد جاء ذلك بحكم الضرورة السياسية، والضرورة الميتافيزيقية، وهذا الأمر جاء من أجل تعزيز استمرار الربط بين القداسة للإمامة في ظل ظروف كانت تفرض على أولاد علي الفناء بسبب القمع الذي كانوا يتعرضون له. لهذا، كان لابد من أن تبقى العقيدة الشيعية من خلال غيبية الإمام، لأنها تمثل القوة الروحية، بل أكثر من ذلك فهي تشكل " المبرر الأساسي لوجود الشيعة التي تريد، أو تصر على أنه لا يمكن، ولا لحظة واحدة أن يدع الله الناس

---

[132]() المرجع السابق، ص 72

[133]() محمد أبو زهرة: **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ج 1(بيروت: دار الفكر العربي، [د.ت])، ص 54

[134]() جواد علي : **المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية** ، ط 1(كولونيا _ ألمانيا: منشورات الجمل ، 2005)، ص 75

[135]() الرزينة ر. لالاني: مرجع سابق ص 126 نقلا عن القاضي النعمان : دعائم ، ج 1، ص 75

[136]() لم يتم الاتفاق بين جميع الشيعة الاثنى عشرية على شخص المهدي، فمنهم من رأى أن الحسين بن علي لم يقتل بل الذي قتل شبيهه حنظلة بن اسعد الشيباني، حيث وقع للحسين ما وقع لعيسى بن مريم وبالتالي هو المهدي . أما الشيعة السبئية فترى أن علي بن أبي طالب هو المهدي الذي يعيش في السحب، والرعد كلامه، والبرق ضربة سوطه .(انظر جواد علي : المهدي المنتظر ، ص 76)

على الأرض من غير حجة قاطعة تقود الناس إليه، وهذا هو معنى الإمامة التي هي العقيدة الأساسية للشيعة ".([137])

ولكن غيبة الإمام، وفي ظل الضرورات السياسية القائمة على الصراع على السلطة بين العباسيين والشيعة، فقد أخذت العقيدة الشيعية تتطور مع هذا "الحدث" حيث تم السعي لوضع قواعد فقهية عامة توائم تطلعاتهم واستمراريتهم مع غياب الإمام المنتظر.([138])

تجدر الإشارة إلى أن ما مر من حالة التفحص لمفهوم الإمامة خاصة الشيعية، لم يكن الهدف منه كشف المستور لصالح اتجاه على حساب الآخر بالقدر الذي مثل فيه دراسة أحد الجوانب التي ظهرت عبر التاريخ كما أنه لم يكن القصد مما تقدم الوقوف إلى جانب "السنة" ضد "الشيعة" أو العكس. فهذه مفاهيم نحاول حتى الآن التعرف إلى جوانبها المختلفة في ظل تعزيز الاستبداد والتنافس على السلطة باستخدام الوسائل والآليات التي تم استخدامها، ومازالت حتى الآن، وليس الغرض حل الاختلاف بين الشيعة والسنة في مسألة الإمامة.([139]) فكلا الطرفين له أدواته ليبرر الأحقية في الحكم، وذلك من خلال التأويل، والتنصيص، وهذا حال ما عرف بالسنة أيضا، وهو الأمر الذي سنخوض فيه في الفصل اللاحق للتعرف على ما تم البناء عليه. ومرة أخرى في ظل الصراع الذي كان دائرة حول السلطة، فكل طرف يريد حسم الأمر لصالحه، وهو مهما أخذ انطباعات دينية، فإن حالة الصراع ما بين "السنة والشيعة" عبر عدة قرون من خلال القمع أو الثورات، فإنها لم تخرج عن الطابع السياسي.([140])

وفي المقابل ذهب البعض إلى تحديد نوعين من الاختلاف انعكس على الكتابات اللاحقة في خضم الصراع فهناك :

" اختلاف داخل إطار إسلامي مثل اختلاف مذاهب الفقه والكلام فيما بينها. كل طرف

---

[137]() المرجع السابق، ص 72

[138]() رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص 247

[139]()يوجد بعض الدراسات التي تبحث في مسألة الإمامة، ولكن من منطلق تقريب وجهات النظر بين السنة والشيعة، وذلك انطلاقا من أن الإمامة بحد ذاتها أمر مختلف عن الحكومة والرئاسة، وهذا الأمر يأتي للخروج من أزمة الصراع الطائفي بين الطرفين، ولكن تنقص مثل هذه الدراسات البعد عن التعمق في الحالة التاريخية السابقة، ففهم معضلات الأمة لا يتم بالتغاضي عنها بالقدر الذي يجب أن يتم التعرف على جوانب الأمور، فالتاريخ في حالة وصل لا قطع، والعلاج يتم في فحص الجذور وعلاجها لا أن يتم إعطاء وصفات فضفاضة فهي عندها تكون غير قادرة على حل خلاف بهذه البساطة. (مثل هذه الدراسات انظر مصطفى حسيني طباطبائي: **حل الاختلاف بين الشيعة والسنة في مسألة الإمامة**، ترجمة سعد رستم، ط 1 (سوريا: الأوائل، 2002)

[140]() إبراهيم بركات: مرجع سابق ، 188 _ 189

مخالف هنا يتحرك داخل دائرة إسلامية يحاول لخطابه أن يرتكز على شرعية فكرية دينية فيما يذهب إليه من آراء، وفيما يتخذه من تأويلات . قد يكون ما يفكر فيه حقيقة الأمر يختلف عما يحاول التعبير به إلا أنه يحرص على أن يكون ما يعبر به إسلامي الطابع، وأن يحافظ على توازن لا بد منه بين المفكر فيه، والمعبر به، وهذا التوازن هو الذي يرسم الحدود الممكنة للاختلاف ".([141])

الحديث حول الاختلاف ليس من منطلق أنه يشكل تفتيتا، وتجزئة بل لأنه يشكل البديل عن كل استبداد مغلف بغلاف "الوحدة" عندما يكون الحديث عن الوحدة مجرد غطاء لادعاء امتلاك الحقيقة والانفراد بالسلطة.([142])

خلاصة

سعى معاوية منذ اعتلاء سدة الحكم إلى تعزيز ركائزه، واستمرارية بقائه، ولهذا منح ولاية العهد لابنه يزيد. وقد أظهر هذا الأمر حالة من الرفض لدى المعارضين لحكمه والموالين لعلي ما أدى إلى ظهور الإمامة التي قامت بالأساس نتيجة الصراع على السلطة حيث أخذت بعدا ميتافيزيقيا، فأصبح الأئمة، عند الشيعة، بمرتبة النبي، بل في بعض الأحيان، أعلى درجة، ووضعت، في بعض الأحيان درجة تفرده وتألهه. وما كان ذلك كله إلا ردة فعل على الحكم الاستبدادي الأموي الذي مورس واستمر حتى مع معارضيهم العباسيين.

إن حالة السيطرة من قبل معاوية لم تكن إلا تعبيرا عن التمسك بالسيادة المفقودة حينا. ولكن جاء ليثبتها إلى الأبد من خلال ولاية العهد مع إعطاء ذلك بعدا دينيا كما سنرى في الفصل القادم. وهو ما يعني تعزيز الحكم، ولكن بصورة الخلافة التي كانت دارجة حتى الخلفاء الأوائل، بل أصبح "الملك عضوضا" يقوم على التفرد في الحكم والعسف، بالرافضين بهذا النمط من الحكم . هكذا ترجم موقفه عند أخذ البيعة لابنه يزيد حيث أخذها والسيوف على رقاب الرافضين لذلك، وكذلك تم التعامل مع أهل المدينة عندما قاموا على حكم يزيد حيث تم قمع الثورة بكافة الوسائل التي لم تكن في "الجاهلية"، وهو ما ترجم من خلال القتل والتعذيب بصورة كبيرة.

---

[141]() علي أومليل: **في شرعية الاختلاف**، ط 2(بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 17

[142]() لقد عمل اومليل على رصد مواقف من كتب حول أبرز القضايا التي حملت أبعادا ذات توجهات عصبوية للطرف الذي نظر له حيث عمل على التعرض لبعض من قاموا بذلك مثل البيروني والشهرستاني والقاضي عبد الجبار... (انظر المرجع السابق)

وفي المقابل، كانت الإمامة عند الشيعة ذات المنابع المختلفة داخل الصراع على السلطة مع إعطاء نسل علي القداسة، وإضفاء هالة عليهم، بحيث يصبح الأئمة "حجة الله على الأرض"، وهو ما ترافق مع الصراع السياسي، حيث كانت فكرة الإمامة تتطور بالقدر الذي يزداد فيه هذا الصراع احتداما.

الفصل الخامس
النص بين المثالية والفقه والتأويل

تمهيد

أولاً: تأويل النص _ نص المؤولين (الجبرية، القدرية، الطاعة)

ثانياً: فقه الاستبداد_ استبداد الفقه

ثالثاً: الآداب السلطانية الاستبداد المستورد

خلاصة

تمهيد

يمثل هذا الفصل حالة رصد لأصول الخطاب المنبثق عن الصراع على السلطة السياسية. وتأتي أهمية التطرق إلى مكونات إنتاج الخطاب لأنها شكلت، وما زالت الرادف الأساسي لتبرير المواقف المختلفة، سواء من قبل الجهة الحاكمة أو من قبل المعارضة على حد سواء. فالنظام الحاكم دعم من أوجد الشرعية لنفسه. وفي المقابل، أخذت المعارضة تبحث من خلال الأدوات نفسها التي استخدمها الطرف الحاكم، حيث استخدمت جميع الأطراف النص بما يخدم أهدافها. فجاءت الشرعية وضدها من النص نفسه.

إن الحالة التي نشأت زمن الأمويين واستمرت فيما بعد، لم يكن لها أن تستمر لولا الخطاب المولد من النص الذي لا يحوي في طياته خصوصية لطرف على حساب الآخر. وفي الوقت نفسه السعي الحثيث

لاستنطاق النص حيناً وتأويله أحياناً أخرى. وهذا ما أظهر المؤولين كحاملين للشرعية، وما دونها خارجاً عليها، كما أظهرت الأطراف المختلفة كمدافعة عن ما يعبر عن رؤيتها. وهو الأمر الذي جاء من خلال الفهم السلبي لتوظيف النص وتأويله.

نحن هنا لا نتحدث عن التفسير بل عن مناطق السكوت في النص، وعن جوانب الربط بيــن حالة التأليه للبشر. بمعنى أنه تم ربط الآيات التي تتحدث عن الجبر وتوظيفها في خدمة الحاكم المستبد. وفي نفس الاتجاه قام الطرف الآخر باستنباط الحرية من خلال النص نفسه. وفي الحالتين أهمل كل طرف رؤية الطرف الآخر. وعليه، نجد أنفسنا أمام موقفين: الأول، تأويل النص بما يخدم الحاكم المتجبر على أساس أنه من الله. والثاني، رؤية الأفعال التي يقوم بها الإنسان ناتجة عن صنع يديه، وبالتالي يحاسب على أفعاله، وهذا ما رفضه الموقف الأول الذي يرى أن الإنسان مجبر على أفعاله بخيرها وشرها. يبحث هذا الفصل في دور الفقه السياسي، منذ بداياته، في تعزيز أو رفض الاستبداد، مع البحث عن الأصول التي أدت إلى إظهار المواقف التي هي عليه سواء بالسلب أو الإيجاب.

من هنا، يأتي هذا الفصل للبحث عن الأصول التي بلورت هذه التوجهات المختلفة من خلال دراسة "الجبرية والقدرية" التي على أساسها يؤخذ الموقف من طاعة الحاكم أو الخروج عليه. كما سيتم الحديث عن دور الفقه في تكريس الاستبداد، والبحث فيه كأحد الأطراف المولدة للآداب السلطانية.

أولاً: تأويل النص _ نص المؤولين: (الجبرية[1]، القدرية[2]، الطاعة)

دار الحديث في الفصل السابق عن الصراع على السلطة بين الأطراف المتخاصمة. وفي ظل هذا الصراع الذي أصبح فيه معاوية مستحوذا على السلطة، ونشوء معارضة ضد حكمه، كان لا بّد لمعاوية أن يبحث عن مخرج للواقع المأزوم لديه في ظل غياب الشرعية. وهذا ما دفعه لبناء منظومة سياسية تضفي الشرعية على خلافته/ملكه القائمة على مبدأ الجبر. وقد كان المنطلق في هذا المبدأ يقوم على أساس موافقة الأحداث لمشيئة الله وإرادته التي قدرت ورتبت الأعمال منذ الأزل، وعدم مقدرة الإنسان

---

[1]() يطلق هذا المبدأ على الذين يعارضون فكرة " خلق الأفعال "، وينكرون حرية الإرادة، ولا يجعلون العقاب ولا الثواب مرتبطــا بالفاعل البشري بل يربطهما بمشيئة الله إن شاء عاقب وإن شاء لم يعاقب " لا يسأل عما يفعل ". وبما أن هذا الرأي يؤدي إلى إسقاط المسؤولية على الإنسان لأنه مجبر، والمجبر غير مسؤول عن أفعاله.(انظر الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 83)

(2) هم القائلون بحرية الإرادة، وبالتالي مسؤولية الإنسان عن أفعاله، واستحقاقه العقاب والثواب ضرورة .(انظر الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 83)

[2](3)مضر عدنان طلفاح : **القدرية :جدلية الدين والسياسة في الإسلام حركة يزيد بن الوليد نموذجا** (اربد _الأردن: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر، 2004)، ص 27 نقلا عن القاضي عبد الجبار: فضل الاعتــزال وطبقــات المعتزلــة، ص 147

على تغييرها لقدرة الله المطلقة، ولاستحالة وقوع الحدث أو العمل بغير إرادة الله ومشيئته، وإلا نسب للعجز. وقد جاء ذلك الاعتماد الكبير على فكرة القضاء والقدر تحديدا؛ لأن معنى القضاء والقدر اكتسبا عند المسلمين معنى الخلق "فكل ما قضاه الله وقدره فقد خلقه وكل ما خلقه فقد شاءه ". ([3]) وعليه، فإن كل ما شاءه الله لا بد من حدوثه.

مبدأ الجبر الأموي

لقد كان معاوية ينطلق في هذا الطرح من المخزون القرآني الذي يتعرض للقدر، ومنه على سبيل المثال لا الحصر، قول الله " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ". ([4]) وقوله " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين". ([5]) وقوله " وكان أمر الله قدرا مقدوراً ".([6]) كما اعتمد معاوية على العديد من الأحاديث التي تحض على القدر والاستسلام له .

في خضم الصراع السلطوي وجد معاوية العديد ممن حوله يؤيده في هذا المبدأ، ذلك أن حكمه نابع من إرادة الله ومشيئته.([7]) يأتي ذلك متزامنا مع ممارسته للقمع والبيعة بالقوة. إلى جانب ذلك كان معاوية حريصا على أن تحمل خطبه بعداً إلهياً في معظم المناسبات، وكلما اقتضت الضرورة لذلك. فهاهو في إحدى خطبه عن شرعية خلافته يقول : "هذه الخلافة أمر من الله وقضاء من قضائه ".([8]) وهذا يعني أن أمر الله وقضاءه أوجبا أن يكون لمعاوية دون غيره، ولو أن الله لم يردها له لما أعطاه إياها، ولتمت لغيره، كما يقول معاوية " لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره ما نحن فيه لغيره". ([9]) وقد وظف معاوية الآية " قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء، وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء، وتذل من تشاء بيدك الخير، إنك على كل شيء قدير" .([10]) لإصباغ خلافته بعداً دينيا محاولا

---

[3](4) سورة الإنسان، الآية: 30

[4](5) سورة التكوير، الآية: 29

[5](6) سورة الأحزاب، الآية: 38

[6](7) موفق سالم نوري: مرجع سابق، ص 71

[7]

[8]()أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر (ت 571هـ\ 1175م) : **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق عمر العمروي، دار الفكر ، بيروت، ج 19، ص 197

[9]() مضر طلفاح : مرجع سابق ، ص 30 نقلا عن القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص 143

[10]() سورة آل عمران، الآية: 26

طمس الأدوات التي تم من خلالها الوصول إلى الحكم كما مر سابقا، وأصبح الأمر نابعا من الله يظهر ذلك من خـــلال قول معاويـــة: " والله إنـــه لملـــك أتانـــا الله إياه ".([11])

لم يكن هدف معاوية إحداث انقلاب مؤقت. بمعنى أنه لم يسع ليكون هو خليفة فقط، بل سعى إلى أن تصبح الخلافة في بيت بني أمية. ولهذا، نجده يوظف المشيئة الإلهية في أخذ البيعة بولاية العهد لابنه يزيد حيث يقول في ذلك: " إن أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة في أمرهم ". ([12]) وفي نفس الوقت يأخذ البيعة من الرافضين لها، والسيوف فوق رؤوسهم، لأن لولاية العهد عنده بعدها الإلهي.

ما تقدم يبين أن معاوية كان المؤسس لعقيدة الجبر، وهذا ما دعا القاضي عبد الجبار إلى القـــول: "إن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية. وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله جعله إماما وولاه الأمر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية ".([13])

لم تكن عملية استخدام معاوية لمبدأ أو عقيدة الجبر إلا البداية؛ ذلك أن بني أمية ساروا على خطى معاوية في هذا الاتجاه. فأصبح مفهوم الجبر يأخذ دورا طليعيا في حكمهم متزامنا مع القهر الذي يقومون به؛ ليظهر ذلك باسم الدين. حتى أن يزيد بن معاوية، بما مر سابقا حول شخصيته المأفونه، لم يتردد في اسناد خلافته إلى المشيئة الإلهية، فقد قال عندما تولى الخلافة: " الحمد لله الذي ما شاء صنع، ومن شاء أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفض، ومن شاء رفع...على رسلكم إذا كره الله شيئا غيره، وإذا أراد شيئا يسره ".([14]) فيزيد لا يحيد عن الخط الذي وضعه معاوية في كون الخلافة من عند الله وليس للمحكومين دخل فيها.

يمكن القول إن عقيدة الجبر ظهرت في العهد الأموي منذ معاوية، وهي من أهم ما أفرزه الاستبداد في الفكر الإسلامي، فهذه العقيدة أعطت على سبيل المثال الحجاج بن يوسف عندما قام بضرب الكعبة (72هـــ) الحق في القول " هذا منه تعالى ". ([15])

---

[11]() الطبري: مكرجع سابق، ج 5 ، ص 334

[12]() مضر طلفاح : مرجع سابق ، نقلا عن ابن قتيبه : الإمامة والسياسة ، ج 1 ، ص 158

[13]() رضوان السيد: **الجماعة والمجتمع والدولة "سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي"** ، ط 1(بيروت: دار الكتاب العربي، 1997) ص 76 ؛ حسين مروة : مرجع سابق ، ص 564 والاثنان نقلا عن القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج 8 ، ص 4

[14]() ابن عبد ربه : العقد الفريد ، مرجع سابق، ج 4، ص 81 _ 82_

[15]() هادي العلوي : في الدين والتراث، مرجع سابق ، ص 37 عن الحافظ رجب البرسي : لوامع أنوار التمجيد ، مخطوطة في مكتبة الأوقاف ببغداد تحت رقم 6802 .

مبدأ الجبر والطاعة

حرص ملوك بني مروان على التمسك بمبدأ الجبر والطاعة كي تبقى خلافتهم ذات بعد ديني. ولذلك يحرص عبد الملك بن مروان على مخاطبة الناس بقوله " كفانـــا الله وإياكـــم سطـــوة القدر"؛([16]) ليدعم به حكمه، وليحصن نفسه بالبعد الإلهي. وكذلك فعل الوليد بن عبد الملك عند إعلان وفاة عبد الملك بن مروان حيث قال:

> " أيها الناس، لا مؤخرا لما قدم الله ، ولا مقدم لما أخر الله ، وقد كان في قضاء الله وسابق علمـــه، وما كتب على أنبيائه وحملة عرشه من الموت موت ولي هذه الأمة، ونحن نرجو أن يصير إلى منازل الأبرار ... فعليكم أيها الناس بالطاعة ولزوم الجماعة؛ فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الجماعـــة أبعد واعلموا أنه من أبدى لنا ذات نفسه ضربنا فيـــه عيناه، ومن سكت مات بدائه ".([17])

ولم يحد سليمان بن عبد الملك عن سابقيه، ففي يوم بيعته بالخلافة أكد أنها تمت له طبقا للمشيئة الإلهية: "الحمد لله الذي ما شاء صنع ، وما شاء أعطى، وما شاء منع، وما شاء رفع، وما شاء وضع". ([18]) وقد بقي متمسكا بالجبرية حتى في ولاية العهد، كما هو الحال بالنسبة لمعاوية، حيث قال سليمان بن عبد الملك:" هذا ما عهد به سليمان بن عبد الملك أمير المؤمنين، وخليفة المسلمين أنه يشهد ... وأن المقادير كلها خيرها وشرها من الله، وأنه هو الهادي وهو الفاتن لم يستطع أحد لمن خلقه لرحمته غواية ولا لمن خلقه لعذابه هداية ".([19])

لقد كان هدف منشأ مبدأ الجبر، سياسيا بامتياز، للتغطية على تصرفات الحكام المستبدين، وعلى أعمالهم، ولتبرير ما يقومون به على أساس أنه من الله. ولم يقف الأمر عند هذا المستوى، حيث صار الحديث عن "القدر والاختيار " يمثل أحد أهم المسائل الرئيسة في الصراع الفكري بين المتنازعين على السلطة، وبين من كانوا يدلون بأفكارهم من باب رؤية الحق في الاتجاه الذي كانوا يدافعون عنه، حتى غدت من أعقد القضايا الفكرية التي يتم الخوض فيها، وهي ما تزال حتى اليوم دون حسم بين جميع الأطراف.([20])

---

[16]() مضر طلفاح : مرجع سابق عن القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص 215

[17]()ابن عبد ربه : العقد الفريد ، مرجع سابق، ج 4، ص 83_

[18]() المسعودي : مروج الذهب، مرجع سابق، ج 4 ، ص 5

[19]() مضر عدنان طلفاح : مرجع سابق، ص 33 نقلا عن ابن قتيبه : الإمامة والسياسة ، ج 2 ، ص 95

[20]() محمد حسن آل ياسين: **العدل الإلهي بين الجبر والاختيار**، ط 2 (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1972)، ص 31

إن قيام معاوية ومن خلفه بجعل مبدأ الجبر عقيدة لهم؛ لتبرير سياستهم ولإسقاط المسؤولية عنهم أثار ردود فعل فكرية من أولئك الذين اختاروا المعارضة السياسية على الانزلاق مع أيديولوجيا "التكفير" التي تبناها الخوارج أو مع ميثولوجيا الإمامة التي حاكها الذين رفعوا راية التشيع لعلي وال بيته. هذه المعارضة الفكرية شكلت منطلق الحركة التنويرية التي طرحت في وقت مبكر مسألة حرية الاختيار. ([21])

فإذا كان الأمويون قد استغلوا الآيات القرآنية التي تتحدث عن القدر، فهناك آيات تحض على الاختيار لا الجبر ومنها " من يعمل سوءاً يجز به".([22]) و"إن أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها".([23]) و"فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ".([24]) و" فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره".([25])

وإذا سمي أعداء الحكم الأموي بالقدرية فهو اسم جاء من خصومهم الأمويين، ومن يدور في فلكهم "لكونهم قالوا بقدرة الإنسان على "خلق أفعاله "، وبالتالي بتحميله مسؤولية ما يفعل، وهذا موجه إلى الأمويين بصفة خاصة ".([26])

إن وجود آيات تبرر الجبر وأخرى تبرر الاختيار دفعت العديد، كما هو حال ابن رشد، إلى الاعتقاد بأن الخوض في مسألة الجبر والاختيار من أعقد المسائل الفكرية

> "لأن الأدلة فيها تتعارض وتتكافأ سواء الشرعية منها أو العقلية. فإلى جانب آيات كثيرة تفيد أن الإنسان حر مختار هناك أخرى تفيد أن الفاعل في الحقيقة هو الله، ولا يقل تكافؤ الأدلة العقلية المؤيدة للحرية والاختيار، والأدلة التي تشكك في ذلك عن تكافؤ النقلية ". ([27])

في ظل هذا التضاد كان بنو أمية يقولون بالجبرية لشرعنة حكمهم من ناحية، ولكي يوفروا الطاعة المطلوبة لاستمرار حكمهم من ناحية ثانية. ولهذا لجأ خلفاء بني أمية إلى الأخذ بمبدأ أن خلافتهم هي "خلافة الله على الأرض". وقد ظهر ذلك، بشكل جلي، زمن الوليد بن يزيد الذي رأى أن نظام الكون قائم على الانتظام، والتسليم والطاعة لله. وقد استند في رؤيته إلى أن رسالة النبي محمد كانت قائمة

---

[21]() محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 80

[22]() سورة النساء، الآية: 123

[23]() سورة الإسراء، الآية: 7

[24]() سورة الكهف، الآية: 29

[25]() سورة الزلزلة، الآية: 7 _ 8

[26]() محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص 80

[27]() المرجع السابق، ص 88

علـــى ذلـــك؛ فالله حدد له كيفيـــة انضواء الإنسان في هذه الطاعة الكونية، والنبي عهد لامته بإنفاذ ذلك من بعده. والخلافة هي قائدة الأمة في هذا الشأن، وبذلك تقف على رأس العالم الإنساني تقوده بالوســـائل التي حددتها رسالة الرسول إلى الانضواء التام في ظلال الطاعة الكونية لله.([28])

إن الحديث عن الكليات العمومية حول ربط الطاعة بالتسليم، وإبراز قيمة الخلافة لتحقيق هذه الاستمرارية، يعني أن الطاعة للخلافة، وليس للخليفة. وهذا يعني أن الطاعة لله؛ لأنه هو الذي استخلف خلفاءه على منهج نبوته من أجل تحقيق التسليم والطاعة. ولهذا، وجبت طاعة بني أمية كونهم خلفاء الله، والخلافة لا تصلح إلا بالطاعة التي يحفظ الله بهـــا حقـــه، ويمضـــي بها أمرها.([29])

وقد سعى الوليد بين يزيد لدمج الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض كما هو وارد في القران. والخلافة ذات البعد السياسي عند المحكومين، وأن الأمر يمكن أن يفهم إما أن يكون بهذا أو ذاك "لأن الرسول وأمته التي تزعمها الوليد ورثوا الأرض ".([30])

فالوليد بن يزيد طور هذه الفكرة عن معاوية الذي كان يرى أن الاستخلاف من الله، وليس للناس دخل فيه، ويأتي ذلك في سياق الرد على من عارض تولي بني أمية الخلافة دون الأخذ برأي المحكومين. ولذا، كان بنو أمية حريصين على تأكيد هذا المبدأ. فهاهو والي يزيد بن عبد الملك على العراق يؤكد ذلك بقوله: " إن يزيد بن عبد الملك خليفة الله ، استخلفه على عباده ".([31]) وهذا يعني أنه لا مكان للمحكومين؛ لأن الله هو الذي يختار وليس المحكومون.

نستنتج مما سبق أن كل شاق لعصا الطاعة لبني أمية، أو مخالف لهم في رأي يعتبر كافراً. وهذا ما عبر عنه يزيد بن معاوية عندما رفض عبد الله بن الزبير مبايعته فقال: " أما بعد فقد بلغني أن الملحد ابن الزبير دعاك إلى نفسه [عبد الله بن العباس]، وعرض عليك الدخول في طاعته... وإنك امتنعت من طاعته، واعتصت عليه في بيعته وفاء منك لنا، وطاعة لله بتثبيت ما عرفك من حقنا".([32]) وتظهر عملية

---

[28]() رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص 95

[29]() المرجع السابق، ص 95

[30]() المرجع السابق، ص 95

[31]() المسعودي: مرجع سابق، ج 4، ص 37

[32]() البلاذري: مرجع سابق، ج 5، ص 321

الربط بين الطاعة لبني أمية وطاعة الله كطرف واحد في تعليق عبد الملك بن مروان على ثورة محمد بن الأشعث على بني أمية حيث القول: "لعمري لقد خلــع طاعــة الله بيمينــه وسلطانــه بشماله ".([33]) لم يكن ينظر الأمويون إلى وجوب الطاعة لهم كعامل رباني فقط، بل كان البعض يرى أن طاعة بني أمية فريضة،([34]) كما عبر عن ذلك ابن هبيرة والي العراق في حديثه عن خلافة يزيد بن عبد الملك فقال: "إن يزيد بن عبد الملك، خليفة الله، استخلفه على عباده، وأخذ ميثاقهم بطاعته ". ([35])

مما تقدم فقد كان الأمويون يركزون على أن طاعة الناس لهم طاعة كاملة فيما أحبوا أو كرهوا، حتى ولو كان ما يأمر به الخلفاء أو ولاتهم فيه شبهة المعصية في نظر الدين.([36]) وفي المقابل رفض المحكومون مبدأ الطاعة الذي حاول فرضه الأمويون، وهو الأمر الذي أحدث انشقاقا، منذ الأيام الأولى، في حكم بني أمية على الأقل. وهذا أدى إلى طرح الإشكاليات التي ظهرت، وبخاصة في تحديد مفهوم القدر والجبر، ومدى مواءمتها مع الطاعة، ومتى تكون واجبة .

القدرية ورفض الخضوع للاستبداد

لقد ظهر ما يعرف " بالقدرية "([37]) وقد كان من روادها معبد الجهني([38]) وغيلان الدمشقي([39]) والجعد بن درهم ([40]) وكانوا من أوائل من قالوا بـــ "القدر"، الهدف من القول بذلك: "تحميل الأمويين مسؤولية أعمالهم وما يترتب عنها من جزاء ". ([41]) إن القول بالقدر عند غيلان الدمشقي أكثر من مجرد تقرير

---

[33]() المسعودي: مرجع سابق، ج 3، ص 337

[34]() عدنان مضر طلفاح: مرجع سابق ، ص 42

[35]() المسعودي: مرجع سابق، ج 4، ص 37

[36]() عدنان مضر طلفاح: مرجع سابق ، ص 44

[37]() سميت القدرية بذلك لقول القائلين بها بقدرة الناس على اكتسابهم، وأنه ليس لله في إكسابهــم صنــع ولا تقديــر، فالناس برأي القدرية لهم القدرة على أعمالهم، وهم مخيرون ومسئولون عن أفعالهم. (انظر محمد ضيف الله بطاينه: دراسة فــي تاريــخ الخلفاء الأمويين، ص 389)

[38]() يرى البعض أن معبد الجهني (ت 85هــ \704م) هو أول من قال بالقدر في الإسلام، يأتي ذلك من أن معبدا قد أخذ القــول بالقدر عن فارس من الأساورة هو " أبو يونس سنسويه" المعروف بالاسواري . وقد قتل معبدا بعد مشاركته في الثــورة التي قادها عبد الرحمن بن الأشعث ضد بني أمية ووقع أسيرا بيد الحجاج الذي قام بقتله . (انظر محمد عماره : الإســلام وفلسفة الحكم ، ص 187)

[39]() غيلان الدمشقي (ت 106هــ) وهو من الموالي كان مولى لعثمان بن عفان وهو زعيم الفرقــة التــي عرفت بالقدرية قبيــل ظهور أصل المعتزلة بين المنزلتين على يد واصل بن عطاء، وشيوع اسم المعتزلة على هذه الفرقة . (انظر محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم ، ص 187)

[40]() الجعد بن درهم كان يؤدب مروان بن محمد آخر من تولى الخلافة من بني مروان وإليه ينسب فيقال "مروان الجعدي " وابن درهم هو أول من تكلم في خلق القران وقد ورد أن خالد بن عبد الله القسري أخذه فذبحه يوم عيد الأضحى . (انظر البغدادي :الفرق بين الفرق ، ص 39)

[41]() محمد عابد الجابري : العقل الأخلاقي العربي ، ص 81

الاختيار للفرد فهو يركز في معارضته الفكرية على الوقوف بوجه عقيدة الجبر التي تبرر مظالم الحكم المتسلط، وهو الاتجاه الذي اتخذه الأمويون في استيلائهم على الملك. وهذا ما أظهر الصدام بين غيلان الدمشقي وبني أمية زمن هشام بن عبد الملك حيث دار جدل بين الاثنين. فكان هشام بن عبد الملك يرى أن حكم بني أمية هو هبة مـــن الله لهم، وقد رد الدمشقي على طرح ابن عبد الملك حين سأل " زعمت أن ما في الدنيا ليس هو عطاء من الله لنا " فكان موقف الدمشقي واضحا حيث رد عليه بالقول :

" أعوذ بجلال الله أن يأتمن خوانا، أو يستخلف الخلفاء من خلقه فجارا. إن أئمته القوامون بأحكامـــه، الراهبون لمقامه، الذين كابدوا بالعدل الدول، وخافوا مقاما لا يجدون عنه حولا، ولا يتعللون بالعلل، باتوا ومقامهم المحمود، وليلهم المشهود، بطول القيام والسجود لم يول الله وثابا علـــى الفجـــور ولا ركابا للمحظور ولا شهادا بالزور ولا شرابا للخمور ". ([42])

فكان ثمن موقفه هذا الصلب، وتقطيع يديه ورجليه ولسانه، وبقائه على الصليب حتى الموت.

