جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

فصل الدين عن السياسة:
(دراسة في التجربة التاريخية للخلفاء الراشدين والأمويين)

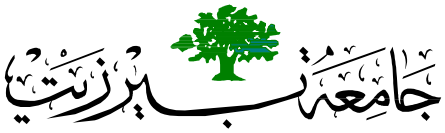
The separation between religion and politics: A study on the historical experiment of the Orthodox and Umayyad Caliphates.

آيات حمدان

إشراف

د. محسن يوسف

2009-2008



فصل الدين عن السياسة:
(دراسة في التجربة التاريخية للخلفاء الراشدين والأمويين)

The separation between religion and politics: A study on the historical experiment of the Orthodox and Umayyad Caliphates.

آيات حمدان

لجنة المناقشة

د. محسن يوسف (رئيساً)

د. عامر بركات

د. نظمي الجعبة

"قُدِمَت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج التاريخ العربي الإسلامي من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت، فلسطين"

فصل الدين عن السياسة:
(دراسة في التجربة التاريخية للخلفاء الراشدين والأمويين)

آيات مصطفى يوسف حمدان

لجنة المناقشة

المشرف: د. محسن يوسف .....

د. عامر بركات .....

د. نظمي الجعبة .....

شكر وتقدير:

إلى أبي وأمي وإخوتي في المهجر، وإلى الأخ العزيز رائد جابر وأختي الغالية آثار على دعمهـــم ومســـاندتهم الدائمة..

كما أتقدم بجزيل الشكر الى مشرفي د. محسن يوسف على متابعته وإهتمامه، وإلى الأساتذة أعضاء لجنة النقاش: د. نظمي الجعبة ود. عامر بركات

الفهرس

فصل الدين عن السياسة: دراسة في التجربة التاريخية للخلفاء الراشدين والامويين

القسم الاول:

الدين والسياسة في المستوى النظري

مقدمة..... ر

1. الفصل الاول: الاطار النظري (دراسة في مفهوم العلمانية)

1- 1

1مقدمة 1

1-2 معنى 2

العلمانية .....

1-3 السياق الحضاري 3

الغربي .....

1-4 العلمانية بين المادية والمرجعية 5

الأخلاقية .....

1-5 السياق الحضاري العربي 8

الإسلامي .....

1-6 فصل الدين عن 9

السياسة .....

1-7 العلمانية في الفكر العربي 10

المعاصر.....

- الخلاصة 21

....

- الهوامش 22

2. الفصل الثاني: النظرية السياسية للفرق الإسلامية

2-1 26

المقدمة .....

2-2 القراء : "تكوين الحركات الثورية 26

" .....

2- 3 الخوارج : " لاحكم إلا لله 29

" .....
1. نظرية الامامة..... 31
2 . توسع القاعدة الاجتماعية للخوارج 33
2-4 الشيعة 33
1. التكون التاريخي للإديولوجيا الشيعية 34
2. ميثولوجيا الإمامة..... 38
3. ركائز التشيع العلوي (العصمة،الرجعة، التقية)..... 40
2-5 السنة: "نظرية الفقهاء"..... 42
1. الشافعي "تأصيل الأصول" 44
أ. الاجماع ونظرية الحكم 46
ب. الإمامة 47
ج. علاقة الشافعي بالسلطة السياسية..... 48
2. ابو الحسن الاشعري..... 49
3. الجويني 51
4. الماوردي 54
5. الغزالي 58
أ. الفقه والسياسة 59
ب. الإمامة 60
ج. علاقته بالسلطة 61
6. إبن تيمية 63
أ. نظرية الخلافة 63
ب. طاعة الإمام 65
ج. علاقة إبن تيمية بالسلطة السياسية 66
2-6 إستخلاصات النظرية السنية..... 67
■ خلاصة 70
■ الهوامش 71

3. الفصل الثالث: النظرية السياسية للنخبة الإسلامية

3-1 المقدمة 79
3-2 المعتزلة 80
1. مبادئ المعتزلة 81
2. طرق الاستدلال عند المعتزلة 82
3. الإمامة 83

4. دفاعهم عن الإسلام 84
3-3. الخاصة..... 85
1. تعريف الخاصة 85
2. نموذج إبن المقفع 87
3-4 الفلاسفة 91
1. الكندي :تأسيس الفلسفة العربية"..... 92
2. الفارابي..... 94
أ. نظرية الفيض والتأسيس السياسي 94
ب. المدينة الفاضلة 95
ج. أركان المدينة الفاضلة 96
3-5. إخوان الصفا..... 97
1. مذهب اخوان الصفا 99
2. الفصل بين الدين والسياسة 101
3. مدينة أهل الخير 104
4. الدين والفلسفة 105
3-6. المؤرخ المقريزي 107
▪ خلاصة 109
▪ الهوامش 110

القسم الثاني:

الدين والسياسة في الواقع العملي التاريخي

4. الفصل الرابع: الأسس المرجعية لانتقال السلطة في الخلافة الراشدة والأموية

4-1. مقدمة 115
4-2. سقيفة بني ساعدة 115
4-3. بيعة عمر بن الخطاب 124
4-4. بيعة عثمان بن عفان 124
4-5. بيعة علي بن أبي طالب 128
4-6. الخلافة الأموية..... 131
4-7. الخلافة العباسية..... 133
▪ خلاصة 134
▪ الهوامش 136

5. الفصل الخامس: الخلافة الراشدة والأموية دراسة في مرجعية الممارسة السياسية

5-1. مقدمة..... 141

2-5. الخلافة الراشدة: 141
1. ابو بكر: "حروب الردة"..... 141
2. عمر بن الخطاب: تعطيل العمل بالنص الديني..... 148
3. عثمان بن عفان: الإستبداد السياسي..... 154
4. علي بن أبي طالب: محاولات الاصلاح 162
3-5. نماذج من الممارسة السياسية للحكم الأموي:..... 168
1. معاوية بن أبي سفيان..... 168
2. يزيد بن معاوية..... 171
3. عبد الملك بن مروان..... 173
4. عمر بن عبد العزيز..... 175
5. يزيد بن الوليد بن عبد الملك 176
- خلاصة 178
- الهوامش 179
6 الخاتمة..... 184
7. قائمة المصادر والمراجع..... 188

Abstract

This study tried to critically analyze the idea claiming that unity has existed between religion and politics throughout Arab - Muslim history. It tried to examine the validity of this claim during the periods of the Orthodox and Umayyad caliphates. This process was done on two levels: the theoretical level of the Islamic theory of governance as advocated by the various Islamic religious schools such as the Kharijites, the Shi'ites and the Sunnis, and the second level is that of the historical political experience in governance.

The study found that Muslim experience during the periods of the Orthodox and Umayyad Caliphates was based on the separation between religion and politics. This does not mean that Islam was not involved as jurisprudence in the life of the Muslim society, but it rather means that Islam was not the only or even, the main reference in the political sphere. The establishment of an Islamic rule requires Islamic government based on Islam as a reference in all the details of the social, economic, internal and external politics, i.e. a rule that does not contradict Islam and its rules. We do not find such a thing in the historic experience of the Orthodox and Umayyad Caliphates. We learned from Muslim history that experiment was not entirely based on religious texts; on the contrary in many cases the religious text was put aside and was superseded by politics. On this basis, we claim that there was a separation between religion and politics. The Orthodox and Umayyad Caliphs were more interested in the life requirements and the requirements of establishing the State than strictly practicing the Islamic texts.

The importance of the study lies in that it tackled the issue of the separation of religion from politics in the framework of studying the historical experience which forms the reference framework of the Islamic political thought on which its theories were based regarding the political authority and its nature. This is in an attempt to discover the borders and functions of the Islamic political thought in history, particularly in the political history, by criticizing the conservative "intellectual trends" which produced the legacy with despotic view that is surrounded by a sacred halo being connected with the religious dimension. These trends go back to medieval ages and the ideas that theologians produced, such ideas were based on the selection of narrations, and in some cases forging the historical situation and its facts with regard to the Islamic

political theory. These ideas are re-produced today in connection with the contemporary political Islamic movements.

This study is divided into two sections: the first section is concerned with religion and politics at the level of theory. The theories reviewed here were associated with the historical events connected with them, according to the development stages of the history. It consists of three main chapters: the theoretical framework which is a study on the concept of secularism and the political theory of the Islamic schools such as the Kharijites, the Shi'ite and the Sunni, and the political theory of the Islamic elite. In this chapter the study analyzed patterns from the Arab Islamic history which sought to produce an enlightening discourse inside the society which seeks to separate religion from politics encouraging open thinking in all issues of life as affected by Greek philosophy like: the Mutazilis, the philosophers and the Ikhwan al-Safa.

The second section studied politics as it was practiced by the different caliphs, as it was reflected to us by the historical events through which we indicated how the caliph was selected and appointed, and the criteria which were used in governments, the selection and appointment processes and the political procedures inside the society. It consists of two chapters: the first reviewed the bases of authority transfer in the Orthodox and Umayyad Caliphates, and the second chapter analyzed the orthodox and Umayyad Caliphates: specifically the political practice.

In addition to these two sections the study includes, as expected, a conclusion, which contains the most important conclusions.

المقدمة

يُمثل شعار "الإسلام دين ودولة"؛ شعاراً أيديولوجياً لحركات الإسلام السياسي المعاصرة، والتي تشهد تنامياً في الاستحواذ على السلطة في الكثير من الأقطار العربية. الأمر الذي يطرح مشكلة الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما على المحك داخل هذه المجتمعات، من منظور يعالج مسألة السلطة ومرجعياتها بالأساس. فشعار "الإسلام دين ودولة" كما تطرحه هذه الحركات؛ بالرغم من دوافعه المنتمية إلى الحاضر، إلا أنه كلام في سياسة الماضي، فهو يلجأ إلى الماضي السياسي، ويؤول هذا التاريخ بشكل يجعله يتطابق مع الحاضر حتى يتم قياسه عليه. فعملية قراءة التاريخ الإسلامي من قبل هذه الحركات، أفضت إلى أن الحكم يجب أن يكون مصدره الشرع الإلهي. لكننا نجد أن هذه القراءة ناتجة عن عدم الفصل بين الشرع والتاريخ، حيث تم المزج بينهما بصورة تجعل من الشرع صانعاً للتاريخ وليس جزءاً منه، مما أفقد المعرفة في هذا الاتجاه نسبيتها. حيث ينطلق الخطاب الإسلامي السياسي من أحكام قيمية ومعيارية، مستفيداً من تراث ضخم، غالباً ما تم التعامل معه بعقلية انتقائية تشدد على حرفية النصوص حيناً، وتعمد إلى التأويل الواسع حيناً آخر. مرتكزاً على مقولة مرجعية مفادها: "إن التشريع لا يكون لغير الله". و"إن التشريع من جانب البشر مشاركة لصفة من صفات الله، وبمعنى آخرمشاركة الله تعالى في حاكميته، وهذا شرك كامل وكفر يفضي بالإنسان إلى الجاهلية". يترتب على هذه الرؤية حصر التفكير ضمن دائرة النصوص وبالتالي الاقتصار على إعادة تفسيرها وإنتاجها مفسرة ومكررة، مما يؤدي إلى محاصرة العقل وتطويقه، وبالتالي تعطيله خارج إطار هذه الدائرة، وترسيخ سلطة السلف من الفقهاء. إضافة إلى رفع تجربة السلف في الحكم وخصوصاً الفترة الراشدة إلى مرتبة القداسة، باعتبارها مثالاً خالصاً والتطبيق العملي لهذه المقولة المرجعية، حيث كان الحكم فيها للشرع وليس للبشر.

ولكن، إذا ما حاولنا نقد هذه المرجعية من داخلها، على المستويين: المستوى النظري ومن ضمنه نظرية الفقهاء القائمة على النصوص، ومستوى تجربة السلف في الحكم. نجد أن مقولة "التشريع لا يكون لغير الله" والتي تفضي بنتيجها إلى أن "الإسلام دين ودولة"، غير مطابقة للواقع التاريخي. فعلى المستوى الأول المتعلق بسلطة الفقهاء نجد أن الفقهاء قاموا على مدى التاريخ بالتشريع للأمة على أساس من عموميات ما ورد في القرآن. ومن ثم فإن الفقه الإسلامي، الذي يُسميه البعض خطأ بالشريعة الإسلامية، هو تشريع البشر للبشر في ضوء الأحكام العامة التي جاء بها الدين. مما يعني أن الفقه بخلاصته معطى بشري، غير إلهي. فإذاً، المعرفة الناتجة عنه هي في طبيعتها معرفة بشرية نسبية. بالتالي نجد أن الرؤيا الدينية التي شكلها الفقهاء عن الخلافة في العصور الوسطى، وما تطرحه حركات الإسلام السياسي المعاصر، لا يمكن أن تخفي الطابع الدنيوي للسلطة

السياسية في الإسلام. وهذا ما تؤكده دراسة التجربة التاريخية للممارسة السياسية الإسلامية على مدى تاريخها والتي تشـــكل المستوى الثاني للمقولة المرجعية. ففي كثير من الأحيان تم وقف العمل ببعض الأحكام تحت الادعاء بظرفيتها ونسبيتها، وبهذا تخرج النصوص والأحداث من طابعها المعياري الثابت، لتدخل تحت باب النسبية والتاريخية.

من هنا تدَّعي الدراسة: أن تجربة الخلافة الإسلامية وخصوصاً الراشدة والأموية كانت قائمة على الفصل بينـــ الـــدين والسياسة. هذا لا يعني عدم حضور الإسلام كشريعة في حياة المسلمين على نطاق المجتمع، لكنه لم يشكل المرجعية الكاملة في المجال السياسي، فإقامة حكم إسلامي يستلزم حكومة إسلامية تستند إلى مرجعية الدين الإسلامي في كـــل تفاصـــيل الحيـــاة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الداخلية والخارجية على السواء، ولا تخالفه. وهذا ما لا نجده في التجربة التاريخية للخلفـــاء الراشدين والأمويين. حيث لم تكن مبنية بكليتها على النص، بل كثيراً ما تعطل الدين لصالح السياسة، بهذا المعنى جاء الفصل، حيث كانت مرجعيتها مرجعية دنيوية تراعي المصلحة ومتطلبات الحياة والمرحلة التاريخية، وضرورات بناء الدولة والأمة. وهذا أمر طبيعي فالنص الديني لم يتطرق إلى الجانب السياسي، وبذلك لا مجال له فيه، بل مجاله الفرد كفرد داخل المجتمع. وهذا ما لم يُصرح به من قبل النظرية الإسلامية ـــ نظرية الفقهاء ـــ، في محاولة لتزوير الوعي لصالح فئة تسعى للحفاظ على نفســـــها وموقعها على طول التاريخ، من خلال فرض رؤيتها للواقع الإسلامي على المجتمع وحياته الفكرية والثقافية.

كما، تطرح الدراسة العديد من الأسئلة الفرعية التي توضح هذه الإشكالية، في محاولة لتفكيك العلاقة مـــا بينـــ الـــديني والسياسي في الحضارة العربية الإسلامية، في مستوييها التاريخي والنظري، وهي: هل الإجماع مبدأ ديني أم سياسي، وهل اتفق الخلفاء الراشدين على طريقة واحدة في الحكم لتسمى إجماعاً؟!. هل أن فعلاً في الفكر الإسلامي الوسيط، لمـــ يكـــن هنـــاك طروحات تُمثل في نماذجها عملية الفصل بين الدين السياسة؟. وفي محاولة للإجابة على هذه الأسئلة، تفترض الدراسة مايلي:

- الخلافة الإسلامية لم يكن لها أي مشروعية دينية إلهية، وأن الصفة الدينية خُلعت عليها لاحقاً لإعطائها المشروعية سواءً من قبل الخلفاء أنفسهم أو من قبل الفقهاء الرسميين، والفِرق المتنافسة بين بعضها البعض. في محاولة لكسب الشرعية كل ضد الآخر.
- إن المرجعية المعتمده في التوصيف النظري للخلافة من قبل الفِرق الإسلامية والفقهاء المسلمين هي بالأساس مرجعية دنيوية وليست دينية، نتيجة لاعتمادها على الواقع التاريخي للممارسة السياسية للخلفاء الراشدين، ولكن تم تحويلها إلى

شأن عقيدي ديني، من خلال مبدأ الإجماع والذي هو في الأساس إجماع بشري عند السُّنة، ومبدأ الإمامة عند الشيعة. وبهذا تكون مرجعيتهم دنيوية بالأساس وليست دينية.

- إن عملية التنظير لـِ وظهور مؤسستين؛ واحدة للخلافة وأخرى للفقه وللشريعة في التاريخ الإسلامي، لهو دليل واضح على الانفصال بين الدين والسياسة.

لا تدَّعي هذه الدراسة أوليتها أو أسبقيتها في طرح هذا الموضوع: "علاقة الدين بالسياسة"، لكنها تأتي استجابة إلى الفرضية القائلة بأن لا جواب نهائي من الممكن أن يحسم العلاقة ما بين الديني والسياسي، وهذه الدراسة لا تدَّعي أنها تفعل ذلك. لكن أهميتها تكمن، في كونها تعالج مسألة فصل الدين عن السياسة، في إطار دراسة التجربة التاريخية، والتي تُشكل الإطار المرجعي للفكر السياسي الإسلامي، التي بُنيت على أساسه مقولاتها حول السلطة السياسية وطبيعتها، وذلك في محاولة للكشف عن حدود ووظائف الفكر السياسي في التاريخ وفي التاريخ السياسي بالذات. عن طريق نقد "البنية الفوقية" المحافظة التي تعمل على إنتاج التراث برؤية استبدادية تحيطها هالة من القداسة، لارتباطها بالبعد الديني. وتعود هذه البنية إلى العصور الوسطى وما أنتجه الفقهاء من فكر قائم على تزييف الواقع التاريخي وحقائقه، فيما يتعلق بالنظرية السياسية الإسلامية، وما يعاد إنتاجه اليوم كفكر مرتبط بحركات الإسلام السياسي المعاصرة.

تتعدد المناهج المستخدمة في الدراسة، بتعدد موضوعات الفصول. ففي الفصل الأول؛ تستخدم المنهج الوصفي لدراسة ظهور وتطور مفهوم العلمانية. أما الفصلين الثاني والثالث، فيعتمدا منهج تحليل الخطاب الذي يُعنى بالبحث عن الأيدلوجيا التي يعكسها النص ضمن خطاب معين يتم فيه بناء معرفة تحقق هدف الخطاب في القوة والهيمنة على أنماط الخطاب الأخرى. دون أن ينفصل هذا التحليل عن الواقع وعن الظروف والسياقات التي أنتج فيها الخطاب، المرتبط بعلاقات سياسية واقتصادية واجتماعية. في الفصلين الأخيرين تم إعتماد منهج التفكيك التاريخي للأحداث، في إطار تسلسلها الزمني، حيث تبدأ من تجربة الخلفاء الراشدين: أبي بكر وعمر، وعثمان وعلي في الحكم، وتنتهي بالتجربة الأموية، من خلال دراسة الأسس والمحددات والمتغيرات التي قامت عليها هذه التجارب في سياستها، والمرجعيات التي اعتمدتها.

أما ما يخص الأدبيات؛ فهي تعتمد بالأساس على المصادر العربية الإسلامية التي تناولت المرحلة المدروسة، وتتوزع على أربعة محاور: المحور الأول؛ الأدبيات الخاصة بتناول **التجربة التاريخية للخلفاء** والتي تم الرجوع فيها إلى المصادر التاريخية أمثال كتب: الطبري، ابن كثير، ابن الأثير، المسعودي، الدينوري..، ثم الأدبيات الخاصة **بالنظرية السياسية الإسلامية** في المحور

الثاني، أمثال كتب: الفِرق الإسلامية (الأشعري، الشهرستاني، البغدادي)، الآداب السلطانية (ابن المقفع، الماوردي..)، كتب الفقهاء (الشافعي، الغزالي، ابن تيمية..)، في المحور الثالث: **الأدبيات الخاصة بمفهوم العلمانية**؛ حيث تم الرجوع إلى الموسوعات المتخصصة في هذا المجال. والمحور الرابع: الأدبيات التي تناولت موضوع نظام الحكم الإسلامي، وعلاقة الدين بالسياسة **في الفكر العربي المعاصر**.

- **محتوى الدراسة:**

تنقسم هذه الدراسة إلى قسمين؛ الأول: دَرَس الدين والسياسة في مستوى الخطاب؛ أي تمثّلات الحقيقة من خلال آليات إنتاجها النظرية، أي" السياسة وقد شخصتها العبارة، وجعلتها تعكس رؤية معينة لكيفيات الاختيار والتدبير السياسي، والذي يُعنى برسم العلاقات القائمة والممكنة بين الحاكمين والمحكومين". حيث تم دراسة النظريات مقترنة بالوقائع التاريخية التي ارتبطت بها، وفق مراحل التطور الزمني التاريخي، بدءاً بالمقدمات العملية، وصولاً إلى النتائج النظرية. وفيه ثلاثة فصول: الإطار النظري: والذي هو دراسة في مفهوم العلمانية، والنظرية السياسية للفِرق الإسلامية، والنظرية السياسية للنخبة الإسلامية.

أما القسم الثاني فدرس: الدين والسياسة في مستوى الفعل كما جسّدتها الوقائع التاريخية، والتي بيّنا من خلالها الكيفية التي كان يتم عبرها اختيار الخليفة وتنصيبه، والمعايير التي كانت تحكم عملية الاختيار والتنصيب، والتدبير السياسي داخل المجتمع. حتى نتمكن من إدراك طبيعة العلاقة التي تربط بين الطرفين العملي والنظري، وتتضح لنا حقيقة الآراء، ونتعرف إلى البيئة التي أُنتجت فيها كل فكرة، إلى أن وصلت إلى تمام نموّها، والقول بوحدة العلاقة بين الديني والسياسي، أو بمعنى آخر بين الشريعة وبين النهج السياسي العملي في نظر البعض. وفيه فصلين: أُسس انتقال السلطة في الخلافتين الراشدة والأموية،: دراسة في مرجعية الممارسة السياسية. إضافة إلى الخاتمة التي تحتوي على أهم الاستنتاجات التي توصلت لها الدراسة.

الفصل الأول:

الإطار النظري: دراسة في مفهوم العلمانية

- مقدمة
- معنى العلمانية
- السياق الحضاري الغربي
- العلمانية بين المادية والمرجعية الأخلاقية
- السياق الحضاري العربي الإسلامي
- فصل الدين عن السياسة
- العلمانية في الفكر العربي المعاصر

الفصل الثاني:

النظرية السياسية للفرق الإسلامية

- المقدمة
- القراء : "تكوين الحركات الثورية "
- الخوارج : " لاحكم إلا لله "
- الشيعة
- السنة: "نظرية الفقهاء"
- إستخلاصات النظرية السنية

الفصل الثالث:

النظرية السياسية للنخبة الإسلامية

- المقدمة
- المعتزلة
- الخاصة
- الفلاسفة
- إخوان الصفا
- المؤرخ المقريزي

الفصل الرابع:

الأسس المرجعية لانتقال السلطة في الخلافة الراشدة والأموية

- مقدمة
- سقيفة بني ساعدة
- بيعة عمر بن الخطاب
- بيعة عثمان بن عفان
- بيعة علي بن أبي طالب
- الخلافة الأموية
- الخلافة العباسية

الفصل الخامس:

الخلافة الراشدة والأموية دراسة في مرجعية الممارسة السياسية

- مقدمة
- الخلافة الراشدة

1. ابو بكر: "حروب الردة"
2. عمر بن الخطاب: تعطيل العمل بالنص الديني.
3. عثمان بن عفان: الإستبداد السياسي
4. علي بن أبي طالب: محاولات الاصلاح

- نماذج من الممارسة السياسية للحكم الأموي:

1. معاوية بن أبي سفيان
2. يزيد بن معاوية
3. عبد الملك بن مروان
4. عمر بن عبد العزيز
5. يزيد بن الوليد بن عبد الملك

- **الخاتمة**
- **قائمة المصادر والمراجع.**

تُخصص كلُ وظيفة من السياسة والدين والتعليم بمن يقوم بإتقان، ولا إتقان إلا بالإختصاص، وفي الاختصاص، كما جاء في الحكمة القرآنية: "ما جعل الله لرجلٍ قلبين في جوفه"، ولذلك لا يجوز الجمع منعاً لاستفحال السلطة".

الكواكبي

1-1. المقدمة:

لا يمكن التفكير بمفهوم العَلمانية وأسئلتها في الفكر السياسي العربي الإسلامي خارج إطار التفكير في الإشكالات النظرية والتاريخية؛ التي صاغت هذا الفكر على مرّ تاريخه، والتي تطرح ــ وبشكل مُلحّ ــ علاقة الديني بالسياسي، وعلاقة المقدس بالتاريخي. فأيُّ فكر سياسي يحتوي على قواعد وأصول صاغته، ويتطور ضمن آليات نظرية وتاريخية خاصة. لذلك لا بُدّ لنا في البداية من تحديد المقصود بالعَلمانية، وما هو الفارق بينها وبين فصل الدين عن السياسة، وهل هناك حاجة إلى التمييز بين المفهومين؟!، على ضوء أن إشكالية ومفهوم العَلمانية ناتج عن سؤال الحداثة الأوروبية بمختلف إنجازاتها وتطوراتها في العصر الحديث، والتي تختلف في أسئلتها وتحدياتها وتطورها التاريخي عنها في الحضارة العربية الإسلامية. فلكل حضارة من الحضارات حداثتها الخاصة المرتبطة بتجربتها التاريخية ومنها الحداثة الأوروبية الناتجة/المتاثرة بحداثة[ات] الحضارات الاخرى ومن ضمنها الحضارة العربية الاسلامية.[1]

فقد وُلد مفهوم "العَلمانية" (Secularism) المعاصر من رحمٍ غنيٍّ بالتجارب الإنسانية، ومن نزعة تطورية (Evolutionary) في الفكر السياسي الغربي. من هنا كان دخول "مفهوم العلمانية" إلى الثقافة السياسية العربية الإسلامية دخولاً اغترابياً، فليس بالضرورة أن تنطبق على مجتمعاتنا العربية الإسلامية خصوصية التطور الحضاري الغربي، في مجال تحديد علاقة الدين بالدولة والتي هي علاقة تاريخية في الأساس. حيث يبدو أنّ هناك مسارين تاريخيّين: غربي وعربي بينهما اختلاف في الحركة والمرجعية الفكرية التي حكمت مسار كل منهما، ففي الوقت الذي كان الفكر السياسي يُستنبط من أحكام الدين عند العرب المسلمين أو العكس، اعتمد الغرب على الإرث الأثيني لإنتاج حداثتهم السياسية، حيث كان الشأن السياسي عندهم شأناً إنسانياً غير مقدس. هذه الطبيعة غير الإلهية للقانون مكّنت الإغريق من التقدم على أمم العالم كلها في الوصول الى فكرة)الدستور((Constitution) كمرجعية عليا للمجتمع؛ ولكنها مرجعية ذات طبيعة حركية تتطور كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

ظلّ إرث المبادئ الدستورية الأثينية كامناً في الذاكرة الجمعية للغرب(*)، رغم سيطرة الأنظمة السلطوية على الحكم لفترات طويلة من الزمن، والتي شذّت عن المنهج العقلاني الأثيني لصالح)الحكم الإلهي(، وسيطرة الكنيسة على الدولة، إلى أن عاد إلى هذا المنهج الى الظهور من جديد في عصر التنوير، حيث تخلص من سيطرة الكنيسة وحرر العقل من سطوتها. بينما في الحضار العربية الاسلامية شهدت الحداثة الفكرية المتاثرة بالفلسفة اليونانية عملية قطع تاريخي لها تمت على يد الفقهاء والسلطة السياسية مما أدى الى غلبة الفكر الفقهي النقلي على الفكر العقلاني التنويري، المؤسس لمشروع الحداثة العربية الاسلامية.

لذلك سنقوم بدراسة التطور التاريخي لنشأة مفهوم العلمانية، وتحديد العوامل التي ساعدت على ولادة هذا المفهوم وتطوره على مر تاريخه، ومن ثمّ سنقوم بمقارنته بالسياق التاريخي العربي الإسلامي.

1-2. معنى العلمانية:

هناك العديد من المعاجم والموسوعات العربية والأجنبية، التي تناولت المعاني الاصطلاحية لمفهوم العلمانية منها:

"دائرة المعارف البريطانية"والتي تُعرّف العلمانية تحت مادة "Secularism": بأنها "حركة اجتماعية اختارت الإبتعاد عن الإهتمام بالعالم الآخر والحياة ما بعد الموت لتهتم بشؤون الحياة اليومية على الأرض. ظهرت هذه الحركة خلال عصر النهضة في أوروبا كرد فعل على النزعة التي كانت سائدة بين الأشخاص المتدينين الذين كانوا يميلون إلى احتقار الحياة اليومية والاستغراق في التأمل في الشؤون الإلهية والحياة ما بعد الموت، لتبرز العلمانية من خلال تطور النزعة الإنسانية "Humanism" حين بدأ الناس يظهرون اهتماماً أكبر بالانجازات الثقافية للبشرية وبإمكانيات تحقيقها في الحياة الدنيا. وتطور هذا الميل تجاه العلمانية، عبر التاريخ الحديث، ليعتبره البعض توجهاً مضاداً للدين وللمسيحية. إلى أن بدأ بعض علماء اللاهوت، في النصف الأخير من القرن العشرين، يدعون لمسيحية علمانية "Secular Christianity" مبررين دعوتهم هذه بأن المسيحية لا يجوز أن تقتصر على الاهتمام بالحياة الآخرة وبالمقدس وبأن البشر لا بد أن ينظروا للمسيحية كفرصة لترويج القيم المسيحية في الحياة الدنيا. ويشدد علماء اللاهوت هؤلاء على أنه

يمكن اكتشاف المعنى الحقيقي للرسالة التي نزل بها عيسى ومن ثم العمل على تحقيقها على الأرض عبر توظيفها في خدمة شؤون الناس اليومية للحياة المدنية العلمانية"([2]).

وليس بعيداً عن هذا المفهوم، قدمت "الموسوعة السياسية" عرضاً تاريخياً له، حيث عرضتْ الظروف التي ساهمت في ولادة العلمانية، وتُعرّفها بأنها: مفهوم سياسي اجتماعي، نشأ إبّان عصر التنوير والنهضة في أوروبا، عارض سيطرة الكنيسة على الدولة وهيمنتها على المجتمع، فالدين من شأنه أن ينظّم العلاقة بين البشر وربهم، أما العلمانية فتنادي بفصل الدين عن الدولة ([3]).

أما "موسوعة الموارد العربية" فتعرّفها بأنها: "النزوع إلى الاهتمام بشؤون الحياة الدنيا، وقد يُقصد بها أحياناُ نزع الصفة الدينية، أو سلطان رجال الدين عن نشاط مؤسسة من المؤسسات" ([4]).

وقد عرّف "معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية" العلمانية على: أنها تعني فصل الكنيسة عن الدولة في أوروبا، وتعني أن الحريات الدينية هي جزء من الحريات العامة، وأن الثقافة الدينية لا يجب أن تفرض نفسها معياراً على الثقافة السياسية، الدنيوية والحضارية للجماعات ([5]).

إذاً، العلمانية وفق هذه التعاريف فصَلتْ الممارسة الدينية كممارسة فردية خاصة عن السياسة، دون أن تنكر الدين أو تعارضه. هذا ينطبق على المراحل الاولى لنشأة المفهوم، لكنه لا يتطابق مع التطور التاريخي لمفهوم العلمانية التي أصبحت مفهوماً شاملاً يطال كافة مجالات الحياة الخاصة والعامة، والتي ألغت الدين وحلّت محله كأيديولوجيا أو كعقيدة تفسر الكون والإنسان ودوره والسعادة والأخلاق، وفق نظرتها الخاصة، كما سنلاحظ فيما بعد.

3-1.السياق الحضاري الغربي:

إن العلمانية الغربية لم تظهر دفعة واحدة في المجتمع الغربي، و لم تكن وليدة ظرف معين؛ بل كانت نتيجة لتطورات تاريخية حضارية مرت بها المجتمعات الغربية، وأنتجت تحولات جذرية على صعيد الفكر والمجتمع والاقتصاد والسياسة، دفعت إلى العلمانية كنتيجة لها، والتي من الممكن تقسيمها تاريخياً إلى ثلاث حقب تاريخية: العصور الوسطى، عصر النهضة وعصر الثورة الصناعية.

تتميز العصور الوسطى بأنها مرحلة الإقطاع الذي اعتمد على الزراعة والأرض، واستفادت منها الكنيسة، التي كانت ممتلكاتها تفوق أملاك الدولة. لكنّ هذا النظام ما لبث أن انهار مع ظهور المدن والاعتماد على الصناعة والتجارة بدل الزراعة، فحصل النزاع بين الإمبراطور والبابا على السيادة، وظهرت حركات المعارضة للكنيسة ورجالاتها نتيجة لممارساتهم وثرائهم الفاحش. ([6]).

في نهاية القرن الـ 16 الميلادي، بدأ ما اصطُلح علي تسميته "عصر النهضة"، والذي تميز بتطور العلوم، بعد أن كانت الكنيسة تحتكر العلم لنفسها، فظهرت حركة فكرية أحيت العلوم اليونانية والرومانية القديمة، وظهرت المذاهب الفكرية والإنسانية وحركات الإصلاح الديني، والتي شكلت المنبع الذي أدى إلى فصل الدين عن الدولة. حيث برزت الإصلاحات الدينية، وكان أبرزها قيام اللوثرية (البروتستانتية) على يد الألماني مارتن لوثر (1483 ــ 1564م)، وجون كالفن الفرنسي (1509 ــ 1564م)، فقد هاجم لوثر البابوية وأنكر السلطة الكهنوتية كواسطة بين العبد وربه، ورفض كالفن الغفران الذي تمنحه الكنيسة، ورأى أن نعمة الغفران هِبة من الله للذين يستحقونها. هكذا خلّصتْ البروتستانتية المجتمع الغربي من هيمنة الكنيسة الكاثوليكية، والتي غطّت على عقولهم طويلاً، لكن الخلاص كان عبر حروب طويلة بين الكنيسة ودعاة الإصلاح استمرت نحو مئة عام (1546 ــ 1648م) ([7]).

في القرن الـ 16 للميلاد ظهرت حركة الأنسنة " Humanism"، التي اعتبرت الإنسان طاقة مجهولة، يجب كشفها وتنميتها، وتسخيرها على الأرض للإفادة منها، وإقناع الإنسان بها واستغلالها، مما ساعد الحركة على كسب تأييد الجمهور لها رغم مخالفتها للكنيسة. كما وشهد القرن نفسه نهضة في العلوم الطبيعية والتجريبية وعلم التشريح ([8]).

في القرن الـ 17 الميلادي نهجت أوروبا منهجاً عقلياً في التفكير، وذلك بسبب الجدل الذي دار بين العقل واللاهوت، مما زاد من بطش الكنيسة بالعلماء، ووصل الأمر برجال الدين الى إحراق كتبهم ([9]). وفي مجال العلوم الاجتماعية ظهر مفكرون درسوا أصول الحكم والسياسة والاجتماع، أمثال: دوركايهم وهوبس. وفي القرن الـ 18 ظهرت حركة التنوير([*]) وكان من أبرز مفكريها: مونتيسكيو (1698-1755م)، الذي قاوم الملكية المطلقة في فرنسا، وفولتير (1694-1778م) الذي وجّه نقده للكنيسة، ودعا الى تحرير العقول من الأوهام الموروثة، وجان جاك رسو(1712-1787م)

صاحب نظرية العقد الاجتماعي ([10]). وقد كان لهؤلاء المفكرين وأعمالهم الأثر الكبير في تأصيل القواعد والأسس التي اعتمدتها الدولة الغربية في السياسة والحقوق، والتي أدت في نهاية المطاف إلى ترسيخ مبدأ الفصل بين الـــدين والدولـــة، وإعلان موت الإله، وبداية عصر الإنسان على يد نيتشه، وظهر مبدأ الشك العام. فقد بدأ المشروع "الإنساني" الهيومـــاني والاستناري بتهميش الإله باسم الإنسان ومركزيته. فالفكر الاستناري فكر عقلاني يؤكد المرجعية الإنســـانية ومركزيـــة العقل الإنساني، ويعتبره المصدر الوحيد للمعرفة، حيث يرفض أية حقائق تتجاوز الواقع المادي المحسوس مثل: الغيبيـــات والأوهام والأساطير والحجج التقليدية والعقائد والمسلّمات ([11]).

نتيجة لصعود العِلم والفلسفة خسر الإكليروس أرضهم الصلبة، وازدادت الطبقة الوسطى مالاً وقوةً بفضل تطور الصناعة والتكنولوجيا والتجارة المالية، فيما عُرف باسم "الثورة الصناعية" في أوروبا، وقد انحصرت الثورة المتعاظمة في المـــدن وظهرت الطبقة البرجوازية، التي لمست المفارقة بين الواقع الاقتصادي والنظم السياسية من جهة، وبين أهميـــة الطبقـــة البرجوازية في إنتاج الثروة وتملكها وبين إقصائها عن القوة السياسية، لذلك رأى البرجوازيون في الإطاحـــة بالملكيـــة والأكليروس مطلباً أساسياً ([12])، فكانت الثورة الفرنسية عام 1789م، والتي شكلت نقطة تحول في التاريخ الأوروبي، وفي إرساء العلمانية بعد أن اطاحت بالركيزتين الدينية والدنيوية للنظام الاجتماعي والسياسي القائم، بانهيار الحكم الملكـــي، والقضاء على النظام الاجتماعي الأرستقراطي في فرنسا وخارجها تحت شعار "حرية ــ إخاء ــ مساواة"، وتأكيـــدها على مبدأ " الأُمة مصدر السلطات"، وقد لاقت هذه المبادئ انتشاراً واسعاً داخل أوروبا، كما أثرت في العديـــد مـــن الثورات الأخرى، كالثورة الألمانية على يد بسمارك، والثورة الإيطالية في أواخر النصف الأول من القرن الـــ 19 للميلاد ([13]).

4-1. العلمانية بين المادية والمرجعية الأخلاقية:

في ظلّ سيادة الفكر الاستناري، وتنحية الدين عن الدولة والحياة العامة، برز الى السطح في المجتمع الغربي تســـاؤلٌ هـــام حول مصدرية القيم والأخلاق. فقد تميز الفكر الاستناري بعدم اهتمامه بالأخلاق والقيم المرتبطة بالنزعة التقليدية للدين المسيحي، واستعاض عنها بالمصدر الطبيعي/المادي، حيث كان البحث في المسائل الأخلاقية في العصور الوســـطى وفي

عصر النهضة يساير الطابع الديني ويتأثر به، ولكن مع بداية القرن الـ 17 الميلادي، بدأت المفاهيم الأخلاقية تستقل تدريجياً عن الدين، حتى وصلت إلى حد القطيعة النهائية في القرن الـ 18 للميلاد. فقد قام فلاسفة عصر التنوير أمثال سبينوزا (1632- 1677) وفولتير(1694- 1778) بهدم الحجج الدينية التي استندت إليها الأخلاق الدينية باسم العقل ([14]). وبهذا أصبحت "الطبيعة" هي مستودع القوانين المعرفية والأخلاقية والجمالية، وما دام الإنسان مرتبطاً بالطبيعة ومهتدياً بهدْيِها، فإنه سيصل إلى الطريق المستقيم، وسيصل إلى المنظومة المعرفية والأخلاقية التي تخدم مصالحه، وتعمل على ضبط المجتمع وترشيد السلوك الإنساني، وقد تفرعت عن هذا التصور رؤيتان: رؤية تتمثل في دور الدولة التي تهتدي بهدي الطبيعة والعقل، وتطبق القوانين على المجتمع، وتعيد صياغة رؤيته في الأخلاق باعتبارها مؤشراً عن الإتجاهات الطبيعية في الإنسان، أما الرؤية الثانية فهي رؤية "الإنسان الطبيعي"، "والحقوق الطبيعية"، و"الدين الطبيعي و"الأخلاق الطبيعية" ([15]). وانطلاقاً من هذه الرؤية الطبيعية، أصبح الفرد يحتكم في حياته العامة إلى عقله وحسب.

كما أصبحت الدولة تعبّر عن فكرة القانون الطبيعي وتستمد شرعيتها منه، وهي غير خاضعة لأيٍّ منطلق ديني أو أخلاقي أو إنساني خارج عنها، وأصبحت هي المرجعية الأخلاقية والفلسفية والسياسية النهائية للإنسان الغربي ([16]).

منذ ظهور فلسفة الأنوار، ظلت القيم توضع تحت مراقبة المؤرخين، وتخضع لتنظير فلاسفة الأخلاق، واشتهر نيتشه Nietzsche(1844- 1900) في كتابه "جينيالوجيا الأخلاق" بنقده للحداثة الأوروبية، والقيم الناتجة عنها، حيث طرح لأول مرة في تاريخ الأخلاق والتعاليم الدينية تساؤلاً حول الأسباب التاريخية التي أدت إلى ما سُمّيَ بـِ "موت الإله" ([*]). وتحول البحث عن القيم إلى البحث عن التكوين الاجتماعي للقيم والعقائد الدينية. كما رأى نيتشه أن "الحداثة" عبارة عن وهم، وميتافيزيقا جديدة، أتت لتسد الفراغ الذي خلّفه خسوف الميتافيزيقا التقليدية، وغياب معانيها الكبرى، وغاياتها النهائية، فليستْ "الحداثة" في المنظور النيتشوي غير هذا البُعد الوهمي للحاضر الغربي، وما الحاضر إلاّ عبارة عن حضور خالص ومطلق ([17]). وهكذا فإن "البربرية الحديثة" هي بمعنىً ما البنت الشرعية للحداثة التي قامت ـــ حسب نيتشه ـــ على حجب أوهامها وأساطيرها، وعلى التنكر وعدم الاعتراف بفعل الزمن وثقل التاريخ عليها. ولا يتعلق الأمر هنا بالنسبة لنيتشه بسوء تطبيق أو فهم لما أنتجته الحداثة من قيم ومفاهيم ومعايير، أو من عقلانية ومناهج، أو

من علاقات وممارسات؛ بل يكمن في الاعتقاد ـــ الذي يصل درجة التقديس ـــ في شموليةِ وكونيةِ ما أنتجته، وفي قابليته للتطبيق المعمّم بدون قيد أو شرط على جميع الوقائع والمعطيات ([18]).

تلك هي رهانات الحداثة: إدانة الجسد، وتأليهُ العقل، والاعتقاد في عظمة العِلم، وضبط الإنسان وإخضاعه للحساب. وهذا ما جعل نيتشه لا يكتشف في عمق الحداثة سوى إرادة عدمية تجد تجلّيها الواضح في الاقتصاد الرأسمالي، الذي يستعمل الإنسان لمضاعفة أرباحه، ويمتص طاقاته فيحوّلها إلى طاقات لاستعباده؛ بحيث لم يعُد الإنسان ولا حتى الأشياء تستمد قيمتها من ذاتها؛ بل من الاستعمالات والمنافع التي تجنيها. وهذا ما اصبح يعرف بـ "التشيؤ Redications"، فقد تحول الانسان الى شيء تتركز احلامه حول الاشياء، واصبحت العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الاشياء، مما نزع القداسة عن الانسان والطبيعة ([19]).

ولقد نتج عن هذا التصور (تحول الانسان الى شيء) خلق نوع من المجانسة المطلقة، وإلغاء الفوارق والخصوصيات الحميمية، مما جعل الفرادة، والتميّز، والاختلاف تفقد حظوتها، وأصبح كل شيء له قيمة تبادلية، وقابلاً للاستعاضة والاستبدال ([20]). فالحضارة الغربية بدأت تسعى الى تكريس "التنميط"([*]) وتعميم اسلوب حياتها على المجتمعات الاخرى كنوع من الهيمنة، من خلال منتجاتها الصناعية.

وبازدهار التيار البنيوي في النصف الثاني من القرن العشرين استمر النقد الحديث للقيم وللحداثة ومنجزاتها، وقد أعلن هذا التيار مفهوم "موت الإنسان" ([**]) بعد موت مفهوم الإله. ثم ظهر جاك دريدا زعيم التفكيكين ([***])، ليعلن عن عالم ما بعد الحداثة ([21])، وأنّ كل شيء قابع داخل قصته الصغرى، ولا مرجعية نهائية ([22]).

عانى المجتمع الأوروبي في العصور السابقة للعلمانية من مشكلة ازدواجية السلطة، كما عانى في مرحلة ما بعد عصر النهضة من التعارض القوي بين القوى الجديدة في المال والسياسة والاجتماع من جهة، وبين حرية البحث العلمي والتفسيرات الثابتة للطبيعة والتاريخ من جهة أخرى. وقد حُلَّتْ مشكلة ازدواج السلطة وشراكة الكنيسة في الحكم من خلال اندلاع الثورة الفرنسية في العام 1789م، ليس في فرنسا وحدها؛ بل في أنحاء أوروبا كلها.

أما على صعيد الفكر فقد تطور مفهوم العلمانية في السياق الحضاري الغربي، نتيجة للنزعة التطورية التي تميز بها هذا الفكر، والذي بدأ بالنزعة الإنسانية التي همّشتْ الإله، ووضعت الإنسان في المركز، وأعلنت تأليه العقل، إلى البنيوية التي أعلنت موت الإنسان، ثم إلى التفكيكية التي أعلنت مرحلة عالم ما بعد الحداثة. فنظرية "قتل الأب" ([23]) ــ التي توصل لها فرويد من خلال دراسته للحضارة الطوطمية ([24]) ــ حاضرةٌ دائماً في المجتمعات الغربية مع كل تطور من الممكن أن تصل إليه. فلا يوجد هناك مرجعية نهائية من الممكن تكرسها إلى الأبد، فكل تنظيم اجتماعي أو فكري جديد لا يرى النور قط قبل "قتل الأب"، والأب هنا الصورة الرمزية للتنظيمات الاجتماعية والفكرية، والتقييدات الخُلقية، والديانات وغيرها ...

1.5. السّياق الحضاري العربي الإسلامي:

لا يمكن لنا استخدام مفهوم العلمانية بصيغته المجردة في السياق العربي الإسلامي للفترة المدروسة، نظراً لكونه وليد بيئة لها دلالاتها المغايرة. فقد أُنتج وفق منطق مغاير ضابط لصيرورة الأحداث التاريخية والدينية والفكرية، فالعلمانية هي إحدى المذاهب التي رسختها الحداثة الأوروبية، بعد إعلان قطيعتها مع النظام المعرفي الديني للقرون الوسطى. لكن الفكر الإسلامي ــ وبالتحديد العربي منه ــ لم يستطع الى اليوم التحرر من سلطة التراث الديني التي نشأ في إطارها التاريخي. فقد أُلحقت التجربة التأسيسية للخلافة الإسلامية بطابع القداسة، من قبل الفكر الإسلامي الوسيط، وخصوصاً الفترة العباسية، والفكر الإسلامي المعاصر، من خلال نزع التاريخية عن النصوص والشخصيات التأسيسية في الإسلام، وكان ذلك من باب الشريعة والفقه، الذي أدخل إلى الذاكرة الجماعية الصورة اللاتاريخية للتاريخ الإسلامي، وفرضتها كحقيقة ثابتة لا يمكن أن تُناقش.

في التاريخ الإسلامي انتصر النقل على العقل في أغلب الاحيان، و لم تنتصر العقلانية كمبدأ كما في الفكر الأوروبي، و لم تدخل إلى الضمير الجمعي، نظراً لعملية القطع التاريخي(*) التي حصلت لها بالقضاء عليها. فقد راح أتباع العلوم الدينية ينهضون في وجه أتباع العلوم العقلية (من الفلاسفة والمتكلمين المتأثرين بالفلسفة الأثينية)، وكان هذا الصراع الحاصل قد حدد حجم وحدود العقل الإسلامي، وطريقة تركيبه، وآلية اشتغاله لصالح الفقهاء ([25]). وكان قد حصل تاريخياً أن

انبثقت في التاريخ الاسلامي نزعة أنسية ذات تلوين علماني، في العصور الوسطى الأولى، ولكن هذه الأنسية أُجهضـــت من قبل السلطة السياسة والسلطة الدينية المتمثلة في سلطة الفقهاء ([26]).

في الجانب الاقتصادي، كان هناك دوراً كبيراً للطبقة البرجوازية في تحديد الحدود بين السلطة السياسية والسلطة الدينية في الغرب الأوروبي، وقد شهدت استمرارية متواصلة. في المقابل شهد التاريخ الإسلامي ولادة طبقة برجوازيـــة معينـــة، لكنّها برجوازية تجارية غير رأسمالية بالمعنى الغربي، حيث كانت متمحورة حول تجارة السلع والبضائع، وقد استمرت من القرن الثالث وحتى الخامس الهجري، ونتج عنها ثراءٌ اقتصادي لعواصم العالم الاســـلامي الكـــبرى، مثـــل: طهـــران، وأصفهان، وشيراز في إيران، ثم بغداد والبصرة في العراق، ودمشق وحلب في سورية والقاهرة في مصر..، لكنها لم تشهد استمرارية، وكانت متقطعة([27]).

6-1. فصـــل الـــدِّين عن الســـــياسة:

تَستعمل هذه الدراسة المفهوم الدلالي للعلمانية في مراحل تطورها الأولى، قبل أن تتحول إلى أيدولوجيا كاسحة تشـــمل جميع المجالات العامة والخاصة؛ وهو فصل الدّين عن السياسة وليس الدولة، وذلك في كونه المفهوم الأكثر مناسَبَةً للفترة المدروسة لدينا من العلمانية. فالمرحلة المدروسة، لا يمكن ان نتحدث فيها عن " الدولة" بالمعنى الحديث للكلمة، ذلك أن معالم نظام الحكم وأسسه لم تكن واضحة بعد، بل بدأت في التشكل تباعا لهذه المرحلة. أما السياسة فتُعرّف على انهـــا ذلك "النشاط الاجتماعي الفريد من نوعه، الذي ينظم الحياة العامة، ويضمن الأمن، ويقيم التوازن والوفاق، مـــن خلال القوة الشرعية والسيادة بين الأفراد والجماعات المتنافسة والمتصارعة في وحدة الحكم المستقلة على أساس علاقات القوة، والذي يحدد أوجه المشاركة في السلطة" ([28]). وتنحصر عملية الفصل بذلك في بعض الإجراءات ذات الطابع الفني؛ مثل الجوانب البيروقراطية لإدارة الدولة، ولا تنطبق على القيمة الحاكمة والمرجعية النهائية في المجتمع والمتمثلة في الدولة، فقد ظلت الدولة تقدم نفسها على انها دولة الاسلام وتستمد شرعيتها وصبغتها من ذلك. أي أن فكرة الفصل تُفهَم على أنها لا تُخضِع الفعاليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لقيمة معيارية ثابتة أو لسلطة دينية، كما وأنها لا تقوم في الوقت نفسه بحجب الأسس الأخلاقية من أن يكون لها دورٌ في إدارة شؤون الناس، فالمجتمع الإسلامي ـــ وخصوصاً من خلال

الفترة المدروسة ــ كان مفعماً بالأطر والمعايير الأخلاقية المستمدة من الدين بشكل نظري، والمنتجة من قبل السلطة الدينية. والمقصود بالسلطة الدينية هنا، ليس ممارسات العبادة والاعتقاد؛ بل السلطة المستمدة من الدين، والقائمة على تبرير ما هو بحاجة إلى تبرير من منطلق ديني، وقد ظهرت هذه المؤسسة نتيجة الحاجة التاريخية لها في إطار تكوُّن الدولة الاسلامية ومراحل تطورها التاريخية، والتي ينضوي تحتها الإئمة والفقهاء والمجتهدون. فقد مثلت سلطة المؤسسات الدينية المستمدة من الدين، سلطة على عقول المؤمنين، لذلك كانت حاجة المستبدين إليها ــ ولا تزال ــ حاجة لتأسيس مشروعيتهم. وبهذا لا تنفصل سلطة المؤسسات الدينية عن الاستبداد بوصفه بُنيةً ونظاماً.

1-7. العلمانية في الفكر العربي المعاصر:

حين تُنقَل مفردة العلمانية إلى الترجمة العربية، يظهر لدينا لفظان يحملان مدلولَين مختلفين؛ "العَلمانية" نسبة إلى العالَم او الدنيوية، والمأخوذة من كلمة (Secularism)، أو "العِلمانية" نسبة إلى العِلم. لكن اللفظ الأول هو الأكثر دقةً، فلو كانت "العِلمانية" بكسر العين، لقابلها باللغة الانجليزية كلمة (Scientific)، وبذلك تكون العَلمانية هي الترجمة الصحيحة للمفهوم بمعنى الدنيوية أو العالم. ويرى فيها البعض أنها تعني الزمانية أيضا "لأنّ اللفظ الذي يدل عليها باللغات الأجنبية (Secular)، وهو مشتق في الإنجليزية مثلاً من كلمة لاتينية تعني القرن (Seculum)" ([29]).

أما على صعيد الفكر العربي الحديث؛ فقد مثّل شبلي شمّيل وفرح أنطون طلائع الاتجاه العلماني النهضوي في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. حيث يُعد شبلي شميل (1850- 1917) أحد ابرز المفكرين في العصر الحديث، ويرى فيه البعض أنه أول اشتراكي وأول دارويني، وأول مادي وصاحب أول عقل علمي في عصر النهضة، ويُعتبر رائداً لفلسفة وتاريخ وسوسيولوجية الدين في الشرق العربي الحديث، فقد عالج أصل الأديان بالاستعانة بالداروينية، على اعتبار أن نظرية النشوء والارتقاء يمكن تطبيقها على جميع الظواهر، بغض النظر عن اختلافها النوعي، (وكانت هذه النظرية قد واجهت معارضة شديدة من قبل المفكرين المسلمين؛ من بينهم جمال الدين الأفغاني 1825-1895). وقد تأثر شميل بالفلسفة الفرنسية، وعلى وجه الخصوص بالمفكر فولتير، والفلاسفة الماديين الذين عاشوا في القرن الـ 18 للميلاد، فضلاً عن تأثره بداروين. ([30])

تميزت علمانية شميّل بأنها تذهب إلى حصر الدين في الدَّور الاجتماعي، والذي يتركز في الميدان الشخصي والخاص، كما دعا إلى الفصل بين العلم والدين، ورأى أن العلم سينتصر على الدين لا محالة، وذلك لأنه من أعظم العوامل التي تقلل من الانشقاقات الناشئة عن الأديان. كما نادى بفصل الدين عن الدولة، ودعا الى أن يكون الدين شأناً شخصياً لا دخـــل للدولة فيه، لا من بعيد ولا من قريب، نظراً لأن وظيفة الحكومة أن توحّد لا أن تفرّق، وأن تحقق الوحدة الاجتماعيـــة، ولا يكون ذلك إلاّ بالفصل بين الدين والدولة، كما دعا إلى علمنة التعليم في مدارس الدولة، نظراً لأن الدولة لا يجب أن تتبنى ديناً ما ([31]).

وليس بعيداً عن شميّل؛ يُعدّ فرح أنطون (1874-1922) من أبرز المفكرين النهضويين الذي حاول التأصيل للعلمانيـــة، فهو يعد العلماني الأبرز بعد شميل، وقد تجلت علمانيته في كتابه "**ابن رشد وفلسفته**"، الذي يعتبر أحد أهم الكتب الـــتي صدرت في القرن العشرين، ويزيد من أهميته المناظرات التي جرت بين فرح أنطون ومحمد عبده، فقد رأى أنطـــون فيـــ فلسفة ابن رشد ما يمكن أن يساعده في تحقيق هدفه بنشر العلمانية، وإبعاد الدين عن أوحال السياسة.([32])

رأى فرح أنطون أيضاً، أن الدين هو مصدر شقاق داخل المجتمع؛ لذلك يجب الفصل القاطع بين الســـلطتين "الدينيـــة" و"المدنية"، والغرض من ذلك "استئصال أسباب الشقاق بين أبناء الوطن، لجعلهم بالوطنية أمّة واحدة، لا غرض لهـــم إلا مصلحة وطنهم" ([33]). كما دعا كذلك إلى التمييز بين العلم والدين، من خلال وضع العلم في دائرة "العقل"، ووضـــع الدين في دائرة "القلب"، نظراً لأنّ العلم قائمٌ على قواعد مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان، بينما الدين مبنيٌّ على قواعد قائمة على التسليم بما جاء في الكتب السماوية، من غير فحص في أصولها([34]).