ظهر لدى القدرية بعد غيلان الدمشقي حسن البصري.([43]) وهو من "القدريين الأوائل " وتوضح الرواية التالية المتعلقة به مدى حالة التخاصم ما بين القدرية والأمويين، وتبين الأساس الذي يعتمد عليه بنو أمية في حكمهم. والرواية تقول: أن معبد الجهني وعطاء بن بسار قالا له (لحسن البصري) " يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون : إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى فقال لهما الحسن البصري : كذب أعداء الله". ([44]) يقصد بني أمية. هنا سفك الدماء، وانتهاك الحرمات، ونهب أموال الناس، وكل ذلك باسم الله. وهذا يدل على مدى تمسك بني أمية بمسألة القدر(الجبر) التي تأخذ بعدا سياسيا بالدرجة الأولى، وعلى استفادة بني أمية من فكرة الجبر لتقوى سلطتهم بها، ولتقف صدا منيعا بوجه المسلمين الذين يحاولون التخلص من الحكم المستبد ما دامت سلطتهم تحمل بعدا دينيا مغلفاً بالجبرية. وعليه، فعلى المحكومين الاستسلام للحكم الأموي المستبد؛ لأنهم بذلك يستسلمون لقضاء الله وقدره. هذا ما كان يسعى إليـــه بنـــو أميـــة طـــوال فتـــرة حكمهم .([45])

كان هذا التمسك الأموي بالجبرية؛ لأنه يحقق لهم الديمومة في حكمهم الاستبدادي، ويضمن لهم عدم قيام الثورات ضدهم. وهنا تكمن خطورة تعزيز الفكر الجبري؛ كونه يترك آثاراً سلبية، ذلك أن الجبر ينشأ من

([42]) محمد عماره : الإسلام وفلسفة الحكم ، ص 187 _ 188 نقلا عن الشريف المرتضى : أمالـــي المرتضـــى ، ق 1، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم(القاهرة: [د.ن] ، 1954)، ص 163

([43]) هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري مولى زيد بن ثابت الأنصاري توفي في سنة 110 هـــ (انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 40 في الهامش)

([44]) حسين مروة: مرجع سابق، ص 570 نقلا عن طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ج 3، ص 33

([45]) المرجع السابق، ص 574

الطرف المقابل للتعصب من الاعتقاد، أي من اللامبالاة عن إصدار أي حكم على الإيمان أو على العمل. ولماذا الحكم وقد تم كل شيء ولا يمكن تغيير ما وقع وليس أمام الإنسان إلا إرجاء الحكم إلى حين ؟ وما دامت المراجعة قد غابت والمساءلة قد انعدمت ففيم المسؤولية ولماذا الحرية ؟ وفيم خلق الإنسان لأفعاله ما دام كل شيء مؤجلا إلى يوم الحساب . ([46]) هذا دعا "القدرية" التي رفضت هذا التوجه المعزز للاستبداد إلى التأكيد على حرية الإرادة، وعلى أن الناس هم المسئولون عن أعمالهم. وعليه، فقد كانوا يمثلون موقف المعارضة للحكم الأموي المستبد، وكانوا باستمرار ينتقدون "الحكام لأنهم يأخذون أموال الناس ويظلمون ويبررون أعمالهم بأنها قدر من الله. وقد وقفوا ضد تأكيد الأمويين بأن السلطة انتقلت إليهم بمشيئة الله ".([47]) وهذا الموقف دفع "القدرية" إلى تشكيل حزب معارض للأمويين.

وعلى الصعيد الفكري هناك من ذهب إلى العمل بالجبر إلى أبعد الحدود، ومن أبرز من قام بذلك هو جهم بن صفوان (ت 128هـ) الذي امتاز بأنه يمثل "الجبرية الخالصة"، وهي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا. ([48]) بمعنى أن الإنسان لا يملك القدرة، أو الاستطاعة؛ أو الكسب، وعند الفعل يكون مضطرا إلى أفعاله، وهذا هو مبدأ الجبرية الخالصة.([49])

بين القدرية والجبرية والمعتزلة

كما جاءت المعتزلة،([50])([51]) من خلال واصل بن عطاء،([52]) كمعارضة لفكرتي القدر

---

[46]()حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 3، ط 1 (بيروت: دار التنوير، 1988)، ص 79 _ 80

[47]() عبد العزيز الدوري: تاريخ صدر الإسلام، ص 62

[48]() الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 67 _ 68

[49]() حسن حنفي : مرجع سابق ، ج 3 . ص 74 _ 75

[50]() لا تشكل المعتزلة فرقة واحدة فهي بعد واصل بن عطاء، وظهور الواصلية افترقت المعتزلة إلى عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر الباقي، ومن هذه الفرق العمروية، والهذلية، والنظامية. (انظر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 44)

[51]() المعتزلة هي بالأساس الانطلاق بالقول بالمنزلة بين المنزلتين وهي تأخذ بعدا آخر غير القدرية وهذا الفصل بين القدرية والمعتزلة ضروري لمعرفة أساس الفرق بين جماعة واصل بن عطاء كمعتزلي وبين جماعة حسن البصري كقدري ناقد لحكم بني أمية. (انظر عبد العزيز الدوري : مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، ص 62)

[52]() واصل بن عطاء (80هـ _ 131 هـ) كان تلميذ الحسن البصري وهو قديم المعتزلة وشيخها وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين . (انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 1، ص 40 ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 40 _ 41)

والجبر([53]) بدءاً من مقاومة بني أمية مرورا بمحاربة الفكر الجبري كالجهمية الذين قالوا بقول جهم بن صفوان الذي " ينفي حرية الاختيار حيث لا خالق إلا الله، وأنه هو الفاعل، وكل ما في الأمر أن أفعال العباد مخلوقة، وأنها صادرة منهم على سبيل المجاز ".([54]) وعليه، فقد قال المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين.([55])([56])

---

[53]() فكر المعتزلة يقوم بالأساس على النظر العقلي بحيث يؤولون الدين تأويلا يتفق والعقل، وقد تركز فكرهم بالبحث في مسألة أفعال الإنسان. بمعنى هل الإنسان حر فيما يفعل أو هو مجبر، وقد كان القدرية يقولون بأن الإنسان مختار حر الإرادة، وقد ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان محاسب على أفعاله، ولو لم يكن الإنسان خالق أفعال نفسه لما كان من العدل أن يعد مسؤولا عنها لكن الله عادل، ولا يصدر عنه شر. وعليه، يقتضي أن يكون ثواب وعقاب الإنسان على حسب عمله. ولهذا، يقال عن المعتزلة أنهم أهل عدل، وهم أهل توحيد لأنهم أنكروا أن لله صفات زائدة على ذاته، ويرى المعتزلة أن الحكمة الإلهية لا تفعل إلا ما هو أصلح، ولهذا فليس ما في الدنيا من شر هو من فعل الله ولا من مراده، وذهبت بعض فرق المعتزلة إلى القول: إن الله لا يقدر على فعل شيء ينافي كماله . (انظر إسماعيل الشرفا : **الموسوعة الفلسفية** ، ط 1 (عمان _الأردن: دار أسامة للنشر ، 2003)، ص 1999 قارن الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 1 ، ص 39 _ 40)

[54]() اثور سعدبيف ، توفيق سلوم : **الفلسفة العربية الإسلامية " الكلام والمشائية والتصوف"**، ط 1(بيروت: دار الفارابي، 2000)، ص 30 _ 33 ؛ عبد القادر فيدوح : مرجع سابق ، ص 137

[55]() إن القول المنزلة بين المنزلتين الخارج من واصل بن عطاء ظهر عندما دخل أحدهم على الحسن البصري قائلا له: "لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به الملة ؛ وهم "وعيدية الخوارج " وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا "، وقبل أن يرد على ذلك وقد كان واصل بن عطاء جالسا فتقدم بالرد قائلا :" أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا بل هو منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر " (انظر الشهرستاني:الملل والنحل،ج 1، ص 42؛ البغدادي:الفرق بين الفرق، ص 41)

[56]() يعيد عبد الرحمن بدوي أصل المعتزلة إلى الحسن البصري الذي كان يرى أنه أثناء مناظرة بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد حول مقالة الخوارج في صاحب الكبيرة بأنه كافر وبين المرجئة التي ترى انه مؤمن في حين رأى واصل بن عطاء أنه فاسق، وفي ظل هذا النقاش حسب عبد الرحمن بدوي قام الحسن البصري بالاعتزال جانبا، فسموه معتزليا، وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة .(انظر عبد الرحمن بدوي : **مذاهب الإسلاميين**، ط 1(بيروت: دار العلم للملايين 1996)، ص 64) في حين يتفق الشهرستاني والبغدادي على أن واصل بن عطاء هو صاحب المنزلة بين المنزلتين، وأن الحسن البصري قد طرد ابن عطاء من مجلسه هو ومن ورافقه على هذا الرأي وأن ابن عطاء اعتزل سارية من سواري مسجد البصرة فقيل له ومن معه " معتزلة " لاعتزالهم قول الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر . حتى إن الشهرستاني يقول إنه عند اعتزال ابن عطاء قال ابن البصري اعتزل عنا "واصل " فسمي هو وأصحابه " معتزلة ". (الشهرستاني: الملل والنحل ، ج 1 ، ص 42 ، البغدادي: الفرق بين الفرق ، ص 41 _ 42) من هنا، فإن الأمر يبدو مقلوبا عند عبد الرحمن بدوي إذا ما علمنا أن من كتب حول المعتزلة يتفقون على أن واصل بن عطاء هو من قال بالمنزلة بين المنزلتين، وهي تمثل أحد أهم ثلاث قواعد عند المعتزلة الواصلية حيث القاعدة الأولى، تقوم على نفي صفات الله من العلم والقدرة والإرادة والحياة. والقاعدة الثانية، تقول بالقدر حيث سلكوا مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي حيث عدلت من خلال هذه القاعدة الأولى حيث قال عطاء أن الله حكيم عارف لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر. والقاعدة الثالثة، هي المنزلة بين المنزلتين التي تم الحديث عنها سابقا . (الشهرستاني : الملل والنحل ، ج 1 ، ص 41 _ 42) ويتفق مع هذا الرأي جورج طرابيشي في مطولته ***معجم الفلاسفة*** حيث يقول أن واصل بن عطاء " هو مؤسس المدرسة المعتزلية

نحن أمام صراع يحمل درجات من العداء. ومحور الصراع الحكم الأموي. بمعنى أن الجبرية المتصلبة أو الخالصة كما يسميها الشهرستاني عند تصنيفه للجبرية لم تكن محبذة عند الأمويين مع أنهم يمثلون رأس الجبرية، ولكن يريدونها على مقاييس حكمهم لا الشطط في الفكر الجبري كما فعل جهم بن صفوان، وهذا يعني أنه ليس كل جبري يلائم في تفكيره سياسة بني أمية. يأتي ذلك في سياق النظرة الجهمية القائلة " بجواز أن يكون الإمام من غير قريش _ والأمويون من قريش _ بل جواز تقديم حتى النبطي على القرشي ". وهذا المبدأ بحد ذاته يهدد حكم بني أمية فكيف يتم قبول ما ينسف وجودهم. ولهذا، لا يبدو من الغرابة في شيء أن يقتل جهم بن صفوان على يد الأمويين بعد أن انضم إلى الخارجين على حكم بني أمية. تم قتله ليس لأنه جبريا، بل لأنه لا يوجد فيها ما يلزمه بطاعة الحكم الأموي، أو ما يمنعه من الخروج عليهم، وهذا الأمر يدل على أن جهم بن صفوان كان " صاحب نوعية عقلية في طريقة تفكيره بالرغم من جبريته". ([57]) حيث كان يستدل عقليا على القدرة المتمثلة في نفس الإنسان للوصول إلى حالة من إثبات الجبر الإلهي ويظهر ذلك من خلال قوله :

> " إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ، ولا إرادة، ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا تنسب إلى الجمادات، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ... إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر. وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا ".([58])

لم تكن محاربة بني أمية لمبدأ الجبر ما دام متوافقا معهم، وهو ما نلحظه في موقف أحمد بن حنبل (ت 241هـ \ 855م)، وهو ممثل رأس الجبرية حيث كان يقول: " ومن غلبهم _ أي المسلمين _ بالسيف صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، ولا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه براً كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين ".([59]) وقد كان لابن حنبل مبرراته فقد كان يرى أن قيام الحكم على أي شكل كان استبداديا أم عادلا لا يهم ما دام ذلك يحقق أو يضمن حفظ كيان المجتمع وسلامته من التحلل في

عارض معلمه الحسن البصري بصدد مسألة الكبائر فعلق هذا على افتراقه عنه بقوله: " اعتزل عنا " فسمي منذ ذاك الوقت مع أتباعه بالمعتزلة "(انظر جورج طرابيشي : **معجم الفلاسفة " الفلاسفة_المناطقة _المتكلمون _اللاهوتيون _المتصوفون** "، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 727) وهذا يعزز ما ذهبنا إليه وبما يخالف ما ورد عند عبد الرحمن بدوي .

[57]() حسين مروة : مرجع سابق ، ص 566

[58]() يحيى محمد: **مدخل إلى فهم الإسلام "الفكر الإسلامي: نظمه.. أدواته.. أصوله** "، ط 1(بيروت: الانتشار العربي، 1999)، ص 295 _ 296 نقلا عن الشهرستاني : الملل والنحل ، ص 36

[59]() عبد الكريم الخطيب: الخلافة والإمامة، مرجع سابق، ص 299

الداخل، ومن سيطرة العدو من الخارج. ([60]) وفي نفس الوقت كان ابن حنبل يهاجم الجبرية الجهمية، لأنها لا تحمل مقاييس تناسب الواقع الذي كان قائما ورغم أن ابن حنبل نفسه تعرض للأذى في قضية خلق القرآن، لكنه بقي مؤيدا للحكم القائم من المنطلق الجبري الخاص به، ومن تبعه وهذا ما كان يناسب النظام الحاكم.([61])

وعليه، فإن مقدار العداء لأي فكر كان يقوم على مدى تطابق المبدأ النظري بالناحية العملية. وهنا كان عداء الأمويين للمعتزلة لأن " بنو أمية _ كما يظهر _ كانوا يكرهون القول بحرية الإرادة لا دينيا فقط، ولكن سياسيا كذلك لأن الجبر يخدم سياستهم . فالنتيجة للجبر أن الله الذي يسير الأمور قد فرض على الناس بني أمية كما فرض كل شيء ودولتهم بقضاء الله وقدره فيجب الخضوع للقضاء والقدر ".([62])

الجبر عند الأشعري والبيهقي

لقد ظهر من حاول تبرير الحكم الأموي حيث أخذ الصراع بين الاتجاهات الفكرية ما بين القائلين بالجبر، وما بين القائلين بحرية الاختيار يأخذ منحى مختلفاً، وأعمق من مجرد حماية النظام المستبد بصورة آنية، حيث تم التمهيد لإحداث حالة تجذيرية من خلال ربط القضاء والقدر أو الكسب حسب الأشعري لذلك، وكلها تصب في خانة الخضوع للأمر الواقع وتحض على عدم تحرك المحكوم من أجل تغيير واقعه مهما كان سيئا. ولاستيضاح ذلك هناك نموذجين:(الأشعري، البيهقي) من المدافعين عن "أهل السنة والجماعة" وهو الاتجاه الذي يمثل الطرف الحاكم، وبالتالي فإنه يصب في مصلحته بالدرجة الأولى بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

يتحدث أبو الحسن الأشعري(260هـ/ 873م _ 324هـ/ 935م) عن قدرة الله والكسب المسبق والمسجل في اللوح المحفوظ سلفا قبل خلق المكتسب حيث يبدأ في الحديث عن قدرة الله فيقول: وإنه عز وجل لم يزل قبل أن يخلقه واحدا عالما مريدا متكلما سميعا بصيرا ".([63]) ثم يقول " القبيح من أفعال خلقه ما نهاهم عنه، وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به، أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم ".([64]) وليعزز الصبر على المظالم دون وجوب تحريك ساكن في سبيل ذلك يقول: " على جميع الخلق الرضا

---

[60]() المرجع السابق، ص 300

[61]()عبد الحكيم أجهر:**ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، ط 1(بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004)،ص 44_ 46

[62]() حسين مروة: مرجع سابق، ص 568

[63]() أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ855م) : **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي (السعودية: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1413هـ). ص 118

[64]() المرجع السابق، ص 137

بأحكام الله التي أمرهم أن يرضوا بها، والتسليم في جميع ذلك لأمره، والصبر على قضائه، والانتهاء إلى طاعته فيما دعاهم إلى فعله، أو تركه ". ([65]) فمفهوم الصبر، الواجب توفره من أجل الوصول لهدف معين، يقوم عند الأشعري على الخضوع والاستسلام، ويأتي ذلك، كما يرى، من أن الشرور الواقعة لها حكمة ربانية ذلك لأن الله "عادل في جميع أفعاله وأحكامه ساءنا ذلك، أم سرنا، نفعنا، أو ضرنا ".([66])

إذا كان كل شيء مسجل سلفا فإنه عند قياس ذلك بوجود الحاكم الظالم، فإن ذلك يعني أنه مقدر من الله، وبما أنه كذلك فلا يجب التدخل فيما أراد الله. ويبرر ذلك من خلال قوله : " إنه تعالى قد قدر جميع أفعال الخلق وآجالهم وأرزاقهم قبل خلقه وأثبت في اللوح المحفوظ ([67]) جميع ما هو كائن منهم إلى يوم يبعثون ". ([68]) كما يقول انطلاقا من هذا أن الله أحاط علمه به وبهم وأخبر بما يكون منهم وأن أحدا لا يقدر على تغيير شيء من ذلك ولا الخروج عما قدره الله تعالى وسبق علمه، وبما يتصرفون في علمه وينتهون إلى مقاديره فمنهم شقي وسعيد". ([69])

يحاول الأشعري التميز عن القدرية وعن الجبرية (الجبر والاختيار)، وذلك من خلال محاولة الخروج بحل وسط من خلال القول بـ " الكسب "، ولكن حالة التوسط بين التيارين لم تكن بالحالة التي يمكن الفصل بينها وبين الجبرية، ذلك أن فكرته تصب في " أن الإنسان يريد، والله يفعل، والإنسان يتحمل ذلك الفعل ". ([70]) إن الأمر لم يخرج عن حالة فقدان الإرادة للإنسان لأن الكسب محسوم سلفا، وهذا جعله الأقرب إلى مفهوم القدر يظهر ذلك من خلال حالة إجماع " أهل السنة " حيث يصل إلى موقفه الواضح تجاههم عندما يقول: " ذم سائر أهل البدع والتبري منهم، وهم الروافض، والخوارج، والمرجئة، والقدرية وترك الاختلاط بهم ". ([71]) وهذا يمثل موقف التخاصم تجاه القدرية. تأتي هذه النظرة من أجل خدمة النظام القائم حيث يرى أن أهل السنة متفقون " على السمع والطاعة لأئمة المسلمين، وعلى أن كل من

---

[65]() المرجع السابق، ص 138

[66]() المرجع السابق، ص 139

[67]() حالة اللبس عند الحديث عن اللوح المحفوظ كحالة تصوير أنه مدون به كل شيء للخلق مسبقا، ومدى تطابق ذلك مع كونه يعني حالة التحديد عند الأشعري التي قامت على صورة مجردة بحيث تم تسجيل ما هو مسجل منذ الأزل قبل الخلق بمعنى حدوث الحدث قبل أن يحدث والمحاسبة عليه قبل حدوثه، وهذا مسجل في اللوح المحفوظ لان كل شيء مقدر ومكتوب. (للإطلاع بصورة أعمق حول اللوح المحفوظ انظر نصر حامد أبو زيد: **النص والسلطة والحقيقة**، ط 4(بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)؛ حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج 3. ص 81)

[68]() الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، مرجع سابق، ص 140

[69]() المرجع السابق، ص 151

[70]() الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 87، نصر حامد أبو زيد : النص والسلطة والحقيقة، ص 193

[71]() الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، مرجع سابق، ص 174 _ 175

ولي شيئا من أمورهم عن رضا أو غلبة وامتدت من بر وفاجر، ولا يلزم الخروج عليهم بالسيف جار أو عدل، وعلى أن يغزو معهم العدو، ويحج معهم البيت، وتدفع إليهم الصدقات إذا طلبوها ويصلي خلفهم الجمع والأعياد ".([72]) وفي المقابل يرى أنه " لا يصلى خلف أحد من أهل البدع... [لـــ] أنهم قد فسقوا بالبدع ".([73])

حاول أبو الحسن الأشعري الهروب عن الجبرية بالكسب فوقع بها.([74]) ذلك أن فكرته ترفض إثبات قدرة الإنسان على الفعل، وهو الأمر الذي كان فيه المعتزلة أكثر وضوحا. وعلى ذلك، فإن فكرة الكسب الأشعرية ما هي إلا فكرة مرادفة للجبر، حتى إن ابن تيمية قال: " ليس بين الأشاعرة هذا، وبين جهم بن صفوان في قولة بالجبر الخالص إلا اختلافا لفظيا ".([75])

وقد ظهر البيهقي الذي نظر لمفهوم القدر بشكل أكبر انطلاقا من الدفاع عن النظام القائم على مبدأ " أهل السنة والجماعة ". فهو ينطلق من الإيمان بالقدر، وهو الإيمان بتقدم علم الله بما يكون من إكساب الخلق، وأن ما يتم هو بتقدير منه، وخلق خيرها وشرها وهنا يتم توظيف النص بما يتلاءم والصراع حيث يورد أن النبي محمداً قال: " الأيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر كله خيره وشره".([76]) ولتعزيز حالة السبق في تعزيز القدر يورد على لسان النبي محمد قوله : "قدر الله المقادير قبل أن يخلق السموات والارض بخمسين ألف سنة".([77]) وهو يأخذ منحى الأشعري في تبرير الجبر حيث يورد حديث :" السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه". ([78]) فما الذي بقي أمام الناس بعد هذا كي يفعلوه بما أنهم مجبرون من الله، والمقادير معدة سلفا ولا خيار للفعل من قبله. ثم يورد مرة أخرى حديثاً في آخره " .. واعلم أن الصبر على ما تكره خير كثير وأن النصر مع الصبر وأن الفرج مع

---

[72]() المرجع السابق، ص 168 _ 169

[73]() المرجع السابق، ص 169

[74]() عبد الكريم الخطيب: **القضاء والقدر بين الفلسفة والدين** (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ص 184؛ حسن حنفي : مرجع سابق ، ج 3. ص 124

[75]() عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، ط 1(بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 129؛ نقلا عن ابن تيمية : **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** (مصر: المطبعة الأميرية، 1904)، ص 325 _ 326

[76]() أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي(ت 458هـــ) : **الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة** ، تحقيق مجموعـــة مـــن العلماء بإشراف الناشر، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1984)،ص 68

[77]() المرجع السابق، ص 69

[78]() مرجع سابق، ص 71

الكرب وأن مع العسر يسرا ".([79]) والصبر عنده يعني تحمل الأذى دون تحريك ساكن لتغيير مسبب الأذى، وقد تم تأويل هذا الحديث ليطبق على الصبر وتحمل أعمال الحاكم مهما كانت جائرة.([80])

وبما أن الخير والشر مقدر على الإنسان من قبل الله، ولا دور للإنسان في تحديده فهو محدد حتى قبل أن يولد، ولذلك يجب القول:" قل قدر الله وما شاء فعل فإن " اللو" يفتح عمل الشيطان".([81]) وهو يسرد العديد من الآيات التي تبرر ذلك.([82])

إن حالة الصراع بين القدرية والجبرية أدت إلى استخدام النصوص المنصصة نجد هذا في الحديث الذي يورده البيهقي على لسان النبي محمد داعيا إلى الطاعة العمياء والابتعاد عن أهل البدع (القدرية) حيث يقول أن محمداً النبي قال : " أوصيكم بتقوى الله عز وجل والسمع والطاعة، وإن أمر عليكم عبدا إنه من يعيش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلاله".([83]) إن مفهوم الخلافة الراشدة في هذا الحديث تعكس الرؤية المستقبلية التي كان يعلمها النبي محمد، وخاصة تحديد المصطلح، وهو الأمر الذي يدعو إلى التساؤل متى ظهر مفهوم الخلافة الراشدة أقبل النبي محمد أم بعده. هذا نموذج لحالة التنصيص السياسي لحسم الصراع لصالح "أهل السنة والجماعة" لتبرير حكمهم. حتى إن حالة التشويه وصلت إلى إيراد حديث على لسان النبي محمد بخصوص القدرية حيث يقول: " القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم ".([84]) وهذا يعبر عن مدى العداء الشديد، ولكن لمن هل للدين أم للنظام الحاكم إذا ما علمنا أن القدرية كان محور حديثهم يدور حول رفض فكرة الجبرية، وعدم الخضوع للحاكم المستبد.

---

[79]() مرجع سابق، ص 72

[80]() إن القدر المؤدي إلى الجبر يؤدي إلى عدم بذل الجهد الكافي لمقاومة الأقدار التي تجب مقاومتها، وذلك اعتبار أنها من عند الله، وعلى ذلك فإن الكفاح يؤدي بناء على المفاهيم التي كرست واستندت بأحاديث وآيات تعتبر الأمر جزءا من الاعتراض على قدر الله هذا المفهوم الملتبس كان الهدف منه تبرير القمع السائد من قبل الحاكم مهما كان شكله فهو معد سلفا من الله، ولذلك يجب الصبر والخضوع له لان الكسب مكتوب على الانسان وهنا يتم الاستعانة بقوى الغيب فلا تجديد في الفقه حيث تعطل وتحجر. انظر حسن الترابي: **السياسة والحكم ... النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ط 1(بيروت: دار الساقي، 2003) ص 515؛ زاهر إبراهيم مصباح: **المقاتل الفكرية في الثقافة الإسلامية**، ط 1(القدس _ فلسطين: أبو غوش للنشر والتوزيع، 2005)، ص 149 _ 150؛ حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج 3. ص 115

[81]() البيهقي: مرجع سابق، ص 85

[82]() انظر الآيات التي يوردها بهذا الخصوص البيقهي، ص 86

[83]() البيهقي: مرجع سابق، ص 131

[84]() المرجع السابق، ص 135

كما هو الحال عند الأشعري نجد الأمر يتكرر عن البيهقي ولكن بصورة أوسع حيث تعزيز الجبرية والخضوع للحاكم المستبد دون تحريك ساكن، ومن ثم يتم التبرير لهذا الموقف. وهنا، يورد البيهقي العديد من الأحاديث التي تعزز فكرة طاعة الولاة ولزوم الجماعة والصبر على ما يصيبه من سلطانه كقوله على لسان النبي محمد: " من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا إلا مات ميتة جاهلية " ([85])

من خلال التقديم السابق لآراء الأطراف (القدرية والجبرية) نجد أن المعارضة للحكم الأموي كانت ترى في نفسها النقيض أو المطلق للخليفة القائم، ولهذا رأت ضرورة رفض طاعته وطالبت بالخروج عليه رغم أن النص القرآني يلزمها بالطاعة. فكانت الاتجاهات المختلفة المعادية للسلطة تعمل ومن خلال لجوئها إلى التأويل بما هو صيغة فكرية تحتمي به وتستنطق من خلاله النص ليقول ما أرادت أن تقوله. وكذلك كان هناك من يعمل على تأويل النص للخليفة؛ لاستخراج ما يناسب استمراريته في الحكم في إطار الشرعية المتوخاة من ذلك. من هنا ، سعت كل الأطراف (سلطة ومعارضة) لتجنيد مناصريها، وليصيروا علماء بالنص وبأحكام الله. وعليه، فقد اعتبر كل طرف نفسه بأنه القابض على " الحقيقة الصادقة " التي يجب أن يخضع لها المحكومون.([86])

إن الإشكالية بين الأطراف جميعها كانت وما زالت تدور حول طبيعة حسم الصراع السياسي المغلف بالبعد الديني. فالأنا هي الحاملة للفضيلة، والآخر بفكره ورأيه هو الكافر الزنديق. هذا المنطق هو الذي دفع يزيد بن معاوية إلى اعتبار الزبير ملحداً لأنه شقّ عصا الطاعة. وهو نفسه الذي دفع الحسين بن علي عند مواجهته ليزيد أن يقول في إحدى خطبه:

> " أيها الناس إن رسول الله قال : من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله ناكثا بعهد الله مخالفا لسنة رسول الله يعمل في عبادة بالإثم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقا على الله أن يدخله مدخله ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، واحلوا حرام الله، وحرموا حلاله، وأنا أحق من غيره، وقد أتتني كتبكم وقدمت علي رسلكم ببيعتكم إنكم لا تسلموني، ولا تخذلوني فإن أتممتم بيعتكم علي تصيبوا رشدكم ". ([87])

---

[85]() المرجع السابق، ص 140

[86]() محمد علي الكبسي : **نشأة الفكر السياسي عند العرب** " **حفريات في مسلمات الفكر السياسي** " ، ط 1 (دمشق: دار الفكر ، 2005)، ص 216

[87]() المرجع السابق، ص 216 نقلا عن الطبري، ج 6، ص 229

وهكذا، يرى كل من حصنه أن الآخر هو المخطئ الكافر، وأن الأنا هي المصيبة (الصحيحة)، العارفة طريق الرشاد. مع أنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة من طرفه و" ليس لمخلوق أن يفرض على أمة رأيه، وأن يصدر في أحكامه واتجاهاته عن فكرته الخاصة غير آبه لمن وراءه من أولي الفهم وذوي البصيرة والحزم".([88]) وعليه، فالصراع الفكري السابق ما هو إلا حالة انعكاس لمحاولة تثبيت الاستحواذ السلطوي أو نسفه من أي جهة كانت.

يمكن القول: إن قضية القضاء والقدر مثلت إحدى المسائل الشرعية المعقدة التي كان لها أثر وانعكاس كبيرين على الحالة السياسية، حيث ظهر ذلك الالتباس "الشرعي" من "تعارض أدلة السمع في ذلك [الموجود] في الكتاب والسنة ".([89]) فهناك آيات تحض على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله، وهذا ما تمسك به حكام الاستبداد كما هو الحال بالنسبة لمعاوية، ومن صار على نهجه. وفي المقابل، هناك آيات تدل على أن الإنسان مكتسب لأفعاله، وأنه غير مجبور عليها، وفي ظل الصراع السياسي ووجود كل ما يمثل الأرضية للانطلاق للأيديولوجيات التي عبر عنها، وتم الدفاع عنها كان النص الديني هو الأداة الشرعية لكل طرف، يسعى من خلاله لحسم هذا الصراع لصالحه. وهذا ما ألبس الفقه السياسي اللباس الديني ومنحه الطابع القداسي من كل الأطراف؛ ذلك أن الصراع السياسي وليس الدين يتطلب ذلك. فحالة استنطاق النص لم تكن إلا لتحقيق هذه الأغراض بالدرجة الأولى.([90])

ثانيا: فقه الاستبداد _ استبداد الفقه

رغم ما يحمل النص القرآني من تشريعات في مختلف القضايا إلا أنه غاب عن ثناياه التشريع المباشر في المجال السياسي ما عدا بعض الإشارات المحدودة فيما يتعلق بالشورى، ولكن كنصوص قاطعة للتأويل في هذا الجانب. وعليه، فإن ذلك شكل في أكثر من محطة سببا لتفجر الصراع. ولكن، في المقابل، كان هذا الغياب للتشريع السياسي دافعا للاجتهاد لإيجاد ضوابط وقواعد ليس منصوصا عليها. وهذا ما أدى إلى إحداث حركة واسعة من التنصيص السياسي بغطاء ديني، وألبس البعد السياسي مضامين دينية ما دفع بعض المفكرين المعاصرين إلى إجمال ذلك الترابط المستحدث بقوله:

> " على أنه وإن لم يكن ذلك المجال السياسي الإسلامي قد تكون من خلال الوحي أو التشريع القرآني إلا أنه سيخضع في تشكيله لعوامل أخرى لعب فيها العامل الديني (= النبوي تحديدا) دورا كبيرا

---

[88]() محمد الغزالي: **الإسلام والاستبداد السياسي**، ط 6 (مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2005)، ص 52

[89]() محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص 279

[90]() المرجع السابق، ص 280 _ 284

أسبغ عليه طابعا قدسيا أحيانا باعتباره ثمرة عمل نبوي وجعله لدى الفقهاء، ولدى كل من فكر في المسألة السياسية من باب الارتباط بالعقيدة ".([91])

كان الحرص المستمر على الشرعية الدينية، في ظل التطورات السياسية التي طرأت على نمط الحكم منذ الخلفاء الأوائل " الراشدون"، وما تبعها من وجود الحكم الأموي، ومن بعدها العباسي، واضحا من خلال النصوص التي تم استخدامها في كل مناسبة. هذا الأمر لم يمنع الأمويين ومن بعدهم من نقل حكمهم من النمط الخلفي إلى "الملك العضوض "، ولكن مع إبقاء الصبغة الدينية حاضرة في كل ذلك. وقد كان ذلك متاحا من خلال المؤسسة الفقهية التي عملت بجد على إصباغ الشرعية الدينية على الخلفاء / الملوك المستبدين، بل أكثر من ذلك تم تأليه الحاكم السياسي على أساس " خليفة الله على الأرض " انطلاقا من أنه يمثل امتدادا أو "ضمانا لصورة الدولة الوفية للإرث النبوي ".([92])

لم يكن سير الخلفاءالملوك على خط الاستبداد في فضاء بلا غطاء رغم عملية الانفصال بين الواقع السياسي والإسناد الديني لهذا الاستبداد من خلال التأطير لـ " أيديولوجيا تبريرية التمست كل الذرائع للخلافة على ما كان لدى أصحابها (=الفقهاء) من شعور بزيغ الدولة عن جادة الدين ".([93])

وقد كان الدافع لهؤلاء الفقهاء لتقديم الدعم للحاكم المستبد انطلاقا من مبدأ دفع "الفتنة" التي هي أشد من القتل. ولذا، فإن الفقه السياسي الحامل لكل صبغة سياسية وضع كل طاقاته في تبرير الدفاع عن الواقع السياسي القائم مقابل عدم تحمل المسلمين انهيار دولة الخلافة بما تحمل من عيوب واستبداد، وقد تم تطويق، هذه التبريرات وتغليفها بالشروط الشرعية. ([94]) التي أعدها الفقهاء الذين جندهم الخلفاء كي يقوموا بأداء دور الشرعية. وعليه، فإن معالم الدولة الإسلامية المستبدة لم تكن لتجد طريقها إلى شرعنة وجودها إلا من خلال الدين،([95]) وهو، في نفس الوقت، لا يمثل للدولة " أكثر من أداة وظيفية للاستعمال

---

[91]() عبد الإله بلقزيز: **الإسلام والسياسة "دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** "، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001. ص 36 ؛ قارن عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام ، ص 60؛ محمد عابد الجابري : العقل الأخلاقي العربي، ص 101 _ 103 .

[92]() عبد الاله بلقزيز : مرجع سابق ، ص 45 _ 47

[93]() المرجع السابق، ص 47

[94]() يمكن الإطلاع بشكل أوسع على هذه الاتجاهات الفقهية التي تعزز الاستبداد انطلاقا من رؤية دينية أمثال الغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية.