وقد أكد أنطون على ضرورة هذا التمييز نظراً لأن "العلم يدافع عن حق الإنسان المجرد كل دفاع، والدين لا يطبق هذا التساهل إلى ذلك الحد، خوفاً على نفسه" ([35]). كما ذهب فرح أنطون في مناداته بالفصل بين السلطتين الدينية والمدنية إلى أقصى الحدود، حيث اعتبر أنه "لا معرفة حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا أمن ولا أُلفة ولا حريـــة ولا علـــم ولا فلسفة ولا تقدم بالداخل، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، ولا سلامة للدول ولا عزّ ولا تقدم في الخارج إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية" ([36]).

وقد توصل أنطون إلى هذه النتيجة، بعد عرضه لخمسة أسباب رئيسية؛ رأى فيها ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، وهي ([37]):

الأول: وهو أهمها، إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد؛ خدمةً لمستقبل الإنسانية.

الثاني: الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة؛ مساواةً مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم، ليكونوا جميعاً أمة واحدة.

الثالث: ليس من شؤون السلطة المدنية التدخل في الأمور الدنيوية، لأن الأديان شُرِّعتْ لتدبير أمور الآخرة، لا لتدبير الدنيا.

الرابع: ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله ما دامت جامعة بين السلطتين الدينية والمدنية.

الخامس: استحالة الوحدة الدينية، وهو ما أدى إلى الاضطرابات والفتن في الإسلام والمسيحية.

كما ويُعتبر علي عبد الرازق، في كتابه "الإسلام وأصول الحُكم"، من أهم من دعا إلى فصل الدين عن السياسة، وإن الدين الإسلامي ديناً صرفاً لا علاقة له بالسياسة. وقد صدر هذا الكتاب عام 1925م، على إثر إلغاء الخلافة الإسلامية على يد كمال أتاتورك سنة 1924م، والذي أثبت فيه أن الإسلام لم يحدد نظاماً معيّناً للحُكم، وأن الخلافة ليست جزءاً ضرورياً من الدين الاسلامي؛ بل اعتبرها "نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد"([38])، إذْ لم ينصّ عليها القرآن الكريم ولا السُّنة، وأن النبي محمد (ص) "ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة، لا تشوبها نزعة مُلك ولا حكومة" ([39])، و أن النبي (ص) مارس السلطة التي أمْلتها ظروف زمانه الخاصة، ولكنّ عمله لا يجب أن يُفسَّر على أنه محاولة لإيجاد دولة، أو أنها كانت جزءاً من رسالته التي انتهت بعد وفاته، و"إنّ ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي (ص) لم يكن له شأن في المُلك السياسي، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان" ([40]). وأن الرسول محمد (ص) لم يُشِر في حياته إلى شيءٍ يُسمى دولة إسلامية أو عربية ([41]).

وقد جاء بعد علي عبد الرازق العديد من المفكرين العرب الذين رأوا أن هناك حاجة إلى إعادة قراءة العلمانية حتى تؤسس لمشروع "عقلنة الوعي العربي"، من خلال الاستفادة من التقدم المعرفي والعلمي، ومحاولة إغنائه، ودفعه إلى أقصاه

الممكن تاريخياً، ولوضع حد لكل أشكال الاستبداد والقهر والإرهاب، من خلال إعادة قراءة التراث الإسلامي وتقييمه جذرياً.

من بين هؤلاء برهان غليون؛ الذي يرى أن "العلمانية ليست كما عرّفتها النصوص الأولى للثورة السياسية الأوروبية، ولكن ما طرأ عليها عبر تجربة القرن الماضي والصراع العَقَدي والسياسي، فالتغييرات التاريخية هي التي تدفع في حركتها إلى إعادة تكوين القوى داخل المجتمعات، لإعادة تقييم جذري للتراث الديني والعقلي، وتوزيعه حسب حاجات الصراع القائم، وتوظيفه على ضوء الأهداف والأغراض السياسية الجديدة" ([42]).

ومن خلال دراسته للتراث الديني يرى غليون أن "قضية الدولة لم يهتم بها الإسلام و لم تكن من مشاغله؛ بل كانت إحدى منتجاته الجانبية الحتمية، وإنّ تجاهل القرآن لذكرها ناتج عن الاهتمام بالدين والروح بالمعنى الإداري والباطني كمضمون للرسالة، مقابل الدولة التي كانت تقابل القوة والسيطرة القهرية" ([43]). كما يرى أن غياب مثل هذه النظرية متضمَّن في الفكرة الدينية والنبوية ذاتها، "فالدين لا يقبل بأن يقلص نفسه لدولة وسلطة، أو أن يراهن على القوة القهرية كما كانت تظهر في ذلك الوقت، ولا يمكن للنبوة أن تتحول ببساطة إلى زعامة أو قيادة مدنية، وهذه النبوة ليست مرتبطة بالنبي وحده، ولكنها مستمرة عبر القرآن والحديث حتى يومنا هذا، وهي الإطار السياسي المكوِّن للوجود المدني الإسلامي، وإن الدولة أُضيفت للدين من قِبَل سدّ الحاجة إلى الوازع السلطاني وتبرير السلطة" ([44]).

أما محمد أركون فيُعرّف العلمانية على أنها " الموقف الحر والمفتوح للروح، أمام مشكلة المعرفة، ولا شيء ينبغي أن يَحُول بين الإنسان وبين كشفه المجاهيل الهاوية أو الروحية للوجود، وأنها لا تعني القضاء على الإيمان كما يتوهم البعض، بل على العكس من ذلك، فهي تُولي أهمية كبرى للبُعد الروحي والديني لدى الإنسان" ([45]).

ويشير كذلك الى أن العلمانية "هي أولاً وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوح الروح البشرية، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى حقيقة" ([46]). وهكذا يعكس أركون رؤية خاصة للمفهوم، فالعلمانية بهذا رؤية فلسفية روحية على عكس ما نشأت فيه في الغرب، كعداء للروحية والماورائية، وتعكس أيضاً رؤية خاصة للتاريخ والمجتمع، في نقده للعلمانية الغربية وفق تتطورها التاريخي، حيث يميز بين مفهومين: "العلمانية" و" العلمانَويّة"، ويعتبر الأخيرة مغالية

وغير مقبولة لأنها ترفض فكرة الدين أصلاً، نظراً لأن العلمانية التي أنتجها عصر التنوير كانت في بدايتها طاقة تحررية، ما لبثت أن تحولت إلى الثبات والرغبة في السلطة والهيمنة، وأخذتْ اتجاهات مصلحية ومادية لم يعُدْ فيها مجـــــالٌ للأخلاق والروحانيات، " لكنّ عقل التنوير راح بدوره يتجمد في مرحلة لاحقة، وهذه عادةُ كل شيء ينتصر ويترسخ، اســـتفذ هذا العقل التحرري طاقته الأخلاقية والروحية بسرعة، وتحول إلى عقل توسعي راغب في السلطة والهيمنة على الآخريـــن (تجربة الاستعمار)، كما تحول إلى عقل دوغمائي (*)، في فرنسا بشكل خاص، إلى درجة أنه ولّد ديناً علمانوياً كشـــف عن دوغمائية، وعجزَ عن استيعاب التعددية الثقافية بعد مئتَيْ سنة من التجارب الغنية والخصبة" ([47]).

اذاً، ينتقد أركون العلمانية التي تحولت إلى دين آخر، أو أيديولوجيا ثابتة، تَحِدُّ من التفكير وترفض الإختلاف، فالعلمنة برأيه "تتركز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان، ومواجهة "ضابط" ما موجود دائماً، وضروريٌ أن يوجد، سواءٌ كنا نعيش في مجتمع الدولة الكنسية، أم في مجتمع الدولة القومية الحديثة" ([48]). كما يرى أن العلمانية حتمية تاريخية تمر بها كل المجتمعات البشرية، فيقول: "إنّ العلمنة لا يمكن لها أن تكون غائبة تماماً عن التجربـــة التاريخية لأية جماعة بشرية، حتى وإنْ تجلّت أحياناً في صورٍ ضعيفة وغير مؤكدة"([49])، وهو بذلك ينتقد الفكرة القائلـــة بأن الإسلام لا يفْصِل الروحي عن الزمني أو الديني عن الدنيوي، "يبدو لنا عبثياً تكرار القول كالببغاوات بأن الإســـلام يخلط بين العامل السياسي والعامل الروحي"([50])، وسبب الخلط برأيه يعود إلى سلطة الفقهاء التي فرضت رؤيتها علـــى المجتمع الإسلامي "لا ريب في أن الخلط بينهما موجود، ولكنه ناتج عن إسلام خيالي مفروض كعقلاني من قبل الفقهاء" ([51]).

فالعقلانية في التاريخ العربي الإسلامي بدأت ـــ وفق رأي أركون ـــ بالبعثة المحمدية، وانتهت بموت النبي (ص)، حيث يقول: "يمكننا تتبع قصة الانحطاط والتدهور بدءاً من موت النبي (ص) عام 632م، ولكن بشكل أخصّ بعـــد وصـــول الأمويين إلى السلطة عام 661م" ([52])، ثم عادت إلى التاريخ الإسلامي مرةً أخرى وقُضيَ عليه من قبل السلطة السياسية؛ حيث "ظهرت قوىً علمانية بين القرن الثالث وحتى السابع الهجري في المدن الإسلامية، وكان ظهورها أكثر في منطقتَيْ

إيران والعراق بين القرنين الرابع والخامس الهجريّيْن، ودارت فيهما مناقشات وتوترات عقلية خصبة بين العقل الفلسفي الإغريقي، والعقل الديني المرتكز على الوحي الإلهي".([53])

أما فيما يخص الأخلاق، فيدعو محمد أركون إلى أخلاقٍ عصرية جديدة، تناسب الواقع، وتخلق تواصلاً بين الحضـــارات المختلفة، يقول: "إنّ تجاوز التضاد بين الحضارات لن يتم عن طريق الدعوة إلى الروحانية وضد الأخلاق، لأن هناك حاجة مُلحّة الآن لبلورة أُسس فلسفية جديدة، من أجل التوصل إلى روحانية حديثة، وإلى أخلاق عملية محسوســة قابلــة لأن تندمج في ممارستانا السياسية والاقتصادية والقانونية. فالروحانيات والأخلاق التقليدية عفا عليها الزمن، ولم تعد قـــادرة على التأثير في الحياة الحديثة" ([54]). وهو في هذا الطرح لا يفصل الأخلاق والروحانيات عن السياسة؛ بل يطالب بإحلال أخلاقياتٍ جديدة تناسب التقدم العلمي للمجتمع، وبشكل خاص علم الأحياء، والنقاشات الجارية حول مسائل: الجنس والنسل والزواج، ومكانة المرأة في المجتمع([55]). هذه الرؤية نابعة لدى أركون من رؤيته للدين الاسلامي، حيــث يقــر بتاريخيّة القرآن والأحاديث النبوية، أي أنها نصوصٌ تاريخية نزلت وتكونت في زمان ومكان له ظروفه المختلفه تماماً عــن ظروف العصر الحاضر، لذلك هي لا تحمل حُكماً على الأزمنة والأمكنة الأخرى ([56]).

أمّا محمد عابد الجابري، صاحب مشروع " نقد العقل العربي"، فيعالج موضوع "الدين والدولة" فيـــ الــتراث العربيـــ الإسلامي من منظور يؤكد على ضرورة بناء مرجعية جديدة، قائمة على دراسة التجربة التاريخية للأمة الإسلامية، لكنّــه يرفض تعريف مصطلح العلمانية باعتباره فقط فصل الكنيسة عن الدولة، لعدم ملاءمته للواقع العربي الإسلامي، ويطرح بدلاً عنه فكرة الديمقراطية، التي تحفظ حقوق الأفراد والجماعات"، والعقلانية التي تعنيـــ برأيــه "الممارســة السياســية الرشيدة"([57]).

وعلى خلاف الجابري، يرى جورج طرابيشي، أنْ لا ديمقراطية بلا علمانية، لأنه في ظل العلمانية فحسب يمكن للمرء أن ينعتق من عقليته ـــ الدينية والطائفية ـــ لكي يفكر وينتخب بالتالي على أساس عقله. ويضيف: "إنّ العلمانيــة فيـــ العالم العربي ليست صيغة جاهزة برسم التطبيق؛ بل المطلوب إعادة اكتشافها واختراعها وتطويرها لتكون متلائمة مـــع الواقع العربي ومتطلباته. أمّا العلمانية المترجَمة حرفياً فلن يكون مصيرها أحسن من تلك الفلسفة العربية، التي يصفها بأنها

مستحيلة الوجود، لأنها بقيت مجرد فلسفة مترجمة" ([58]). كما يدعو طرابيشي إلى علمنة المجتمع بالضرورة وليس السياسة فقط، حتى لا تكون هناك أزمة وهوّة بين المجتمع والدولة، حيث يقول: "العلمانية في الغرب، قامت على أساس فصل الدولة عن الدين، وُحصر مجالها بالقطاع العام دون المجتمع، ولكنّي أعتقد أن الاكتفاء بالفصل بين الدين والدولة غير كافٍ في الساحة العربية؛ بل لا بُدّ للعلمانية من أن تُعمِل مِعولها في عمق المجتمع نفسه، وإلاّ فسنواجه مأزقاً كالذي يمزق تركيا اليوم، بسبب انقسامها إلى دولة معلمَنة ومجتمع متأسلم، أو أُعِيدت أسلمته" ([59]).

إضافةً الى ما تقدّم، هناك من المفكرين العرب مَن تناول العلمانية أو الاتجاهات العقلية في الفكر العربي الإسلامي من منظور التحليل الاقتصادي، المعتمد على المنهج المادي لدارسة التاريخ، من هؤلاء المفكر العربي سمير امين ([60]).

وسمير أمين لا يفصِل تقدم العلمانية في الغرب)الرأسمالي(عن الظروف الموضوعية، التي أدت إلى تغير نمط الإنتاج السائد في هذا المجتمع، ويرى "أن العلاقة بين الأيديولوجية والعلاقات الإجتماعية التي يتحدد معها نمط الإنتاج، وبالتالي مضمون الأيديولوجيا نفسه، يختلفان في الرأسمالية)أي العصْرَنة(عمّا كانت عليه في جميع المجتمعات السابقة اختلافاً جوهرياً" ([61]). ويستنتج أمين هذه الظاهرة من ملاحظته لـِ "شفافية" الظاهرة في النظم القديمة، وانقلاب هذا الأمر في الرأسمالية، حيث تفقد هذه الظاهرة شفافيتها نتيجة تعميم المبدأ السلعي، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى كَون الأيديولوجيا في النظم القديمة تلعب دوراً مهماً في إعادة تكوين المجتمع، وبالتالي كَونها ذات طابع مطلق. كما أن العقيدة الدينية؛ التي تصبح في هذه الظروف مصدر شرعية السلطة؛ تخدم تماماً هذه الضرورة، بينما الأيديولوجية المتمشية مع احتياجات إعادة تكوين المجتمع الرأسمالي، هي أيديولوجيا ذات مضمون اقتصادي، لذلك تُسمّى "أيديولوجيا الاستلاب الاقتصادي أو السلعي"، الأمر الذي يفرض بدوره فصل الممارسة السياسية عن التأويل الديني([62])، وهذا الفصل هو مضمون العلمانية وشرط بلورة الديمقراطية بالمعنى الحديث، ولا يعني ذلك ـــ حسب أمين ـــ على الإطلاق أن العلمانية تلغي الدين، و"الاستلاب الاقتصادي" برأيه لا يمثل إشكالية الاستلاب في كُـلّيتها؛ بل يمثل أحد جوانبها فقط، فهناك استلاب آخر ذو طابع بشري مستقل عن طابع العلاقات الاجتماعية، وإنّ العقيدة الدينية تتجذر في هذا الاستلاب الميتافيزيقي، وهذا ما يتيح

التمييز بين الدين كعقيدة ميتافيزيقية، والدين كظاهرة اجتماعية. ويرى أمين أن هذا التمييز أساسي من أجل فهم وضع إشكالية العلمانية الحديثة ([63]).

كما يرى أمين أن العلمانية لم تمارَس في البلاد العربية في العصر الحديث، وأن هذا لا يرجع إلى خصوصيات الإسلام أو نواقص في مجال الممارسة السياسية، أو في الأيديولوجيات التي استلهمت الممارسات منها، سواءً كانت الأيديولوجية ليبرالية أم قومية؛ بل يَنسب هذه الظواهر جميعها إلى أسباب تعود جذورها "إلى الطابع المبتور لرأسمالية الأطراف، بالمقارنة مع إنجازات رأسمالية المراكز، الناتجة بدورها عن آليات التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي، وهو توسع أنتج وينتج بالضرورة)استقطاباً(عالمياً، بدليل أننا نجد نفس القصور ــ أي غياب الديمقراطية والعلمانية الحقيقية ــ في جميع مجتمعات رأسمالية الأطراف، مهما كانت جذورها التاريخية، ومهما اختلفت في العقائد الدينية. فالديمقراطية غائبة أيضا بشكل عام في أمريكا اللاتينية، وفي مناطق آسيا وإفريقيا غير الإسلامية" ([64]).

ولا يرُدّ سمير أمين نشوء الدولة الإسلامية إلى تلك الفترة المبكرة؛ بل إن الدولة الإسلامية ظهرت فيما بعد، عندما نقل بنو أمية عاصمتهم إلى دمشق، فرافقتهم هجرة قبائل استوطنت نهائياً في الشام ومصر والعراق وفارس، ثم فيما بعد في الغرب، عند هذا الحدّ فقط تبلورت بالتدريج دولة جديدة، ففي الفترة الأموية والعباسية رافق نشر الإسلام تعزيز السلطة الجديدة، هكذا تبلور اندماج السلطة والدين، وظهرت النظرية السياسية النابعة من هذا الوضع الجديد، والتي زيّفت الماضي لتبرر الواقع الجديد من خلاله، وكذلك تأويل الإسلام بطريقة تجعلة أيديولوجيا دنيوية، إلى جانب أنه عقيدة دينية، هكذا تبلورت مؤسسة دينية شبيهة إلى حد كبير بمؤسسة الكنيسة المسيحية، فتكوّنت من علماء وفقهاء بأشكالهم المختلفة. إلاّ ان هذه المؤسسة نبعت مباشرة من السلطة عينها، ويعود المزج بين الدولة والدين إلى هذه العصور، لا إلى ما سبقها من تاريخ الإسلام ([65]).

أما عبد الوهاب المسيري صاحب المؤلفات الموسوعية، فقد درس مفهوم العلمانية من خلال دراستين هما: "العلمانية تحت المجهر" و "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، والتي حاول من خلالها الوصول إلى صياغة تعريف جديد للعلمانية، آخذاً بعين الاعتبار ما طرأ عليها من تطورات، منذ نشأتها حتى اليوم، وقد توصل في دراسته الى أنّ العلمانية واحدة من اثنتين،

إما شاملة أو جزئية. يقول: "توجد في تصورنا علمانيتان لا واحدة، الأولى جزئية، ونعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب؛ وإنما عن الطبيعة، وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية، يمكن توظيفها لصالح الأقوى" ([66]). بالتالي العلمانية تقع إما ضمن الدائرة الصغيرة (الجزئية)، أو ضمن الدائرة الكبرى (الشاملة). والعلمانية الجزئية برأيه تعبر عن نية ظاهرة تذهب إلى وجوب فصل الدين عن السياسة، وربما الاقتصاد ويعبر عنها ب"فصل الدين عن الدولة"، وبالتالي يعني هذا أنها تلتزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة فلا تنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية، وربما دينية، فهي تعطي للإنسان حرية التحرك في حيزه الإنساني، ويمكن تسميتها (العلمانية الأخلاقية) أو (العلمانية الإنسانية) ([67]).

أما العلمانية الشاملة: فيرى أنها تحيط بالدائرة الأولى وتشملها، وتعبر عن(بنية كامنة)، وهي بمثابة الإطار الذي ينظم الدائرة الصغيرة، وبالتالي هي بمثابة المرجعية النهائية لأنها شاملة للمنظومات المعرفية، والأخلاقية الكلية، لذلك فأن الرؤية في هذه الدائرة هي رؤية شاملة للعالم، عقلانية، مادية، تقوم على أن الكون فقط مادة، ليس لها أي قداسة، وذلك شامل لكل ما في الكون من إنسان وطبيعة، الخ. من ذلك يرى لمسيري أنها تلغي الجزء الإنساني، ومن تلك النظرة تتفرع منظومات معرفية وتاريخية، لأنها ترى أن كل الأمور في النهاية الأمر (تاريخانية)* زمنية نسبية، أي لا قداسة لها، ومجرد مادة استعماليه([68]).

كما يرى أن العلمانية ليست فكرة ثابتة؛ بل متتالية آخذةً في التحقق عبر التاريخ، ويشير الى أنّ "العلمانية في الواقع متتالية مركبة وغير محددة المعالم، مجهولة الحلقات، ليس لها وجود خارج واقع اجتماعي حضاري محدد، وهذه المتتالية تظهر حلقاتها من خلال عمليات علمنة ظاهرة وكامنة، واعية وغير واعية، متصاعدة آخذة في الاتساع، وتأخذ أشكالاً مختلفة، باختلاف الزمان والمكان، وتمر بمراحل تتسع مجالاتها" ([69]). كما يرى المسيري أن هناك فصلاً حتمياً نسبياً للدين والكهنوت عن الدولة في كل المجتمعات الإنسانية تقريباً، إلاّ في المجتمعات الموغلة في البساطة والبدائية، حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبي والساحر والكاهن ([70]). وهذه الرؤية تنطبق على المجتمع الإسلامي وما قبل الإسلامي، فالمجتمع

الإسلامي أو ما قبل الإسلامي هو مجتمع متطور نسبياً وليس بدائياً، نظراً لتطور التجارة، ووجود الكهنة كطبقة مستقلة عن رئيس القبيلة ([71]). وينحاز المسيري إلى العلمانية الجزئية، ويعتبرها ضرورة تاريخية، لكنّه في المقابل ينتقد العلمانية الشاملة، نظراً لكَوْنها حوّلت العالم إلى مادة استعمالية تسود المصالح فيه، فقد أصبح كل ما يحقق المصلحة هو خير، واعتبرها مساوية للامبريالية ([72]). نظراً لأن قيمة المجتمع العلماني تتميز بالنفعية، أي أنه يُعلي مقام المصلحة الخاصة النفعية على حساب المصلحة الاجتماعية.

هناك تيار آخر داخل الفكر العربي الإسلامي، رافض للعلمانية على ضوء تجربتها التاريخية في الغرب، ويحاول أنْ يميز بينها وبين التجربة التاريخية الإسلامية، من خلال توضيح الفرق بين المسيحية والإسلام، وطبيعة الإسلام كدين شامل لكافة جوانب الحياة والكون. وقد انقسم هذا التيار إلى اتجاهين: اتجاه توفيقي حاول إيجاد نوع من الصيغة المشتركة بين العلمانية والإسلام في بعض الجوانب، واتجاه آخر رافض للعلمانية بمطلقها.

ومن روّاد الاتجاه الأول: محمد عمارة، الذي يرفض العلمانية التي نشأت في الغرب، ويعتبرها إحدى وسائل الاستعمار الحديثة، ودعا إلى محاربتها، وفي المقابل طرح أفكاراً تحمل في نظر البعض نهجاً علمانيا إسلاميًا جيداً، مثل قوله بأن الإسلام يميز بين الدين والدولة، يقول: "إنّ الإسلام يُنكر أن تكون طبيعة السلطة الحاكمة دينية، أي ينكر وحدة السلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لا يفصل بينهما، وإنما يميز بينهما، فالتمييز لا الفصل بين الدين والدولة هو موقف الإسلام"([73]). ويفسّر عمارة أسباب قوله "بالتمييز" بين السلطتين لِـ "الوقوف ضد استبعاد الدين ونفيه من نطاق العوامل المؤثرة في المجتمع، وفي نفس الوقت الوقوف ضد محاولة صبغ الحكم بالصبغة الدينية، لأنّ ذلك الأمر غريب عن الإسلام" ([74]). قال عمارة بذلك في محاولة منه لإثبات أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأن أحكامه لا تتعارض مع أمور الدنيا والدولة، وقد استند في ذلك إلى مبدأ "المصلحة"، ودور العقل في أمور كثيرة صنّفها في دائرة الأمور الدنيوية لا الدينية. فمثلاً، يحاول أن يثبت أن الذي جاءت به العلمانية هو جزء من الاسلام، فيقول: "المجتمع العلماني كما تحدد في فكر اوروبا العلمانية، وفي تطبيقات هذا الفكر له سمات وقسمات: فقيمه تتتميز بالنفعية، اي انه يعلي من مقام "المصلحة" بصدد القيم الاولية في المجتمع. فالإسلام هو الدين الذي يقدم في شئون المجتمع وسياسة الدولة وأمور الدنيا

المصلحة على النص. وهو الذي يتحدث عن ان الشريعة مقاصد وغايات، والذي يجعل المرجع في حسن الامور وقبحها الى الامة التي ترى وتقرر ما يحقق مصلحتها، والله سبحانه هو شارع النصوص يبارك رأي الامة، في امور الدنيا والمجتمع، إذ القاعدة الاسلامية الشهيرة قول: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن".[75]

كما أن لمجتمع العلماني يتميز بعدم اهتمامه بالقيم المرتبطة بالنزعة التقليدية والاتجاه المحافظ، كذلك الاسلام يميز ولابد له من ذلك بين القيم المعوقة للتطور والتقدم (الرجعية) وبين القيم التي تلعب دوراً ايجابياً وتقدمياً في حياة الامة والمجتمع، ورغم انها موروثة وقديمة فيرفض الاولى، لضررها ولانها موروثة وتقليدية، ويتبنى الثانية لنفعها فالمعيار هو "المصلحة" و"مصلحة مجموع الامة" على وجه التحديد.[76]

أمّا سيد قطب فخير من يمثّل الاتجاه الثاني، فهو رائد السلفية في الفكر الاسلامي الحديث، ويرفض عملية الفصل بين الدين والسياسة، ويعتبرها من الجاهلية التي حذر منها الله تعالى، فالجاهلية برأيه: "عبودية الناس للناس، بتشريع بعض الناس للناس، وهي ما لم يأذنْ به الله، كائنةً ما كانت الصورة التي يتم بها التشريع" ([77]). وهو يرفض أيَّ تصورٍ من الممكن أن يُقرّب الإسلام من العلمانية، لا من حيث طبيعة السلطة ومصدريتها، ولا من ناحية نتائجها، فوفق رأيه: إما الإسلام وإما الجاهلية، إذ يقول: "إنّ الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة عن هذا التصور، فإما إسلامٌ وإما جاهلية، فهما أمران لا ثالث لهما" ([78]).

وفي رأيٍ مماثل، يرى يوسف القرضاوي أنّ العلمانية لن تنجح في أي بلد إسلامي، لأنها متناقضة مع طبيعة الإسلام، ولا يوجد مبررٌ لها في السياق الإسلامي، كما حدث في الغرب، وإنّ العمل على "إيجاد العلمانية في بلاد المسلمين سيؤدي إلى نشوء صراع بين العلمانية والإسلام، لمحاولتها تغيير طبيعة الأمّة واتجاهها"، والدليل على ذلك تجربة "أتاتورك"، حيث لم يستطع بالأنموذج الغربي بكل أعوانه اجتثاث جذور الأفكار الإسلامية، فمظاهر التدين ازدادت في المساجد والمدارس القرآنية" ([79]).

ونلاحظ هنا أن القرضاوي يرفض العلمانية نظراً لأنها معادية ومناقضة للدين وفق رؤيته، وقد عمّم هذه النظرة على العلمانية بكافة مراحلها، وكأنها علمانية واحدة، لكن هذا ما اتّسمت به العلمانية في مراحل تطورها الاخيرة ــ معاداة

الدين ـــ وليس في بداياتها، وهذا العداء ناتج عن الثبات والرغبة في السيطرة والهيمنة في الفكر الأوروبي، كما بيّن ذلك محمد أركون، ودعاهُ بـِ "العلمانياويّة".

- **خلاصة:**

إن العلمانية الاوروبية متفاوتة في مدلولاتها وتطوراتها، فقد مرت بمرحلتين الاولى: هي المرحلة التي كانت تعني من خلالها عزل الحياة الدينية عن الشؤون السياسية. والثانية هي مرحلة العلمانية المتطرفة والتي تحولت فيها الى ايديولوجيا كاسحة تطال كافة جوانب حياة الانسان، وسعت الى تسليعه وتهميشه. وقد انتقل ذلك الى آراء المفكرين العرب، فمنهم مـــــن كان معها وأيدها في مراحلها الاولى في كونها تشكل صعوداً لمفاهيم إدارية وسياسية وإنسانية عقلية حديثة، في مقابـــــل المفاهيم التقليدية التي ارستها المؤسسة الدينية من خلال هيمنتها على الحياة الثقافية والقانونية على مدى قرون من التاريخ العربي، وانتقدها في مراحلها الاخيرة. ومنهم من رفضها بالمطلق، من منطلق ديني يرى ان الاسلام دين شامل لكافة حياة البشر، وان العلمانية مناقضة للدين وتسعى الى الغائه. ومنهم من نحى اتجاها توفيقياً في محاولة لايجاد صيغة مشتركة بينـــ العلمانية والاسلام.

- **هوامش الفصل الأول: الإطار النظري:**

[1]. "يرتد الاهتمام المبالغ فيه، بل الإنحصاري بالحداثة الأوروبية ربما إلى سيطرتها في عصر انفتاح العالم، تبلور السوق العالمية، ولأنها ولدت وتولدت مع نمط الإنتاج الأكثر دينامية وشمولية ولأنها المركز الذي لم يُهزم بعد. لكن تجريد الحداثة الأوروبية من نسب تميُّزٍ خاصٍ لها لن يدفعنا للقطع معها كما لن تبقى مرجعيتنا الوحيدة عبودياً. فإذا كانت الحداثة صنع الإنسان في التاريخ، صنع الإنسان لتاريخة، فهي ليست لجغرافيا محددة ولا لزمان محدد ولا لتشكيلة أو عرق". عادل سمارة. "في الحداثة، ما بعدها، التفكير النقدي، فعل الاشتباك". **كنعان**. عدد 137. 2009. ص 71.

[*] . لقد عرّف عالم الاجتماع موريس هالبواش (1877-1945) الذاكرة الجمعية بأنها: ذاكرة ثقافية، وهي صدى في الوقت الحاضر لذاكرة جمعية مُحيت أو توارت في المرتبة الثانية، هذه الذاكرة عبارة عن تعديل وتدليل مستمر، مرتبط بالتغيرات والتحولات التي تمس جماعة معينة، والتي تفرض توافقات، وتقسيمات ينتظم مختلف أعضاء الجماعة لها وفقاً لمصالحهم الخاصة، محتفظين في نفس الوقت ــ حسب كل حالة ــ بهذا القدر أو ذاك من الذكريات، ينتج عن ذلك أن الذاكرة الجمعية التي تنتشر بعد الآن كذاكرة اجتماعية، تكون منسوجة من تيارات فكرية، دون أن تكون منغمسة مباشرة في جماعة مرجعية معينة. والذاكرة برأي هالبواش هي اللُّحمة والبنية ذاتها للهوية الجمعية والهوية الفردية. دانيال ليجيه وجان ويليام. **سوسيولوجيا الدين**.(القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).ص 269

[2] .Roppert P.Gwinn (and others).**The New Encyclopedia Britannica.** Volume 10.Chicago:The British council. Page

[3] .عبد الوهاب الكيالي. **الموسوعة السياسية**. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986). ص 179.

[4] . منير بعلبكي. **موسوعة الموارد العربية**. (بيروت: دار العلم للملايين، 1990) ج 2. ص 776.

[5] .خليل احمد خليل. **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية**. (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1999). ص 61.

[6] .محمود شاكر. **موسوعة الحضارات القديمة والحديثة وتاريخ الأمم**.. (عمان: دار أسامة، 2002) ج 2. ص 489-496.

[7] . حيدر غيبة. **هكذا تكلم العقل**. (بيروت: دار الطليعة، 1999). ص 11-12.

[8] .عبدالحميد بطريق و عبدالعزيز نوار. **التاريخ الاوروبي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فينا**. (بيروت: دار النهضة العربية). ص 40.

[9] .ديكارت (1596-1650)، بيكون، جان لوك، نيوتن، سبينوزا: يهودي طبق المنهج العقلي على الكتاب المقدس نفسه، ووضع الأسس التي قامت عليها "مدرسة النقد التاريخي"، التي ترى أن على الكتب الدينية أن تُدرَس بالطريقة نفسها التي تدرس بها الأسانيد التاريخية، أي على أساس أنها تراث بشري وليست وحيٌ إلهي، واستنتج أن أسفار التوراة لم يكتبها موسى. انظر/ي: حسن، حنفي. **في الفكر الغربي المعاصر**.(الإسكندرية: المؤسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع).

[*] . الاستنارة: هي رؤية مادية عقلانية تدور حول رؤية محددة للعقل وعلاقته بالطبيعة/المادة، وتتفرع عنها رؤية للتاريخ وللأخلاق والجمال..الخ، وتدور أي منظومة فلسفية حول ثلاث محاور: الإنسان، الطبيعة، الإله.في حالة الاستنارة يحل العقل محل الإنسان في هذا الثالوث. عبد الوهاب المسيري. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. (القاهرة: دار الشروق. 2002) ج 2 . ص 290.

[10] .انظر/ي: عبد الوهاب المسيري. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. ص 298-290.

[11] . المرجع نفسه. ص 291.

[12] .ول، ديورانت. **قصة الحضارة**. ترجمة فؤاد اندراوس.(القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2001) ج 22.ص 453-454.

[13] . شاكر. **موسوعة الحضارات**، ج 2، ص 590.

[14] .عبد الوهاب جعفر. **مذكرة في فلسفة الأخلاق**. (القاهر: د،ن. 1991). ص 194، 197.

[15] .المسيري. **العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية**. ص 293.

[16] .المرجع نفسه، ص 308.

[*] . في الواقع إنّ نيتشه لم يقصد من العبارة "موت الله" بالمطلق كما فهم البعض، وإنما كان يريد أن يقول بأن صيغة معينة من صيغ الإيمان قد ماتت: هي صيغة الإيمان المسيحي الذي سيطر على البشرية الأوروبية طيلة العصور الوسطى، بل وحتى القرن التاسع عشر، عصر نيتشه. محمد أركون. **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**. (بيروت: دار الساقي، 1997)، ص 25.

[17] . . محمد، أندلسي. "نيتشه أو النقد الجينيالوجي للحداثة". **فكر ونقد**. عدد 69/70.
http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n69_01andalusi.htm

[18] .نفس المرجع

[19] . المسيري. **العلمانية تحت المجهر**. (القاهرة: دار الشروق. 2002). ص 306

[20] .أندلسي. **نيتشه والنقد الجينيالوجي للحداثة**.

[*] . التنميط: "مصطلح يطلق على ظاهرة في الحضارة الغربية، وهي ان كثيراً من المنتجات الحضارية تصبح مشابهة ونمطية بسبب الانتاج السلعي الآلي الضخم. والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي الى التميط في اسلوب الحياة العامة والخاصة". المسيري. **العلمانية تحت المجهر**. ص 307

[**] . بعد أقل من مئة سنة على إعلان نيتشه، جاء ميشيل فوكو ليعلن "موت الإنسان"، وذلك في نهاية كتابه "الكلمات والأشياء" عام 1966م، والمقصود أيضاً أن صور الإنسان قد ماتت بعد كل ما حصل من حروب عالمية واستعمارية ومجازر، وكل ذلك باسم الإنسانية والإنسان. أركون. **نزعة الانسنة**. ص 24-25.

[***] . التفكيكية: فلسفة تهاجم فكرة الأساس وترفض المرجعية، وتحاول أن تثبت أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا تصبح هذه النظم ذاتها طريقة لتنظيم الواقع وإنما علامة على عدم وجود حقيقة؛ بل مجرد مجموعة من الحقائق المتناثرة فقط، وتصبح كل الحقائق نسبية، ولا يكون ثمة قيم من أي نوع. ورائد هذه الفلسفة هو"جاك دريدا" الذي استخدم في أولى دراساته الفلسفية اصطلاح" تقويض" ((Destruction، ثم استخدم تفكيك ((Deconstruction. المسيري. **العلمانية تحت المجهر**. (بيروت: دار الفكر، 2000). ص 307.

[21] . البعض يرى أن مع نيتشة بدأ طور ما بعد الحداثة، لأنه من داخل عباءته خرجت مختلف التلوينات الفلسفية لما بعد الحداثة، بدءاً بالهيدغرية وانتهاءً ببنيوية فوكو وتفكيكية دريدا..

[22] . المسيري. **العلمانية تحت المجهر**. ص 45.

[23] . في هذه الأسطورة يقتل الأبناء أبا الرهط البدائي، الذي استحوذ على نساء الرهط وقمع أبناءه وكبتهم. بعد قتل الأب يصيب الأبناء شعور بالذنب يدفعهم إلى عقد اتفاق فيما بينهم يحرم القتل والزواج بنساء الرهط، ويؤدي بالتالي إلى تأسيس القانون والديانة الأولى في التاريخ الإنساني. سيغموند فرويد. **الطوطم والحرام**. ترجمة: جورج طرابيشي. (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر). 184-187.

[24] . الطوطمية: نظام ينوب مناب الدين، لدى بعض الأقوام البدائية في أُستراليا وأمريكا وإفريقيا، ويقدم المبادئ للتنظيم الاجتماعي. وقد شكّلت الحضارة الطوطمية في كل مكان مرحلة تمهيدية للتطور اللاحق، ومرحلة انتقالية من البشرية البدائية إلى عصر الأبطال الآلهة. نفس المرجع. **الطوطم والحرام**. ص 131، 123.

[*] . بمعنى أنها لم تشهد استمرارية ليحصل لها تراكم تاريخي، بل كانت متقطعة عبر الفترات التاريخية، والتي كانت متأثرة بشكل أساسي بالتحولات والتقلبات السياسية التي كانت تمر بها الدولة الإسلامية.

[25] .محمد أركون. **العلمنة والدين: الاسلام، المسيحية، الغرب**. ترجمة: هاشم الصالح. (بيروت: دار الساقي). ص 31.

[26] .نفس المرجع.ص 41. للمزيد حول الانسية في الفكر الاسلامي، انظر/ي: محمد أركون. **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**. وهشام جعيط. **ازمة الثقافة الاسلامية**.(بيروت:دار الطليعة،2000).ص 42-59.

[27] . أركون. **العلمنة والدين**. ص 34.

[28] . عبد الوهاب الكيالي. **الموسوعة السياسية**. ص 362.

[29] . فؤاد زكريا. " العلمانية ضرورة حضارية". **قضايا فكرية**. (عدد 8، 1989). ص 273.

[30] . أحمد، ماضي. **نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر**.(عمان: دار الشروق، 2005). ص 51- 57.

[31] . نفس المرجع. 56- 67.

[32] . نفس المرجع. ص 70، 72.

[33] .فرح أنطون. **ابن رشد وفلسفته: مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون**. (الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، 2001). ص 273.

[34] .نفس المرجع، ص 211.

[35] .نفس المرجع.ص 259.

[36] .نفس المرجع، ص 274.

[37] .نفس المرجع، ص 261- 274.

[38] . علي عبد الرازق. **الإسلام وأصول الحكم**. تحقيق: محمد عمارة. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1972). ص 136.

[39] . نفس المرجع، ص 154.

[40] نفس المرجع، ص 158.

[41] .نفس المرجع، ص 172.

[42] . برهان غليون. **نقد السياسة: الدولة والدين**. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط 2 .1993). ص 20.

[43] .نفس المرجع. 54.

[44] .نفس المرجع.56

[45] .محمد أركون. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**. ترجمة: هاشم الصالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب). ص 296.

[46] . محمد أركون. **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**. ترجمة: هاشم الصالح (بيروت: دار الساقي). ص 9.

[*] . الدوغمائية: هي العقلية التي ترتبط بشدة بمجموعة من المبادئ العقائدية، وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنىً لهـــا. محمـــد أركون. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**. ترجمة: هاشم الصالح (بيروت: دار الإنماء القومي، 1996). ص 5.

[47] .مرجع سبق ذكرة، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**. ترجمة هاشم الصالح (بيروت: دار الطليعة، ط 2، 2000). ص 180.

[48] . محمد أركون. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة: هاشم الصالح (بيروت: دار الإنماء القومي، ط 2، 1996). ص 294.

[49] .المرجع السابق، ص 293.

[50] .أركون. **العلمنة والدين**. ص 32.

[51] .نفس المرجع. ص 32.

[52] .نفس المرجع، ص 62.

[53] . أركون. **نقد العقل الديني**. ص 205-206.

[54] .نفس المرجع. ص 217-218.

[55] .نفس المرجع، ص 218.

[56] . للاطلاع على تعريف محمد أركون "للتاريخية" والفرق بين هذا المفهوم وبين" التاريخوية"، وفرضياته حول القرآن والسُّنة وتاريخيتها، انظر/ي: محمد أركون: **تاريخية الفكر الاسلامي**، ص 17-23، ص 145، وكتاب **نقد الفكر الديني**، ص 285- 286، ص 293. ومحمد أركون. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ترجمة: هاشم الصالح، بيروت: دار الطليعة. 2001.

[57] . محمد عابد، الجابري.**الدين والدولة وتطبيق الشريعة**. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط 2، 2004)، انظر/ي أيضاً: الجابري. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**.(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).ص 373-374.

[58] . حسن، سلمان. "قبل أيام من صدور كتابه الجديد "هرطقة 2" عن العلمانية وإشكالياتها الإسلامية". **الشرق الاوسط** 23/1/08
http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=19&article=455262&issue=10648

[59] .نفس المرجع.

[60] . انظر/ي ايضا: حسين مروة وعمله الموسوعي، والذي جاء في مجلدين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي، 1979.

[61] . سمير أمين برهان غليون. **حوار الدولة والدين**. (بيروت: المركز الثقافي العربي.1996). ص 20.

[62] .نفس المرجع، ص 21.

[63] .نفس المرجع، ص 21.

[64] .المرجع السابق، ص 22.

[65] . نفس المرجع، ص 101

[66] .عبد الوهاب المسيري. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. (القاهرة: دار الشروق. 2002) ج 2. ص 16.

[67] . المسيري. **العلمانية تحت المجهر**.ص 119-120

* . مذهب فلسفي يقوم على جعل التاريخ أساساً أكثر تفسيراً ، ويسعى إلى الإحاطة بالإحداث البشرية من خلال ظروفها التاريخية. أنها أكثر من منهجية، فهي تفرض عقيدة كاملة أو صريحة تقول بتنبؤ سبب الحقيقة والظروف. خليل أحمد خليل.**معجم المصطلحات الفلسفية**.ط 1(بيروت: دار الفكر اللبناني 1995).ص 34

[68] .نفس المرجع. ص 121-122.

[69] . المسيري. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. ص 24.

[70] . نفس المرجع. ص 17.

[71] .نفس المرجع، ص 18.

[72] . المسيري. **العلمانية تحت المجهر**. ص 133.

[73] .محمد عمارة. **الإسلام وفلسفة الحكم**. (بيروت: دار الشروق، 1989). ص 429.

[74] .نفس المرجع، ص 430.

[75] . محمد عمارة. **نهضتنا الحديثة بين العلمانية والاسلام**. (القاهرة: دار الرشاد، 1997).ص 20

[76] . نفس المرجع. ص 22

[77] .سيد قطب. **معالم في الطريق**. (القاهرة: دار الشروق،(د،ت)). ص 149.

[78] .نفس المرجع، ص 150.

[79] .يوسف القرضاوي. **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**. (بيروت: مؤسسة الرسالة). ص 48-49.

" إعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب السلطة، يستعين بهما على أمره".

إبن خلدون

2-1. مقدمة:

يمكن النظر إلى الفرق الإسلامية كونها أحزاباً سياسية بالمعنى الحديث، فقد كان هدف كل واحدة منها هو الوصول إلى السلطة، من خلال طرح رؤية سياسية معينة أي أيدولوجيا(*)، يعكسها خطابها المرتبط بعلاقات سياسية واجتماعية واقتصادية معينة. وقد شكل الخلاف التاريخي على السلطة المصدر الأساسي للاختلافات بين هذه الفرق. والتي اعتمدت على النص الديني(**) كمصدر لتثبيت أفكارها وادعاءاتها في مقابل الفرق الأخرى، وأخذت تؤول النص بما يخدم مصالحها. فأصبح هذا التأويل والذي هو فعل إنساني وتاريخي بالأساس يخضع إلى (غايات) إنسانية واجتماعية محدودة ومحددة سلفاً بأهداف الفرق ومستوى تطورها الفكري. وبهذا تم الانتقال من الغاية الإلهية الكامنة في النص الإلهي إلى غاية بشرية يبدأ معها الصراع المعرفي ومنها تحول النص إلى سلطة(***). وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم الصراع الأيديولوجي الذي حفل به تاريخ الإسلام الفكري، باعتباره صراع غايات بين قوى اجتماعية وسياسية، أخفت مصالحها بغلاف ديني، مع أنها كانت في الواقع تدافع عن مشروعها ومصالحها الدنيوية. هذا لا ينفي بالتأكيد العثور على محاولات معرفية لدى بعض المفكرين والفلاسفة. إلا أن الطابع العام الذي اتخذه الصراع السياسي المغلّف بالتأويلات الدينية كان طابعاً أيديولوجيا منغمساً في مصالح اجتماعية وسياسية واقتصادية. وهذا ما سنلاحظه من خلال تحليلنا للظروف التاريخية التي نشأ عنها خطاب كل فرقة.

2-2. القراء "تكوين الحركات الثورية":

تعد هذه الفئة المكوّن الأساسي للأيدولوجيا الدينية في الإسلام، فمنها خرجت أهم الفرق والفئات الثورية الإسلامية والتي احتجّت بالنص كمصدر للشرعية السياسية. من هنا لا بد من دراسة التطور التاريخي لهذه الفئة والتفرعات التي نتجت عنها.

تعود الجذور التاريخية لتكون فئة القراء إلى زمن النبي محمد. فهم مجموعة من العُبّاد والزُّهاد كانت قد نـــذرت نفســـها لتدارس القرآن أيام النبي في المسجد وخارجه، وكان أفرادها يمضون باكراً في حاجة الرسول وحاجات بيوته ثم إذا ارتفع الضحى انصرفوا إلى مكان خارج المدينة فاعتزلوا فيه الناس وتداولوا في أمور قرآنهم ودينهم وعادوا إلى الرســـول في الغامض منها([1]). لكن أول من حوّل هذه الفئة إلى فئة متخصصة ذات دور وظيفي في المجتمع هو عمر ابن الخطاب. فقد شجعهم على مدارسة القرآن وقدمهم بين مستشاريه وأرسل بعضهم مع قادة الجيوش للإشراف على الشؤون الإداريـــة للجيش وأوفد جماعات منهم إلى الكوفة والبصرة والشام واليمن لتثقيف الناس ومراقبة أمرائه في الأمصار.([2])

وبالتالي يمكن تعريفهم بكونهم "قارئو القرآن أو مرتلوه"، بشكل أدق (لأن القرآن يُتلى بصوت مرتفـــع، تلاوة جماعيـــة وغالباً من الذاكرة أيضاً). إنهم أولاً مقاتلة (محاربون) مثل الآخرين، يتلقون العطاء، وليسوا هيئة محترفين متخصصين في التلاوة. لكن الالتزام الديني وخصوصاً النص القرآني كان حاضراً لديهم بقوة. فقد كـــانوا يُعلّمـــون النـــص الكريم ويفسرونه، جاعلين منه مركز اهتماماتهم وانشغالاتهم([3]). أما المركز الاجتماعي لهذه الفئة فيتحدد في كونهم ليسوا مـــن زعماء القبائل أو العشائر، وإنما متطوعين من قبائل حدودية صغيرة، ملتزمين بصفة فردية، وباحثين عن شرف يشرفهم به الإسلام.([4])

كان هَمُّ الدولة الأول في عهد عمر بن الخطاب ترسيخ قواعد الدولة والاندفاع في الفتوحات ومحاولة ضبط القبائل في الأمصار وتقوية قبضة السلطة المركزية في سائر الشؤون. وعندما استقر المقاتلون الأوائل في الأمصار الجديدة بدأوا يثبتون أقدامهم قبلياً ويتطلعون إلى الاستيلاء على الأرض المفتوحة وتقسيمها قبلياً. وأدرك عمر ما وراء ذلك من ضرب لوحدة الأمة والدولة من ناحية، ومن خراب نظام الري وما يتصل به من ناحية أخرى فقاوم الفكرة بكل قواه ثم قُتل وهو يحذر من مغبة الفتنة وكثرة المال بأيدي الناس. لكن الفتنة ما فتئت أن اندلعت لقولة قالها والي عثمان على الكوفة سعيد بـــن العاص، قال سعيد في جلسة مباسطة له مع "القراء": أولئك المثقفين الشباب الذين أرسلهم عمر من قبل إلى مصـــر: "إن هذا السواد بستان قريش". أمام المقاتلين الذين افتتحوا السواد بسيوفهم. وما فتئوا يتطلعون إلى اقتسامه في حين تصـــر الدولة على إدارته وإعطائهم مرتبات "عطاء" سنوية فقط حسب ما اقر عمر بن الخطاب. فقد رأى هؤلاء القراء في هذه

المقولة محاولة من قريش للإستبداد على حقهم. كما أن الخليفة عثمان بن عفان ساند هذه السياسة ودعهما، و لم ينكـــر على ولاته أفعالهم. لذلك خرج عليه القراء وطالبوا باستقالة، لكنه رفض ذلك فقُتل على أيديهم.

ومن المطاعن التي وجّهها القراء على عثمان أيضاً في كونه سعى إلى توحيد النص القرآني في نسخة واحدة ووزعها على الأمصار، وأمر بإلغاء النسخ الأخرى الموجودة. لذلك شعرت هذه الفئة في أن هذه المحاولة هي نوع من سحب السلطة من بين أيديهم في كونهم الفئة المتخصصة بالقرآن وما يتعلق به. ذلك اتهموه بأنه أراد "محو الكتاب". وجرى تشـــويه غرضه وربما لم يجر تنفيذ أمره في الكوفة والبصرة على حد سواء.([5])

تركزت هذه الفئة في الكوفة والبصرة، ومعها بدأ يدرك الاختراق القرآني كوثيقة وكمرجع وتغلغله في بُنى الفكر الديني والحركة السياسية معاً. فقد كان القراء في علاقة وثيقة مع النص القرآني، أي مع الله، وكانوا بذلك يتخطـــون القبيلـــة والدولة على حد سواء، فقد كتبوا لعثمان أن من واجبه الانصياع لحكم القرآن ([6]). أي لحكمهم هم لكونهم محتكـــروا تفسيره الوحيدون.

فبالقرآن، شعر أولئك الرجال أنهم صاروا راشدين، بينما كانوا حتى ذلك الحين قطيعاً جاهلاً يقوده أولئك الذين كانوا يعلمون الحقيقة لكونهم قاربوه أو اكتسبوه قبلهم من الصحابة. لقد سمح لهم القرآن بتخطي الدولة، بالاستناد إلى التعالي الحقيقي الوحيد، إلى السلطة الحقيقية الوحيدة، سلطة الله. كما أتاح لهم أن يتحرروا قليلاً من عبء الشرعية التاريخيـــة لـــ"أصحاب محمد"، القيمين على السيادة والقيادة والقدوة. وأصبح التكلم باسم القرآن يضفي عليهم، بدورهم، طـــابع القيادة وشكلها، فصاروا بذلك أصحاب الله والدين. فالقراء يتكلمون باسم القرآن الذي يشكل غـــذائهم الأخلاقـــي وثقافتهم السياسية([7]).

ظهر القراء كقيادة إسلامية ثورية، نتيجة لهذه الاضطرابات، قيادة حركية، فعّالة في المدينة والبصرة والكوفة، قيادة رجال جُدد انتزعوا الكلمة والعمل. وقد ظهر أول تجسيد للظاهرة القرآنية بشكل علني وواضح على يـــد قـــراء "الخـــوارج" وشعارهم "لا حكم إلا لله". أي أن مصير الأمة يجب أن يكون بين يدي الله وحده، أي النص، ولكنه نصّ قد انتحلـــوا لأنفسهم الحق بأن يكونوا مفسريه الوحيدين. فالقراء في وقعة (صِفين) قد دشنوا سلطة العلماء الدينية التي أصبحت تمتد

إلى السياسة وتتدخل في قضية الشرعية، وكان سندهم في ذلك الكتاب، كما سيكون سند الفقهاء والأصوليين. وكل ذلك يأتي لتحقيق مصالح سياسية وإقتصادية، فقد وظفت هذه الفئة النص القرآني لهذا الغرض واستخدمته استخداماً ايديولوجياً لمحاربة خصومها، كونهم فئات هامشية لم يكن لهم أي سند قبلي في ذلك الوقت، كان النص الديني هو الأداة الأساسية التي من الممكن أن تمدهم بالقوة لمواجهة الأطراف المهيمنة على مصادر السلطة والثروة في المجتمع.

2.3. الخوارج "لا حُكم إلا لله":

بعد مقتل عثمان أصبحت هذه الفئة المتمركزة في الكوفة والبصرة هي المكوِّن الأساسي لجيش علي بن أبي طالب، فقد كانوا رأس حربته في (الجمل) و(صفين)، وكانوا المحرك الحقيقي والموضوعي لمعاركه وصراعاته. لكن هذه الفئة ما لبث أن انقلبت عليه في صفين تحت شعار "لا حكم إلا لله"، مما اضطره إلى مقاتلتهم فيما بعد في حربين (حروراء) و(النهروان). فمنذ أن نزعوا طاعتهم من علي أصبحوا بذلك خوارج([8])، وفق التعريف الذي وضعه لهم خصومهم. "فكل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يُسمى خارجاً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين؛ أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان".([9])

هذه الفئة لم تكن و لم تقف موحدة أمام رفع المصاحف على أسنة السيوف من قبل قراء الشام([*])، "جيش معاوية"، فجزء من هذه الفئة كانت مع وقف القتال والالتجاء إلى التحكيم، وهذه الفئة كانت برئاسة "الأشعث بن قيس الكندي"، حيث قالوا لعلي: "لتُرجعن الأشتر عن قتال المسلمين، وإلا فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان". فاضطر إلى رد الأشتر([10]). وكان علي قد امتثل إلى رأي جماعة ابن الأشعث وأمر بوقف القتال، نظراً لأنهم يشكلون الفئة العظمى من الجيش.([11])

ما يهمنا الآن هو ظهور شعار "لا حكم إلا لله" ، والذي لُقب أصحابه "بالمُحكمة الأولى"، وهم الذين خرجوا على علي حين جرى أمر التحكيم. حيث اجتمعوا بـ(حروراء) من ناحية الكوفة، برئاسة عبد الله بن الكواء([12]). وسمّوها أيضاً بـ(الحرورية): نسبة إلى حروراء وهي قرية أو كورة، كانوا قد التجأوا إليها. وتقع بظاهر الكوفة([13]). وانضم

إليهم بعد صدور أمر الحكمين لصالح معاوية، معظم القراء، الذين كانوا في البداية مؤيدين لوقف المعارك باسم القـــرآن، وأعلنوا توبتهم عن قبولهم السلام وطالبوا علياً وكل جيشه أن يفعلوا مثلهم.([14])

وأصبحوا بذلك يُكوّنون كتلة أيديولوجية ـــ دينية تستند إلى المنطق التالي: الله وحده يحكم في المنازعات الدموية الـــتي مزقت الأمة، وليس البشر، وفقاً للآية التالية: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما علـــى الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله". في نظرهم أن الله قد قضى في أمر معاوية لأنهم يطرحون بأنه يمثل الفئة الباغية، وبالتالي لا مناص من قتالهم، و لم يكن ينبغي وقف المعركة، هذا يعني أن الحكم للسيف([15]). وطلبوا من علي أن يتوب وأن يعود عن قبوله بالتحكيم، لكن علياً ظلَّ على موقفه وقاتلهم في (حوراء) و(النهروان) فيما بعد. فلمّا انحازوا إلى (حروراء)، "وهم يومئذ اثنا عشر ألفاً، وزعيمهم يومئذ عبد الله الكواء، وشبث بن ربعي وخـــرج إليهـــم علـــي يناظرهم، فوضحت حجته عليهم، فاستأمن إليه بن الكواء مع عشرة من الفرسان، وانحاز الباقون إلى (النهروان)، وأمّروا على أنفسهم رجلين، أحدهما: عبد الله بن وهب الراسبي، والآخر: حرقوص بن زهير البجلى المعروف بذى الثدية".([16]) إلا أن علياً قد قاتلهم في (النهروان) أيضاً، حيث سار إليهم بأربعة آلاف جندي، في محاولة منه لاجتثاث هذه الحركـــة الثورية وفكرها. لكن هذه المحاولة باءت بالفشل، فقد توزع من تبقّى منهم على الأمصار الإسلامية وبدأوا يبثون فكرهم وأيديولوجيتهم الثورية في تلك المناطق. حيث تتضح خريطة توزيعهم الجغرافي في رواية الشهرستاني إذ يقول: "سار علي بأربعة آلاف من أصحابه إلى النهروان. وقتلت الخوارج يومئذ فلم يفلت منهم غير تسعة أنفس، صار منهم رجلان إلىـــ سجستان، ومن أتباعهما خوارج سجستان، ورجلان إلى اليمن ومن أتباعهما أباضية اليمن، ورجلان صارا إلى عُمـــان، ورجلان صارا إلى ناحية الجزيرة، ومن أتباعهما كان خوارج الجزيرة، ورجل منهما صار إلى تل موزن."([17])

قُتل عثمان على يد القراء. وجاءت صرختهم بعد ثلاث سنوات في وجه علي: "لا حكم إلا لله"! فقد بايعوا علياً بعـــد عثمان لكنه عملياً نفَّذ سياسة عثمان برأيهم، فقد رأوه يتجه للتفاوض مع معاوية صديق عثمان ونهجه. لكنهم خرجوا هذه المرة لا على الخليفة وقريش المحتكرة للسلطة فقط، بل على فكرة السلطة نفسها. وآزرهم في ذلك بطون قبلية كثيرة حجبت خضرة السواد العراقي عن أنظارها كل شيء عداها.