[95]() فريتز شتبات: " المسلم والسلطة"، **مجلة الاجتهاد**، عدد 12، دار الاجتهاد، (بيروت)،1991، ص 75

الأيديولوجي الذي تتأتى به شرعنة السلطة السياسية "،([96]) وما هذا الخلط بين الدولة الدينية وبين استخدامها في بناء شرعية السلطة إلا انعكاس على عمق تجنيد الفقهاء لهذا الدور السلطوي تحديدا.

الحرية الإنسانية عند الشافعي

يمثل ما سبق حالة من تشكل أو بمعنى أدق "تكلس" الأداء العقلي في رؤية الواقع القائم، والتحرك بالقدر الذي يناسب هذا الواقع، فحرية التفكير عند الفقهاء السابقين لم تكن إلا بالقدر الذي حدّدوه، والهامش الذي وضعوه باسم الدين، وبما لا يتعدى دائرة الخروج على الحاكم المستبد. وقد طبق الفقهاء ذلك بدءاً بالشافعي الذي قلص دائرة المباح ووسع دائرة الإلزام مما أدى، مستقبلا، إلى التضييق على الحرية الإنسانية مع العلم أن "دائرة المباح " في أساسها تعزيز للحرية الإنسانية.([97])

إن الحديث المتقابل ما بين الحرية والإلزام يقابلهما الحرية التي تقابل الاستبداد أو القهر، في ظل هذا الواقع بين الطرف وضده فإن البعض يرى أن الحرية " تمتلك أساسا قرآنيا، وذلك على شتى مستويات النظر إليها فلسفيا وسياسيا وتشريعيا "؛([98]) لأن الإسلام في الأصل يرفض الاستبداد، ويثبت، على سبيل الأصالة، حق الإنسان في الحركة بحرية خارج دائرة الإلزام . وإذا كان النص القرآني يحتوي هذا الهامش الواسع من الحرية، فمن أين جاءت نقطة انطلاق بعض الفقهاء لتكريس الاستبداد تحت مسميات وذرائع مختلفة ؟

يرجع كثير من الباحثين في هذا المجال وتحديدا المعاصرين منهم ذلك إلى الشافعي في كتاباته "**الرسالة** ". ([99]) التي حدد فيها هامش الحرية ووسع دائرة الإلزام انطلاقا من النص القرآني رغم غياب ذلك منه في الأصل. وهذا ما أفرز فقه الاستبداد بصورة أو بأخرى. ([100]) يأتي ذلك من تعزيز الشافعي لرؤيته المنبثقة من النص، وأن مخالف النص بالرأي قد يؤدي بصاحبه إلى الابتعاد عن تعاليم الشرع. ولهذا، فهو يهاجم أصحاب الرأي انطلاقا من أنه " لم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم نص قبله".

---

[96]()عبد الإله بلقزيز: مرجع سابق، ص 48

[97]() عبد الجواد ياسين: مرجع سابق، 126

[98]() المرجع السابق، ص 127

[99]() راجع محمد بن إدريس الشافعي (150هـ _ 204هـ): **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر ([د.م.]، [د.ب.]،[د.ت.])

[100]() هذا ما قام عليه مشروعه عبد الجواد ياسين: السلطة والإسلام، وكذلك تطرق لهذا الجانب محمد عابد الجابري : العقل الأخلاقي العربي.

([101]) وعليه، يصبح الماضي حسب الشافعي جهة العلم الوحيدة في الإسلام وقد عبر عن ذلك بقــوله: " لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أن يكون مفتيا... ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم ".([102]) والخـــبر اللازم، حسب الشافعي، هو الماضي.

يأتي هذا الحديث في سياق الصراع على السلطة في ظل تعدد الفرق والمواقف من الحاكم، وهو ما أفرز طبيعة الصراع بين "أهل السنة"، ومن تبعهم وبين الآخرين. كما يأتي في سياق نمو المؤسسة الفقهية فـــي أحضان الحاكم الذي ساند هذه التوجهات ودعمت حكمه، في المقابل " كان نقل النـــص وعقـــل الســـلطة متلازمان لوجوب التزام المشرع /الفقيه للحاكم وارتباطه به أخذا بمبدأ طاعة أولي الأمر امتثالا لقول الله " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" النساء، الآية:59".([103])

وهكذا، فإن الشافعي مثل المرحلة الأساسية والركيزة التي انطلق منها العديد من الفقهاء. فالشافعي عمـــل على التضييق على العقل المسلم، وصادر آفاقا واسعة للحرية يمكن من خلالها أن يكون النص مصـــــدرا لها. وهو ما غيبه الشافعي حيث تم تقليص دائرة المباح؛ فانعكس على المحكومين بصورة مباشرة حينمـــا تم الخلط بين الفقه وبين النص، والتعامل معهما بالقداسة نفسها. وأصبح الأمر في كل الاتجاهـــات مـــن المسلمات التي لا يمكن المس بها، كما تم تغليب النص المنصص على حساب حرية الرأي مهما كـــانت نتائجه. وهذا التوجه كان بدعم السلطة الحاكمة " ما دام الأمر يخدم مصلحة آنية، ومهمة تأصـــيل الحكـــم بوصفه السلطة القادرة على فرض تعاليم الإسلام، وكأن وجوب ما يفرضه الحاكم، وأن الخروج عن نظام الحكم هو خروج عن تعاليم الشرع مما يؤدي إلى الكفر ".([104]) إن الفقه المتاح هو ذاك الذي يأخذ منحى تسويغياً للسلطة الحاكمة، وهو ما أفرز الأحكام الواردة في ظاهر النص، كما فعـــل معاويـــة مـــن خلال التفسير الظاهري للنص ليسبغ حكمه بعدا دينيا، وكما فعل من سار على دربه ممن اشتغل بالفقه السياسي على أساس أنه من رحم النص.

ربط الشافعي بين الدين والدولة بقوله: "والملك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حـــارس، ولا يتـــم الملك والضبط إلا بالسلطان، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه ".([105]) فالشافعي من خلال ربطه

---

[101]() الشافعي: الرسالة، مرجع سابق، ص 477

[102]() عبد القادر فيدوح: مرجع سابق، ص 89

[103]() المرجع السابق، ص 89

[104]() المرجع السابق، ص 90

[105]() أدونيس: مرجع سابق، ج 2، ص 26 نقلا عن الغزالي؛ قارن محمد خالد الشياب: مرجع سابق، ص 42

بين الفكر الديني والواقع السياسي يقر باستمرارية الواقع القائم؛ وبالتالي عدم جواز الخروج على الخليفة حتى ولو كان مستبدا. فهو يرى "أن الواجب يقتضي تفضيل الحاضر والمحافظة عليه والنظر إليه بوصفه أفضل ما يمكن وأن كل ما يؤدي إلى هدمه أمر يناقض القانون الطبيعي والقانون الإلهي في آن".([106]) وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على تكريس الاستبداد ودعمه، وكأن هذه هي الحالة الطبيعية التي يجب أن تبقى. إن ما قام به الشافعي على المستوى السياسي لم يكن سوى دعم المستبد بأبعاد دينية، ويظهر ذلك من خلال موقفه من قرشية الخلافة ووجوب أن تكون في قريش، وفي الوقت نفسه يجيز حكم المتغلب إذا رضي المحكومون بذلك. ويذهب إلى " أن طاعة المتغلب وإن كان ظالما فاجرا واجبة، وذلك تجنبا للفتن، وهكذا يكون الخروج على هذا الإمام كفراً ".([107]) وإن " مات الخارج عليه، مات ميتة الجاهلية "". ([108]) ساهم الشافعي في تكريس الحكم الاستبدادي الذي قام في فترة بني أمية كما دعم وبرر حكم الخلافة العباسية، يأتي ذلك في السياق نفسه الذي يمثل فيه الشافعي أول من "أصل الأصول "، وأول من أنشأ " علم الأصول ".([109]) ولهذا، نجد فقهاء السنة من بعده يعبرون عن نظرته التي انطلق منها، ومن يخرج عنها فهو كافر انطلاقا من النص، وهي في معظمها تصب في خدمة الحاكم المستبد. بهذا قام الشافعي بحالة التأصيل من النص والسنة. فهل النص القرآني يدعم استمرار الحاكم المستبد ؟

---

[106]() المرجع السابق، ج2، ص 26 _ 27

[107]() المرجع السابق، ج2، ص 29

[108]()هناك العديد من الأحاديث التي تدعم وتكرس الاستبداد بصورة واضحة، وذلك تحت حجة دفع الفتنة، وقد كان للجانب الفقهي دور كبير في إبراز هذه الأحاديث، وإصباغ الشرعية عليها من خلال إظهار السند على انه صحيح، وتم وضع " الحصانة الاطلاقية " على هذه الأحاديث مع أنها في واقع الأمر نصوص سياسية تتحدث عن التاريخ، وليست متونا فقهية تشرع للمستقبل، وقد تم سلخ النص عن ملابساته، وتم توصيفه على أنه يقع في الجانب الفقهي المشرع للمستقبل خصوصا عندما يقرأ تحت الضغوط الإيحائية لترجمة المصنف الذي بالعادة ما يضع النص أو مجموعة من النصوص تحت عنوان فقهي محدد كما هوالحال عند الحديث عن الفتن أو الصبر على الحاكم المستبد وما إلى ذلك من هذه النصوص، وقد تم استخدام الفقه السلفي كمتون فقهية مطلقة. يأتي ذلك تأييدا للخلافة، وما لحقها من تطورات، ومن هذه الأحاديث عن النبي محمد " اصبروا حتى تلقوني على الحوض " أو قوله: " سترون بعدي أمورا تنكرونها " وقد ورد هذا الحديث معززا الاستبداد " إنكم سترون أثره وأمورا تنكرونها قالوا : فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم " هذه الأحاديث على علتها المنطلقة من فم المستبدين ووضعها في أحضان الفقهاء ليقوموا بتأطيرها فقهيا لم تكن سوى أداة لاستمرار الحاكم المستبد تحت غطاء الدين نجد ذلك من خلال قول ابن بطال " وقد اجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه . وأن طاعته خير من الخروج عليه . لما في ذلك من حقن الدماء ، وتسكين الدهماء وحجتهم هذا الخبر وغيره مما يساعده" وهنا لم يكن للفقه مهمة سوى تقنين الحرية لحساب فكرة النظام السلطوي القائم (انظر عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام ، ص 292 _ 308)

[109]() أدونيس: مرجع سابق ، ج 2 ، ص 7

لم يكن الشافعي وحده من ضَيق الحرية الإنسانية، بل إن ابن حنبل فعل هذا الأمر حيث مثل رأس المجبرة في الإسلام كما قلنا سابقا. فالحنابلة عموما هم مع استمرار الحكم مهما كان شكله عادلا أم مستبدا، وهذا الأمر يعكس فحوى مضمون الفقه المنبثق من أحمد بن حنبل، وخصوصا في الجانب السياسي موضوع دراستنا تحديدا.([110]) فقد اعترف ابن حنبل بعملية "التنصيص السياسي "، التي ظهر فيها مصلحة لمعاوية، عندما سئل عن الصراع الذي دار بين علي ومعاوية، فجاء رده فضفاضا لا جزم فيه حيث يقول: " فأشار بهذا إلى ما اختلقوه لمعاوية من الفضائل مما لا أصل فيه، وقد ورد في فضائل معاوية أحاديث كثيرة لكن ليس فيها ما يصح من طريق الإسناد ".([111]) فابن حنبل لم يقم بتفسير ما حدث تفسيرا إيجابيا، فكان هذا الأمر إغفالا منه لحاجة الأمويين المباشرة إلى هذه الأحاديث، لإصباغ الشرعية على سلطانهم المطعون.

شرعنة الاستبداد

إن تطور الفقه السياسي لم يكن إلا بمقدار تطور الصراع واحتدامه، وهو الذي لم يتوقف يوما منذ وفاة النبي محمد. فهاهو ينتقل إلى مرحلة التخبط في تحديد الحق على الخلافة منذ أيام السقيفة لأنه كما ورد سابقا غاب عن النص هذا الجانب. وبعد ذلك وبإيعاز من الحكام الذي يريدون توطيد حكمهم للوصول لمرحلة وضع وجوب وجود الحاكم من أعظم واجبات الدين هذا أورده ابن تيمية في كتابه ***السياسة الشرعية*** حيث يقول :" يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها ".([112]) كما رأى ابن خلدون المتأثر بفكر الماوردي إن الإمامة تتم بالشرع لا بالعقل، وهي تتم بإجماع الصحابة والتابعين . وهذا الأمر ظهر في مرحلة متقدمة، وخصوصا في العصر الوسيط للدولة الإسلامية. ([113]) وبما أن الفقهاء "السنة" يجمعون على أن الخلافة تتم بالشرع، وأنهم مع استمرارية الحكم مهما كان شكل هذا الحكم. فإن الشرع يفسح المجال للحاكم كي يستبد في حكمه؛ لأنه وجد من خلال الشرع، وهذا ما حاول إبرازه، والتأكيد عليه فقهاء المراحل المتعاقبة سواء في مراحل القوة أو الضعف، ولكل مرحلة

---

[110]() هادي العلوي : في الدين والتراث ، ص 40

[111]() عبد الجواد ياسين : مرجع سابق ، ص 259

[112]() راجع محمد فتحي عثمان: **من أصول الفكر السياسي الإسلامي** ([د.م.]، مؤسسة الرسالة، [د.ت.])، ص 364

[113](113) يرى عبد الله العروي أن مفهوم الدولة الإسلامية لا ينطبق على الدولة التقليدية، والتسمية المناسبة هي الدولة السلطانية لأنها الأقرب إلى الواقع والأقل التباسا. ويعيد ذلك إلى أن ما يمكن تسميته (بطوبى الفقيه) الداعم للدولة الإسلامية الغير موجودة إلا في طوبى الفكر السياسي الإسلامي. وعليه، فمن غير المناسب كما يرى التحدث عن دولة إسلامية كامتداد للزمن النبوي فهي حاملة مضامين الدولة السلطانية ذات البعد الملكي السلطوي . انظر خالد زيادة : " مفهوم الدولة" (قراءة في كتاب عبد الله العروي: مفهوم الدولة، 1981)، **مجلة الاجتهاد**، عدد 15\16، دار الاجتهاد(بيروت) 1992، ص 359

مبرراتها ليس هنا مجال الخوض فيها. وقد أصبحت القاعدة المتبعة لدى الفقهاء فيما بعد " لا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا علينا، وندعو لهم...".([114]) ولكن هذا لا يمثل الموقف الوحيد فهناك الفرق المختلفة التي لها فقهها الخاص كما هو الحال بالنسبة للمعتزلة الذين رأوا أن الإمامة تتم بالعقل لا بالشرع لغياب ذلك في النص القرآني، وهو الأمر الذي أدى إلى محاربتهم، وتكفيرهم في معظم الفترات التاريخية إلا بعض الاستثناءات القليلة.([115])

لم يكن الفقه السياسي إلا ستارا لحماية الحاكم واستمراريته. وفي المقابل كان الفقه المضاد، ولكن ليس لنقد الحاكم المستبد بالقدر الذي يؤطر للخروج على الحاكم والاستحواذ على السلطة، فالأمر يدور حول التنازع على السلطة بأبعاد فكرية وفقهية. وقد عبر عن الفقه السياسي كجزء من الفكر السياسي حيث أخذ اتجاهين. الأول، يمثل الأغلبية، وهذا الاتجاه يرى القبول بالحاكم المستبد درءاً للفتنة، وقد وضعوا " إمام ظلوم خير من فتنة تدوم"([116]) في قمة أولوياتهم، وقد عمل هذا الاتجاه على تفضيل الأمن على حساب العدل متناسين أن العدل هو الذي يحقق الأمن. والاتجاه الثاني، كان يسعى للخروج على الحكم المستبد باستخدام السلاح، وهذا الاتجاه لا يدرك "إن الانقلاب لو صلح لما نجح، ولو نجح لما استقر، ولو استقر لما استمر لأن أي تغيير في السلطة لا يدعمه رأي عام واعٍ متجمع متعاون فإنما مصيره الإخفاق ".([117])

إن الأحكام الفقهية التي وردت في ظروف مختلفة وعبرت عن مراحلها وخضعت لتأثيرات مختلفة ينظر إليها على أنها ذات بعد قداسي، وهذا يؤدي، وما يزال إلى إحداث خلل في ترتيب الأولويات، وإلى إبقاء الحال على ما هو عليه رغم أن الفقه حتى في أعلى درجات المثالية الافتراضية، عبر عن مرحلته، وفي نفس الجانب يحمل الفقه السياسي مضامين تعزز الحاكم المستبد وتشجعه باسم الدين، وهو مع استمرار

---

[114](114) محمد جابر الأنصاري : تكوين العرب السياسي ، مرجع سابق، ص 25 عن نجم الدين الطرطوسي: **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**، تحرير رضوان السيد(بيروت: دار الطليعة، [د.ت])، ص 11

[115]() المرجع السابق ، ص 365 _ 371

[116]() هذا المبدأ الذي يميل إلى تفضيل الاستبداد على الفتنة، وبالتالي طاعة الحاكم مهما وصل به الأمر من ظلم بالمحكومين هذا الأمر تم ربطه كموقف سياسي بالشرعية ومسؤولية الحاكم، هذا ما انطلق منه الفقهاء، ومن دعمهم بحيث أصبحت المحصلة الفقهية تقوم على الطاعة تحت كل الظروف (انظر أولريك هارمان : ""سلطان غشوم خير من فتنة تدوم" نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطين الإسلامي والأوروبي "، **مجلة الاجتهاد** ، بيروت، عدد 13، 1991. ص 95 _ 98) ولم تكن كلمة عمرو بن العاص السابقة الذكر إلا البداية التي بني عليها الكثير لاحقا فإلى جانب الفقه كان هناك البناء الممنهج في كتابات الآداب السلطانية وهو ما سنراه لاحقا .

[117]() أبو بلال عبد الله الحامد : **المشكلة والحل (الاستبداد والشورى)**، ط 1(بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004)،ص 85 _ 86

هذه القداسة يجعل من تجديد أصول الفقه إشكالية ليست بالسهلة نتيجة هذه القداسة، ولأن الحاكم المستبد معني بهذا الجانب لأنه يضمن استمراريته. ولهذا، لا يتم التشجيع على إحداث تغيير بما هو "مقدس".([118]) ولكن ما هي العوامل الموضوعية التي أدت إلى ظهور فقه الاستبداد، وضمور الفقه السياسي بحيث أصبح الفقه فقه السلطان أكثر منه فقه الأمة ؟ لقد ظهر في خضم الصراعات السياسية على الحكم ما يمكن تسميته بفكر الضرورة السياسي بعد فشل الإصلاح السياسي منذ وصول بني أمية للحكم. والبعض يرى أن السبب في ذلك يعود إلى أنه " أصبح الصحابة الذين تشربوا قيم المجتمع المدني في حوض النبوة [لا وجود لهم]، والاستبداد كالشعرة في جلد البعير الأسحم ، فكثر الأعراب والطلقاء والحدثاء عن العرب والمسلمون من العجم ، الذين ضعف فيهم الفقه السياسي " .([119]) وهذا يعني القطيعة حسب وجهة النظر هذه بين مرحلة النبوة و"الخلافة الراشدة " وبين ما تلاها من مراحل متعاقبة، وهذا عائد إلى طبيعة البيئة العربية القديمة التي لم تكن قادرة على الحفاظ على ما جاء به النبي محمد

> " بسبب سيطرة النموذج الصحراوي الكسروي الذي تجلى في العصبية العائلية، والعنصرية، والقبيلة، والاستبداد على الأعراف والتقاليد الاجتماعية، وقد نتج ذلك السياق الذي تعامل به الملك العضوض مع العلماء والفقهاء المطالبين بالعدل السياسي طوال فترات العهد الأموي والعباسي وما بعدها، وقد أدى ترك الممارسة السياسية والدستورية الشرعية إلى العزوف عن الكتابة في هذا الميدان، وهذا هو سبب الثراء والبدانة في جانب فقه المناسك والفقر والهزال في جانب فقه المعائش والتمدن، ولا سيما الفقه السياسي والدستوري ".([120])

كما كان للمستبدين دور إضافي في تعزيز فقه الاستبداد من خلال استبداد الفقه، في الوقت نفسه تم منع القائمين عليه من ممارسة واجبهم إلا بما يخدم مصلحة المستبد، وهذا الأمر تم من خلال تجهيل المحكومين بدينهم، وهذا تم من خلال فقهاء السلاطين الذين عملوا على "تقزيم" الفقه وتفصيله بما يتناسب والحكم الاستبدادي، وأصبح المحكومون بين البحث عن الحكم المثالي غير الموجود وبين الحكم الجائر، وهو المتجسد في الاستبداد الأموي والعباسي وما تشعب عنه وأصبح الفقه السياسي عاجزا عن إيجاد منطقة الخلاص والتوفيق بين الملك العضوض الاستبدادي، وبين فترة المرحلة المثالية كما يصفها البعض على قصر فترتها. وهذا الأمر أبقى الحكم الملكي أمويا أو عباسيا استبداديا، ولم يكن هذا الفقه قادرا على

---

[118]() راجع محمد سعيد رمضان البوطي: **إشكالية تجديد أصول الفقه**، ط 1(دمشق: دار الفكر، 2006)

[119]() أبو بلال عبد الله الحامد: مرجع سابق، ص 21

[120]() المرجع السابق، ص 22

حماية المحكومين، بل على العكس كان الركيزة الشرعية التي برر من خلالها كل حكام الاستبداد حكمهم. ([121])

وعليه، وفي ظل هذا الواقع الملبد بالإحباط تم الاستسلام للحاكم المستبد الذي أصبح يرى أن المحكومين غير مهيأين للشراكة السياسية، وقد ترافق ذلك مع ظهور المنظرين للحكم الاستبدادي من خلال التركيز على البيعة للحاكم، والتأكيد على مبدأ الطاعة مهما كانت طبيعة الحكم جائرا أم عادلا انطلاقا من أن ذلك يصب في مصلحة الدين والمسلمين وقد كان ذلك نتيجة لتداخل الفكر الكسروي ما أدى إلى إفراز الآداب السلطانية.([122]) وأصبحت تشكل خليطا من الفقه المجبول بالآداب المستوردة، وقد كان ذلك من خلال من دخل الإسلام من غير العرب حيث استجلبوا القيم السياسية كالكسروية منها، وتم تهميش الفقه السياسي في الإسلام، وتم إظهار ما يخدم الحاكم المستبد وكأنه حالة طبيعية. ([123]) وهذا ما تم التحذير منه ومن فقهاء الاستبداد حيث يتفق ابن حزم وابن القيم على ذلك بالقول " لا يغرنكم الفساق والمنتسبون إلى الفقه اللابسون جلد الضأن على قلوب السباع المزينون لأهل الشر شرهم الناصرون لهم على فسقهم ".([124])

كما رأى الشاطبي أنه ليس بالضرورة أن كل الفقهاء كانت أهدافهم سامية حيث أنها لم تكن سوى أصوات معبرة عن مصالح السلطان ومصالحهم، ([125]) ورأي الشاطبي في هؤلاء الفقهاء يقوم على:

---

[121]() فريتز شتبات: مرجع سابق، ص 76 _ 77

[122]() سيتم لاحقا الحديث عن الآداب السلطانية بالتفصيل .

[123]() أبو بلال عبد الله الحامد: مرجع السابق، ص 23 _ 24

[124]() المرجع السابق، ص 28

[125]() هناك العديد من الصور التي تعكس دعم بعض الفقهاء للفسق المتجسد في الحكم الاستبدادي، ومن هذه الصور ما ورد عند السيوطي عن خلافة هارون الرشيد الذي عندما وصل إلى الحكم " وقعت في نفسه جارية من جواري المهدي فراودها عن نفسها فقالت: لا أصلح لك، إن أباك طاف بي ، فشغف بها " وهنا كان بحاجة إلى من تحدث عنهم ابن حزم وابن القيم حيث أرسل وراء أبي يوسف للخروج من هذا المأزق، ولتحقيق ما في نفسه ويأتي حل هذا الفقيه لهذه المعضلة بالنسبة للرشيد حيث يقول أبو يوسف للرشيد بعد سؤال الأخير لأبي يوسف عن الحل وهنا تعجب ابن مبارك مما يحدث حيث يقول " فلم أدر ممن أعجب: من هذا الذي وضع يده في دماء المسلمين وأموالهم يتحرج عن حرمة أبيه ، أو من هذه الأمة التي رغبت بنفسها عن أمير المؤمنين، هذا فقيه الأرض وقاضيها قال: اهتك حرمة أبيك واقض شهوتك وصيره في رقبتي " حيث البعض يبحث عن مخارج للفسق وكأنها خارجة من الشرع، وكأن مهمة الفقيه تحقيق هذه المهمة فهاهو الرشيد يسأل في مقام آخر فقيه السلطان أبا يوسف في قضية مشابهة حيث يسأل ابن الرشيد أبا يوسف " إني اشتريت جارية وأريد أن أطأها الآن قبل الإستبراء، فهل عندك حيلة ؟ قال : نعم تهبها لبعض ولدك ثم تتزوجها " لم يكن هدف هذه العينة من الفقهاء مرضاة الله بقدر ما هي مرضاة السلطان وأخذ العطاء منه هذا الهدف يفسر الاسترسال في فقه السلطان من أجل المال نجد ذلك فيما ورد عند السيوطي أيضا عند قوله : " دعا الرشيد أبا يوسف ليلا فأتاه ، فأمر له بمائة درهم فقال أبو يوسف : إن رأى أمير المؤمنين أمر بتعجيلها قبل الصبح فقال: عجلوها، فقال بعض من عنده : إن الخازن في بيته والأبواب مغلقة ، فقال أبو يوسف فقد كانت الأبواب مغلقة حين دعاني ففتحت " لم يكن ذلك إلا مقابل المخارج الفقهية المعبرة عن رغبات الحاكم المستبد والنماذج لهذه الصورة الفقهية كثيرة . (انظر السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص 291)

" إن الفقهاء لم يصلوا كلهم إلى درجة الاجتهاد حتى يدركوا هذا المبدأ العام، كما أن الناس ليسوا جميعهم منزهين عن الأغراض، والمصالح، والتعصب، والنحلة . فقد تأولت فئات من الناس القران بحسب حاجاتهم الحاضرة، وبحسب اتباعهم أهواءهم كما أن فئات منهم قاست أقيسة فاسدة لا تستند إلى أصل من كتاب أو سنة أو إجماع أو سنة صحيحة ". ([126])

وقد جاء هذا الأمر انطلاقا من "أن القياس على غير أصل فتنة على الناس "،([127]) وهذا ما لم يتبعه فقهاء الاستبداد مهما حاولوا تغليف فقههم بالنص. ولهذا، يرى الشاطبي أن الفقهاء على نوعين: الأول، لم يدركوا مقاصد الشريعة. والثاني، أدركوها ولكن كان لأهوائهم أو خوفهم من تهديد الحاكم المستبد نصيب. وعليه، فإن الشاطبي يدعو إلى "عدم اتباع رخص المذهب لأن ذلك يشكل مفاسد كثيرة ".([128])

تجدر الإشارة إلى أنه من الصعب دراسة الواقع الفقهي بعيدا عن كينونته التاريخية. فالفقه لم ينبت في فضاء منسلخ عن المراحل التاريخية التي مر بها. وهو كان المعبر عن الواقع التاريخي لأنه نتاج ذلك الواقع، ولذلك لا بد من الإشارة إلى أنه "لم يعترف الفقهاء بشرعية دولة الملك والغلبة التي قامت على مبدأ التوارث على مدار تاريخها الطويل إلا ما كان من قبيل الاعتراف بالأمر الواقع عملا بمقتضى الضرورة المؤطرة لحالات الاستثناء والشذوذ".([129])

ولكن هذا لم يبق استثنائيا حيث أصبحت حكومة الاستبداد هي القاعدة، وليست الشاذة، كما أن دور الفقهاء لم يكن إلا مكرساً لهذه الحكومة، فتم إيجاد مخارج لها كاستخدام مفهوم "التغلب " كبديل "للإكراه " وإعطاء التغلب بعدا تعاقديا يلزم المحكومين بالطاعة، ([130]) وهذا ما عبر عنه فقه السياسة بأنه نمط من أنماط البيعة، يلزم المحكومين بالطاعة حتى ولو كان الحاكم مستبدا. وما كان لهؤلاء الفقهاء إلا شرعنة الاستبداد عن طريق الدين، من خلال تأويل النص بشكل فاضح.([131])

---

[126]() محمد مفتاح :**التلقي والتأويل "مقاربة نسقية"** ، ط 1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 137

[127]() المرجع السابق، ص 137

[128]() المرجع السابق ، ص 138

[129]() محمد أمزيان : "الأساس التعاقدي لحيازة السلطة : مدخل فقهي" ، **مجلة المستقبل العربي** ، عدد 331 ، 2006 .ص 63

[130]() لقد ظهرت فكرة التغلب وإعطائها بعدا شرعيا من خلال الماوردي الذي أخذ هذا الجانب بعد ذبول التأثير العصبوي حيث التبرير لحكم الاستيلاء والتغلب حتى أن الماوردي سمى ذلك بإمارة الاستيلاء وشرع لها دينيا في " الأحكام السلطانية "، وقد جاء ذلك انطلاقا من عملية جواز الاستيلاء من أجل حفظ القوانين الشرعية وحراسة الدين كما يرى، وقد مثلت هذه الشرعية الفقهية على كل مراحل التاريخ الإسلامي لاحقا، وعلى حكومات الأسر والعصبيات المختلفة. (انظر وجيه كوثراني : "التاريخ العربي من "الدولة السلطانية " إلى الدولة الحديثة "، **مجلة العربي**، عدد 577، 2006. ص 135 _ 136)

[131]() المرجع السابق ، ص 81

وجاء هذا الأمر لأن مهمة الفقيه كانت تقديم الأجوبة على وقائع قائمة بالفعل " فحيثما وجدت الوقائع تعين وجود الفقيه ".([132]) ومن يتحكم بالسلطة يدير دفة الفقه بما يعبر عن مصالحه، وليس مصالح المحكومين، كما ظهر عند الفقهاء الذين تم تقديمهم كنماذج لفقه الاستبداد، وكانوا باستمرار يبحثون عن مخارج لازمة الحكم، من باب حل أزمة الحاكم، وليس البحث عن المدينة الفاضلة كما تحدث عنها البعض. ولهذا، لا يمكن، بأي حال من الأحوال، دراسة إشكالية السلطة في الإسلام دون دراسة الجوانب الفقهية التي تطرقت في نظرتها للحكم؛ ذلك أن الأحكام السلطانية ذات المنبع الفقهي عملت على "استنطاق النص الشرعي ضمن الشروط التي أنتجت الخطاب الفقهي "([133]) الذي كرس في العهد العباسي من خلال الفقهاء من أجل الرد على حاجيات الدولة الرسمية وتلبية طلباتها. ويرى محمد أركون أنه عند دراسة هذا النوع من الفقه يجب أن يكون "تحت عنوان النشاطية الأيديولوجية في الفكر الإسلامي ".([134]) لأنها لم تخرج عن هذا الإطار.