فقد كان هدفهم الغنائم والأموال وقسمة الأراضي المفتوحة، وكان ذلك محركهم الأساسي للثورة كما كان محرك القراء ضد عثمان. وبدأت هذه الفئة تطرح نفسها على الصعيدين السياسي والديني، كقيادة جديدة. معتمدة على القرآن كمرجعية أولى وأساسية لتثبيت نفسها وسلطتها.

فقد ظلّ الخوارج يعتبرون أنفسهم "قُراء القرآن"، وأصحابه، وهم أيضاً المقاتلة الذين يصدقون قولهم بالعمل ويتضح ذلك في خطبة أبي حمزة الخارجي، أحد نُساك الإباضية، إحدى فرق الخوارج، وأحد خطبائها عندما دخل مكة، إذ قال: "يا أهل الحجاز، أتعيِّرونني بأصحابي وتزعمون أنهم شباب؟. وهل كان أصحاب رسول اللّه (ص) إلا شباباً، أما واللّه إني لعالِم بتتابعكم فيما يضركم في معادكم، ولولا اشتغالي بغيركم عنكم ما تركت الأخذ فوق أيديكم، شباب واللّه مكتهلون في شبابهم، غبية عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة وأطلاح سهر، ينظر اللّه إليهم في جوف الليل منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن، كلّما مرّ أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مرَّ بآية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه، موصول كَلاَلهم بكلالهم: كَلالُ الليل بكلال النهار، قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم، وأنوفهم وجباههم، واستقلوا ذلك في جنب اللّه، حتى إذا رأوا السهام قد فوِّقَت، والرماح قد أُشرعت، والسيوف قد انتُضيت، ورَعَدت الكتيبةُ بصواعق الموت وبرقت، استخفُّوا بوعيد الكتيبة لوعْد اللّه، ومضى الشابُّ منهم قُدماً حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت عليه طير السماء، فكم من عين في منقار طائر طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف اللّه، وكم من كف زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود للّه...".([18])

1. نظرية الإمامة:

كان رفض الخوارج للسلطة نظرياً فقط، وهو ما ادعاه عليهم خصومهم. أما من الناحية العملية فإن الخوارج قدَّموا أنفسهم بديلاً لقريش وسلطتها. فقد "جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، وكل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً. ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه. وأن غير السيرة وعدل عن

الحق وجب عزله أو قتله"([19]). ففي مراحلهم الأولى كانوا قد عيّنوا عبد الله بن وهب الراسبي أميراً عليهم. بايعه عبد الله بن الكواء، وعروة بن جرير، ويزيد بن عاصم المحاربي، وجماعة منهم([20]).

لذلك لا يمكن أن يكون فكر الخوارج كما يطرح البعض أنه معادي للسلطة أو ينادي بالفوضوية(*) "Anarchist". فقد "اجتمعوا في كل زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم، ويجري على سنن العدل في معاملاتهم. وإلا خذلوه وخلعوه، وربما قتلوه".([21]) فالسلطة كانت في نظرهم مؤسسة ضرورية، ولكن الشرط الأساسي فيمن يتولى الحكم، أن يكون عادلاً، فإن تحقق العدل كانوا معه، وإن غُيِّر وبُدِّل عزلوه أو قتلوه. أما شعارهم: "لا حكم إلا لله" فيعني: أنَّ مصير الأمة يجب أن يكون بين يدي الله وحده، أي النص.

بهذا ظهرت هذه الفرقة كديكتاتورية دينية تسعى إلى السلطة بأيديولوجية تستبعد كل من خالف تصورها من دائرة الإيمان وتتهمه بالكفر. لكن في الواقع نجد أن أيديولوجية هذه الفرقة لم تكن مستمدة من النص الذي احتَّجت به وفرضته كضابط أساسي للسلطة، بل من الوقائع التاريخية، التي تم شحنها ببعد إيماني. فقد كانوا يعرضون الأفراد على امتحان حول الموقف من عثمان، وعلي، والتحكيم، يقررون على ضوئه إيمانهم أو كفرهم. فالإيمان في نظرهم يتحدد: بتكفير علي وعثمان، وأصحاب الجمل، والحكمين، ومن صوبهما أو صوَّب أحدهما، أو رضي بالتحكيم.([22]) وكل هذه مواقف وأحداث تاريخية لا علاقة للنص بها. فالنص القرآني معاييره المختلفة في تحديد الإيمان والكفر ولا تتعلق بهذه الحوادث التاريخية اللاحقة لانقطاع النزول. ومن الناحية السياسية؛ النص القرآني لم يحدد للناس طريقة للحُكم، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليه في تأسيس ثقافة سياسية. وأن ما جرى هو مجرد استناد إلى القرآن كشعار من قِبَل من قلدوا أنفسهم سدنته، وأدخلوه بشكل كثيف في التاريخ الآخذ بالتكوّن في تلك الفترة. فانشغال الخوارج بمسألة مرتكب الكبيرة، ثم بمفهوم الإيمان، كان مصدره بالأصل اختلاف المواقف السياسية في حلبة الصراع حول الخلافة، لا سيما اختلاف المواقف تجاه علي ومعاوية. فالخوارج أصروا على نظريتهم بأن مرتكب الكبيرة كافر، وأن العمل جزء من الإيمان، وأن النتيجة توجب عليهم قتال كل من علي ومعاوية، لكي يبرروا موقفهم الذي اندفعوا إليه بعد حادث "التحكيم" في (صفين). قام الشيعة بالرد بقوة على هذه النظرية ودحضها، لعلمهم بأن من وراءها طعناً ليس فقط

بموقف الإمام علي، بل طعناً بصحة إيمانه أيضاً. كذلك بادر المعتزلة إلى الرد عليهم بقولهم في المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة. أما السُّنة فقد عارضوا نظرية الخوارج، نظراً لما تناله هذه النظرية من خلفاء المسلمين بالإساءة والطعن بنظرهم. ([23])

2. توسع القاعدة الاجتماعية للخوارج:

جاءت سابقة معاوية في تولي الحكم بغير شورى ثم توريثه من بعده لولده يزيد كسبب رئيس لتخدم توجهات الخوارج، وتدفع فئات جديدة إلى أحضان الخوارج وتبعث كراهية العرب للمُلك من جديد. أما الأسباب الأخرى فيمكن تلخيصها في ثلاثة([24]): أولاً، وقوف الخوارج في أحيان كثيرة مؤيدين لحق البسطاء ضد سلطات القمع، كما فعلوا في العراق خلال ولاية الحجاج، إذ شاركوا في انتفاضة الفلاحين بالبصرة على الحَجاج نفسه، كما وجد الخوارج أنصاراً لهم في المدن بعد أن تسامع فقراء المدن أن الخوارج يقفون بجانب المظلومين من أهل الريف.

ثانياً: موقفهم المتسامح تجاه البسطاء من غير المسلمين ومن غير العرب، أي أنهم كانوا متحررين من عقدة التعصب ضد الديانات الأخرى وضد الأقوام الآخرين. لذا كان التعامل بينهم قائماً على المساواة دون تمييز يرجع إلى اعتبار الدم والنسب أو اعتبار الجنس والدين، رغم تشددهم المذهبي المعروف.

ثالثاً: أن حركة الخوارج جمعت منذ البداية أفراداً من قبائل عدة، و لم يكن تنظيمهم يثير رواسب الحساسيات القبلية بشأن الرئاسة، فالروابط التي جمعتهم كحركة متركزة في الموقف المعادي للسلطة الأموية.

بهذا نجد أن ظهور حركة الخوارج ناتج عن ظهور وتطور مواقف فئة القراء، ففكرهم وعملهم الثوري نابع من واقع تجذرهم الإجتماعي كفئات هامشية داخل التصنيف القبلي في ذلك الوقت، ذات دوافع إقتصادية ومصلحية في آن. بدأت تطرح نفسها على الصعيدين السياسي والديني، كقيادة حركية فعّالة احتكرت القول والعمل. معتمدة على القرآن كمرجعية أولى وأساسية لتثبيت نفسها وسلطتها كما رأينا.

2.4. الشيعة:

كان أول ظهور تاريخي لكلمة الشيعة في ثقافة الإسلام السياسية ـــ الدينية، في وثيقة التحكيم بين علي ومعاوية، حيث كانت تُقر أن علياً ينطق باسم "أهل الكوفة والذين من شيعتهم من المؤمنين والمسلمين"، الأمر الذي قـــد يعنيـــ أولئك الذين اتبعوا الكوفيين (بصريين، أنصار، الخ). ولكن ورد بعد ذلك بقليل "أمير الشيعة" في معـــرض الكلام عـــن علـــي ومعاوية.([25])

1. التكون التاريخي للإيديولوجيا الشيعية:

أما من ناحية التسلسل التاريخي فقد ظهرت الشيعة بعد الخوارج([26]) كنتيجة حتمية لها. فجـــاءت تتصـــدى للهجمـــة الشرسة التي وُجِّهت ضد خلافة علي بن أبي طالب. هذه الهجمة بادر إليها وطورها كل من الأمويين والخوارج، خاصة بعد أن وصل نزاعهم مع علي إلى سفك دماء الطرفين. إزاء ذلك بدء المتحمسون لعلي وحقه في الخلافـــة يتجمعـــون حوله، وبدأوا يبحثون عن المبررات التي تؤكد شرعيته في الحكم. لكن هذا الالتفاف حول علي لم يكتمل أثناء حيـــاته، فقد قُتل بعد وقت قصير من معركة (النهروان) على يد أحد الخوارج([27]). لكن مقتل علي لم يُنهي التجمـــع الـــذي حدث حوله، فلم يتوقفوا عن نصرته بُعَيد موته، وتمثل ذلك في نصرتهم لابنه الحسن. لكن الذي حدث أن الحسن تنازل عن الخلافة لمعاوية، وأدى هذا التنازل إلى تحطُّم هذا التكتل الشيعي. فقد استغل معاوية انتهاء الفتنة وتنـــازُل الحســـن، لاجتثاث هذا التيار، "فقد أذكى العيون على شيعة علي يقتلهم، فقتل حجر بن عدي وعمرو بن الحمق في جملـــة مـــن قتل".([28]) وقد انتهت هذه الحملة بمقتل حُجر بن عدي الكندي حيث كان آخر رمز من رموز التأييد للحق العلوي.

"فقد كان من فضلاء الصحابة، وكان على كندة بـــ(صفين)، وعلى الميسرة يوم (النهروان)، وشهد (الجمل) أيضاً مـــع علي، وكان من أعيان أصحابه. وتابعه جماعة من شيعة علي، وحاسبه يوماً في تأخير الصلاة هو وأصحابه؛ فكتب فيـــه زياد إلى معاوية، فأمره أن يبعث به وبأصحابه إليه، فبعث بهم مع وائل بن حجر الحضرمي، ومعه جماعة، فلما أشـــرف على مرج عذراء، قال: "إني لأول المسلمين كبر في نواحيها"، فأُنزل هو وأصحابه عذراء، وهي قرية عند دمشق، فـــأمر معاوية بقتلهم، فشفع أصحابه في بعضهم فشفعهم، ثم قتل حجر وستة معه، وأطلق ستة، ولما أرادوا قتله صلى ركعتين، ثم قال: "لولا أن تظنوا بي غير الذي بي لأطلتهما"، وقال: "لا تنزعوا عني حديداً ولا تغسلوا عني دماً، فإني لاق معاوية

على الجادة"([29]). كان مقتله آخر خطوة قام بها معاوية لقمع التيار الشيعي، استمر حكم معاوية حوالي 20 عاماً (41 ــ 60هـ). خلال هذه الفترة حاول معاوية القضاء على كافة الرموز المؤيدة للحق العلوي.

بدأ الجانب الآيديولوجي للشيعة يتطور بعد مقتل الحسين بن علي (61هـ) في فترة يزيد بن معاوية. عندما تنازل الحسن لم يحرك الحسين ساكناً. هكذا حتى عُيِّن يزيد بن معاوية، فثارت الحجاز والمدينة ومكة على خلافته. وكان على رأس التمرد عبد الله بن الزبير. الذي كان متأكداً أن فرصته في الحصول على الخلافة مرهوناً بالفشل طالما ظل الحسين إلى جانبه ينازعه على السلطة السياسية التي يطمح لها. لذلك حرص إبن الزبير على أن يُخفي الحسين عن الساحة السياسية. عندما بدأ التمرد في المدينة أرسل زعماء الكوفة المؤيدين للحق العلوي ومعارضي بني أمية رسائل إلى الحسين وطلبوا منه أن ينضم إليهم.([30])

في ظل هذه الأحداث استطاع يزيد أن يقضي على تمرد المدينة في وقعة (الحرة 61هـ)، وفرَّ الحسين وعبد الله بن الزبير إلى مكة.

كان لعبد الله بن الزبير طموحات سياسية لا يمكن أن تتحق في ظل وجود الحسين. فحاول التخلص منه، فقد كان قد علم بشأن مراسلات الكوفة له، فقام بتشجيعه على ترك مكة، والانضمام إلى أنصاره في العراق وأمام إلحاح أنصاره في العراق وتشجيع عبد الله بن الزبير له، قرر الحسين الذهاب إلى الكوفة. ولكن هذا القرار كان قراراً متسرعاً فقد كانت العراق ومن ضمنها الكوفة تحت قبضة عبيد الله بن زياد بن أبيه والي يزيد بن معاوية.

خرج الحسين نحو الكوفة، لكنه قبل خروجه أرسل ابن عمه عقيل بن جعفر بن أبي طالب، ليرتب مع الحركة قضية وصوله. لكن السلطة الأموية كانت على علم بما يجري. ففي اللحظة الحاسمة أرسل عبيد الله بن زياد الشرطة وقبضوا على أنصار الحسين جميعاً. ووضع القليل في السجن. لما بلغ أهل الكوفة تلكؤ الحسين في بيعة يزيد، كتبوا إلى الحسين في القدوم عليهم، فأرسل الحسين مسلم بن عقيل بن أبي طالب ليأخذ البيعة من أهلها فجاء حتى نزل على هانئ بن عروة واجتمع إليه خلق كثير من الشيعة يبايعون الحسين،[...]، وبلغ الخبر عبيد الله بن زياد، فبعث خيلاً في خفية فقبضوا على مسلم وعلى هانئ ورفعوا مسلماً بين شُرف القصر وقتل أدناه من العضادة، ثم ضربوا عنقه".([31])

وصل الحسين بن علي إلى مشارف الكوفة، وكان يعتقد أنها جاهزة لاستقباله. لكنه لم يجد أحداً، فقد ذهبت شـــرطة عبيد الله بن زياد إلى مداخلها، وطلبوا منه أن يعود من حيث أتى، لكنه رفض وأصر على دخول الكوفة لعدم درايته بما حدث فيها. ولما أصر على ذلك رشقه رجال الشرطة بالسهام وقتلوا من كان معه من عائلته وحاشيته. كـــانت هـــذه المذبحة بدم بارد، و لم يبقَ من أبناء الحسين سوى علي بن الحسين، الذي لُقب بزين العابدين.([32])

أصاب مقتل الحسين أنصار البيت العلوي بصدمة كبيرة. بعد أن ثارت الكوفة تأييداً لعبد الله بن الزبير، فتكـــونت في الكوفة مجموعة صغيرة من الذين ندموا لأنهم لم يستطيعوا حماية الحسين، ورأوا في أنفسهم شركاء في سفك دمه. تكونت هذه المجموعة من جماعة صغيرة تجمعت حول واحدٍ من رموز الشيعة وهو "سليمان بن صُرد الخزاعي". والذي "شهد مع علي بن أبي طالب مشاهده كلها، وكان فيمن كتب إلى الحسين بن علي بعد موت معاوية، يسأله القدوم إلى الكوفـــة، فلما قدمها ترك القتال معه"([33]). لذلك أرادوا أن يُكَفّروا عن ذنبهم من خلال تقديم أرواحهم فداءاً لعلي. ومن هنـــا جاءت فكرة "الاستشهاد السياسي" وكانت فكرة سليمان بن صُرد وأنصاره، وسُميت بجماعة "التوابين" مـــن ذنـــب الحسين، قالوا: "ما لنا توبة إلا أن نطلب بدمه"، فخرجوا من الكوفة مستهل ربيع الآخر من سنة خمس وستين، وولـــوا أمرهم سليمان بن صرد، وسموه أمير التوابين، وساروا إلى عبيد الله بن زياد".([34])

خرجت هذه الجماعة برئاسة سليمان والمسيب بن نجبة الفزاري صاحب علي نحو بلاد الشام للمطالبة بـــدم الحســـين، وكانوا في أربعة آلاف، لكنهم عندما كانوا في طريقهم إلى الشام مات يزيد بن معاوية، وتولى مكانه الخلافة عبد الملك بن مروان، فأعلنت الحجاز ومصر والعراق الثورة، وجاهرت بتأييدها لعبد الله بن الزبير.

لكن عبد الملك استطاع استرجاع مصر والشام التي خرج عليه فيها الضحاك بن قيس الفهري، والذي دعا الى ابـــن الزبير في البداية، ثم دعى لنفسه. فقاتله عبد الملك بن مروان في معركة مرج راهط شرقي الغوطة، وانتصر على المتمردين فيها؛ حيث قتل الضحاك وقتل معه نحو ثلاثة آلاف، و لم يبقَ بذلك أمامه سوى العراق والحجاز، فقام بإرسال عُبيد الله بن زياد في ستين ألف مقاتل إلى العراق، ولسوء حظ التوّابين أنهم كانوا اللقمة الأولى لهذا الجيش، وهكذا، ومع أول لقاء قُتل سليمان بن صرد والمسيب، وطائفة ممن كانوا معه.([35])

كانت هذه أول محاولة لاستعادة التكتل الشيعي، وبالرغم من الفشل إلاّ أن الفكرة لم تنتهِ، فبرز الزعيم الجديد "المختار بن عبيد الثقفي"، وكان ذا طموح سياسي، فقد "كان خارجياً، ثم صار زُبيرياً ([36])، ثم صار شيعياً وكيسانياً"([37])، واراد استغلال هذه الفوضى لتحقيق مطامعه، فبعد موت سليمان بن صرد بدأ المختار ببث شعاراته بين الناس، والتي تجسدت في أمرين: "أحدهما انتسابه إلى محمد بن الحنفية عِلماً ودعوة. والثاني: القيام بالثأر للحسين بن علي، واشتغاله ليلاً ونهاراً بقتال الظلمة الذين اجتمعوا على قتل الحسين".([38])

تجمّع شيعة عليٍّ حول المختار، ورأوا فيه المنقذ الذي سيوحد هذا الجهد المتشتت، ويقودهم نحو إحقاق الحق، فقد لاقى شعار "الثأر للحسين" تأييداً عارماً، ولكي يقوّي موقفه، ويثبت للجموع أنه يتحدث باسم آل البيت، زوّر رسائلَ لمحمد بن الحنفية، أعلن فيها أن ابن الحنفية وضع ثقته في المختار، وأن كل من يريد أن يناصر آل البيت عليه أن يناصر المختار.

وبدأ المختار يقرأ هذه الرسائل في كل مكان، فأحرز بذلك نجاحاً كبيراً في المراحل الأولى، لكن "محمد بن الحنفية تبرّأ من المختار حين وصل إليه أنه قد لبس على الناس أنه من دعاته ورجاله، وتبرأ من الضلالات التي ابتدعها المختار من التأولات الفاسدة، والمخاريق الموهومة".([39])

أما المختار فمضى في تطبيق شعار الثأر للحسين لكسب المزيد من التأييد لنفسه، فراح "يتتبع قتلة الحسين ومن أعان عليه فيقتلهم، ثم بعث إبراهيم بن الأشتر في عشرين ألفاً إلى عبيد بن زياد فقتله، وبعث برأسه إلى المختار فعمِد إليه المختار فجعله في جونة، ثم بعث به إلى محمد بن الحنفية وعليّ بن الحسين وسائر بني هاشم، فلمّا رأى علي بن الحسين رأس عبيد الله ترحم على الحسين وقال: أتي عبيد الله بن زياد برأس الحسين وهو يتغدى، وأتينا برأس عبيد الله ونحن نتغدى، ولو لم يبقَ من بني هاشم أحدٌ إلاّ قام بخطبة في الثناء على المختار والدعاء له وجميل القول فيه، وكان بن الحنفية يكره أمر المختار وما يبلغه عنه، ولا يحب كثيراً مما يأتي به، وكان بن عباس يقول: أصاب بثأرنا وأدرك وغمنا وآثرنا ووصلنا. فكان يظهر الجميل فيه للعامة. فلما اتّسق الأمر للمختار كتب لمحمد بن علي المهدي: مِن المختار بن أبي عبيد الطالب بثأر آل محمد، أما بعد: فإنّ الله تبارك وتعالى لم ينتقم من قوم حتى يعذر إليهم، وإن الله قد أهلك الفسقة وأشياع الفسقة، وقد بقيتْ بقايا أرجو أن يُلحق الله آخرهم بأولهم".([40])

اذاً؛ سعى المختار إلى تحقيق طموحاته السياسية من خلال شعار الطلب بدم الحسين، فكان عاملاً ناجحاً في تكتل الأنصار من حوله، والقتال معه، وخصوصاً شرعية آل البيت، وكل ذلك من أجل تثبيت سلطته بالأساس؛ ولكن تحت شعار الثأر للحسين، الذي كان شعاراً أيديولوجياً ليس إلاّ. وقد استعمله المختار لتأكيد شرعيته في مواجهة سلطة الأمويين وسلطة عبد الله بن الزبير الساعي للسلطة في ذلك الوقت، والثائر على يزيد بن معاوية، وقد كان نفوذه قد امتد إلى منطة العراق أيضاً، لذلك خاض الزبير معه حرباً أدت الى مقتله في النهاية، فقد تفرغ له عبد الله بن الزبير من خلال ذراعه التنفيذية أخوه مصعب بن الزبير، فأخذ جيشه وخرج للقاء المختار، وقَتل المختار بعد أن حاصره جيش ابن الزبير في قصر الإمارة أياماً.([41])

هنا دخلت الحركة الشيعية مرحلة التنظيم الأيديولوجي والفكري، وبدأت الحركة تستند إلى مقولات عقائدية وفكرية فيها شيء من التعقيد.

2. ميثولوجيا الإمامة:

يرى الشيعة أن مبدأ اختيار خلفاء الرسول أو انتخابهم لا تتم باختيار العامة، لأنّ قيادة الأمة أكثر أهمية من أن تُناط بآراء أفرادٍ عاديين، فمن الممكن أن يختاروا لها شخصاً غير صالح، وهذا يتعارض مع النصّ الإلهي، فالرسول هو من يبلغ عمن يلي بعده، ولا يترك أمر الإمامة للعامة. فالإمامة عندهم "ليست قضية مصلحية تُناط باختيار العامة، وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله".([42])

أما لفظة الإمامة في التاريخ الإسلامي فترتبط بمعنيين اثنين: أحدهما يعني الإمامة في الصلاة، ويسميها البعض "الإمامة الصغرى"، والمعنى الآخر مرتبط بزعامة المسلمين وتُسمى "الإمامة الكبرى". "والشيعة هم الذين بدأوا البحث في هذا العلم، فهم واضعوه وهم إذن الذين اختاروا مصطلحاته، ولما كان اللقب الذي اختاروه وخصّوا به زعماءهم هو "الإمام"، فإنّ المشكلة الأولى التي بدأوا يبحثونها ويجادلون فيها خصومهم كانت هي "الإمامة"، وصار هذا هو الاسم الذي تُعرف به المشكله؛ وانطلق خصومهم يجادلونهم بنفس اللغة، وثبت التقليد و لم يكن هناك داعٍ لتغييره.([43])

فالإمام عند الشيعة لا يعني إلاّ صاحب الحق الشرعي، وهو ما يقابله في التعبير القانوني الحديث "de. Jure"، سواء أكان متولياً السلطة بالفعل أم لا. أمّا لفظ "خليفة" فيدل أولاً على صاحب السلطة الواقعة؛ وقد يكون غير ذي حـــق، وهو ما يصنف اليوم بأنه de facto أو قد يؤيد الحق مركزه الواقعي، ففي هذه الحالة يتساوى مع الإمام. من أجل هذا، فإن الشيعة كانوا يسمون ولاة الأمر غير المعترف بهم منهم: "خلفاء" لا "أئمة"؛ وكانوا أيضاً يدعون قادتهم "أئمة" ما دام أمرهم غير ظاهر؛ فإذا استولوا على الدولة أضافوا إلى النعت السابق لقَبَيْ "خليفة" و "أمير المـــؤمنين". فكـــانت إضافة الألقاب دليلاً على أنهم صاروا يجمعون بين السلطتين الواقعية والشرعية، وأن حقهم الذي كانت تعترف به جماعة معينة قد أصبحت تعترف به الأمة في عمومها، وأخذ صبغة رسمية.([44])

والإمامة عند الشيعة تنحصر في عليّ والبيت العلوي، ولا تخرج منهم، وإنْ خرجت فتكون بظلم غيرهم لهـــم أو بتقيـــة منهم([45])، وقد قالوا بأن القرآن نَصّ على ذلك، فأوّلوا بعض معاني القرآن وجعلوها متطابقة مع نظريتهم، واستخدموا في ذلك علم التأويل في تفسير القرآن الكريم، بمعنى أنّ الآيات لا تُفسَّر حسب المعنى الظاهر، وإنما لها معنىً باطن لا يعرفه إلاّ الأئمة والعلماء من بعد غيبة الإمام، كذلك اعتمدوا على بعض الأحاديث التي جرت على لسان الرسول؛ والتي رأوا فيها نصّاً صريحاً على عليّ بأنه من يَلي الأمر بعده منها، ومن ذلك قول الرسول: "مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مـــولاه"([46])، وقوله: "أقضاكم عليّ"، ولا معنى للإمامة إلاّ القضاء بأحكام الله. وهو المراد بأُولي الأمر الواجبة طاعتهم بقوله تعـــالى: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، ولمراد الحُكم والقضاء، ومنها قوله: "من يبايعني على رَوحة وهو وصيي ووليّ هذا الأمر من بعدي، فلم يبايعه إلاّ عليّ. وبعث النبي عليا لقراءة سورة براءة في موسم الحج حين أُنزلت، فـــإنه بعث بها أولاً أبا بكر، ثم أُوحي إليه: "ليبلغه رجل منك أو من قومك"، فبعث عليّاً ليكون القارئ المبلغ. وقالوا: وهـــذا يدل على تقديم علي. وأيضاً فلم يُعرف أنه قدم أحداً على عليّ، وأما أبو بكر وعمر فقدّم عليهما في غزوتين أسامة بن زيد مرة، وعمرو بن العاص أخرى.([47])

هذا هو الأصل والقاعدة الراسخة للنظرية الشيعية. بعد هذا يختلف الشيعة كثيراً: فهناك الشيعة المعتدلون، وهناك الشيعة المتطرفون في السلطة التي يضفونها على شخص عليّ بن أبي طالب، وهؤلاء هم المعروفون بالغُلاة، لأنهـــم يغـــالون في

نظريتهم إلى حد إضفاء صفات الألوهية على شخص عليّ، في حين أن الإمامية والإثني عشرية والزيدية من فرق الشيعة تتنصل من نسبتها إلى تلك الفرق المتطرفة، ويسندون رأيهم في إنكار التطرف والمغالاة إلى عقيدتهم الإسلامية القائمة على الوحدانية، وعلى نبوة محمد.([48])

لقد انقسمت الشيعة فيمن يلي الأمر بعد عليّ من أبنائه:

– فمنهم من قالوا بإمامة محمد بن علي بن أبي طالب المعروف "بابن الحنفية". وهذه الفرق هي: الكيسانية والمختارية. ويفرق الشهرستاني بين الكيسانية والمختارية بحيث يرى أن الكيسانية هم: "أصحاب كيسان، مولى أمير المؤنين علي بن أبي طالب، وقيل تلميذ للسيد محمد بن الحنفية، وأنه اقتبس من السيد الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن، وعلم الآفاق والأنفس"([49]). أما المختارية فهي فرقة المختار ابن عبيد الله الثقفي، وأما في كتاب "الفرق بين الفرق" للبغدادي نجد أنه يعرّف الكيسانية بأنهم: "أتباع المختار بن عبيد الله الثقفي، وكان المختار يُقال له كيسان، وقيل: إنه أخذ مقالته عن مولىً لعليّ كان اسمه كيسان.([50])

– ومنهم من ساقها في أبناء فاطمة بالنص عليهم واحداً بعد الآخر، ويسمَّون بـ "الإمامية": "وهم من ساقوا الإمامة من علي إلى ابنه الحسن بالوصية، ثم إلى أخيه الحسين، ثم إلى ابنه علي زين العابدين، ثم إلى ابنه جعفر الصادق، ومن هنا افترقوا فرقتين، فرقة ساقوها إلى ولده إسماعيل، ويعرفونه بالإمام وهم الإسماعيلية، وفرقة ساقوها إلى ابنه موسى الكاظم وهم الإثنا عشرية، لوقوفهم عند الثاني عشر من الأئمة، وقولهم بغيبته إلى آخر الزمان"([51])، وهو محمد بن الحسن العسكري، ويلقبونه بالمهدي، دخل في سرداب بدارهم في الحلة، وتغيّب حين اعتُقل مع أمه وغاب هناك، وهو يخرج آخر الزمان فيملأ الأرض عدلاً.([52])

3. **ركائز التشيُّع العلوي:**

1. **العصمة:** يقصدون بها أن الأئمة كالأنبياء، معصومون في كل حياتهم، ولا يرتكبون صغيرة ولا كبيرة، ولا تصدر عنهم أية معصية، ولا يجوز عليهم خطأ ولا نسيان([53])، وقالت الشيعة بأن للأئمة نوراً ورثوه عن النبي، وهو ينتقل فيهم من إمام إلى آخر([54])، والمقصود بالنور المحمدي بأنه من نور الله، والذي

كانت منه نبوة آدم ومن جاء بعده من الأنبياء إلى أن وصل إلى النبي محمد، فانتقل منه إلى أئمة الشيعة من بعده، الذين سيكون آخرهم هو المهدي المنتظر "خاتمة الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور.([55])

والمصدر الذي غرف منه الشيعة فيما يخص النور المحمدي، "الفلسفة الدينية الهرمسية"([56]) وليس الدين الاسلامي، لكن الشيعة اعتمدوا على الأحاديث المروية على لسان علي بن أبي طالب لإثبات وجهة نظرهم، منها قول لعلي بن أبي طالب على لسان جعفر الصادق أحد أكبر أئمة الشيعة: "و لم يزل الله تعالى يخبّئ النور تحت الزمان إلى أن وصل محمداً (ص) في ظاهر الفترات، فدعا الناس ظاهراً وباطناً وندبهم سراً وإعلاناً، وانتقل النور إلى غرائزنا، ولمع في أئمتنا، فنحن أنوار السماء، وأنوار الارض، فبِنا النجاة، ومنا مكنون العلم، وإلينا مصير الأمور، وبمهدينا تنقطع الحجج، فهو خاتمة الأئمة، ومنقذ الأمة، وغاية النور ومصدر الأمور، فنحن أفضل المخلوقين وأشرف الموحدين وحجج رب العالمين، فليهنأ بالنعمة من تمسك بولايتنا، وقبض على عروتنا".([57])

2. **الرجعة**: وهذه العقيدة تعني رجوع الإمام بعد غيبته، وأول من قال بها هم الشيعة الكيسانية والمختارية، فقد قالوا بغيبة الإمام، وأن الإمام محمد بن الحنفية اختفى و لم يمت، "وأنه في جبل رضوى بين أسد ونمر يحفظانه، وعنده عينان نضّاختان تجريان بماء وعسل، وانه سيعود بعد الغيبة، فيملأ الارض عدلاً كما مُلئت جوراً، وهذا أول حكم بالغيبة، والعودة بعد الغيبة حكم به الشيعة".([58])

ولهذه الفكرة أسباب سياسية واجتماعية ودينية؛ فبعد خروج الخلافة من أيديهم وإنتقالها الى معاوية، وقتل علي، وتسليم الحسن الأمر لمعاوية، وقتل الحسين، وتعميم مبدأ "الجبر" الأموي، رأى الشيعة أن هذا قد يسبب اليأس في نفوس أتباعهم، وخافوا أن يذوب حزبهم، فبدأوا يبشرون بأن الحُكم سيرجع إليهم، وأن بني أمية سيُهزمون، فوضعوا لذلك خططاً، منها الدعوة السرية للتشيع، والعمل بالخفاء على قلب الدولة الأموية وإضعافها([59]). وعلى هذه الخلفية ظهرت فكرة "المهدي المنتظر"، وهي الفكرة الموازية لعقيدة "المسيح المنتظر" في الديانتين المسيحية واليهودية.

ج. **التقية**: معناها أن يُحافظ المرء على عرضه، وماله، أو نفسه، فيُظهر غير ما يُضمر؛ وهي عند الشيعة النظام السري في شؤونهم، فإذا أراد الإمام الخروج والثورة على الخليفة وضع لذلك تدابيرَ، وأعلم أصحابه بذلك فكتموه، وأظهروا له

الطاعة، حتى تتم الخطط المرسومة، وإذا أحسّوا بضررٍ من كافر أو سُنّي داروه وحاوروه وأظهروا له الموافقة([60])، بذلك تظهر التقية كاستراتيجية لتحقيق الهدف المنشود في الفكر الشيعي.

استشهد الخوارج بالنص لتأسيس مبدأ "لا حُكم إلاّ لله"، واستشهد الشيعة بالنص لتثبيت شرعية آل البيت، وبذلك دخل موضوع الحكم وهو خلاف تاريخي في الأساس قائم على أساس الاختلاف على شرعية الحكم، ليدخل الحكم إلى الشريعة والنص في اتجاه تثبيت الشرعية. من هنا نرى أن جوهر الفكر الشيعي ناتج عن ملابسات وسياق تاريخي، فكل ما قيل عن الوصاية لعلي إنما هو من الآثار التي أُضيفت في مرحلة لاحقة إلى علي، لأنه هو نفسه لم يدّعيها، كما سنرى في الجزء الرابع من الدراسة، فكل ادعاءات عليّ بأحقيته بالخلافة كانت لقُربه من الرسول في كونه ابن عمه، أي الجانب القَبَلي، و لم يلحق به أي أحقية دينية أو قدسية دينية.

بدأ السُّنة بالرد على الشيعة في نقد معنى الأحاديث الواردة على لسان النبي محمد، وأنها لا تذهب إلى المعنى الذي ذهب إليه الشيعة، والأمر الآخر هو نقض الباطنية، أي التفسير الباطني للآيات، وخاضوا بذلك جدلاً على مسألة الإمامة، فبدأ كل طرف ينحاز ويؤوّل النص بما يخدم نظريته ورؤيته للإمامة.

5-2. السُّنة"نظرية الفقهاء":

القُراء هم أسلاف الفقهاء، مع فارق أن القرّاء كانوا علماء "محاربين" في حين أن الفقهاء فقدوا بالتدرج القدرة على حمل السلاح بأنفسهم، واكتفوا بتحريض الآخرين على ذلك.([61]) بهذا التحول يكون الفقهاء قد انتقلوا من مستوى الفعل إلى مستوى التنظير الأيديولوجي فقط، وبدأت هذه الفئة تأخذ سمات جديدة لها سمة السلطة الدينية المُشرِّعة المحتكره لسلطة النص، وأصبح "الفقه" عَملهم وعِلمهم. ويستدل على ذلك من تعريف ابن خلدون لهذه الفئة، حيث يقول: "إن الصحابة لم يكونوا كلهم أهل فُتيَا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالاته، بما تلقّوه من النبي (ص) أو ممن سمعه منهم من عليتهم، وكانوا يسمون لذلك القراء، أي الذين يقرأون الكتاب، لأن العرب كانوا أمّة أُمية، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا

الاسم لغرابته يومئذ. وبقي الأمر كذلك صدر الملة. ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعةً وعلماً، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء".([62])

أما تعريف الفقه: "فهو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصّبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه، وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلافٍ فيها بينهم".([63])

من الناحية التاريخية نجد أن المتكلمين قد سبقوا الفقهاء في البحث في مسألة الإمامة، على الرغم من أنها تنتمي إلى الفروع التي هي محل نظر علم الفقه، وليست من الأصول التي هي محل نظر علم الكلام، وقد عللوا بحثهم في هذه المسألة في كونهم سعوا من خلالها إلى الرد على الشيعة الذين اعتبروها من أصول الإيمان والعقيدة، فالأصول: معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم. وبالجملة: كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول. ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً. فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه، وكل ما هو معقول، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال؛ فهو من الأصول. وكل ما هو مظنون أو يتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع.([64])

فبينما الشيعة والخوارج والمعتزلة كانوا مشتبكين في الجدال حول مسألة الإمامة، كان "المحدثون" أو العلماء أو القراء صارفين جهدهم إلى ميدان آخر، فكانوا عاكفين على استنباط الأحكام من كتاب الله وسُنة رسوله، والتي سيتكون منها علم الفقه أو القانون الإسلامي.

كان هذا الأمر محل اجتهادهم، وكانت هذه غايتهم، وكانوا في نفس الوقت يكرهون علم الكلام وينفرون من الخوض في مسائله، ولهذا فإن نظريات أهل السنة في الإمامة ــ أو بعبارة أخرى نظرياتهم حول الحكم والسياسة ــ قد تأخرت في الظهور عن نظريات أهل الفرق الأخرى، وحمل المعتزلة، أولاً، عبء الدفاع عن مبادئ الفرق التي كانت واجهة للشيعة، فمهدوا الطريق بذلك لأهل السُّنة.([65])

إنّ التنظير للخلافة والتشريع للحكم كان يتطلب وجود قواعد للتفكير تستطيع أن تبرر الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه، وهذه القواعد لم تتوفر بشكل مضبوط إلاّ مع الشافعي، ولذلك ليس من الصدفة في شيء أن يتقاعس الفكر السُّني عن التنظير للخلافة لمدة طويلة، حتى استقرت قواعد المنهج التي وضعها الشافعي، فأصبح الكلام عن قضية الخلافة "فرض عين" على كل مؤلف؛ متكلماً كان أو فقيها.([66])

1. **الشافعي (150– 204هـ) "تأصيل الأصول":**

يُعدُّ الشافعي أول من "أصّل الأصول"، وأول من أنشأ "علم الأصول"، وقد لُقّب "بفقيه السُّنة الأكبر" و"ناصر السُّنة"([67])، وسُمّي بناصر السُّنة لكونه "وضع الميزان العلمي للأمة، فقد تمثلت في فقهه أصول الإسلام وكبرى خصائص العرب"([68])، ولكونه كذلك أعاد الاعتبار للسُّنة، واعتبرها من أصول التشريع، بعد أن كان يُنظر لها كمصدر ثانوي مشكوك فيه من حيث الصحة، فكان يتم قياسها على القرآن؛ فما اتفق معه أخذوه، وما عارضه رفضوه، وذلك بناء على قول الرسول: "ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فإنْ وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله"([69]).

وقد كان البحث الأصولي الفقهي قبل ذلك ينطلق من مقدمات لغوية تبحث في الألفاظ وأنواعها، والدلالات وضروبها، وتكاد هذه الأبحاث تعتمد النص القرآني وحده كميدان للبحث والاستقراء والاستنباط، إلى أن جاء الشافعي وأضاف إلى النص القرآني نصّاً آخر، هو السنة النبوية، والتي اعتبرها شارحةً ومفسرةً للقرآن.([70])

حدّد الشافعي الأصول في أربعة أركان: الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس، حيث يقول: "العِلم وجهان: اتّباع واستنباط، والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن فسُّنة، فإن لم يكن فقول عامة من سلف لا نعلم له مخالفاً، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سُنة رسول الله (ص)، فإن لم يكن فقياس على قول عامة من سلف، لا مخالف له ولا يجوز القول إلاّ بالقياس، وإذا قاس من لهم القياس فاختلفوا، وسع أن يقول بمبلغ اجتهاد، و لم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده".([71])

من هنا نجد الشافعي يصرح بأن الحكم يُبحَث عنه أولاً في الكتاب، ثم يُبحث عنه في السُّنة إن لم يكن في الكتاب، كما نجد أنه يبيّن ما يجب أن يتبعه المجتهد ليقيس عليه اجتهاده، وهو البحث في القرآن، وإن لم يجدوا يُبحث في السُّنة، فإن لم يجد ففي الإجماع. فالقياس عنده ليس إثباتاً لحكم قال به المجتهد برأيه، بل مشروط بمثال في الكتاب والسُّنة يقاس عليه، وبغير ذلك لا يجوز، وفي هذا ما يفسر نفيه للاستحسان أو الحسنة حيث لا يوجد نص([72])، يقول الشافعي في كتابه (الرسالة): "لا يجوز لأحد أن يقول بالاستحسان، ولو جاز تعدّي القياس وتعطيله إلى الاستحسان، جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان. والاستحسان تلذذ". ويقول: "مَن استحسن فقد شرّع"([73])؛ فالاستحسان المنهي عنه عنده هو أن يحدث القائس شيئاً ليس له مثل سابق، فإذا شفعت له مثل سابقه قررته([74])، والاستحسان في التعريف: "هوعدول من المجتهد عن الحكم في المسألة بمثل ما يحكم به في نظائرها إلى غيره، لدليل أقوى يقتضي العدول عن الدليل الأول المثبت لحكم هذه النظائر، رجوعاً إلى ما علم من قصد الشارع في أمثال الاشياء المعروضة". ([75])

وهذا لم يكن حال الفقه قبل الشافعي، فقد كان باب الاجتهاد والأخذ بالرأي مفتوحاً، فقد فتح الفقه الحنفي الأبواب للاجتهاد([76])، وكان المالكية يفتحون الباب واسعاً تحت المصالح المرسلة([77])، والمصالح المرسلة هي "المصالح التي يبيحها العقل ولا يأباها الشرع، فلا يشهد لها أو ضدها أصل شرعي، فالاجتهاد في خدمتها واجب شرعي". ([78])

بذلك كان الشافعي هو أول من ترك الأخذ بالرأي أو الاجتهاد ووضع له حدوداً، فالرأي عنده يجب أن ينبثق، بالضرورة، من أصل ديني: القرآن، أو السُّنة، أو الإجماع. فالرأي المقبول هو ما كان في معنى هذه الأصول، أو مثل معناها، وحين لا يكون في هذه الأصول مثل للرأي أو الحكم أو ما هو في معناه، فلا يجوز النطق به.([79])

وبهذا السبق يُعتبر الشافعي واضع علم أصول الفقه، لأن الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط، وكانوا قبله يعتمدون على فهمهم لمعاني الشريعة، ومرامي أحكامها وغاياتها، فجاء الشافعي واختلط بالعلماء، وناظَرَ الفقهاء وناظروه، وكانت مناهجهم في الاستنباط تبدو على ألسنتهم في الجدل والمناظرات، ولذلك وضع

الحدود والرسوم وضبط الموازين، ولقد قال فخر الدين الرازي في فضل الشافعي في هذا المقام ما نصّه: "اعلمْ أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول، كنسبة أرسطو إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض".([80])

ولقد ضيّق الشافعي حدود العقل، كما ضيّق على أصحابه وانتصر للنقل وأصحاب الأثر عليهم، وأبغض الشافعي علم الكلام، كونه كان فقيهاً محدثاً كان يؤثر الاتباع على الابتداع ولو في الاستدلال؛ ما دام الأمر يتصل بالعقيدة، ولأن المعتزلة اتجهوا بدراسة العقيدة اتجاهاً فلسفياً، وذلك لا يتفق مع نزعة الشافعي. فقد كان حكمه فيهم أن "يُضربوا بالجريد، ويُحملوا على الإبل منكّسين، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسُّنة، وأخذ بالكلام"([81])، أما الأخطر من ذلك، فهو أنّ نظرية الشافعي ستتبّناها كل الاتجهات الفقهية السُّنية، بعده وتسعى إلى ترسيخها جيلاً بعد جيل.

1. الإجماع ونظرية الحُكم:

قرّر الشافعي أن الإجماع حجة، كما قرّر أنه في منزلة بعد الكتاب والسُّنة، وقبل القياس، وأنه لا يُصار إليه إلاّ عند عدم وجود نص من سُنة أو كتاب كما رأينا، فالإجماع عند الشافعي: "ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمن قبلهم الاجتماع عليه، وإن لم يقولوا هذا بكتاب ولا سُنة، فقد يقوم عندي مقام السُّنة المجتمع عليها، وذلك أنّ اجتماعهم لا يكون عن رأي، لأن الرأي إذا كان تفرق فيه، والإجماع حجة على شيء، لانه لا يمكن فيه الخطأ".([82])

وأول إجماع يعتبره الشافعي هو إجماع الصحابة، وهو لا يعتبره، لأنه يكون دليلاً على أنهم سمعوا من الرسول سُنة فيما اجتمعوا عليه، ولكن يعتبره لأنه اجتهادهم، وهم لا يمكن أن يغفلوا عن السُّنة في موضع ذلك الاجتهاد، فلا بُدّ أنهم اجتهدوا حيث لا يقوم نص من السُّنة أو أثر عن الرسول على خلاف ما اجتموا عليه.([83])

وما يعنينا في هذا الجانب علاقة الإجماع بنظرية الحُكم، فتنظير أهل السُّنة للحكم لم يبدأ إلاّ بعد الشافعي، لأنه يُعتبر واضع أصول الفقه وقواعد المنهج للفكر السُّني، وقد حدّد الأصول في أربعة: الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس. وهكذا فلِكَي يبتّ متكلمو وفقهاء السُّنة بأن الإمامة بالاختيار لا بالنص كما ادّعى الشيعة لن يكتفوا بسرد الأحداث التاريخية،

بل سيلجؤون إلى الاستشهاد بالإجماع، إجماع الصحابة على مبايعة أبي بكر وقبولهم بالإجماع استخلافه لعمر بن الخطاب، كما سيلجؤون إلى قياس قضايا الخلافة على مسائل الشريعة، وبالتالي قياس الحاضر على الماضي.([84])

بناءً على ذلك برز لدينا في الفكر السني تياران رئيسيان فيما يخص مبدأ الإجماع في قضية الحُكم: تيار يتمسك بالإجماع كسند شرعي، وفريق آخر يتمسك بالعقل ويعتبره أصل الإجماع الذي يجب اعتماده كأساس في ضرورة وجود الحاكم، فإنّ "نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله (ص) عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر بعد ذلك. وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدركَ وجوبه العقل، وأن الاجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه".([85])

بذلك نلاحظ أن المرجعية المعتمدة في هذا التوصيف النظري هي مرجعية الواقع التاريخي للممارسة السياسية للجيل الأول من المسلمين، وذلك بعد أن تمّ تحويل هذه الممارسة ــ استناداً إلى مقولة الإجماع ــ إلى شأن ديني عقيدي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد تمّ اعتماد هذه الممارسة نموذجاً تأسستْ عليها الممارسات التالية، فيتحاشى المفكر الإشارة إلى ما حدث لنظام الخلافة، وما يرتبط به من شورى وبيعة، من انتهاك جذري مع قيام الدولة الأموية، حيث صارت الخلافة ميراثاً أُسرياً أو مُلكاً عضوضاً، وهو أمر استمر موجوداً في الدولة العباسية حتى سقوط نظام الخلافة سقوطاً نهائياً عام 656هـ.([86])

2. الإمامـــة:

رأى الشافعي أنّ الإمامة في قريش، وأنها قد تجيء من غير بيعة، إنْ كانت ثمة ضرورة، حتى أُثِر عنه أنه قال فيما يروي حرملة تلميذه: "كل قرشي علا الخلافة بالسيف، واجتمع عليه الناس فهو خليفة، فشروط الخلافة عنده تنحصر في أمرين: كون المتصدي لها قرشياً، واجتماع الناس عليه، سواء كان الاجتماع سابقاً على إقامته خليفة؛ كما في حال الانتخاب والبيعة، أمْ لاحقاً لتنصيبه خليفة ".([87])

بهذا أصبحت القرشية مبدأً أساسياً في النظرية السياسية السُّنية، كذلك أصبحت الغلبة في الحصول على الحكم مقبولـــة، فلم يعد هناك أيُّ مكان لمبدأ الشورى والبيعة واتفاق الأمة على من يتولى أمرها، سوى من الناحيـــة الصـــورية، فقـــد انعدمت الشورى في الواقع التاريخي، وتمّ التخلي عنها في الجانب النظري أيضاً.

ج. **علاقة الشافعي بالسلطة السياسية:**

اتُّهِم الشافعي بالعلوية فأُرسل إلى الرشيد، مع تسعة ممن اتُّهِموا بالعلوية من اليمن، فقتل الرشيد التسعة، ونجا الشـــافعي بقوة حجته التي أظهرها أمام الرشيد، وشهادة قاضي الرشيد محمد بن الحسن له بالعِلم، أما قوة الحجة فكـــانت بقـــوله للرشيد: "يا أميرَ المؤمنين؛ ما تقول في رجلين أحدهما يراني أخاه، والآخر يراني عبده، أيهما أحبّ إليّ؟ قـــال الرشـــيد: الذي يراك أخاه. قال: فذاك أنت يا أمير المؤمنين، إنكم ولد العباس، وهم ولد عليّ، ونحن بنو المطلب، فأنتم ولد العباس ترونا إخوانكم، وهم يروننا عبيدهم"([88]). بذلك برأت ساحة الشافعي، وأمر الرشيد له بعطاءٍ قدره خمسون ألفاً([89])، وكانت هذه الحادثة سبب صعود نجم الشافعي نتيجة لتقدير الرشيد له.([90])كما كان الشافعي من الذين يقبلون الولاية، ويأخذون العطاء من الخلفاء، فقد كان يرى أن "إقامة العدل واجبة، فلو دُعي لاقامته، ولو كان الداعي له غير عادل في ذاته، تقدم، لأنّه إنْ عمل لا يعمل لحساب من ولاه، وإنما يعمل لله، ولا يغضّ من عدالته أن يكون من ولاّه غير عادل". ([91])

أما أحمد ومثله أبو حنيفة فقد كانا يريان التولي من قبل الظالمين معاونة لهم، بذلك نجد أن نظرية الشافعي حول الإمامة لا تنفصل عن علاقته بالسلطة في ذلك الوقت، فقد كان مقرباً منها، وهي التي تَصرِف له عطاءه، وكان تقربه من السلطة السياسية سبباً في ذيوع اسمه وشهرته، وكل ذلك لا يتحقق له لو كان من المعارضين لها، فلكل طرف منهم مصـــلحة، مصلحة السلطة في تبريرات الشافعي لها، ومصلحته في تثبيت خطابه داخل المجتمع في مقابل المعارضين له.

2. أبو الحسن الأشعري (260 ــ 324هـ):

لقد أرسى الاشعري أُسس نظرية أهل السُّنة في الخلافة، أو على الأصح نَظّر لمواقفهم السياسية السابقة بالارتكاز على أصول الشافعي، فجعل من الكلام في السياسة تشريعاً للماضي؛ مثلما جعل الشافعي من الاجتهاد في الشريعة تقنيناً للرأي.([92])

كان أبو الحسن في بداياته معتزلياً، ثم ترك الاعتزال وأصبح منافحاً عن السُّنة في وجه المعتزلة والشيعة، وقد تولى الأشعري هذه المهمة باسم أهل السّنة، حيث يذكر لنا ابن خلدون: "وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السُّنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري أمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، فأثبت الصفات الأربع المعنوية والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق النقل والعقل، وردّ على المبتدعه في ذلك كله، وتكلم معهم فيما مهّدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح، وكمل العقائد في البعثة وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب".([93])، "وألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية من قولهم أنها من عقائد الإيمان، وإنه يجب على النبي تعيينها".([94])

ولا نعرف بالضبط الأسباب التي جعلت أبا الحسن الأشعري يغادر صفوف المعتزلة بعد أن لازمهم ونشط في حلقاتهم مدة طويلة تقدرها بعض الرويات بأربعين سنة، وتقول مختلف المصادر إن مغادرة أبي الحسن الأشعري لصفوف المعتزلة كانت بسبب شكوك وتساؤلات لم يجد لها جواباً مقنعاً لدى أستاذه الجبائي، مما دفعه إلى إعلان انسحابه من صفوف المعتزلة، انسحاباً مسرحياً ترويه كتب التراجم والطبقات بصيغ ومشاهد مختلفة، مما يحمل على الشك فيها جميعا([95])، وما يهمّنا هنا هو تناول نظريته حول الإمامة.

1. **الإمامـــة:**

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن أبا الحسن الأشعري كان قد سعى إلى الرد على الشيعة، وتأكيد مذهب السُّنة في مقابله، وقد انعكس ذلك في نظرته لمسألة الإمامة، إذ يقول كما تقول السُّنة، بأنّ "الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين؛ إذ لو كان ثمة نص لما خفي"([96]). كما سعى إلى تطبيق القواعد التي أرساها الشافعي لتثبيت هذه النظرية.

وأُولى هذه المبادئ: القرآن الكريم، حيث يقول: "دل القرآن على إمامة الصدّيق والفاروق رضوان اللهـــ عليهمـــا، وإذا وجبت إمامة أبي بكر بعد رسول الله (ص)، وجب أنه أفضل المسلمين"([97])، وأورد العديد من الآيات التي تؤكد صحة ادعائه.

أمّا المبدأ الثاني الذي يعتمده فهو السُّنة النبوية، حيث يحتج بحديث "الإمامة في أمتي ثلاثون سنة"؛ فيقـــول: "وقـــد روى شريح بن النعمان قال حدثنا حشرج بن نباته عن سعيد بن جهمان قال: حدثني سفينة قال: قال رســـول اللهـــ (ص): الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك، ثم قال لي سفينة: امِسكْ خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان، ثم امسك خلافة علي بن ابي طالب، قال: فوجدتها ثلاثين سنة. فدل ذلك على إمامة الأئمة الأربعة"([98])، وبهـــذا تكـــون الخلافة الشرعية الصحيحة برأيه هي الخلافة الراشدة، والتي يجب أن تشكل مثالاً تقاس عليه كل التجارب اللاحقة لها في كونها الفترة النموذجية.

أما المبدأ الثالث الذي احتج به الأشعري فهو مبدأ الإجماع، وأول إجماع هو إجماع أهل بيعة الرضوان على بيعة أبي بكر، حيث يقول: "قد أجمع هؤلاء الذين أثنى الله عليهم ومدحهم على إمامة أبي بكر الصديق، وسمّوه خليفة رسول الله (ص)، وبايعوه وانقادوا له، وأقروا له بالفضل، وكان أفضل الجماعة في جميع الخصال التي يستحق بها الإمامة من العلم والزهـــد وقوة الرأي وسياسة الأمة وغير ذلك"([99])، ثم إجماع المسلمين عليه إذ يقول: "ومما يدل على إمامة الصديق أن المسلمين جميعاً تابعوه وانقادوا إليه لإمامته وقالوا له: يا خليفة رسول الله، ورأينا عليّاً والعباس بايعاه، وأقّروا له بالإمامة([100])، أما بيعة عمر فيقول فيها: "وإذا وجبت إمامة عمر وجبت إمامة أبي بكر كما وجبت إمامة عمر لأنه العاقد له الإمامة.([101]) "فقد حصل الإجماع والاتفاق على إمامة أبي بكر الصدّيق، وإذا ثبتت إمامة الصديق ثبتت إمامة الفاروق؛ لأن الصـــدّيق نص عليه وعقد له الإمامة واختاره لها، وكان أفضلهم بعد أبي بكر، وثبتت إمامة عثمان بعد عمر بعقد من عقـــد لـــه الإمامة من أصحاب الشورى، الذين نصّ عليهم عمر فاختاروه ورضوا بإمامته، وأجمعوا على فضله وعدله، وثبتت إمامة علي بعد عثمان بعقد من عقد له الإمامة من الصحابة من أهل الحل والعقد، ولأنه لم يُدعَ أحدٌ من أهل الشورى غيره في وقته، وقد اجتمع على فضله وعدله". ([102])

وأما المبدأ الرابع الذي يحتج به الأشعري فهو مبدأ الاجتهاد، الذي اختص به الصحابة كما فعل الشافعي، وهو هنا يتخذ صبغة تبريرية لتأكيد أن الإجماع حصل على كل الخلفاء الراشدين دون أن يكون هناك خارجين أو شاذّين عن هذا الإجماع؛ فيقول: "فأما ما جرى بين عليٍّ والزبير وعائشة فإنما كان على تأويل واجتهاد، وكلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي (ص) بالجنة والشهادة، فدل على أنهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم، وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية كان تأويل واجتهاد، وكل الصحابة أئمة مأمونون، غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم تعبّدنا بتوقيرهم وتعظيمهم، وموالاتهم، والتبري من كل من ينقص أحداً منهم، رضي الله عن جميعهم".([103])

لكن التجربة التاريخية تنفي صحة هذه الادعاءات، إذ أن الإجماع لم يتم لأي خليفة من الخلفاء الراشدين؛ فأما أبو بكر، فقد احتج عليه الأنصار الذين كانوا في بيعة الرضوان، ومنهم سعد بن عبادة، والذي نقلت المصادر على أنه لم يبايع أبو بكر حتى مات، كذلك احتجاج بني هاشم عليه، والذين رأوا فيه غاصباً لحقهم في الخلافة، أما طلحة بن عبيد الله فقد احتج على وصية أبي بكر لعمر بن الخطاب بالخلافة، وهو من الصحابة المبشرين بالجنة، كذلك الأمر بالنسبة لعثمان بن عفان؛ الذي وصفه بأن المسلمين "أجمعوا على فضله وعدله"، فقد أطاحت به ثورة القُراء لجُوره وظلمه وحصره الأموال والمناصب في أقربائه من بني أمية، أما عليّ فقد خرجت عليه زوجة رسول الله ومعها اثنين من الصحابة المبشرين بالجنة: طلحة والزبير.

وبذلك نستنتج أن مسألة الإجماع هنا تتخذ طابع التبرير الأيديولوجي في مواجهة الشيعة، لا أكثر ولا أقل، والإجماع الذي يدّعيه هو احتجاجٌ تاريخي بالأساس تم إدخاله إلى أصول العقيدة، ليأخذ الطابع الشرعي الديني.([104])

3. الجُـــويني "إمام الحرمين":

استمر على نهج الشافعي والاشعري العديد من الفقهاء الذين هاجموا أصحاب العقل من معتزلة وفلاسفة، وقاموا بنقد ونقض حججهم، تحت المبادئ نفسها، حيث يستعرض لنا ابن خلدون الأئمة الذين ساروا على نهج أبي الحسن الأشعري؛ فيقول: "كثُر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري([105])، واقتفى طريقه من بعده تلميذه ابن مجاهد وغيره، وأخذ

عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدّر للإمامة في طريقتهم، وهذّبها ووضع المقدمات العقلية، التي تتوقف عليها الأدلة، والأنظار، [...]. فكمُلت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية."([106])

إنّ بناء الباقلاني المذهب الأشعري على "المقدمات العقلية" التي ذكرها ابن خلدون، قد حول هذا المذهب إلى عقيدة جامدة ومؤدْلجة، بعيدة كل البعد عن بساطة "مذهب أهل السُّنة"، الذين يحتكمون إلى ظاهر النصوص الدينية من قرآن وسُنّة([107])، ويوضح ذلك ابن خلدون في شرحه لهذه المناهج وتطورها، إذ يقول: "ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني من أئمة الأشعرية إمام الحرمين أبو المعالي(*)، فأملى في الطريقة كتابَ الشامل وأوسع القول فيه، ثم لخّصه في كتاب الإرشاد، واتخذه الناس إماماً لعقائدهم، ثم انتشر من بعد ذلك علم المنطق في الملة، وقرأه الناس وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفية، بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها. ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدّت بهم إلى ذلك، وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها، و لم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله، كما صار إليه القاضي، فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى، وتُسمى طريقة المتأخرين.

وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم، وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي، وتبعه الإمام ابن الخطيب، وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم. ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين، فحسبوه فيهما واحداً، من اشتباه المسائل فيهما.([108])

من هنا نستنتج أن الجويني ــ الذي اتخذه الناس إماماً لعقائدهم كما يقول عنه ابن خلدون ــ لم يأتِ بجديد، وإنما جمع أطراف المذهب على أساس ما قرره سلفه، وصاغه صياغة تقريرية تجنب فيها ذلك الأسلوب الجدالي الذي تميزت به كتابات الباقلاني ومعاصريه.

- **علاقة الجويني بالسلطة السياسية:**

كان أبو المعالي الجويني يتمتع بمكانة مرموقة بين الأشاعرة، ويرجع ذلك بالخصوص إلى كونه كان الشخصية المبرزة في محنة الأشاعرة سنة 445هـ على يد الكندري وزير طغرل بك. كان الكندري معتزلياً ضيّق الخناق على الأشاعرة والشافعية، وطارد زعماءهم وفي مقدمتهم أبو المعالي الجويني، فاضطروا إلى مغادرة موطنهم خراسان، فقصد الجويني الحج وجاور بمكة والمدينة نحو أربع سنوات، "يدرّس ويُفتي ويجمع طرق المذهب، ومن هنا لُقب بإمام الحرمين. وعندما عاد إلى نيسابور، بعد انتهاء المحنة انقطع إلى التدريس، وكانت له حظوة كبرى لدى الوزير نظام الملك، صاحب المدارس المسماة باسمه".([109])

على الصعيد الأيديولوجي تكرس المذهب الاشعري مذهباً رسمياً للدولة على عهد الخليفة العباسي القادر، الذي دامت خلافته مدةً طويلة (381هـ-422هـ)، وتميزت بتدخل الدولة بصورة مباشرة في المنازعات المذهبية والفقهية والكلامية([110])، ففي سنة 408 هجري أصدر الخليفة القادر كتاباً ضد المعتزلة، فأمرهم بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام، وأنذرهم إن خالفوا أمره بحلول النكال والعقوبة. وامتثل السلطان محمود الى أمر القادر واستنّ بسنّته في قتل المخالفين ونفيهم وحبسهم، وأمر بلعنهم على المنابر، وصار بذلك سُنة في الإسلام.([111])

ومن ذلك أيضاً البيان الشهير الذي أصدره الخليفة نفسه في بغداد سنة 433هـ والذي عُرف باسمه (البيان القادري)، وأمر بقراءته في الدواوين وكتب الفقهاء خططهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر. والبيان يقرر العقيدة الأشعرية بعبارات عامة، وكان معنى ذلك نهاية تطور علم الكلام.([112])

بذلك نرى أن الحسم تم على يد السلطة السياسية، فقد قامت بإقصاء أهل العقل إلى درجة القضاء عليهم باستعمال القوة، فقد مارست تجاههم التعذيب والقتل، وكفّرتْ كل من ينتمي إلى مذهبهم، باستعمال سلطة الفقهاء، ولن يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل هناك نوع آخر ممن رفعوا راية العقل ورأوا فيه أصل التشريع، وستُشنّ عليهم أيضاً حرباً شرشة من قبل الفقهاء، استكمالاً لنهج الشافعي وأتباعه من الأشاعرة، فقد تولى الجويني تقرير المذهب الأشعري في صورته النهائية، وفي إطار طريقة المتقدمين، وسيتولى تلميذه الغزالي المهمة الثانية، مهمة الرد على الباطنية والفلاسفة.

4. المـــــاوردي (364– 450هـ):

يعتبر الماوردي من أبرز المنظرين للنظرية السياسية السنية في التاريخ الاسلامي، والمرجع الأساسي في هذا المجـــال. فقـــد جاءت نظريته حول الحُكم مسايرة للواقع والظروف التي مرت بها الدولة الاسلامية في الفترة التي عاش فيها. فقد عـــاش الماوردي في ظل السيطرة البُوَيهية على الخلافة العباسية، وعاصر ظهور الدولة الفاطمية في مصر وتوسُّعها في بلاد الشام، وقد حدّد هذا الوضع توجّهه الفكري، حيث عمل على نُصرة المذهب السُّني والخلافة العباسية التي كان يعمل لديها، في مواجهة الشيعة الإمامية المتمثلة في البويهيين والتهديد الفاطمي الإسماعيلي. لقد كان الماوردي من أكبر فقهاء الشـــافعية، وألّفَ في الفقه الشافعي موسوعته الضخمة "الحاوي الكبير". كما تولى القضاء للخليفة العباسي، وكـــان يُلقَّـــب بـــِ "أقضى القضاة". وقد انعكس هذا الوضع على نظريته حول الإمامة والحُكم في المجتمع الإسلامي في تلك الفترة، حيـــث انطلقت من الواقع المجزأ لدولة الخلافة، والخطر المهدِّد لها من قِبل البويهيين والفاطمين من الشيعة.

يرى الماوردي أن الإمامة "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع".([113]) ومن خلال هذا التعريف تتضح معالم نظرية السُّنة التي أصّل لها الشافعي، باعتبـــار الإجمـــاع مصـــدرَ السلطة، كما يتضح هذ المبدأ أيضاً في توضيحه لمعنى حراسة الدين، والتي هي المهمة الأولى للخلافة، والتي تتمثل في أنها "حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة"([114])، مما يعني أنّ الإمامة المقصودة برأيه هي ما يفهمهـــا أهل السُّنة، إذ حدد مصدرها بالإجماع كما نادى بها الشافعي، في مقابل النص الذي كانت تقول به النظرية الشيعية من إسماعيلية وإمامية. كذلك يَعتبر القُرشية شرطاً من شروط الإمامة، وذلك "لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه"([115])، مما يخلع الشرعية على كل الخلفاء الأمويين والعباسيين الذين تلاحقوا على الخلافة، ويحتج لتأكيد هذه الشرعية بـــالنص النبوي، وهو الحديث الذي وردَ على لسان أبي بكر يوم السقيفة "الأئمّة من قريش"، وحديثٌ آخر للنبي محمد: "قدّموا قريشاً ولا تَقَدَّموها".

بذلك يكون التصور الذي اعتمد عليه الماوردي نابعاً من التجربة التاريخية الإسلامية، وبالأخص تجربة الخلافة الراشـــدة التي يوضح من خلالها مبدأ الإجماع، أي إجماع أهل الحل والعقد، والمتمثل في الصحابة في تلك الفترة، وإن كان مـــبرِّرا بأحاديث تم استخدامها كغرض تثبيت شرعية الحكم في تلك الفترة، كحديث "الأئمة من قريش"؛ الذي ادّعى به أبـــو بكر لتثبيت حجته في مقابل الأنصار، والحديث الثاني "قدّموا قريشاً ولا تَقَدَّموها"، والذي يندرج أصـــلاً تحـــت بـــاب الأحاديث الضعيفة، حيث لا مبرر لاستخدامها إلاّ كنوعٍ من التبرير لشرعية الحُكم القائم المثمثل في الدولة العباسية، في مقابل شرعية الدولة البويهية والفاطمية.

وقد سعى الماوردي بذلك إلى إدخال الدين من خلال الآداب السلطانية إلى الفعل السياسي، لذلك لم يَفصِل بين الديني والسياسي، ليوسع دائرة الديني في الفقه والشريعة؛ لتشمل فضاء السياسي، فعِلْمُ السياسة عنده يندرج تحـــت صـــناعة الفكر، والسياسة هي التدبيرات الصادرة عن نتائج الآراء الصحيحة([116])، فالعِلم السياسي عنده جملة من "المبادئ النظرية إذا اتخذها الأمير مقياساً وموجهاً كانت تدبيراته صادرةً عن نتائج الآراء الصحيحة"([117]). والآراء الصحيحة هذه هـــي الآراء التي يطرحها الماوردي وغيره من الفقهاء؛ ومنتجي الآداب السلطانية التي يعتمد عليها الحاكم في تثـــبيت حكمـــه وتسييره، فهم الفئة الوظيفية المختصة بهذا الأمر، والمحتكِرة كذلك للسلطة الدينية، التي يمنحهم إياها السلطان، فالماوردي كان يشغل منصب قاضي القضاة لدى الخليفة.

ووفق تعريفه للإمامة، نجد الماوردي يُوكِل لها مهمة حفظ الدين، لكنه يوضح في الوقت نفسه أن الدين هو مـــن يهيّـــء الشرعية الضرورية للطاعة اللازمة لاستمرار المُلك، وتتضح هذه الجدليّة بين الدين والسياسة في قوله حول ضرورة وجود السلطان: "لِما في السلطان من حراسة الدين، والذبّ عنه، ودفع الأهواء منه، وحراسته من التبديل فيه، وزجر مَن شـــذ عنه بارتدادٍ أو بغى فيه بعناد، أو سعى فيه بفساد، وهذه أمور إنْ لم تَنحسم عن الدين بسلطان قوي ورعية وافية، أسرع فيه تبديل ذوي الأهواء وتحريف ذوي الآراء، فليس دِينٌ زال سلطانه إلاّ بُدلت أحكامه، وطُمست أعلامه، وكان لكـــل زعيم فيه بدعة، ولكل عصر في وهيه أثر، كما أنّ السلطان إنْ لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى له الطاعـــة فيه فرضاً، والتناصر عليه حتماً؛ لم يكن لسلطانٍ لُبث، ولا لأيامه صفو، وكان سلطان قهر ومفسد دهر.ومـــن هـــذين

الوجهين وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت زعيم الأمة، ليكون الدين محروساً بسلطانه، والسلطان جارٍ على سـُنن الدين وأحكامه"([118]).

إذاً، فالدين موجِّهٌ للحكم، ومصدرٌ لشرعيته، فالدين هو مصدر بقاء سلطان الحاكم، لأنه إن استندّ إلى الدين، فسيكون له المعِين في فرض هيمنته على الأمة والمجتمع، وإن لم يفعل سيُعتبر طاغيةً ومفسداً، فلا شرعية لحُكمه من غير ركيزة الدين، التي من خلالها تُجبَر العامة على طاعته ونصرته والانقياد له. كما ويتوجب على الحاكم أن يحفظ عقيدة الجمهور من التغيير والتبديل، والمقصود هنا الحفاظ على مذهب السُّنة، في مقابل المذاهب الأخرى التي يعتبرها نوعاً من البدع والارتداد عن الدين، وإفساداً له. فالفقيه هنا يتحصن بالدين ليعزز دولة السياسة، ويرضى بحراستها للدين، فتضمن له الدولة السلطانية ـــ مقابل خدمته ـــ مكانةً تابعة.

يَعتبر الماوردي السلطان القاهر والدين من أسباب صلاح الدنيا، إذ يقول: أمّا ما تَصلحُ به الدنيا فستّةُ أشياء؛ هي: "دِينٌ متَّبعٌ، وسلطانٌ قاهرٌ، وعدلٌ شامل، وأمنٌ عام، وخِصْبٌ دائمٌ، وأملٌ فسيح"([119])، ففي الدّين صلاحُ الرعية وانضباط المجتمع، لِجعله في خدمة السلطان، فالدّين يقوم بإصلاح حال الفرد وتقويم سلوكه، على نحو يهيء لاستقامة أحوال المجتمع، والنأي به عن أسباب الصراع والتصادم مع السلطة السياسية.

لكن الماوردي لا يقف عند هذا الحد؛ بل يُقدم السلطان القاهر على الدين والعقل في عملية إصلاح الفرد والمجتمع وتحقيق العدل لما فيهما من أسباب ضعف، إذ يقول: "والعلة المانعة من الظلم لا تخلو من أحدِ أربعة اشياء: إما عقل زاجر، أو دِين حاجر، أو سلطان رادع، أو عجز صاد. فإذا تأملتَها لم تجِد خامساً يقترن بها، ورهبة السلطان أبلغها، لأنّ العقل والدّين ربما كانا مضعوفين مغلوبين، فتكون رهبة السلطان اشد زجراً وأقوى ردعاً، وقد رُوي عن النبي أنه قال: "إن السلطان ظِلُّ الله في الأرض، يأوي إليه المظلوم". وروي عنه انه قال: "ان الله ليزع بالسلطان اكثر ما يزع بالقرآن". ([120]) ورُويَ عن النبي أنه قال: "إنّ لله حُراساً في السماء وحراساً في الأرض، فحُراسه في السماء الملائكة، وحرّاسه في

الأرض الذين يقبضون أرزاقهم ويذبّون عن الناس". وروي عن النبي (ص) أنه قال: "الإمام الجائر خيرٌ من الفتنة، وكلٌّ لا خير فيه، وبعض الشر خيار".([121])

وتطول القائمة مما يُورده من أحاديث نبوية وأقوالٍ لحكماء وأدباء تصب في نفس الاتجاه، وهو الدفاع عن الحاكم الجائر لضرورة وجوده، وعدم جواز الخروج عليه، فـ "السلطان القاهر" وفقاً لهذه الاستشهادات، هو السلطان المستبد بالقوة، وليس "العنف الشرعي" بالمعنى السياسي الحديث. وما يفعل الماوردي ذلك إلاّ لتطبيق ما قام بالتنظير إليه، من ضرورة خدمة الدين للسياسة، وتأمينها الشرعية للحُكم؛ مهما استبدّ، ويبرّر هذا الطرح كضرورة لمنع التظالم والفوضى برأيه، فالسلطان الغشوم خيرٌ من الفتنة.

كنا قد أشرنا في السابق إلى أنّ نظرية الماوردي حول الإمامة تنطلق من الدور الوظيفي الذي كان يقوم به، والواقع الذي كان يعيش فيه، وتمر به الدولة في ذلك الوقت، مع محاولة إيجاد شرعية لها في التجربة التاريخية للخلافة الراشدة، حيث تتضح نظرية "السلطان الغشوم" من خلال نظرية الماوردي حول تقليد الإمارة على البلاد، وفيها يميز بين نوعين من الإمارة: "إمارة الاستكفاء وإمارة الاستيلاء"، فالأولى تكون بعقد عن اختيار الخليفة، حيث يفوّض للأمير القيام بجميع أعماله في هذه البلاد([122])، أمّا "إمارة الاستيلاء" فتكون بعقد عن اضطرار، ففيها يستولي الأمير بالقوة على بلاد، فيكون مستبداً بالسياسة والتدبير، وتنحصر مهمة الخليفة بكونه "منفذاً لأحكام الدين".([123]).

ويرى البعض في هذه النظرية نوعاً من فصل الدين عن السياسة، والإقرار بالواقع الفعلي لحقيقة الحكم الاسلامي([124])، وبالرغم من الذريعة التي احتج بها الماوردي لإجازة هذا النوع من الحكم، وهي منع تفرق الأمة والحفاظ على وحدتها، ولكنه ما فعل ذلك إلاّ ليبرر واقع الخلافة في ذلك الوقت، الذي لا مجال للفرار منه، في محاولة للحفاظ على صورة الخلافة العباسية وهيبتها وشرعيتها، في مقابل الانقلابات والتعديات التي كانت تشنّ عليها، والإقرار بشرعيتها هي الأخرى انطلاقاً من هذه الواقعية. فقد كان الخليفة العباسي يحتفظ برمزية الخلافة الدينية حيث كان يعيّن القضاة، وأئمة المساجد، وولاة الحسبة، وأمراء الحج فيما يعرّفه الماوردي بالإمارة الخاصة، ويقلّد الأمراء البويهيين أصحاب السلطة

السياسية ويمنحهم الألقاب (فيما عُرف بإمارة الاستيلاء)، فقد كانت السياسة الفعلية بأيدي البويهيين والسلاجقة والحكم الفاطمي، فيما عُرف في التاريخ الإسلامي بـِ "عصر الدويلات"، فلم تكن للخليفة العباسي أي سلطة نافذه، فقد عاصر خليفتين من أطول الخلفاء بقاء في الحكم: الخليفة العباسي القادر بالله (422هـ)، ومن بعده ابنه القائم بأمر الله (467هـ) الذي وصل الضعف به مبلغه، حتى إنه خُطب في عهده للخليفه الفاطمي على منابر بغداد.

ظل الخليفة العباسي يتمتع بالصلاحيات الدينية، ولا يفوضها إلى غيره، بينما يقوم الأمير بواجبات السلطة السياسية، على أن يتعهد كلٌّ منهما بالمحافظة على الدين، وحماية الأمة من التهديدات الخارجية، بذلك يكون الماوردي قد أوجد صيغة حكمٍ من النوع الفدرالي القائم على اللامركزية، بناءً على أنواع الإدارة للحكم التي نتجت في ذلك الواقع التاريخي في الأقاليم المختلفة، مع ضرورة اعتراف هذه الأقاليم بأهمية الخليفة العباسي بصفته المسؤل عن تسيير أمور الدين، وخلع الشرعية على الأمراء.

5. الغـــــزالي (450– 505هـ):

كان الغزالي تلميذاً للجويني، فقد قَدِم إلى نيسابور، ولازم إمام الحرمين أبا المعالي الجويني، وجدّ واجتهد، حتى برع في المذهب (الشافعي) والخلاف، والجدل، والأصلَيْن: (أصول الدين وأصول الفقه)، والمنطق، وأحكم كل ذلك وفهم كلام أرباب هذه العلوم، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم كما فعل أستاذه([125])، فقد استخدم الغزالي الجدل من علم المنطق ليوظفه في الدفاع عن المذهب الأشعري في علم الكلام، والمذهب الشافعي في الفقه والرد على المذاهب الأخرى. ([126])

من هنا نجده يحدد الأصول في أربعة: "كتاب الله عز وجل، سُنة رسول الله عليه السلام، وإجماع الأُمة، وآثار الصحابة، والإجماع أصل من حيث أنه يدل على السُّنة، لأن الصحابة قد شهِدوا الوحي والتزيل، وأدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه، فمن هذا الوجه رأى العلماء الاقتداء بهم والتمسك بآثارهم"([127]). أما مفهوم الإجماع فيجد مستنده في إجماع الأمة على اتباعه، فيتوصل إليه بعد مناقشات طويله بقوله: "أجمعت الأُمة على وجوب اتباع الإجماع"، وبعبارة

أخرى: "الدليل على أن الإجماع أصل هو إجماعهم على العمل بالإجماع"([128])، وهنا يغيب عند الغزالي من أصول الفقه الاجتهاد أو القياس، فلا نراه يُجمله من ضمن الأصول المعتمدة عنده.

1. **الفـــقه والســـياسة:**

أما الفقه عند الغزالي فهو "ما يتعلق بمصالح الدنيا، والمتكفل به الفقهاء وهم علماء الدنيا"([129]). إذاً، علم الفقـــه عنـــد الغزالي مرتبط بالمصالح الدنيوية، وليس بالآخرة، وكذلك السياسة التي يجعلها فرعاً من فروع الفقه، فالفقه هو القـــانون الذي تعتمد عليه السياسة: "خلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزود؛ فلو تنـــاولت بالعـــدل لانقطعـــت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات، فمسّت الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان قانوناً يسوسهم به.([130])

والغزالي ـــ وإن يُلحق السياسة بالفقه ـــ إلاّ أنه يميز بين سلطتين: سلطة الفقيه وسلطة الحاكم، وكلا السلطتين محتاج إلى الآخر لإكمال مهمته، فالسلطان بحاجة إلى الفقيه لكونه "العالِم بقانون السياسة"([131])، وهو أيضاً "معلم الســـلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم"([132]). والفقه هو الأداة التي تمكّن السلطان من ضبط المجتمع والسيطرة عليـــه، و"لا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه"([133])، أما حاجة الفقيه إلى الســـلطان فتكمن في أنْ "لا يتم الدين إلا بالدنيا"([134])، أي بالسياسة التي يحظى بها الفقيه بمكانته كسلطة موازية للسلطة السياسية، فـــ "المُلك والدين توأمان"[135]، حتى إنها أعلى منها درجة؛ "فالدين أصل والسلطان حارس"([136]).

وكان الغزالي قد انتقد الفقهاء الذين ينقادون للسلطة ويلغون بذلك سلطة الفقهاء كسلطة مستقلة، ويصبحوا تـــابعين للسلطة السياسية، فيقول: "فرأى أهل تلك الأمصار عزّ العلماء، وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم، فأشربوا لطلب العلم توصيلاً إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الفقهاء الولاة، فأكبّوا على علم الفتاوى، وعرضوا أنفسهم علـــى الولاة، وتعرفوا إليهم، وطلبوا الصِّلات منهم، و لم يخلُ من ذل الطلب ومهانة الابتذال، فأصبح الفقهاء ـــ بعد أن كانوا مطلوبين ـــ طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين، أذلة بالإقبال عليهم، إلاّ من وفّقه الله تعالى في كـــل عصر من علماء دين الله".([137])

إذاً، فالعلاقة وثيقة بين السلطة والفقهاء، فحاجةُ السلطة إلى الفقهاء ضرورة، وحاجة الفقهاء إلى السلطة لازمة. فالسلطة الدينية كانت بأيدي الفقهاء، الذين كانوا يقدمون للسلطة الإطار القانوني الذي يحكمون من خلاله، وبذلك يمكن النظر إلى أنهما سلطتان منفصلتان عن بعضهما البعض، لكن تجمعهما الحاجة المتبادلة، حاجة كل طرف إلى الآخر، والمجال المشترك بينهما المجتمع الذي تتم فيه المشاركة في السلطة، فالحاكم يُخضع المجتمع بواسطة سلطة الفقيه الدينية، والفقيه يحتل مكانته كسلطة مشرعة. بذلك تبدو العلاقة بين الفقيه والسلطة السياسية علاقة فكرية سياسية اجتماعية ثنائية الأبعاد، "فالمنطق الذي يتحكم في جدلية الديني والسياسي في الإسلام هو أن الديني والسياسي كليهما يتعلقان بالسلطة، ويجعلانها قاعدة مادية، وجهازاً يحقق لكل منهما ماهيته وغاياته".([138])

2. **الإمامة:**

لقد أقرّ الغزالي بمبدأ الاختيار في مجال الإمامة، وذلك للرد على مبدأ الشيعة القائل بأنها تعيين بالنص. لكن مفهوم الاختيار عنده لا يرتبط باختيار العامة كخيار نابع من إرادتهم؛ بل هو نابع من إرادة الله، بالتالي تكون عملية اختيار الخليفة مرتبطة بالإرادة الإلهية لا بإرادة الناس. وقد قال الغزالي بذلك لتثبيت شرعية الخلافة العباسية، في مقابل الدولة الفاطمية الإسماعيلية التي كانت تحكم في مصر. وبالتالي تكون نظرة الغزالي للإمامة نابعة من منطلق التبرير الأيديولوجي لدولة المستظهر بالله، في مقابل الدولة الشيعية الإسماعيلية، حيث يقول: "ولما نسبونا [يقصد الشيعة] إلى أننا ننصّب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم إلاّ من قدمه الله، فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويدلك عليه أنه لو اجتمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة بالإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية ــ أيّدها الله بالدوام ــ خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوسائل، و لم يحصلوا في آخر الأمر إلاّ على الخيبة والحرمان". ([139])

ولا يكتفي الغزالي بالتنظير لمشروعية الحاكم المتغلب المستبد؛ بل يجعلها من ضروريات الدين، كذلك يذهب إلى أن مجال نصب الإمامة هو الشرع لا العقل، إذ يقول: "وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أنّ الخلق على اختلاف طبقاتهم

وما هم عليه من تشتت الأهواء، وتباين الآراء، لو خلّوا وراءهم و لم يكن رأي مطاع جمع شتاتهم، لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلاّ **بسلطان قاهر** مطاع، يجمع شتات الآراء، فبما أن السلطان ضروري في نظام الدين، ونظام الدنيا ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان **وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه**". ([140])

ج. **علاقة الغزالي بالسلطة السياسية:**

يتضح من النص السابق أن الغزالي كان من منظّري السلطة في ذلك الوقت، وقد عمل لديها، فقد كان يحضر مجلس الوزير نظام الملك، وكان ذلك السبب في ظهور اسمه وشهرته، كما درّس في المدرسة النظامية بنيسابور، وانتقل إلى التدريس في المدرسة النظامية في بغداد، وقد بلغ في تلك الأيام قمة مجده، كما تمتع بالمال وذيوع الاسم والشهرة ونفوذ الكلمة.([141]) ولقد دافع عن مذهب الدولة العباسية، وقام بالرد على الحركة الباطنية الإسماعيلة، بأمر الخليفة المستظهر بالله في كتابه "فضائح الباطنية"، إذ يقول: "وكانت قد نبغت نابغة التعليمية* [أي الباطنية الإسماعيلية]، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق، فعَنَّ لي أن أبحث في مقالاتهم، لأطلع على ما في كنانتهم، ثم اتفق أن ورد عليّ أمر جازم من حضرة الخلافة، بتصنيف كتابٍ يكشف عن حقيقة مذهبهم [...]، فابتدأت بطلب كتبهم، وجمع مقالاتهم".([142])

و لم يستثنِ الغزالي من هذا الرد الفلاسفة، وقد استهدف في رده على الفلاسفة فلسفة ابن سينا بالذات لكونها ذات علاقة عضوية بالفلسفة الإسماعيلية، فقد أصدر فتوىً فقهية في حقهم، فكفّرهم في ثلاث مسائل، وبدّعهم في سبعة عشر أخرى([143])، إذ يقول: إنّ الفلاسفة "انفردوا بمذاهب: بعضها كُفر وبعضها بدعة، وكما أن الاعتزال ليس علماً برأسه؛ بل أصحابه طائفة من المتكلمين وأهل البحث والنظر انفردوا بمذاهب باطلة، فكذلك الفلاسفة". ([144])

من هنا نجد أنه يتخذ موقفاً من أهل العقل جميعاً: المعتزلة أصحاب علم الكلام، والفلاسفة، ويُدرِج مذاهبهم من ضمن المذاهب الباطلة؛ بل وأكثر من ذلك يضعهم في دائرة الكفر، فقد كفّر الغزالي أصحابَ الفلسفة اليونانية: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ومن أخذ عنهم في الحضارة العربية الإسلامية كابن سينا والفارابي، إذ يقول عن الفلاسفة اليونان:

"وَجَبَ تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سينا والفارابي وغيرهما، على أنه لم يقم بنقل علم أرسطوطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين".([145])

كما ألغى العلوم العقلية الرياضية والطبيعية، على أن الغزالي لم يُلغِ هذه العلوم معرفياً وحسب؛ بل ألغاها اجتماعيا وتاريخياً كذلك([146])، كما نهى وحذر من قراءة كتب الفلاسفة وعلومهم أو الاستماع إليها، إذ يقول: " فإنّ من نظر في كتبهم "كإخوان الصفا" وغيرهم،[...] ربما استحسنها وقبلها، وحسن اعتقاده فيها، فيسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به لحُسن ظنٍّ حصل فيما رآه واستحسنه، وذلك نوع استدراجٍ إلى الباطل، ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر، كما يجب صَون من لا يحسن السباحة من مزالق الشطوط، يجب صَون الخلق عن مطالعة تلك الكتب، كما يجب صَون الصبيان عن مسّ الحيات، يجب صَون الأسماع عن مختط تلك الكلمات".([147])

وقد رأى كذلك أنّ من اتبع علوم المنطق وصنوف المذاهب الباطنية فلا ينفع معه نصح ولا جدال، لذلك يطالب السلطان بالتدخل لإيقافهم عند حدّهم، فمَن سقط في هذه العقائد لا ينفع معه إلاّ اللجوء إلى القهر([148])، أمّا نصيحته لأهل العلم فكانت: "لازمْ الاقتداء بالصحابة، واقتصر على اتباع السُّنة، فالسلامة في الاتباع، والخطر في البحث في الأشياء والاستقلال".([149])

وقد كانت آراء الغزالي في هذا المجال نابعة من موقفه الأيديولوجي، ودوره كمنظّر لأيديولوجيا السلطة ودفاعه عنها، و لم يكن غرضه من وراء مهاجمة المخالفين من أتباع العلوم العقلية والانتصار إلى الدولة العباسية في مقابل الدولة الفاطمية الإسماعيلية إلاّ طمعاً في الشهرة والسلطة، والتي لا تتحقق إلاّ بتقرّبه من السلطة السياسية بما تحب، ومواجهة خصومها والتبرير لها ولاستبدادها. وقد اعترف الغزالي بذلك صراحةً إذ يقول عن الفترة التي أقام بها في نيسابور وبغداد ليعلّم ويؤلف: "كنتُ في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يُكتسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي، وكان ذلك قصدي ونيّتي".([150])

بذلك نستنتج أن الغزالي أنهى دَور العقل على صعيد الفكر، ورسّخ الاستبداد في بُنية المجتمع والنظام، فعلى صعيد السلطة السياسية أقرّ بشرعية الحاكم المستبد بالغلبة، كما دعى إلى إلغاء الرأي الآخر، وحق الاختلاف الفكري، وطالب الحاكم بقهر المخالفين لعقيدته داخل المجتمع، بهذا يكون قد رسّخ مبدأ المذهب الواحد، والحاكم الواحد المتغلب باسم الدين.

6. ابن تيمية (661– 728هـ):

يحدد ابن تيمية الدين بكونه "مبنيٌّ على اتباع كتاب الله وسُنّة رسوله، وما اتفقت عليه الأمة، فهذه الثلاثة هي أصول معصومة"([151]). إذاً؛ الأصول عنده ثلاثة: الكتاب والسُّنة والإجماع. ويغيب عنها القياس أو الاجتهاد كما عند الغزالي. بهذا يكون العقل قد أُبعد من ساحة الدين، وحلّ محله النقل إمّا بنص أو إجماع. كما ويظهر موقف ابن تيمية من العقل ــ والذي لا يخرج عن رأي الشافعي ولا يتناقض معه ــ في أنّه يجب أن يوافق الكتاب والسُّنة، وما خالفهما وخالف موقف السلف لا يجب الأخذ به؛ بل والأكثر من ذلك يعتبره ابن تيمية نوعاً من الضلال، إذ يقول: "من يعارض الكتاب والسُّنة بآراء العقل أو الرجال الذين يقدمون العقل، فإن قوله يكون مشتقاً من أقوال هؤلاء الضُلاّل".([152])

1. نظرية الخلافة:

يتحدد موقف ابن تيمية من مصدرية الخلافة أو الإمامة، بالحُجج التي اعتمدها لإثبات صحة خلافة أبي بكر، إذ يقول: "ثبتت صحة خلافته، ووجوب طاعته بالكتاب، والسُّنة؛ والإجماع، وإن كانت إنما انعقدت بالإجماع، والاختيار، كما أن الله إذ أمر بتوليته شخص أو إنكاحه. والنصوص [يقصد النصوص الدينية] دلت على أمر الله بذلك العقد، ومحبته له، فالنصوص دلت على أنهم مأمورون باختياره؛ فلا يحصل إلا بالامتثال، فلما امتثلوا ما أُمِروا به عقدوا له باختيارهم، وكان هذا افضل في حقهم، وأعظم درجتهم"([153]).

نستنتج من هذا القول أن ابن تيمية؛ وإن يجعل مصدر الخلافة في السّنة والكتاب أي "النص" ويضيف إليهما مبدأ الإجماع، إلاّ أنه يرد كل ذلك إلى مبدأ الاختيار الإلهي، فلا يخرج عن موقف الغزالي بجعله مبدأ الاختيار للإمام مناطاً بإرادة الله، وهو المبدأ الأساسي عنده، فقد كان الناس "مأمورين باختياره"، وبهذا حصر مبدأ الاختيار بمنطق الجبر،

فالإنسان ليس حرّ الاختيار في مسألة الإمامة؛ بل يُساق إليها بالإرادة الإلهية، بذلك يكون الخليفة أو السلطان مختاراً من قبل الله، وليس من قبل الناس، فهو يسوق البشر إلى توليتهم ما يختاره هو، وبذلك تكون شرعية الإمام شرعية إلهية.

ويأخذ ابن تيمية بالحديث القائل: "تكون الخلافة ثلاثين عاماً، ثم يكون المُلك"([154])، وأجاز هذا النوع من الحكم الخارج عن "خلافة النبوة"، كما أجاز تسمية الملوك خلفاء، إذ يقول: "يجوز تسمية مَن بعد الخلفاء الراشدين "خلفاء" وإن كانوا ملوكاً؛ و لم يكونوا خلفاء الإنبياء([155])، ويجوز برأيه كذلك ترك الإمام للشريعة وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة، حيث يقول: "يجوز العدول أحياناً على بعض سّنة الخلفاء، كما يجوز ترك واجبات الشريعة، وارتكاب محظوراتها للضرورة".([156]).

كما يقر ابن تيمية بفصل السلطتين الدينية (المتمثلة بالعلماء) والسياسية والإدارية (المتمثلة بالسلاطين والكتاب)، وإن الدين لا يقوم إلا بالسلطة السياسية، وإنّ كلاً منهما في حاجة الآخر، ولكلٍّ منهما أصحاب الاختصاص، مع عدم جواز غياب أيٍّ منهما، إذ يقول: " اعلمْ أن الله تعالى بعث محمداً (ص) بالهدى ودين الحق؛ ليُظهره على الدين كله، وأكمل لأُمّته الدين، وأتم عليه النعمة، وجعله على شريعة من الأمر، وأمره أن يتّبعها ولا يتّبع سبيل الذين لا يعلمون، وجعل كتابه مهيمناً على ما بين يديه من الكتب، ومصدقاً لها، وجعل له شرعة ومنهاجاً، وشرّع لأُمته سُنن الهدى؛ ولن يقوم الدين إلا بالكتاب والميزان والحديد، كتاب يهدي به، وحديد ينصره،[...]. فالكتاب به يقوم العلم والدين، والميزان به تقوم الحقوق، والحديد به تقوم الحدود على الكافرين والمنافقين. ولهذا كان في الأزمان المتأخرة الكتاب للعلماء والعباد، والميزان للوزراء والكتاب، وأهل الديوان، والحديد للأمراء والأجناد، والكتاب له الصلاة؛ والحديد له الجهاد".([157])

وما يدفع ابن تيمية إلى هذا القول إلا لشرعنة وتبرير الأمر الواقع، فالدولة التي عاش ابن تيمية في كنفها (دولة المماليك) كان هذا حالها، وحال السياسة فيها، وبالرغم من ذلك تظل سلطة أهل العلم والدين موجودة ولا تتم إلاّ بالسياسة، "ولن يقوم الدّين إلاّ بالكتاب والميزان والحديد"، وإن مهمة السياسة هي حراسة الدين والدفاع عنه من الكفرة والمنافقين، فالدين من اختصاص العلماء وحدهم، كما أنّه المعبّر عنه بالفقه هو الإطار الذي يبرّر شرعية الدولة، فهي إن انفصلت عنه في الواقع العملي تظل بحاجة إليه في الجانب النظري، لكونه يعبّر عن الاتجاه السائد في المجتمع. وابن تيمية حين يحدد

وظائف الدولة ومهامها فهو إنّما ينطلق بذلك من الأمر الواقع، لذلك كرّس الخضوع للدولة وإن كانت جائرة، فالمطلوب هو أن تخضع الدولة للدين، وفي نفس الوقت يخضع الناس للدولة، والناس هم الذين يمثلهم الدين.

إذاً هناك ضرورة للتوازن بين سلطة الدين وسلطة الدولة، وما يؤكد هذا الاستنتاج قوله:" إنّ ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين؛ بل لا قيام للدين إلاّ بها، فإنّ بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بُد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي (ص): إذا خرج ثلاثة في سفر فليُؤَمِّروا أحدهم، فأوجب (ص) تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع"([158])، فهو بعد أن حدّد وظائف الدولة، يفترض وجود السلطان، ويعتبره من طبيعة الأمور التي تفرضها مصلحة الناس الاجتماعية، مضافاً إليها إقامة الدين.

كما أقرّ ابن تيمية أنّ "السلطان ظلّ الله في الأرض"، إذ يقول: "فإذا صلح ذو السلطان صلحت أمور الناس، وإذا فسد فسدت بحسب فساده؛ ولا تفسد من كل وجه؛ بل لا بُدّ من مصالح؛ إذ هو ظلّ الله، لكن الظلّ تارةً يكون مانعاً من جميع الأذى، وتارةً لا يمنع إلاّ بعض الأذى، وأما إذا عُدم الظل فسد الأمر، كعدم سر الربوبية التي بها قيام الإنسانية". ([159])

ولا يخلو هذا التبرير من نزعة القداسة الملقاة على ولاة الأمور من السلاطين والحكّام، فغيابهم يعني فساد الأمر، تماما كغياب فكرة وجود الربّ؛ "التي بها قيام الإنسانية" كما يزعم، فهذه الموازاة تضع كلاً من السلطان والله في كفّة واحدة، وهي التي لا قيام للأمور والوجود إلاّ بهما.

2. **طاعة الإمام:**

نهى ابن تيمية عن الخروج على الائمة، واعتبر أنّ طاعتهم واجبة بأمر من الرسول ، وإنْ أخذوا الحُكم بالغلبة، إذ يقول: فذلك ما أمر به رسول الله من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم: هو واجب على المسلم؛ وإن استأثروا عليه"([160])، ويجعل النّهي عن الخروج على الائمة مبدأً لدى أهل العلم من السُّنة، إذ يقول: "وأمّا أهل العلم والدين والفضل فلا يرخصون لأحدٍ فيما نهى الله عنه من معصية ولاة الأمور، وغُشّهم، والخروج بوجهٍ من الوجوه، كما قد عُرف من عادات أهل السُّنة والدين قديماً وحديثاً ومن سِيرة غيرهم".([161])

كما أغلظ القول في تحريم الغدر ونقض البيعة للائمة، ويحتج بحديث الرسول: "مَن رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه؛ فإنه ليس أحدٌ من الناس يخرج على السلطان شبراً فمات عليه إلاّ مات ميتةً الجاهلية"([162])، كما يقول: وقد أمر النبي بطاعة وليّ الامر؛ وإن كان عبداً حبشياً.([163])

كذلك يجعل طاعة الأئمة من طاعة الله، إذ يقول: "فطاعة الله ورسوله واجبة على كل أحد؛ وطاعة ولاة الأمور واجبة لأمر الله بطاعتهم، فمَن أطاع الله ورسوله بطاعة ولاة الأمر لله فأجْره على الله، ومن كان لا يطيعهم إلاّ لما يأخذه من الولاية والمال فإنْ أعطوه أطاعهم؛ وإن منعوه عصاهم فما له في الآخرة من خَلاَق".([164])

كما يُحرّم ابن تيمية الخروج على الأئمة ومقاتلتهم "ما أقاموا الصلاة"، وإن ارتكبوا معصية، وحجته في ذلك قول النبي محمد: "مَن وُلِّيَ عليه والٍ فرآه يأتي شيئاً من معصية فليَكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعنّ يداً من طاعة"([165]).

لقد أدخل ابن التيمة الأحاديث النبوية (السُّنة) بشكل كثيف في محاولة تبريره طاعة الأئمة وتحريم الخروج عليهم، وبذلك يكون قد رسّخ الاستبداد في مبدأ الحكم، ودعى إلى طاعة الأئمة دون قيدٍ أو شرط ما داموا يقيمون الصلاة، وإن جاروا وظلموا وخرجوا على الشريعة وارتكبوا المعصية، وما هذا إلا تبريرٌ لشرعية حُكم دولة المماليك التي عاش في كنفها.

ج. **علاقة أبن تيمية بالسلطة السياسية:**

كان لابن تيمية آراءٌ تتعلق ببعض الممارسات الدينية ذات الطابع الأخلاقي داخل المجتمع، والتي رأى فيها اعوجاجاً أراد تصحيحه، إلاّ أن ذلك أوقعه في صدامٍ مع الدولة والفقهاء الذين يحتلون موقعاً لدى السلطة، مما أدّى إلى سجنه أكثر من مرة، ومات في المرة الأخيرة داخل سجنه، وقد قاد حملاتٍ مع الدولة المملوكية ضد الغزاة الخارجين من المغول([166])، وبالرغم ممّا تعرض له على يد السلطة، إلاّ أنه لم يدعُ إلى الخروج عليها، ومحاربتها. وهذا نابعٌ من دَوره كفقيهٍ سعى إلى ترسيخ سلطته الدينية داخل المجتمع، دون أن تناهض هذه السلطة سلطة الدولة؛ بل على العكس من ذلك، فقد سعى إلى تبرير وجودها، ودعى إلى طاعتها، وعدم الخروج عليها، وإن كانت دولة استبداد وجُور. وإن كان ابن تيمية يفصل بين السلطتين الدينية والسياسية؛ إلاّ أنه يعود ويضعها كلها تحت أمر السلطان، ذي الشرعية الدينية برأيه، ويُحرّم الخروج عليه.

2_6.استخلاصات النظرية السُّنيّة (نظرية الفقهاء):

1. قال أهل السُّنة بأن السياسة لا بُدّ أن تكون تحت رقابة الشريعة، بمعنى أنّ الحاكم لا بُدّ أن يستشير الفقيه، صاحب السلطة العلمية، التي تحدد الإطار القانوني للدولة. لقد أدى ظهور القّراء كفئة اجتماعية احتكرت قراءة القرآن الكريم وكتابته في المجتمع الإسلامي الأول، إلى ظهور سلطة الفقهاء التي تكوّنت تبعاً لتطور العِلم الإسلامي، وتفرّعه ضمن التطور التاريخي للمجتمع الإسلامي، لِما للعلم الديني من امتداد عملي في الحياة الشخصية والعامة للمسلمين. من هنا كانت الرقابة التي يدّعيها الفقهاء على السلطة السياسية، فشهادتهم على أي نظام سياسي هي الكفيلة ببيان تطابقه مع الشريعة أو ابتعاده عنها، وبالتالي إضفاء الشرعية عليه أو نزعها عنه. فقد ألّحَ الفقيه دائماً على واقع تمايز السلطتين الدينية والسياسية، لكي يهيئَ لنفسه القيام بدور الرقيب على هذه الأخيرة، وهذا ما لم يُسلّم له به الحاكم، الذي سعى دائماً إلى استتباع الفقهاء، بالترغيب أو بالترهيب، بحسب الاقتضاء.([167])

2. ترسيخ الاستبداد في نظام الحُكم، وشرعية الحاكم المستبد: فقد رفض الفقهاء مبدأ الثورة على الحاكم ولو تفاقم جُوره وفجوره، والواقع أن القصد العميق للفقهاء هنا هو أن يظهروا لصاحب السلطة أنهم ليسوا علماء شريعة معيارية وحسب؛ بل علماء بالسياسة يُلتَجأ إليهم في أمورها، وليس فقط إلى كتّاب الدواوين والمكلفين بتسيير شؤون الدولة. وبهذا حاول الفقهاء أن يضمنوا لأنفسهم احتلال موقع الاستشارة لدى الحاكم([168])، والراجح أنّ أولئك الفقهاء اجتهدوا في هذا الراي، وصار لهم كالمذهب، به يأخذون، وعنه يصدرون، و لم يكن هذا مبدأ الفقهاء المقربين من السلطة وحدهم؛ بل كان أيضاً موقف الفقهاء الذين تعرّضوا إلى الإيذاء والسجن من قبل السلطة، كابن تيمية، وأحمد بن حنبل، الذي كان يقول بـ "السمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن وُلّي الخلافة فاجتمع الناس عليه ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف صار خليفة وسُمّي أميراً للمؤمنين"([169]). والوارد عن أحمد بن حنبل في سيرته أنه كان يقول بالطاعة المطلقة للخليفة في الشأن السياسي، وتحريم الثورة عليه حتى لو أتى أمراً مخالفاً للشريعة، لكنّه كان يرفض أن تكون

للخليفة كلمة أو صلاحيات في الشأن الديني، مع االلتزام بأن تكون المقاومة باسم الدين سلمية، وعدم الـــرد بعنف على عنف السلطة. ونعرف من كتابٍ للخلاّل ــ من الجيل الثاني لأتباع أحمد ـــــ عنـــوانه "الأمـــر بالمعروف والنهي عن المنكر" أنّ "أهل الحديث" هؤلاء كانوا يعتبرون أنفسهم "أُولي الأمر" الذين أمر القـــرآن بطاعتهم في الشأن الديني إلى جانب "أولي الأمر" الذين أمر القرآن بطاعتهم في الشأن السياسي.([170])

وقد احتج الفقهاء لتثبيت مبدأ الطاعة بأمرين: الأول ما ورد في القرآن الكريم من آيات توجب طاعة الخلفاء والأمـــراء، كقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم" [سورة النساء الآية]59، فقَرن اللهـــــ طاعة أولي الأمر بطاعته وطاعة رسوله. والثاني ما رُوي عن الرسول الكريم من أحاديث تدعوا إلى طاعة الخلفاء والأمراء، وتحضُّ على تعظيمهم وتوقيرهم، وتأمر بالصبر على تحكّمهم وتجبرهم، وتحذر من الخروج على سلطانهم وأمرهم، وهي أحاديث كثيرة، وردت طائفة كبيرة منها في كتب الصحاح الستة.

3. لجأ فقهاء السُّنة إلى التاريخ لإثبات أن الخلافة بالاختيار وليست بالنص، في محاولة للرد على الشيعة، والتاريخ عندهم هو الإجماع المتمثل في "سيرة السلف" التي تقوم مقام النص عند غيابه. وفي هذا الصدد لا بُدّ من القول إن فكرة الإجماع جاءت لفائدة الاستبداد في "الحاضر"، حاضر الفقهاء في كل عصر وجيل، فقد جعلوا الأنظار تتجه بـــ "الإجماع" إلىـــ الماضي، إلى "السلف" لتجعل منه ليس فقط المؤسس لـــ "الإجماع" كـــ "أصل" تشريعي، بل أيضاً كخاصية لـــ "المدينة الفاضلة" المتمثلة بالخلافة الراشدة، والتي مُورس فيها وحدها. والنتيجة هي استبداد "مدينة السلف"، هذه المتخيلة، بعقول الفقهاء، مما أضاف إلى الاستبداد الجائر القائم في "الحاضر" استبدادا آخر "فاضلاً" ماضياً، فكان الاستبداد اســـتبدادين: استبدادُ الحكام بالسياسة، واستبدادُ السلف بالمعرفة، ومن دون شك فإنّ الوقوع في الثاني إنما كان بسبب الهروب مـــن الأول، بسبب عدم القدرة على مواجهته والتصدي له([171]). كما أنهم قاموا فيما بعد بتضييق مبدأ الاختيـــار، وربطـــه بالإرادة الإلهية من خلال الغزالي وابن تيمية، مما جعل شرعية الحاكم شرعية دينية مصدرها الإرادة الإلهية، وبالتالي إقـــرار الاستبداد بُنيةً ونظاماً.

4. **انتصار النقل على العقل:**

على المستوى الفكري كان الصراع يصوغ نفسه أيديولوجياً في الخلاف بين أهل الراي وأهل الحديث حول مجال فاعلية النصوص الدينية، وبينما كان أهل الحديث يدافعون عن حاكمية النصوص وعن شموليتها لكل مجالات النشاط البشري، كان أهل الراي يدافعون عن "العقل" متمثلاً في إدراك "المصالح المرسلة"، وفي "الاستحسان"، و"الاستصلاح". وفي عصر الإمام الشافعي ـــ وهو عصر التدوين(*) ـــ يبدو أن الصراع بدأ يأخذ منحىً جديداً، تمثّل في محاولة السيطرة على الذاكرة الجمعية، وذلك من خلال صياغة المبادئ التي تصاغ على أساسها الذاكرة: هل تعتمد هذه المبادئ على مرجعية النصوص، فتتحول الذاكرة إلى ما يشبه القوة الحافظة، والتي تعتمد على قانون الاستدعاء؛ أم تعتمد على مرجعية "العقل" فتتحول الذاكرة إلى ما يشبه القوة المفكرة، التي تعتمد على فاعيلة قوة الاستنباط والاستدلال؟![172].

فكانت النتيجة أن انتصر النقل على العقل في الذاكرة الجمعية العربية الإسلامية فقد انتصر أهل الحديث على أهل الرأي، إذْ ألغى الشافعي مبدأ الاجتهاد، وحصره في القياس على النص القرآني والسّنة أو تجربة السلف، وقام بمحاربة الاتجاه العقلي ورفضه، وأحلّ محله التقليد والاتباع للسلف، وسعى إلى المحافظة على المستقر الثابت بإضفاء طابعٍ ديني أزليٍّ عليه، وقد أُتيحَ لمذهب الشافعي الشيوع والهيمنة على المذاهب والاتجاهات الأخرى حتى عصرنا الحالي، من خلال الأشعري والجويني والغزالي وابن تيمية..

وبناءً على ذلك نجد أنّ الحضارة الإسلامية "حضارة فقه"، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها أنها حضارة فلسفة. والذي ترك أثراً قوياً، ليس فقط في السلوك العملي للفرد والجماعة؛ بل في السلوك العقلي أيضاً، أي في طريقة التفكير والإنتاج الفكري، فأصبح عقلاً تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يُقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساساً على النصوص، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته. وواضح أنّ عقلاً في مثل هذه الحال لا يمكن أن يُنتج إلاّ من خلال إنتاج آخر[173]، وهذا ما يقرّ به الغزالي إذ يقول: "ترك الناس الكلام وفنون العلم وانثالوا على المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، وتساهلوا في الخلاف مع مالك وسفيان [الثوري] وأحمد رحمهم الله تعالى وغيرهم، وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذهب وتمهيد أصول الفتاوى، وأكثروا فيها التصانيف والاستنباطات، ورتّبوا فيها

أنواع المجادلات والتصنيفات، وهم مستمرون عليها إلى الآن، ولسنا ندري ما الذي يُحدث الله فيما بعدنا من الأمصار؟".([174])

- **خُـــــلاصة:**

جاء الخوارج كردّة فعل على الحكم القرشي الأموي، وجاء الفكر الشيعي ردّاً على الفكر الخارجي والأموي، وجاء أخيراً الفكر السُّني رداً على الفكر الشيعي والمعتزلي، وبذلك نستنتج أن الفكر السياسي العربي الإسلامي ما هو إلا سلسلة من ردود الإفعال ليس إلا، قامت بإقحام النص لتوظيف أيديولوجية كل طرف في مقابل الآخر.

لقد لجأ الخوارج إلى النص بقولهم "لا حُكم إلاّ لله"، ولجأ الشيعة إلى النص باعتبار الإمامة أصلاً من أصول الدين، أما السُّنة فقد لجأوا إلى التاريخ ليثبتوا أن الخلافة بالاختيار وليس بالنص في محاولة للرد على الشيعة، والتاريخ عند السنة هو الإجماع المستَمد من "سيرة السلف الصالح"، والذي يقوم مقام النص عند غيابه، فأصبحو بذلك يقرأون التاريخ في الشرع والشرع في التاريخ، وبذلك دخل التاريخ نطاق المقدس، وأصبح الشرع صانعاً له، فالإجماع هو أحد الأصول الخمسة للشريعة، وربما أهمها على الإطلاق، إذ اعتبروا بقية الأدلة تابعة له، فالإمامة ثابتة بالإجماع، أي بإجماع الصحابة أولاً، ثم إجماع الأُمة.

ولما كان الإجماع أحد المصادر التي يُستقَى منها الشرع، لهذا قالوا إن مصدر وجوب الإمامة هو الشرع، وأرادوا بهذا القول أن يردّوا على المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن مصدر وجوبها هو العقل، وهذا ما سنتعرض إليه في الفصل القادم..