كما يربط محمد أركون بين إعطاء فقه الاستبداد القداسة، وبين اللغة العربية انطلاقا من مبدأ أن الرسالة المحمدية نزلت بهذه اللغة التي أصبحت تحمل بعدا "متعالية ومقدسة"، وهذا الأمر كان له انعكاساته على تقديس الفقه يأتي ذلك من منطلق أن أصول الفقه قد اعتمدت وقبلت كعلم ذي هيبة ملزمة وسلطة لا تناقش حيث كان الفقهاء قد توصلوا للمعرفة الكاملة المتطلبة للغة العربية. ولذا، فلا داعي أبدا لمراجعة أعمالهم أو مناقشتها لأنها صحيحة كل الصحة.([135])

وإذا كان الفقهاء حاملين هذه القداسة فإن التفاصيل الداخلية في الفقه تتبع لهذه القداسة، وقد كان التعاقد بين الحاكم المستبد وبين الفقهاء بمقدار المعيار القائم على أن يبقى التراث المقدس كما هو. وفي المقابل " يكون الخليفة \الإمام [الملك] شرعيا بقدر ما يحمي التراث المقدس ويطبقه ".([136]) إن هذا التعاقد يمثل الأساس الذي تم من خلاله إحاطة التراث بالهيبة والسيادة، وتم إضفاء القداسة على النصوص القانونية (أو القانون المقدس) المنجز طبقا للمبادئ والمنهجيات نفسها الموجودة في علم أصول الفقه، وتم وضع هذه النصوص إلى جانب النصوص المقدسة، وتم التعامل معها ككتلة واحدة.([137]) إن الحاكم المستبد

---

[132]() محمد أمزيان: مرجع سابق، ص 85

[133]() المرجع السابق، ص 68

[134]() محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، ط 2(بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، ص 168

[135]() المرجع السابق، ص 172

[136]() المرجع السابق، ص 175

[137]() المرجع السابق، ص 175

استغل هذا الخلط لأن "الفقهاء جمدوا الديناميكية الروحية التي ولدها الخطاب القرآني، وحولها إلى قوالب سياسية _ قانونية ضيقة وصارمة ثم أبدتها الأنظمة السياسية المتعاقبة المدعوة إسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا ".([138])

ثالثا: الآداب السلطانية الاستبداد المستورد

في القسم السابق تم الحديث عن فقه الاستبداد المتمثل بانطلاقة الشافعي وابن حنبل، لكن الأمر لم يقف عند مجرد الخروج بأسانيد تدعم الاستبداد حيث ظهر، في خضم التمسك بالحكم الاستبدادي، ما عرف بالآداب السلطانية([139]) التي تمثل خلاصة تداخل ثلاث منظومات فكرية وتجارب سياسية، وهي: التراث الفارسي _ الساساني، ومنظومة الحكم اليوناني، بالإضافة إلى التراث السياسي العربي _ الإسلامي. ([140])

لقد ظهرت الآداب السلطانية في الفترة التي ظهر فيها الحكم الاستبدادي بكل تجلياته حيث تم "تجييش الحكم العربي الإسلامي المستبد لبعض من الفقهاء، والمفكرين، والكتاب، والمؤرخين لتبرير الممارسة السلطانية التسلطية السياسية والدفاع عنها باستعمال قسري للدين وبدعوى حراسة الدين ". ([141])

---

[138]() محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني "كيف نفهم الإسلام اليوم؟"**، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 119

[139]() الآداب السلطانية هي نوع من أنواع الفكر السياسي العربي والإسلامي وكتاباته هي نوع من الكتابات السياسية بدأت مع مرحلة الانتقال من الخلافة إلى الملكية وقد رافق ظهور ظواهر سياسية عديدة غير مألوفة على المسلمين في هذا الوقت مثل الاستبداد بكل تجلياته . وقد ظهرت هذه الآداب كنصوص نشأت في سياق تاريخي سياسي محدد لإنجاز مهام أيديولوجية مضبوطة .(انظر أحمد محمود: **الآداب السلطانية: أسبقية الفكر السياسي الإسلامي** ، 13\ 3\ 2006. استخرج بتاريخ 20\12\2006 http:\\ikhwanonline.com\Article.asp?ID=1868&SectionID=343
ويرى البعض أنها خليط من الفتاوى والنصائح والقصص المتخيلة والفهم المحور للتاريخ والاستعمال الانتقائي لبعض النصوص الدينية . (انظر علي محمد فخرو : **الاستبداد والثقافة القبلية ودورهما في تحديد وحصر فضاءات التفكير والإبداع** ، مرجع سابق . ص 5 . وقد ذهب كمال عبد اللطيف عند محاولته تحديد المصطلح ما بين تسميتها بكتب النصيحة (نصائح الملوك) فهي تقع ضمن ما يطلق عليه الآداب السلطانية وهو يرى أن الأمر لا يتعلق بتسمية متفق عليها أو تسمية نهائية وعليه فان التسمية هنا اختيار من باب الافتراض لمحتوى المسمى أكثر من غيره لا أقل ولا أكثر. يأتي هذا الحديث لأن التصنيفات القديمة للآداب السلطانية تحتوي مسميات مختلفة مثل الكتابة الديوانية ، نصائح الملوك ، مرايا الأمراء ، الأدب السياسي وأغلب هذه التسميات تجد لها مبررات في متون هذه التصنياف. (انظر كمال عبد اللطيف: **في تشريح أصول الاستبداد "قراءة في نظام الآداب السلطانية** "، ط 1(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1999)، ص 52)

[140]() بسام البطوش: **تراث يكشف عن أزمة العقل السياسي العربي " الأدب السلطاني الإسلامي** " ، جريدة الغد الأردنية، 13\5\2006.استخرج بتاريخ 20\12\2006http:\\www.alghad.jo\?news=93446

[141]() علي محمد فخرو: مرجع سابق ، ص 4

لا تعير الآداب السلطانية أهمية إلى شرعية الحاكم بالقدر الذي تبحث فيه الوسائل والتقنيات التي من خلالها تقوي السلطة المستبدة وتحافظ عليها، وهذا الأمر عكس طبيعة هذه الكتابات التي ركزت في مجملها على إيضاح الطريق للحاكم كي يكون على دراية ومعرفة بالوسائل الواجب اتخاذها لاتقاء شرور المحكومين وضمان خضوعهم باستمرار وتحت كل الظروف. ولهذا، تركز الآداب السلطانية على كل ما يفيد الحاكم في ممارسة حكمه كما يريد هو وليس ما يتطلب من مصلحة المحكومين. ([142])

على ضوء ذلك فإن المحور المركزي الذي تتمحور حوله كل الكتابات السلطانية الحكم وخدمته. ولهذا، تم من خلال هذه الكتابات استثمارها من قبل الحكام المستبدين الذين وجدوا فيها ما يبرر أعمالهم الاستبدادية من منطلق أنها تمثل مرجعية شرعية لحكمهم المستبد.([143])

من التدوين إلى الآداب السلطانية

ظهرت الكتابة الديوانية منذ نشأة الدواوين، وظهر كاتب الديوان. الذي كانت مهمته، في ذلك الوقت، تحرير كل ما يحتاجه السلطان، وما يقتضيه التدبير السياسي اليومي ويتطلبه، ولم تعرف هذه الكتابة الديوانية إلا في النصف الثاني من الحكم الأموي. وقد أخذوا ذلك عن الثقافة الفارسية التي تم الاستفادة منها في هذا المجال.([144]) حيث تم مع نهاية الحكم الأموي وبداية العصر العباسي في إطار الاستفادة من تجارب الأمم السابقة في مجال التدبير السياسي حيث تم نقل الديوان الفارسي كنمط لتسيير الحياة السياسية اليومية.([145]) ويمكن اعتبار عبد الحميد الكاتب وسالم أبي العلاء من أهم المؤرخين لميلاد كاتب الديوان في التاريخ الإسلامي؛ لأعمالهم المعبرة عن درجة التطور التي وصلت إليها الكتابة الديوانية في زمانهم.([146])

---

[142]() أحمد الخميسي: **الآداب السلطانية نص متجدد**، ديوان العرب، 27\ اذار \ 2006 ، استخرج بتاريخ 28\12\2006. http:\\www.diwanalarab.com\spip.php?article3853

(143) المرجع السابق ، ص 2؛ قارن فريتز شتبات: مرجع سابق، ص 77

[143](144) حول ظهور كاتب السلطان في الإسلام انظر رضوان السيد : " الكاتب والسلطان دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية"، **مجلة الاجتهاد**، عدد 4، 1989. ص 13 _ 51

144

[145]() كمال عبد اللطيف : في تشريح أصول الاستبداد، مرجع سابق ، ص 53 _ 54

[146]()المرجع السابق، ص 53

يأتي الحديث عن التدوين والآداب السلطانية؛ لأن كتّاب الآداب السلطانية لم يكونوا من كتّاب الدواوين تحديدا، ولا من الجسم الإداري لها، بل على العكس من ذلك فقد تعددت خلفيات كتّاب الآداب السلطانية، واختلفت، كذلك، مواقفهم السياسية " رغم الوحدة الناظمة لنصوصهم والهدف المحدد لنمط كتاباتهم ".([147]) والدليل على ذلك القول أن العديد من كتابات الآداب السلطانية تمت على يد مؤرخين، وقضاة، وفقهاء، وفلاسفة، وفي بعض الأحيان تمت على يد الملوك أنفسهم،([148]) والوزراء ومن قبل بطانة الحاكم . من هنا، فإن كتابة الآداب السلطانية كتجربة في الثقافة السياسية الإسلامية تتجاوز عمل القائم بالديوان.

قراءات في الآداب السلطانية

حصل اهتمام كبير، وبذلت جهود عديدة في دراسة الآداب السلطانية، قدمت من خلالها قراءات ركزت على أبرز ما جاء فيها، وبخاصة ما يتعلق بالطاعة المطلقة للملك، ومبررات الحكم الاستبدادي.

كما تطرق الدارسون لجهود ابن المقفع، ودوره في إدخال الثقافة الفارسية للثقافة الإسلامية، وتحديدا ما يخص الحكم، والخلط بين الدين والملك؛ ما ترك بصمات واضحة على الفقه، من خلال اعتبار الملك ظلا لله على الأرض، واعتبار الخلافة حارسة للدين. وهو ما ظهر من خلال فقه الماوردي ([149]) الذي تأثر به من الفكر الفارسي. ([150])

يكمن الهدف من تقديم نماذج للآداب السلطانية في أنها تمثل، كما يرى البعض، جوقة للكتاب السلطانيين، الذين دأبوا عبر مئات السنين على استنساخ الأفكار نفسها. فهذه الآداب ما زالت تجد، كل يوم، من يضيف إليها صفحات مكررة بعبارات عصرية. وبما أنها نص متجدد فإنها تمثل أحد روافد الأصول الاستبدادية ومؤصلها في الوقت نفسه.([151])

---

[147]() المرجع السابق ، ص 54

[148]() ابرز الملوك الذين قاموا بإعداد ما يمكن تسميته بالآداب السلطانية أبو حمو موسى الزياني (723هـ\1323م _ 791هـ \1388م) الذي أحتل مكانة هامة في تاريخ الدولة الزيانية وعدّ من أهم سلاطينها واعتبر كتابه واسطة السلوك في سياسية الملوك الذي قام بإعداد هذا الكتاب استمدادا من ممارسة العمل السياسي والسلطة المباشرة. (انظر يوسف إيبش: السلطة في الفكر السياسي "نصوص مختارة وقراءات على امتداد ألف عام"، ص 417)

[149]() إن المقارنة بين الأسس التي قام عليها فقه الماوردي مع ما ورد عند اردشير فيما يتعلق بالدين نجد مدى التطابق بينهما حيث دمج الماوردي الدين الزرادشتي وسعى لإضفاء هذه النزعة على الإسلام. (انظر محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي؛ سعيد بنسعيد: **دولة الخلافة دارسة في التفكير السياسي عند الماوردي** (الدار البيضاء _ المغرب: مطبعة دار النشر المغربية، [د.ت])

[150]() للإطلاع بصورة أعمق حول المفاهيم والأسس التي قامت عليها الآداب السلطانية انظر محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، كمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد قراءة في الآداب السلطانية.

[151]() أحمد الخميسي: مرجع سابق، ص 2

مع أن كتابات السلاطين بدأت لتكريس مبدأ الطاعة زمن الأمويين، وتعززت مع وجود العباسيين إلا أن هذه الكتابات أخذت تنمو وتزدهر حتى في أكثر مراحل الدولة الإسلامية ضعفا وتفككا، وهذا يعني أن هدفها الحفاظ على السلطان أكثر منه حفاظا على الدولة كمفهوم متعدد الأطراف، وأهمها، افتراضيا، المحكومين.

نبحث في القراءات المختارة من الآداب السلطانية.([152]) والتي يشكل مبدأ الطاعة الجانب المركزي للآداب السلطانية كما عبر عنه الثعلبي حين أشار للدافع من وراء تقديم مؤلفه ***أخلاق الملوك*** حيث يقول:

" فإن الذي حدانا على وضع كتابنا هذا معان: منها أن الله لما خص الملوك بكرامته، وأكرمهم بسلطانه، ومكن لهم في البلاد، وخولهم أمر العباد، أوجب على علمائهم تعظيمهم وتقديرهم وتعزيزهم وتقريظهم، كما أوجب عليهم طاعتهم والخضوع والخشوع لهم ". ([153])

فتبرير الطاعة التامة يتأتى من أن سعادة المحكومين تستمد من تبجيل الملوك وطاعتهم. أما المرجعية التي سيبنى عليها وستتكرر في كل القراءات الخاضعة للدراسة من حكم أردشير بن بابك([154]) الذي يرى أن " سعادة الرعية في طاعة الملوك، وسعادة الملوك في طاعة المالك ". ([155]) وكذلك من قوله: " أن الملوك هم الأس، والرعية هم البناء، وما لا أس له مهدوم".([156])

وفي الاتجاه نفسه ورد عند ابن عبد ربه أن كعب الأحبار كان يقول:" مثل الإسلام والسلطان والناس: مَثل الفسطاط والعمود والأوتاد. فالفسطاط الاسلام، والعمود السلطان، والأوتاد الناس. ولا يصلح بعضها إلا ببعض" . ([157]) والطاعة التامة للحاكم المستبد ذات البعد الديني([158]) حاضرة بقوة عند ابن عبد ربه حيث

---

[152]() هناك العديد من الكتابات السلطانية التي تدور حول قضية مركزية وهي السلطة والسلطان وقد تم حصرها من قبل كمال عبد اللطيف وهي مصنفة حسب الحقب الزمنية منذ القرن الثاني الهجري حتى القرن الحادي عشر الهجري .وللإطلاع على هذه المصنفات انظر كمال عبد اللطيف : في تشريح أصول الاستبداد ، ص 47 _ 51

[153]() محمد بن الحارث الثعلبي (من علماء القرن الثالث الهجري) : **أخلاق الملوك (المنسوب للجاحظ سابقاً)**، تحقيق جليل العطية، ط 1(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر ، 2003)، ص 32

[154]() ظهر مجد أردشير بعد نجاحه في القضاء على حكم ملوك الطوائف وإعادته للإمبراطورية الفارسية علما كانت عليه أيام كورش ودارا الكبير وقد قام بتبني عقيدة زرادشت وأعاد لها مكانتها القديمة من هنا فقط استطاع أن يهيئ للفرس الوحدة السياسية وقوة الرابطة الدينية. وقد قام بإعطاء رجال الدين سلطة واسعة وتم إشراكهم في إدارة الإمبراطورية، ونصبهم في كل مكان؛ لإقامة الأحكام حسب المبادئ الدينية على أساس أن الدين والدولة توأمان وقد كان ذلك في ظل تمتعه بحكم مطلق، كان يؤمن به كحق إلهي. (انظر أردشير : **عهد أردشير**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1967)،ص 7 _ 13)

[155]() محمد بن حارث الثعلبي: مرجع سابق، ص 33

[156]() المرجع السابق، ص 33

[157]() ابن عبد ربه: مرجع سابق، ج 1، (كتاب السلطان)، ص 24

[158]() ورد في عهد أردشير أنه قال " اعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه لأن الدين أس الملك

يذكر على لسان أبى هريرة أنه لما نزلت الآية " يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"(النساء:59) " أمرنا بطاعة الأئمة . وطاعتهم من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله ".([159]) وإذا ما علمنا أن أبا هريرة كان يمثل الأداة الإعلامية لمعاوية في خضم الصراع على السلطة، أدركنا أن ما قاله يحمل تفسيرا للحسم السلطوي لبني أمية أكثر منه تفسيرا دينيا.([160]) وعليه، تجب طاعة الحكام ونصيحتهم. وقد استعان ابن عبد ربه بكتاب الهند ([161]) حيث يقول:

"أن رجلا دخل على بعض ملوكهم فقال: أيها الملك، إن نصيحتك واجبة في الصغير الحقير والكبير الخطير، ولولا الثقة بفضيلة رأيك واحتمالك ما يشق موقعه من الأسماع والقلوب في جنب صلاح العامة وتلافي الخاصة، لكان خرقا مني أن أقول؛ ولكنا إذا رجعنا إلى أن بقاءنا موصول ببقائك، وأنفسنا متعلقة بنفسك، لم نجد بدًّا من أداء الحق إليك وإن أنت لم تسلني ذلك ... وإنك أيها الملك ذو فضيلة في الرأي وتصرف في العلم، ويشجعني ذلك على أن أخبرك بما تكره ، واثقا بمعرفتك نصيحتي لك وإيثاري إياك على نفسي".([162])

وقد استخدم ابن قتيبه الدينوري الأدوات نفسها التي استخدمها ابن عبد ربه لتعزيز مفهوم الطاعة، وربما بصورة أعمق وبأدوات أكثر حيث يستشهد بالقول:" طاعة السلطان على أربعة أوجه: على الرغبة، والرهبة، والمحبة والديانة".([163])

فما يميز الطاعة التامة الواجبة عند ابن قتيبه أنها تقوم على الدين . ولكن أي دين ؟ إنه دين كسرى الذي اختلط بالدين الإسلامي، وانعكست شريعته على الفقه الإسلامي وهذا ما نجده عند الماوردي في " الأحكام السلطانية " التي تقوم دعائم فكره على الموروث الفارسي بكل تجلياته . وهذا ما تمسك به ابن قتيبه عندما يستشهد بقول ابن المقفع:

" الملك ثلاثة دين وملك حازم وملك هوى، فأما ملك الدين فإنه إذا أقام لأهله دينهم فكان دينهم هو الذي يعطيهم مالهم ويلحق بهم ما عليهم، أرضاهم ذلك وأنزل الساخط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم. وأما ملك الحزم فإنه تقوم به الأمور ولا يسلم من الطعن والتسخط ولن يضره

وعماده ثم صار الملك بعد حارس الدين للملك من أسه ولا بدّ للدين من حارسه لأن ما لا حارس له ضائع وما لا أس له فمهدوم ". (انظر **عهد اردشير**، مرجع سابق، ص 53)

[159]() المرجع السابق ، ج 1، ص 25

[160]() حتى الآن يتم من قبل الأنظمة العربية التي تحمل استبدادا مغلف بالدين كما هو الحال بالنسبة للسعودية ترى أن طاعة أولي الأمر تعني طاعة الملك الواجبة تحت كل الظروف ومهما كان هذا الملك مستبدا.

[161]() كتاب الهند ورد هكذا عند ابن عبد ربه: العقد الفريد وكذلك عند ابن قتيبه: عيون الأخبار والمقصود به كتاب "كليله ودمنه". (انظر في هامش ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج 1، ص 26. تعليق المحقق)

[162]() ابن عبد ربه : مرجع سابق ، ج 1 ص 26

[163]() أبو محمد عبد الله بن قتيبه الدينوري(ت 276هـ): **عيون الأخبار**،(مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973)، ص 7

طعن الضعيف مع حزم القوى. وأما ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر " .([164])

لم يقف الأمر عند هذا الحد بل أكثر من ذلك حيث تم اعتبار أن " السلطان والدين أخوان لا يقوم أحدهما إلا بالآخر ".([165])

إذا كان الحديث السابق عن "تطعيم" الدين بالملك من منطلقات فارسية فإنه لم يغب عن هذه الكتابات العنصر الذاتي في وجوب الطاعة، من فحوى التراث، ولا من النص حيث تم تقديم هذه الرواية التي تدل على ذلك حيث يسرد ابن قتيبه الرواية التالية:

" قدم معاوية المدينة فدخل دار عثمان فقالت عائشة بنت عثمان: وأبتاه، وبكت فقال معاوية: "يا ابنه أخي إن الناس أعطونا طاعة وأعطيناهم أمانا وأظهرنا لهم حلما تحته غضب وأظهروا لنا طاعة تحتها حقد ومع كل إنسان سيفه وهو يرى مكان أنصاره فإن نكثنا بهم نكثوا بنا ولا ندري أعلينا أم لنا، ولأن تكوني بنت عم أمير المؤمنين خير من أن تكوني امرأة من عرض المسلمين ". ([166])

تعزيز الاستبداد ودعمه يظهر من خلال المبدأ القائم على أن " سلطان تخافه الرعية خير للرعية من سلطان يخافها " .([167]) وكذلك الصبر الجبري على الحاكم المستبد مع إعطاء ذلك صبغة دينية " إذا كان الإمام عادلا فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان جائرا فعليه الوزر وعليك الصبر". ([168])

لا تخلو الآداب السلطانية من التبرير المستمر للحاكم المستبد حيث يقول عبد الملك بن مروان: "أنصفونا يا معشر الرعية، تريدون منا سيرة أبى بكر وعمر ولا تسيرون فينا ولا في أنفسكم بسيرة رعية أبى بكر وعمر نسأل الله أن يعين كّلا على كل".([169])

كما دعا الغزالي إلى تفضيل الطاعة مهما كانت الظروف،([170]) وهو الذي عمل على تقديم نصيحة للملوك تعزز ملكهم حيث يقول :

" اعلم وتيقن أن الله سبحانه وتعالى اختار من بني آدم طائفتين وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليبينوا للعباد على عبادته الدليل. ويوضحوا لهم إلى معرفته السبيل واختار الملوك لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض وملكهم أزمة الإبرام والنقض: فربط بهم مصالح خلقه في معايشهم بحكمته وأحلهم أشرف محل بقدرته. كما يسمع في الأخبار السلطان ظل

---

[164]() المرجع السابق، ص 2 قارن يوسف إيبش : **السلطة في الفكر السياسي "نصوص مختارة وقراءات على امتداد ألف عام"**،(ابن المقفع :في السلطان)، ط 1 (بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، 1994)، ص 18 _ 19

[165]() ابن قتيبة : عيون الأخبار، المرجع السابق ، ص 5

[166]() المرجع السابق، ص 14

[167]() المرجع السابق، ص 3

[168]() المرجع السابق، ص 3

[169]() المرجع السابق، ص 9

[170]() انظر فريتز شتبات: مرجع سابق، ص 82

الله في أرضه فينبغي أن يعلم من أعطاه الله درجة الملوك وجعله ظله في الأرض فإنه يجب على الخلق محبته. ويلزمهم متابعته وطاعته. ولا يجوز لهم معصيته ومنازعته. ... فينبغي لكل من آتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلاطين . وأن يعطيهم فيما يأمرون ويعلم أن الله تعالى يعطي السلطنة والمملكة وأنه يؤتى ملكه من يشاء ".([171])

ومع أن الغزالي من خلال تقديمه لمجموعة من المقارنات بين الحكم العادل والجائر يفضل السلطان العادل إلا أن ذلك لم يمنعه من اتخاذ موقف من السلطان مهما كان حيث يقول: " إن جور مائة عام أقل ضررا من سنة واحدة من الفتنة والتنازع والقتل ".([172]) ويبرر الغزالي هذا الموقف انطلاقا من أن " أي حاكم مهما كان مصدر سلطته، خير من الفوضى. نعم، على الإمام أن يحاول إقامة العدل الطبيعي بحيث لا يخالف الشريعة، ولكن حتى لو لم يعدل، فلا يجوز خلعه إذا كان في منازعته إثارة الفتن، أو خوفا من اضطراب الأمور".([173]) وعليه، فإنه في ظل الاستبداد يصبح الإلزام السياسي متجسداً في أن الحاكم هو ظل الله على الأرض. وأن استبداده على قبحه يبقى أفضل من دمار المجتمع، هذا ما عبر عنه من مبدأ الغزالي في هذا الاتجاه الـذي رأى أن السلطـة إنمـا تنبـع مـن القوة. ([174])

وكذلك يرى ابن تيمية حيث يقول إن: " ستين سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان".([175]) وهنا يأخذ بالدفاع عن السلطة المملوكية، وإنها مفيدة في مقاومة الزندقة مهما فعلت لكي لا يبقى الناس دون حاكم، مع العلم أن الحاكم يضع الناس في خدمته وليس العكس.

كما عبّر الطرطوشي من خلال كتابه **سراج الملوك** عن ضرورة وجود السلطان القاهر للناس، وهو لا يستوعب وجود أناس دون وجود سلطان، ويفضل " جور ستين سنة خير من هرج سنة ".([176]) ويبرر الاستمرار ويهاجم من يقف ضد السلطان الظالم وينعته بجاهل أو فاسق يتمنى كل محذور، ويضع زوال الحكـم، حتـى لـو كان مستبدا، في خانـة الدخـول بالمحظور. يأتي موقف الطرطوشي هذا رغم ما يقوله في الحاكم المستبد:

---

[171]() أبى حامد الغزالي (450هـ\1059م _ 505هـ\ 1111م) : **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** ، ترجم عن الفارسية علـى يد أحد تلامذته، ط 1(القاهرة:مكتبة الكليات الأزهرية، 1968)، ص 43 _ 44

[172]() أولريك هارمان : مرجع سابق ، ص 97

[173]() عبـد الجليـل كاظـم الوالـي: **الاستبـداد فـي الفكـر الكلامـي والفلسفـي**، استخـرج بتاريخ 10\1\2007م ، http:\\www.aljazeera.net\NR\exeres\746D1AA2-CA24-4A5B-85ED-F6301E5DE_ نقلا عن الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد ، ص 28

[174]() المرجع السابق، ص 6

[175]() أولريك هارمان: مرجع سابق ، ص 99

[176]() الطرطوشي : سراج الملوك ، مرجع سابق ، ص 156 _ 157

" ومثل السلطان الجاير مثل الشوكة في الرجل فصاحبها تحت ألم وقلق يتداعى لها ساير الجسد ولا يزال صاحبها يروم قلعها ويستعين بما في ميسوره من الآلات والمناقش والإبـــر علـــى إخراجها لأنها في غير موضعها الطبيعي ويوشك (أن تقلع بالأجرة) فأين الياقوت من شوك القتاد".([177])

فالطرطوشي يصر على أن الخروج على السلطان المستبد هو دخول في المحظور والبديل التحمل علـــى الأذى لأنه يستشهد بقول ابن العباس:" من كره من أميره شيئا فليصبر عليه ، فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية . وفي رواية أخرى : من فارق الجماعة فمات إلا مات ميتة جاهلية".([178]) ويتـــم تطعيم ذلك بالبعد الديني الذاتي الإسلامي حيث يستشهد بقول النبي محمد " إنكم ســـترون بعـــدي أثـــرة وأموراً تنكونها ، قالوا :فما تأمرنا يا رسول الله ، قال أدوا لهم حقهم واسألوا الله حقه "([179]) فهو يستشـــهد بذلك لتثبيت الحكم المستبد حيث يستطرد بالقول:

" قال مالك بن دينار رحمه الله : وجدت في بعـــض الكتـــب يقـــول الله تعالـــى: أنا الله مالـــك الملوك، قلوب الملوك بيدي فمن أطاعني جعلتهم عليـــه رحمـــة ومـــن عصانـــي جعلتهـــم عليه نقمة ولا تشغلوا أنفسكم بسب الملوك ولكن توبوا إلي أعطفهـــم عليكـــم ".([180])

إن الطرطوشي لم يبين ما هو هذا الكتاب، وما مصدره ولكن المهم عنده ما يوفر فيه من شرعية لاستبداد الملوك، وذلك باسم الله الذي يحث على عدم الخروج على استبداد الملوك، حسب وجهة نظر الطرطوشي.

الطاعة أساس الملك

من خلال ما سبق وقفت عند بعض الآداب السلطانية التي تكشف في ثناياها العديد مـــن الوصـــفات ذات البعد " التخديري" للمجتمع، وتظهر الاستبداد بأبهج حلة وصورة رغم قبحه المدفون السؤال الذي يطـــرح نفسه، كيف تبلورت هذه الصورة الاستبدادية ؟ كان الإرث العربي الإسلامي للحكم قبل الأمويين يفتقد إلى مثل هذه التصورات. فمن أين تم استيراد ثقافة الاستبداد؟ وما معالمها؟ لقد عمل من دخل في الإسلام من غير العرب على استيراد " الموروث الفارسي"، وهو ما عرف "بالقيم الكسروية" فكسرى "يخدمه الكل ولا يخدم أحداً والذي يجعل نفسه _ عند الحاجة_ وسيطا بين الله والناس".([181]) وكذلك ما عرف بـــ " أخلاق الطاعة " التي لا يكون لها ترجمة إلا من خلال " طاعة الجماعة للواحد الفرد". قد يقول قائل وما علاقـــة

---

[177]() المرجع السابق، ص 342

[178]() المرجع السابق، ص 344

[179]() المرجع السابق، ص 344

[180]() المرجع السابق، ص 345

[181]()فاضل الأنصاري: مرجع سابق، ص 249

هذه القيم الكسروية بالحكم الإسلامي. وأقول هذا هو أساس الموضوع، فقد تم تطبيق العلاقة التي تربط بين كسرى ومن يحكم على الخليفة/الملك ومن يحكم، وأصبح الموروث "الإسلامي" مطعماً بالموروث الفارسي. ([182])

يمكن القول: تم نقل مفهوم الطاعة الكسروية لتطبق كما هي ولتربط بمفهوم الطاعة الإسلامية ولكن مع إدماج الدين الذي كان الهدف منه "... إعلان انتماء السلطة لمقدس الجماعة ...واستعمال معطيات هذا المقدس النصية في التبرير والدفاع بحكم قوته المستمدة من نسبه الإلهي "([183]) وهذا يعني أن للآداب السلطانية، كما يرى البعض، وظيفة أيديولوجية محددة هي "النظر إلى السلطة السائدة باعتبارها السلطة التاريخية المطابقة لتاريخ الجماعة الإسلامية وتبرير قهرها لتفادي الفتنة والهرج".([184]) وقد انعكس ذلك عبر الحقب التاريخية التي مرت في التاريخ الإسلامي حيث كانت الدولة التي رافقت هذا التاريخ تحمل في ثناياها سياسة سلطانية واحدة تقوم على حكم استبدادي سافر، وتدبير سلطاني يعكس أبوية السلاطين، وأن رعايتهم للمحكومين يجب أن تتزامن مع الدفاع عن أخلاق الطاعة .([185]) وعليه، فإن الآداب السلطانية في ظل متونها الداعمة والمبررة للاستبداد لم تعتبر مراحل الدولة السلطانية إلا " أداة القهر الأيديولوجية المسوغة لتقاليد الاستبداد وتقاليد التدبير السلطاني الطاغية والمهيمنة".([186])

مما سبق نستطيع القول: أن طبيعة الآداب السلطانية ودورها كان محصورا في خدمة الملك بالدرجة الأولى، كما أنها " لم تنتج .... ما يخترق نمطية التناص على وجه العموم والإجمال التي شكلت نظامها الأعمق. فقد ظلت سجينة الكتابة النصحية وتبرير مواقف السلطة السائدة، والاستنجاد في الرؤية والتبرير بسقف النظر العقدي بصورة مباشرة أو بتوسط الآليات الأخلاقية والميتافيزيقية".([187])

---

[182]() كمال عبد اللطيف: **العرب لم يتخلصوا بعد من المرجعية الفارسية التي تمثلها أخلاق الطاعة في السياسة والعمل**، جريدة الشرق الأوسط ، عدد 8622 ، استخرج بتاريخ 6\12\2006 .
http:\\www.asharqalawsat.com\details.asp?section=3&article=111793&issue=86

[183]() كمال عبد اللطيف: في أصول الاستبداد، مرجع سابق ، ص 264

[184]() المرجع السابق، ص 264

[185]()المرجع السابق، ص 266

[186]() المرجع السابق، ص 265

(187) المرجع السابق، ص 268

(188) المرجع السابق، ص 258

(189) تركي علي الربيعو : **تمجيد الطاعة : لماذا عجز الليبرالي العربي عن الإجابة عن أصل الاستبداد** ، المستقبل ، العدد 2220، استخرج بتاريخ 24 \ 12 \ 2006 .

[187] http:\\www.almustaqbal.com\storiesprintpreview.aspx?storyid=170708

كما قامت كتابات الآداب السلطانية التي تم استيرادها من خارج المنظومة العربية _ الإسلامية، ككتابات ابن المقفع، وكذلك عبد الحميد الكاتب قاموا بتطعيم آدابها بالسياسة الفارسية وبالنص الإغريقي، وتم خلط ما سبق وصبغه بالدين، وتم إعطاء السلطان دور حارس الدين وسياسة الدنيا، وهذا أخرج خصائص للسلطة الملكية ذات الحق الإلهي، فالملك مقدس والطاعة أمر ديني مع تبرير استمرار الطاعة حتى لو كان الحاكم مستبدا، وكذلك وضع التدبير تحت العناية الإلهية، وتم إعطاء السلطة المطلقة للسلطان أو الحاكم.([188])

وعملت الآداب السلطانية على إنتاج دولة القهر، دولة الحاكم الفرد المطلق، دولة التفويض الإلهي، دولة الطاعة المدعمة والمبررة بالرسالة السماوية. وهذا مأخوذ من الروم وأكاسرة الفرس. ودور الآداب السلطانية مرتبط بالقائمين عليها الذين نظروا إلى " الملك باعتباره شأنا مقدسا والنظر إلى الطاعة باعتبارها أمرا دينيا، وهو ما حول العقيدة في الثقافة السياسية السلطانية إلى سقف في التبرير السياسي". ([189]) من هنا، فإن الطاعة هي المقابل الموضوعي للسلطة المستبدة عبر كل مراحل التاريخ الجاثمة حتى الآن حيث تم الربط بين تمجيد الطاعة من خلال معظم الآداب السلطانية واعتبار الطاعة التامة قمة الفضائل ولهذا تم تخصيص قسم كبير من هذه الآداب في تقديس الطاعة وتمجيدها على أساس أن " للطاعة وظيفة محددة في الدولة السلطانية، إنها أداة تمكن المَلك من الملك وتمنح الرعية السلطة الضامنة للاستقرار".([190])

لقد خرجت القيم الكسروية وعلى رأسها الطاعة من باطن دولة كسرى فهي ملائمة لأن تخدم الملك العضوض الذي تحول إليه نظام الحكم في الإسلام مع معاوية لتجعل الخليفة الأموي كسرى جديدا، كسرى المسلمين بدل كسرى المجوس هذا ما سعت للوصول إليه كتابات الآداب السلطانية منذ البداية، لكي يتم الوصول إلى ترسيخ قيم ليست ذات طابع يخدم المحكومين بل يخدم الحاكم الفرد. ([191])

إن مبدأ الطاعة الأردشيري حاضر في كل متون الآداب السلطانية هذا المبدأ القائم المتخذ على أساس أنه النموذج الأفضل للتدبير السياسي لمجتمع بلا فتن مجتمع قائم على سمو الملك وجلالته وتبرير استبداده

188

189(190) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص 251

190

191(191) تركي علي الربيعو: تمجيد الطاعة، مرجع سابق، ص 3

(192) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 630

ولهذا وجبت طاعته لأن " الملك والدين أخوان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه ".([192]) هكذا تقول وصية أردشير بن بابك الحاضرة في كل الآداب السلطانية أو على الأقل في الآداب التي خضعت للدراسة سابقا.

إن السيطرة الكاملة لوصايا أردشير التي ما زالت قائمة حتى الآن أدت إلى استمرار الاستبداد وتجسده في الواقع العربي وهذا عائد إلى أن العرب "لم يدفنوا بعد في أنفسهم "أباهم" أردشير". ([193]) لأن حالة ربط طاعة السلطان من طاعة الله ما زالت حاضرة، انطلاقا من أن "الدين والملك توأمان"،([194]) وأن "الملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى" ([195]) هذا ما علمهم أباهم أردشير، وهو الأمر الذي ما زال قائما حتى الآن، ويعززه فقهاء الحاكم المستبد ومثقفوه الذين كلما ألحت رغبة الانعتاق من الاستبداد قاموا بتكريسه. وهو الأمر الذي سنرى آلياته ونظرياته لاحقا.

خلاصة

مثل الصراع الفكري أعلى درجات الاحتدام مع تعزيز معاوية لحكمه المستبد. فهو الذي دعم حكمه بمبدأ الجبر القائم على أن الله هو العاطي ولا اعتراض على من ولمن أعطى. وعليه فالمحكومون مجبرون على الخضوع لحكمه؛ لأن مشئية الله تريد ذلك، ولأنهم (خلفاء بني أمية) "خلفاء الله على الأرض". ولكن مبدأ الجبر الأموي لم يكن إلى ما لا نهاية، فهو يقف عند الحد الذي يمكن أن يعرض حكمهم للخطر، ولهذا نجد بني أمية حاربوا جهم بن صفوان؛ لأنه قاتلهم. فمبدأ الجبر هو ما يحقق استمرارية الحكم المستبد دون اعتراض.