- **هوامش الفصل الثاني:النظرية السياسية للفرق الاسلامية**

*. المقصود بالأيديولوجيا أنها: "منظومة كلامية سجالية تحاول رغبة ما أن تحقق بواسطتها قيمة ما باستعمال السلطة داخل مجتمع معين". عبد الله العروي. **مفهوم الأيديولوجيا**. (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 5، 1993). ص 60

.النص المقصود به القرآن، وهو النص الأول المركزي في الثقافة العربية الإسلامية، لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة. وقد تولّد عنه نص السُّنة ونص الإجماع، ثم جاء القياس ليقنّن عملية توليد النصوص في الثقافة العربية. نصرحامد أبو زيد. **النص والسلطة والحقيقة.(بيروت : المركز الثقافي العربي، ط 4، 2000).ص 19.

***. المراد بـ"سلطة النص" هي: قدرته على تحقيق "معنى" ما، يتمتع بقدر من الإلزام، ويقبل التثبيت". عبد العزيز حمودة. **الخروج من التيه: دراسة في سلطة النص**. (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ، 2003). ص 10

[1].رضوان، السيد. **الأمة والجماعة والسلطة**. (بيروت:دار اقرأ، ط 2، 1986).ص 264.

[2]. نفس المرجع. ص 264

[3]. هشام جعيط. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**.(بيروت:دار الطليعة،ط 4، 2000).ص 97.

[4]. نفس المرجع. ص 98

[5]. جعيط. **الفتنة**.ص 104

[6].نفس المرجع. ص 105

[7]. نفس المرجع. ص 106

[8].فرق الخوارج: المحكمة الأولى، الأزارقة، النجدات، الصُّفرية، العجاردة المفترقة فرقا منها: الخازمية، والشعيبية، والمعلومية، والمجهولية، والصَّلتية، والأخنسية، والشبيبية، والشيبانية، والمعبدية، والرشيدية، المكرمية، والحزمية، والشمراخية، والإبراهيمية، والواقفة، والإباضية والتي افترقت إلى: حفصية وحارثية. أما اليزيدية من الأباضية والميمونية من العجاردة فقد صنّفوا من غلاة الخوارج. عبد القاهر بن طاهر بن محمد. **الفرق بين الفرق**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (القاهرة: مكتبة التراث، د،ت). 91 يجمع الخوارج كلها: تكفيرهم علي وعثمان، أصحاب الجمل، والحكمَين، ومن صوّبهما أو صوّب احدهما، أو رضي بالتحكيم. نفس المصدر. ص 92.

[9] . أبو الفتح محمد بن عيد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني. **الملل والنحل**. تحقيق: أمير مهنا وعلي حسن فاعور.ج 1، (بيروت: دار المعرفة.1993. ط 3).ص 133

*. كان للشام قرّاؤها أيضاً، الذين كونهم الصحابة المقيمون في الشام (700شخص، حسب ابن سعد) ولكن بشكل أقل ظهوراً مما كان الحال في الكوفة أو البصرة، وربما كانوا يلقون التشجيع جرّاء تكاثر المصاحف العثمانية. ففي الشام، كان المقاتلة العرب، من قرّاء وسواهم، وسيظلون مطيعين وصامتين، نظراً لانشغالهم الشديد بجبهة جهاد مفتوحة على الدوام، وربما لأنهم كانوا محاطين برؤساء قبائل لم تنحطّ قيمتهم من جراء أية مشاركة في الردة، وكانوا أيضاً بمنأىً عن الهجرة الجديدة. جعيط. الفتنة.ص 105

[10] .الشهرستاني.**الملل والنحل**. ج 1. ص 132

[11]. لمزيد من التفاصيل حول أسباب انحياز علي لرأي ابن الأشعث ودَوره في عملية اختيار أبو موسى الأشعرى محكماً عن علي. انظر/ي: هشام جعيط. **الفتنة**. ص 210-221

[12] . الشهرستاني.**الملل والنحل**. ج 1. ص 133

[13] . نفس المصدر. ص 131، سَمّوا أنفسهم أيضاً بالشُراة، زاعمين أنهم شروا أنفسهم من الله. نفس المصدر، ص 131.

[14] . جعيط. **الفتنة**.ص 210

[15] . نفس المرجع.ص 210

[16] . البغدادي. **الفرق بين الفرق**. ص 94

[17] . نفس المصدر. ص 99

[18] . عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ. **البيان والتبيين**. تحقيق: فوزي عطوي. (بيروت: دار صعب، (د،ت)) ج 2. ص 277

[19] . الشهرستاني. **الملل والنحل**.ج 1. ص 134

[20] . نفس المصدر. ص 136

*. البعض يرى أن هذا ينطبق على إحدى فرق الخوارج، وهي النجدات (العاذرية): أصحاب نجدة بن عامر وقيل عاصم.(**الملل والنحل**،ص 141). وربما قيل العاذرية لأنهم عذروا بالجهالات في أحكام الفروع. وأجمعت النجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإنْ هم رأوا إلى أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز.(نفس المصدر، ص 143).

[21] . نفس المصدر. ص 36

[22] . البغدادي. **الفرق بين الفرق**. ص 92.

[23] .حسين مروّة. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**.)بيروت: دار الفارابي، 1978(ج 2.ص 518.

[24] . نفس المرجع. ج 2. ص 512

[25]. جعيط. **الفتنة**. ص 212. ترد فرق الشيعة عند البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق ، تحت اسم **الرافضة**؛ نظراً لرفضهم اتباع زيد بن علي، فقد طلبوا منه التبرّأ من الشيخين أبي بكر وعمر فرفض. " ففارقوه عند ذلك حتى قال لهم "رفضتموني"، ومنذئذٍ سمّوا رافضة". ص 57.

[26] . هناك من يرى أنها بدأت بعد اجتماع السقيفة والتفاف بعض الصحابة إلى جانب علي ومناصرته."بدأ التشيع من فرقة من الصحابة كانوا مخلصين في حبهّم لعليّ، يرونه أحق بالخلافة لصفات رأوها فيه؛ من أشهرهم سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود. وتكاثرث شيعته لما نقم الناس على عثمان في السنوات الأخيرة من خلافته، ثم لمّا ولي الخلافة". أحمد أمين. **ضحى الاسلام**. (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،ط 3، د،ت).ص 209.

[27] . للوقوف على تحليل الأسباب والدوافع التي دفعت ابن ملجم الخارجي لقتل علي، انظر/ي: هشام جعيط. **الفتنة**. ص 292- 301

[28] . المطهر بن طاهر المقدسي. **كتاب البدء والتاريخ**. (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د،ت)) ج 6. ص 5

[29]. عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ابن الأثير. **أُسد الغابة في معرفة الصحابة**. (ايران: اسماعيليان للنشر والطباعة والتوزيع، (د، ت)).ج 1.ص 160

[30] . شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. **العِبر في خبر من عبر**. (بيروت: دار الفكر، 1997) ج 1. ص 44

[31] . المقدسي. **البدء والتاريخ**.ج 6، ص 9

[32] . في رواية البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق، يرى أن أهل الكوفة غدروا بالحسين بعد أن كاتبوه ودعوه إلى الكوفة لكي ينصروه. فقد صاروا مع عبيد الله بن زياد يداً واحدة عليه، حتى قتل الحسين وأكثر عشيرته بكربلاء. ص 58.

[33] .إبن الأثير. **أسد الغابة**.ج 1. ص 201

[34] . نفس المصدر. ص 317

[35] .الذهبي.**العبر**.46-47

[36] . كان قد خرج من الكوفة متوجهاً إلى مكة بعد مقتل الحسين في كربلاء، خوفاً من عبيد الله بن زياد بعد أن هدده بقتله إن هو بقي في الكوفة. فبايع عبد الله بن الزبير وبقي معه إلى أن مات يزيد بن معاوية، واستقامت الشام والحجاز والعراق لابن الزبير. فتوجه إلى الكوفة، وبعث رسالة إلى شيعة الكوفة ونواحيها إلى المدائن، ودعاهم إلى البيعة له، ووعدهم أن يخرج طالباً بدم الحسين، ودعاهم إلى محمد بن الحنفية، وزعم أنّ ابن الحنفية قد استخلفه، وأنه قد أمرهم بطاعته. واجتمع إلى المختار من بايعه في السر، وكانوا زهاء سبعة عشر ألف رجل. البغدادي.**الفرق بين الفرق**. ص 64- 65.

[37]. الشهرستاني. **الملل والنحل**. ص 171. يفرّق الشهرستاني بين الكيسانية والمختارية بحيث يرى أن الكيسانية: أصحاب كيسان، مولى أمير المؤنين علي بن أبي طالب، وقيل تلميذ للسيد محمد بن الحنفية، وأنه اقتبس من السيد الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن، وعلم الآفاق والأنفس.(ملل ونحل، ص 170). أما المختارية فهي فرقة المختار بن عبيد الله الثقفي. أما في الفرق بين الفرق للبغدادي فنجد أنه يعرّف الكيسانية بأنهم: "أتباع المختار بن عبيد الله الثقفي، وكان المختار يقال له كيسان، وقيل: أنه أخذ مقالته عن مولى لعلي كان اسمه كيسان. البغدادي.**الفرق بين الفرق**. ص 58).

[38] . الشهرستاني. **الملل والنحل**. ص 171

[39] .نفس المصدر. ص 172. "ومن مخاريقه أنه كان عنده كرسي قديم غشّاه بالديباج، وزيّنه بأنواع الزينة وقال: هذا من ذخائر أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، وهو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل. الشهرستاني. **الملل والنحل**. ص 172- 173. وقوله بالبداء على الله " في الأمر وهو أن يأمر بشيء، ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك. وإنما صار المختار إلى القول بالبداء، لأنه كان يدّعي علم ما يحدث من الأحوال إما بوحي يوحى إليه، وإما برسالة من قبل الإمام. فكان إذا وعد أصحابه بكون الشيء وحدوث حادثة، فإن وافق كونه قوله، جعله دليلاً على صدق دعواه، وإن لم يوافق قال: قد بدا لربكم". نفس المصدر. ص 172

[40] . ابن سعد. **الطبقات الكبرى**.(بيروت: دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر،1957)ج 5. ص 96

[41] . الذهبي. **العبر**. ص 48.

[42] . الشهرستاني. **الملل والنحل**. ص 169

[43] . محمد ضياء الدين الريس.**النظريات السياسية في الإسلام**.ط 7(القاهرة:دار التراث، د،ت). ص 118

[44] . نفس المرجع. ص 119

[45] . الشهرستاني. **الملل والنحل**. ص 169.

[46] . وهو ما يُعرف بنص غدير خم، وهو موضع بين مكة والمدينة، قال الرسول (ص) يوم الغدير: "من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه". وهناك أيضاً ما يُعرف بحديث المنزلة، والمقصود به حديث الرسول (ص) لعلي: :"أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي". ابن أبي الحديد. **شرح نهج البلاغة**. تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم، (د،م:دار إحياء الكتب العربية) ج 2. ص 59

[47] . عبد الرحمن ابن خلدون. **المقدمة**. (بيروت: دار صادر، 2000). ص 148.

[48] . مروّة.ج 2. 495.

[49] . الشهرستاني. **الملل والنحل**. ص 170

[50] . البغدادي. **الفرق بين الفرق**. ص 58

[51] .. ابن خلدون. **المقدمة**.ص 151.

[52] . نفس المصدر. ص 149.

[53] . أمين. **ضحى الإسلام**.ج 3. ص 227.

[54] . نفس المرجع. ص 235

[55] . محمد عابد الجابري. **مدخل الى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن**. (بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 2006). ص 134.

[56] . نفس المرجع. 135

[57] . أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقبق: يوسف أسعد داغر. (بيروت: دار الأندلس، 1965) ج 1. ص 38-39.

[58] . الشهرستاني. **الملل والنحل**. ص 174

[59] . أمين. **ضحى الاسلام**. ص 241.

[60] . نفس المرجع. 274.

[61] . اومليل. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**.ص 37.

[62] . إبن خلدون. **المقدمة**.ص 330-331.

[63] . نفس الممصدر. ص 330

[64] . الشهرستاني.**الملل والنحل**. ص 54

[65] . الريس. **النظريات السياسية في الإسلام**. ص 99-100

[66] . محمد عابد الجابري. **تكوين العقل العربي**.(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 7، 1998).ص 107

[67] . أدونيس. **الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب**.(دار الساقي: بيروت، ط 9، 2006) ج 2.ص 7.

[68] . عبد الحليم الجندي. **الإمام الشافعي: ناصر السُّنة وواضع الأصول**. (القاهره:دار المعارف، ط 2، (د،ت)).ص 6

[69] .نفس المرجع. 234

[70]. الجابري. **تكوين العقل العربي**. ص 105. فقد انقسم الفقهاء بناءً على ذلك إلى أهل الرأي وأهل الحديث: فأهل الرأي اعتمدوا على الرأي والاجتهاد لتطبيق التشريع الإسلامي في البلاد المفتوحة، فقد واجهوا قضايا مالية إدارية وتنظيمية، وعسكرية جديدة واجتماعية وقضائية.. لم يعرفوها في مجتمعهم البسيط، و لم يكن الشرع يحتمل أن يحتوي كل هذه التفاصيل عن جديد الحياة دائماً فلجأوا إلى الرأي، و لم يكن يعنيها الحديث قبل أن تستخدم الرأي، بل كان من أتباع هذه المدرسة من يرفض الأخذ بالحديث نتيجة للشك في صحة رواية الحديث على ألسنِة الرواة. ظهرت هذه المدرسة منذ أواسط القرن الأول الهجري، واتّسع تأثيرها في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. انتشرت هذه المدرسة وترسخت في العراق، وكان من أشهر رجالها أبو حنيفة النعمان. أما مدرسة أهل الحديث: فكانت الطرف المناقض لها، فأصحاب هذه المدرسة يُنكرون العمل بالرأي، بذلك تظهر ميزات هذه المدرسة معاكسة للمدرسة السابقة. توطدت هذه المدرسة

وانتشرت في الحجاز، ومن أشهر رجالها مالك بن أنس والشافعي وأحمد بن حنبل. ويعود الاختلاف الفكري بين هاتين المدرستين إلى الاختلاف البيئي والحضاري لمنشأ كل منهما. مروّة. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**.ص 532- 534.

[71] . محمد ابو زهرة. **الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**.(د،م: دار الفكر العربي،ط 2، 1978). 190

[72] . مرجع سبق ذكره.**الثابت والمتحول**. ج 2. ص 11

[73]. نقلا عن: الجندي. **ناصر السنة**. ص 243. انظر أيضاً حجج إبطاله للاستحسان الواردة في كتابيه: الأُم والرسالة، في: محمد، أبو زهرة. **الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**. ص 301- 303

[74] . نفس المرجع.الجندي. 244

[75] . نفس المرجع.. 243

[76] . نفس المرجع.. ص 207

[77] . نفس المرجع.. 244.

[78] . نفس المرجع.. ص 244.

[79] .مرجع سبق ذكره. ادونيس. **الثابت والمتحول**. ج 2. ص 10

[80] .نقلاً عن: محمد، ابو زهرة. **الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**. 185

[81] . نفس المرجع.ص 136

[82] . الشافعي.**الام**.ج 7، ص 255 نقلا عن: نصر حامد أبو زيد. **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 2، 1996.

[83]. أبو زهرة. **الشافعي**. 267. "قال جمهور الأصوليين: إن الإجماع حجة شرعية ويجب العمل به، خلافاً للنظامية من المعتزلة والشيعة والخوارج. وأدلة القائلين بحجيته قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول". ومن السّنة قول الرسول: "لا تجتمع أمتي على خطأ، ولا تجتمع أمتي على ضلالة". وقوله: "من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه". علي حسب الله. **أصول التشريع الإسلامي**.((د، م):دار المثقف العربي، ط 6، 1982). ص 124.

[84] . الجابري. **تكوين العقل العربي**. ص 110-111.

[85]. ابن خلدون. **المقدمة**. ص 144. انظر/ي أيضاً: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. (بيروت: المكتب الإسلامي، 1996). ص 13

[86] . أبو زيد. **الخطاب والتأويل**. ص 161-162

[87] . أبو زهرة. **الشافعي**. ص 140

[88] . نفس المرجع.. ص 18

[89] . نفس المرجع. ص 23

[90] . الجندي. **ناصر السُّنة**. ص 24

[91] . محمد أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد**. (القاهرة: دار الفكر العربي، 1989). ص 508

[92] . الجابري. **تكوين العقل العربي**. ص 112

[93] . ابن خلدون **المقدمة**. ص 344. انظر/ي أيضاً: الاشعري. **الإبانة عن أصول الديانة**. ص 7- 9. تحت بند: باب في إبانة قول أهل الزيغ والبدعة في مقابل باب آخر في إبانة قول أهل الحق والسنة.

[94] . ابن خلدون. **المقدمة**. ص 344

[95] . إبن رشد. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. محمد عابد الجابري (تقديم وشرح). (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).ص 24

[96] . الشهرستاني. **الملل والنحل**. ج 1. ص 117.

[97]. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن عبد الله بن أبي موسى الأشعري. **الإبانة عن أصول الديانة**. (بيروت: دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، (د،ت)).ص 72

[98] . نفس المصدر. ص 73

[99] .نفس المصدر. ص 71

[100] . نفس المصدر. ص 72

[101] . نفس المصدر. ص 72

[102] . نفس المصدر. ص 73

[103] . نفس المصدر. ص 73-74.

[104] . انظر/ي: القسم الثاني، الجزء الرابع.

[105]. يعتبر الشهرستاني "الأشعرية" مذهباً قائماً بذاته، فيدرسه تحت فرق "الصفاتية"، أي القا ئلين بأن لله سبحانه وتعالى صفات رداً على قول المعتزلة بنفي الصفات عن الذات الإلهية. انظر/ي: الشهرستاني. **الملل والنحل**، الجزء الأول. ص 106. أما البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق: فيدرج أبا الحسن الأشعري ضمن أئمة أهل السنة والجماعة، ولا يعتبره مذهباً قائما بذاته. انظر/ي: البغدادي. **الفرق بين الفرق**. ص 388

[106] . ابن خلدون. **المقدمة**. 345

[107] . إبن رشد. **عقائد الملة**. ص 27

[*] . هو عبد الملك بن أبي محمد بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي الجويني (419هـ- 478هـ)، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين (من نواحي نيسابور). ذهب إلى المدينة فأفتى ودرس جامعاً طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك "المدرسة النظامية" فيها. توفي سنة 478 هجري. الشهرستاني **الملل والنحل**.الهامش. ص 111

[108] . ابن خلدون. **المقدمة**. ص 345

[109] . ابن رشد. **عقائد الملة**. ص 28

[110] . نفس المرجع. ص 28

[111] . نفس المرجع.ص 29

[112] . نفس المرجع. ص 29

[113] . أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. (بيروت: المكتب الإسلامي، 1996).. ص 13

[114] . نفس المصدر. ص 29

[115] . نفس المصدر. ص 15

[116] . أبو الحسن علي بن محمد الماوردي. **أدب الدنيا والدين**. (القاهرة: المطبعة الاميرية، 1925).. ص 190

[117] . الماوردي. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**. ص 62

[118] . الماوردي.**أدب الدنيا والدين**. ص 115

[119] .نفس المصدر. ص 113

[120] . إنّ هذا القول منسوب إلى عثمان بن عفان وليس حديث نبوي، لكن الماوردي ينسبه إلى الرسول محمّد، في محاولةٍ لإعطائه طابعَ النص الديني.

[121] . نفس المصدر. ص 114-115

[122] .الماوردي.**الآداب السلطانية**. ص 51

[123] . نفس المصدر. ص 56.

[124] . انظر/ي: خليل عثامنة. **التحول المدني وبذور الانتماء للدولة**. ص 87-88

[125] . صالح أحمد الشامي. **حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة**. (دمشق: دار القلم، (د،ت)). 20-21

[126] . مرجع سبق ذكره. الجابري. **تكوين العقل العربي**. ص 284.

[127] .أبو حامد محمد الغزالي. **إحياء علوم الدين**. (المنصورة: دار الغد الجديد، 2005)ج 1. ص 26

[128] . محمد عابد الجابري. "ما الذي يمنح الإجماع سلطة التشريع؟". http://www.aljabriabed.net/ijmaa2.htm

[129] . مصدر سبق ذكره.الغزالي. **إحياء علوم الدين**.ج 1. ص 26

[130] . نفس المصدر. ص 27.

[131] . نفس المصدر. ص 27

[132] . نفس المصدر. ص 27

[133] . نفس المصدر. ص 27

[134] . نفس المصدر. ص 27

[135] . نفس المصدر. ص 27

[136] . نفس المصدر. ص 27

[137] . نفس المصدر.ص 56.

[138] . فهمي جدعان. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. (عمان: دار الشروق، 1989). ص 354

[139] . أبو حامد محمد الغزالي. **فضائح الباطنية**. تحقيق: عبد الرحمن البدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964).ص 179

[140] . أبو حامد محمد بن محمد،الغزالي. **الاقتصاد في الاعتقاد**. (بيروت:دار الأمانة، 1969).ص 215.

[141] . الشامي. **حجة الإسلام**. ص 21-23

[*] . سمّاهم "التعليمية": لأنهم قالوا بأخذ العلم عن الإمام الغائب وسمّوه المعلم.

[142] . أبو حامد الغزالي. **المنقذ من الضلال**. تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد. (بيروت: دارالأندلس، (د،ت)). ص 118

[143] . الجابري. **تكوين العقل العربي**. ص 285.

[144] . الغزالي. **إحياء علوم الدين**. ص 33.

[145] . الغزالي. **المنقذ من الضلال**. ص 98-99

[146] . الجابري.**تكوين العقل العربي**. ص 289. انظر/ي: الغزالي. **المنقذ من الضلال**. ص 100-110

[147] . الغزالي. **المنقذ من الضلال**. ص 114-115

[148] . العروي. **مفهوم الأيديولوجيا**. ص 21

[149] . الغزالي. **إحياء علوم الدين**. ص 43.

[150] . الغزالي. **المنقذ من الضلال**. ص 160

[151] . تقي الدين ابن تيمية. **اقتضاء الصراط المستقيم**. (القاهرة: السنة المحمدية، 1950). ص 272. نقلاً عن: أدونيس. **الثابت والمتحول**. ج 3. ص 73

[152] .تقي الدين ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق: محمد رشاد سالم.(القاهرة: دار الكتب، 1971). 191. نقلاً عن: أدونيس. **الثابت والمتحول**. ج 3.ص 72

[153] . تقي الدين ابن تيمية. **الخلافة والملك**. تحقيق: حماد سلامة. (الأردن: مكتبة المنار، 1994، ط 2).ص 58.

[154] . نفس المصدر. ص 24

[155] . نفس المصدر. ص 25

[156] . نفس المصدر. ص 34. نجد في هذا الرأي تناقضاً لدى ابن تيمية، فقد اعتبر في مكان آخر، أن اتباع سُنة الشيخين واجبة، وأن رسول الله قد أمر بها في قوله: "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر". "فهذا أمر بالاقتداء بهما. والخلفاء الراشدون أمر بلزوم سنتهم. وفي هذا تخصيص للشيخين". نفس المصدر.ص 28

[157] . نفس المصدر. ص 41

[158] . تقي الدين ابن تيمية. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. ط 4(مصر: دار الكتاب العربي، 1969).ص 161-ص 162

[159] . ابن تيمية. **الخلافة والملك**.ص 54

[160] . نفس المصدر. ص 14

[161] . نفس المصدر. ص 16

[162] . نفس المصدر. ص 17

[163] . نفس المصدر. ص 18

[164] . نفس المصدر. ص 22

[165] . نفس المصدر. ص 21

[166]." ابن تيمية". **ويكيبيديا الموسوعة الحرة**. 28/02/09. http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%A8%D9%86_%D8%AA%D9%8A%D9%85%D9%8A%D8%A9.

[167] . أومليل. علي أومليل. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996). ص 11

[168] .نفس المرجع. ص 15.

[169] . أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي. **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**. (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1973). ص 175.

[170] . رضوان السيد. "الدين والسياسة في التجربة التاريخية الإسلامية". http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1173695305404&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout

[171] . محمد عابد الجابري. "قراءة سياسية لأصل الإجماع". http://www.aljabriabed.net/ijmaa4.htm

* . عصر التدوين: تلك العملية الواسعة التي تمت بإشراف الدولة، ابتداءً من عهد المنصور العباسي الذي ولي الخلافة بين سنة 136هـ وسنة 158هـ، والتي طبعت الحياة الفكرية والاجتماعية العربية الإسلامية بطابعها لفترة من الزمن امتدت نحو قرن أو يزيد، فأصبحت علماً عليها وصار ذلك العصر يسمى: عصر التدوين. أما عملية التدوين في حقيقتها فهي: عملية إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه "تراثاً": أي إطاراً مرجعياً لنظرة العربي للأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ. وبالنظر لهذا الموروث نجد أن: الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحاً على وجه القطع، بل هو صحيح فقط على شروط أهل العلم، الشروط التي وضعها وخضع لها المحدثون والفقهاء والمفسرون والنحاة واللغويون الذين عاشوا في عصر التدوين، ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث. وقد كان قصد الدولة من هذ العملية: ترسيم الدين وجعله جزءاً من الدولة وفي خدمتها. مرجع سبق ذكره. الجابري. **تكوين العقل العربي**. ص 63-67

[172] . نصر حامد أبو زيد. **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**. ص 98-99

[173] . الجابري. **تكوين العقل العربي**. ص 96، 108.

[174] .الغزالي. **إحياء علوم الدين**.ج 1. ص 56.

" إن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الأدب الشديد. وذلك انه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك".

إبن رشد

1-3. المقدمة:

في هذا الفصل سيتم تناول النظرية السياسية كما طرحتها النخبة المثقفة داخل المجتمع العربي الإسلامي. والمقصود بـ "النُّخبة": هي "طبقة" تقوم بدور الوسيط في عملية التكوين والتفكير، وتنوب عن الباقين في ذلك؛ بل والتي بلغ بها "الجشع" أحياناً إلى حد مصادرة حقهم الثقافي والمعرفي في مختلف مجالات وأنشطة الحياة". ([1])

ويرتبط مفهوم النخبة أيضاً بالمجال المعرفي الذي تمثله، وبتعدد المجالات المعرفية تتعدد النُّخب. هذا فضلاً عن العلاقات التي يمكن أن تسود أفراد النخبة الواحدة؛ أو النخبة مع غيرها من النُّخب، أو مع الجمهور، إيجابيةً كانت تلك العلاقات أو سلبية، وتتمثل الجوانب السلبية في أشكال من النفوذ والسيطرة والهيمنة، التي تلغي واجب الآخر في المشاركة والتغيير، وتجعل من ذاتها محوراً ومركزاً، والباقي هوامشَ وأطرافاً تابعة، كنوع من ترسيخ سلطتها داخل المجتمع.([2])

يُحدّد ماركس الطبقة ذات السلطة بكونها "التي تملك وسائل الإنتاج المادية"، بينما نجد أن سلطة النخبة تتحدد في كونها تمتلك الثروة الرمزية داخل المجتمع، وبناءً عليها "تنظم تلقين القيم الضرورية في حياة المجموعة بأداءاتٍ من نوع خاص". ([3])

وبناءً على هذا التعريف نجد أنّ المثقفين يشكلون طبقة رئيسية داخل المجتمع هي "طبقة النخبة"، لكنهم ليسوا جماعة واحدة متشابهة؛ بل هم شرائح، ولكل شريحة مصالحها وموقعها في السلطة والإنتاج المعرفي والمادي، والذي يتحدد بناءً على وَعيها الفردي، (تماماً كما تُحدد الطبقة بالوعي الطبقي) ومكانتها والقوة التي تتمتع بها، فلكل واحدة منها خطابها وأدواتها في إنتاج القيم والأفكار داخل المجتمع.

من هنا كانت حاجة السلطة السياسية لها، وبذلك نفهم أن قراءة أو تناول مسألة المثقف، وتحديداً علاقته بالسلطة، ليست مسألة جديدة أو طرحاً حديثاً؛ بل هي مسألة ممتدة في التاريخ ضمن صيرورته المادية التاريخية، لأنها قائمة أساساً على مبدأ المصلحة المتبادلة بين الطرفين (المثقف والسلطة)، وتتحدد بناءً على ما ذُكر سابقاً بوعي المثقف، ومع أي

الأطراف يرى مصلحته، وهذه القضية تفتح المجال للحديث عن دور المثقف في المجتمع، بمعنى أنه كلما كان بعيداً عن هيمنة الأيديولوجيا السائدة (أيديولوجيا الطبقة الحاكمة) كلما كان أقرب إلى قضايا المجتمع، وكلما كان مثقفاً مقرباً أو قريباً من أيديوجيا الطبقة الحاكمة، كان أقرب إليها من المجتمع، وساعياً حقيقياً في ترسيخ هيمنتها، وتسلّطها، وتبريره ذلك بأدواته المعرفية كما رأينا في الفصل السابق من خلال مواقف الفقهاء. في هذا الفصل سنتعرض الى نماذج أخرى إعتمدت على خطاب تنويري سعت من خلاله الى التأسيس لدور العقل، ومحاولات للفصل ما بين الديني والسياسي في مشروعها السياسي الذي نظّرت له فكرياً.

3.2. المعتزلة:

شكّل المعتزلة النخبة السياسية العالِمة في فترة الخلافة العباسية، ولم تنحصر مهمتهم في الجانب الفكري فقط، فقد دخل المعتزلة إلى ساحة السياسة والحُكم، وأطلق المأمون والمعتصم والواثق أيديهم في السياسة، كما استخدموا علم الكلام في الرد على أصحاب المذاهب والديانات الأخرى، وأقاموا مُجادلاتهم على الحُجج العقلية في الرد عليهم، من هنا نجد أن علم الكلام المعتزلي من حيث دلالته الأيديولوجية ومن حيث علاقة هذه الدلالة بأيديولوجية سُلطة النظام القائم لدولة الخلافة، نجد أنه كان مؤيداً وسنداً نظرياً لتلك الايديولوجية*. غير أن المنهج العقلاني الذي كان هو الأمر الجديد المسيطر في اتجاه علم الكلام يبقى له وجهه التقدمي الغالب عليه، لأنه شكّل "الصدمة المؤدِّبة" للأيديولوجية الرجعية في عصره، المتمثلة بأيديولوجية الفقهاء.([4])

لا يعود تكوّن هذه الفئة التاريخي إلى الفترة العباسية بالتحديد، فهناك اختلافات على وقت ظهورها المرتبط أصلاً بالتسمية التي أُطلِقت عليهم؛ فالبعض يرى أنهم من اعتزلوا الفتنة والاقتتال زمن حرب علي مع معاوية والخوارج، وتوقفوا عن مناصرة أي طرف من الاطراف([5])، والبعض الآخر يردُّها إلى اختلاف واصل بن عطاء مع الحسن البصري في منزلة مرتكب الكبيرة، إذ "دخل رجل على الحسن وقال له: يا إمام الدِّين، قد ظهر في زماننا جماعة يكفّرون أصحابَ الكبائر، والكبيرة عندهم كفر، وهم وعيديَّة الخوارج، وجماعة يُرجِئون أصحاب الكبيرة ويقولون: الكبيرة عندهم لا تضر الإيمان، وإنه لا يَضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، ففكّر الحسن في ذلك، فقال واصل قبل أن

يُجيب الحسن بشيء: أنا أقول إن صاحب الكبيرة لا مؤمنٌ ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة المسجد يقرر جـــوابه على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل واصل عنّا. فسمّوا معتزلة".([6])

1. مبادئ المعتزلة:

تنحصر أصول الدِّين عند المعتزلة ــ والتي هي أجابات على تساؤلات وأيدولوجيات دنيوية بالأساس ــ في خمسة: "التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الأصول برأيهم: "عليها مدار الدّين، ومن خالف فيها فهو عظيم الخطأ، وربما كفر أو فسق بذلك".([7])

فقد بنوا على مبدأ التوحيد أن الصفات ليست شيئاً غير الذات، وأن القرآن مخلوق لله سبحانه، لِنَفْيِهم عنه صفة الكلام، ومنه سُميّ الجدل الذي دار بينهم بعلم الكلام؛ حيث يرد الشهرستاني أسباب تسمية هذا العِلم الى أمرين: "إمّا لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها، هي مسألة الكلام، فسُمّي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنّاً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان".([8]) وقد هدف المعتزلة من وراء القول "بخلق القرآن" إلى الرد على الجبر الأموي([*]) الذي اعتمده الخلفاء الأمويون كأساس لشرعيّتهم، ذلك بأنّهم قرّروا أن أفعال العباد مستقلة عن إرادتهم واختياراتهم، وأنها تَخضع لقضاء الله وقدره، ولا إرادة لهم فيه، بمعنى أنها مرتبطة بعلم الله الأزلي.

حيث قالوا: "إنّ العَبد قادرٌ خالقٌ لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرّب تعالى مُنزّهٌ أن يُضاف إليه شرّ وظلم، وفِعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خَلق الظلم لكان ظالماً، كما لو خلق العدل لكان عادلاً"([9])، ومن هذا المبدأ سُمُّوا بالقدرية، لقولهم بقدرة الإنسان على خلق افعاله.

كان غيلان الدمشقي "أول من أحدث القول بالقدر"؛ وكان ناشر هذا القول والمصارع من أجله. والحق أنّ غيلان الدمشقي كان يمثل "المثقف التنويري" بمعنى الكلمة، فقد كتب في القَدَر عدة كتب ورسائل انتشرت في بلاد الإسلام، وظلّت متداولة حتى القرن الثالث والرابع الهجريين، ولكنها اختفت بعد أن ذاب مضمونها في كتب المعتزلة.

قام غيلان وأتباعه بنشر أفكارهم التنويرية داخل البلاط الأموي نفسه، وبين صفوف القبائل التي كانت ساخطة على بني أمية، فاستطاعوا أن يُوحّدوا صفوف هذه القبائل على صعيد القول بالقدر ومضمونه السياسي، كما عملوا على نشر أيديولوجيا تنويرية متكاملة تكرّس وجهة نظر عقلانية ومتحررة في كافة القضايا التي كانت مطروحة في عصرهم.([10]) كما ويعود السبب في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين الى الاختلاف حول من قُتلوا في معارك الجمل وصفين من الطرفين هل هم كفار كما قالت الخوارج في النار، و لم يؤخروه الى يوك القيامة كما فعلت المرجئة ([*]).

بالنهاية نجد أن الأصول التي بنى عليها المعتزلة فكرهم كانت ذات أبعاد سياسية بالأساس وإن كان لها المسمى أو الطابع الديني، وقد جاءت للرد على أيديولوجيا الجبر الأموي والخلاف السياسي التي نتجت عنه معارك الجمل وصفين ومسألة مرتكب الكبيرة وخصوصاً موقف الخوارج والمرجئة من هذه المسألة.

2. **طريقة المعتزلة في الاستدلال:**

أصل الأدلة عندهم أربعة: "حجة العقل، والسُّنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تُنال إلاّ بالنظر في حجة العقل، لأنه متى لم نعرفه وإنه صادق، لم نعلم صحة الكتاب، والسُّنة، والإجماع"([11])، بذلك نجد أنهم اعتمدوا في الأساس على العقل، وقدّموه على الآثار النقلية، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدّها إلاّ احترامهم لأوامر الشرع، فكل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل، فما قبله أقّروه، وما لم يقبله رفضوه.

ويتضح ذلك من خلال قولهم في الأخبار المروية، والكيفية التي يُأوّلون بها كتاب الله تعالى: "أمّا إن ثبتت بالأخبار المتواترة، وعلِمنا أن رسول الله (ص) قال ذلك وعمل به قلنا به، وما رواه الواحد والإثنان ومن يجوز عليه الخلط لا يُقبل في الديانات ويُقبل في فروع الفقه إذا كان الراوي ثقةً، ضابطاً، عدلاً، و لم يخالف ما رواه الكِتاب و لم يمنع من قوله مانع. وما رُوي من مخالف الكتاب ودلالة العقل تأوّلناه على الوجه الصحيح، كما نتأوّل كتاب الله تعالى على ما يوافق دلالة العقل، لا على ما يخالفها"([12]). كما أنهم اتفقوا على أن أصول المعرفة، والحَسن، والقبح يجب معرفتهما بالعقل([13])، وليس الشرع كما عند الفقهاء "الحَسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع".

ويعود ذلك إلى تأثّرهم بمنهج الفلاسفة، على أثر مطالعتهم لكتب الفلاسفة المترجمة إلى العربية في ذلك الوقت، إذ طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نُشرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنّاً من فنون العِلـــم، وسمّتها باسم الكلام([14])، وفي المقابل لم يكن للثقافات السابقة على الإسلام أيّ أثرٍ لا في ظهورهم ولا في اتجاه فكرهم.

لقد كانت ظروف نشأتهم ظروفاً عربية إسلامية خالصة، ظروف الخلاف حول الإمامة (حرب صفين، الجمل، الشـيعة والخوارج)، وما رافق ذلك من تطرف في القول، ومن تكفير كل طرف للآخر([15]). إذاً، تسلح المعتزلة بالمنطق، وعرضوا العقيدة من خلاله عرضاً فلسفياً يلائم العقل المنطقي، وحكّموا العقل في كل شيء، وعرضوا عليه أمور الدين والـــدنيا، فما كان منها متفقاً مع العقل قبلوه، وما كان غير متفق معه رفضوه.

3. **الإمـــــامة:**

جاءت نظرية المعتزلة في الخلافة كردّ على النظرية الشيعية القائلة بوجوبها بالنص، حيث انقسم المعتزلة في وجوب الخلافة الى قسمين: فالبصريون يقولون: طريق وجوبها الشرع، وليس في العقل ما يدل على وجوبها،وقال البغداديون وأبو عثمان الجاحظ من البصريين: إن العقل يدل على وجوب الرياسة([16])، وقد قالت المعتزلة بوجوب الإمامة بالعقل، لأنهم يـــرون أن السياسة تأتي لتحقيق "المصالح الدنيوية"، على عكس الشيعة الذين يرون أن مصدرها هو الله، فالمعتزلـــة "يوجبِـــون الرياسة على المكلفين، من حيث كان في الرياسة مصالح دنيوية، ودفع مضار دنيوية. والإمامية يوجبون الرياسة على الله تعالى، من حيث كان في الرياسة لُطف وبُعد للمكلفين عن مواقعة القبائح العقلية".([17])

أما النظامية من العتزلة فكانت أقرب إلى النظرية الشيعية، فقد قالت: إنّ الإجماع ليس حجة في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم، وقالوا أنْ "لا إمامة إلاّ بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً. وقد نصّ النبي (ص) على عليّ في مواضع، وأظهره إظهاراً لم يشتبه على الجماعة".([18]). وقد اتفقـــت المعتزلة على أن أمراء بني أمية كانوا فجّاراً عدا عثمان وعمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد([19])، كما أجـــاز المعتزلـــة الإمامة في غير قريش كما فعل الخوارج([20]).

أما بخصوص المفاضلة بين الخلفاء الراشدين فيقول القاضي عبد الجبار ذو الميول الشيعية: "إنّ الإمام بعده (ص) أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي أمير المؤمنين عليه السلام، كما ثبت بالقول والدليل أن علي بن أبي طالب عليه السلام هو الإمام على ما ثبت من الأخبار والآثار. وأما الكلام في الفضل فلا دليل نقطع به على أيُّهم الأفضل، وإنْ قَوليَ في الظن فعليّ عليه السلام، ويُخطئ من تبرّأ منهم كالرافضة والخوارج".([21])

وعلى الرغم من كَون القاضي عبد الجبار شيعياً معتزلياً، إلاّ أنه كان في رأيه أقل تعصّباً للشيعة وأكثر تحكيماً للعقل، وهذا ما يميز المعتزلة عن غيرهم، والذين يتّسمون بالتعصب إلى مذاهبهم وآرائهم، فهذه الفئة بالرغم من أنها لم تكن منفصلة عن الأحزاب الموجودة داخل المجتمع ــ الناتجة عن تطوره الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ــ بل كانت الجزء الدينامي فيها، وكانت كذلك متميزة ضمن الأحزاب بكونها ذات تأثير خاص في الرأي العام، وقد أكسبها هذا المركز إمكانية التجاوب والتفاعل مع الحركات الاجتماعية والسياسية، على اختلاف نزعاتها، داخل صفوف الرأي العام.([22])

4. دفاعهم عن الإسلام:

نشأ علم الكلام من الحاجة الى الدفاع عن الإسلام أولاً دفاعاً مسلحاً بالفلسفة، كما كان المهاجمون مسلحين بها، وثانياً لأنّ المسائل كلها حتى الدّين تحولت الى علوم بعد أن كانت سائرة على الفطرة، وقد استخدم المعتزلة علم الكلام للدفاع عن الإسلام لِما كان يثيره اليهود والنصارى والوثنيون من هجوم عليه، حتى إنهم كانوا يُرسلون أتباعهم إلى البلدان الأخرى لرد هذا الهجوم رداً عقلياً.([23])

ومن أشد الخصوم الذين جادلهم المعتزلة "المانوية"، وهم أتباع الأديان الفارسية القديمة، فقد اعتمدت الدولة الإسلامية في فترة من فتراتها على أتباع الديانات غير الإسلامية في تسيير مصالح الدولة، إلى جانب إتقانهم لمهن مطلوبة لدى الحكام كالتنجيم والطب. ومعنى ذلك أنّ المانوية ــ مثلاً ــ وهي التي اهتمت المعتزلة بمناقضتها أكثر من غيرها، على الرغم من أن أتباعها عدد محدود وفقاً لإحصاءات ابن النديم في ذلك الوقت، لم تكن قضية مناقضتها قضية دينية إنْ صح التعبير؛ بل كانت قضية أفراد ضمن نخبة عالِمة قد يصير لهم نفوذ فيدخلون في منافسات مع المعتزلة من أجل الجاه السياسي أو السلطة العلمية.([24])

فقد دخل المعتزلة إلى ساحة السياسة والحُكم، وأطلق المأمون والمعتصم والواثق أيديهم في السياسة، وأقاموا محاكمَ يَعرض فيها العلماء والقضاة القول بخلق القرآن، فمَن لم يقل بذلك عُذّب وأُهين، وسَمّى المؤرخون هذه الفترة بـِ "محنة خلق القرآن"، إلى أن جاء المتوكل وأراد أن يحتضن الرأي العام، وأن يكسب تأييده، فأبطل القول بخلق القرآن، وأبطل الامتحانات والمحاكمات، ونصر المحدثين؛ ولذلك قلّ عدد المعتزلة ورؤساؤها فقد شنّ عليهم الفقهاء والمحدثين والروافض والنصارى واليهود حرباً بلا هوادة([25]). وكان الفقهاء من أشد خصوم المعتزلة لأنهم يُفسدون الإسلام من الداخل، فقد كفّروهم وأخرجوهم من الملة كما لاحظنا سابقاً، وكل ذلك من أجل الصراع على السلطة داخل المجتمع ليس إلاّ.

3-3. الخاصّة:

1. **تعريف الخاصّة:**

وهو التعريف المتداول في كتب التراث لهذه الشريحة من المثقفين، والتي كانت قد اختصت بانتاج ما سمي بـِ "الآداب السلطانية" والتي يُشير مدلولها إلى "الآداب الخاصة بالمجال السلطاني، السلطة والدولة، المُلك والسلطان، وتتجه الى الإحاطة بكل ما يرتبط بهذا المجال من مقتضيات سياسية سواء في مستوى الاختيارات العقائدية، أو في مستوى تقنيات الممارسة الفعلية بكل أبعادها، كما تشير إلى فضاء السلطة بمختلف الطقوس والعلامات التي ترتبط به".([26])

و يعرّف الجابري "الخاصة" بأنها "فئة لم تكن تشكل "طبقة" بالمعنى السوسيولوجي المعاصر، إذ لم تكن مستقلة بنفسها، ولا كان لها دورٌ خاص بها في عملية الإنتاج، وإنما كانت عبارة عن شرائح مختلفة، تتحلق حول "الأمير"، وتقوم على خدمته، وتعيش من عطائه ومن الجاه الذي تستفيد منه، فإنها قد اتجهت بايديولوجيتها السلطانية ايديولوجيا من اجل "الامير" ولفائدة الخاصة.([27])

ووفقاً لهذا التعريف نرى أن "الخاصة" هي شريحة مجتمعية تنتمي الى طبقة النخبة، لكن ما يميزها كشريحة داخل هذه الطبقة ثلاثة أبعاد أساسية هي: "الدخْل" و"المنزلة" و"المكانة"، فدخل هذه الشريحة "ريعي" مصدره الأمير، فهم شريحة اجتماعية أشبه ما تكون بشريحة "التكنوقراطيين" في الدولة المعاصرة، الذين يقدمون خبرتهم للدولة أو للشركات مقابل أجر مادي معيّن، فيقومون بما يكلفون به، ويفكرون في نفس الاتجاه الذي يريده مشغّلهم، وهؤلاء لا رأي لهم إلاّ رأي

الخبرة، وليس وراءهم "قبيلة" ولا "حزب"؛ بل يستمدّون كل مقومات وجودهم كـ "خاصة" من "الأمير"[28]، أي أنهم يستمدون مكانتهم عن طريق استغلال الفرص المتاحة لهم وقربهم من مصدر السلطة.

أما "منزلة" هذه الشريحة فتَتحدّد بناءً على الوظيفة التي تقوم بها، وتعطيها لنفسها داخل المجتمع، فهي في منزلةٍ بين المنزلتين: منزلة "الأمير" الذي يجب أن يُطاع، ومنزلة "العامّة" التي يجب أن تُطيع. مهمة الخاصة إذن هي حمل "العامة" على طاعة الأمير، إنّها تقوم بالسلاح الذي تملكه، سلاح الكلمة و"العِلم" ـ الأيديولوجيا ـ بنفس المهمة التي يقوم بها الجُند بأسلحتهم المادية: الجند يقهر الأجسام، و"الخاصة" تُطوّع النفوس بالكلمة[29].

وبما أن "الطبقة" تتحدد بوعيها ووظيفتها داخل المجتمع؛ فإننا نجد أن "طبقة الخاصة" كانت واعية لنفسها ولدورها كطبقة اجتماعية مميزة، تقع في "منزلة بين منزلتين"، منزلة "الأمير" ومنزلة "العامة"، وهذا ما يَبرُز في خطابها حول السلطة وتعريفها لذاتها ولوظيفتها. ومن الأمثلة على ذلك ما قاله ابن المقفع ـ والذي يُعد المؤسس للآداب السلطانية في الحضارة العربية الإسلامية ـ: "حاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلِحهم الله به كحاجة العامة الى خواصهم وأعظم من ذلك، فبالإمام يُصلح الله أمرهم ويكبت أهل الطعن من ذلك، ويجمع رأيهم وكلمتهم، ويبيّن لهم عند العامة منزلتهم، ويجعل لهم الحُجة والأيد في المقال على من نكب عن سبيل حقهم".[30]

يتبين من هذا الطرح أن أهمية الخاصة تُستمد من تقريب الحاكم لهم، وتبنّيه لآرائهم وتثبيتها داخل المجتمع، وردع من يخالف طرحهم. بذلك نستنتج أنهم مُنتجو أيديولوجيا السلطة داخل المجتمع، فالرأي عندما تتبنّاه المؤسسة السياسية يتحول ألى أيديولوجيا.

يوضح ابن المقفع المراتب داخل المجتمع، فصلاح المجتمع لا يتم إلاّ على أيدي الخاصة، فالعوام لا يملكون أمر صلاح أنفسهم، أما الخاصة فمُصلِحهم هو الإمام، ولا يتم صلاحهم إلاّ به، إذ يقول: "وقد علِمنا علماً لا يخالطه شك، أن عامةً قطّ لم تصلح من قبل نفسها، و لم يأتِها الصلاح إلاّ من قِبل خاصّتها، وأن خاصةً قطّ لم تصلح من قبل أنفسها، وأنها لم يأتِها الصلاح إلاّ من قبل إمامها"[31].

هذه العلاقة الجدلية بين العامة والخاصة والحاكم هي التي تُحدد وظيفة وموقع كلٍّ منها في نظام السلطة، فالدَّور الأساسي هو للحاكم وخاصته، أمّا العوام فليس لهم من الأمر شيء سوى الاتباع بالحُسنى. وهذا ما نراه أيضاً عند الماوردي، إذ يعظّم دور الخاصة على حساب العامة التي يرى أنه لا قيمة لرأيها بالنسبة للخاصة وللحاكم، فهي كالأعضاء غير الشريفة التي لا يُستفاد منها، أما الخاصة ففيها وحدها يستقيم مُلكه، وهي بمنزلة الأعضاء الشريفة في الجسد، يقول: "حاجة الخاصة للعامة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست بشريفة؛ لأنَّ بعض الأمور لبعضٍ سببٌ، وعوامَّ الناس لخواصهم عُدَّةٌ، وبكل صنفٍ منهم إلى الآخر حاجةٌ. وإذا كان أعوانه منه [أي الحاكم] بمنزلة أعضائهِ التي لا قِوامَ للجسد إلاّ بها، ولا يقدر على التصرف إلاّ بصحبتها واستقامتها، [..] فيستقيمَ المُلك بهم كما لا تستقيم أفعاله إلاّ باستقامة أعضائه من جسده"([32]). وقد أصبح ذلك عُرفاً في كتب الآداب السلطانية التي أصبحت تنظر لهذه الفئة وأهميتها بالنسبة للحاكم في تسيير أمره وتثبيت مُلكه([33]).

2. نموذج ابن المقفع (106– 142هـ):

اشتهر ابن المقفع ــ ذو الأصل الفارسي ــ ككاتب للسلطة في نهاية العهد الأموي وبداية العباسي، فقد كان كاتباً لولاة بني أميّة في العراق، ثم تحول ليكون كاتباً لبني العباس، فقد كان كاتب عيسى بن علي، عمّ الخليفتين السفاح والمنصور في العراق، وأسلم على يديه وأصبح اسمه عبد الله ويُكنى بأبي محمد، واشتُهر بابن المقفع([34]).

ومع انطلاق الثورة العباسية وسيطرتها على الحُكم، بدأ العنصر الفارسي بالتوغل في الحياة السياسية، ولأنّ ابن المقفع كان كاتباً لوالٍ هو عم الخليفة، فقد أراد التقرب للخليفة المنصور من خلال كتاباته الأدبية ــ السياسية، التي كان هدفها توجيه الحاكم، ونصحه في سياسة الجيش والرعية وحاشيته من "الخاصة"، فكان له بذلك العديد من المؤلفات، منها: "الأدب الكبير والأدب الصغير"، و"رسالة الصحابة" الموجّهة للمنصور، والتي يشرح فيها كيفية التعامل مع الجيش والإدارة في الدولة، وكتابه الأشهر "كليلة ودمنة"، المترجم عن الفارسية.

وما يلفت النظر في كتابات ابن المقفع هو طابعها العلماني، فهو لا يستشهد لا بالقرآن ولا بالحديث ولا بأيّ عنصر آخر من الموروث الإسلامي؛ بل العكس يدعو صراحةً إلى الأخذ من الموروث القديم السابق للإسلام، والمتمثل بالحضارة الفارسية([35])، وأوضح مثَل على ذلك "رسالة الصحابة" التي وجّهها إلى الخليفة المنصور.

ففي هذه الرسالة يفصِل ابن المقفع ما بين الدين والسياسة، إذ يُسمّي السياسة بالرأي، والتي هي من اختصاص ولاة الأمر، وليس لغيرهم فيها من شيءْ سوى النّصح والمشورة، فالسياسة مصدرها العقل، والدِّين مصدره الله، وهو بطبيعته لا يشمل كافة نواحي الحياة وتطوراتها في الواقع العملي، يقول ابن المقفع: "ذلك أنّ الله جعل قوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في خلّتين؛ الدّين والعقل، و لم تكن عقولهم ــ وإنْ كانت نعمة الله عز وجل عظمت عليهم فيها ــ بالغةً معرفةَ الهدى ولا مبلغة أهلها رضوان الله عليهم، إلاّ ما أكمل لهم من النعمة بالدين الذي شرع لهم، وشرح به صدر من أراد هُداه منهم، ثم لو أن الدّين جاء من الله لم يغادر حرفاً من الأحكام والرأي والأمر، وجميع ما هو وارد على الناس، وجار فيهم مذ بعث الله رسوله (ص) إلى يوم يلقونه إلاّ جاء فيه بعزيمة، لكانوا قد كُلّفوا غير وسعهم، فضيّق عليهم في دينهم وأتاهم ما لم تَسَعْ أسماعهم لاستماعه، ولا فلوبهم لفهمه، ولَحَارتْ عقولهم وألبَابُهم، التي امتنّ الله بها عليهم، ولكانت لغواً لا يحتاجون إليها في شيء، ولا يعلمونها إلاّ في أمر قد أتاهم به تنزيل، ولكنّ الله مَنّ عليهم بدِينهم الذي لم يكن يسعه رأيهم. ثم جعل ما سِوى ذلك من الأمر والتدبير إلى الرأي، وجعل الرأي إلى ولاة الأمر ليس في ذلك الأمر شيء إلاّ الإشارة عند المشورة والإجابة عند الدعوة والنصيحة بظَهر الغيب"([36]).

وفي مكانٍ آخر جاء تحت عنوان: "فصل بين الدين والرأي" يقول: "أنّ الدّين يَسلم بالإيمان، وأن الرأي يثبتُ بالخصومةِ، فمن جعل الدين خصومةً، فقد جعل الدين رأياً، ومن جعل الرأي ديناً فقد صار شارعاً، ومن كان هو يشرعُ لنفسهِ الدينَ فلا دين لهُ"([37]).

يمكن النظر إلى أفكار ابن المقفع كجَنين للفكرة العلمانية، فهو يَفصِل السياسة عن الدّين، والواقع أنه إذ يميّز ما هو سياسي مما هو ديني إنّما يفعل ذلك لكي ينتهي في الأخير إلى إلحاق الدّين والسياسة معاً بإرادة الحاكم، إذ يقول: "إن أمير المؤمنين لو أمر الجبال أن تسير سارت، ولو أمر أن تستدير القِبلة بالصلاة فعل ذلك"([38]). كما طالب أبا جعفر

المنصور بأن يقوم بتوحيد قوانين القضاء والأحكام والاجتهادات الدينية، التي تعدّدت بتعدد الأمصار والأقاليم، وأن يجعلها في كتاب واحد يختار منها الحاكم ما يناسبه ويأمر بإلغاء ما يخالفه، إذ يقول: "فلو رأى أمير المؤمنين أنّ يأمر بهذه الأقضية والسِّير المختلفة، فتُرفَع إليه في كتاب ويرفع معها ما يَحتجّ به كل قوم من سُنّة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم له عليه، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً عزماً، لرَجونا أنْ يجعل الله هذه الأحكام المختلطةَ الصواب بالخطأ حُكماً واحداً صواباً".([39])

وهذا ما يوضح تكليف أبي جعفر المنصور أو ابنه الخليفة المهدي للإمام الفقيه مالك بنُ أنس بأن يضع للناس كتاباً في الفقه والشريعة، وكانت الملاحظة المشهورة التي رواها المؤرخون على لسان الخليفة المنصور حين كَلّف مالكاً بتأليف الكتاب أن "وَطِّئْهُ للناس" سبباً في تسمية ذلك الكتاب باسم "الموطأ".([40])

ولقد اتُّهِمَ ابن المقفع نتيجةً لآرائه بالزندقة، وقُتل بذلك، فقد اجتمعت لدى المنصور أسبابٌ كثيرة، وهي في الغالب أسبابٌ سياسية، فقد رأى أن لابن المقفع محاولات لتثبيت سلطة عمه عيسى كخليفة بدلاً منه. لذل سعى للتخلص منه، فكانت الزندقة هي الذريعة الأشهر التي قُتل بها، حيث قَتله سفيان بن معاوية؛ أحد ولاة أبي جعفر المنصورعلى العراق. ([41])

إذاً، في ظل الحكم المطلق ظهرت فئة المقربين "الخاصة"، ثم من عداهم من عامة الناس، والتي انتهت بتقسيم المجتمع إلى طبقات متفاوته في الحقوق وفي الكرامة، وهكذا فإن ذلك الحكم المطلق، الذي أنتجته الآداب السلطانية، قد شرّع ذلك التفاوت في طبقات الشعب وفي حقوق الأفراد، كما جعل مفاهيم السلطة والدولة لا تظهر إلاّ من خلال السلطة المطلقة للحاكم (سلطة أبويّة)، والتبعية المطلقة المفروضة على الشعب تجاه الحاكم دون أن يكون للشعب أية شخصية حقوقية، أو أي اعتبار أمام سلطة الحاكم المطلقة، وأن سياستهم تتم بالقهر والرهبة فـ" لكل صنف من الرعية صنف من السياسة، فالأفاضل يساسون بمكارم الأخلاق والإرشاد اللطيف، والأوساط يُساسون بالرغبة الممزوجة بالرهبة [الخاصة كونهم في منزلة بين مزلتين]، والعوام يُساسون بالرهبة وإلزامهم الجدد المستقيم وقسرهم على الحق الصريح"([42]). وعلى

العوام أن تُعوِّد نفسها على طاعة ملوكها، وتعظِمهم، وتُجلّ شأنهم، وترفعهم إلى منزلةٍ لا يبلغها غيرهم، وتربي أبناءها على الخضوع والاستكانة لهم، فهذا من الحقوق الواجبة للملك على الرعية.

"من الحقوق الواجبة للمَلك على الرعية التعظيم والتفخيم لشأنه في الباطن والظاهر، وتعويد النفس ذلك، ورياضتها به، بحيث تصير مَلَكة مستقرة، وتربية الأولاد على ذلك، وتأديبهم به، ليتربى هذا المعنى معهم"([43]).

نجد في هذا الكلام نوعاً من الموازاة الضمنية ما بين المَلك وما بين الله، فكما تَعوّد الآباء على تعظيم الله، والخضوع له، وترويض أنفسهم على ذلك بالعبادات، فعليهم تربية أبنائهم على ما نشأوا عليه، وتأديبهم بالأوامر والنواهي الدينية، إلاّ أنهم هنا يتأدبون على تعظيم الملك، ويتأدبون بواسطة أوامره ونواهيه. وفي القصة التي يوردها إبن الطقطقي في كتابه "الفخري" ما يؤكد هذا التحليل، كما أنها تظهر أنه لا يتم تبرير الحكم المستبد بنص ديني فقط، وإنما يوضع السلطان في مرتبة وأهمية أعلى من النص نفسه، إذا ما وجب الاختيار بينهما: "إنّ سلطان هذا العصر، ثبّت الله قواعد دولته، وبَسَط في الخافقين ظل معدلته، لّما ورد إلى بغداد في سنة ثمانٍ وتسعين وستمائة دخل المستنصرية لمشاهدتها والتفرج فيها، وكانت قبل وروده إليها قد زُيّنت وجلس المدرسون على سددهم، والفقهاء بين أيديهم، وفي أيديهم أجزاءُ القرآن وهم يقرأون منها، فاتفق أن الركاب السلطاني بدأ بالاجتياز على طائفة الشافعية، ومدرّسها الشيخ جمال الدين عبد الله بن العاقولي، وهو رئيس الشافعية ببغداد، فلما نظروا إليه قاموا قياماً، فقال للمدرس المذكور: كيف جاز أن تقوموا لي وتتركوا كلام الله؟ فأجاب المدرس بجوابٍ لم يقع بموقع الاستصواب في الحضرة السلطانية، أعلى الله في الدنيا كلمتها، وفي الآخرة درجتها. ثم بعد ذلك أخبرني المدرس المذكور بصورة السؤال والجواب. فأما السؤال فهو ما حكيته، وأما جوابه فلم أضبطه، وقلت له: قد كان يمكن أن يقال في جواب هذا السؤال: إنّ تَرْكنا للمصحف إذا كان في أيدينا واشتغالنا بغيره لم يحرم علينا في شريعتنا ولا جعل علينا في ذلك حرج، ثم إنّ هذا المصحف الذي قد تركناه وقمنا بين يدي السلطان قد أمرنا فيه بتعظيم سلاطيننا، ومن الحقوق الواجبة للمَلك على رعيته النصيحة، فمما جاء في الحديث، صلوات الله وسلامه على من نسب إليه، قوله (ص): الدين النصيحة قيل: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولرسوله ولجماعة المسلمين. ومنها ترك اغتياب الملك في ظهر الغيب، قال (ص): لا تسبّوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم

الشكر، وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم نقمة ينتقم الله بها ممن يشاء، فلا تستقبلوا نقمة الله بالحميـــة والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع"([44]).

نتبيّن من هذا النص أن الفقيه لم يُجب على السلطان بشيء مبرر بنص، ومن المرجح أنه أعلى من مكانة الســلطان في مقابل القرآن، وإلاّ لما احتاج ابن الطقطقي لان يقوم هو بالتبرير، وأن يورد بالمقابل أيضاً العديد من الأحاديث التي تُعلي من مكانة الحاكم، وتوجب الطاعة المطلقة له دون نقاش.

4-3. الفـــــلاسفة:

إنّ مُفردَتَيْ فلسفة وفلاسفة قد نُقلتا حرفياً من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، وهما تدلان هنا على نوع مـــن ممارســة الفلسفة، وعلى نمط من المثقفين الذين وُجدوا في المجتمع الإسلامي بين القرنين الثاني والسادس للهجرة. فقد كانت تلك فترة التعددية العقائدية والمناظرات العلمية بين العلماء والمفكرين، الذين ينتمون إلى اتجاهات لاهوتية وفقهية وعرقية ـــــ ثقافية شديدة الاختلاف.

لقد كانت تلك مرحلة الغليان الثقافي، والإنتاج الفكري في المجال العربي الاسلامي، وهي الفترة التي أطلق عليها محمـــد أركون بـــ "عصر الأنسية العربية" [Humanism]. فقد استفاد الفلاسفة المسلمون من الفلسفة اليونانيـــة، والـــتي ساهمت في إنعاش الحياة الثقافية وإغنائها عن طريق إدخالها لجهاز كامل من المصطلحات والمفاهيم، وعن طريق تبنّيهـــا لمناهج جديدة في التفكير، وكل ذلك كان مختلفا عما يدافع عنه الفقهاء حملة العلم التقليدي، مما أدى إلى مواجهة ما بين حملة العلوم النقلية المتمثلة في الفقهاء، وحملة العلوم العقلية من الفلاسفة.([45])

كان لهؤلاء الفلاسفة آراءٌ حول الكون والأخلاق والسياسة والإلهيات..، تختلف عمّا نظر إليه الفقهاء التقليديين، نظـــراً لاختلاف الأُسس المرجعية لكل منهما، فقد ظهر في التاريخ الإسلامي العديد من الفلاسفة الذين دافعوا عـــن الفلســـفة وأولية العقل، وحاولوا درء التعارض ما بينها وبين الدين، كذلك كانت لهم آراؤهم ونظرياتهم الخاصة حـــول صـــيغة الحكم وشكله، ومن أبرزهم:

1. **الكندي (185– 256هـ) "تأسيس الفلسفة العربية":**

يُعدّ يعقوب بن إسحق الكندي أول فيلسوف عربي، وقد أُطلِقَ عليه لقب "فيلسوف العرب"، ويعود نسبه إلى بيت أمراء قبيلة عربية جنوبية (كندة)، كما اعتُبر الكندي حلقة الوصل بين علم الكلام والفلسفة، حيث ارتفع بعلم الكلام إلى مرتبة الفلسفة العقلية.([46])

تُعدّ رسالة الكندي "في الفلسفة الأولى" ـــ والتي كتبها للخليفة العباسي المعتصم حيث كان من المقربين في قصره ويعمل لديه مؤدباً لابنه أحمد ـــ من أهم ما كُتب حول الفلسفة، حيث تعكس دفاعاً عن الفلسفة أمام السلطة السياسية لرفع الشبهة التي حاول الفقهاء حشر الفلسفة فيها، فنجده في هذه الرسالة يدافع عن الفلسفة وأهلها، فالفلسفة عنده من أشرف العلوم، والشرف الأعلى على فروع الفلسفة هو للفلسفة الأولى التي هي: علم الحق الأول الذي هو علة كل حق([47]). كما دعى إلى الانتفاع من الأفكار الأجنبية السابقة ـــ بالإشارة إلى الفلسفة اليونانية ـــ ما دامت تتّسم بسمة الحق، بغضّ النظر عن مصدرها ومن أين أتت، لأنه لا شي أولى برأيه "بطالب الحق من الحق"، إذ يقول: "ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأُمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخسُ الحق، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به، واحد بخس بالحق، بل كل شرف يشرفه الحق"([48]). كما يتوجب علينا شكر السابقين لنا ممن أوصلوا لنا من علم الحق، فيقول: "ينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلا عمّن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهّلوا لنا مطالب الحقيقة الخفية".([49])

وهو هنا يقتفي أثر أرسطو الذي دعى إلى شكر السابقين الذين هم سبب نيل الحق في الحاضر: "فأما أرسطوطاليس، مبرز اليونايين في الفلسفة، فقال: ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق، إذ كانوا سبب كونهم، فضلاً عنهم، إذ هم سبب لهم، وإذ هم سبب لنا لنيل الحق، فما أحسن ما قال في ذلك"([50]). كما أنه لا يكتفي بذكر آراء القدماء من الفلاسفة والتبعية لها؛ بل يعتمد الجهد والبحث في إكمال ما لم يقولوه، إذ يقول: "نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا؛ من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذا السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على عادة اللسان وسُنّة الزمان".([51])

وما يفعل الكندي ذلك إلاّ دفاعاً عن الفلسفة من أعدائها في عصره، أدعياء الحق المتمثلين بالفقهاء في ذلك الوقت، الذين يُتاجرون في الدين من أجل الحفاظ على مناصبهم المزوّرة، فيقول: "تونياً سوء تأويل كثير من المتّسمين بالنظر في دهرنا، من أهل الغربة عن الحق، وإنْ تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضبط فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكلية الشاملة لهم، ولدرانة الحد المتمكن في أنفسهم البهيمية، والحاجب بدف سجونه أبصار فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصّروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء، ذبّاً عن كراسيهم المزورة، التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تَجَر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تَجَرَ بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرّى من الدين من عاند قنية علم الاشياء بحقائقها، وسماها كفراً".([52])

كما أنه قد سعى إلى إقامة التوافق ما بين الدين والفلسفة، وأنه لا تناقض بينهما، فالفلسفة برأيه "علم الأشياء بحقائقها"، وتحتوي على علم الربوبية والوحدانية والفضيلة وجملة العلوم النافعة، وهذا ما جاء به الأنبياء، "لأنّ في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضية، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبُعد عن كل ضار والاحتراس منه، وإقناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه، فإن الرُّسل الصادقة صلوات الله عليها إنّما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، بلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها"([53])، كما يحاول أن يُلزم خصوم الفلسفة باقتنائها: فإنْ قالوا إن طلبها واجب، لذلك يوجب عليهم طلبها، وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب، فيحتم عليهم تقديم الدليل على رأيهم؛ وهذا الدليل لا بُدّ أن يلتمسوه من الفلسفة. ([54])

كما يذهب الكندي في أسباب تأليف كتابه لإقامة الحجة على وجود الله الواحد الحق، ليدافع عن أصول العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات المعادية لها، وأيضاً أمام الذين يرفضون العلوم العقلية، ويزعمون بذلك أنهم يدافعون عن الدين، إذ يقول: "فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم في تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له، الكافرين به عن ذلك، بالحجج القامعة لكفرهم، والهاتكة لسجوف فضائحهم".([55])

بهذا تدخل الفلسفة المجال الذي يعتقد الفقهاء أنهم محتكروه الوحيدون، وهو حماية الدين والدفاع عنه في وجه شـــبهات الكفرة الملحدين، وتدخل بذلك في صراع مع الفقهاء على السلطة العلمية داخل المجتمع، ومن هنا بدأ الصراع.

لقد تقرّب الكندي من السلطة السياسية فترة من الوقت، تلك الفترة التي ساد فيها اتجاه حكم العقل من المأمون 198هـ حتى الواثق 232هـ، والذي سطع فيه نجم المعتزلة الذين دخلوا في صراع مع الفقهاء والمحدثين من أهل السّنة، وعلى رأسهم أحمد بن حنبل فيما عُرِف بـــِ "محنة خلق القرآن". كما كلّفه الخليفة المعتصم بأن يقوم على تربية ابنه أحمد، لكن ما حصل للكندي ما كان يحصل في كثيرٍ من الأحيان للمقربين من السلطان، فهو يغدق عليهم ويحميهـــم، كمـــا أنـــه لتقلبات سياسية قد يعصف بهم، وقد عصف الخليفة المتوكل بالفيلسوف الكندي حين لعب هذا الخليفة بورقـــة "أهـــل السُّنة"، فقد جلده وجرده من كتبه، ويذكر أنّ "أهل الحديث"، ومنهم أبو جعفر البلخي كان يطاعن الكندي، ويغري به العامة، ويشنّع عليه بعلوم الفلسفة.([56])

2. **الفارابي(260– 339هـ) "تأسيس المدينة الفاضلة":**

انبثقتْ النظرية السياسية لفلاسفة المسلمين ـــ ومنهم الفارابي ـــ من تصورهم الإيمـــاني وقضـــايا الغيـــب والألوهيـــة والربوبية. فالفارابي يُعرّف الله بـــ "الموجود الأول، وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها"([57]). ومن هـــذه الفكرة جاء مصطلح "الفيض" الذي أخذه عن الفلاسفة اليونانيين، وانبثق فكره السياسي عنهـــا. فمـــا هـــي نظريـــة "الفيض"، التي تشكل النظرية السياسية عند الفارابي؟!

1. **نظرية الفَيض:**

تَبنّى الفارابي نظرية الفيض الأفلاطونية ليفسر بها خلق العالم والوجود فيقول: إنّ وجود الموجودات لازم بالضرورة عن وجود الله، وإن ذلك الوجود يتم بالفيض([58])، حيث تبدأ الموجودات الصادرة عنه بأكملها وجوداً، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً، ويستمر الصدور حتى تنقطع الموجودات عن الوجود، وتكون هذه الموجودات مرتبطة ببعضها البعض ومنتظمة([59])، ثم يفيض عن الله أو "العقل الأول" العقل الثاني، وهو جوهر غير منسجم وليس في مادة، يعقل مصدره العقل الأول، ويعقل نفسه، فينتج عنه عقل ثالث مثله، يعقل ذاته ومصدره فيلزم عنه وجود السماء الأولى، وتستمر

العملية على هذا النحو من الصدور أو الفيض، ويكون لكل عقل من هذه العقول كوكب سماوي يقابله، حتى تنتهي إلى العقل الحادي عشر، الذي يدعوه العقل الفعال، ويقابله كوكب القمر، وهو الكوكب التاسع بعد السماء الأولى، والذي تنتهي عنده سلسلة الموجودات السماوية عقولاً وأجساماً، وتبدأ الموجودات الأرضية([60])، التي تبدأ على عكس الموجودات السماوية، بأقلها كمالاً، وهي المادة الأولى المشتركة لجميعها، وترقى في الكمال إلى "الإسطقسات الأربعة"، أي التراب والماء والنار والهواء، فالمعادن، فالنباتات، فالحيوان، فالإنسان أو "الحيوان الناطق"، كما يُسميه، والذي هو إرقاهاً.([61])

كانت هذه نظرية الفارابي حول العالم، والتي انعكست على رؤيته للمدينة الفاضلة، التي تشبه ترتيب العالم، ورئيسها يشبه الله، وأجزاؤها تحتذي حذو مقصد الرئيس كما يقول.

2. المدينة الفاضلة:

يذهب الفارابي إلى أن أساس الاجتماع الحاجة الفطرية، ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يوفر لنفسه بمفرده حاجاته العديدة إلى المأكل والملبس والمأوى والأمن..، فيضطر إلى التعاون مع الجماعة لتأمين ذلك، فتنشأ بناءً على ذلك المجتمعات الانسانية.([62])

كما يُقسّم الفارابي الاجتماعات إلى فئتين: اجتماعات كاملة واجتماعات غير كاملة. ويقسم الكاملة إلى ثلاثة: عُظمى ووُسطى وصُغرى." فالعظمى، اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة؛ والوسطى اجتماع أمة في جزءٍ من المعمورة؛ والصغرى، اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة".([63]) أما غير الكاملة فهي: " اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم إجتماع في منزل، وأصغرها المنزل، والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة؛ إلاّ أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة؛ والمحلة للمدينة على أنها جزؤها. والسكة جزء المحلة؛ والمنزل جزء السكة؛ والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة".([64])

ويرى الفارابي أن الكمال والفضيلة لا يتحققان في الجماعات التي تقل عن المدينة؛ " فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها"([65])، والمدينة التي يقوم الفارابي بالتأسيس لها هي"المدينة الفاضلة،

التي تحقق الهدف الأخلاقي المتمثل ببلوغ السعادة، "فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مُدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة"([66]).

من هنا نجد أن الفارابي يدمج ما بين الأخلاق والسياسة؛ بل يجعل هدف السياسة الأسمى هدفاً أخلاقياً متمثلاً في تحقيق السعادة لبني البشر.

ج. أركان المدينة الفاضلة:

يرتّب الفارابي المدينة الفاضلة على غرار ترتيبه للعالَم، فتبدأ من الرئيس الذي يحتل أعلى المراتب وأشرفها، حتى يصل إلى المرتبة الأخسّ؛ وهي وظائف الناس العاديين، وكل من هو في مرتبة أدنى منه مسخرٌ لخدمته. كما يوازي ما بين رئيس المدينة الفاضلة وما بين الله، والذي هو "السبب الأول لكل الموجودات"، إذ يقول: "إنّ السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة مَلك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها، فإنّ البريئة من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، ودون السماوية الأجسام الهيولانية، وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤمّه وتقتفيه؛ ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ... وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة؛ فإنّ أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب.([67])

يصبغ الفارابي الحاكم بصبغة من التقديس حيث يوازي بينه وبين الله، وهو الحاكم الذي يأمر فيُطاع، ولا يجوز لأحدٍ أن يناقشه، أو أن يرأسه أحد، "يكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً"([68]). كما يوازي الفارابي ما بين رئيس المدينة الفاضلة "الفيلسوف" والنبي، فمصدر معرفته هو الوحي المباشر من الله بتوسط العقل وليس الوحي الواسطة بين الله والنبي، "هذا الإنسان هو الذي يوحي إليه، فيوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله ـــ تبارك وتعالى ـــ إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيِّلة، فيكون بما

يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبيّاً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن عن الجزئيات، بوجودٍ يعقل فيه الإلهي".([69])

أما الخصال التي يجب أن تتوفر في رئيس المدينة الفاضلة، فيحصرها الفارابي في اثنتي عشرة خصلة، هي: تمام الأعضاء، وجودة الفهم، وجودة الحفظ، والذكاء، والبلاغة، وحب العلم، والعفة، والصدق، وحب الكرامة، والكرم، والعدالة والشجاعة.([70])

الحكام في المدينة الفاضلة ـــ تبعاً للفارابي ـــ ليسوا حكاماً بالإرادة فحسب؛ ولكنهم حكاماً بالطبيعة أيضاً، لأنهم خُلقوا كذلك، إذ يقول: "رئيس المدينة الفاضلة لا يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني بالهيئة والمَلَكة الإرادية، والرياسة تحصل لمن فُطِر بالطبع معدّاً لها".([71])

لا يعتمد الفارابي الدين كأساس لنظريته حول المدينة الفاضلة، ولكنه في نفس الوقت يُشرّع لنظام الحكم الاستبدادي، فرئيس المدينة الفاضلة عنده يدل على معنىً واحد: الاقتدار والتسلط المطلق على من تحت يده. واقتداره ليس بقوةٍ خارجة عنه فقط؛ بل بما يكون في ذاته من عِظَم المقدرة، الذي اجتمعت فيه صفات القدرة المطلقة لصلته بالعقل الفعال. هكذا وظّف الفارابي الفلسفة اليونانية ـــ وخاصةً فلسفة أفلاطون ـــ دون أن يتعرض لآراء أرسطو الدستورية، ليُبشّر بالحاكم المستبد؛ الذي يفعل ما يشاء وله العصمة من الخطأ، لأنه على اتصال بالموجود الأول.

5-3. إخوان الصفا:

ظَهر إخوان الصفا في القرن الثالث الهجري كأفرادِ نخبة مفكرة داخل المجتمع الإسلامي، حيث يُرجّح البعض أن مرحلة الإعداد والتشاور بين أفراد هذه النخبة التي أَسست الجماعة تبدأ بعام 232هـ؛ وهو عام تولّي الخليفة المتوكل العباسي الخلافة، وإحيائه المذهب السُّني، واضطهاده فِرق المعتزلة وأهل الذمة، وظهور حُكم القادة العسكريين التُّرك الذين كرّسوا النظام الإقطاعي، وقمعوا حركات المعارضة، وما ترتب على ذلك من تشرذمٍ سياسي، وظهور إمارات الاستيلاء، وتحكم العسكر التركي في مقادير السياسة والحكم([72]). فجاءت هذه النخبة كرد فعل على هذه الأوضاع والظروف، محاولةً إصلاحها من خلال الجَمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية في التربية والثقافة.

ونستدل على ذلك من نص أبي حيان التوحيدي الذي يُجمل فيه أسباب نشوء هذه الحركة وأهدافها وأساليبها، إذ يقول: "كانت هذه العصابة قد تآلفت بالعِشْرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دُنّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات؛ ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة، وذلك لأنها حاويةٌ للحِكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال؛ وصنّفوا خمسين رسالةً في جميع أجزاء الفلسفة: علمها وعمليّها، وأفردوا لها فهرسةً وسموّها رسائل إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء، وكتموا أسماءهم، وبثّوها في الورّاقين، ولقّنوها للناس، وادّعوا أنهم ما فعلوا ذلك إلاّ ابتغاء وجه الله عز وجل، وطلب رضوانه ليخلّصوا الناس من الآراء الفاسدة التي تضر النفوس، والعقائد الخبيثة التي تضر أصحابها، والأفعال المذمومة التي يشقى بها أهلها؛ وحَشُوا هذه الرسائل بالكَلِم الدينية، والأمثال الشرعية، والحروف المحتملة، والطرق الموهِمة".([73])

توسّل الإخوان من أجل تحقيق غايتهم رسالة تنوير وترشيد معتمِدة على الفلسفة اليونانية، وجهت للتأطير "لأيديولوجية معرفية" مناهِضة "للأيديولوجية السّنية"، التي تبنّتها السلطة السياسية في ذلك الوقت. ولعل هذا ما يفسر حملتهم عليها، واتهامها بالجهل كما جاء في النص، فقد نقم الإخوان على "فقهاء السلطان" من الأشاعرة والولاة والعمال والكتّاب الذين برّروا حُكم الغلبة وساندوه مقابل حيازة الإقطاع. لذلك أخطأ بعض الدارسين حين زعموا أنّ الإخوان ألغَوا الشريعة في دعوتهم؛ والصواب أنهم أرادوا تطهيرها بعد انتهاكها.([74])

وقد مارَسَ إخوان الصفا العمل السري، وظهرت حركتهم كحركة سرية ذات طابع علماني، مهدت لتأسيس مجتمع تسوده قيم الدين والفلسفة عن طريق التنوير والترشيد؛ وذلك بإعداد جيل من الشباب المستنير، كردٍّ فعل على انتهاك الشريعة والعقل في ظل سلطة ثيوقراطية مشلولة؛ هي الخلافة العباسية، وأوليجركية عسكرية عنصرية ممثلة في نظام "الإمارة" المتسلط، فكانت دعوتهم السرية التنويرية محاولة لتجاوز التشرذم السياسي الطائفي والعنصري والإقليمي؛ إذ

دعوا لتأسيس "مجتمع علماني" موحد، تنعم فيه الرعية على اختلاف مِلَلها ونِحَلها وأصولها الإثنية بالقيم والفضائل المستمدة من الشريعة والحِكمة في آن([75])، وهذا ما يتضح من مشروعهم السياسي الاجتماعي.

1. مذهب إخوان الصفا:

ظلَّ المذهب الذي سار عليه إخوان الصفا لتأسيس فكرهم الفلسفي والسياسي محلّ جدل ونظر بين الباحثين في نشأة وتكوين هذا الفكر، فبينما يضعهم الجابري في خانة "الشيعة الإسماعلية" التي جعلت الهرمسية مصدراً رئيسياً لفلسفتها([76])؛ يرى جورج طرابيشي عكس ذلك، فـ "إلصاق شبهة الإسماعيلية بإخوان الصفا يقتضي أول ما يقتضي أن يكونوا إماميين في مذهبهم"([77])، فإخوان الصفا برأيه "طعنوا في معيارية قضية الإمامة في التفرقة بين فرق الأُمّة، وربأوا بأنفسهم عن الانخراط في دوامة ذلك الصراع الدموي"([78])، كما أنهم يرفضون "أن يكون معقدها حول النص أو عدمه"([79])، وقد "رفضوا بصورة صحيحة مفهوم الإمامة الوراثية، وهذا الرفض ينأى إلى أبعد مدى الشقة بينهم وبين الإسماعيلية وعموم الشيعة"([80])، ولا مكان للأئمة بالمفهوم الشيعي من مكان في السلسلة الاجتماعية المتصاعدة عند إخوان الصفا. ([81])

فما هي حقيقة مذهب إخوان الصفا اذاً؟

وهل هُم من الشيعة الإسماعيلية، أم أن"السَّمعلة" مجرد تهمة تمّ إلصاقها بهم كما يدّعي جورج طرابشي؟!

نستطيع أن نقدم إجابة على هذا التساؤل بالاعتماد على نصوص الإخوان نفسها، والتي هي هنا "الرسالة الجامعة"، التي تشكل شرحاً وافياً لرسائل إخوان الصفا الـ 52 وما تقدمه.([82])

في هذه الرسالة تظهر بعض المفردات المستقاة من الفكر الشيعي عموماً، دون أن يكون في هذه الإشارات ما دل على انتسابهم الى التشيّع الإسماعيلي، ففي توضيحهم لكيفية الدعوة التي انتهجوها لبث أفكارهم، يقولون: "أقمنا لكل طبقة من طبقات طوائف الأمة، الذين عمّتهم دعوة الأنبياء، قوماً يدعونهم إلينا، ويدلونهم علينا، ويعرفونهم بقدومنا، ويعِدونهم بظهور أمرنا، وخروج **مهدينا**، وقيام قائمنا، وطلوع شمسنا، **وخروجنا من كهفنا**، فإذا كان ذلك كذلك، فيجب لنا أن

نبتدئ ونأخذ بناء المدينة التي تضم شملنا، وتجمع حُملتنا، ونتخذها دارنا، ونجعل فيها قرارنا، ومن استجاب إلينا، وطـــرأ بأمرنا علينا".([83])

يتّضح من هذا النص أن خروج إخوان الصفا من "الدعوة السرية" كأسلوب "للتقية" وبناء الدولة منوط بعودة المهدي، والذي هو الإمام المستور. لكن الإمام في فكر الإخوان لا يتمتع باعتبارية سياسية في إدارة الدولة كما عند الشيعة؛ بـــل تنحصر مهمته في الجانب الديني فقط، فالأئمة خلفاء الأنبياء في الدين فقط: "الأنبياء أصحاب الشرائع الدينية، .. فهؤلاء الوسائط بين الله وبين خلقه هم نِعَم الله على عباده، وأيديه المبسوطة بالرحمة والبركة فيـــ كـــل دور وزمـــان، ومـــن استخلفوهم من بعدهم للقيام بأحكام شرائعهم فهم يقومون في الأمة من بعدهم مقامهم".([84])

كما يقسمون المستخلفين بعد الأنبياء إلى قسمين: أئمة يهدون بأمر الله عز وجل، وبما أوحاه على ألسِنة أنبيـــائه، بمـــا أوصلوه من كلام الله تعالى إليهم، وعلّموهم به.[...] ومنهم ظالم لنفسه مبين، يجلسوه في غير مجلسه، وأخـــذه مـــا لا يستحقه، وهم أئمةٌ يدعون إلى النار [...]، والحكمة الموجودة بعد النبي في شريعته توجد على معدنَين مختلفين، ولذلك وقع الاختلاف في الأمة بعد ذهاب صاحب الشريعة، وذلك انه أقام فرائض شريعته، وأحكام دعوته ظاهرة مكشـــوفة، وجعل تحت أوامر ظواهرها أموراً خفية، باطنة مستورة، لطيفة، لا يمسّها إلاّ المطهرون من العيـــوب والـــذنوب [...]، وهذا قول العلماء الربّانيين من أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، وهم أصحاب الحكمة الخفية[..]، والمطهّرون من أدناس الجاهلية. والحكمة المجازية، الموجودة بالاسم دون المعنى والحقيقة، وهي الموجودة عند الأئمة، الذين يدعون إلىـــ النـــار، وهم أعداء أهل الحق من بعد نبيّهم، وهم بقايا الشياطين الكائنين في الجاهلية. فلهذه العلة، ومن أجلها، وَقَع الاختلاف في أهل الشرائع بعد ذهاب أنبيائهم، وبهذه العلة إذا غلب أهل الباطل على أهل الحق، استتر اهل الحق، وإذا غلب أهـــل الحق يكون ظهور أمر الله وعود الحق إلى أهله".([85])

إنّ أصحاب الدين يجب أن يكونوا من آل البيت، وإن الذين اختصوا بالشريعة من غير آل البيت يأخذونها بغير حـــق، كما أن دعوتهم تكون إلى النار، أي ليس إلى السبيل الصحيح الذي أراده الدين "سبيل الهداية". وفي حال غَلبـــة أهـــل الباطل على أهل الحق من بيت النبوة فإنهم يستترون، إلى أن يأذن الله بعودة الحق إليهم. من هنا يظهر دليلٌ آخر علـــى

قرب فكر إخوان الصفا من الفكر الشيعي في مبدأ الإمام المستور "تقية" من أعدائه مغتصبي الحق، وأن الأئمة خصّهم الله بالعلم الباطني للشريعة، والذي ورثوه عن الأنبياء دون أن يبلغون درجتهم. لكنه قُرب لا يصل إلى درجة التطابق، فأهل البيت في الفكر الشيعي هم الأئمة الدينيون والسياسيون، وهذا لا يستقيم مع فكر إخوان الصفا؛ الذين يفصلون بين "المُلك الديني" و"المُلك أو السلطان السياسي".

والدليل على أن الإمامة دينية وليست سياسية أيضاً قولهم: "الجالس بعد النبي مجلسه، والقائم في الأمة من بعده مقامه، يجب أن يكون يعرف جوابات عما يُسأل عنه من أمور الدين، ومعاني مرموزاته، ومرامي إشاراته[...]، وأن يتميز بما كان يتميز به من خصال، ما خلا الخصال التي كان يتلقى بها الوحي، فإنها لا توجد فيمن تقيمه الأمة من بعده، لأنه ينقطع الوحي بذهاب الأنبياء أصحاب الشرائع، وإنما يبقى فيمن يخلفونهم من بعدهم ما أودعوهم إياه، وأسّروه إليهم، وعهدوا إليهم فيه، وبذلك يكونون أعلم الأُمة من بعدهم، ويجب على الأُمة الطاعة لهم، والانقياد إليهم"([86])، وفي هذا الرأي ما يُظهر بجلاء أنّهم أقرب إلى الشيعة الاثني عشرية منهم إلى الإسماعيلية الغُلاة، الذين يضعون الأئمة في مرتبة الأنبياء، وأحياناً بمرتبة الألوهية.

2. الفصل بين الدين والسياسة:

يظهر الفصل بين الدين والسياسة في ترتيب إخوان الصفا للسلطات داخل مدينتهم تصاعدياً، وفقاً للاختصاصات النابعة من مَلكاتهم الشخصية، إذ يقولون: "ونريد أن يكون أهل المدينة على أربع مراتب: المرتبة الأولى: ذوو الصنائع العملية، والعلمية، والمرتبة الثانية: الرؤساء ذوو السياسة، والمرتبة الثالثة: الملوك، والمرتبة الرابعة: الإلهية ذات المشيئة والإرادة".([87]) إذاً الملوك هم أصحاب السلطة الدينية من أنبياء وأئمة، والتي هي أعلى السلطات وأشرفها، لاتصالها بالعقل الأول، ثم يأتي ذوو السياسة، أو "أصحاب السلطان"، المنفذون للسياسات داخل الدولة، ثم الفلاسفة أصحاب العلم والرأي، والتي تنحصر مهمتهم في تعليم العامة ما يعلمونه من علوم تؤهلهم لأن يكونوا من سكان هذه المدينة التي يسعون إلى تأسيسها: "أما أصحاب الصنائع العلمية، وهي المتقنة المحكمة، وأصحابها هم أهل التعليم، والنقش، ونقش الصور في الهيولى،

ويكون بعثهم قومهم فيما يعلمونه من صورهم، ويمثلونهم من أمورهم، في من يدعونهم إليه، ويريدونهم لسكنى مدينتهم".([88])

يشرح إخوان الصفا ميزة كل طبقة من هذه الطبقات ودورها داخل هذه الدولة، بناءً على المَلكات والصفات التي تخص وظيفة كلٍّ منها، بنوع من الموازاة بين نظام الدولة ونظام الإنسان الأخلاقي، الذي يميز كل نفس إنسانية عن الأخرى، فيقولون: "ويكون سريان قوة الرؤساء ذوي السياسة الدينية، فيمن يلُونهم من أصحاب السياسات الدنيوية، كسريان الألوان في الضياء، وكسريان القوة الحيوانية التي فوق أمر النامية. ويكون نفاذ أمر الملوك، الذين هم بمنزلة الملائكة أصحاب التأييد، فيمن يلُونهم من ملوك الدنيا أصحاب السلطان، كسريان القوة الناطقة في القوة الحيوانية، الإنسانية، وكسريان القوة النادرة في إدراك الألوان"، ويكون سريان القوة الإلهية، التي هي نهاية أهل المدينة، والجلالة الروحانية واللطافة النفسانية، ورأس الطبقة العالية، المتحدة بها الإرادة والمشيئة، في الملوك أصحاب التيجان، والتأييد الفلكي، كسريان العقل في العقول، وكسريان القوة الملكية في القوة الناطقة".([89])

اذاً؛ النظام التصاعدي للسلطات داخل هذه الدولة وفقاً لوظيفتها كالآتي:

ملوك الدنيا أصحاب السلطان (القوة الحيوانية) ◄— الملوك: الأنبياء والائمة (القوة الناطقة) ◄— الله (القوةالملكية)

وقد توصل إخوان الصفا إلى هذه النتيجة اعتماداً على نظرية الفيض، فالموجودات "كلّها صادرة عن أمر الله، وفعل الله الذي هو الإبداع المحض، لا من موجود كان قبله فيه، وأولاها بالوجود، وأحقّها بإفاضة الجود، إذ هو عين الحياة، وحقيقة الوجود، وهو الأول الذي منه كَوّن الله سائر الموجودات، ومنه انبعثت القوى متكثرة نحو غايتها، فهي إليه متصاعدة، كما كانت عنها صادرة".([90]) فـ "كل موجود تام هو علة لما دونه، وإن كل موجود تام فإنه يفيض عنه على ما دونه فيضاً تاماً، وإنّ ذلك الفيض هو من جوهره، أعني صورته المقدمة التي هي ذاته". ([91])

وبناءً على ذلك تتكون طبيعة كل سلطة من الثلاث التي تبدأ متصاعدة نحو الأكمل "أصل الوجود": فالقوة الحيوانية (السياسية) قوة تنفيذ وقهر ورغبة في السيطرة والملذات، والقوة الناطقة (الدينية) قوة أخلاق ومُثل عليا لاتصالها بالقوة

الملكية التي تفيض عليها بمعارفها، فتكون قوة معيارية تتحدد وفقها الأفعال سيّئها ورديئها، ثم القوة الملكية (الذات الإلهية) التي تتحدد بها الإرادة والمشيئة.

ولتوضيح ذلك سنقوم بعرض هذه الرؤية حول النفس وأنواعها وعلاقتها بالعالَم، من خلال رؤية أحد أتباع "إخوان الصفا"، وهو أبو حيان التوحيدي، والذي يعود له الفضل في نظر البعض في التعريف بهذه الفئة وفكرها، بالرغم من مهاجمته لها "تُقيةً"، فلولاه لكانت قد اختفت وما التفتَ اليها أحد([92]).

يقول التوحيدي مشيراً إلى العلاقة الوثيقة بين الإنسان والعالم: "إن نفسَك هي إحدى الأنفس الجزئية من النفس الكلية لا هي بعينها، ولا منفصلة عنها، كما أن جسدك جزء من جسد العالم لا هو كلّه ولا منفصل عنه[...] ولو قال قائل: إن جسدك هو كل العالم لم يكن مبطلاً، لأنه شبيه به، ومسلول منه، وبحق الشبه يحكيه، وبحقّ الانسلال يستمدّ منه، وكذلك النفس الكلية، لأنها أيضاً مشاكِهة لها، وموجودة بها، فبحق الشبه أيضاً تحكي حالها، وبحق الوجود تبقى بقاءها، فليس بين الجسد إذا أُضيف إلى العالم، والنفس إذا قيست بالأخرى فرق، إلا أن الجسد معجون من الطينة والنفس مدّبرة بالقوة الإلهية"([93])، لأن النفس هذه هي النفس الجزئية، وهي صادرة عن النفس الكلية، فالنفس على قسمين: جزئية وكلية، والنفس الجزئية هي النفس الكلية وصادرة عنها ومشاكهة لها وموجودة بها، وإذا اتصلت النفس الإنسانية الجزئية بالنفس الكلية فإنها منها تستمد قدراتها، وتكتسب علومها ومعارفها".([94])

النفس إذاً، جوهر، وعن طريق النفس الجزئية يتمكن الإنسان من الاتصال بالعقل الأول، لأنها صدرت عنه، وهذه النفس تُسمى بالنفس "الناطقة"، والتي هي أرقى درجات النفس الجزئية، والتي تؤدي بها إلى الاتصال بـ "النفس الملكية الإلهية". فالنّفس عند التوحيدي تمر بثلاث مراحل يكمل بعضها بعضاً، حيث تبدأ نباتية (النامية)، والتي هي أدناها، ثم حيوانية (المتوسطة)، ثم الناطقة التي تصل به الى المُلك، وتسعى هذه الناطقة (والتي هي أشرفها وأعلاها) إلى "واجب الوجود" بالمعرفة والفعل.

بهذا النظر عرّف أبو حيان التوحيدي قوى النفس، وعرّف مسكن كل قوى، فالناطقة مسكنها الدماغ، والغضبية (الحيوانية) مسكنها القلب، والشهوية مسكنها الكبد، وجرت العادة بأن تُسمى هذه القوى نفوساً وإن كان مرجعها إلى

واحدة، فنقول نفس ناطقة ونفس غضبية ونفس شهوية، فأيّها غلبت كانت "النفس الجزئية" توصف بها. فإذا سادت الناطقة كان الإنسان بمرتبة الملائكة، وإذا سادت الغضبية والشهوية كانت النفس حيوانية، أمّا إذا أخذت هذه القوى مأخذها، وتعادلت على أوزانها كان الإنسان فاضلاً.

3. مدينة اهل الخير:

سَعى إخوان الصفا من خلال فِكرهم إلى تأسيس مدينتهم على أُسسٍ ومعاييرَ أخلاقية، إذ يقولون: "ذكَرْنا أن نبني مدينة روحانية، فاضلة، شريفة، ويكون بناء هذه المدينة، في مملكة صاحب الناموس الأكبر، الذي يملك النفوس والأجساد. [...]، ويكون أهل هذه المدينة أخياراً، فضلاء عارفين بأمور الأنفس، وجواهرها، وحالاتها، وما يتبع ذلك من أمور الأجسام، وأحوالها، وما يكون به صالحها، وبقاؤها على الحالة الصالحة لها. وأن يكون لأهل هذه المدينة، سُنَنٌ كريمة، يتعاملون بها فيما بينهم".([95])

ونتيجة لهذه التفصيلات نَصِل إلى أن إخوان الصفا يسعون إلى إقامة دولة أهل الخير، والتي هي دولة "يبتدئ أولها من قوم أخيار، فضلاء، أبرار، رُحماء، يتدبرون أسرار الخلقة، وينظرون في آيات الآفاق، والأنفس، ويجتمعون ويتفقون على رأيٍ واحد، ومذهبٍ واحد، وسيرة عادلة، وسُنّة فاضلة، من غير تخاذل، ولا تقاعد في نجاتهم، ونجاة غيرهم، يُيسّر الله ذلك بمشيئته وقدرته".([96])

أمّا الأُسس التي تقوم عليها هذه المدينة، فمرتبطة بالعلم الدنيوي، أما فيما يخص الدين أن يكون أهل هذه المدينة يحسنون قراءة القرآن: "تنصبّ دعائمها على أربع قواعد هي أسسها: معرفة العقل وما يحيط به، والنفس وما تضمنته، والطبيعة وما أيدها، والهيولى وما تصور فيها. ويكون أهلها يُحسنون قراءة الكتاب المبين".([97])

وبناءً على ذلك يرى البعض في هذه المدينة أنها مدينة خيالية ليست برسم التحقيق، فمذهب الإخوان طوبابوي، لا واقعي، ويوطوبياهم آخروية وليست دنيوية، ورهانهم على حياة النفوس في الآخرة لا على حياة الأجساد في الدنيا، وهذا ما يفسر "فشلهم التاريخي"، فقد ظلّ مشروعهم بلا غدٍ وبلا وراثة([98])، وبالرغم من ذلك نجد أن طوباوية إخوان الصفا، ناتجة عن الواقع الرديء الذي عايشوه، وحاولوا التأسيس للنقيض، لذلك غرِقوا في الطوباوية إلى أبعد الحدود،

فقد سعوا إلى "تأسيس دولة أهل الخير"، التي تقوم على فضائل الأخلاق وآراء الحكماء، وهـــذا ينـــاقض أي مشـــروع سياسي، فالسياسة لا تقوم على الأخلاق والمُثل العليا؛ بل تقوم على مبدأ المصلحة والنفعية، والذي هو هدفها الأسمـــى، وليس هدفاً أخلاقيا سامياً.

4. الدين والفلسفة:

يُعرّف إخوان الصفا الفلسفة بأنّها "العِلم الكلّي، ومعرفة حقائق الأشياء بعِلَلها ومعلوماتها وماهية طبائعها، التي جُبلـــت عليها وغاياتها التي خُلقت لأجلها، والإحاطة بجميع ذلك علماً كلياً بقدر طاقة الإنسان، فبهذا تُنال الفضيلة الكلية"([99])، ويجعل إخوان الصفا الهدف من معرفة الفلسفة هدفاً أخلاقياً محضاً، فـــ "المنفعة منها في العاجل، لمفارقة العالم الـــدنيء الرذل، والتخلق بأخلاق الكرام، وإعطاء الجود، وبذل المعروف، والنّهي عن المنكر، فيقبلل في عيون الناظرين، ويُجلّـــه الملوك [الأئمة الدينيّون] ويهابه السلاطين [الحكّام السياسيون الدنيويون]، وتكف عنه أيدي الظالمين، ويصير إماماً فيـــ قبيلته، ومحارباً في عشيرته. ومنها استكمال الإنسان ذاته باكتساب الفضيلة الإنسانية، لأنّ استكمال الإنسانية لا يكون إلاّ بإخراج ما في قرّته من قبول العلم الذي هو صورة النطق له".([100])

يقدّم إخوان الصفا الفلاسفة على الأنبياء، فالأنبياء برأيهم يعالجون الأمراض الأخلاقية الموجودة، لكن الفلاسفة يمنعـــون المرض أصلاً، "الشريعة طبّ المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبّبون المرضى حتى لا يتزايد مرضهم، وحـــتى يزول المرض بالعافية فقط، فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرضٌ أصلاً، فبين مـــدبر المريض ومدبر الصحيح فرقٌ ظاهر وأمرٌ مكشوف، لأن غاية مدبر المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الـــدواء ناجعاً، والطبع قابلاً، والطبيب ناصحاً. وغاية مدبر الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفـــاده كســـب الفضائل، وفرّغه لها، وعرّضه لاقتنائها؛ وصاحب هذه الحال فائزٌ بالسعادة العظمى، ومُتبَوِّءٌ الدرجة العليا؛ وقد صـــار مستحقاً للحياة الإليهة؛ والحياة الإلهية من الخلود والديمومة والسرمدية".([101])

كما يميز إخوان الصفا بين الشريعة والفلسفة، ويقدمون الأخيرة على الأولى لإرتباطها بالحياة الدنيا المعاشة التي تختـــص بحياة البشر المادية، على عكس الشريعة الروحانية التي تختص بالحياة الآخرة، "لأنّ إحداهما تقليدية، والأخرى برهانيـــة؛

وهذه مظنونةٌ، وهذه مستيقنة، وهذه روحانية، وهذه جسمية، وهذه دهرية، وهذه زمانية"([102]). إنّ إخوان الصفا وإن يميزون أيضاً ما بين الفلسفة والشريعة في كون الشريعة علم "الخاصة"، والشريعة علم "العامة"، إلاّ إنهم يسعون إلى الجمع بينهما في فكرهم، لانها الوسيلة التي يمكن من خلالها الوصول إلى العوام لانها العلم المختص بهم، ويثبت ذلك قولهم "إنّما جمعنا بين الفلسفة والشريعة لأن الفلسفة معترفةٌ بالشريعة، وإن كانت الشريعة جاحدةً لها؛ وإنما جمعنا أيضاً بينهما لأن الشريعة عامة، والفلسفة خاصة، والعامة قوامها بالخاصة، كما أن الخاصة تمامها بالعامة؛ وهما منطبقتان إحداهما على الأخرى، لأنها كالظهارة التي لا بُدّ لها من البطانة، وكالبطانة التي لا بُدّ لها من الظهارة".([103])

إذاً، ميّز إخوان الصفا بين العلوم تمييزاً طبقياً يجعل لكل فئة علماً خاصاً بها وفق ترتيبها في السلم الاجتماعي، فالفلسفة هي "علم الخاصة"، والشريعة "علم العامة". والأمر نفسه ينطبق على علوم الدين، فـ "الدّين ينقسم ثلاثة اقسام، كل قسم منها يصلح لطائفة من الناس الطالبين للهداية، القسم الأول يصلح للخواص من الناس، والثاني للمتوسطين، والثالث للنسوان والصبيان، يترتبون ويساسون عليه، فالقسم الأول المخصوص به خواص الناس العلم والعمل، بعد التصديق بالرسل، والأئمة، وولاية أولياء الأمر مِن بعدهم. والقسم الثاني، المختص بالمتوسطين من الناس، فالعمل بظاهر الشريعة، والإقرار بعِلم باطنها، وأنه الحق، وترك التكذيب والإنكار له أو لشيءٍ منه. والقسم الثالث الذي يصلح النساء والصبيان اللاحقين بهم في العقول من الرجال، التصديق بالرسول وما جاء به، والعمل من ذلك بقدر ما في وسعهم، وما هو أصلح لهم، وذِكر النار وعذابها، والتخويف من الفساد والظلم، وسوء عاقبته في الدنيا والآخرة".([104])

والمرأة وفقاً لهذه الرؤية تأتي في أسفل الترتيب الاجتماعي، حيث توضع في خانة الأطفال والرجال الذين يعانون من القصور العقلي، مما يعني أن عقل المرأة في نظرهم قاصرٌ عن نَيل العلوم العقلية والدينية، ويكتفى بتعليمها الدين عن طريق التخويف والترهيب من العقاب لا بالحجة والإقناع. وفي هذا مأخذ على إخوان الصفا "أصحاب المشروع التنويري" داخل المجتمع، الذين سعوا بفكرهم إلى القضاء على أنواع التمييز والعنصرية التي سادت في عصرهم، كما دعوا إلى نبذ التعصب الديني، فاتّباع الأئمة عندهم مشروط باستقامتهم واتّباعهم الحق وعدم تعصّبهم تجاه من هم ليسوا من أتباع الدين، إذ يقولون: "اتّباع من خلفه النبي فيهم، وأولي الأمر منهم، ما استقامت بهم طريق الحق، وبدا منهم قول الصدق،

وترك العصبيّة، والمَيل والمحبة لقوم آخرين، لم يجعل لهم في الدين من نصيب، آخذين ما ليس لهم بحـــق"([105])، لكنّهـــم تغاضوا عن هذا المبدأ فيما يخصّ المرأة ودورها ومكانتها داخل المجتمع، مما يجعل هذا الفكر ـــ وإن كان تنويرياً في مبدأه ـــ فكراً ذكورياً، يُقصي المرأة عن دورها داخل المجتمع.

لمْ يناضل إخوان الصفا بالسلاح والعتاد؛ بل حدّدوا أسلوبهم النضالي في التنوير والتثقيف والتربية والتعليم بنـــاءً علـــى المعرفة والشريعة، التي كان لها مكانٌ في برامج التثقيف، إلى جانب المعارف النفسية والعقلية؛ النظرية والعلميـــة، فقـــد استفادوا من المرجعيات المتعددة والمتنوعة لتقديم نسق عقلاني في الإلهيات؛ "فنهلوا من الفلسفة اليونانية بسائر تياراتهـــا؛ فتأثّروا بأفلاطون وأرسطو إلى حدٍّ ما، وفيثاغورس وأفلوطين في تفسير مظاهر الوجود"([106])؛ ووظّفوها داخل العقيـــدة الإسلامية. أما بخصوص دراسة النظرية السياسية لإخوان الصفا فتظل محلّ اجتهاد ونظر، ومحط تأويل، لِما يعتري هـــذه الرسائل من الرموز، لكون دعوتهم دعوة سرية، وظلت كذلك و لم تخرج إلى العلن، وفي كون رسائلهم لم يكتبها مؤلفٌ واحد؛ بل هي نتاج عمل جماعي .

6-3. المؤرخ تقي الدين المقريزي (764 ـــ 845هـ):

كان المقريزي المؤرخ علم من أعلام التاريخ ، حيث سار في مؤلفاته شوطاً بعيداً في حدود الفكر والعقل. وبحـــث فيـــ أصول البشر وأصول الديانات. فقد عاش المقريزي في ظل دولة المماليك كما حظي باحترام رجال الدولة فيـــ عصـــره وكانوا يعرضون عليه أسمى المناصب فكان يجيب مرة ويرفض أخرى، حيث ولي الحسبة والخطابة عدة مرات، ثم عمـــل مع الملك الظاهر برقوق، ودخل دمشق مع ولده الناصر سنة 810 هـ، وعُرض على المقريزي قضاؤها فأبى، ثم عاد فيما بعد إلى مصر. إنقطع المقريزي إلى العلم في آخر حياته فأعرض عن كل مظاهر الحياة وأبهتها وفرّغ نفسه للعلم وكـــان ميله إلى التاريخ أكثر من غيره حتى اشتهر ذكره به فألف كثيراً وأجاد في مؤلفاته التي قاربت على مئتي مجلد.([107])

في كتابه النزاع والتخاصم، وضّح المقريزي ميله إلى دولة الملك المتمثلة في بني أمية، وناهض ضمنياً دولة بني هاشـــم العباسية؛ لأنها قامت على الادعاء بالشرعية الدينية. فبالرغم من انتقاده لسيرة بني أمية وعدائهم للإسلام، والنبي من قبل الإسلام وبعده، إلا أنه يورد من الحجج ما يؤكد أحقيتهم بسياسة الأمة، نظراً لأنهم أصحاب خبرة وتجربة في هذا المجال.

وكل ذلك للتأكيد برأيه على الفصل ما بين الدين والسياسة. من هذه الأمثلة قوله: "فانظر كيف لم يكن في عمال رسول الله (ص)، ولا في عمال أبي بكر وعمر رضى أحد من بني هاشم. فهذا وشبهه هو الذي حدد أنياب بني أمية، وفتح أبوابهم، وأترع كأسهم، وقتل أمراسهم حتى لقد وقف أبو سفيان بن حرب على قبر حمزة فقال: "رحمك الله أبا عمارة لقد قاتلتنا على أمر صار لنا". وروي أن الأمر لما أفضى إلى عثمان بن عفان، أتى أبو سفيان قبر حمزة فركله برجله ثم قال: "يا حمزة، إن الأمر الذي كنت تقاتلنا عليه بالأمس، قد ملكناه اليوم، وكنا أحق به من تيم وعدي"[108]. ومن هذه المواقف يستنتج: "وقد ظهر لي أن ولاية رسول الله (ص) بني أمية الأعمال، كانت إشارة منه (ص) أن الأمر سيصير إليهم". [109]

كما أن المقريزي كان يرى في دعوة النبي محمد رسالة دينية خالصة لا يشوبها أي شبهة بالحكم، فكان لبني هاشم الشرف الديني، ولبني أمية أوساخ السياسة، حيث يقول: "لما كانت بنو هاشم من قريش اختصها الله سبحانه بهذا الأمر؛ أعني الدعوة إلى الله تعالى والنبوة والكتاب، فحازت بذلك الشرف الباقي وكانت أحوال الدنيا من الخلافة والمُلك ونحوه زائلة. لهذا أزواها الله تعالى عنهم تنبيهاً على شرفهم وعلو مقدارهم، فإن ذلك هو خيرة الله لنبيه محمد (ص)، كما ثبت أنه (ص) لما خير اختار أن يكون نبياً عبداً و لم يختر أن يكون نبياً ملكاً وسأل ذلك لآله"[110]. وللتأكيد على ذلك يقول أيضاً: "فهذا أعزك الله وإن كان إنما فيه منع بني هاشم من تناول الصدقة لأنها محرمة عليهم، فإن رسول الله (ص) إنما كانت أعماله التي يستعمل عليها عماله على قسمين، إما للحرب أو على الصدقات، فمنع رسول الله (ص) بني هاشم من العمل على الصدقة، بنصيب العامل وهو الصحيح، لأنهم لا يستعملون عليها تنزيهاً لهم ولبني المُطّلب عن أوساخ الناس لكرامتهم". [111]

كما أن المقريزي ممن يؤكدون على الفصل بين الديني والسياسي، من ناحية عدم الجمع بينهما في شخصية واحدة هي شخصية النبي محمد (ص)، ولا حتى في عائلة واحدة بني هاشم؛ عائلة النبي محمد ويستشهد بذلك بمواقف عدد من الصحابة إذ يقول: "وقد كان غير واحد من فضلاء الصحابة رضي الله عنهم، يعلم أن آل البيت أرفع قدراً من أن يبتليهم بأعمال الدنيا، مثل عبد الله بن عمر بن الخطاب الذي سأل الحسين: أن تريد؟، قال: العراق". قال: "لا تأتهم".

قال: "هذه كتبهم وبيعتهم". فقال: "إن الله عز وجل خيّر نبيه بين الآخرة والدنيا، [من هنا مقابلة السياسة بالدنيا والدين اختصاص الآخرة]، فاختار الآخرة و لم يُرد الدنيا وأنك بضعة من رسول الله، والله لا يوليها أحداً منكم. وما صرفها الله عنكم إلا للذي هو خير لكم فارجع. فأبى الحسين وقال: "هذه كتبهم وبيعتهم"، فاعتنقه عبد الله بن عمر وقال: "استودعك الله من قتيل"، فكان كما قال عمر. وكذلك قال عبد الله بن عباس ــ رضي الله عنهما ــ للحسين: "والله يا ابن أخي ما كان الله ليجمع لكم بين النبوة والخلافة وهذا فقههما". (112)

وكان المقريزي قد استنتج من هذه النماذج في الحكم (الأموي والعباسي)، أن الدنيا وحبها هو الأساس، وما الدين إلا حالة استثنائية عارضة فيها، إذ يقول: "وما هي إلا الدنيا، وإن الدين لعارض فيها والعاجلة محبوبة". وبهذا ارتفعت رؤوس وخضعت نفوس، فإن دلائل الأمور تسبق وتباشير الخير تعرف، ولله في خلقه قضاء يمضيه، ويأبى الله أن يتم شيئاً من أمر الدنيا ويعتريه النقص". (113)

- **الخلاصة:**

في هذا الفصل تم تناول النظرية السياسية كما طرحتها النخبة المثقفة داخل المجتمع العربي الإسلامي، من خلال التعرض إلى النماذج التي سعت الى إنتاج خطاب تنويري داخل المجتمع، والتي تأثرت بشكل مباشر بالفلسفة اليونانية (المعتزلة، الفلاسفة، إخوان الصفا). إضافة الى الآداب السلطانية التي انتجتها "طبقة الخاصة" والتي سعت من خلال خطابها الى ترسيخ هيمنة الطبقات الحاكمة على المجتمع. فوجدنا ان كل من النموذجين سعى الى الفصل ما بين الديني والسياسي، وإن اختلفوا في الطريقة والأسلوب. هذا لا ينفي أيضاً حضور الطابع الإستبدادي داخل النماذج التنويرية، فلم يقتصر على منتجي الادآب السلطانية وحدهم، بل تعداهم إلى النماذج التنويرية، فقد نظر الفارابي إلى المدينة الفاضلة القائمة على العقل، لكنه في نفس الوقت وضع رئيس هذه المدينة بمرتبة عالية، لا يسمح لأي شخص أن ينتقده أو يخرج عليه. كذلك الأمر بإخوان الصفا الذين وضعوا المرأة في أسفل السلم الإجتماعي، وأبعدوها عن أي دور فاعل لها بالمجتمع، تحت ذريعة حكم مسبق يتمتع بالكثير من الفوقية واللامنطق، في كونها قاصرة عقيلاً عن نيل العلوم الدينية.