---

[192](193) عهد أردشير، مرجع سابق، ص 97

[193](194) المرجع السابق، ص 100

[194](195) المرجع السابق، ص 101

[195]

وقد دعم فقهاء "السنة" حكم الجبر المستبد كما هو الحال بالنسبة للأشعري والبيهقي، وغيرهم حيث حاولوا إضفاء شرعية على الحكم الأموي تقوم على أساس أنهم حماة الدين. وفي المقابل كانت القدرية التي رأت أن الإنسان مسئول عن أفعاله، فوقفوا في وجه حكم الجبر المستبد.

لقد مارس الفقهاء الفقه السياسي بما يؤدي إلى تضييق الحرية، وتعزيز الاستبداد، وقد تم اســـتيراد الآداب السلطانية، وتم تطعيم الدين بفكر مستورد مظهرينه من الدين. وهذا ما عزز الاستبداد، وأعطاه بعدا دينيا مع أنه خارج من عقل أردشير بن بابك.

الفصل السادس
بطانة الحاكم ودورها في تعزيز الاستبداد

تمهيد
أولا: نظريات البطانة
ثانياً: مثقف السلطة ... الولاء المطلق
ثالثاً: المثقف الإسلامي و"المستبد العادل"
خلاصة

تمهيد

تأتي دراسة دور بطانة الحاكم، لعدة اعتبارات، كما ستشمل جانبا نظريا؛ وآخر عمليا. فالقارئ لهذا الفصل سيلمس خلوه من الحالات المظهرية إلا بقدر يسير، حيث يغلب عليه الجانب الفكري الذي أوجد نظريات البطانة من ناحية, وعزز الاستبداد من ناحية أخرى. في الفصول السابقة تم رصد حالة تبلور البطانة، وما أدى إلى تشكلها تراكميا، وهنا نبغي الوصول إلى مدى استفادة البطانة من الاتجاهات

الأخرى. وهذا يقودنا إلى معرفة المقصود بالبطانة، وبمعنى آخر هل ندرس الحاشية الملاصقة للحـــاكم المستبد؟ أم ندرس اتجاهات أخرى؟

وتنبع الحاجة لدراسة البطانة من التجارب التاريخية العديدة التي أظهرت أن زوال حاكم مستبد لا يعنـــي زوال الاستبداد، فقد يأتي حاكم مستبد أكثر من سابقه. ولذلك نسعى لمعرفة دور البطانة وإلى أي مـــدى تعيق هذا التحول. كما يسعى هذا الفصل إلى معرفة درجة تأثير هذه البطانة، من حيث هل هي أداة بيـــد الحاكم المستبد تفعل ما يريد؟ أم أن الأمر أعقد من ذلك ؟ هذا ما لا يمكن معرفته إلا بعد الإطلاع علـــى جوانب البطانة وحصر أطرافها.

يتمثل الهدف من هذا الفصل في الإجابة عن العديد من التساؤلات ومن أهمها:

هل لبطانة الحاكم دور في تعزيز الاستبداد ؟ ما أطراف البطانة ؟ وما دور كل طرف في إيجاد التبريرات لاستمرار الاستبداد ؟إلى أي مدى يوجد ارتباط بين طبيعة دور البطانة قديما وحديثا ؟ هل دور البطانـــة أصبح في ذمة التاريخ الغابر؟ أم أن دورها ما زال قائما حتى الآن؟ هل تمثل بطانة الحاكم أحد العناصر التي أصلت للاستبداد العربي ؟

للإجابة عن التساؤلات السابقة سيتم التطرق إلى نظريات البطانة التي ظهرت كداعمة للحكم الاســـتبدادي بصورة مطلقة، وسيتم الحديث عن الإسلام، وولاء المثقفين مع التركيز على دورهم المعـــزز والمؤصـــل للاستبداد، وبخاصة عند تبني مفهوم "المستبد العادل" وهو ما يدعونا إلى دراسة هذا الجانب بنـــوع مـــن العمق، والإطلاع على وجهات النظر التي طرحها المفكرون وحددوا من خلالها موقفهم مـــن " المســـتبد العادل".

أولاً: نظريات البطانة

لم يكن الحديث عن استبداد الحاكم وتأصيله في الفصول السابقة ليتم دون الحديث عن بطانة الحاكم؛ أو حاشيته،([1]) ذلك أن الحاكم المستبد يحرص، باستمرار، على إيجاد حاشية تساند حكمه، وهي لا تمثل

---

[1]() يفضل البعض استخدام حاشية بدل بطانة كمفهوم أشمل ذلك أنها تعني لهم كل خدام السلطان من أطباء، وندمـــاء، وأعـــوان لا درجة محددة لهم وخاصة القوم الأقرباء إلى البلاط السلطاني ومجالسه.انظر عز الدين العلام: **الآداب السلطانية "دراسة فـــي بنية وثوابت الخطاب السياسي**، ط 1،(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنـــون والآداب ، 2006)، ص 55. ولكـــن هـــذه العملية القائمة على حصر المدافعين عن الحاكم وخدامه بالحاشية تفقد البطانة غير المباشرة دورها كما هو حال المثقفين وهـــو

اتجاها واحد، فقد تكون من المقربين، وأبناء القبيلة، والحراس الذين يمسكون بزمام المؤسسات الموجودة، بالضرورة، لخدمة الحاكم المستبد، والمروجين له حيث تمتد أذرع البطانة القريبة من الحاكم إلى كافة مفاصل الدولة. والبطانة جزء لا يتجزأ من ضمانة استمرارية الحكم المستبد ومقوماته. وقد يكون بين البطانة سياسيون، وعسكريون، وكتّاب، وفلاسفة، ورجال دين، وموظفون كبار، بالإضافة إلى أقرباء الحاكم، وأصدقائه، ومعظمهم، إن لم يكن كلهم، منافقون يجيدون ثقافة التملق والمداهنة؛ ([2])التي يكمن الهدف منها إرضاء الحاكم المستبد.([3]) فهذه البطانة أساس قوة الحاكم المستبد التي يعتمد عليها في تحقيق مآربه، وهي المسوقة لحكمه المستبد والمحافظة عليه. ولولا بطانة الحاكم لما استطاع الاستمرار باستبداده ولما كان له وجود.([4])

ترتبط البطانة بالحاكم المستبد ارتباطا عضويا ذلك أنه "حيث يوجد السادة المستكبرون يوجد الأتباع المتملقون والأشياع المراءون" وهذا التشكل لا يكون إلا في الحكم المطلق الذي لا يحيا إلا بوجود "جماهير العبيد الراضخين للهون عن طواعية أو كراهية ".([5]) وهذا لن يتحقق إلا بوجود البطانة القادرة على فرض هذه العبودية التي تكرس الحكم الاستبدادي وتضمن استمراريته. يأتي ذلك الشكل السلطوي في أجواء الاستبداد والاستعباد حيث تصبح البطانة الفاعلة في البحث عن ذاتها حتى لو كان على حساب المحكومين، ويصبح تبجيل الحاكم هو جل اهتمام هذه البطانة. وهو ما يخلق في أجواء تعزز العبودية بكل تجلياتها ويجمل محمد الغزالي هذا الاستلاب للحرية من المحكومين بالقول:

> "عندما تفسد الدولة بالاستبداد، وعندما تفسد الأمة بالاستعباد، يعتبر الرياء هو "العملة" السائدة، وقاعدة تقرير الأمجاد لطلاب المجد الكاذب، وتقريب المنفعة لطلاب المنفعة الزائلة، وهو حينئذ خلق السادة والعبيد".([6])

الأمر الذي يعني استبعاد دائرة كبيرة جدا من مكرسي الاستبداد كما سنرى لاحقا.

[2]() ذهب عبد الستار قاسم عند تصنيفه للمثقفين العرب وبخاصة فيما يتعلق بالمثقفين المنافقين على اختلاف الزمن للقول إن أحد المؤهلات التي يجب أن تتوفر بمن يكون في الدوائر القريبة من الحاكم أن يمارس النفاق كي يستطيع تحقيق ذلك عندما يعجز عن الوصول للبطانة القريبة منه وهنا يجند المثقف الطامح "كل طاقاته النفاقية والتزلفية من أجل الدخول إلى باطن صاحب السلطة لكي يرضى عنه فيقربه " (انظر عبد الستار قاسم : **قبور المثقفين العرب**، ط 1،(فلسطين: [ب.د]، 2006)، ص 11)

[3]() هادي العلوي(1933_ 1998م): **خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الإسلام**، ط 3، (سوريا: دار المدى للثقافة والنشر ، 2001) ، ص 220؛ فاضل الأنصاري: مرجع سابق ، ص 84

[4]() علي عبد الرضا : **إنتاج الاستبداد صناعة تجيدها الشعوب الجاهلة**، استخرج بتاريخ 9\1\2007م http:\\www. Annabaaa.org\nba46\estibad.htm ؛ محمد الغزالي : مرجع سابق، ص 40

[5](5) محمد الغزالي : الإسلام والاستبداد السياسي ، مرجع سابق ، ص 38

[6](6) المرجع السابق، ص 43

تمثل بطانة الحكم عدة دوائر من حيث قربها أو بعدها عن الحكم، فقد تكون مباشرة كحاشية الندماء أو غير مباشرة كالكتّاب والمثقفين الذين يجهدون في التملق للحاكم للوصول إليه، والتقرب منه بتقديم خدمات مجانية لحكمه المستبد. وبناء على ما سبق سوف تتم معالجة موضوع البطانة المباشرة وغير المباشرة لمعرفة مدى التغلغل والهيمنة التي تقدمها هذه الفئة أو تلك للحاكم المستبد.([7])

ظهر عبر الكتابات الاستبدادية تركيز كبير على البطانة، ودورها في تعزيز الاستبداد، وقد وقفنا في الفصل السابق على منابعه، ولكن ما نود هنا التركيز عليه جوانب إظهار طاعة البطانة للحاكم المستبد، أي الآليات التي من خلالها يتم استمرار الحكم المستبد بكل تجلياته وقبحه. ولهذا فالحاكم المستبد في ظل الدولة السلطانية يقيم دعائمها على ثلاثة جوانب أساسية: الحاكم، والبطانة، والمحكومون. والحالة هنا تمثل التجريد المتمفصل بين الأطراف الثلاث حيث قمة الهرم فيها الحاكم، وفي الأسفل المحكومون، وفي الوسط هناك البطانة المنفذة لأوامر الحاكم. ودور البطانة متابعة الطاعة وتكريسها، واستسلام المحكومين أمام طاغوت الذات السلطانية.([8])

وهكذا، فإن دور البطانة الحامل للانفصام بين الحياة المتمثلة في الخضوع للسلطة الحاكمة، وبين ممارستها على المحكومين في الوقت نفسه. وعليه ترى البطانة نفسها "موضوعا" لذات الحاكم، وترى في المحكومين موضوعا " لذاتها"، ويأتي ذلك القياس المزدوج في الوقت الذي تم فيه إظهار الحاكم ككائن واحد أوحد وفريد من نوعه، فهو الأول والأخير في سلطنته، والمميز، بالضرورة، عن كل الناس في كل شيء، ولا يحد من جبروته شيء. فهو العاطي القادر على الممانعة وهو العافي والمعاقب، وهو سلطان الله على الأرض. ورغم كل ذلك يبقى بحاجة إلى من يستعين بهم في تسيير أمور الدولة السلطانية، وهم كأطراف للبطانة مجرد امتداد للحاكم؛ فهم بمثابة الأعضاء من الجسد، وهم اليد التي يصل بها لما يريد، والعين التي تراقب أدق الأشياء، وحتى أنفهها، وقد يحاسب عليها على علتها. وعليه، فالبطانة هي الغائبة كحدث مستقل، ولكنها الحاضرة دائما كأداة للحاكم.([9])

على ضوء ما تقدم فإن الحاكم بحاجة إلى ندماء من الأطياف كافة لرفاهيته، ولاستمرار حكمه على حد سواء، فالحاكم يجب أن

---

[7]()عبد الستار قاسم: مرجع سابق، ص 10

[8]() عز الدين العلام: مرجع سابق، ص 119 _ 120

[9]() المرجع السابق، ص 121 _ 124

" يجعل ندماءه طبقات ومراتب، وأن يخص ويعم ، ويقرب ويباعد ، ويرفع ويضع، إذ كانوا على أقسام وأدوات . فإنا قد نرى الملك يحتاج إلى الوضيع للهوه ، كما يحتاج إلى الشجاع لبأسه ، ويحتاج إلى المضحك لحكايته ، كما يحتاج إلى الناسك لعظته، ويحتاج إلى أهل الهزل، كما يحتاج إلى أهل الجد والعقل ويحتاج إلى الزامر المطرب ، كما يحتاج إلى العالم المتقن " ([10])

هذه الفئات المختلفة من بطانة الحكم يجب أن تلاقي الحرص، والرفاهية من الحاكم كي يبقى سعيدا كما يرى البعض، وبهذا يجب أن " يحرص على إحياء بطانته حرصه على إحياء نفسه، إذا كان بهم نظامه". ([11]) وهذا ما يفسر لهاث الكثيرين كي يصبحوا جزءا من بطانة الحاكم مهما كان مستوى القرب منه، فالفكر السلطوي المستنبط من فكر أردشير بن بابك، كما مر سابقا، يقول ذلك.

لقد قسم ابن بابك البطانة المباشرة للحاكم، وجرى تطويرها عبر العصور، عربيا حتى الآن، ولو بصور مختلفة، فقد تم ترتيب الندماء، في البداية، إلى ثلاث طبقات:

" فكانت الأساورة وأبناء الملوك في الطبقة الأولى وكان مجلس هذه الطبقة من الملك على عشرة أذرع من الستارة . ثم الطبقة الثانية كان مجلسها من هذه الطبقة على عشرة أذرع (وهم بطانة الملك وندماؤه ومحدثوه من أهل الشرف والعلم) . ثم الطبقة الثالثة كان مجلسهم على عشرة أذرع من الثانية وهم المضحكون وأهل الهزل والبطالة ". ([12])

وهو ما طبق عربيا زمن الخلفاء/ الملوك العباسيين وتحديدا في زمن هارون الرشيد حيث قام بجعل المغنين مراتب وطبقات على النحو الذي وضعهم أردشير بن بابك وأنوشروان.([13])

وعلى أية حال كان هناك متطلبات يجب أن تتوفر في الشخص كي يصبح من البطانة كما يقول ابن المقفع:

" ينبغي لمن خدم السلطان ألا يغتر به إذا رضي ولا يتغير له إذا سخط، ولا يستثقل ما حمله، ولا يلحف في مسألته... لا تكن صحبتك للسلطان إلا بعد رياضة منك لنفسك على طاعتهم [في المكروه عندك وموافقتهم فيما خالفك وتقدير الأمور على أهوائهم دون هواك]. فإن كنت حافظاً إذا قربوك، أمينا إذا ائتمنوك ذليلاً إذا صرموك، راضياً إذا سخطوك، تعلمهم وكأنك متعلم منهم، وتؤدبهم وكأنك بهم، وتشكرهم ولا تكلفهم الشكر".([14])

---

[10]() محمد بن الحارث الثعلبي: مرجع سابق ، ص 49

[11]() المرجع السابق، ص 50

[12]() المرجع السابق، ص 51

[13]() المرجع السابق، ص 63

[14]() ابن عبد ربه: مرجع سابق ، ج 1، ص 25

وقد ذهب الطرطوشي إلى أبعد من ذلك، حيث يرى أن على البطانة أن تكون السند الكامل للحاكم وأن تقدم أعلى درجات الولاء له حيث يقول " إذا زادك السلطان تأنيساً فزده إجلالاً، وإذا جعلك السلطان أخاً فاجعله رباً وإن زادك فزده يعني السيد مع عبده".([15])

ولبطانة الحاكم دور لا ينتهي فلا يغتر أحد بقربه من الحاكم فهو كعبد له يقوم بما يأمره به سيده كما يجب أن لا يتغير بالولاء له إذا تم إبعاده من دائرة البطانة. وفي ذلك قيل: " إذا صحبت السلطان فداره مداراة المرأة العاقلة القبيحة للزوج الأحمق المبغض [وعند تنكر السلطان] ارض بقليله من كثيره وإياك أن تسخطه فيكون هو أسخط منك ".([16])

لا ينفع الملك إلا بأعوانه ووزرائه، ولا ينفع الأعوان والوزراء إلا بالنصيحة المودة، كما أن محاسبة البطانة على الحسنة والسيئة واجبة ذلك أنه إذا ترك الأمر على حاله "تهاون المحسن، وأجترأ المسيء، وفسد الأمر، وبطل العمل ".([17]) والمقصود الحسن والسيء هو ما يتعلق بمقدار تقديم الطاعة للحاكم، فدرجة الولاء هي ما تهم الحاكم أولا وأخيرا. ذلك أنه إذا ما "...فسدت بطانته كان كما كمن غص بالماء، ومن غص بالماء فلا مساغ له، ومن خانه ثقاته فقد أتي من مأمنه ".([18]) وقد تم تحجيم دور البطانة تأثرا بالفكر الفارسي الذي يرى أنه "إذا كان الوزير يساوي الملك في الهيبة والمال والطاعة من الناس؛ فليصرعه الملك، وإن لم يفعل فليعلم أنه المصروع".([19]) ولهذا مهما كانت البطانة قريبة من الحاكم فإنه يبقى حريصا متخوفا منها، ذلك إن "السلطان بأصحابه كالبحر بأمواجه".([20])

فالتجارب التاريخية أشارت إلى ذلك، فعلى سبيل المثال، بعد موت معاوية بن يزيد بن معاوية (لم يستمر في الخلافة لأكثر من أربعين يوما) وضع بنو أمية مروان بن الحكم، وهو رأس البطانة الأموية، خليفة حتى لا تخرج إلى عبد الله بن الزبير. وقد كان بحجة منع "الفتنة "، حيث قام بالتنظير لذلك بطانة

---

[15]() الطرطوشي: مرجع سابق، ص 361

[16]() المرجع السابق، ص 364

[17]() ابن عبد ربه: مرجع سابق، ج 1، ص 43

[18]() المرجع السابق، ج 1، ص 43

[19]() رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص 123

[20]() ابن عبد ربه: مرجع سابق، ج 1، ص 44

البطانة، فقد لعب دور البطولة فيها حصين بن غير ليبرر حسم الأمر لصالح مروان بن الحكم حيث يقول: "..... فأقيموا أمركم قبل أن يدخل عليكم شأمكم فتكون فتنة عمياء صماء ". ([21])

وهذا يقودنا إلى الإطلاع على التناقض الكبير في الحديث السابق، فكيف يمنع فتنة من كان سببا في تفجيرها؟ لقد رأينا سابقا دور مروان بن الحكم كأحد أهم أسباب وجود الفتنة التي أدت إلى مقتل عثمان بن عفان، حيث كان زعيم بطانته الفاسدة وهاهي الفرصة لنقل الحكم من البيت السفياني للبيت المرواني، فأصبحت البطانة هي التي تحكم بشكل مباشر لأول مرة زمن ابن الحكم.

البطانة من منظرة للاستبداد إلى منفذة له (تجربة الدويلات)

رأينا في المحور السابق كيف وصلت البطانة إلى السلطة، وأخذت دورا أكبر مما سبق. فقد كانت تسعى إلى استقرار الحكم لشخص ما، ليقوموا بالانفراد به بعد وقوفهم مع أحد المرشحين دون غيره. وهذا ما صار يقوم به الوزراء والحاشية، ويعود ذلك إلى وجود انقطاع " سببه في الأكثر ولاية صبي صغير أو مضعف من أهل المنبت يترشح للولاية بعهد أبيه أو بترشيح ذويه وخوله ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك "، فيأتي دور البطانة التي بكفالته حيث الوزراء والحاشية والموالي فيظهرون له ما يريدون ويخفون آخر، فيتعزز الاستبداد بصورة مركبة، ويكون ذلك " بحفظ أمره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد ويجعل ذلك ذريعة للملك ".([22])

وقد أصبحت البطانة تبعد الصبي الملك عن الناس، وتعوده على الملذات والترف، والبعد عن القيام بالأمور السلطانية حتى يستبد عليه؛ فيعتقد هذا الملك فاقد الإرادة أن الوضع الطبيعي لدور السلطان أو الملك " إنما هو جلوس السرير وإعطاء الصفقة وخطاب التهويل والقعود مع النساء خلف الحجاب، وأن الحل والربط ... إنما هو للوزير، ويسلم له في ذلك، إلى أن تستحكم له صبغة الرياسة والاستبداد " وأخذت الأمور تسير شيئا فشيئا إلى يد هذه البطانة، كما حدث لبني بويه والترك وكافور الإخشيدي، وكما هو الحال بالنسبة لسيطرة المنصور بن أبي عامر في الأندلس. وقد ظهرت عملية التغلب من البطانة بعد "استبداد عشير الملك على قولهم وانفرادهم به دونهم ".([23])

---

[21]() الطبري: مرجع سابق، ج 5، ص 530

[22]() ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 238

[23]() المرجع السابق، ص 239

عمل أمثال أبي الحسن الماوردي على تبرير أعمال السلاطين المتغلبين بعد ظهور البويهيين،([24]) في زمن كان الصراع فيه من أجل السيطرة على الحكم، فالكل يسعى للحصول على الثروات الكبيرة، في ظل وجود دويلات عديدة، فالخلافة العباسية في بغداد، وفيها أيضا كان البويهيون، وفي مصر الدولة الفاطمية. وبما أن الخلافة العباسية كانت تمر في أسوأ مراحلها، فقد انقلبت البطانة على الخلافة، وأصبحت تسعى للسيطرة على الحكم. وقد حدث ذلك بعد أن لم يبق من الخلافة إلا اسمها وبعض مظاهرها، وهذا سمح للبويهيين بالإمساك بزمام الأمور. وفي ظل هذا الواقع ظهر الماوردي ليشكل الأداة الفصل في إيجاد الحل، حسب وجهة نظره، وذلك بوضع نظرية في الخلافة تناسب البويهيين حيث تسمح بالحكم للمتغلب بالقوة.([25])

ثانيا: مثقف السلطة ... الولاء المطلق

يشكل المثقف أحد أطراف بطانة الحاكم، وقد يكون من أهمها، وأخطرها على المحكومين حيث أن ما يمكن تسميته مجازا "بالمثقف الإسلامي" كان له الدور الأكبر في تعزيز الاستبداد، و"تلميعه" منذ أن وجد ما عرف بالكتّاب، الذين وجودوا كي يكونوا صائغين فنيين لرغبات الحاكم، وأوامره. ولم يقتصر دورهم على ذلك فقد تعداه للتدخل في تكييف الأوامر واقتطاع جزء من السلطة ليست في مكانها. وعليه، فإن الكاتب (المثقف الإسلامي) ظهر ليكون في خدمة الحاكم؛ كما قال الجاحظ: "الكتابة لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخديم."([26]) فالكتابة لم تكن تحمل في ثناياها فسحة مستقلة، فممتهنها كان في موقع الخدم للسلطان بل أكثر من ذلك، فالكتابة "مستظلة بسلطة الحاكم".([27]) وهذا ما يدعمه ابن المقفع الذي يرى أن الكاتب مجرد خادم حيث يقول: " فاعلم أنك إنما تعمل عمل السخرة".([28]) وهذا تذكير بمكانة الكاتب عند الحاكم فابن المقفع يطرح ذلك انطلاقا من أن الكاتب أمام حقيقة أن الكتابة تمثل بضاعة تربط صاحبها برباط الخدمة المسخرة، بل أكثر من ذلك، فعليه أن يكون بهلوانا ينفذ رغبات

---

[24]() للإطلاع على دور مثقف السلطة في هذه الحقبة التاريخية تحديدا راجع مصطفى التواتي: **المثقفون والسلطة في الحضارة العربية (الدولة البويهية نموذجاً)**، ج 2، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2004).

[25]() سعيد بنسعيد: مرجع سابق، ص 49 _ 51

[26]() علي أومليل: **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ط 1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 54 نقلا عن أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : **رسائل الجاحظ** ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 2(القاهرة: مكتبة الخانجي، 1965) ، ص 205

[27]() علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مرجع سابق، ص 54

[28]() المرجع السابق، ص 68 نقلا عن ابن المقفع: الأدب الكبير والأدب الصغير، ص 142

مخدومه وفق أهوائه "فإن كنت حافظا إن بلوك، جلدا إن قربوك ... تعلمهم وأنت تريهم أنك تتعلم منهم، وتؤدبهم وكأنهم يؤدبوك. تشكرهم ولا تكلفهم الشكر، بصيرا بأهوائهم، مؤثرا لمنافعهم، ذليلا إن ظلموك، راضيا إن أسخطوك. وإلا فالحذر منهم كل الحذر".([29]) إن هذا "الانبطاح" المطلق من الكاتب للحاكم المطلق المستبد يعود إلى أن هذا الكاتب أمام أمرين: إما أن يبقى تحت قدم الحاكم وأهوائه مقابل ما يناله من مال؛ وإما الزهد والغنى بالنفس، وثمن ذلك أن يبقى في الفقر. وابن المقفع يقف مع الاتجاه الأول؛ لأنه يرى أنه لا أحد قادر على الزهد في عالم يكون فيه المال هو قيمة القيم.

ثقافة العبودية

إذا كان هذا المثقف ألبس نفسه العبودية، فإنه في الوقت نفسه سعى ليلبسها للمحكومين لا لشيء إلا ليكون الجميع مطايا مثله، وفي أغلب الأحيان دون مقابل. وقد تم تعزيز هذا التوجه بعد حالة التماهي بين المثقف والسلطة؛ حيث أصبحت العلاقة بينهما، في كثير من الأحيان، علاقة بين طرفين متجانسين، وانطلاقا من هذا التجانس يقمع المثقف مجتمعه بأداة سلطوية. وعليه، يتحدد دور مثقف السلطة بين القامع للمجتمع والمقموع من الحاكم منذ ابن المقفع ويجمل فيصل دراج ذلك بالقول:

> "زمن المثقف المستبد يتواتر في لعبة مزدوجة يمثل فيها دور السيد ودور العبد معاً. يجعل عنصرا اللعبة المزدوجة المثقف جزءا من السلطة وجزءا في السلطة . فهو جزء من السلطة لأنه يكرس القمع ويؤكده، وهو جزء في السلطة لأنه يمارس امتياز المرتبة. يعيد المثقف إنتاج المنطق السلطوي في حقل المعرفة. تتجلى أحادية المرجع وتبرز ضرورة الامتثال، ومرجع الممتثل يقوم في سلطة خارجة عنه تفرض عليه الامتثال".([30])

تجدر الإشارة إلى أن المثقفين لا يمثلون خطا واحدا بالقدر الذي يتم فيه التركيز على مثقف السلطان ذلك أن "المثقفون الإسلاميون" انقسموا، عبر التاريخ، الذي تم التطرق إليه سابقا في خضم الصراع السياسي، إلى عدة مذاهب وفرق.([31]) وهنا لابد من التنويه إلى أن المثقفين الإسلاميين مثلوا تاريخيا خطين

---

[29]() المرجع السابق،ص 68 نقلا عن نفس المرجع ، ص 142

[30]() فيصل دراج : "استبداد الثقافة _ ثقافة الاستبداد" ، **مجلة فصول**، مجلد 11، عدد 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مصر)، 1992، ص 13

[31](31) بدأ الخلاف الفكري يتعمق بشكل واضح منذ ظهور " الفتنة " زمن عثمان بن عفان حيث انفصل المثقف الإسلامي عن الحاكم، واستقل برأيه فصار، هذا من أهل الرأي وذاك من أهل السلطة، وقد تبع ذلك ظهور الفرق المختلفة سواء من المناطقة أو الفقهاء وغيرهم، وهذا افرز ما يعرق بالمثقف الإسلامي. ونتيجة هذا التعدد فقد أتاح لهم الأخذ من الحضارات الأخرى كالفارسية واليونانية. وعليه، فان ظهور المثقف الإسلامي يرجع إلى الخلاف في الرأي بين الحاكم والمثقف حول السلطة والإمامة ..الخ واظهر مدارس فكرية منها ما وقف ضد السلطة كالمعتزلة في بعض الأوقات، ومنها ما تماهى مع السلطة

متناقضين :الأول، مثقفو السلطة. والثاني، مثقفو المحكومين، مع تبدل في المواقع بين الخطين. فعندما يكون في خط المحكومين يتم قمعه، وتحريمه فكريا ودينيا، كما حدث مع المعتزلة عندما تمت محاربتهم على منابر المساجد على أساس أن ذلك منطلق ديني.([32]) بينما لقي الاتجاه الثقافي السلطوي كل عناية من الحاكم؛ لأنه مثل مثقف السلطة الذي سعى بكل جهد ممكن لتبرير الحكم القائم منذ الخلافة الأموية. كما قدم مثقف السلطة الملك/ الخليفة، وسياسته الاستبدادية على أساس أنها من الدين. لهذا عمل مثقف السلطة على ترويج الأفكار والمعتقدات التي تضفي الشرعية على نظام الحكم الاستبدادي؛ حيث تم تبرير سيطرة القبيلة على المجتمع، وتبرير استخدام القوة والغلبة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد حيث ذهب مثقف السلطة والسلطان، وكما مر سابقا، إلى الانطلاق دينيا من مبدأ الجبر ليحقق به دوره التابع المروج للحكم الاستبدادي، وكان الهدف من ذلك إخضاع المحكومين لإرادة الله التي ليست إرادته، فقد كان المثقف الإسلامي السلطوي يسعى لغرس فكرة أن ما يقوم به الحاكم هو تعبير، لا جدال فيه، عن مشيئة الله، وأن الاعتراض على ذلك يعتبر اعتراضا وتمردا على إرادة الله.([33])

مثقف السلطة والطاعة

في الفصل السابق تطرقنا للآداب السلطانية وتبين لنا أن لتعزيز الطاعة المفرطة للحاكم، في مختلف الظروف، أثر كبير في تأصيل الاستبداد، وقد كان ذلك على يد البطانة غير المباشرة المتمثلة في "المثقفين الإسلاميين" الذين كانوا يسعون للوصول إلى درجة من رضى الحاكم تجاههم لتحقيق مصالح شخصية. وهذا ما ظهر، بداية، من خلال كاتب الديوان أو مثقف الديوان، الذي سعى لغرز فكرة التسليم بطبيعة السلطة، والتبرير لشرعيتها ما دامت متغلبة وقائمة، كما قام هؤلاء المثقفون بدعم الحكم المطلق. فمثقف

وشكل مثقف السلطة المستميت في الدفاع عنها بكل الأشكال . انظر عبد القادر عرابي: " أزمة المثقف العربي: المحنة الدائمة : دراسة في نشأة المثقف العربي وسوسيولوجته"، **مجلة المستقبل العربي**، عدد 196، مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت) 1995، ص 32

[32]()تم قمع مثقف المحكومين عندما أنكر مبدأ الجبر، وأكد حرية الإرادة الإنسانية ومسؤولية الإنسان عن كل أفعاله، وقد دفع كل من قال بذلك الثمن وبخاصة المعتزلة، ولكن المثقف المعتزلي الذي نادى بقيم العدل والمساواة ... لم يبق على ما هو عليه بجانب الأمة حيث تحول من مثقف المحكومين إلى مثقف السلطة بداية الخلافة العباسية، حيث استبد بفكره، ونظر لرأيه وحارب خصومه من خلال الاعتماد على قوة الدولة وهنا تحولت مهمة مثقف المحكومين إلى الأشاعرة وأحمد بن حنبل الذين كانوا يرون في الدولة الجبرية الخلاص والطريق الصحيح لأن الإرادة الإلهية هي من أوجدتها. وعليه، فإن هوية المثقف الإسلامي عبر التاريخ تحددت حسب المكان الذي وجد فيه حيث تقلب في موقعه بين مثقف السلطة، ومثقف المحكومين. انظر أحمد موصللي ولؤي صافي: **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي**، ط 1، (دمشق: دار الفكر، 2002)، ص 126

[33]() المرجع السابق، ص 125_ 126

الديوان متنوع الإمكانيات فهو " شامي الطاعة، عراقي الخط، حجازي الفقه، فارسي الكتابة ".([34]) فالموروث الفارسي متغلغلا عند مثقف الديوان ليتم تطعيم الثقافة الإسلامية على صعيد الحكم بهذا الموروث، وقد كان دور عبد الحميد الكاتب الأبرز في تعزيز هذا التوجه الذي عمل على تكريس قيم الجبر، ولزوم الطاعة للحاكم المستبد.([35])

وقد كان المثقف الديواني يطمح بالمركز الثاني بعد الحاكم، ليعين الحاكم على الاستمرارية في الحكم. فهؤلاء المثقفون يمثلون الوساطة بين الحاكم والمحكومين، فهم "ملمعون " للحكم مهما كان شكله. وهذا ما كان يسعى إليه ابن المقفع، في ظل العلاقة التي كانت سائدة بين المثقفين والسلطة؛ فهي إما علاقة وظيفة، أو عداء، أو اعتزال، حيث يرى أنه "لا ينبغي للرجل ذي المروءة أن يرى إلا في مكانين ولا يليق به غيرهما: إما مع الملوك مكرماً، وإما مع النساك متبتلاً...".([36]) ولذلك عندما أبعد ابن المقفع عن السلطان وخسر هذا المثقف السلطاني مكانته([37]) توجه لكتابة القصص الرمزية التي بعث من خلالها إشارات إلى مثقفي الديوان كي يتجنبوا ما يجب تجنبه، وليس ما يجب فعله، بمعنى أن المثقف يتجه في العمل بمقدار ما تخدم فيه مصالحه لا مصالح المحكومين، ولا حتى السلطان، فهو يرى شأنه بالدرجة الأهم.([38])

هذه الحالة الطامحة للمثقفين جعلتهم في خطر كبير وبخاصة إذا وجد الطموح للسلطة. ولكن بعد القمع الذي تعرض له المثقفون الإسلاميون من الحاكم وضعوا حدودا لأنفسهم لا يتعدونها حتى لا يضيع عملهم على الأقل.([39]) وهذا إعلان بالخضوع التام من المثقف للسلطة الحاكمة، هدفه الطموح الوصول إلى رتبة

---

[34]() خالد زيادة: **كاتب السلطان حرفة الفقهاء والمثقفين**، ط 1(لندن: رياض الريس للكتب والنشر،1991)، ص 9

[35]() محمد عابد الجابري : العقل الأخلاقي العربي ، مرجع سابق، ص 132_ 137

[36]() رضوان السيد : الكاتب والسلطان ، مرجع سابق، ص 48 _ 49 نقلا عن كليلة ودمنه ، ص 51

[37]() لقد كانت تجربة ابن المقفع التي مثلت درسا لمن جاء بعده من الكتاب\المثقفين قاسية إلى حد بعيد فبعد كل التنازلات والتعليم للحاكم المستبد تعرض للقتل (139هـ\356م) وقد حدث ذلك، كما يرى البعض، نتيجة للمفارقة التي طبعت الكتابة ووضعية الكاتب، فهي في مكان تحمل وظيفة سياسية وفي الوقت نفسه هو خادم، وهذا ما كان ينبه له ابن المقفع غيره من الكتاب حتى لا ينسوا أن النفوذ السياسي الذي قد يصلون إليه ليس أكثر من ينبغي مجرد خادم للحاكم ، ورغم ذلك قتل ابن المقفع بطريقة بشعة حتى أن الخليفة المنصور تبرأ من قتله ووضع الملامة على والي البصرة الذي قتله بإذن منه . ومهما يكن السبب الذي أدى به إلى هذا المصير فهو ليس الحادث الوحيد لكاتب السلطان بل إن هذا تكرر عند الكثير ممن اتخذوا من الكتابة وسيلة للوصول والارتقاء الاجتماعي، والنفوذ السياسي، مثل: عبد الحميد الكاتب، والبرامكة، وبنيسهيل حيث وصل الأمر بهؤلاء، حد النكبة في مستوى ما قد أصبح لهم من نفوذ.انظر علي أومليل :السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، ص 69 _ 73

[38]() رضوان السيد: الكاتب والسلطان، مرجع سابق ، ص 49

[39]() المرجع السابق، 50

قريبة من الحاكم، أو المحافظة على ما هو فيه من درجة قربى من الدائرة الحاكمة ولـــو كبطانـــة غيـــر مباشرة للحاكم، وقد انطبع بهذا الاتجاه المثقف العربي عموما .

أصبح المثقف الإسلامي مصدر دعم للحكم المستبد، وأحد أهم دعائمه، وديمومته. ويظهر ذلك مـــن خلال قول عبد الحميد الكاتب عن دور الكاتب ومكانته في استقرار الحكم :" حفظكم الله يا أهل الصناعة، بكـــم ينتظم الملك، وتستقيم الملوك أمورهم. وبتدبيركم وسياستكم يصلـــح الله سلطانهم ويجتمع فيئهـــم وتعمـــر بلادهم. ولا يستغني عنكم أحد، ولا يوجـــد كاف إلا منكـــم، فموقعكم منهم موقع أسماعهم التي يسمعون". ([40])

جاء هذا الترابط العضوي بين مثقف السلطة والسلطان من المنطلقات الأساسية التي ظهر من أجلها، ومن أصل هؤلاء المثقفين؛ الذين كانوا في أغلبهم من غير العرب ومن بلاد فارس تحديدا، فكان لهذا أثره فـــي الترويج للتقاليد الملكية الفارسية. وقد لعب ابن المقفع دور البطولة في هذا الاتجاه حيث كانت البداية على يده، فهو وغيره من الكتّاب عملوا على المشاركة في صياغة مضمون الحكم بصورة "تعليمية "، "وكـــانت حجتهم لتمرير بضاعتهم أن للسياسة منطقها الخاص وتقاليدها المتوارثة، لذا فإن العلم بأصـــول السياســـة وبتقاليد الحكم (الملكي) ضرورة لنجاح السياسة ولاستتباب النظام".([41]) هذا ما سعى ابـــن المقفـــع إلـــى تعزيزه قبل أن يقصيه السلطان، وقد برر تكريس الاستبداد في الحكم العربي وتعميقه، وجعله جزءا منه أن العرب حديثو العهد بالسياسة، وهذا يجعلهم أمام ضرورة تعلمهم الحكم الملكي الاستبدادي على النمـــط الفارسي _ الساساني؛ ولهذا قام بتقديم تعاليمه السياسية المقتبسة من كتب فارسية، وتعاليم فارسية كتعاليم أردشير بن بابك.([42])

مثقف السلطة والخطوط الحمراء

حرص المثقف الإسلامي على أن يكون بمنأى عن أي خطر قد يتعرض له من الحاكم، وفي الوقت نفسه كان الذراع الخفي المبرر لحكمه؛ فمثقف السلطة تنتجه السلطة نفسها وتجعله دائما على استعداد للتصدي الفكري لأي محاولة نهوض للأمة. فالسلطة الاستبدادية لا تشرك إلا مثقفيها في القـــرار الـــذي ســـيخرج للناس لا لشيء إلا ليقوموا بتزييف القرار وتفخيمه، حتى وإن كان مؤذيا للمحكومين، وهو غالبا ما يكون

---

[40]() خالد زيادة: مرجع سابق، ص 10 نقلا عن رسالة عبد الحميد، ضمن الجهشاري: كتاب الوزراء والكتاب، ص 72

[41]() علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مرجع سابق، ص 58

[42]() المرجع السابق، ص 62

كذلك عند الحكومات المستبدة. وهنا يأتي دور مثقف السلطة الذي يقوم بتبرير ما يقوم به الحاكم المستبد النافي للحرية، وهذا يعني أن المثقف هو الأداة الطيعة في يد الحاكم لا استقلال في رأيه أو قراراته ودوره، اليوم، يتحدد في تطبيق ما يضعه الحاكم المستبد من برامج العمل، المناهج الدراسية ، الثقافة، الدين ، السياسة، والإعلام. ويكون ذلك لأن الحكومات المستبدة ترى أنها أكثر قدرة على الإنجاز والفهم من مثقف السلطة الذي يسعى لذلك، فلا يقدم النقد لهذه الحكومات، بل هو داعم لها "ولاهث وراءها" لا يريد الحرية، فهو الخائف منها؛ لأنه نشأ في جو سلطوي استبدادي. المثقفون السلطويون هم عبيد لهذا النوع من الحكم؛ ولهذا، ليس غريبا أن يخافوا من الحرية؛ لأن العبيد يجزعون من الحرية.([43])

إن مثقفي السلطة لا يكتفون بوضع الخطوط الحمراء لأنفسهم، وبعدم التفكير في الحرية والانعتاق من العبودية؛ بل إنهم على كثرتهم، أو قلتهم يقفون صفوفا "صفوفا" يصفقون للحاكم المستبد، عسى أن يأخذوا مكانا لهم في أحد الصفوف الأمامية التي وضعها أباهم أردشير، وهنا نقف على عتبة التناقض بين الفكري والعملي عند هؤلاء المثقفين، ففي الوقت الذي يجند فيه أعداد كبيرة من المثقفين للعمل مع الحاكم المستبد ودعمه، نجد العديد من النداءات المطالبة بتغيير الواقع الاستبدادي. إن مثقف السلطة والسلطان يمثل المطية للحاكم المستبد، فهذا المثقف يمثل الأداة الفكرية التي تعزز القهر والاستبداد باسم الثقافة.([44]) يأتي ذلك في سياق السعي الحثيث للحصول على مكاسب شخصية؛ فهو الخاضع لهذه الإغراءات، ولمبدأ الخوف لأنه أكثر خوفا من غيره من حكم الاستبداد حتى ولو كان غيره أقل دراية منه.

تجدر الإشارة، مرة أخرى، أن الأمر يدور حول مثقف السلطة وليس المثقف بصورة عامة. فهناك مثقفون عاشوا وماتوا على مبدأ الفكر الحر القائم على المطالبة بالحرية والتخلص من نير الاستبداد،([45]) ولكن هذه الفئة تبقى الفئة القليلة ذلك أن معظم المثقفين رضوا لأنفسهم المكان الذي وجد فيه السلطان، وربطوا مصيرهم بمصيره لا بمنبع الثقافة القائم أساسا على حرية الفكر، والإبداع، والحرية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، فبدل أن يكونوا في هذا الاتجاه أخذوا يبحثون عن مخارج لحكم الاستبداد وإلباسه مفاهيم أخلاقية، كمفهوم المستبد العادل الذي سنأتي عليه بعد قليل.

---

[43]() محمد جمال طحان: **المثقف وديمقراطية العبيد**، ط 1، (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، 2002)، ص 45 _ 47

[44]() عبد الستار قاسم: مرجع سابق، ص 10 _ 11

[45]() الطاهر لبيب [وآخرون]: **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، (العالم والمثقف والأنتلجنسي)، ط 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 31

على ضوء ما تقدم، فإننا نجد أن مثقف السلطة يحرك أيديولوجياً من الحاكم، وهو أمر تشكل عبر حقب التاريخ. والكلمات والحلول السطحية لا يمكن أن تنهي حالة العجز لدى المثقفين، فالمثقف هنا مجرد أجير شقي، حسب تعبير سارتر، وتصنيفه بين المثقفين يقع ضمن "خونة الثقافة " حتى لو سمي مثقفا؛ لأنه الأداة للأيديولوجية المهيمنة على المجتمع التي تضمن استمرار فرض السلطة.([46]) وهنا يرى عبد الإله بلقزيز في العلاقة بين المثقف والسلطة والخطوط الحمراء التي يضعها الحاكم للمثقف بالإضافة إلى وضع المثقف لذاته هذه الخطوط حيث يقول :

> " إذا كان السلطان السياسي قد احتاج إلى المثقف دائما حتى يؤثث له مجال النفوذ الشرعي لدى الجمهور، فقد ظل يدرك أن وظيفة المثقف تلك لا تنتمي إلى الثقافة، وأن هذه تقف _ في حقيقة أمرها _ على مسافة بعيدة من السلطان السياسي. وحتى حينما كان هذا الأخير مضطرا_ تحت وطأة ضغوط ما _ إلى منح المثقف أقساطه _ أو بعض أقساطه _ المستحقة من الحرية، كان يحيط حقوقه بقدر هائل من الكوابح القانونية والعرفية وغيرها، ويرسم له خطوط حمراء يدفعه _ دفعا_ إلى احترامها مقابل تمتعه بذلك النزر اليسير من الحرية والويل له_ كل الويل إن هو تطلع إلى مخادعة السلطان السياسي وخرق الصفقة من خلال انتهاك أي من الخطوط الحمراء المرسومة...".([47])

وهكذا، فإن الدور الذي لعبه مثقف السلطة وما زال يلعبه لم يكن إلا من خلال حالة التجانس، والتماهي بين المثقف والسلطة. وهذا الأمر يمثل حالة من الاستمرار في النهج، والهدف وبخاصة من الطرف الحاكم الذي لم يسمح للكتابة بالظهور إلا لتحقيق مآربها على اختلاف الزمان والمكان "فالسلطات المستبدة، قديما وحديثا، ترجع أشكال الكتابة كلها إلى كهنوت سلطوي تذوب اللغة والشعر والفقه والقانون والرسوم في هواء السلطة، ويظل مرجع كل عنصر خارجاً عنه مقيداً بكهنوت سرمدي أو عارض".([48]) وعليه، فإن أي تبرير للحكم الاستبدادي مهما كان شكله يؤدي إلى نزع صفة المثقف من الناحية الإيجابية، وهو عندها لا يخرج عن إطار عبد الحميد الكاتب، وابن المقفع، والماوردي، والثعلبي، والطرطوشي، وابن قتيبه، وابن الأزرق والسلسلة تطول من مثقفي السلطان. ([49])

أما مثقف السلطة كما تراه السلطة نفسها فيشكل جزءا من الحكم المستبد كما قدمه ابن خلدون، حيث شكل المثقف، من وجهة نظره، الأداة التكميلية للقمع والاستبداد. وهذا الارتباط بين المثقف والسلطة يظهر

---

[46]() المرجع السابق _ غالي شكري: (إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة)، ص 51

[47](47)عبد الإله بلقزيز: **في البدء كانت الثقافة "نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية"**(بيروت: أفريقيا الشرق، 1998)،ص 57

[48]() فيصل دراج: استبداد الثقافة _ ثقافة الاستبداد، مرجع سابق، ص 22

[49](49) رضوان السيد، وعبد الإله بلقزيز: **أزمة الفكر السياسي**، ط 1(دمشق: دار الفكر، 2000)، ص 65

كحالة من التبعية ونفي ذات المثقف السلطوي الذي يمثل السلطة في قضاء حاجاتها بدل القوة، فـــالمثقف، هنا، أداة من أدواتها وفي ذلك يقول ابن خلدون:

" اعلم أن السيف والقلم كليهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها علـــى أمـــره. إلا أن الحاجـــة فـــي أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم، لأن القلـــم في تلـــك الحـــال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني . والسيف شريك في المعونة كذلك في آخـــر الدولـــة حيـــث تضعـــف عصبيتها ... وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد تمهـــد أمره ولـــم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدولة وتنفيذ الأحكـــام. والقلم هـــو المعين له في ذلك . فتعظم الحاجة إلى تصريفه، وتكون السيوف مهملة في مضاجـــع أغمادهـــا إلا إذا أنابت نائبة أو دعيت إلى سد فرجة، ومما سوى ذلك فلا حاجة إليها، فيكون أرباب القلم في هذه الحالـــة أوسع جاها وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلسا، وأكثر إليه ترددا، وفي خلوته نجيا، لأنه حينئذ آلته، بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه والنظر إلى أعطافـــه، وتثقيـــف أطرافه، والمباهاة بأحواله...".([50])

إن ما سبق يظهر أن جل اهتمام "المثقف الإسلامي" كان ينصب على تقديس السلطان مهما كان دوره ومهما كانت أعماله، فاعتبر ذلك تجويف سياسي، وبالتالي أخلاقي للدولة؛ إذ لم يكن الهدف عقلنة الدولة، وترشيدها بقدر ما كانت عملية تداول للسلطة دون حل، والتسليم بفكرة دولة الاستبداد، وغياب الشرعية. ([51])

لقد عمل رجال الدين وفي نفس الإطار (ما يتعلق بالسلطة والحكم) على التركيز، وبشكل أعمـــى، علـــى تكرار وجوب أمرين يغلبان دولة الأمر الواقع على دولة الحق والقانون .الأمر الأول، يقـــوم علـــى أن طاعة المخلوق التي تؤدي إلى معصية الخالق مرفوضة، وفي نفس الوقت والقوة يتم التركيز على الأمر الثاني، وهو أن طاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة، وهو الأمر الذي تعرضـــنا لـــه ســـابقا، ولا نقصد التكرار ولكن نسعى هنا إلى وضع المتناقضين في المواجهة (المعصية المشروطة قبالـــة الطاعـــة العمياء)، وقد جاء ذلك من أجل المحافظة على "النظام السياسي القائم حتى لو كان جائرا من أجل تجنـــب وقوع الشر المطلق : أي "الفتنة " "وهذا يفيد في تقديم الطاعة لكل أشكال الحكومات والأنظمة على الرغم من افتقارها للشرعية المطلوبة ".([52]) وقد انعكس ذلك بتحديد دور المثقف وظهور أنمـــاطه فـــي الـــوقت

---

[50]() سعد الدين إبراهيم: **المفكر والسلطة**، (القاهرة: دار قباء، 2000)، ص 31 نقلا عن ابن خلدون: المقدمة، الفصل الخامس والثلاثون (في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول، ص 257)

[51]() برهان غليون : أصل السلطة في الإسلام ، مرجع سابق، ص 61

[52]() محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق ، ص 11

الحاضر حيث تم النمط الغالب من المثقفين هو "مثقف السلطة ، أو شاعر الأمير الذي لا يفتي ولا يجتهد في أفعال السلطان وإنما يسوغها ".([53])

إن الحديث عن تعمق دور مثقف السلطة لم تقف عند حد السلف البعيد بل وصل إلى تكريسه عبر الحقب التاريخية الممتدة. فهذا حال المثقف في الدولة العثمانية حيث "تجمد" الإبداع وغاب العقل وأصبح مثقف السلطان وفقيهه يقوم بتسويغ السلطة حيث صار المثقف واعظ السلطان جزءا "من أيديولوجيا سلطانية، وسلطة تقليدية، أفرغت الدين من مضمونه الحضاري والتعليمي".([54])

إن كل ما سبق من تأصيل لمثقف السلطة يمثل حالة انعكاس على المثقف العربي المعاصر ونقصد هنا مثقف السلطة والسلطان، وفي هذا يجمل عبد القادر عرابي واقع مثقف السلطة المعاصر وانعكاس دوره على المجتمع بالقول:

> " هذا هو شاعر السلطان، أو القبيلة يتغنى بأمجاد السلطان، ويعيش من المغارم والمغانم، هذا المثقف خادم مطيع للسلطان، لا يجتهد أو يفتي. علاقته بالسلطان علاقة ولاء واستزلام، الولاء ليس للمجتمع ، أي للأمة والدولة، بل لعصبية السلطان. هذا المثقف هو البدوقراطي، الطائفوقراطي، الانتهازي، لا يلتزم قضية، وهو جزء من أيديولوجيا النظام. هذا الطفيلي ليس بالطبع مثقفا بالمعنى الصحيح للكلمة، ولكنه مؤشر على مدى الانحطاط الذي لحق بنا".([55])

يبين هذا مدى الترابط الفكري بين ما أطر تاريخيا للاستبداد من قبل كتاب الدواوين إلى تأصيل الفكر الاستبدادي المستورد وعندما بدأت معالم القبح الاستبدادي بدأت فرائس مثقف السلطة تستنفر قواها لحماية الحاكم المستبد وهو الأمر الذي ما زال قائما في الحقبة المعاصرة حيث تم التنظير لفكر استبدادي مبتكر من قبل مثقف السلطة مما أدى إلى إفراز مفهوم "المستبد العادل" ليتم تعميق الانحطاط في هذه الأمة فكيف تم ذلك ؟

ثالثاً: المثقف الإسلامي و "المستبد العادل"

---

[53](53) عبد القادر عرابي : مرجع سابق، ص 29

[54](54) مرجع سابق، ص 33 نقلا عن زلمان ازكوفيتش ليفين: **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان _سوريا_ مصر**، ترجمة عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، 1987)

[55](55)عبد القادر عرابي : مرجع سابق ، ص 37

إن استمرار حالة ولاء المثقف الإسلامي للحاكم المستبد على اختلاف الزمن أدى إلى إظهـــار الاســـتبداد بصورة مجملة ما دفع إلى القول: بأن المستبد يمكن أن يكون عادلا. فمن أين جاء هذا المفهوم، ولماذا يتم تداوله حتى اليوم ؟

جذور المستبد العادل

لقد كان للمثقفين وما زال الدور الأبرز في إظهار الاستبداد بلباس الوداعة والعدل وبخاصـــة عنـــدما يجهدون في الربط ما بين العدل والاستبداد، من خلال البحث في الإرث التاريخي الإسلامي ليبرروا ذلك. يرى البعض أن الاستبداد في التاريخ الإسلامي يختلف عما هو موجود اليوم والمأخوذ من الفكر الغربي؛ ذلك أن النظرة السائدة للاستبداد كانت تعني الحزم وعدم التردد في اتخاذ القرار، وكذلك عدم التردد فـــي تنفيذه، ما أدى في التاريخ الإسلامي إلى ظهور مقولة: " إنما العاجز من لا يستبد". وعليه، تم الربط بيـــن هذا المفهوم للاستبداد وبين مفهوم "المستبد العادل " كنموذج للحكم الحامل للفضيلة، حيث يتم ترديد هـــذا المفهوم وترويجه باستخدام تجربة عمر بن الخطاب الذي كان يتميز بالحزم والعدل في خلافته؛ وبالتـــالي كان هذا نموذجا، من وجهة نظر البعض، للاستبداد العادل. ([56]) فهو (عمر) شكل حالة من الحـــزم مـــع العدل، إذا افترضنا تمثله ذلك، ولكن تجدر الاشارة أن استخدام عمر كنموذج لم يكن إلا ذرا للرماد فـــي العيون، إذ لم يستمر الحال على ما هو عليه ذلك أن "الفكر الإسلامي" الذي أطر للاستبداد العربي بصورة منهجية لم يكن خالصا بل إنه شكل بالتأثير من منابع مختلفة،([57]) وأهمها الفارســية فــالفكر الفارســي _ الساساني هو الحاضن الأساسي لمفهوم "المستبد العادل "، وقد كان ذلك من خلال أردشير وما قام به من حالة توأمة الملك مع الدين. فكما مر معنا مثل الدين أساسا للملك، والملك حارس الدين. وانطلاقا من ذلك ظهرت في الحقبتين الأموية والعباسية فكرة " المستبد الضروري للدين"، التي اعتـــبرت صـــبغة عربيـــة

---

[56]() محمد عابد الجابري: **المستبد العادل ... بديلا للديمقراطية** ، استخرج بتاريخ 14\1\2007م.
http:\\www.aljabriabed.net\maj18_almustabidd.htm ، انظر أيضا عبد الله العليان:**المستبد العادل في التراث السياسي العربي الإسلامي**، استخرج بتاريخ 14\1\2007م
http:\\www.demoislam.com\modules.php?name=News&file=article&sid=421

[57]() قد يكون الموروث الفارسي هو الغالب على الفكر الإسلامي فيما يتعلق بالمستبد العادل ولكنه ليس الوحيـــد فهنـــاك الموروث اليوناني بصورة اقل من سابقه من خلال جمهورية أفلاطون فقد انتهى أفلاطون إلى نتيجة تقوم على "أنه ما لم يسند الحكم الى الفلاسفة أو يتحول الحكام الى فلاسفة فلن تكون هناك مدينة فاضلة " ومع أن أفلاطون رأى ان هذا النموذج من الحكم غيـــر وارد لأن الفلاسفة نادرون وإذا وجدوا فالناس لا يسلمون إليهم أمورهم. وقد جاء الفارابي ليقرأ هذا النموذج وخرج بنتيجـــة أن الحاكم يستمد شرعية استبداده من تطبيق العدل . (محمد عابد الجابري: المستبد العادل بديلا للديمقراطية، مرجع سابـــق ، ص 3)

بمضمون فارسي مستمد من كلام أردشير الموحد للدولة الساسانية. وكذلك التأثر بنموذج كسرى أنو شروان الذي كان يلقب بـ"العادل" أو "الملك العادل ".([58]) شكل هذا نموذج "المستبد العادل " الذي تغلغل في الفكر الإسلامي من الموروث الفارسي فترك اثرا كبيرا في كل ما كتب من "الآداب السلطانية " التي كان المثقف الإسلامي فيها البوق المروج لهذا المفهوم، على أساس أنه النموذج الأكثر قبولا للمسلمين.

بين الاستبداد والعدل

لم يمثل مفهوم المستبد العادل أحد الروافد الأساسية للاستبداد العربي فقط؛ بل إنه مثل الديمومة التي تغذي هذا الاستبداد حتى اليوم، انطلاقا من إمكانية إيجاد مثل هذا النوع من الحكم. وهنا يلح السؤال الآتي هل يلتقي الاستبداد مع العدل، بغض النظر عن تفسير الاستبداد؟ إن مفهوم الاستبداد بما يحمل من ظلم وعسف للمحكومين منفر لكل من يسمع به، ولهذا عمل مثقف السلطان على إضافة مفهوم العدل إلى الاستبداد، حيث تم دمج الأخلاق بالسياسة لطمس مدلولات الاستبداد، وإظهار جوانب العدل الأخلاقية، أي أنه استبداد عادل. وهذا لا يعني اللعب بالكلمات فقط بل إنه يحمل " شحنة أيديولوجية عقلانية شديدة الشفافية والوضوح فهو لا يشير إلى العدل فحسب ...بل إلى حكم قيمة أخلاقية وعقلانية ".([59]) بمعنى أن فكرة المستبد العادل تبحث عن العلاقة بين السلطة السياسية بالشرعية السياسية لأنظمة الحكم المستبدة فهو الباحث عن شرعية سياسية لنظام حكم غابت عنه الشرعية ما دفع بعض المثقفين الموالين وبدعم من الحاكم المستبد إلى القول: بوجوب قيام التطور والنهضة بوجود هذا الحاكم المستبد العادل. وهنا لا يمثل هذا الطرح إلا مصدرا أساسيا من مصادر الشرعية السياسية.

يأتي حديث المثقفين عن المستبد العادل من باب إيجاد علاقة للسلطة السياسة بالشرعية السياسية لأنظمة الحكم. وليس المطلوب هنا تحقيق العدل من خلال الاستبداد بل السعي لتحقيق شرعية سياسية ولتثبيتها، واعتباره مصدرا وحيدا لهذه الشرعية. فشرعية المستبد مستمدة من شرعية وجوده في الحكم، وبصورة أدق من شرعية مشروعه، ومن الصفات التي تتضمنها الصورة التي يقدم بها ومن خلالها. ([60])

---

[58]() محمد عابد الجابري: المستبد العادل ... بديلا للديمقراطية، مرجع سابق، ص 2

[59]() محمد حافظ يعقوب: " دراسة في مفهوم الاستبداد العادل"، **مجلة الاجتهاد**، عدد 15\16 ، دار الاجتهاد للأبحاث والنشر (بيروت) 1992، ص 65

[60]() المرجع السابق، ص 65

وجاء دور المثقف في هذا المجال ليقوم بعمل مقاربة للخروج من الأوهام السياسية لتتمثل كفكرة سياسية، وهي ليست بالضرورة كذلك، فالمطلوب من الترويج لفكرة المستبد العادل تحقيق " الطلب السياسي والحاجة العملية منه، ويدفع إلى تجاوز التناقض الذي يحتوي عليه، أو بالأصح إلى التعامل معه كما لو كان هذا التناقض لا وجود له "،([61]) وبما أن صورة المستبد، بالشكل المجرد، هي صورة قبيحة، يرى فيها الناس رجلاً شريراً ودموياً وظالماً أقرب إلى صورة الشيطان اللعين، فإن مصطلح "المستبد العادل" يأتي ليزيل هذه النعوت عنه، ولكن دون تغيير حقيقي على دوره السلبي الذي يقوم به.

على ضوء تزيين المستبد العادل، فإن هذه الصورة المبتكرة للمستبد جاءت من خلال الشراكة بين "المثقف والحكيم للحاكم الذي يستخدم الدولة وإمكانياتها من أجل تحقيق مشروع هو في الحقيقة مشروع المثقف بخصوص الحكم ... فمشروعه كبير، ويقتضي منه الأمر أن يمركز السلطة كلها ويجمعها بين يديه (المستبد) ".([62])

يمثل الربط بين الاستبداد والعدل زواجاً بين السلطة والمشرع والحاكم والفقيه من حيث وضعهما تحت عمامة واحدة، وجمعهما تحت سقف واحد، ويعود سبب ذلك إلى أن مفهوم "المستبد العادل" ما هو إلا من التمدد السلطوي على حساب الحرية التي لا يمكن أن تلتقي مع الاستبداد، فـ"الحديث عن الاستبداد حديث عن الحرية ولكن بشكل آخر ".([63]) إنه نفي الحرية باسم العدل، وهو لباس الاستبداد الأخلاقي الجديد الذي يضمن استمراره بمسميات تتوجد كلما بان قبح الاستبداد حيث يستنفر المثقفون السلطويون للدفاع عنه؛ لأن مهمتهم تقتضي ذلك فهم وجدوا من أجل ذلك.

يأتي ذلك الحديث انطلاقا من فكرة المستبد العادل التي لا أساس لها؛ لأن العدالة لا تجتمع مع الاستبداد تحت سقف واحد، فإحداهما ينفي الآخر إذ لا مجال للتعايش بين العدل والاستبداد، "فالاستبداد" هو الحكم المطلق أو ما يؤدي إليه، وهذا، بحد ذاته، كفيل بنسف الحرية، والعدالة إن وجدت فيه فإنها لن تكون في خلفه الذي من البديهي أن يكون من نسله. ([64])

---

[61]() المرجع السابق، ص 67

[62]() المرجع السابق، ص 70

[63]() فيصل دراج: استبداد الثقافة _ ثقافة الاستبداد، مرجع سابق، ص 21

[64]() كاظم الحسن: **خرافة المستبد العادل** ، استخرج بتاريخ 3\2\2007م
http:\\www.alsabah.com\paper.php?source=akbar&mlf=interpgc&sid=27681

إذا كان مفهوم المستبد العادل يدخل في إطار أيديولوجية الحاكم المستبد فإنه لا يمثل الرغبة من طرف الحاكم، وإلا أصبح الفشل مصيره لو كان وحيدا، ولكن الميل السلطاني اتجاه المثقفين يمثل الانبعاث الأقوى لهذا المفهوم، فلولاهم لما تم إظهاره على هذا النحو، وقد يكون وراء صورة المستبد العادل المطروحة تلك الصورة التي أطرها المثقف الذي يستخدم الدولة ليحقق مشروع الحاكم مع أن المطروح هو تحقيق مشروع المثقف. ولكن كيف للعبد أن يطلب من سيده الحرية، وهل يعرف العبيد الحرية.([65])

لقد استنبط مفهوم المستبد العادل من ذات الثقافة الأبوية التي بررت الاستبداد. فالمستبد العادل رجل فاضل يريد خير الناس جميعهم، وهو، غالبا، يشبه أباً عاماً تتسع أبوته لأبناء المجتمع بأسرهم، ولكنه في الوقت نفسه حامل للنزعة الأبوية التي تسمح له أن يقوم بممارسة القسوة، والعنف وبث الخوف متجاوزا الحلم الذي بين ضلوعه، فهو أب عادل لكنه في الوقت نفسه قاس لهدف. وهكذا يتم تبرير المستبد العادل والسعي للمزاوجة بين الطرفين .([66]) ولكن شكيب أرسلان يرد على ذلك بالقول: " إن الاستبداد لشر مطية تمتطيها الحكومة المستبيحة لنفسها التطوّح في البغي والجور والعتو. ولكن بعضهم يقول :هناك "المستبد العادل " النازل من الرعية منزلة الأب من الأسرة...، وإنما ذلك وهم وخيال لا ظل لهما في الحقيقة ". ([67])

استبداد العدل

على ضوء ما تقدم، فإن مفهوم المستبد العادل لا شك فيه يمثل فخا محكما ذلك أن جاذبيته والتغرر فيه يكون من خلال التركيز على العدل، مع أن هذا الجانب لا يكون إلا من أجل الاستبداد وليس بالتلازم معه إلا بمساحة التلاقي المفاهيمي الذي يعزز من خلال الترابط ما بين الثقافة والسلطة " غير أن المصطلح هو باستمرار من اختراع المثقفين أو أحلامهم إن لم نقل أوهامهم وربما كان الفلاسفة وكبار المثقفين هم أكثر الناس الذين روجوا للمستبد العادل وحرقوا البخور على محرابه ".([68]) في الوقت الذي يكون فيه المستبد جاثما لا تغيير على الأرض صحيح أن المستبد العادل يتفرد في التنفيذ لكنه لا ينفذ مشيئته في معظم الأحيان ولا ينفذ على هواه تعسفاً بالمطلق، وإنما وفق قوانين أو دساتير نافذة. ولكن يبقى دون محاسبة أو

---

[65]() محمد حافظ يعقوب: مرجع سابق ، ص 69

[66]() المرجع السابق، ص 70

[67]() يحيى هاشم فرغل: **الردة الثقافية بين الصنم "الحلال" والمستبد "العادل" ... في فتوى الشيخ محمد عبده**، استخرج بتاريخ 16\1\2007م . http:\\www.alarbnews.com\alshaab\2006\02-06-2006\yehia.htm

[68]() محمد حافظ يعقوب: مرجع سابق، ص 74

فوق المحاسبة ولا يخشى تبعية حقيقية لتنفيذاته التي يجور فيها أكثر الأحيان.([69]) وهذا يخالف ما ذهب إليه البعض من أن استخدام مفهوم الاستبداد العادل يأتي في سياق " المركزية الموضوعة في خدمة تطبيق القانون ورعاية مصالح الجمهور، ضد الاستبداد الفردي والظالم الذي لا يهدف إلا إلى خدمة مصالح السلطان والحاشية".([70]) وهذا يعني إمكانية المساواة بين الأفراد، وهنا الوقوع في "فخ" الكلمات القائمة على إمكانية قبول الاستبداد انطلاقا من إمكانية تحقيق العدل والمساواة، وهو ما لم يطبق تاريخيا.

كما تقع الإشكالية الخطيرة من الصيغة التي تم رسمها لفكرة المستبد العادل عبر الآداب السلطانية ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن البعض يظن أن هذا المفهوم اخترعه محمد عبده، الذي تطرقنا إلى فكرتة الأساسية التي نادى بها فيما يتعلق بالمستبد العادل حيث قال: "إنما يظهر في الشرق مستبد عادل" وبما أننا لسنا بصدد التكرار في هذا المجال لكننا نرى أن إعادة هذا المفهوم للسطح وتجديده بنفس بالمضامين نفسها أحدث تخريبا عميقا في أفكار المثقفين الذين قبلوه، وهذا ما يرحب به حكام الاستبداد. ([71]) لأنه يضمن لهم الاستمرار، ولأنه لا ينقص مكانتهم وصلاحياتهم، فلا اختلاف إلا في الكلمات بمعنى نحن أمام الخديعة والكلمات. وعليه، فقد كان الاستبداد عبر الحقب المختلفة بشتى أشكاله وباختلاف مسمياته من المثقفين السلطويين الذين ما زالوا ينظرون له. وهذا يأتي في سياق أن "كل سلطان ظالم مستبد كان دائما من يدعو له بالتوفيق".([72]) وهذا الأمر خلق بطانة بشتى أوجهها تسعى لتعزيز الاستبداد وتأصيله ولا يتعلق الأمر فقط بمثقفي السلطة كأحد أطراف بطانة الحاكم.