- **هوامش الفصل الثالث: النظرية السياسية للنخبة الإسلامية**

[1] . سعيد شبار."في مفهوم "النخبة"ودور الوسيط أو المصادر الثقافي". **فكر ونقد.**
http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n27_02chbar.(2).htm

[2] . نفس المرجع.

[3] . نفس المرجع

[*] . إستـــنجدَ المأمون بالعقل اليوناني ليعزز به جانب المعقول الديني العربي كما قرره المعتزلة وكرّسوه في الواقع السياسي. ليردّ على الشيعة الإسماعيلية التي لجأت إلى الغنوص الهرمسي لتأكيد استمرارية الوحي في أئمتهم، وبالتالي تأكيد أحقيتهم في الإمامة وقيادة المسلمين ديناً وسياسة. الجابري. **تكوين العقل العربي**ـــــ. ص 233.

[4] . مروّة. **النزعات المادية في الثقافة العربية الإسلامية.** ص 857.

[5] . محمد عابد الجابري. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد.** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).. ص 41.

[6] . الشهرستاني.**الملل والنحل.** ج 1. ص 61-62.

[7] . القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي. **الأصول الخمسة.** تحقيق: فيصل بدر، عون. (الكويت: مجلس النشر العلمي، 1998).ص 67.

[8] . الشهرستاني.**الملل والنحل.**ص 41

[*] . الجبر هو: "نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الربّ تعالى. والجبرية أصناف. فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فأمّا من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، وسمّى ذلك كسباً فليس بجبري". الشهرستاني.**الملـــل والنحل.**ج 1. ص.97. كان معاوية بن أبي سفيان هو أول من أرسى هذا المبدأ على الصعيد السياسي، واستخدمه استخداماً أيديولوجياً لتثبيت حكمه.

[9] . منفس المصدر.ج 1. 57.

[10] . الجابري. **المثقفون في الحضارة العربية.**ص 50

[*] . الإرجاء على معنَيين: "أحدهما: بمعنى التأخير كما في قوله تعالى: "قالوا أرْجِهْ وأخرهُ"، اي أمهله وأخّره. والثاني: إعطاء الرجاء. أما اسم المرجئة فقد اطلق على فرقة من فرق الإسلام. لأنهم كانوا يؤخرون العمل على النية والعقد. فكانوا يقولون: لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقيل: الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضي عليه بحكم ما في الدنيا، من كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار. وقيل الإرجاء: تأخير علي عن الدرجة الأولى إلى الرابعة. فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان. والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة. والغيلانية أصحاب غيلان الدمشقي، أول من أحدث القول بالقدر والإرجاء، ونحن إنما نعد مقالات المرجئة الخالصة منهم".الشهرستاني. **الملل والنحل.** ص 161- 162

[11] . نفس المصدر.ص 66

[12] . نفس المصدر. ص 98

[13] . الشهرستاني. **الملل والنحل.** ص 58

[14] . نفس المصدر. ص 41.

[15] . الجابر. **المثقفون في الحضارة العربية.** ص 44

[16] . بن ابي الحديد.**شرح نهج البلاغة.** ج 1. 215.

[17] . نفس المصدر. 215.

[18] . الشهرستاني.**الملل والنحل.** ص 71

[19] . ابن ابي الحديد. **شرح نهج البلاغة.** ج 1. ص 216

[20] . أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. **مقالات الإسلاميين.** تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1950)ج 2. 134

[21] . القاضي عبد الجبار.**الأصول الخمسة**. ص 97-98.

[22] . مرجع سبق ذكره. مروة. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. ج 2. ص 825

[23] .أحمد أمين. **ظُهر الإسلام**. (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 3، (د،ت))ج 2. ص 50

[24] . علي أومليل. **في شرعية الاختلاف**.(بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،ط 2، 2005). ص 40

[25] . مرجع سبق ذكره. أمين. **ظُهر الإسلام**.ج 4. ص 7-8

[26] . كمال عبد اللطيف. **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**. (بيروت: دار الطليعة، 1999). ص 56

[27] . الجابري. **العقل السياسي العربي**. ص 340

[28] . نفس المرجع. ص 344-345

[29] . نفس المرجع. ص 342

[30] . عبد الله بن المقفع. **رسالة الصحابة**. في: محمد كرد علي(تقديم وتجميع). **رسائل البُلغاء**. (القاهرة: د،ن، 1912،ط 2). ص 130

[31] . نفس المصدر. ص 130

[32] . أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي.. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**. تحقيق رضوان السيد . بيروت .(دار العلوم العربية للنشر، 1987،ط 1). ص 231

[33] . لمزيد من الأمثلة انظر/ي: الجابري. **العقل السياسي العربي**. ص 343

[34] .عمر بن قينة. **الرؤية الفكرية في الحاكم والرعية لدى: ابن المقفع والعنابي والكواكبي**. (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2000). ص 13-14

[35] . الجابري. **تكوين العقل العربي**. ص 69. يرى الجابري أن علمانية ابن المقفع : "لم تكن تصدر عن منظور عقلاني؛ بل غنوصي مانوي".ص 72

[36] . ابن المقفع.**رسالة الصحابة**. ص 123

[37] . عبد الله ابن المقفع. **الأدب الكبير**. في: محمد كرد علي(تقديم وتجميع). **رسائل البُلغاء**. (القاهرة: د،ن، 1912،ط 2). ص 170

[38] . ابن المقفع. **رسالة الصحابة**. ص 122

[39] .نفس المصدر. ص 126

[40] . خليل عثامنة. **التحول المدني وبذور الانتماء للدولة**. (رام الله: مواطن ــ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2002). ص 86

[41] . للاطلاع على الأسباب والطريقة التي قُتل فيها ابن المقفع، انظر/ي: عبد اللطيف، حمزة. **ابن المقفع**.(بيروت: دار الفكر العربي، (د،ت)). ص 218-232

[42] .محمد بن علي بن طباطبا ابن الطقطقي. **الفخري في الآداب السلطانية**. (بيروت: دار صادر، (د،ت)). ص 41.

[43] .نفس المصدر. ص 33

[44] . نفس المصدر. ص 33- 34.

[45] .محمد أركون. **الإسلام ــ الأخلاق والسياسة**.(بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).155- 156.

[46] . أومليل.**السلطة السياسية والسلطة الثقافية**. ص 174.

[47] .أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي. **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق:محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة:دار الفكر العربي،ط 2،(د،ت))ج 1. ص 31

[48] . نفس المصدر. ص 33

[49] . نفس المصدر. ص 32

[50] . نفس المصدر. ص 33

[51] . نفس المصدر. ص 34

[52] . نفس المصدر. ص 34-35.

[53] . نفس المصدر. ص 35.

[54] . نفس المصدر. ص 35-36

[55] . نفس المصدر. ص 36

[56] . اومليل. **السلطة السياسية والسلطة الثقافية**. ص 175

[57] . أبو نصر الفارابي. **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. (بيروت: مكتبة الهلال، 1995).ص 25

[58] . نفس المصدر. ص 45-46

[59] . نفس المصدر. 48-49

[60] . نفس المصدر. 52-54

[61] . نفس المصدر. ص 55-56

[62] .نفس المصدر. ص 112

[63] . نفس المصدر. ص 113

[64] . نفس المصدر. ص 113.

[65] . نفس المصدر. ص 113

[66] . نفس المصدر. ص 113

[67] . نفس المصدر. ص 117-118

[68] . نفس المصدر. ص 119

[69] . نفس المصدر. ص 121

[70] . نفس المصدر. ص 122-124

[71] . نفس المصدر. ص 118

[72] . محمود إسماعيل. **إخوان الصفا: رواد التنوير في الفكر العربي**. (المنصورة: عامر للطباعة والنشر، 1996).ص 48

[73] . أبو حيان التوحيدي. **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين.(القاهرة: دار الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، (د،ت)). ص 5

[74] . إسماعيل. **إخوان الصفا**. ص 97.

[75] . نفس المرجع. ص 95

[76] . انظر/ي: الجابري. **تكوين العقل العربي**. ص 202-206. 232

[77] . جورج طرابيشي. **نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيل في الإسلام**. (بيروت:دار الساقي، 2004). ص 347.

[78] . نفس المرجع. ص 347

[79] . نفس المرجع. ص 348

[80] . نفس المرجع. ص 348-349

[81] . نفس المرجع. ص 350. انظر/ي أيضاً نفس المرجع: 318- 335

[82] . أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. **الرسالة الجامعة: تاج رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**. تحقيق: مصطفى غالب.(بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1981). ص 537

[83] . نفس المصدر.ص 529

[84] . نفس المصدر. ص 437.

[85] . نفس المصدر. ص 474-475

[86] . نفس المصدر. ص 477-478

[87] . نفس المصدر. ص 528.

[88] . نفس المصدر. 529.

[89] . نفس المصدر. ص 529

[90] . نفس المصدر. 534.

[91] . نفس المصدر. ص 480

[92] . طرابيشي. **العقل المستقيل**. ص 380

[93] . التوحيدي.**الإمتاع والمؤانسة**.ج 2. ص 114-115

[94] . أبو حيان التوحيدي .**الهوامل والشوامل**. تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر. (القاهرة: (د،ن)، 1951). ص 93. أنظر/ي ايضاً: أبو حيان التوحيدي. **الإشارات الإلهية**. تحقيق: وداد القاضي. (بيروت: دار الثقافة، 1973)ج 1. ص 383

[95] .الصادق. **الرسالة الجامعة**. ص 527.

[96] .نفس المصدر. ص 530

[97] . نفس المصدر. ص 528

[98]

[99] . نفس المصدر. ص 60

[100] . نفس المصدر. ص 61

[101] . التوحيدي.**الإمتاع والمؤانسة**.ج 1، ص 11

[102] . نفس المصدر. ص 11

[103] . نفس المصدر.ص 12

[104] .الصادق. **الرسالة الجامعة**. ص 510.

[105] . نفس المصدر. ص 509

[106] . اسماعيل.**إخوان الصفا**. ص 76

[107] . "المقريزي". **ويكيبيديا الموسوعة الحرة.** http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D9%82%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%B1%D9%8A%D8%B2%D9%8A

[108] . المقريزي. **النزاع والتخاصم**. ص 84.

[109] . نفس المصدر. ص 92.

[110] . نفس المصدر. ص 85.

[111] . نفس المصدر. ص 89 ــ 90.

[112] . نفس المصدر. ص 90.

[113] . نفس المصدر. ص 84.

4–1. المقدمة:

يتناول هذا الفصل الخلافة في مستوى الفعل كما جسّدتها الوقائع التاريخية، والتي نبيّن من خلالها الكيفية التي كان يتم عبرها اختيار الخليفة وتنصيبه، والأسس والمرجعيات التي كانت تحكم عملية الإختيار. فهل سارت عملية إنتقال السلطة في التاريخ الاسلامي عبر آلية واحدة متفق عليها تشكل اجماعاً تاريخياً، أم اختلفت باختلاف الزمان والمكان والأشخاص؟!. وهل قامت الأسس والمرجعيات المعتمدة للإختيار السياسي على أسس دينية، أم حكمها مبدأ المصلحة الدنيوية للأفراد الساعين باتجاه السلطة، وتوزيع القوى داخل المجتمع؟!.

4.2. سقيفة بني ساعدة:

شهدتْ سقيفة بني ساعدة(*) سنة 11هـ أحد أهم الاجتماعات السياسية في تاريخ الإسلام، حيث اجتمع المسلمون؛ ليحسموا أمراً من أخطر أمور الأمة، هو "الخلافة أو الإمامة". فقد عبر هذا الإجتماع عن أول إختلاف سياسي بعد غياب الرسول محمد.

فقد ثارت مشكلة الخلافة أول ما ثارت وجَسدُ النبي لم يُدفن بعد، حيث انقسم معسكر المسلمين إلى ثلاثة أقسام: قسم يضم علياً بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وهما من بني هاشم، وقسم ثانٍ يضم الأنصار من أهل المدينة، والقسم الثالث يضم المهاجرين أبا بكر ، وعمر بن الخطاب، وأبا عبيدة بن الجراح.([1])

وما أن أُعلِن عن وفاة الرسول؛ حتى سارع الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة، حيث يجتمعون عادةً لتداول أمورهم. فقد أرادوا أن يسبقوا المهاجرين، ليبايعوا سعداً بن عبادة، وكان ذا سابقة في الإسلام، فهو أحد النقباء الذين بايعوا النبي في العقبة الثانية، فضلاً عن كونه زعيم الخزرج من الأنصار. سمعَ عمر بما يجري في سقيفة بني ساعدة، فذهب مسرعاً إلى أبي بكر ليخبره الأمر، ثم انطلقا معاً، فلقيا أبا عبيدة بن الجراح في طريقهما، فذهب معهما، ودخلوا على الأنصار.([2])

دارَ بين المهاجرين والأنصار حوارٌ وجدل حول مسالة "الأحقية" بالخلافة من منظور "الواقع" لا من منظور "الدين"، حيث كان الأنصار يرون أنهم أحق بالأمر، لأنهم الذين نصروا الرسول حين خذله الناس، وهم كتية الإسلام([3]). وقد تجسّد هذا في قول سعد بن عبادة عندما خطب في الأنصار في السقيفة، حيث قال: "كنتم أشد الناس على عدوّه منكم،

وأثقله على عدوّه من غيركم، حتى استقامت العرب لأمـــر الله طوعاً وكرهاً، وأعطى البعيد المقادة صاغراً داخراً، حتى أثخن الله عز وجـــل لرسولـــه بكـــم الأرض، ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفّاه الله وهو عنكم راضٍ، وبكم قريـــر العين. استبدوا بهذا الأمـــر فإنه لكـــم دون الناس".([4])

أما المهاجرون فقد رأوا أنهم عشيرة رسول الله، وأقرباؤه، وأنهم أحق بالخلافة من غيرهم، فقد اعتمدوا أساســـاً علـــى العامل القَبَلي لإثبات أحقيتهم، إلى جانب نصرتهم للإسلام، وما يؤكد حضور العامل القَبَلي ما قاله أبو بكر في السقيفة: "فكنّا معشر المهاجرين أولَ الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عشيرة رسول الله (ص)، ونحن مع ذلـــك أوســـط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلاّ ولقريش فيها ولادة. وأنتم و الله الذين آووا ونصروا، وأنتم وزراؤنا في الدين، ووزراء رسول الله (ص)، وأنتم إخوانُنا في كتاب الله تعالى، وشركاؤنا في دين الله عزّ وجل وفيما كنا فيه مـــن سراء وضرّاء، وأنتم أحق الناس بالرضا بقضاء الله تعالى، والتسليم لأمر الله عز وجل، وما ســـاقَ لكـــم ولإخـــوانكم المهاجرين، وهم أحق الناس فلا تحسدوهم". ([5])

ويبدو أنّ قولَ أبي بكرٍ قد لقي استحساناً وقبولاً لدى الأنصار، حيث قال الحباب بن المنذر، رداً عليه: "منّا أمير ومنكم أمير". ولكنّ العامل القبلي كان حاضراً في رد عمر على الحباب، حيث رفض هذا الاقتراح، قائلاً: "إنّه والله لا يُرضـــي العرب أن تؤمّركم وبينها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تُولّي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم، وأولو الأمـــر منهم، لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين، من ينازعنا سلطان محمد وميراثـــه، ونحـــن أولياؤه وعشيرته، إلاّ مُدْلٍ بباطل، أو متجانفٍ لإثم، أو متورطٍ في هلكة"([6]). فردّ الحباب بن المنذر على قول عمر هـــذا بقوله: "يا معشر الأنصار؛ املكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه، فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فـــإن أَبوا عليكم ما سألتموه، فاجلوهم عن هذه البلاد، وتولّوا عليهم هذه الأمور، فأنتم والله أحقُّ بهذا الأمر منهـــم، فـــإنّه بأسيافكم دانَ الناس لهذا الدين، أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب، واللهِ لئن شئتم لنعيدها جذعة". فقال عمـــر: "إذا ليقتلك الله، فقال: بل إياك يقتل". ([7])

أما البيعةُ لأبي بكرٍ فكانت قد تمّت بعدما رد عمر وأبو عبيدة لمّا دعا أبو بكرٍ الأنصار إلى مبايعة أحدهما، " فقالا: ما ينبغي لأحدٍ من الناس أن يكون فوقك يا أبا بكر، أنت صاحب الغار وثاني اثنين، و أمَرَك رسول الله (ص) بالصلاة، فأنت أحق الناس بهذا الأمر". فبايعاه، وقامت الأنصار فبايعت أبا بكر، وخرج إلى المسجد النبوي وأخذ البيعة([8]).

وفي روايةٍ أخرى، أنه لما بين أبي بكر من فضيلة المهاجرين على الأنصار، قَدم عمر وأبو عبيدة بن الجراح مرشحين للخلافة. فطرح الأنصار عندها فكرة مقاسمة السلطة "منا أمير ومنكم أمير" على لسان الحباب بن المنذر الخزرجي، واشتد النقاش بينهما، حيث يقول عمر واصفاً تلك الأجواء: "ارتفعت الأصوات، وكثر اللّغط، فلما أشفقتُ الاختلاف قلت لأبي بكر: ابسُطْ يدك أبايعك، فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون، وبايعه الأنصار. ثم نزونا على سعد حتى قال قائلهم: قتلتم سعداً بن عبادة، فقلت: اقتلوه قتله الله". ([9])

يتضح جليّاً من هذه النصوص أن الصراع داخل السقيفة كان يقوم على أسس قبلية تحكمها موازين القوى، تمّ اضافة الجانب الديني لها في محاولة لتغلب كل طرف على الاخر. فقد احتج الأنصار أن على اعتاقهم قام الدين وانهم من حموا الرسول محمد (ص) وناصروه، واحتج المهاجرون بأسبقية أبي بكر بالإسلام كنوع من الموازاة لهذا الطرح الذي أحرجهم به الأنصار، وليس لكونه سبباً أسياسياً فالجانب القبلي أيضا كان واضحاً وقوياً في احتجاج المهاجرين. وما يؤكد هذا الطرح أيضاً موقف الأنصار من البيعة، ذلك الموقف الذي حكمه الصراع بين الأوس والخزرج.

فلما رأتْ الأنصارُ المهاجرين قد بايعوا أبا بكر، قام بشير بن سعد ــ وهو ابن عمّ سعد بن عبادة وأحد سادات الخزرج ــ فبايع أبا بكر، فناداه الحباب بن المنذر: "يا بشير بن سعد: عقّك عقاك، ما اضطرك إلى ما صنعت؟!! حسدتً ابن عمّك على الإمارة". فلما رأت الأوس ما صنع ببشير بن سعد، قال بعضهم لبعض: لئن ولّيتموها سعداً عليكم مرة واحدة لا زالت لهم بذلك عليكم الفضيلة، ولا جعلوا لكم نصيباً فيها أبدا، فقوموا فبايعوا أبا بكر .. فقاموا فبايعوه" ([10]). وكان بشير بن عبادة قد خطب في الأنصار شارحاً موقفه الذي لا ينمّ إلاّ عن غيرةٍ وحسدٍ لابن عمه، مغلفٍ بالطابع القبلي، أو كما نعتَهُ ابن خلدون بـِ "العصبية" نظراً لقوة قريش ومنعتها، بقوله: "يا معشر الأنصار، إنا والله لئن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلاّ رضا ربنا وطاعة نبيّنا، والكدح لأنفسنا، فما

ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به عرض الدنيا، فإنّ الله وليُّ المِنّة علينا بذلك، إلاّ أن محمداً (ص) من قريش، وقومه أحق به وأولى. وأيمُ الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم". ([11]) إذن؛ انتصرَ أبو بكرٍ على سعد بن عبادة في السقيفة، لأنّ معسكر الأنصار لم يكن موحداً في قضية دعم مرشّحه، نتيجةً لوجود شخصيات خزرجية معادية له، ورفض الأوس له؛ نتيجة خوفهم من استبداد الخزرج بهذا الأمر، وهذا الموقف من الخزرج حَكَمتْه طبيعة الحياة الداخلية، التي حكمت أيضاً حياتهم قبل الهجرة المحمّدية ([12]). كما وإن الصراع داخل السقيفة، تجسّدت فيه عصبيات البطون القرشية في مواجهة عصبية اليثاربة، والتي نظر لها القرشيون كعصبية واحدة؛ ففي الاجتماع كانت عصبية قريش في مواجهة عصبية الأنصار([13]). كما كان لقبيلة أسلم البدوية دورٌ حاسمٌ في هذا المجال حيث "جاءت أسلم فبايعت، فقويَ أبو بكر بهم" ([14]). فما إن سمعوا بالخبر حتى تدافعوا إلى السقيفة لمبايعة أبي بكر. ويصف ذلك الطبري في روايته حيث يقول: "إن أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايق بهم السّكك، فبايعوا أبا بكر، فكان عمر يقول: ما هو إلاّ أنْ رأيتُ أسلم ، فأيقنتُ بالنصر". ([15])

إن المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عند بيعة أبي بكر خليفة النبي ــ أو الكيفية التي قُرِئت بها مجريات ذلك التعيين ــ لم تكن لا "العقيدة" ولا "الغنيمة"، وإنما كانت الكلمة الأولى والأخيرة لمنطق "القبيلة": لقد حاول الأنصار الانفراد بالأمر دون المهاجرين، لكن التناقضات القبلية الداخلية مزقت وحدتهم، وأضعفت موقفهم، فصار الأمر إلى المهاجرين. عند ذاك بايعتْ الأغلبية من الأنصار والمهاجرين أبا بكر، لا بسبب مركزه في الإسلام وحسب؛ بل بفعل اعتبارات قبلية أيضاً، فهو من قبيلةٍ ضعيفة؛ لم يكن يخشى منها أن تستبد، ولا أن تدخل في منافسة مع غيرها، في وقتٍ كانت المدينة تعيش فيه مرحلة من توازن القوى بين القبائل القوية. هذا إضافة إلى خبرة أبي بكر في مجال ممارسة السياسة في إطار "القبيلة". ([16])

وما يؤكد هذا أيضاً موقف أبي قحافة ــ والد أبو بكر ــ في مكة، عندما سمع بوفاة الرسول فسأل: "وماذا فعل الناس؟. فقالوا له: أقاموا ابنك، قال: فرضيتْ بنو عبد مناف بذلك؟ قالوا: نعم. قال وبنو المغيرة؟ قالوا: نعم. قال: فلا مانع لما أعطى الله، ولا معطي لما منع". ([17])

أما بنو هاشم، الضلع الثالث في هذا الصراع، فقد تراوحت مدة بيعتهم حسبما أوردته المصادر، بين أول يوم من البيعة وخمسة وسبعين يوماً، بوفاة فاطمة زوجة علي. وكانوا قد اجتمعوا "عند بيعة الأنصار إلى علي بن أبي طالب، ومعهم الزبير بن العوام، وكانت أمه صفية بنت عبد المطلب، وإنما كان يُعدّ نفسه من بني هاشم، واجتمعت بنو أمية على عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف، فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين، فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة وقد بايع الناس أبا بكر قال لهم عمر: مالي أراكم مجتمعين حلقاً شتى، قوموا فبايعوا أبا بكر، فقد بايعتُه وبايعه الأنصار، فقام عثمان بن عفان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهما من بني زهرة فبايعوا. وأما علي والعباس بن عبد المطلب ومن معهما من بني هاشم فانصرفوا إلى رحالهم ومعهم الزبير بن العوام". ([18])

وكانوا قد ذهبوا واعتزلوا في بيت فاطمة، فخرج إليهم عمر بن الخطاب ومعه جماعة من أصحابه، وأرغموا بني هاشم والزبير على مبايعة أبي بكر. ([19]) لكن علي رفض البيعة، وكانا عمر وأبو عبيدة قد استقدماه إلى أبي بكر، وطلبا منه أن يبايعه فأبى؛ بحجة أن أبي بكر قام باغتصاب حقه بالخلافة". فقال: أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار، واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي (ص)، وتأخذونه منا أهل البيت غصباً؟ ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم الإمارة، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار، نحن أولى برسول الله حياً وميتاً فأنصفونا إن كنتم تؤمنون، وإلاّ فبوؤا بالظلم وأنتم تعلمون". "فقال له عمر: إنك لست متروكاً حتى تبايِع. فقال علي: والله يا عمر لا أقبل قولك ولا أبايعه". ([20])

قام عمر بن الخطاب بمحاولة إجبار عليّ على البعية لإداركه أن امتناعه ليس مجرد امتناع شخص بمفرده، بل هو امتناع فئة قوية ونافذه متمثله في بني هاشم. لذلك استخدم معه كافة الوسائل في محاولة لاجباره على البيعة، حتى وصل به الامر تهديده بالقتل، لكن ووجود فاطمة الى جانبه منعه من القيام بذلك. " قام عمر، فمشى معه جماعة، حتى أتوا باب فاطمة، فدقوا الباب، فلما سمعت أصواتهم نادت بأعلى صوتها: يا أبت يا رسول الله، ماذا لقينا بعدك من بن الخطاب وابن أبي قحافة، فلما سمع القوم صوتها وبكاءها، انصرفوا باكين، وكادت قلوبهم تنصدع، وأكبادهم تنفطر، وبقي عمر

ومعه قوم، فأخرجوا علياً، فمضوا به إلى أبي بكر، فقالوا له: بايع، فقال: إن أنا لم أفعل فمه؟ قالوا: إذاً والله الذي لا الله إلا هو نضرب عنقك، فقال: إذاً تقتلون عبد الله وأخا رسوله، قال عمر: أما عبد الله فنعم، وأما أخو رسوله فلا، وأبو بكر ساكت لا يتكلم، فقال له عمر: ألا تأمر فيه بأمرك؟ فقال: لا أكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جنبه". ([21])

لم يبايع عليٌّ حتى ماتت فاطمة، "فلما توفيت أرسل علي إلى أبي بكر: أن أقبِل إلينا، فأقبل أبو بكر حتى دخل على علي وعنده بنو هاشم، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد يا أبا بكر: فإنه لم يمنعنا أن نبايعك إنكاراً لفضيلتك، ولا نفاسة عليك، ولكنا كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً، فاستبددتَّ علينا، ثم ذكر علي قرابته من رسول الله (ص)، فلم يزل يذكر ذلك حتى بكى أبو بكر. فقال أبو بكر: لَقَرابةُ رسول الله أحب إليّ من قرابتي، وإنّي والله لا أدعْ أمراً رأيت رسول الله يصنعه إلاّ صنعته إن شاء الله تعالى. فقال عليّ: موعدك غداً في المسجد الجامع للبيعة إن شاء الله". ([22])

"ثم خرج أبو بكر إلى المسجد ، فأقبل على الناس، فعذر علياً بمثل ما اعتذر عنه، ثم قال عليّ فعظّم حق أبي بكر، وذكر فضيلته وسابقته، ثم مضى فبايعه، فأقبل الناس على عليّ، فقالوا: أصبتَ يا أبا الحسن وأحسنت. قال: فلما تمّت البيعة لأبي بكر أقام ثلاثة أيام يقيل الناس ويستقيلهم، يقول قد أقلتكم في بيعتي، هل من كاره؟ هل من مبغض؟ فيقوم عليّ في أول الناس فيقول: والله لا نقيلك ولا نستقيلك أبداً، قد قدّمكَ رسول الله (ص) لتوحيد ديننا، من ذا الذي يؤخّرك لتوجيه دنيانا؟". (([23]

في رواية اخرى، يذكر أن عليّاً بايع أبا بكر بمجرد سماعه الخبر، وقد كره أن يتأخر في البيعة، فذهب إليه مسرعا ليبايعه، "كان عليٌّ في بيته إذ أتى فقيل له: قد جلس أبو بكر للبيعة، فخرج في قميصٍ ما عليه إزارٌ ولا رداء، عجلاً، كراهية أن يبطئ عنها، حتى بايعه. ثمّ جلس إليه وبعث إلى ثوبه فأتاه فتجلله، ولزم مجلسه".([24])

قام بنو هاشم بترشيح عليّ للخلافة؛ كونه ابن عم رسول الله، كما كان معروفاً بعلمه وتقواه. لكن حصوله على الخلافة كان أمراً صعباً، بنظر البعض كونه صغيراً في السن، وهناك من هم أكبر منه سنّاً، فقد درج العُرف العربي القديم على أن لا يبايَع للحُكم إلاّ من كبُر سنّه في الغالب. فقد قال له أبو عبيدة عندما جلبه هو وعمر حتى يبايع أبا بكر، ورفض إعطاء البيعة: "يا ابن عمّ؛ إنك حديث السن، وهؤلاء مشيخة قومك، ليس لك مثل تجربتهم، ومعرفتهم بالأمور، ولا أر

أبا بكر إلاّ أقوى على هذا الأمر منك، وأشدّ احتمالاً واضطلاعاً به، فسلّم لأبي بكر هذا الأمر، فإنك إن تَعِشْ ويطُل بك بقاء، فأنت لهذا الأمر خليق، وبه حقيق، في فضلك ودينك، وعلمك وفهمك، وسابقتك ونسبك وصهرك".([25])

يرى الجابري أن الصحابة في السقيفة عالجوا مسألة "الخلافة" معالجة سياسية محضة، فقد كان منطق "القبيلة" هو السائد، بمعنى أنه لم يكن لـِ "العقيدة" دور يستحق الذِّكر في ترجيح وجهات النظر التي أُدْلِيَ بها في سقيفة بني ساعدة. كان هناك فعلاً تنويهٌ بدور المهاجرين والأنصار معاً في نُصرة الإسلام، ونشره، والتضحية في سبيله، ولكنّ الكفّتين (كفة المهاجرين وكفة الانصار) في هذا المجال كانتا متعادلتين ([26]). وكانت الغلبة لمنطق القبيلة؛ الذي احتج به المهاجرون على الأنصار، فتمّت البيعة لأبي بكر.

كما وينفي الجابري أن يكون أحدٌ من المهاجرين (عمر، أبو بكر، أبو عبيدة) قد احتج بحديث "الأئمة من قريش"، والذي يحتج به "أهل السنة والجماعة" والأشاعرة من بعدهم، وهم الذين جعلوا "القرشية" من شروط الأهلية للخلافة، استناداً إلى الحديث المذكور، كما أنّ هذا الحديث لا تَشهد بصحته المصادر التاريخية؛ بل تكذبه وقائع اجتماع السقيفة، فلو احتُجّ به لما احتاج إلى الاحتجاج بما احتُج به. ([27]) لكنّ بعض المصادر تذكر في نصوصها هذا الحديث على لسان أبي بكر، وأنّه ساقه من ضمن الاحتجاجات التي ساقها الى الأنصار. حيث قال: "ولقد علمتَ يا سعدُ أنّ رسول الله (ص) قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر فبِرُّ الناس تبعٌ لبِرّهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم. فقال سعد: صدقت؛ فنحن الوزراء وأنتم الأمراء" ([28]). وفي رواية أخرى: "فقال أبو بكر: أن رسول الله (ص) قال: الأئمة من قريش" ([29]). كما ورد أيضا أن الأنصار قد بايعوا الرسول (ص) في بيعة العقبة الثانية على أن "لا نُنازع الأمر أهله" ([30]). والمقصود بالأمر هنا "الحُكم". "عن ابن مسعود قال: قال رسول الله (ص) لقريش: إن هذا الأمر فيكم وأنتم وُلاته، حتى تحدثوا أعمالاً، فإذا فعلتم ذلك سلط الله عليكم شرار خلقه، فالتحوكم كما يلتحى القضيب". ([31])

يشرح ابن خلدون شرط القُرشية في الخلافه بأنه نابعٌ عن "المصلحة"؛ أي الجانب الدنيوي لا الديني، حيث يقول: "ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه، لم يقتصر على التبرّك بوصلهِ النبي كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة، والتبرك بها حاصل، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا

بُدّ إذاً من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها"([32]). وبرأيه؛ فإنّ العامل القبلي أو "العصبية" هو المحرك الأساسي لهذا الادعاء. يقول: "إذا سَبرَنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملّة وأهلها، وينتظم حبل الأُلفة فيها، وذلك أنّ قريشاً كانوا عصبة مُضَر وأصلهم وأهل الغلبة منهم، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبتهم، فلو جُعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم،...، وعلمنا أنّ الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمّة، وعلمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القُرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية، غالبة على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم". ([33])

وذهب المقريزي أيضاً إلى أن حديث "الإمامة في قريش" هو على سبيل الإخبار والتقرير؛ لا التشريع والحكم". ([34])

وفي الغالب أن هذه النصوص تم إنتاجها في سياق الصراع السياسي بين عليّ ومعاوية منذ معركة صفين، وحين استقر الأمر لبني أمية كان لا بد من إنتاج نصوص تدل على مشروعية "النظام الأموي" القرشي، وذلك لمواجهة النصوص التي كان الشيعة ينتجونها، لإثبات مشروعية مقاومة النظام الأموي، الذي لا مشروعية له([35])، فلو أن هذه الأحاديث صحيحة لما قام الأنصار ــ وعلى رأسهم سعد بن عبادة ــ للمطالبة بالخلافة، ولما كانت حادثة السقيفة أصلاً.

وفي المحصِّلة؛ فإن هذا الانقسام في شأن الخلافة كان يدور على أرض لا علاقة لها بالدين أو بالعقيدة، إذ كان عليٌّ يرى نفسه أحق بالأمر للقرابة والمصاهرة، ومواصلةً للانتصار الذي حققه بنو هاشم على خصومهم ومنافسيهم التقليديين على زعامة قريش. وكان الأنصار يجدون الخلافة حقاً لهم، فلولا الهجرة والدعم المعنوي والمادي الذي قدموه لإخوانهم المهاجرين لكان للدعوة مصيرٌ آخر ([36]).

لقد كان هذا الوعي بالأحقّية بالخلافة قد تشكل لدى هذه الأطراف، في وقت سابق على وفاة الرسول محمد، وبالتحديد في فترة مرضه. حيث يرى ضياء الدين الريس، أن مبادرة الأنصار ــ وهم أحد الفريقين الرئيسين التي تتألف منها الجماعة، إلى عقد هذا الاجتماع، في نفس اليوم الذي تُوفي فيه رسول الله قبل إنهاء مراسم التشييع، يوحي بأنهم فكروا

في هذا الأمر قبل الاجتماع، ولو ببضعة أيام، وأن طموح سعد بن عبادة بالخلافة هو الذي جعلهُ يسرع إلى تكوين جبهة، ليظفر بقرار تأييد، قبل أن يَظهر من يزاحمه عليها، وأنّ هذه الفكرة جالت لدى آخرين؛ منهم علي بن أبي طالب، لكنه ينفي أن يكون هناك اتفاقاً أو تآمراً مسبقاً بين أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، للاستئثار بهذا الأمر. ([37])

نستطيع أن نذهب مع الريس في الاحتمالين الأولّين، وهذا ما تؤكده المصادر لنا، فعندما خطب سعد بن عباده في الأنصار يوم السقيفة، قال لهم ما يؤكد هذه النيّة المبيتة لديه. وما تورده المصادر أيضاً حول طلب العباس ــ عمّ علي ابن أبي طالب ــ في أن يبايعه. "لما تُوفي رسول الله (ص) قال العباس: "يا عليّ؛ قُمْ حتى أبايعك ومن حضر؛ فإن هذا الأمر إذا كان لم يرد مثله والأمر في أيدينا، فقال عليّ: وأَحدٌ؟ يعني يطمع فيه غيرنا؛ فقال العباس: أظن والله سيكون. فلما بُويع لأبي بكر، ورجعوا إلى المسجد، سمع عليٌّ التكبير؛ فقال: ما هذا؟ فقال العباس: هذا ما دعوتك إليه فأبيت عَليّ. فقال عليّ: أيكون هذا؟ فقال العباس: ما رد مثل هذا قط". ([38])يقصد الحكم.

وفي موقف آخر، "جاء العباس الى النبي (ص)، في وجعه الذي توفي فيه، فقال علي بن أبي طالب: ما تريد؟ فقال العباس: أريد أن اسأل رسول الله (ص) أن يستخلف منا خليفة، فقال عليّ: لا تفعل. قال ولِمَ؟ قال: أخشى أن يقول لا، فإذا ابتغينا ذلك من الناس قالوا أليس قد أبى رسول الله (ص)؟". ([39])

وما يؤكد طمع عليٍّ في الخلافة، وبأنه أحق الناس بها لقرابته من رسول الله، قوله في رسالة بعثها رداً على أخيه عُقيل، قد أرسلها إليه يخبره فيها خروجَ عائشة وطلحة والزبير وعبد الله بن السرح ورهط من بني أمية عليه: "اللهم فاجْزِ قريشاً عني بفعالها، فقد قطعتَ رحمي، وظاهرتَ عليّ، وسلبتني سلطان ابن عمي، وسلمت في ذلك لمن ليس في قرابتي". ([40])

أما بخصوص عدم وجود اتفاق أو خطه مبيّتة بين أبي بكر وعمر وأبي عبيده، فهذا ما لا نستطيع إثباته، فهناك مواقف توردها النصوص توضح بأنّ هناك توجّه لدى الثلاثة نحو الاستيلاء على الخلافة، ويؤكد ذلك ما قاله أبو بكر في احتجاجه يوم السقيفة، وعدم قدرته أن يحاجج به عليّاً الأحق قرابة منه، وموقف عمر من عليّ و محاولة إجباره إياه على البيعة لأبي بكر، وقول عمر وهو يحتضر عندما أشاروا عليه بأن يستخلف:"لو كان أبو عبيدة حياً لاستخلفته"[41]،

وموقف أبي عبيدة من عليّ؛ وقوله له بأن الأمر لا يكون إلا للأكبر سنّاً، بالرغم من وجود من هم أكبر سنّاً من أبي بكر، منهم أبو سفيان، وأخيراً مبايعة أبي بكر لعمر من بعده بالوصية.

4.3. بيعة عمر:

أوصى أبو بكر في نهاية خلافتهِ بالبيعة لعمر بن الخطاب، فقد رأى في الطريقة التي تولى بها الخلافة "فلتةً"([42]) وقى اللّه المسلمين شرّها، وخشيَ أن تتكرر هذهِ الحادثة، وجمع الناس في المسجد النبوي وقال لهم: "أترضون بمن استخلف عليكم، فإني والله ما آليتُ من جهد الرأي، ولا وليّت ذا قرابة، وإني قد استخلفتُ عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا ". فقال الناس: "سمعنا وأطعنا" ([43]). وفي رواية أخرى أن أبا بكر في أثناء مرضه "عَهِدَ بالأمر من بعده إلى عمر بن الخطاب، وكان الذي كتب العهد عثمان بن عفان، وقُرئ على المسلمين، فأقرّوا به، وسمعوا وأطاعوا"([44])، حيث لم يرِد ذكر مشاورة أبي بكرٍ لأحد؛ بل عهِد له بالوصية دون مشاورة.

وكان طلحة قد اعترض على أبي بكر لتوليته عمر، إذ دخل عليه بعد أن فرغ من الكتاب، ومعه جماعة من الصحابة، فقال له: "ما أنت قائلٌ لربك غداً، وقد ولّيتَ علينا فظّاً غليظاً، تَفرَقُ منه النفوس، وتنفض عنه القلوب. فقال أبو بكر: اسندوني، وكان مستلقياً، فأسنَدوه، فقال لطلحة: أباللهِ تخوفني! إذا قال لي ذلك غداً قلت له: وليتُ عليهم خير أهلك. فقال طلحة: أعُمرُ خير الناس يا خليفة رسول الله! فاشتدّ غضبه وقال: أيْ والله، هو خيرهم وأنت شرهم. أمَا واللهِ لو ولّيتك لجعلت أنفك في قفاك، ولرفعتَ نفسك فوق قدرها؛ حتى يكون الله هو الذي يضعها! أتيتني وقد دَلكتْ عينُك، تريد أن تفتنني عن ديني، وتزيليني عن رأيي! قُم لا أقام الله رجليك! أما والله لئن عشتُ فواق ناقة، وبلغني أنك غمصته فيها، أو ذكرته بسوء، لألحقنّك بمحمضات قنّة، حيث كنتم تسقون ولا تروون، وترعون ولا تشبعون، وأنتم بذلك بَجِحون راضون! فقام طلحة فخرج".[45]

4.4. بيعة عثمان:

كان عمر بن الخطاب أول من أرسى مبدأ الشورى في اختيار الحاكم، ولم يلجأ إلى طريقة أبي بكر في الوصاية لشخص يأتي بعده، فقد استخلف النفر الذين توفي النبي وهو راضٍ عنهم كما قال، وقد كانوا من المبشرين بالجنة، وهم: علي

وعثمان (ابنا عبد مناف)، وطلحة، وسعد، وعبد الرحمن بن عوف (خالا رسول الله)، والزبير (ابن عمّة رسول الله).وقد حصر عمر أمر الشورى في قريش، و لم يتركه إلى المسلمين عامّةً ليختاروا مَن يفضّلونه من بينهم، فكل من اختارهم عمر من قريش ونسبها، و لم يكن للعامل الديني أي دورٍ في مجال اختيارهم، وإنّ شرط "أهل الجنّة" ورِضى الرسول عن الستّة لم يتحقق بالكامل. فلم يختَرْ زيد بن عمرو بن نُفيل منهم، رغم كونه من المبشرين بالجنة ([46])، كما أنه كان من بين المختارين طلحة بن عبيد الله، الذي مات الرسول وهو ساخطٌ عليه، نتيجة موقفه من آية الحجاب، كما قال له عمر: "لقد مات رسول الله (ص) ساخطاً عليك بالكلمة التي قلتها يوم نزلت آية الحجاب". ([47])

وهذا ما دفع أبو عثمان الجاحظ إلى التعجب من موقف عمر، اذ يقول: "الكلمة المذكورة أن طلحة لما أنزلت آية الحجاب قال بمحضر ممن نقل عنه إلى رسول الله (ص): ما الذي يغنيه حجابهنّ اليوم! وسيموت غداً فننكحهنّ. لو قال لعمر قائل: أنت قلت: إن رسول الله (ص) مات وهو راضٍ عن الستة، فكيف تقول الآن لطلحة إنه مات عليه السلام ساخطاً عليك للكلمة التي قلتها! لكان قد رماه بمشاقصه، ولكن من الذي يجسر على عمر أن يقول له ما دون هذا، فكيف هذا!" ([48])، فما اختاره عمر إلاّ لكونه من قريش، ليس إلاّ.

قال عمر بعد أن جمع الستة: "فأعزِمُ عليكم بالله أن تتفرقوا في اليوم الثالث حتى تستخلفوا أحدكم، وليُصلِّ بكم صهيب الثلاثة الأيام التي تشاورون فيها، وإنه رجل من الموالي لا ينازعكم أمركم، وأحضروا معكم من شيوخ الأنصار، وليس لهم من أمركم شيء، وأحضروا معكم الحسن بن علي، وعبد الله بن عباس، فإن لهما قرابة، وأرجو لكم البركة في حضورهما، وليس لهما في أمركم شيء، ويُحضِر ابنَيْ عبد الله وليس له من الأمر شيء". ([49])

أوضح عمر سبب اختيار الحسن بن علي وعبد الله بن العباس، لكونهما من قرابة رسول الله، وليس لهما في الأمر شيء، نظراً لكونهما صغار السن، وقد درج عند العرب أن يُولّوا عليهم من عَلَتْ سنُّه، أما البقية (شيوخ الأنصار وصهيب) فليس لهم من الأمر شيء، كونُهم لا تربطهم قرابة برسول الله. أما ابنه عبد الله، فليس له من الأمر شيئا، بالرغم من قرشيته، كونه حدثَ السّن أمام الآخرين المختارين من السّتة، ولأن عمر لم يُردْ أن تستمر الخلافة في بني الخطاب، حيث قال : "حسبُ آل عمر أن يُحاسَب منهم رجل واحد". ([50])

أما الآلية التي شرّع لهم عمر اتباعها لاختيار واحد من الستة، فقد كانت غايةً في الصرامة والشدة، خوفاً من الافـــتراق والفتنة، حيث قال: "فإنْ اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما؛ فإنْ رضيَ ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً منهم فحكّموا عبد الله بن عمر؛ فأيّ الفريقين حَكم له فليختاروا رجلاً منهم، فإنْ لم يرضوا بحُكم عبد الله بـــن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عمّا اجتمع عليه الناس". ([51])

وقد أحسَّ عليٌّ بضعف موقفه نتيجة لهذا التقسيم، فعامِل القرابة بين الأشخاص الذين اختارهم عمر من المؤكـــد، أنـــه سيحسم الأمر إمّا لصالح عثمان أو عبد الرحمن بن عوف. وقد اتضحت مخاوف علي هذه عندما لقيَ عمّـــه العبـــاس، وأخبره بما دار من حديث على لسان عمر، حيث قال لعمّه العباس عندما لقيه: "عَدلتَ عنّا، فقال: وما علمُك؟. قـــال: قرن بي عثمان، وقال: كونوا مع الأكثر، فإن رضيَ رجلان رجلاً ورجلان رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، فسعد لا يخالف ابن عمّه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان*، لا يختلفون، فيوليها عبد الرحمن عثمـــان، أو يوليها عثمان عبد الرحمن". ([52])

اجتمع أهل الشورى، وغاب عنهم طلحة، حيث قال عبد الرحمن بن عوف: "أيُّكم يخرج منها نفسه ويتقلدها، على أن يوليَها أفضلكم؛ فلم يُجبه أحد". فقام بخلع نفسه، وسأل الآخرين إلاّ أن أيّاً منهم لم يقبل خلع نفسه. فتقلـــدها هـــو، وأخذ عليه عليٌّ موثقاً "بأن لا يتّبع الهوى ويؤثِر الحق، ولا يخصّ ذا رحم". فقال: "أعطوني مواثيقكم على **أن** تكونـــوا معي على من بدّل وغيّر، وأن ترضوا من اخترتُ لكم على ميثاق الله". فأعطوه أيضاً الميثاق.([53])

بدأ عبد الرحمن بن عوف مشاوراته، واتّفق أهل الشورى على كلٍّ من عليّ وعثمان، على أن يتم الاختيار بينهما، إلاّ أنّ هناك خيوطَ مؤامرةٍ كانت تُحاك ضدّ عليّ، بالرغم من إعطاء عبد الرحمن بن عوف الميثاق، "بأنْ لا يتّبع الهوى أو يخصّ ذا رحم". حيث "دار عبد الرحمن لياليه يَلقى أصحاب رسول الله (ص) ومن وافى المدينة من أمراء الأجناد، وأشـــراف الناس، يشاورهم ولا يخلو برُجلٍ إلا أمره بعثمان".([54])

بعد ذلك جَمع عبد الرحمن بن عوف عليّ وعثمان في بيته فقال: "إنّي قد سألتُ عنكما وعن غيركما، فلم أجِد النّـــاس يعدلون بكما، هل أنت يا عليّ مبايِعي على كتاب الله وسنّة نبيه، وفِعْل أبي بكر وعمر، فقال: اللهم لا، ولكـــن علـــى

جهدي من ذلك وطاقتي، فالتفتَ إلى عثمان، فقال:هل أنت مبايعِي على كتاب الله وسنّة نبيّه، وفِعل أبي بكر وعمـــــر؟ قال: اللهم نعم، فأشار بيده إلى كتفيه، وقال: إذا شئتُما نهضنا حتى دخلنا المسجد. فصعد عبد الرحمن بن عوف المنبر، ثم تكلم فقال: "أيها الناس؛ إني قد سألتكم سراً وجهراً عن إمامِكم، فلم أجدكم تعدلون بأحد هذين الرجلين، إمّا علـــــي وإمّا عثمان. فقُم يا عليّ. فقام إليه عليّ، فوقف تحت المنبر، فأخذ عبد الرحمن بيده، فقال: هل أنتَ يا عليّ مبايعِي على كتاب الله وسنّة نبيه، وفِعل أبي بكر وعمر، فقال: اللهم لا، ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي. فأرسل يده ثم نادى: قُم إليّ يا عثمان، فأخذ بيده وهو في موقف على الذي كان فيه. فقال: هل أنت مبايعِي على كتاب الله وسنة نبيه، وفِعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم نعم. فقال: اللهم إني قد جعلتُ ما في رقبتي من ذاك في رقبة عثمان. وازدحم الناس يبايعون عثمان، فرجع عليّ يشقّ الناس حتى يبايع؛ وهو يقول: خِدعةٌ وأيّما خدعة". ([55])

وفي رواية أخرى: أن عبد الرحمن بن عوف أخذ بيد عثمان، فقال له: عليك عهد الله وميثاقه لإنْ بايعتك لتقيمـــنّ لنـــا كتاب الله وسنّة رسوله وسنّة صاحبيك، وشرْط عمر أن لا تجعل من بني أمية على رقاب الناس، فقال عثمان: نعم؛ ثمـــ أخذ بيد عليّ، فقال له: أبايعك على شرْط عمر أن لا تجعل أحداً من بني هاشم على رقاب الناس، فقال علي عند ذلك: مالَكَ ولهذا إذا قطعها في عنقي، فإنّ عليّ الاجتهاد؛ ولأمة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت بها، كان في بنيـــ هاشم أو غيرهم. قال عبد الرحمن: لا واللهِ حتى تعطِيَني هذا الشرط؛ قال عليّ: واللهِ لا أعطيكَه أبداً؛ فتركه، فقاموا من عنده، وخرج عبد الرحمن إلى المسجد، ثم أخذ بيد عثمان فبايعه، وبايع الناس جميعاً.([56])

والسبب في قول عليّ أنها خدعة "أنّ عمرو بن العاص كان قد لقيَ عليّاً في ليالي الشورى، فقال: إنّ عبد الرحمن رجل مجتهد، وإنه متى أعطيته العزيمة كان أزهد له فيك، ولكن الجهد والطاقة؛ فإنه أرغب له فيك. ثم لقيَ عثمان، فقـــال: إن عبد الرحمن بن عوف رجل مجتهد، وليس والله يبايعك إلا بالعزيمة، فاقْبلْ. فلذلك قال عليّ خدعة". ([57])

يُفسّر عليّ أسباب المؤامرة عليه، وعدم مبايعته في قوله بعد أن تمّت البيعة لعثمان: "إنّ الناس ينظرون إلى قريش، وقريش تنظر إلى بيتِها، فتقول: إنْ وُلّي عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبداً، وما كانت في غيرهم من قريش تداولتموها بينكم". ([58]) ويوضّح ذلك أيضاً مقولة عمر للعباس بعد تولية أبي بكر خليفة للمسلمين: "يا ابن عباس: أبوك عمّ رسول اللهـــــ،

وأنت ابن عمّه، فما منع قومكم منكم؟. قال: لا أدري، قال: لكني أدري، يكرهون ولا يتكلم لهم. قلت: لِمَ، ونحن لهم كالخير؟ قال: اللهم غفراً يكرهون أن تجتمع فيكم النبوة والخلافة، فيكون بحجا بحجا". ([59])

إذن، لا يزال العامل القبلي هو الحاسم في مسألة الخلافة، فالنوازع القبلية والمصلحية هي التي سيّرت الأمـــور، وليـــس للعامل الديني أي دور في هذا المجال. وقد اتضح ذلك جليّاً في عملية التصفية التي جرت بين الستة المختارين، لاختيـــار واحد مهم، فقد تنازل كل شخص إلى الأقرب إليه نسباً ومصلحة، "وهذا أمر مركوز في طبيعة البشر، وخصوصاً طينة العرب وطباعها، والتجربة إلى الآن تحقق ذلك"([60])، فقد تنازل طلحة عن حقه من الشورى لعثمان، لِعلمه أن الخلافة لا تخلص له وعليّ وعثمان موجودان، فأراد إضعاف موقف عليّ. فلما رأى الزبير موقف طلحة رد بالقول: "وأنا أُشهِدكم على نفسي أني قد وهبتُ حقي من الشورى لعليّ"، وإنما فعل ذلك لأنه لما رأى عليّاً قد ضعُف وخُذِل بهمّة طلحة حقه لعثمان، وتدخلت حمية النسب، لأنه ابن عمّة أمير المؤمنين عليه السلام، وهي صفية بنت عبد المطلب، وأبو طالب خاله. وإنما مالَ طلحة إلى عثمان لانحرافه عن علي عليه السلام، باعتبار أنه تيميّ، وابن عم أبي بكر الصديق، وقد كان حصل في نفوس بني هاشم من تيمٍ حنق شديد لأجل الخلافة، وكذلك صار في صدور تيم على بني هاشم، فبقي مـــن الســـتة أربعة. فقال سعد بن أبي وقاص: "وأنا قد وهبتُ حقي من الشورى لابن عمي عبد الرحمن، وذلك لأنهما من بني زهرة، ولِعلم سعدٍ أن الأمر لا يتم له" ([61]). وبذلك أخرج عبد الرحمن نفسه، وحُصِرت في عليّ وعثمان.

4.5. بَيعـــــة علـــيّ:

أفرزتْ عملية الشورى إذنْ عثمان بن عفان خليفةً للمسلمين (23 ــ 35هـــ)، لكن تطـــورات المجتمـــع، وسياســـة عثمان([62]) وولاته، كل ذلك أدى في نهاية المطاف إلى إيجاد معارضة قوية لحُكمه، وقد طالبت المعارضة بخلع عثمـــــان، وحاصرته في منزله. لكنّ عثمان رفض التنازل عن الحكم؛ محتجاً بأن الخلافة هي هبةٌ من الله له، حيـــث قـــال: "فـــإنْ يصلبوني لأحبّ إليّ من أن أتبرأ من جنّة الله وخلافته بعد قول رسول الله (ص) لي: يا عثمان: إنّ الله تعالى سيقمّصـــك قميصاً بعدي، فإذا أرادك المنافقون على خلعه فلا تخلعه حتى تلقاني." ([63])

وقال عثمان في رسالته التي بعث بها إلى معاوية يستنصره فيها: "أما بعد؛ فإنني قوم طال فيهم مقامي، واستعجلوا القدر فيّ، وقد خيّروني بين أن يحملوني على شارف من الإبل إلى دُخل، وبين أن أنزع لهم رداء الله الذي كساني"([64])، وقال: "لم أكن لأخلع سرباليً سربلنيه الله". ([65])

"فالخلافة بذلك مسؤولية صادرة عن الله، وإنّ الإنسان لا يملك حق التهرب من ذلك، فلا يمكنه أن يستقيل ولا يمكن إقالته،إنّه لم يَقل بعد أنه هو ممثل الله على الأرض، ومع ذلك جرى إطلاق فكرة المستودع الإلهي الـــذي سيســـترجعه الأمويون، ويضخّمونه فيما بعد، ليجعلوا من الخليفة ليس خليفة النبي؛ بل ظل الله". ([66])

لقد شكّلت هذه المقولة بداية استظلال الخليفة بظل الله سبحانه وتعالى، وأنه ممثل لإرادته، فقد استعمل الخلفاء منـــذ معاوية لقب خليفة الله، وفي تمثله على الأرض بدلاً من خليفة رسول الله، الذي استعمله الخلفاء الراشدون.

قُتِل عثمان على يد الثوار سنة 35 هـــ، وشغرت الخلافة بمقتله، وكان الثوار قد رأوا بأن عليّ أحق بالخلافة، فذهبوا إليه لمبايعته. "فقالوا: نبايعك، فمُدّ يدك، لا بد من أمير، فأنتَ أحق بها. فقال: ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة". ([67])

ويُذكر أيضاً في نفس المصدر أن عليّاً قال: "إنما الأمر للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل مســـلم وسمـــّوه إماماً كان ذلك لله رضا". وقصدَ عليّ بأهل الشورى من بقيَ من مجلس الشورى الذي عيّنه عمر بن الخطاب، وكـــان الباقون على قيد الحياة، ومنهم: علي بن أبي طالب (المرشح للخلافة)، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام. لكنّ أهل الشورى الذين دعاهم علي، وأَوْكَل لهم الأمر، لم يعطوه البيعة بسهولة كما كان يظن.