تجدر الإشارة إلى أن مفهوم " المستبد العادل " انبثق عن الخطاب الإسلامي كونه ليس بعيداً كفكرة عن باقي التيارات في الساحة العربية، حيث تم التأثر بهذا المفهوم بصورة أو بأخرى، فكل الأطراف تقف على الأرضية نفسها التي يقف عليها الخطاب الإسلامي. فالمتأثرون سواء الإصلاحيون أو الراديكاليون يتبادلون الأدوار ذاتها، فيما يتعلق بالمستبد العادل، فمثلا ينظر الخطاب اليساري إلى استبداد الزعيم أو الطبقة أو الحزب نظرة ايجابية، كان مقبولا في الذات الراديكالية، لأنه تمت وراثة فكرة المستبد العادل الموجودة في العقل السياسي العربي، وهو ما جند المثقفين العرب كي يقوموا بأدلجة المستبد العادل كل

---

[69](69) عبد الله سيف الدين: **إشكالية العلاقة بين العلمانية والاستبداد في الفكر العربي المعاصر**، رسالة دكتوراه غير منشورة (دمشق: جامعة دمشق، 2003)، ص 110 _ 111

[70](70) برهان غليون: **المحنة العربية "الدولة ضد الأمة"**، ط 2(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 115

[71]() كاظم الحسن: خرافة المستبد العادل، مرجع سابق، ص 3

[72]() ثناء عبد الله: مرجع سابق، ص 107

حسب مشربه الأيديولوجي،([73]) وهذا ما فتح المجال أمام المثقفين للتماهي مع السلطة، فهو يضع جل اهتمامه في تجسير الفجوة مع الحاكم المستبد. وقد ذهب إلى ذلك سعد الدين إبراهيم الذي سعى لتكريس الاستبداد، ولكن مع إظهار العلاقة التاريخية بين الحاكم والمفكر القائمة على التعاون، متناسيا أن الحكم يحمل في ثناياه كل الاستبداد والعسف، ويبرر ذلك بالقول: " لا ينبغي أن يفهم ... "أن تعاونا ما" لا يحدث بين الحاكم ونوع أو آخر من المفكرين فإذا كان في كل قطر عربي حاكم واحد في أي وقت ففي هذا القطر مفكرين عديدين _ أفرادا وأفخاذا وبطونا وعشائر وقبائل ولم يعدم الحاكم في أي لحظة أن يجد مفكر أو أكثر من بين هذا الشتات يعتمد عليه ".([74])

ويرى سعد الدين إبراهيم أن الحاكم يسعى للحصول على شرعية تقليدية من الفقهاء ليتم من خلاله تبرير ممارسات الحاكم وإضفاء الشرعية المطلوبة. وبعد كل ذلك ينتقل إلى تقديم اقتراحات لتجسير الفجوة مع الحاكم حيث يرى أنه مستبد، ولا يتوانى عن تقديم سلسلة اقتراحات لتجسير الفجوة. وهنا يتم دمج الرافضين لحكم الاستبداد، وإلحاقهم بمثقفي السلطة، وإلا ما معنى أن يتم تقديم إصلاح الخلل بين الحاكم والمفكر. من خلال وقف كل أنواع القهر التي يمارسها الحاكم على المفكر لأن الحاكم يمارس القهر ضد المثقف غير السلطوي كما يمارسه ضد المحكومين، والسبب هنا لأن المثقف "المتمرد" على السلطة يشكل خطرا على حكم المستبد، لأنه من جانب يقف ضده، وفي جانب آخر، يدعو المحكومين للخروج من حالة السبات والاستسلام للمستبد. فهل إذا زال الاستبداد تبقى الإشكالية قائمة وتحتاج إلى تجسير فجوات، أم أن الأمر يدور حول تلميع الاستبداد بصورة مبتكرة ويمثل صورة أخرى من صور المستبد العادل.([75]) يمثل هذا إقرارا من المثقف بعدم جدوى طرح مسألة السلطة السياسية ضمن أجندتهم فهي من المحرمات التي لا يجوز الاقتراب منها.

يمثل ما سبق حالة من الاستسلام والخضوع الفكري للحكم المستبد في الواقع العربي؛ لأنه ما زال يعيش في أجواء الثقافة الأبوية المهيمنة، وما المثقف إلا جزء منها، ولهذا فإن عملية تجسير الفجوة ومحاولة

---

[73](73) تركي علي الربيعو: **وهم "المستبد العادل** ، 18\3\2006 ، استخرج بتاريخ 21\1\2007م.
(http:\\www.alghad.jo\?news=80744 (74

سعد الدين إبراهيم: **تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرون العرب(** عمان: منتدى الفكر العربي، 1984)، ص 28
74

[75]() المرجع السابق، ص 32 _ 39

التعايش بين المثقف والسلطة تأتي في سياق الوهم السياسي المتخيل أنه القادر على تجاوز الاستبداد مع أنه يبقى حاضران وقد عبر هشام شرابي عن دور المثقف في هذا بالقول :

" يعيش المثقف العربي في وهم أنه قادر على تجاوز الثقافة الأبوية إذا تعامل معها"ضمن حدود معينة " فيضع لنفسه الحدود التي يعتقد أن السلطة (السياسية والأيديولوجية) تقبل بها. إنه لا يدرك _ أو ربما يدرك ولكنه يخفي هذا الإدراك عن نفسه دون وعي _ أنه بذلك إنما يشارك في عملية الإخضاع السياسي والأيديولوجي الذي يفرض عليه. وحتى حين يرى نفسه في موقف المجابهة الخطابية إزاء السلطة. أي "ضمن الحدود المعينة" ، إنما يساهم في دعم هذه السلطة وفي تعزيز شرعيتها" .([76])

إن مساومة من قبل المثقف العربي للسلطة السياسية تأتي من حالة تذبذبه الفكري بسبب تعبيره عن إرادة السلطة المستبدة أو بسبب جبنه الذي يقوده إلى النتيجة ذاتها،([77]) وفي كلا الحالتين يتم تعزيز شرعية السلطة القائمة، ودعمها. ويبقى مفهوم المستبد العادل أحد إفرازات هذه النماذج من المثقفين.

كنا قد تحدثنا عن واقع المثقف العربي في تبرير الاستبداد ومدى تطوره نحو البقاء، وليس بالضرورة إزالته، وهذا لم يأتِ من فراغ، فحالة التأثر من الآداب السلطانية لها مفعولها . فقد جاءت الهالة التي وضعت حول الحكم منهم، بحيث أصبح الملك مقدساً، والطاعة أمر ديني و"التدبير عناية ورعاية "، وهذا يقودنا إلى ملامح السلطة المفترضة التي يجب أن تكون مستبدة، وذلك عبر تبريرات مختلفة أوصلتنا إلى وضع "مسوغات الاستبداد التي تحول الشأن الملكي إلى شأن قريب من الشأن الإلهي " .([78])

المستبد العادل بين الوهم والعدل

أما السؤال الذي يلح علينا فهو كيف يمكن تبرير الخطاب السلطاني في الوقت الحاضر ؟ في أغلب الدول العربية، إن لم تكن جميعها، ما زالت علاقة الحاكم بالمحكوم تقوم على أساس الآداب السلطانية، وما زالت السلطة ترى في نفسها أنها " الحاكم السلطان الآمر الناهي الآمر الذي لا راد لأمره، ولا ضابط قانونيا ومؤسسيا لقراره وحكمه وسطوته ". فهي تقوم بتعزيز هذا المنطلق من خلال استمرار شرعيتها من قوة القهر التي تمارسها على المحكومين، كما تعزز وجودها في الجانب الآخر من خلال الآداب

---

[76](76) هشام شرابي: **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ط 2(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 14

[77](77) المرجع السابق، ص 15

[78]() كمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد، مرجع سابق، ص 268 _ 269

السلطانية لتحمي نفسها وتخلق شرعيتها، "ولتنشئ بواسطته سياجا أيديولوجيا يمنحها إمكانية الاستمرارية الحامية لمصالحها المتمثلة في تملك أبهة السلطة والتعالي بها عن المجتمع ".([79]) ولهذا لم يكن قيام الدولة القطرية التي مثلت أداة من أدوات القمع فالحاكم في هذه الدولة منشغل بالبحث عن شرعيته وعن مصالحه الشخصية مع اهمال المحكومين. وعليه، ما الدولة العربية القطرية سوى نموذج للاستبداد القائم على التسلط والتهميش للمحكومين " وقد كان [ومازال] لهذه السلطة وسائلها وأتباعها من المثقفين الذين أسهموا في فرض أو تسويغ حكمها وسياستها، فأمنت لنفسها الاستقرار النسبي والاستمرارية والحفاظ على النظام العام، على الرغم أن الشعب كان [وما زال] يعاني الفقر والإذلال ".([80])

في ظل هذا التصور أو الانطباع المسبق في عدم الجدوى من إزالة الاستبداد فقد تم هروب المثقفين إلى الأمام حيث رأوا أن مفهوم المستبد العادل يمكن، من خلال أوهامهم، أن يتحقق متجاوزين التناقض بين الاستبداد والعدل واستحالة المزاوجة بينهما. وخلال هذه التراكمات من الأوهام يسير المثقف العربي نحو طرح إمكانية وجود مثل هذا النمط من الحكم، وفي الوقت نفسه، إمكانية قيام مشروع حضاري على الصعد كافة، وهو الموجود في ثنايا أروقة المثقفين المروجين للمستبد العادل ساعين إلى تحقيقه وتجسيده واقعيا رغم أن هذا الحاكم المستبد العادل غير موجود إلا في خيالهم. فالمثقفون هنا يرون أن " فكرة المستبد العادل تخرج السياسة من إطار التاريخ وتغدو الدولة التي يراد لها أن تكون وسيلة للحكم والعدل هي غير الدولة التي تفعل في التاريخ والتي عرفتها البشرية منذ بدء التاريخ بل تلك التي "يجب" أن تفعل في التاريخ ".([81]) إن هذا الانبعاث الخيالي دفع وما زال كثيراً من المثقفين للانجذاب لهذا السحر الكامن في هذه الفكرة، فهم يرون أنه لن ينقذ العرب مما هم فيه إلا حرق المراحل للوصول لنمط الاستبداد العادل، وهذا هو قمة المتاح لبقاء الحاكم المستبد، ولكن مع استجداء العدل.

وهكذا، فإننا نرى أن أي تطور لم يحدث ولن يحدث ما دام الإصلاح والتطور مرتبطين بمفهوم "المستبد العادل". فالدول العربية تسعى من خلال "الإصلاح" لإيجاد فرصة لتقوية سطوتها، فهي ما زالت تمسك

---

[79]() المرجع السابق، ص 270

[80](80) حليم بركات: **الاغتراب في الثقافة العربية "متاهات الإنسان بين الحلم والواقع"**، ط 1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 104

[81]() محمد حافظ يعقوب: مرجع سابق، ص 78 _ 79

بزمام الأمور بصورة أقرب للاستبداد أكثر من ذي قبل. وبالتالي مايحدث لن يثمر سوى في اتجاه واحد هو تطوير آليات التسلط بدل تقليصها أو الحد منها. ([82])

ورغم هذه "الحقيقة" إلا أننا نجد، حتى اليوم، أن المثقف يجتر التراث وبإصرار باعتباره المخرج له حيث وضع نفسه ومن حوله في بوتقة "التراث المقدس". وهو باستمرار يسترجع الماضي دون أن يصنع الحاضر، يمجد الماضي بكل ما فيه، ولا يرى إلا الواقع البائس، يذهب مرة إلى المستبد العادل، ومرة إلى الخلافة أو الإمامة، ومرات يهمل التاريخ الذي فيه العثرات والكبوات لا لشيء إلا لأنه وضع هذا التراث أو التاريخ في زاوية القداسة والمقارنة بالحاضر؛ وبالتالي يبرر كل شيء من الماضي مهما كان. والاستبداد ما زال حاضراً بسبب هذه الموروثات التي ما زالت متأصلة حتى اليوم حيث يصر مثقف اليوم على تبني قضايا أكل عليها الدهر وشرب، والهدف منها إبقاء الحاكم المستبد رابضا على صدور العباد ومتحكما في أعناقهم.([83])

خلاصة

تبين من خلال هذا الفصل أن المثقفين كأحد أطراف بطانة الحاكم هم أكثر تأثيرا، وتكريسا للاستبداد. وهم ما زالوا حتى اليوم يقومون بهذا الدور، ففي حين ظهر المثقف الإسلامي كخادم للحاكم وميسر له في استبداده؛ كان هناك مثقفون يمثلون واقع المحكومين ويدافعون عنهم، وعن مصالحهم، ولكن لقلتهم فهم أكثر عرضة للقمع والاضطهاد، وأقل تأثيرا على مساحات واسعة. يعود السبب إلى البنية الأساسية التي خلق فيها دور مثقف السلطة عربيا، فهو الأداة التي تأتي بعد السيف بعدما يستريح، حيث يحتاج الحاكم إلى من يروج لحكمه المجيد مع أنه في قمة الاستبداد. ولهذا، فإن المثقف يكون إما تابعاً خانعاً، وإما جباناً منزوياً، وإما طامحاً في قبوله كبوق عند الحاكم. وهنا، يمثل هذا المثقف البطانة غير المباشرة التي تسعى باستمرار لإيصال صوتها للحاكم كي يرضى عنها ويقربها.

وعليه، فإن المفاهيم و"الاختراعات " التي يقوم بها مثقف السلطة أحد الأدوات التي تعزز الاستبداد، وتؤصله، ومنها المستبد العادل الذي يمثل احد جوانب ديمومة الاستبداد، ولكن باسم العدل هذه المرة.

---

[82]() كمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد، المرجع السابق، ص 272

[83](83) عبد القادر عرابي: مرجع سابق، ص 43

قد يكون مثقف السلطة من أخطر بطانة الحاكم، ولكنه ليس الوحيد، فالبطانة متشعبة في جميع الاتجاهات، منها المباشرة كالندماء، والأقرباء، والجيش، والمخابرات، وغير المباشرة كالإعلاميين، والكتّاب، الـــذين هم امتداد لكتّاب الدواوين، يقومون جميعا بخدمة السلطان وحكمه المستبد.

الخاتمة: ملاحظات نقدية

بعد ما قدمته هذه الدراسة لمفهوم الاستبداد، وبعد البحث عن أصول الاستبداد العربي جينولوجيا، لا بد من وقفة سريعة عند حالة انعكاس هذه الأصول على الواقع العربي اليوم. فهذه الدراسة لم تكـــن مـــن بـــاب دراسة التاريخ العربي، أو أحد جوانبه، وإنما كانت بسبب استمرار الاستبداد فـــي الحيـــاة العربيـــة فـــي الجوانب كافة، وإن كان التركيز على الجانب السياسي.

إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم، هي علاقة مضطربة تقوم على فرض الطاعة تلبيـــة لخدمـــة الحـــاكم، وإخضاع المحكومين لإرادته، ومتطلباته دون الأخذ بعين الاعتبار مصالحهم، ولا طبيعة التعاقد الإنساني ما بين الطرفين. ولذا، ما زالت الأنظمة العربية تمارس القمع والاستبداد كحق لها، فتستنفر قواها، دائما، حفاظا على وجودها؛ لأنها تعلم أنها فاقدة للشرعية. فهي تمارس الاستبداد باسم الأمن العام، والمصـــلحة العليا للوطن. وهذا لم يأت من فراغ، فقد كان هناك تراكمات، وأصول سعت هذه الدراسة للكشف عنهـــا مبينة عناصر التراكم فيها.

يعود أبرز العناصر التي تسهم في ديمومة الاستبداد، اليوم، إلى عدم الاعتراف، أو عدم إدراك أن ما تـــم التوصل إليه أصول تكرس الاستبداد؛ ولذلك يتم التعامل معها على أنها جزء يعتز به. وهذا ما يجب إعادة النظر فيه، إذا توفر الوعي الكافي لذلك، بما لا يعني، أبداً، نسف الموروث التاريخي بكل ما فيه، وإنمـــا إعادة صياغته بما يتناسب وطموحات الناس في الانعتاق، والحرية، سواء من القيـــود المفروضـــة علـــى حرية التفكير والإبداع، أو الخروج من حالة الجمود السائد، كخطوة أولى للتخلص من الاستبداد.

رافق الحكم الاستبدادي داعمين له فكريا وفقهيا، بما يناسب القيام بالممارسات الاســـتبدادية، وإظهارهـــا مقبولة بحجة حماية الدين حينا، أو تبجيل الحاكم المستبد كحق مكتسب حينا آخر، وهذا الأمر طرح مـــن

خلال بطانة الحاكم التي تبلورت منذ أيام عثمان، وأخذت تتغلغل، بشكل كبير، للتأثير على مجريات الأحداث فيما بعد. وهو ما شكل إطارا لتبرير الحكم القائم والبحث عن الشرعية المفقودة باستمرار.

ظهر السعي للانعتاق من الفكر الاستبدادي الذي انوجد في كتابات الآداب السلطانية، من خلال اللجوء إلى الفكر الغربي، فتم استجلاب المفاهيم التي تعبر عن إرادة جديدة، ولكن بقوالب جاهزة، الليبرالية الحديثة والديمقراطية الغربية، وما تحمل من مفاهيم، دون الأخذ بعين الاعتبار أن العقل العربي ما زال يحمل في ثناياه الإرث المتراكم بوجوب الطاعة العمياء للحاكم، وقدسية الفقه بما فيه، وتقديس ما هو غير مقدس، وترك ما هو مقدس. فيتم الحديث عن الديمقراطية، في حين ما زالت فيه العصبية القبلية حاضرة كمنهج حياة في الواقع العربي.

ظهرت طوال هذه الدراسة، وأثناء البحث عن أصول الاستبداد العربي إشارات شكلت تراكمات لهذا الاستبداد، لابد من التنويه إليها، ذلك أنه كثيرا ما يتم التغاضي عنها، أو وضعها في إطار مقدس ليس محله، وهو ما يسهم في ديمومة الاستبداد أكثر من المستبد نفسه. فعند الحديث عن علاقة العرب بالجوار الإمبراطوري يظهر أن صفة السيد والتابع هي السمة الغالبة في هذه العلاقة. كما أن الأحداث التاريخية، ومنها احتلال الأحباش لليمن، ولجوء سيف بن ذي يزن للتخلص من هذا الاحتلال بالاستعانة بالفرس، هنا ابن ذي يزن لم يقم إلا بإحلال احتلال بآخر، ولكن بشرعية أهل البلاد، وهو ما نجده يتكرر حتى اليوم. كما يظهر أن الممالك العربية مارست الحكم الاستبدادي كنظام حكم متأثر بالإمبراطوريات. وهو ما يعني أن الحكم الملكي لم يكن غريبا على العرب قبل ظهور معاوية بن أبي سفيان.

إن العصبية القبلية التي تم وضعها كحجر الأساس في الحكم العربي عند ابن خلدون لم تأت من فراغ، فقد تم الإطلاع على مجريات التاريخ، منذ ظهور الدعوة المحمدية التي سعت للتخلص من هذه العصبية، وهو ما لم تنجح فيه. فقد وفقت هذه الدعوة إلى إحداث تأجيل لها أو تنويمها، ولكن ما أن توفي محمد النبي حتى أطلت العصبية القبلية برأسها من جديد، حيث دار جدل حول من يتولى الحكم بعد النبي محمد. لم يكن ممكنا في إطار الدين وإلا خرج الحكم من يد قريش، وهنا شهدنا بداية إنتاج الخطاب سواء عند أبي بكر، أو من جاء بعده، ليصب في خانة حسم الصراع على السلطة. لم تقف العصبية القبلية عند هذا الحد، بل تطورت إلى حركة ردة من القبائل التي خضعت للنبي محمد وهو في أوج قوته، ولكنها رفضت

الخضوع مجددا لقريش بقيادة أبي بكر. وهو ما يعني أنه ليس كل من ارتد تراجع عن الإسلام، وإنما رفض دفع الزكاة لقريش، على اعتبار أنها إتاوة تدفع من القبيلة الأضعف للقبيلة الأقوى. وهذا كان دارجا في ظل العصبية القبلية.

ما زال، هناك، حتى اليوم، من يرى أن مفاهيم "الإجماع"، أو "الشورى"، أو "أهل الحل و العقد" هي المفاهيم الإسلامية التي يمكن من خلالها القيام بالحكم الأفضل، وهو ما لم يظهر على أرض الواقع. ففي السقيفة تم تغليب مصلحة قريش مع استثناء الأنصار، وهذا لم يكن حسب النمط القبلي، تماما، بل كان مطورا إلى حد ما. فأبو بكر كان من أقل البطون في قريش، وعندما عيّن أبو بكر، وهو يحتضر، عمر بن الخطاب خليفة له لم يتم الأخذ بمبدأ الشورى في هذا الشأن. وحتى عندما عمل عمر على وضع ستة ليختاروا واحدا منهم خليفة، كانوا من المبشرين بالجنة. كما تم اختيارهم على أساس أنهم من سادة قريش، والدليل على ذلك أن عمار بن ياسر كان من المبشرين بالجنة، ولكن لم يكن ممكنا أن يكون من بين المرشحين بالخلافة. وينسحب ذلك على خلافة علي التي تمت بعد مقتل عثمان في ظروف مضطربة. إذا كانت هذه المراحل تحمل في طياتها جدلا حول طبيعة الحكم والخلافة، فإن ما جاء بعدها كان أكثر وضوحا وحسما نحو النزوع إلى التفرد بالحكم، وغياب المفاهيم السابقة كافة، حيث الملكية بما تحمل من ولاية العهد، والعسف، والاستبداد. تمثل هذه المرحلة مرحلة إنتاج الخطاب المولد من النص؛ لإضفاء الشرعية على الحكم القائم على القمع والقهر. وقد كان ذلك باسم الدين على أساس أنهم "خلفاء الله على الأرض"، وأن "الحق الإلهي" يعطيهم حق التصرف كما يشاؤون؛ لأنهم وجدوا برضاه، وبالتالي ليس لأحد أن يعترض على ما يقومون به من استبداد وعسف بالمحكومين.

وقد ظهر من دعم هذا الحكم من الفقهاء، والحاشية، ومثقفي السلطة. فالفقهاء رأوا في الحكم الاستبدادي أفضل من "الفتنة"، وأن الحكم هو حامي الدين، وبالتالي لا يمكن إبقاء المجتمع دون حكم حتى لو كان مستبدا، وهذا يعني إبقاء الوضع على ما هو عليه. وأما بطانة الحاكم فهي تعيش وتترعرع في أجواء الحكم المستبد، وهي تسعى جاهدة إلى تدعيم هذا الحكم. وهنا يخرج من بين أطرافها مثقفو السلطة خدام الاستبداد، لأنهم صنيعة هذا الحكم. وعليه، فإنه حتى لو زال الحاكم المستبد، فإنه سيأتي حاكم مستبد يمكن أن يكون أكثر استبدادا من سابقه، بسبب التراكمات الاستبدادية، ولأن مساعديه يتغلغلون في كل مكان.

فالأمر ليس قائما على شخص بحد ذاته، بل يتحمل المجتمع المسؤولية الكبرى في إبقاء هذا الواقع كما هو منذ مئات السنين "كما تكونوا يول عليكم".

يلاحظ اليوم أن النصوص المنصصة التي ظهرت عبر الصراع على السلطة ما زالت قائمة، ويتم زرعها من خلال التربية، والمناهج في البلدان، حيث تبجيل الحاكم، وتقديسه. فها نحن نجد مقولات مثل أن الحاكم لا يحاكم، وطاعة أولي الأمر وهم الملوك. لقد غاب النص الأصلي، ولم يبق إلا الطبقات الجيولوجية التي تغطي النص. وعليه، تم وضع التنصيص والفقه بجانب النص، وتم تقديس الطرفين بالدرجة نفسها. وقد يغلب التنصيص في كثير من الأحيان، على اعتبار أنها تفسير للنص، وهو البعيد عن (الحقيقة)، فالأمر يدور حول التأويل في النص بالمفهوم السلبي لحسم الصراع.

ظهر في سياق الدراسة حالة صراع فكري بين أتباع الحاكم ومعارضيه، حيث تضييق الحرية، وتوسيع دائرة الإلزام مع أن الحرية الإنسانية هي السمة الغالبة على النص. وقد تم قمع حرية التفكير؛ لأن ذلك يتعارض مع الدين. هكذا تمت أدلجة النص، وخلق مفهوم التكفير إذا تم الاختلاف بالرأي، فكل طرف يرى أنه مالك (الحقيقة المطلقة)، وهذا ما أدى إلى ظهور الشيعة كحالة من ردة الفعل على استبداد بني أمية، وتم خلق النصوص المناسبة لهم، بل وأكثر من ذلك يرون أنهم يملكون النص الصحيح. وهذا ليس من التراث، بل إن المتتبع لهذا الجانب اليوم يظن أن الصراع ما زال قائما، وهو قائم، فعلا، مع المآرب السياسية، ولكن الغطاء الديني هو الحاضر دائما. قد يقول قائل لا علاقة للدين بهذا الصراع اليوم وإن الأمر سياسي. وأقول منذ متى كان الصراع دينيا هو دائما سياسي، وما الدين إلا الأداة الطيعة في يد كل الأطراف حيث يرون أنهم أصحاب الحق. وهل يوجد أصلا حق لأي طرف؟

بعد ما سبق هناك مجموعة من الملاحظات التي لا بّد من الوقوف عليها.

أولاً، إذا أراد العرب الخروج من الاستبداد فإن ذلك ممكن، لأنه ليس في طبيعتهم. وإن كان التاريخ يظهر حالة الاستبداد، منذ ما قبل الإسلام وحتى اليوم، إلا أنه ليس بالطبيعة، وإلا ما تمرد الصعاليك على واقعهم الاجتماعي، ولما جاء الإسلام بقيادة النبي محمد للتخلص مما تحويه القبلية من ظلم لأفرادها، ولما قامت الحركات الفكرية التي تدعو إلى حرية العقل رغم حالة السحق التي منيت بها كما، هو الحال بالنسبة للمعتزلة، ولما ذهب تحت محارب الحرية الكثير من الساعين للتخلص من الاستبداد.

ثانياً، لا بد من إعادة النظر في وجهات النظر السائدة على صعيد الفكر وتحديدا السياسي. فهو وإن وجد ليعبر عن مرحلة ما، فهو لا يعني بقاءه جاثما على عقولنا فارضا إرادة الحكم المستبد. كما أنه يجدر إعادة النظر في المقولات السائدة" كالإسلام هو الحل" كنظام حكم، ذلك أن هذه الدراسة أظهرت أن القران غاب عنه الحديث عن الحكم، وما رافقه من جدل دائر حتى اليوم. كما أنه يجب البحث عن آلية للخروج من شرنقة وجوب وجود الحاكم تحت كل الظروف، فهو إن لم يكن لخدمة المحكومين، فلا ضرورة له كي يبقيهم في خدمته.

ثالثاً، إن الهروب من المورث التاريخي بمجرد التنصل منه، واللجوء إلى القوالب الجاهزة من الغرب لا تغير من الواقع شيئا، فما عند الآخر جاء نتيجة تجارب، وتراكمات تاريخية، ومواجهات مع السلطة الحاكمة، ومع الكنيسة بالتزامن مع مرحلة تمهيدية تمثلت في عصر التنوير، وما تبعها من تطور فكري، وحضاري بالاستفادة من الآخرين، ولكن ليس لدرجة التماثل المطلق، فلا يمكن لمجتمع أن يتشابه مع غيره ثقافيا، واقتصاديا، وسياسيا. من هنا، يجب البحث عن الحلول من الداخل، مهما كان الأمر صعبا حتى ليتخيل البعض استحالة ذلك. وعليه، فإن مجرد إحداث مقاربات فكرية بين الداخل العربي، والخارج يحتاج إلى الكثير من إعادة النظر، ولا سيما عند المثقفين العرب، فمثلا نحن ما زلنا نقف عند النقطة التي تركها الغرب منذ فترة طويلة فيما يتعلق بالمستبد العادل الذي يساوي المستبد المستنير بالمفهوم الغربي. كيف "نجتر" ما ترك منذ زمن؟ صحيح أنه مثل مرحلة أو نقطة تحول في الفكر الغربي، ولكن كيف نستطيع عربيا أن نمثل مراحل للرقي والانعتاق بعيدا عن الاستبداد وعن الاستمرار بتكريسه؟ وهل نجح المستبد في أن يكون مستنيرا كي يكون عادلا عند العرب؟ وفي نفس السياق هل مجرد تلقف المفاهيم كالديمقراطية، والمواطنة، وغيرها يوفر السبيل للتخلص من نير الاستبداد ؟ لو كان ذلك ممكنا لما ازداد الاستبداد العربي تجذرا في الوقت الذي ما زال فيه المثقف العربي يردد بوجوب الديمقراطية بصورة صماء بعيدة عن الممارسة.([84]) وهل بالضرورة نحن بحاجة إلى الديمقراطية ذات المقاييس الغربية ؟ لو كانت الإجابة بالإيجاب لما كان الاستبداد العربي ازداد تكريسا، وتغلغلا حتى يظن الكثيرون باستحالة زواله ليبحث المثقفون عوضا عن ذلك بزيادة تكريسه عبر إعطائه الشرعية من خلال تجسير الفجوة بين المثقفين والحاكم.

---

[84](84) راجع كنموذج لهذه الدراسات خالد عبد العزيز الشريدة: **الديمقراطية والتربية في الوطن العربي**، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)

رابعاً، مبدأ الخوف هو المبدأ السائد في العالم العربي. فالحاكم يمارس الخوف باسم الحفاظ على النظـــام، ورجل الدين يمارس الخوف باسم الحفاظ على الدين، والمثقف يقمع المجتمع باسم محاربة التخلف. كـــل الأطراف تتحمل المسؤولية في استمرار الاستبداد فثقافة الاستبداد هي الثقافة الســائدة فــي ثنايــا البنــاء الاجتماعي العربي على مستويي الحاكم والمحكوم " وإذا كان أهل الحكم يحتكرون الســلطة فــإن أهــل التطرف يحتكرون الحقيقة".([85]) وعليه، فإن ممارسة الخوف تضع الحرية في أزمة نتيجة ممارسة الحكم في الواقع العربي الممتدة في الموروث الثقافي، والمتجذرة في الوعي الذاتي؛ لأن الأمر لا يقــف علــى الحاكم فقط، بل ينسحب على باقي المجتمع، وخصوصا المؤثرين فيه.

خامساً، إن حالة السيطرة الغربية ودعم الاستبداد يأتي في الوقت الذي يقدم فيه الحكام المستبدون الخدمات بكل يسر للاستعمار، وهو ما كان قديما ومازال حديثا. وهنا تجدر الإشارة أن الاستعمار عندما قدم وجــد الاستبداد متجسدا حاضرا، فما كان منه إلا أنه استغل هذا الوجود وغذاه؛ لأنه مع الاستبداد يبقى التخلــف والفقر، وهما البيئة الأمثل للسيطرة الاستعمارية بكل تجلياتها.

ختاماً... آمل أن يكون في هذه الدراسة المتواضعة إسهام بسيط في رحاب البحث عن مكــامن الاســتبداد وأصوله، وأن يجد فيها الباحثون شيئا من العون والفائدة لمتابعة البحث في ثناياه؛ للخــروج مــن النفــق المظلم الذي يلف العالم العربي، لأنه لا تطور، ولا نماء بوجود الاستبداد مهما كانت مسمياته وأشكاله.

---

[85](85)علي خليفة الكوري [وآخرون]: **الاستبداد في نظم الحكم المعاصر**، ط 1 (بيروت: مركز الوحدة العربية، 2005)، ص 18

المصادر والمراجع

أولاً: المعاجم والموسوعات

ثانياً: المصادر

ثالثاً: المراجع العربية

رابعاً: المراجع المترجمة للعربية

خامساً: الدوريات

سادساً: الرسائل العلمية (غير المنشورة)

سابعاً: مراجع الانترنت

أولاً: المعاجم والموسوعات

ابن منظور، أبى الفضل جمال الدين: **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، [د.ت])

الحفنى، عبد المنعم: **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفـــة**، ط 1(مصر:مكتبة مدبولي، 2000)

الشرفا، إسماعيل: **الموسوعة الفلسفية**، ط 1 (عمان _الأردن: دار أسامة للنشر، 2003)

صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية** ، ط 1(بيروت: دار الكتاب اللبناني ، 1971)

طرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة " الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون،المتصوفون** "،ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1997)

الكعبي، عبد الحكيم: **موسوعة التاريخ الإسلامي في عصر النبوة** (عمان: دار أسامة للنشر، 2003)

الكيالي، عبد الوهاب: **الموسوعة السياسية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [د.ت])

_____: **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1979)

_____:**المعجم الوسيط** (مجمع اللغة العربية ، 1960)

_____: **الموسوعة الفلسفية العربية**، ط 1([د.م]: معهد الإنماء العربي، 1986)

ثانيا: المصادر

القران الكريم

ابن الأثير، محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني: **الكامل في التاريخ**، ط 6 (بيروت: دار صادر، 1995)

ابن تيمية، تقي الدين احمد: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعـــي والرعيـــة**،(مصر: دار الهـــلال ، [د.ت])

ابن تيمية، تقي الدين أحمد :**منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** (مصر: المطبعة الأميرية، 1904)

ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة** ، تحقيق حامد احمد الطاهر ، ط 1(القاهرة: دار الفجر للتراث ، 2004)

ابن رشد، محمد بن أحمد: **الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون** ، نقله عن العبرية إلى العربية احمد شعلان، ط 1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)

ابن طباطبا، محمد بن علي: **تاريخ الدولة الإسلامية " وهو كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** " (بيروت: دار صادر، 1960)

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: **العقد الفريد**، تحقيق مكتب تحقيق التراث، ط 3(بيروت: دار أحياء التراث العربي، 1999)

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن: **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق عمر العمروي(بيروت: دار الفكر،)

ابن قتيبه، أبو محمد عبد الله:**عيون الأخبار** (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973)

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر: **البداية والنهاية**، تحقيق احمد أبـــو ملحـــم [وآخـــرون] (بيروت: دار الكتب العلميـــة، [د.ت])

ابن هشام، محمد عبد الملك: **السيرة النبوية**، ط 2 (القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004)

أردشير : **عهد أردشير**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1967)

الأشعري، أبى الحسن:**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد بد الحميد، ط 2(القاهرة:مكتبة النهضة المصرية، 1969)

الأشعري، أبو الحسن: **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي (السعودية: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1413هـــ)

أفلاطون : **الجمهورية** ، ترجمة حنا خباز ،ط 1([د.م]: دار الكاتب العربي، [د.ت])

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد: **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار التراث ، [د.ت])

البلاذري، أحمد بن يحيى: **انساب الأشراف**، تحقيق محمد حميد الله (مصر: دار المعارف، [د.ن])

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: **الاعتقاد على مذهب السلف أهـل السنـة والجماعـة**، تحقيق مجموعة مـن العلماء بإشراف الناشر، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)

الثعلبي، محمد بن الحارث: **أخلاق الملوك (المنسوب للجاحظ سابقاً)**، تحقيق جليل العطية، ط 1(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003)

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **البيان والتبيين** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت])

روسو، جان جاك: **في العقد الاجتماعي**، ترجمة ذوقان قرقوط، ط 1 (بيروت : دار القلم، 1973)

السيوطي، جلال الدين: **تاريخ الخلفاء**، تحقيق عبد الله المنشاوي، ط 1(المنصورة_ مصر: مكتبـة الإيمـان، 2003)

الشافعي، محمد بن إدريس: **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر ([د.م.]، [د.ن]،[د.ت.])

الشهرستاني،عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: **الملل والنحل** ، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، ط 1(بيروت:المكتبة العصرية، 2000)

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)

الطرطوشي، محمد بن الوليد: **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياتي، ط 1(لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1990)

الغزالي، أبى حامد: **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ترجم عن الفارسية على يد أحد تلامذته، ط 1(القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968)

الفارابي، أبو نصر:**آراء أهـل المدينـة الفاضلـة**، تحقيـق إبراهيـم جزينـي (بيروت: دار القامـوس الحديـث،[د.ت])

الماوردي، أبى الحسن: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978)

المسعودي، أبى الحسن علي بن الحسن بن علي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة الإسلامية، [د.ت])

ماكيافيلي، نيقولا: **الأمير**، ترجمة محمد لطفي جمعة، ط 1(مصر: مطبعة المعارف، 1912)

النجفي، عبد الحسين احمد: **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**، ج 1(بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت])

هيجل، ج.ف : **أصول فلسفة الحق** ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، ط 1(القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب: **تاريخ اليعقوبي** (دار صادر، بيروت، [د.ت])

ثالثا: المراجع العربية

إبراهيم، أيمن: **الإسلام والسلطان والملك**، ط 1(دمشق: دار الحصاد ودار الجندي للنشر والتوزيع ، 1998)

إبراهيم، حسن: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافـي والاجتماعـي**، ط 7 (القاهـرة: مكتبـة النهضـة المصرية، 1964)

إبراهيم، سعد الدين: **تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرون العرب** (عمان : منتدى الفكر العربي، 1984)

إبراهيم، سعد الدين: **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ط 1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)

إبراهيم، سعد الدين: **المفكر والسلطة**، (القاهرة: دار قباء، 2000)

أبو السعود، صلاح: **الشيعة النشأة السياسية والدينية**، ط 2(مصر:مكتبة النافذة، 2004)

أبو زهرة، محمد: **تاريخ المذاهب الإسلامية**، (بيروت: دار الفكر العربي، [د.ت])

أبو زيد، نصر حامد: **الخطاب والتأويل**، ط 1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)

أبو زيد، نصر حامد: **النص والسلطة والحقيقة**، ط 4(بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)

أبو فرحة، جمال الحسيني: **الخروج على الحاكم في الفكر السياسي**، ط 1(القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2004)

أجهر، عبد الحكيم: **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، ط 1(بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004)

(أدونيس)، علي أحمد سعيد: **الثابت والمتحول "بحث في الإبداع والإتباع عند العرب** "، ط 7(بيروت: دار الساقي، 1994)

آل كاشف الغطاء، محمد الحسين: **اصل الشيعة وأصولها**، ط 1(لندن _ روما: دار مواقف عربية، 1994)

آل ياسين، محمد حسن: **العدل الإلهي بين الجبر والاختيار**، ط 2 (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1972)

إمام، عبد الفتاح إمام: **الطاغية**، ط 3 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1997)

أمين، احمد: **فجر الإسلام بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية**، ط 10(بيروت: دار الكتاب العربي، 1969)

الأنصاري، فاضل: **قصة الاستبداد أنظمة الغلبة في تاريخ المنطقة العربية**، ط 1(سوريا: وزارة الثقافة، 2004)

الأنصاري، محمد جابر: **التأزم السياسي عند العرب وموقف الاسلام**، ط 1(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995)

الأنصاري، محمد جابر: **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية " مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**"، ط 2(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)

أنطون، فرح: **ابن رشد وفلسفته**، ط 2 (الجزائر: دار الفارابي، 2001)

أومليل، علي: **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ط 1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)

أومليل، علي: **في شرعية الاختلاف**، ط 2(بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)

إيبش، يوسف: **السلطة في الفكر السياسي "نصوص مختارة وقراءات على امتداد ألف عام**"، ط 1 (بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، 1994)

بدوي، عبد الرحمن: **مذاهـــب الإسلاميـــن**، ط 1(بيروت: دار العلـــم للملايـــن 1996)

بركات، حليم: **الاغتراب في الثقافة العربية "متاهات الإنسان بين الحلم والواقع**"، ط 1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)

بشير، سليمان: **مقدمة في التاريخ الآخر نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية**، (القدس:[د.ن]، 1984)

بطاينه، محمد ضيف: **دراسة في تاريخ الخلفاء الأمويين**، ط 1 (عمان _ الأردن: دار الفرقان، 1999)

بك، محمد الخضري: **تاريخ التشريع الإسلامي**، ط 9(بيروت: دار الكتب العلمية، 1970)

بلقزيز، عبد الإله: **الإسلام والسياسة "دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** "، ط 1(بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001)

بلقزيز، عبد الإله: **في البدء كانت الثقافة" نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية**" (بيروت: أفريقيا الشرق، 1998)

بنسعيد، سعيد: **دولة الخلافة دارسة في التفكير السياسي عند الماوردي** (الدار البيضاء _ المغرب:دار النشر المغربية، [د.ت])

البوطي، محمد سعيد رمضان: **إشكالية تجديد أصول الفقه**، ط 1(دمشق: دار الفكر، 2006)

الترابي، حسن: **السياسة والحكم .. النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ط 1(بيروت: دار الساقي، 2003)

التواتي، مصطفى: **المثقفون والسلطة في الحضارة العربية (الدولة البويهية نموذجاً)**، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2004).

التونسي، خير الدين: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زياده، ط 2(بيروت:دار الطليعة، 1987)

الجابري، محمد عابد: **ابن رشد سيرة وفكر**، ط 1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)

الجابري، محمد عابد: **التراث والحداثة**، ط 1(بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)

الجابري، محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)

الجابري، محمد عابد: **العقل الأخلاقي العربي** "**دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ط 1 (بيروت: مركز دراسات دراسات الوحدة العربية، 2001)

الجابري، محمد عابد: **العصبية والدولة** " **معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**"، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)

الجابري، محمد عابد: **نحن والتراث** " **قراءات في تراثنا الفلسفي** "، ط 6(بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)

الجصاص، أبو بكر: **الإجماع** "**دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع** "، تحقيق زهير كبي، ط 1 (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)

الحاج، إبراهيم:**الواقعية السياسية نموذج تطبيقها: الجزيرة العربية قبل الإسلام**، ط 1(بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992)

حافظ، هشام علي [وآخرون]: **كيف تفقد الشعوب المناعة ضد الاستبداد**، ط 2(بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2002)

الحامد، أبو بلال عبد الله: **المشكلة والحل (الاستبداد والشورى)**، ط 1(بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004)

حتي، فيليب [وآخرون]: **تاريخ العرب**، ط 4 ([د.م]: دار الكشاف ،1965)

حركات، إبراهيم: **المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط** (المغرب: أفريقيا الشرق، 1998)

حسين، طه : **الشيخان** (مصر: دار المعارف ، 1961)

حسين، طه : **الفتنة الكبرى** ،(مصر: دار المعارف، [د.ت])

الحسين، قصي : **الفساد والسلطة** " **أركيولوجيا المنشأة المزدوجة المتمفصل الوقائعي للسلطة في العصورالوسطى** "، ط 1(بيروت:

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1997)

حنفي، حسن : **من العقيدة إلى الثورة**، ط 1 (بيروت: دار التنوير، 1988)

حيدر، محمود: **الدولة المستباحة**، ط 1(لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 2004)

خاتمي، محمد: **الدين والفكر في شراك الاستبداد**، ط 1(دمشق: دار الفكر، 2001)

الخالدي، محمود: **البيعة في الفكر السياسي**، ط 1 (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، 1985)

الخطيب، عبد الكريم: **الخلافة والإمامة** " **ديانة .. وسياسة دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الإسلام** "، ط 2 (بيروت: دار المعرفة، 1975)

الخطيب، عبد الكريم: **القضاء والقدر بين الفلسفة والدين** (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])

خليف، يوسف: **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي** (مصر: دار المعارف، [د.ت])

خليفة، عادل: **الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى**، ط 1(بيروت: دار المنهل اللبناني، 2001)

خليفة، محمد: **وشل الطغيان**، ط 2 (القاهرة: دار قباء، 2003)

خنافر، دولة خضر: **في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية**، ط 1 (بيروت: دار المنتخب

العربي، 1995)

الخواجة، إبراهيم شحادة: **عروة بن الورد حياته وشعره**، ط 2(نابلس_فلسطين: مطبعة النصر، 1987)

دراج، فيصل: **الحداثة المتقهقرة " طه حسين وأدونيس "**، ط 1(رام الله_ فلسطين: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية 2005)

الدوري، عبد العزيز: **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، ط 3(بيروت: دار الشروق، 1984)

دويدار، أمين: **صور من حياة الرسول**، (مصر: دار المعارف، [د.ت])

الربيعي، إسماعيل نوري: **العرب والإسلام من القبيلة إلى العقيدة**، (عمان: دار الشروق، 2000)

زكار، سهيل: **تاريخ العرب والإسلام**، ط 3(بيروت: دار الفكر، 1979)

زيادة، خالد: **كاتب السلطان حرفة الفقهاء والمثقفين**، ط 1(لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)

زيعور، محمد: **تطور الفكر السلطوي (العلمانية _ الإسلام _ الماركسية)**، ط 1(بيروت: رشاد برس، 2003)

زيدان، جرجي: **تاريخ التمدن الإسلامي** (مصر: مطبعة الهلال، 1905)

زيدان، عبد القادر: **التمرد والغربة في الشعر الجاهلي**، ط 1(الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2002)

سالم، السيد عبد العزيز: **تاريخ الدولة العربية " تاريخ العرب منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية "** (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1974)

سالم، عبد العزيز : **تاريخ العرب قبل الإسلام** ، ط 1(مصر: مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، [د.ت])

ستشيجفسكا، بوجينا غيانة:**تاريخ التشريع الإسلامي " تاريخ الدولة الإسلامية وتشريعها "**، ط 1(بيروت:دار الآفاق الجديدة، 1980)

السحمراني، اسعد: **الاستبداد والاستعمار وطرق موجهتهما عند الكواكبي والإبراهيمي**، ط 2(بيروت: دار النفائس، 1987)

سعد الله، علي: **نظرية الدولة في الفكر الخلدوني**، ط 1(عمان: دار مجدلاوي، 2003)

سعد، فاروق: **مع الفارابي والمدن الفاضلة**، ط 1(بيروت: دار الشروق، 1982)

سعدييف، اثور وتوفيق سلوم: **الفلسفة العربية الإسلامية " الكلام والمشائية والتصوف"**، ط 1(بيروت: دار الفارابي، 2000)

السيد، رضوان، وعبد الإله بلقزيز: **أزمة الفكر السياسي**، ط 1(دمشق: دار الفكر، 2000)

السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة**، ط 2(بيروت: دار اقرأ، 1986)

السيد، رضوان: **الجماعة والمجتمع والدولة "سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي"**، ط 1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)

سيف الدولة، عصمت: **الاستبداد الديمقراطي**، ط 1(بيروت: دار الكلمة للنشر، 1981)

سيف الدولة، عصمت: **الطريق إلى الديمقراطية ... إلى وحدة القوى التقدمية**، ط 1(بيروت: دار السيرة، 1979)

شعبان، محمد: **صدر الإسلام والدولة الأموية** (بيروت: الأهلية للنشر، 1983)

شرابي، هشام: **بحث في المجتمع العربي المعاصر " البنية البطركية"** ، ط 2(عكا: دار الأسوار، 1987)

شرابي، هشام: **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ط 2(بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)

شرف، محمد جلال، وعلي عبد المعطي محمد: **الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب**، ط 1 (الإسكندرية: دار الجامعات

المصرية، 1978)

شوفاني، إلياس: **حروب الردة (دراسة نقدية في المصادر)**، ط 1(بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1995)

الشياب، محمد خالد: **المجتمع العربي بين سلطة الدين واستبداد الدولة**، ط 1(عمان: دار ورد للنشر، 2004)

الشريدة، خالد عبد العزيز: **الديمقراطية والتربية في الوطن العربي**، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)

صادق، حسن: **جذور الفكر الإسلامي**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997)

طالب، محمد سعيد: **الدولة العربية الإسلامية _ الدولة والدين (بحث في التاريخ والمفاهيم)**، ط 1 (دمشق: الأهالي للنشر، 1997)

طحان، محمد جمال: **المثقف وديمقراطية العبيد**، ط 1 (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، 2002)

طرابيشي، جورج: **وحدة العقل العربي الإسلامي**، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2002)

طلفاح، مضر عدنان: **القدرية: جدلية الدين والسياسة في الإسلام حركة يزيد بن الوليد نموذجا** (اربد_ الأردن: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر، 2004)

عاقل، نبيه:**تاريخ العرب القديم وعصر الرســول**، ط 3(بيروت: دار الفكــر، 1975)

عاقل، نبيه: **خلافة بني أمية**، ط 3 (بيروت: دار الفكر، 1975)

العبادي، أحمد مختار: **في التاريخ العباسي والفاطمي**، ط 1(بيروت: دار النهضة العربية، [د.ت])

عبد الرازق، علي: **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، إعداد وتقديم زينب الخضيري، ط 1 (مصر: المجلس الأعلى للثقافة،2005)

عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم " بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام "**، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966)

عبد الكريم، خليل: **إلا .. أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، ط 1(بيروت: الانتشار العربي، 2006)

عبد الكريم، خليل: **الصحابة والصحابة**، ط 1 (القاهرة: سينا للنشر، 1997)

عبد الكريم، خليل: **الصحابة والمجتمع**، ط 1(القاهرة: سينا للنشر، 1997)

عبد الكريم، خليل: **دولة يثرب بصائر في عام الوفود**، ط 1(القاهــرة: سينا للنشر، 1999)

عبد الكريم، خليل: **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ط 2(القاهرة: سينا للنشر، 1997)

عبد اللطيف، كمال: **في تشريح أصول الاستبداد "قراءة في نظام الآداب السلطانية "**، ط 1(بيروت: دار الطليعة، 1999)

عبده، محمد: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، تحقيق محمد عماره، ط 1(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)

عثامنه، خليل : **الانتقالية السياسية في الوطن العربي "قضايا الانتقالية في التاريخ الإسلامي المبكر "** (جامعــة بيرزيت: معهــد الدراسات الدولية، 2001)

عثمان، محمد فتحي: **من أصول الفكر السياسي الإسلامي** ([د.م.]، مؤسسة الرسالة، [د.ت.])

العشماوي، محمد سعيد: **الخلافــة الإسلامية**، ط 2 (مصــر: سينا للنشر، 1992)

العلام، عز الدين: **الآداب السلطانية "دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، ط 1(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)

العلوي، هادي: **خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الإسلام**، ط 3 (سوريا: دار المدى للثقافة والنشر، 2001)

العلوي، هادي: **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط 2(نيقوسيا_ قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999)

العلوي، هادي: **في الدين والتراث** (القدس: منشورات صلاح الدين، 1975)

علي، جاسم: **تاريخ العرب قبل الإسلام والسيرة النبوية**، ط 1 (الأردن: دار الفكر، 2002)

علي، جواد: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ([د.م]: [د.ن]، [د.ت])

علي، جواد: **المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية**، ط 1(كولونيا _ ألمانيا: منشورات الجمل، 2005)

عمارة، محمد: **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط 2(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)

عماره، محمد: **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين**، ط 2(بيروت: دار الشروق، 1988)

العوا، محمد سليم: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ط 6 (الإسكندرية _ مصر: المكتب المصري الحديث، [د.ت])

عويضة، كامل محمد: **الفلسفة السياسية**، ط 1(بيروت: دار الكتب العلمية ،1995)

الغزالي، محمد: **الإسلام والاستبداد السياسي**، ط 6 (مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2005)

غليون، برهان: **المحنة العربية "الدولة ضد الأمة"**، ط 2(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)

فراس، منير: **اختلاف على نص الحكم أم على حكم النص**، ط 1(بيروت: دار الفارابي، 1998)

فضل الله، مهدي: **الشورى وطبيعة الحاكمية في الإسلام**، ط 1(بيروت: دار الأندلس، 1984)

فوزي، فاروق عمر: **دينية السياسية في الإسلام**، ط 1(عمان: الأهلية للنشر، 1999)

فوده، فرج: **الحقيقة الغائبة**، ط 1 (القاهرة، باريس: دار الفكر للدراسات والنشر، 1986)

فياض، سليمان: **الوجه الآخر للخلافة الإسلامية**، ط 1(القاهرة: دار مصر المحروسة، 2006)

فياض، نبيل: **يوم انحدر الجمل من السقيفة ...**، ط 4 (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1997)

فيدوح، عبد القادر: **نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط 1(سوريا: الأوئل، 2005)

الفيومي، محمد إبراهيم: **الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي**، ط 1(القاهرة: دار الشروق، 1998)

قاسم، عبد الستار: **قبور المثقفين العرب**، ط 1(فلسطين: [د.ن]، 2006)

القاسمي، ظافر: **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، ط 6(بيروت: دار النفائس، 1990)

قباني، عبد العزيز: **العصبية بنية المجتمع العربي**، ط 1(بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1997)

الكبسي، محمد علي: **نشأة الفكر السياسي عند العرب " حفريات في مسلمات الفكر السياسي "**، ط 1 (دمشق: دار الفكر، 2005)

الكبي، زهير: **موسوعة خلفاء المسلمين**، ط 1(بيروت: دار الفكر العربي، 1994)

كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة** (مصر: دار المعارف، [د.ت])

كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط 5 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1970)، ص 206

الكواكبي، عبد الرحمن: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** ([د. م]، موفم للنشر، [د.ت])

الكوري، علي خليفة[وآخرون]: **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، ط 1 (بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)

لبيب، الطاهر [وآخرون]: **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، ط 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)

مبروك، علي: **عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد**، ط 1(سوريا: مركز الإنماء الحضاري، 2004)

محمد، يحيى: **مدخل إلى فهم الإسلام "الفكر الإسلامي: نظمه.. أدواته.. أصوله "**، ط 1(بيروت: الانتشار العربي، 1999)

محمود، إبراهيم: **الفتنة المقدسة عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية**، ط 1 (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1999)

مراد، محمود: **الحرية في الفلسفة اليونانية**، ط 1(الإسكندرية _ مصر: دار الوفاء، 2000)

مروة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 1979)

مروة، محمد رضا: **الصعاليك في العصر الجاهلي أخبارهم وأشعارهم**، ط 1(بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)

مصباح، زاهر إبراهيم: **المقاتل الفكرية في الثقافة الإسلامية**، ط 1(القدس _ فلسطين: أبو غوش للنشر والتوزيع، 2005)

معاليقي، منذر: **صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية**، ط 1(بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995)

معطي، علي: **تاريخ العرب السياسي "نقد نظرية السامية "**، ط 1(بيروت: دار المنهل اللبناني، 2004)

مفتاح، محمد: **التلقي والتأويل "مقاربة نسقية"**، ط 1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)

مكاوي، عبد الغفار: **جذور الاستبداد "قراءة في أدب قديم"**، ط 1(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)

موصللي، أحمد، ولؤي صافي: **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي**، ط 1 (دمشق: دار الفكر، 2002)

النجار، عبد الوهاب: **الخلفاء الراشدون**، ([د.م]: دار الفكر،[د.ت])

النجار، حسين فوزي: **الدولة والحكم في الإسلام**، ط 1([د.م]: [د.ن]، 1985)

النص، إحسان: **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي** ([د.م]: دار اليقظة العربية، [د.ت])

نصار، ناصيف: **منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر**، ط 1(بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر، 1995)

نوري، موفق سالم: **العامة والسلطة في بغداد** (اربد _ الأردن: دار الكتاب الثقافي، 2005)

هلال، نبيل: **الاستبداد ودوره في انحطاط المسلمين** (الإسكندرية: المكتبة الجامعية، [د.ت])

ياسين، عبد الجواد: **السلطة في الإسلام**، ط 1(بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)

يفوت، سالم: **النص والتاريخ قراءات تاريخية**، ط 1(بيروت: دار الطليعة، 2003)

يوسف، حسن: **المواقف الإنسانية في الشعر الجاهلي " الالتزام والاغتراب والتمرد "**، ط 1(القاهرة: دار الثقافة للنشر، 1989)

رابعا: المراجع المترجمة للعربية

أركون، محمد: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، ط 2(بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)

أركون، محمد: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط 3(بيروت: دار الساقي، 1998)

أركون، محمد: **قضايا في نقد العقل الديني "كيف نفهم الإسلام اليوم؟"**، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000)

أندرسون، بيري: **دولة الشرق الاستبدادية**، ترجمة بديع عمر نظمي، ط 1(بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1983)

أرنولد، توماس: **الدعوة إلى الإسلام" بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية"**، ترجمة حسن إبراهيم حسن [وآخرون]، ط 3

(مصر: مكتبة النهضة، 1970)

بروكلمان، كارل: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس، ط 12(بيروت:دار العلم للملايين، 1993)

توشار، جان: **تاريخ الأفكار السياسية**، ترجمة ناجي الدراوشة، (سوريا: منشورات وزارة الثقافة، 1984)

جعيط، هشام: **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل احمد خليل، ط 3(بيروت:دار الطليعة، 1995)

حوراني، ألبرت: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة كمال خولي، ط 1(بيروت: نوفل، 1997)

الدشتي، علي: **23عاما دراسة في السيرة النبوية المحمدية**، ترجمة ثائر ديب، ط 1(دمشق: بترا للنشر والتوزيع، 2004)

دفتري، فرهاد: **الإسماعيليون في العصر الوسيط تاريخهم وفكرهم**، ترجمة سيف الدين القصير، ط 1 (سوريا: المدى، 1999)

ديلو، ستيفن:**التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**،ترجمة ربيع وهبه،ط 1(القاهرة:المجلس الأعلى للثقافة، 2003)

رويس، جوزايا: **روح الفلسفة الحديثة**، ترجمة أحمد الأنصاري، ط 1(مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)

ريشار، يان: **الإسلام الشيعي**، ترجمة حافظ الجمالي، ط 1(بيروت: دار عطية للنشر، 1996)

سيديو، ل . أ .: **تاريخ العرب العام** " **إمبراطورية العرب، حضارتهم، مدارسهم الفلسفية والعلمية والأدبية**"، ترجمة عادل زعيتر، ط 1([د.م]: دار إحياء الكتب العربيـــة، 1948)

شتراوس، ليو: **تاريخ الفلسفة السياسية**، ترجمة محمود سيد احمد(مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)

شرابي، هشام: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة محمود شريح، ط 2(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)

شوفالييه، جان جاك: **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط 3(بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات، 1995)

علي، سيد أمير: **مختصر تاريخ العرب**، ترجمة عفيف البعلبكي، ط 4(بيروت: دار العلم للملايين، 1981)

كاسيرر، أرنست: **الدولة والأسطورة**، ترجمة احمد حمدي محمود، ط 1(القاهرة: وزارة الثقافة المصرية، 1975)

لالاني، الرزينة: **الفكر الشيعي المبكر** "**تعاليم الإمام محمد الباقر** "، ترجمة سيف الدين القصيـــر، ط 1(بيروت:دارالساقي، 2004)

طباطبائي، حسيني: **حل الاختلاف بين الشيعة والسنة في مسألة الإمامة**، ترجمة سعد رستم، ط 1 (سوريا: الأوائل، 2002)

ولهاوزن، يوليوس: **الدولة العربية وسقوطها**، ترجمة يوسف العش، (دمشق: مطبعة الجامعة السورية،1956)

الياسيني، أيمن: **الإسلام والعرش**، ترجمة سيد زهران (مصر: كتاب الأهالي، 1990)

خامسا: الدوريات

أركون، محمد: "من أجل مقاربة نقدية للواقع "، **المستقبل العربي**، مركز الوحـــدة العربيـــة(بيروت)عدد 101، 1987،ص 4 _ 15

أمزيان، محمد: "الأساس التعاقدي لحيازة السلطة: مدخل فقهي"، **المستقبـــل العربـــي**، عدد 331، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) 2006، ص 62 _ 87

البيومي، محمد رجب:" بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الشرق والمستبـــد العادل"، **مجلـــة الهلال**، مجلد 108، عدد 4، دار الهلال (القاهرة) 2000، ص 44 _ 51

دراج، فيصل : "استبداد الثقافة _ ثقافة الاستبداد" ، **مجلة فصول**، مجلد 11، عدد 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مصر)، 1992 ، ص 9 _ 23

الدواي، عبد الرزاق: " الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار"، **مجلة فكر ونقد**، عدد 30، دار النشـــر المغربيـــة(الدار البيضاء)2000، ص 15 _ 28

زيادة، خالد: "مفهوم الدولة " (قراءة في كتاب عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافـــي العربـــي، الـــدار البيضـــاء، 1981) **مجلة الاجتهاد**، دار الاجتهاد (بيروت) عدد 15\16، 1992، ص 357 _ 361

السيد، رضوان: " الكاتب والسلطان دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية"، **مجلة الاجتهاد**، عدد 4، دار الاجتهاد (بيروت) 1989، ص 13 _ 51

شاكر، زينب : "ابن رشد ، ومدينته الفاضلة"، **مجلة العربي**، عـدد 578، وزارة الاعـام(الكويت) 2007 ، ص 90 _ 95

شتبات، فريتز: " المسلم والسلطة"، **مجلة الاجتهاد**، عدد 12، دار الاجتهاد، (بيروت) 1991، ص 65 _ 87

طحّان، محمد جمال: "نشأة الاستبداد "بحث في الأسباب والمصادر عند الكواكبي "، **مجلة الطريق**، عدد 5(بيروت)، 2002، ص 87_ 94

طحّان، محمد جمال : "ماهية الاستبداد" ، **مجلة النهج** ، عدد 53 ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي(دمشق) 1999، ص 15 _ 36

ظاهر، مسعود : "القبيلة كمؤسسة سلطوية في المشرق العربـي الحديـث" ، **مجلـة الوحـدة** ، عدد 11 ، المجلس القومي للثقافة العربية (الرباط) 1985، ص 7 _ 15

عبد الله، ثناء فؤاد: "آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع العربي"، **مجلة المستقبل العربي**، عدد 313، مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت) 2005، ص 81 _ 119

عرابي، عبد القادر:" أزمة المثقف العربي: المحنة الدائمة: دراسة في نشأة المثقف العربي وسوسيولوجيتـه"، **مجلـة المستقبـل العربي**، عدد 196، مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت) 1995، ص 27 _ 47

علي، حيدر إبراهيم: "تجدد الاستبداد في الدول العربية"، **مجلة المستقبل العربي**، عدد 313، مركز الوحدة العربية (بيروت)، 2005، ص 57 _ 80

غليون، برهان: " أصل السلطة في الإسلام الخلافة والدولـة "، **مجلـة الاجتهـاد**، عدد 14، دار الاجتهـاد (بيروت) 1992، ص 15 _ 68

كوثراني، وجيه : "التاريخ العربي من "الدولة السلطانية " إلى الدولة الحديثة "، **مجلـة العربـي**، عدد 577، وزارة الإعلام (الكويت) 2006، ص 134 _ 137

مؤمن، علي : "النظام السياسي :ثنائية الاستبداد والمشاركة الشعبية " ، **مجلـة شؤون الأوسـط** ، عدد 114، مركز الدراسات الاستراتيجية(بيروت) 2004، ص 25 _ 32

هارمان، أولريك: ""سلطان غشوم خير من فتنة تدوم" نظرات مقارنة في الفكريـن السياسيـين الوسيطيـن الإسلامي والأوروبي "، **مجلة الاجتهاد**، عدد 13، دار الاجتهاد (بيروت) 1991، ص 95 _ 102

ولد سيدي، محمد سالم: " القبيلة والدولة من منظور جدلية الندرة والوفـرة"، **مجلـة أبـواب**، عدد 31، دار الساقي(بيروت، لندن) 2002، ص 83 _ 101

يعقوب، محمد حافظ: " دراسة في مفهوم الاستبداد العادل"، **مجلة الاجتهاد**، عدد 15\16، دار الاجتهاد للأبحاث والنشر (بيروت) 1992، ص 63 _ 98

سادساً: الرسائل العلمية (غير المنشورة)

سيف الدين، عبد الله: **إشكالية العلاقة بين العلمانية والاستبداد في الفكر العربي المعاصر**، أطروحة دكتوراه (دمشق: جامعة دمشق، 2002)

سابعاً: مراجع الانترنت

البطوش، بسام: **تراث يكشف عن أزمة العقل السياسي العربي " الأدب السلطاني الإسلامي "** ، جريدة الغد الأردنية، 13\5\ 2006.استخرج بتاريخ 20\12\2006http:\\www.alghad.jo\?news=93446

تركماني، عبد الله: **في الحداثة السياسية** ، استخرج بتاريخ 20\7\2006. http:\\www.arraee.com\modules.php?name=news&file=article&sid=9885

الجابري، محمد عابد : **المستبد العادل ... بديلا للديمقراطية** ، استخرج بتاريخ 14\1\2007م.
http:\\www.aljabriabed.net\maj18_almustabidd.htm

الحسن، كاظم: **خرافة المستبد العادل** ، استخرج بتاريخ 3\2\2007م
http:\\www.alsabah.com\paper.php?source=akbar&mlf=interpgc&sid=27681

حلاوة، ليلى : **السيادة ... جدلية الدولة والعولمة** ، استخرج بتاريخ 18\10\2006
http:\\www.islamonline.net\arabic\mafaheem\2005\05\article01.shtml

الخليفي، محمد هلال:**قراءة تاريخية في مفهوم الاستبداد وتفسيره واليات تكريسه**، استخرج بتاريخ 10\7\2006
http:\\www.aljazeera.net\NR\exeres\ac45333B-4753-4f6c-B2C08AEBA614534D.htm

الخميسي، أحمد : **الآداب السلطانية نص متجدد**، ديوان العرب ، 27\ اذار \ 2006 ، استخرج بتاريخ 28 \12\2006
http:\\www.diwanalarab.com\spip.php?article3853

. الدباغ، علي: **الجذور الدينية للاستبداد**، استخرج بتاريخ 5\1\2007م
http:\\www.aljazeera.net\NR\exeres\F3F4B28D3BC5-42D8-98BDA7C5A36E6B3A.htm

الربيعو، تركي علي: **تمجيد الطاعة : لماذا عجز الليبرالي العربي عن الإجابة عن أصل الاستبداد**، المستقبل، العدد 2220، استخرج بتاريخ 24 \ 12 \ 2006 .
http:\\www.almustaqbal.com\storiesprintpreview.aspx?storyid=170708

الربيعو، تركي علي: **وهم "المستبد العادل** ، 18\3\2006 ، استخرج بتاريخ 21\1\2007م.
http:\\www.alghad.jo\?news=80744

الرحمن، أسعد عبد : **الاستبداد وحكم التغلب في أنظمة الحكم العربية المعاصرة**، استخرج بتاريخ 17 \12\2006م.
http:\\www.aljazeera.net\NR\exeres\F32CD8F1-B629-46BB9E984524DBB7A883.htm

عبد الرضا، علي: **إنتاج الاستبداد صناعة تجيدها الشعوب الجاهلة**، استخرج بتاريخ 9\1\2007م
http:\\www. Annabaaa.org\nba46\estibad.htm

عبد اللطيف، كمال: **العرب لم يتخلصوا بعد من المرجعية الفارسية التي تمثلها أخلاق الطاعة في السياسة والعمل** ، جريدة

الشرق الأوسط ، عدد 8622 ، استخرج بتاريخ 6\12\2006 . http:\\www.asharqalawsat.com\details.asp?section=3&article=111793&issue=86

العليان، عبد الله:**المستبد العادل في التراث السياسي العربي الإسلامي**، استخرج بتاريخ 14\1\2007م http:\\www.demoislam.com\modules.php?name=News&file=article&sid=421

فخرو ،علي محمد: **الاستبداد والثقافة القبلية ودورهما في تحديد وحصر فضاءات التفكير والإبداع**،استخرج بتاريخ 24\12 \ 2006 www.bahrainws.org

محمود، أحمد : **الآداب السلطانية : أسبقية الفكر السياســي الإسلامــي** ، 13\ 3\ 2006. استخــرج بتاريــخ 20\12\2006 http:\\www.anonline.com\Article.asp?ID=1868&SectionID=343

الوالي، عبد الجليل كاظم: **الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي**، استخرج بتاريخ 10\1\2007م http:\\www.aljazeera.net\NR\exeres\746D1AA2-CA24-4A5B-85ED-F6301E5DE

فرغل، يحيى هاشم: **الردة الثقافية بين الصنم "الحلال" والمستبد "العادل" ... في فتوى الشيخ محمد عبده**، استخرج بتاريخ 16\1\2007م http:\\www.alarbnews.com\alshaab\2006\02062006\yehia.htm

___ : **شيعة**، من ويكيبديا الموسوعة الحرة، استخرج بتاريخ 3\1\2007، http:\\ar.Wikipedia.org\Wiki\%D8\%B4%D9%8A%D8%B9%D8%A9