فعندما جاء خبر ترشيح علي إلى طلحة بن عبيد الله، قال: "تجتمع الشورى وتنظر، فقالوا: اخرج فبايعْ، فامتنع عليهم، فجاءوا به يلببونه، فبايعه بلسانه ومنع يده. وكان أول من صعد المنبر طلحة فبايعه في يده، وكانت أصابعه شلاء فتطيّـــر منها عليّ، فقال: ما أخلقها أن تنكث، ثم بايعه الزبير، وسعد، وأصحاب النبي (ص) جميعاً. ثم نزل فدعا الناس، وأمـــر مروان فهرب منه، وطلب نفراً من بني أمية وبني المعيط فهربوا، وخرجت عائشة باكيةً تقول: قُتِل عثمان رحمه الله".([68])

بذلك ظهرت المعارضة لحُكم عليّ من غالبية كبار الصحابة، وكانت الذرائع تتلخص في اتهام علي بقتل عثمان، أو على الأقل التخاذل عن مساعدته، وإيواء قتلته في جيشه، وإنّ قتلة عثمان هم الذين جاؤوا بعليّ إلى الخلافة، وأن لا شـــرعية لخلافتة، فقد استبدّ بقوة الثوار على أمر الأمة.

لكنّ "الثائرين الذين كانوا يشكلون قوة ضغط هائلة، تركوا هذه العملية تجري في البداية دون تدخل، معلنين بـــذلك اهتمامهم بتواصل الخلافة المؤسَّسي([69])، لا ريب وأن شخصية عليّ كانت تناسبهم، لكنهم كانوا يسلّمون بـــأن أهـــل المدينة وحدهم هم الذين يمنحون الشرعية: سيتدخلون فقط ليعلنوا وقوفهم بقوة ضد المعارضين، مثل طلحة والزبير. من هذه الزاوية لا يمكن القول أن علياً كان منتخباً من قِبل القتلة/الثائرين، كما سيقول خصومه". ([70])

أما بخصوص رفض شرعية عليّ، فقد نبعت هذه الشرعية من مبايعة المهاجرين والأنصار له، ومنهم أهل الشورى. فقـــد بويع من طلحة والزبير وسعد، وبايعه الناس جميعاً، وما قاتلَ عليٌّ طلحةَ والزبير إلاّ على نكثهما البيعة، رغبةً منهما فيـــ الحُكم.

وقد تجسّد شعار المعارضة في حربين خاضهما علي بن أبي طالب لتثبيت حكمه في مواجهة تلك الادعـــاءات؛ الأولىـــ كانت في وقعة الجمل (36هـــ) ([71]) ضد عائشة، وطلحة والزبير، والتي انتصر فيها عليّ. والثانية في وقعة صـــفين(3 7هـــ) ، التي خاضها علي بن أبي طالب ضد معاوية بن أبي سفيان، الذي خرج على عليّ من أجل المطالبة بدم ابن عمّه عثمان وبايعه اهل الشام على ذلك. لكن المواجهة العسكرية لم تستطعْ ترجيح كفّة أحدهما على الآخر، فاستمر الانقسام السياسي في الدولة الإسلامية حتى مقتل علي ابن أبي طالب سنة (40هـــ)، نتيجةَ قبوله التحكيم على يد أحد الخارجين عليه، الذين قاتلهم في النهروان. عندئذٍ بايع أهل الشام معاوية بالخلافة، وبايع أهل العراق الحسن بن علي بن أبي طالب، إلا أن الحسن آثر السِّلم، وسلّم السلطة لمعاوية سنة (41 ه). ([72]) وقد سُمّيَ هذا العام بـــِ (عام الجماعة)؛ لاجتماع الأمة على خلافة معاوية، بعد تنازل الحسن بن علي.

4.6. الخلافة الأموية:

كان معاوية قد نال الخلافة بعد عليّ بالدهاء والسيف، فواجه مشكلة في الشرعية، فلم يكن شعار الطلب بدم عثمان كافياً لتثبيت شرعية حكمه. فقد وجهت له العديد من الانتقادات لرفعه هذا الشعار، وهو اول من تخاذل في نصرة عثمان. يتضح ذلك في قول عبد الله بن العباس لمعاوية وعمرو بن العاص رداً على اتهامهم بني هاشم بقتل عثمان وايواء قتلته. قال عمرو بن العاص لعبد الله بن عباس: "يا بني هاشم، أما والله لقد تقلدتم من دم عثمان كفرم الإماء العوارك، وأطعتم فساق أهل العراق في عيبه، واجزرتموه مراق أهل مصر، وآويتم قتلته، وإنما نظر الناس إلى قريش، ونظرت قريش إلى بني عبد مناف، ونظر بنو عبد مناف إلى بني هاشم، فقال ابن عباس لمعاوية: ما تكلم عمرو إلا عن رأيك، وإن أحق الناس أن لا يتكلم في قتل عثمان لأنتما، أما أنت يا معاوية فزينت له ما صنع، حتى إذا حصر طلب نصرك، فأبطأت وتثاقلت وأحببت قتله، وتربصت لتنال ما نلت، وأما أنت يا عمرو فأضرمت المدينة عليه ناراً، ثم هربت إلى فلسطين، فأقبلت تحرض عليه الوارد والصادر، فلما بلغك قتله دعتك عداوة علي إلى أن لحقت بمعاوية، فبعث دينك منه بمصر". ([73])

أما القضية الاخرى المتعلقة بالشرعية فتتمثل في كون معاوية من الطلقاء([*])، وكان عمر بن الخطاب قد ارسى مبدءاً يستبعد الطلقاء وابناء الطلقاء من الحكم. فقد قال رداً على محاولة عمرو بن العاص ان يكون جزءاً من لجنة الشورى التي اختارها: "اطمئن كما وضعك الله، والله لا أجعل فيها أحداً حمل السلاح على رسول الله (ص). وقال ايضاً: "إن هذا الأمر لا يصلح للطلقاء ولا لأبناء الطلقاء. ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما طمع يزيد بن أبي سفيان ومعاوية أن أستعملهما على الشام".([74])وكان علي بن ابي طالب قد احتج على معاوية بنفس السبب في رسالة كان قد بعثها له قال فيها: " إعلم أنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة ولا تعرض فيهم الشورى".([75])

بذلك شعر معاوية بحرج موقفه في ظل غياب أي سند شرعي لخلافته، فعمد إلى بناء منظومة سياسية تضفي الشرعية على خلافته عمادها مبدأ الجبر. وكانت الفكرة الاساسية في هذا المبدأ، حسبما روجها معاوية، موافقة الاحداث لمشيئة الله وارادته، التي قدرت ورتبت الاحداث منذ الازل، وعجز الانسان عن تغييرها لقدرة الله المطلقة، ولاستحالة وقوع حدث في ملك الله بغير ارادته ومشيئته، والا نسب للعجز.([76]) اضفى هذا الطرح الشرعية على خلافة معاوية في نظر

الكثيرين، فتوليه الخلافة تمت بناءً على ارادة الله ومشيئته، واخذ يردد هذه الحجة في خطبه. وسار خلفاء الدولة الاموية على نهج معاوية وفكره في ترسيخ مفهوم الجبرية على خلافتهم، لضمان الشرعية لهم، واسكات اصوات معارضيهم.([77]) ركز الطرح الاموي على اعتلاء الامويين منصب الخلافة بمقتضى الارادة الالهية، دون ان يكون للعباد رأي في ذلك، وانبثق عن هذا التصور فكرة الاستخلاف الالهي لهم. بمعنى انهم مستخلفون من الله مباشرة. وانسجاماً مع هذا التصور أطلق الخلفاء الأمويون على أنفسهم لقب "خليفة الله".[78]

- **تحول الخلافة الى ملك:**

عامل معاوية الناس ــ بناءً على سياسيته والطريقة التي تولى بها الحكم ــ معاملة الملوك، والدليل على ذلك ما فعله سعد بن مالك عندما دخل على معاوية فقال له: "السلام عليك أيها الملك، فغضب منه معاوية وقال له: ألا قلتَ السلام عليك يا أمير المؤمنين؟ قال: ذاك إن كنّا أمّرناك، إنما أنت منتز". ([79]).

وكان لمعاوية أثر حاسم في تطور الخلافة، وذلك بإدخاله نظاماً جديداً في الحكم، وهو مبدأ الوراثة، في محاولته للحصول على بيعةٍ لابنه يزيد، وهكذا اتجهت خلافة معاوية اتجاهاً جديداً بتاريخ الإسلام الدستوري، إذ أصبح الخليفة من حيث نفوذ أسرته ومكانته الشخصية ملِكاً في الحقيقة، وإن لم يكن لقب (مَلِك) هو اللقب الرسمي. ولما تُوفي معاوية جُدّدت البيعة ليزيد تأكيداً للعهد، وصارت هذه هي العادة التي يسير عليها الخلفاء من بعده. ([80])

وكان قد أشار على معاوية بذلك المغيرة بن شعبة، حيث قال له:" يا أمير المؤمنين؛ قد رأيتَ ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان، وفي يزيد منك خلف، فاعقِد له، فإنْ حدث بك حادث كان كهفاً للناس، وخلفاً منك، ولا تُسفك دماء، ولا تكون فتنة، قال: ومن لي بهذا؟ قال: أكفيك أهل الكوفة، ويكفيك زياد أهل البصرة، وليس بعد هذين المِصرين أحد يخالفك، قال: فارجع إلى عملك، وتحدث مع من تثق إليه، وترى ونرى". ([81])

وبعد أن اشترى معاوية بماله أهل الكوفة والبصرة من خلال ولاته المغيرة بن شعبة وزياد ابن أبيه، أرسل كتاباً إلى مروان بن الحكم، لكي يستشير أهل المدينة. فقام مروان بن الحكم في الناس فقال: "إنّ أمير المؤمنين قد اختار لكم فلم يألُ، وقد

استخلف ابنه يزيد بعده. فقام عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: كذبتَ والله يا مروان، وكذب معاوية، ما الخيار أردتما لأمة محمد، ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما مات هرقل، قام هرقل". ([82])

وكان هذا المبدأ قد قُوبل بالرفض لأنه يخالف التقاليد القبلية التي إن اعترفت بحق حفظ السلطة في قبيلة أو فخد، فإنها لا تعترف بالوراثة المباشرة من الأب إلى الابن([83])، فقد رفض كلٌّ من عبد الرحمن بن أبي بكر، والحسن بن علي، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، البيعة ليزيد. ولكنّ معاوية فيما بعد قام بإجبارهم بقوة السيف على البيعة. ([84])

فسر ابن خلدون هذا التحول في نمط الحكم تفسيرا مادياً، حيث رأى انه جاء بمقتضى "العصبية" التي تحولت من "حكم البداوة" الى حكم "الرفه والاستكثار بألاموال"، فصار من الطبيعي نتيجة لهذه الثروة والطمع بها، ان يُستأثر بالحكم للفرد الواحد والعائلة الواحدة، مستخدمين ومستغلين نفوذهم المادي لتحقيق مكاسبهم السياسية، فقال: " اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، و لم يكن معاوية ان يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو امر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها وإستشعرته بنو امية".([85]) وأما السبب الاخر الذي ساقه ابن خلدون يحاول فيه ان يبرر لمعاوية فعلته، اضافة الى مبدأ العصبية هو محاولة الحفاظ على الامة موحده ونفياً للفرقة بينها، حيث يقول: "والذي دعا معاوية لايثار ابنه يزيد بالعهد دوم من سواه انما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق اهوائهم، باتفاق اهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني امية؛ اذ بنو امية لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش واهل الملة اجمع واهل الغلب منهم، فاثره بذلك دون غيره مما يظن انه اولى بها وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على الاتفاق واجتماع الاهواء".[86] وهذا ما يؤكد أن مصادر الشرعية التي اعتمدها الامويون قائمة على العصبة القبلية، والقوة المادية نتيجة لثرائهم، و لم يكن للدين أية علاقة فيها سوى مبدأ الجبر الذي هو رأي ابتدعه معاوية وسار عليه الامويون ومن بعدهم العباسيين.

4-7. الخلافة العباسية:

حل بنو العباس محل بني أمية في الحكم ولكنهم ساروا في أثر الأمويين في كثير من أنظمتهم وتقاليدهم في الحكم و لم يخلقوا دولتهم خلقاً جديداً. فقد استمرت مسألة توريث الحكم، وساروا على نهج الجبر الاموي في مسألة الخلافة فالخليفة ظل يحتج بكونه "ظل الله في الارض"، وقد اتضح ذلك في خطبة المنصور اثناء توليه الخلافة، اذ خطب

قائلاً:"أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه.فارغبوا الى الله وسلوه أن يوفقني للرشاد والصواب وأن يلهمني الرأفة بكم والإحسان اليكم".[87]واستمر العهد الجديد في استغلال الدين، فأدعى العباسيون انهم يريدون إحياء السنة وإعادة حكم العدل، وإرجاع الخلافة الحقة بدل الملك الذي اقامه الأمويون، فأحاطوا انفسهم بالفقهاء واستشاروهم في مشاكل الدولة، وكان كل طرف يوفر للاخر السلطة والشرعية التي يريدها. وهكذا أصبح لكل من الدين والسياسة مؤسسته الخاصة. فكانت غاية العباسيين الاستفادة من الدين لتبيث مركزهم السياسي، وكانت غاية الفقهاء تثبيت مركزهم وسلتطهم الدينية. فتحقق لكل طرف مطلبه واصبحت الشرعية والانقياد للحكم تتم باسم الدين ويقول إبن الطقطقي واصفاً هذه الحال في الدولة العباسية: "إن هذه الدولة ساست العالم سياسة ممزوجة بالدين والملك، فكان أخيار الناس وصلحاؤهم يطيعونها تديناً والباقون يطيعونها رهبة أو رغبة".[88]

- **الخلاصة:**

إذنْ، أثبتت الوقائع التاريخية أن العامل الديني لم يكن هو الأساس ــ إن لم يكن محيّداً ــ في عملية اختيار الخليفة وتنصيبه، فمِن أين جاء الادعاء بالشرعية الدينية؟!. وأين الإجماع من التجربة التاريخية للخلافة الراشدة؟!.

نستنتج في هذا الفصل، أن الاجماع لم يتم لأي خليفة من الخلفاء الراشدين: فأما ابو بكر، فقد احتج عليه الانصار الذين كانوا في بيعة الرضوان ومنهم سعد بن عبادة، والذي نقلت المصادر على انه لم يبايع ابو بكر حتى مات، كما اضطر أبو بكر الى مقاتلة القبائل التي لم ترضى بالبيعة له ضمن الحروب التي عرفت "بحروب الردة". كذلك احتجاج بني هاشم عليه الذين رأوا فيه غاصباً لحقهم في الخلافة. أما طلحة بن عبيد الله، فقد احتح على وصية ابي بكر لعمر بن الخطاب بالخلافة، وهو من الصحابة المبشرين بالجنة. كذلك الامر بالنسبة لعثمان بن عفان فقد تولى الخلافة نتيجة للتوازنات القبلية التي حكمت مجلس الشورى، والخدعة التي تعرض لها علي، كما اطاحت به ثورة القراء لجوره وظلمه وحصره الاموال والمناصب في أقربائه بني أمية. أما علي فقد خرجت عليه زوجة رسول الله ومعها اثنين من الصحابة المبشرين بالجنة: طلحة والزبير. بذلك نستنج أن مسألة الاجماع هنا تتخذ طابع التبرير الايديولوجي في مواجهة الشيعة، لا أكثر

ولا أقل. والاجماع الذي تدعيه النظرية السنية هو إحتجاج لم يتحقق فلا يجد سند له لا على الصعيد الديني أو التاريخي، وإنما تم إدخاله الى اصول العقيدة، ليأخذ طابع التشريع الديني.

فقد كان الصراع السياسي هو الحافز دائماً للتخفي وراء ستار ديني، بحثاً عن "مشروعية"، سواء كان هذا الاحتجاج بأحقية قريش كمبدأ اوصى به الرسول كما حدث في السقيفة، أو إحتجاج عثمان بان خلافته كانت من الله، وهو المبدأ الذي طوره معاوية فيما بعد بإديولوجيا الجبر وسار عليه الامويون من بعده. كلها كانت مبررات ايديولوجية ظهرت في سياق تاريخي معين، مبررة بغطاء ديني لمحاولة كسب الشرعية وتثبيت الحكم. من هنا كان لا بد من ظهور معارضة لهذه التوجهات تعتمد الاسلوب والادوات نفسها في الاعتماد على الدين لنقض هذه الادعاءات وتثبيت شرعيتها في مقابلها. من هنا ابتدع الشيعة بعد مقتل عليّ مسألة الإمامة بالنص لا بالتعيين والاختيار، وقاموا على امتداد تاريخهم بمراكمة نوع من الرأسمال الرمزي، كبعض الأقوال والمواقف النبوية المرتبطة بشخص علي بن أبي طالب. وكان على "الأمويين" فيما بعد، أن يخلقوا رأسمالهم الرمزي الذي تمحور أساساً حول "القرشية"، و"فضل قريش" على الناس، وتقديم أبي بكر وعمر وعثمان على عليّ.([89]) أما الخوارج، فكانوا الحزب الثالث الذي نتج عن هذا الصراع واكثر الاحزاب الثلاثة ثورية وجذرية، فقد شكلوا بقولهم"لا حكم إلا لله"، الطبقة الايديولوجية الدينية الاولى في التاريخ الاسلامي التي احتكرت الكلمة والعمل. كما انقسموا في مسألة الخلافة إلى قسمين، قسمٌ لا يراها ضرورية ، اذا ما تم العدل والانصاف داخل المجتمع وقسم آخر يرى وجوبها. من هنا تولد الصراع على السلطة ودخل النص [القران، والسنة] كمرجع اساسي في هذا الصراع التاريخي يحاول من خلاله كل حزب أن يثبت انه "من أهل الحق" في مقابل "المبتدعين" الآخرين. وهذا ما تم مناقشته في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

- **هوامش الفصل الرابع: الأُسس المرجعية لانتقال السلطة في الخلافة الراشدة والأموية**

[*] . سقيفة بني ساعده: بنو ساعدة هم قوم من الخزرج، وكانت سقيفتهم مكاناً يجتمعون فيه حين تستدعي الظروف تداول الرأي بينهم، وهي بمنزلة دار الندوة التي كانت لقريش في مكة. وكان هذا الاجتماع يهدف إلى مناقشة الحدث الخطير في حياة يثرب (موت محمد عليه السلام)، واتخاذ قرار سريع بصدد كيفية التعامل مع الحالة الناشئة للتوّ في بلدهم (فراغ السلطة). مالك مسلماني. **ميلاد الدولة الإسلامية: من الاستيلاء على مكة إلى نهاية حروب الردة**. (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2001).ص 67.

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

[2]. محمد عابد الجابري. **العقل السياسي العربي:محدداته وتجلياته**.(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 1990).ص 132

[3] . نفس المرجع.ص 157.

[4] . محمد بن جرير الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**. اعتنى به: أبو صهيب الكرمي.(الأردن: بيت الأفكار الدولية).ص 491. ابن الأثير. **الكامل في التاريـــخ**. (بيروت:دار الكتاب العربي،1983) ج 2.ص 222.

[5] ..عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري. **الإمامة والسياسة**. تحقيق:طه محمد الزيني (.د.م: مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع). ج 1. ص 13

[6] . . نفس المصدر.ص 15

[7] . ابن الأثير. **الكامل في التاريخ**.ج 2،ص 223.

[8] . ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**.ج 1. ص 14

[9]. محمد ابن جرير، الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**.ج 3. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم(بيروت:دار المعارف، د،ت).ص 205-206.

[10] .مصدر سبق ذكره، **تاريخ الرسل والملوك**.(أبو صهيب الكرمي).ص 492-493.

[11] .نفس المصدر، ص 492.

[12] .لمزيد من التفاصيل حول عوامل نجاح أبو بكر في السقيفة، انظر/ي: مالك، مسلماني. **ميلاد الدولة الإسلامية: من الاستيلاء على مكة إلى نهايـــة حـــروب الردة**. ص 77- 112. 116- 117.

[13] . مسلماني. **ميلاد الدولة**. ص 116.

[14] .إبن الأثير. **الكامل في التاريخ**.ج 2،ص 224.

[15] . الطبري. **الرسل والملوك**.(تحقيق: أبو صهيب الكرمي).ص 493.

[16] .الجابري. **العقل السياسي العربي**.ص 140.حصر الجابري المحددات البنيوية للعقل السياسي العربي، في ثلاثة: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. وهي تشكل في نظـــره قاعدة البنية العميقة للمجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى، البنية التي تحكم، ليس الفكر والممارسة السياسيين في هذا المجتمع وحسب، بل تؤسس أيضاً بنية المجتمع السطحية، مسرح النشاط الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. انظر/ي: محمد عابد الجابري. **العقل السياسي العربي:محدداته وتجلياته**. بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

[17] .عبد الحميد بن أبي الحديد المدائني. **شرح نهج البلاغة**.(بيروت: دار الحياة، 1963).ج 1.ص 137.

[18] .إبن قتيبة. **الإمامة والسياسة**.ج 1. ص 17-18

[19] .نفس المصدر،ص 18

[20] . نفس المصدر،ص 18

[21] .نفس المصدر، 19-20

[22] .نفس المصدر،ص 20-21

[23] . نفس المصدر،ص 21- 22

[24]. الطبري. **الرسل والملوك**. (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)ج 3، ص 207.هذه الرواية أيضا ترد عند ابن الأثير لكنه لا يأخذ بها ويرجح أن علياً لم يبايع إلا بعد ستة أشهر، إذ يقول" قيل: لما سمع علي ببيعة أبي بكر خرج في قميص ما عليه إزار ولا رداء عجلاً حتى بايعه، ثم استدعي إزاره ورداءه فتجلله، والصحيح أن أمير المؤمنين ما بايع إلا بعد ستة أشهر". ابن الاثير. **الكامل في التاريخ**.ص 220.

[25]. ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ص 18-19. ينتقد ضياء الدين الريس هذه الآراء حول احتكام العرب في اختيار الأكبر سنا حاكماً عليهم، ويدحض مثل هذه الآراء. أنظر/ي الريس:**النظريات السياسية في الاسلام**. ص 40.

[26] . الجابري. **العقل السياسي العربي:محدداته وتجلياته**.ص 136

[27] .نفس المرجع، ص 135

[28] . الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**.ج 3.ص 203.

[29] . ابي بكر، ابن العربي.**العواصم من القواصم**.(جدة:الدار السعودية للنشر.الطبعة 2.ذو الحجة 1378ه).ص 43. احمد بن يحيى البلاذري.**انساب الأشراف**.تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي(بيروت:دار الفكر، 1996) ج 2.ص 266 .عبد الرحمن ابن خلدون. **المقدمة**. (بيروت: دار صادر، 2000).ص 146. وقد ورد هذا الحديث أيضاً في الصحيحين مسلم والبخاري.

[30]. البلاذري. **أنساب الأشراف**.ج 1،ص 294.عبد الملك بن هشام المعافري ابن هشام. **السيرة النبوية**..تحقيق:طه عبد الرؤوف(بيروت:دار الجليل،1987) ج 2.ص 294.

[31] .نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي. **جمع الزوائد ومنبع الفوائد**. (بيروت:مؤسسة المعارف، 1986) ج 5.ص 196.

[32] . ابن خلدون. **المقدمة**.ص 147

[33] .نفس المصدر، ص 147.

[34] . المقريزي.**النزاع والتخاصم فيما بين بني امية وبني هاشم**. تحقيق:حسن مؤنس(القاهرة:د،ن، 1988).ص 26.

[35] .ابو زيد. **الخطاب والتأويل**.ص 159.

[36] .نفس المرجع.ص 158.

[37] .الريس. **النظريات السياسية في الاسلام**. ص 36- 38.

[38] .ابن سعد. **الطبقات الكبرى**.ج 2. ص 246- 247

[39] .نفس المصدر، ص 246.

[40] .ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ص 54.

[41] . ابن أبي الحديد. **شرح نهج البلاغة**. ج 1. ص 163

[42] . وردت على لسان عمر أيضاً، عندما سمع قولاً يتردد بأن " بيعة ابي بكر كانت فلتة"، قال:"فقد كانت كذلك، غير أن الله وقى شرها". **الرسل والملوك**.ج 3.ص 205. **الكامل في التاريخ**.ص 221.

[43]. .الطبري.**تاريخ الرسل والملوك**.ج 2. (القاهرة:مطبعة الاستقامة.1939).ص 618.

[44] .أبو الفداء الحافظ، ابن كثير. **البداية والنهاية**. تحقيق:احمد أبو ملحم وآخرون (بيروت:دار الكتب العلمية، د.ت) ج 7..ص 18.

[45] . بن ابي الحديد. **شرح نهج البلاغة**. ج 1. ص 165

[46] . أبي جعفر محمد بن جرير الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**.(ابو صهيب الكرمي). ص 715

[47] . بن أبي الحديد. **شرح نهج البلاغة**.ج 1،ص 159.

[48] .نفس المصدر. ص 159- 160.

[49] . إبن قتيبة. **الإمامة والسياسة**.ص 28.

[50] . الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**.ص 716

[51] .مصدر سق ذكره، **الرسل والملوك**.(ابو صهيب الكرمي).715.

[*] . أم كلثوم بنت عقبة ابن أبي معيط كانت زوجة عبد الرحمن، وأم كلثوم هي أخت عثمان من أمه أروى بنت كريز.

[52] .نفس المصدر.ص 716. **نهج البلاغة**. ج 1. ص 163

[53] .نفس المصدر.ص 716

[54] .نفس المصدر.ص 717

[55] .نفس المصدر، ص 717

[56] .نفس المصدر.ص 719

[57] .نفس المصدر.ص 719

[58] .نفس المصدر، 719

[59] . نفس المصدر، ص 714

[60] . بن أبي الحديد. **شرح نهج البلاغة**.ج 1.ص 188

[61] .نفس المصدر،ص ص 187 -188.

[62] .سنتعرض لسياسة عثمان وأسباب الثورة عليه بالتفصيل في الفصل اللاحق.

[63]. ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ج 1. ص 43

[64] .نفس المصدر.ص 38.

[65] .الطبري. **الرسل والملوك**. (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)ج 3. 321ص

[66] .جعيط. **الفتنة**.ص 118.

[67]. .ابن قتيبة.**الإمامة والسياسة**.ج 1. ص 47.

[68] . نفي المصدر.ص 47.

[69] . يورد الطبري في استعراضه للمناقشات التي دارت حول المرشح للخلافة بعد مقتل عثمان، أن أهل مصر قالوا لأهل المدينة:" أنتم أهل الشورى، وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم جائز على الأمة، فانظروا رجلاً تنصبونه ونحن لكم تبع". الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**.ج 3 (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم).ص 455.

[70] .جعيط. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة**.ص 141.

[71] . سنتحدث عن مجريات هذه الحرب والمواقف المتخذة فيها في الفصل اللاحق.

[72] .مضر طلفاح. **القدرية:جدلية الدين والسياسة في الإسلام حركة يزيد بن الوليد أنموذجا**. (اربد:مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، 2004).ص 23.

[73] . لبلاذري. **انساب الاشراف**.ج 5، ص 103. انظر/ي في نفس المصدر ايضا: اقوال كل من سعد ابن ابي وقاص(ص 92). وقول عبد الرحمن بن الاسود(ص 42). والتي تتهم معاوية بالتقصير والخذلان لعثمان.

* . الجمع طلقَاء، والطلَقاء: الأسراء العُتقاء. والطليق: الأسير الذي أطلق عنه إِسارُه وخلّي سبيله. وهم الذين خَلى عنهم رسول الله (ص) يوم فتح مكة وأَطلقهم فلم يسترقهم، واحدهم طليق وهو الأَسير إذا أطلق سبيله. وفي الحديث: الطلقاء من قريش والعُتَقاء من ثقيف، كأنه ميّز قريشاً بهذا الاسم حيث هو أَحسن من العُتقاء. والطلَقاء:الذين أدخلوا في الإسلام كرهاً. محمد بن مكرم ابن منظور. **لسان العرب**. (بيروت: (د،ت)). ج 15.

[74] . البلاذري. **أنساب الاشراف**. ج 10، ص 434.

[75] . ابن قتيبة. **الامامة والسياسة**.ج 1، ص 57.

[76] . طلفاح. **القدرية**. ص 26

[77] . نفس المرجع. ص 30-31

[78] . نفس المرجع. ص 35-37

[79] . أحمد بن اسحق بن جعفر اليعقوبي. **تاريخ اليعقوبي**. (بيروت:دار الكتب العلمية،ط 2، 2002) ج 2.ص 151

[80] .عبد العزيز الدوري. **النظم الإسلامية**. (بغداد:بيت الحكمة، 1988).ص 38-39.

[81] .ابن الاثير. **الكامل في التاريخ**.ج 3،ص 249.

[82] . نفس المصدر، ص 250.

[83] .الريس. **النظم الإسلامية**. ص 38- 39.

[84] . ابن الاثير. **الكامل في التاريخ**. ج 3، ص 252.

[85] . ابن خلدون. **المقدمة**. ص 154.

[86] . نفس المصدر. ص 158.

[87] . ابن كثير. **البداية والنهاية**.ص 362

[88] . الطقطقي. **الفخري في الأداب السلطانية**.ص 140

[89] .ابو زيد. **الخطاب والتأويل**.ص 166.

5–1. مقدمة:

في هذا الفصل سيتم دراسة الأُسس والمرجعيات المعتمدة للممارسة السياسية للخلفاء الراشدين ونماذج من الحكم الأمـــوي. على اعتبار أنّ للممارسة السياسية مجالها الخاص الناتج عن علاقتها بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية، والأحـــداث التاريخيـــة الطارئة. بالتالي تحرر السياسة والمصالح المادية من تأثير العوامل الفوق ـــ سياسية والفوق ـــ اجتماعية المتصلة بالعامل الروحي ـــ الديني.

5–2. أولاً؛ الخلافة الراشدة:

كانت المعضلات السياسية التي واجهتها الخلافة الراشدة في تجربتها التاريخية، قد سمحت في تكوُّن مجال سياسي له منطلقـــاته الخاصة والموضوعية، الناشئة عن ظروف وحاجات المجتمع والدولة وتطورهما في تلك الفترة. إذ كانت للسياســـة ديناميتهـــا الموضوعية التي أسست لشرعية الحكم. فلم تكن فترة مقدسة أو نموذجية كما صورتها النظرية السياسية للفقهـــاء المســـلمين وأصبحوا يقيسون عليها التجارب اللاحقة. فالمصلحة هي العامل الأساسي التي انبنت عليه هذه السياسة. و لم يكن للدين ذلك الدور الكبير ففي غالب الأحيان شكّل "أداة شعارتية"؛ الهدف منها حفظ الجماعة، وإعادة إنتاجها كجماعة سياسية. وهذا ما سنوضحه من خلال دراستنا للتجربة التاريخية للخلفاء الراشدين.

1. خلافة أبي بكر: حروب الردة.

لم تكن المدة التي حكم خلالها أبو بكر (11 ـــ 13هـ) من الطول لتسمح بحدوث تطورات سياسية كبيرة، فقد دام حكمه مدة السنتين لكنها احتوت على أهم وأخطر حدثين سياسيين في التاريخ السياسي للدولـــة الإســـلامية الناشـــئة. الأول حـــدث "السقيفة"؛ الذي رسّخ الحكم في يد المهاجرين دوناً عن الأنصار. أما الحدث الثاني فيكمن في "حروب الردة"؛ والـــتي هـــي حروب ذات أهداف سياسية بالأساس وإن تمّ صبغها بالجانب الديني. فمصطلح "حروب الردة" يشير إلى الحرب التي أشهرها أبو بكر الصديق، على القبائل التي رفضت الخضوع لسلطته، في محاولة لإخضاعها. فقد شملت هذه الحروب من خرج علـــى الإسلام كمدعي النبوة، وكذلك مانعي الزكاة لأبي بكر لكونهم اعترضوا على خلافته فسُمّوا مرتدين وتم قتلهم كمـــا قُتـــل أتباع مدعي النبوة.

لم تكن ظاهرة مدّعو النبوة ظاهرة مرتبطة العهد بوفاة الرسول محمد، بل ظهرت في حياته، و لم يذكر عنه أنه جهّز جيشاً لقتالهم أو لحربهم، بل اكتفى بإظهار حجته عليهم وتكذيبهم، وإن أول من حاربهم هو أبو بكر الصديق بقيادة خالد بن الوليد، وهم: الأسود بن كعب العنسي، كان العنسي من اليمن وقد ادعى النبوة في حياة النبي و لم ينكر نبوة النبي محمد عليه السلام ـــ، وكان يُقال له ذا الخمار لأنه كان يلقي خماراً دقيقاً على وجهه، البعض يقول أنه قُتل في حياة الرسول، والرواية الأخرى أنه قُتل على يد خالد بن الوليد في خلافة أبي بكر(1). طُليحة بن خويلد من بني أسد: وكان ممن وفد النبي محمد ثم تنبئ وزعم أنه ذا النون يأتيه الوحي. فقاتله خالد بن الوليد، إلا أنه هرب بأهله إلى الشام وأقام بها إلى أن مات أبو بكر، ثم أسلم وخرج إلى الحج واستشهد بنهاوند(2). مُسيلمة بن حبيب الكذّاب؛ كان يدّعي النبوة ورسول الله بمكة قبل أن يُهاجر وكان يُسمي نفسه "رحمان اليمامة"، وقد وفد إلى النبي في وفد بني حنيفه، وادعى الشركة في النبوة مع النبي محمد وتبعه بنو حنيفة. لما توفي النبي سار إليه خالد بن الوليد وقاتل بني حنيفة وقُتل مُسيلمة الكذاب(3). كما ادعت سجاح النبوة وكانت ساحرة وتبعها أكثر الناس من تميم، وتزوجت بمُسيلمة الكذاب وأقرت بنبوته، وانضمت إليه وقومها في قتال المسلمين، وقد اختُلف في هلاكها، فالبعض يقول ماتت وآخرون قُتلت في حرب خالد بن الوليد(4). لقد كان الهدف من وراء هذه الحروب سياسياً بحتاً سعى أبو بكر من خلاله إلى تقوية مركزه كزعيم للدولة الناشئة في الجزيرة العربية، وحمايتها من أي انشقاقات محتملة، فالطابع الأساسي وراء "ظاهرة التنبي" هو طابع سياسي سعى من خلاله مدعو النبوة إلى تحقيق المُلك والسيطرة كنوع من المنافسة لسيادة قريش على الجزيرة العربية، فقد شكّلت خروجاً على الأصل الروحي التي تعتمد عليه الدولة الناشئة في تأسيس وتوحيد الأمة كيانها الاجتماعي والسياسي.

أما الانشقاق الثاني؛ فقد كان موجهاً ضد أبي بكر نفسه، فقد رفضت العديد من القبائل الخضوع له ولحكمه وفقاً لما تذكره المصادر. "لما قُبض رسول الله (ص)، ارتدّت العرب كلّها إلا قريشاً وثقيفاً، وأتت وفود العرب إلى أبي بكر الصّديق مرتدّين يقروّن بالصّلاة، ويمنعون الزكاة، فلم يقبل ذلك منهم وردّهم، وقال: "والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدّونها إلى رسول الله (ص) لقاتلتهم عليها"(5). فقد خرجت عليه القبائل كلها إلا قريشاً صاحبة المشروع السياسي في الجزيرة العربية.

فقد رأت هذه القبائل أن الزكاة كانت تدفع إلى النبي كصدقة مفروضة، وأنه كان يُطهّر الناس ويزكيهم لأخذها منهم وفق الآية الكريمة: "خُذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكيهم بها وصلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم"، وإن هذه الصفات لا تتحقق

في غيره، لأن غيره لا يُطهر الناس ويزكيهم بأخذ الصدقة، فلم يُجِب دفع الزكاة إلى غيره. وهذه الشبهة لا تنافي كون الزكاة معلوماً ووجوبها ضرورة من دين محمد، لأنهم ما جحدوا وجوبها، ولكنهم قالوا: "إنه وجوب مشروط"، وليس يعلم بالضرورة انتفاء كونها مشروطة، وإنما يعلم ذلك بنظر وتأويل[6]، والدليل على أن هذه القبائل خرجت على أبي بكر و لم تنكر الزكاة كفرض، بل رفضت دفعها إلى إبي بكر نفسه لاحتجاجهم عليه قول للخطيل بن أوس، أخي الحطيئة في معنى منع الزكاة[7]:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكر
أيورثها بكر إذا مات بعده وتلك لعمر الله قاصمة الظهر
فهلا رددتم وفدنا بإجابة وهلا حسبتم منه راعية البكر
فإن الذي سألوكم فمنعتم لكالتمر أو أحلى لحلف بني فهر

لكن أبا بكر رفض أن يجيب وفود هذه القبائل المطالبة بإسقاط الزكاة عنهم أو يقبل منها هذا المنع، بالرغم من قبول جميع المسلمين بمطالب هذه القبائل ومنهم كبار الصحابة: علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وطلحة، خوفاً من بأس هذه القبائل واجتماعها[8]، فأجابهم بمقولته الشهيرة: "والله لو منعوني عقالاً كان يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه". رفض أبو بكر قبول منع الزكاة باعتبارها ضريبة الولاء للدولة الناشئة، فمنع دفعها يعني الخروج عن سلطة الدولة، لذلك حاربهم لأخذها منهم كنوع من تثبيت السلطة لنفسه ولقواعد الدولة الناشئة، أما القبائل التي منعت الزكاة فقد رأت في دفعها لشخص غير الرسول ــ عليه السلام ــ نوع من الأتاوة تستبد بها قريش عليهم، لذلك رفضوا دفعها دون إنكارها كفريضة، ويظهر ذلك في قول أهل عُمان لعمرو بن العاص: "نزل عمرو بن العاص بمتصرفة من عُمان بعد وفاة رسول الله (ص) بقرية ابن هبيرة بن سلمة بن يسير، وحوله عساكر من أفنائهم، فذبح له، وأكرم منزلته، فلما أراد الرحلة خلا به وقال: "يا هذا، إن العرب لا تطيب لكم ــ يقصد قريش ــ أنفساً بالإتاوة، فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع وتطيع، وإن أبيتم فإنها تجتمع عليكم، فقال عمرو: "أتوعدنا بالعرب وتخوفنا بها؟ موعدنا حفش أمك، أما والله لأوطئنه عليك الخيل، وقدم على أبي بكر والمسلمين فأخبرهم"([9]). بهذا نرى أن حرب أبي بكر لهذه القبائل كانت حرب ضد مسلمين، وليسوا كفاراً منكرين لفريضة الزكاة كفريضة دينية. فهو لم يحاربهم حرباً دينية، لأنهم على التوحيد والإسلام، لكنهم أرادوا أن يصرفوا زكاتهم في مضارب قبائلهم، ويمتنعون عن دفعها إلى عاصمة الخلافة وبيت مال الدولة المتمثلة في سيادة قريش، وإنما حاربهم حرباً سياسية، تعيد للدولة وحدتها، ولقد كان تسليم الزكاة لبيت المال بالمدينة هو المعيار ورمز بقاء هذه الوحدة.([10])

حارب أبو بكر المرتدين عنه في البداية بنفسه، فقد حاربهم في ذا القصة وهي على بُعد أميال من المدينة، ثم عاد إلى المدينة بطلب من علي خوفاً من أن تنتشر الفتنة فيها أيضاً[11]. فعاد إلى المدينة وعقد الألوية لقادة الجند، فعقد أحد عشر لواءً موزعة كالتالي: عقد لخالد بن الوليد، وأمره بطليحة؛ فإذا فرغ سار إلى مالك بن نويرة بالبطاح إن أقام له. وعقد لعكرمة وأمره بمسيلمة الكذّاب باليمامة. وعقد للمهاجر بن أبي أميّة، وأمره بجنود العنسيّ ومعونة الأنباء على قيس بن المكشوخ، ومن أعانه من أهل اليمن عليهم، ثم يمضى إلى كندة بحضرموت. وعقد لخالد بن سعيد بن العاص، وبعثه إلى الحمقتين من مشارف الشام. وعقد لعمرو بن العاص وأرسله إلى جماع قضاعة ووديعة والحارث. وعقد لحذيفة بن محض الغلفانيّ، وأمره بأهل دبا بن هرثمة، وأمره بمهرة وأمرهما أن يجتمع كل واحد منهما في عمله. وبعث شرحبيل بن حسنة في أثر عكرمة بن أبي جهل وقال: "إذا فرغ من اليمامة فالحق بقضاعة؛ وأنت على خيلك تقاتل أهل الرّدة". وعقد لمعن بن حاجز ــ ويُقال لطريفة بن حاجز ــ وأمره ببني سليم ومن معهم من هوازن، وعقد لسويد بن مقرّن؛ وأمره بتهامة اليمن. وعقد للعلاء بن الحضرميّ، وأمره بالبحرين". [12]

لقد كانت وصية أبي بكر لأمراء الجند دليلاً آخر على طابع هذه الحرب السياسي، فقد أمرهم أن يؤذنوا ويقيموا الصلاة فإن أجابهم القوم كفّوا عنهم، وإن لم يجيبوهم لا شيء إلا الحرب. لكن إجابة الصلاة وحدها لا تكفي فيجب أن يُقروا بدفع الزكاة له أيضاً، فإن أبَو فالحرب والغارة، ولا يعصم دمائهم إسلامهم، إذ يقول: "إذا نزلتم منزلاً فأذنوا وأقيموا؛ فإن أذن القوم وأقاموا فكفوا عنهم؛ وإن لم يفعلوا فلا شيء إلا الغارة؛ ثم اقتلوهم كل قتلة؛ الحرق فما سواه؛ وإن أجابوكم إلى داعية الإسلام فاسألوهم؛ فإن أقروا بالزكاة فاقبلوا منهم؛ وإن أبَوها فلا شيء إلا الغارة ولا كلمة". [13]

كما يظهر الطابع السياسي لهذه الحروب جلياً، في حرب خالد بن الوليد لمالك بن نويرة وقد كان على صدقات قومه بني يربوع والياً من قِبل رسول الله (ص)، ولما بلغته وفاة رسول الله أمسك عن أخذ الصدقة من قومه وقال لهم: "تربصوا بها حتى يقوم قائم بعد النبي (ص)، وننظر ما يكون من أمره، وقد صرّح بذلك في شعره حيث يقول: [14]

وقال رجال سدد اليوم مالك	وقال رجال مالك لم يسدد
فقلت: دعوني لا أبا لأبيكم	فلم أخط رأياً في المقام ولا الندي
وقلت: خذوا أموالكم غير خائف	ولا ناظر فيما يجيء به غدي
فدونكموها إنما هي مالكم	مصورة أخلاقها لم تجدد

سأجعل نفسي دون ما تحذرونـــه وأرهنكم يوماً بما قـــلـــتـــه يدي
فإن قام بالأمر الـــمـــجـــدد قـــائم أطعنا وقلنا: الدين دين محـــمـــد

يظهر من كلام مالك أنه استبقى الصدقة في أيدي قومه، إلى أن يقوم بالأمر من تُدفع له الزكاة، وإنه يؤكد في كلامه الطاعة لمن سيأتي والإقرار بدين الإسلام وأنه لم ينكره. وقد ذكر أيضاً أنّ مالكاً نهى قومه عن الاجتماع على منع الصدقات وفرّقهم، وقال: "يا بني يربوع، إنا كنا قد عصينا أمراءنا إذ دعونا إلى هذا الدين، وبطأنا الناس عنه، فلم نفلح و لم ننجح، وإنـــي قـــد نظرت في هذا الأمر فوجدت الأمر يتأتى لهؤلاء القوم بغير سياسة، وإذا أمر لا يسوسه الناس، فإياكم ومعاداة قوم يصنع لهـــم فتفرقوا على ذلك إلى أموالهم، ورجع مالك إلى منزله"[15]. إلى أن جاءه خالد بن الوليد بجيشه و"هو علـــى حـــاله متحيرـــ شج"[16]. فقتله وقتل من معه.

وكان قد ظهر في جيش خالد انشقاق في قضية قتال مالك بن نويرة لكونه مسلماً و لم يخرج على الإسلام. فتردد الأنصار عن قتاله وقتال قومه: "ترددت الأنصار على خالد وتخلفت عنه، وقالوا: ما هذا بعهد الخليفة إلينا! إن الخليفة عهد إلينا". فقـــال خالد: "إن يك عهد إليكم هذا فقد عهد إليّ أن أمضي، وأنا الأمير وإليّ تنتهي الأخبار. ولو أنه لم يأتني له كتاب ولا أمر؛ ثم رأيت فرصةً؛ فكنت إن أعلمته فاتتني لم أعلمه حتى أنتهزها؛ كذلك لو ابتلينا بأمر ليس منه عهد إلينا فيه لم نـــدع أن نـــرى أفضل ما بحضرتنا، ثم نعمل به. وهذا مالك بن نويرة بحيالنا، وأنا قاصد إليه ومن معي من المهـــاجرين والتـــابعين بإحســـان؛ ولست أكرهكم". ومضى خالد، وندمت الأنصار، وتذامروا، وقالوا: "إن أصاب القوم خيراً إنه لخير حرمتموه، وإن أصابتهم مصيبة ليجتنبنكم الناس. فأجمعوا اللحاق بخالد وجردوا إليه رسولاً؛ فأقام عليهم حتى لحقوا به"[17]. يظهر من هذا النص الطابع الانتهازي لهذه الحرب فقد أراد خالد بن الوليد انتهاز هذه الفرصة في قتال مالك بن نويرة، حتى وإن كانوا مسلمين، وأجابوا إلى ما أمر به أبو بكر لعصمة دمائهم فقد "أذنوا وأقاموا وصلوا"[18]. فقد كان هدفه الغنائم والسبي التي سيحصل عليها جراء قتالهم وهذا يظهر في موقف أبي قتادة الحارث بن ربعي، الذي رفض أن يشارك خالد بن الوليد حرباً بعد هذه الحرب، وذهب وشكاه لأبي بكر وأخبره أنه قد نهاه عن قتالهم بعدما أذّنوا وأقاموا الصلاة كما نهاه عن قتل مالك بن نويرة، إذ يقول: "إنيـــ نهيت خالداً عن قتله، فلم يقبل قولي، وأخذ بشهادة الأعراب الذين غرضهم الغنائم"[19]. وفي رواية أخرى: "وكان ممن شهد لمالك بالإسلام أبو قتادة الحارث بن ربعي أخو بني سلمة، وقد كان عاهد الله ألا يشهد مع خالد بن الوليد حرباً أبداً بعدها؛ وكان يحدث أنهم لما غشوا القوم راعوهم تحت الليل، فأخذ القوم السلاح. قال: فقلنا: إنا لمسلمون، فقالوا: ونحن مســـلمون،

قلنا: فما بال السلاح معكم؟! قالوا: فما بال السلاح معكم؟! قلنا: فإن كنتم كما تقولون فضعوا السلاح، قال: فوضعوها؛ ثم صلينا وصلوا"(20). الواضح أن العامل الاقتصادي المتمثل في الغنائم والسبايا هو ما كان يشغل بال خالد ومن معه ممن أرادوا قتال من سمَّوهم أهل الردة، وليس العامل الديني، فموقف المهاجرين الذين اعتمد عليهم خالد في هذه الحرب، كان لا يشذ عن ممارسات قبائل الجزيرة العربية البدوية، والتي كانت تعتمد الغزو كوسيلة أساسية للمعاش، وقد اتضح ذلك أيضاً في موقف الأنصار عندما رجعوا عن رأيهم في عدم قتال مالك بن نويرة رغبة في الغنائم التي ستُجنى من وراء هذه الحرب، وسيتضح أكثر فيما تورده المصادر عن أن رغبة خالد بن الوليد في زوجة مالك بن نويرة، وأنها كانت السبب الأساسي في قتله، وليست ردته كما ادعى خالد بن الوليد عليه. "فقد سار خالد بن الوليد حتى أحاط بيت مالك بن نويرة وهم مسلمون وكانت لمالك امرأة وسيمة فمال إليها خالد، وأمر بقتل مالك فنهاه عبد الله بن عمر وأبو قتادة الأنصاري فأحضر خالد مالك وقال ألست القائل:

ألا عللاني قبل جيش أبي بكر لعل المنايا قد دنون وما ندري

فقال مالك: "ما قلت ذاك، ولو سمعني صاحبكم أقوله، ما قتلني"، فقال خالد: "تقول لرسول الله صاحبكم، وليس بصاحبك، إضربوا عنقه". فالتفت مالك إلى امرأته وقال: "يا خالد هذه قتلتني"(21). من الواضح أن خالداً أخذ كلام مالك حجة عليه لقتله بقوله: "صاحبكم"؛ بالإشارة إلى رسول الله. لكن قصد مالك بكلمة "صاحبكم" كان القرشية كون خالداً قريشياً، وليس التنكر له والردة عن أتباعه(22). والدليل الآخر هو موقف عمر من فعلة خالد بن الوليد عندما جاءه خبر فعلته في أنه قتل مسلماً حرّم الله قتله وتزوج امرأته في نفس الليلة دون أن يتركها لتكمل عدتها وفي ذلك مخالفة للشرع الإسلامي، وإن ذلك يعتبر زناً في رأي الإسلام وحدُّ فاعلها الرجم، حيث قال له: "يا عدو نفسه، أعدوت على امرىء مسلم فقتلته، ثم نزوت على امرأته، والله لنرجمنك بأحجارك"(23). كما شكا عمر خالداً إلى أبي بكر وطالبه بعزله لكنه رفض ذلك وعفى عنه فعتله، حيث قال عمر لأبي بكر: "إنّ في سيف خالد رهقاً، فإن لم يكن هذا حقاً حق عليه أن تقيده؛ ــ وأكثر عليه في ذلك ــ وكان أبو بكر لا يقيد من عماله ولا وزعته ــ فقال: هيه يا عمر! تأول فأخطأ، فارفع لسانك عن خالد"(24). من الواضح في هذا النص اختلاف موقف عمر وأبا بكر من فعلة خالد، فقد أقرها أبو بكر واعتبرها من باب التأول الخطأ، بينما أنكرها عمر، وتذكر بعض المصادر أن عمر في أثناء خلافته قام برد السبايا والغنائم إلى من تبقّى من قبيلة مالك: "أن عمر لما وُليَّ جمع من عشيرة

مالك بن نويرة من وجد منهم واسترجع ما وجد عند المسلمين من أموالهم وأولادهم ونسائهم، فرد ذلك عليهم جميعاً مع نصيبه كان منهم. وقيل: إنه ارتجع بعض نسائهم من نواحي دمشق، وبعضهن حوامل، فردهن على أزواجهن". [25]

إذاً، أقر أبو بكر فعلة خالد بن الوليد على الرغم من مخالفتها الشرع الإسلامي واعتبر انها تحتمل التأويل الخطأ، على الرغم من مخالفتها الواضحة للشرع، فرأي الشرع واضح في قتل المسلم، ورأيه أيضاً واضح في حدِّ الزِّنا. من هنا يظهر الطابع السياسي لموقف أبي بكر فقد كان خالد من المقربين له وهو اليد الحديدية التي يضرب بها على كل من يعارضه أو يحاول الخروج عليه، فكيف له أن يستغني عنه. كما أن أبا بكر كال بمكيالين في مسألة التأويل، فقد اعتبر تأويل القبائل لمنع الزكاة خروجاً على الشرع، مع أن حجتهم أوضح من حجة خالد، وأن هناك احتمال للتأويل بالنص الخاص بها، "خُذ من أموالهم صدقة.."؛ في كونهم لم ينكروها ولكنهم أرادوا أن تُصرف داخلياً ولا تُدفع لبيت المال. لكنَّ موقف الشرع من حرمة دم المسلم وحدِّ الزنا واضحة ولا تحتمل التأويل. وكل ذلك يأتي من باب السياسة، وإن السياسة تتناقض مع قواعد الدين، فقرار أبي بكر من حرب مانعي الزكاة ومن خالد بن الوليد كان قراراً سياسياً بحتاً سعى من خلاله إلى تثبيت أركان الدولة الناشئة وقواعد حكمه. ولا يستطيع أحد أن يتهم أبا بكر في ذلك فالسياسة مجالها، وللدين مجاله، وإنه لا قداسة لأحد مهما بلغت مرتبته الدينية، فالناس أمام القانون سواسية لا يتميز بعضهم عن بعض. وقد تمثل ذلك في رد أبي بكر على من طالبوه بالتمييز في العطاء بين أهل السوابق والقدم في الإسلام وبين من لحقوهم حيث قالوا له: "يا خليفة رسول اللّه، إنك قسّمت هذا المال فسويت بين الناس ومن الناس أناس لهم فضلُ وسوابق وقِدَم"، فقال لهم: "لو فضلتُ أهل السوابق والقِدم والفضل فما أعرفني بذلك وإنما ذلك شيٌ ثوابه على اللّه جلّ ثناؤه، وهذا معاشٌ فالأسوة فيهِ خيرٌ من الإثرة"[26]. ما يمكن ملاحظتهُ في هذا النص هوَ أن سياسة أبي بكر المالية اعتمدت المساواة في العطاء بين جميع أعضاء المجتمع والهالة الدينية للأشخاص، لا تعطيهم الشرعية ولا الأحقية أو الأفضلية على سواهم. وهذا مما يؤكد أن القداسة التي رسم الكثير من الشخصيات التاريخية بها على مدى التاريخ الإسلامي، لا يوجد ما يبررها سوى أنها كانت لتحقيق مكاسب آنية يتم توظيفها من قبل الأجيال اللاحقة. كذلك نجد أن الممارسات السياسية لأبي بكر لم تحكمها الأخلاق أو المعايير الدينية، بل حكمتها المصلحة السياسية بالدرجة الأولى، وهذا ما سيظهر في سياسة الخلفاء اللاحقين لأبي بكر أيضاً.

2. **عمر بن الخطاب: تعطيل العمل بالنص الديني.**

تعود فترة البناء وبداية التأسيس الحقيقي للدولة الإسلامية إلى فترة حكم عمر بن الخطاب (13 ــ 23هـ). ففي فترة حكمه فتحت الفتوح ومصّرت الأمصار وأُنشأت الدواوين، وخضعت الأمم المتمدنة من فارس والروم لحكم الإسلام، كما كان له من التشريع في المسائل الاقتصادية والسياسية والعمرانية ما كان أصلاً للفقهاء من بعده، ولذلك يقول فيه الفقهاء في باب الجهاد والسِير ــ وهو الباب الذي تبين فيه علاقة الغالبين بالمغلوبين ــ: "إنه العمدة في هذا الباب". فقد واجه من الأمور المحتاجة إلى التشريع ما لم يواجهه خليفة قبله ولا بعده[27]. فقد تصدى لكل ما واجه الأمّة من مشاكل جديدة وكان يُعمل عقله ويُحكّم علمه لحل أي معضلة تواجهه، بالرغم من أن هذه الحلول قد جاءت مخالفة "للنص"، ولكنه عمل بها تحقيقاً للمصلحة السياسية للدولة، منها:

1. **وقف أرض السواد:**

لقد خالف عمر نصاً صريحاً قطعي الثبوت والدلالة في أمر الغنائم، فقد قال الله تعالى في بيان مصارف الغنائم: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾**. (الأنفال-41).

بينت الآية أن خُمساً يوزع على الأصناف المذكورة، لكل صنف منهم سهم، والأربعة الأخماس الباقية تقسم على الغانمين، وهو ما بينته سنة الرسول وفعله، حيث قسم خيبر بين المقاتلين بعد فتحها عنوة، فكان فعل الرسول دليلاً على وجوب قسمة الغنيمة، أربع أخماسها على الغانمين، ولما فُتح على المسلمين أرض العراق ومصر، طلب الفاتحون من عمر قسمة أراضي السواد وأراضي مصر عليهم، أسوة بما فعل الرسول في أرض خيبر، طالبه بذلك بعض الصحابة، منهم بلال و الزبير إلا أن عمر بن الخطاب رأى أنه ليس من "مصلحة" الدولة الإسلامية آنذاك توزيع هذه الأراضي الخصبة، على المقاتلين، فتكون من بعدهم لورثتهم، فتلهيهم عن الجهاد أولاً، ولا يتبقى لذراري المسلمين الذين يأتون من بعدهم ما ينفقون منه ويعتاشون عليه ثانياً. "إن أصحاب رَسُوْل اللهِ (ص) وجماعة من المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب أن يقسم الشام كما قسم رَسُوْل اللهِ خيبر، وأنه كان أشد الناس عليه فِي ذلك الزبير بن العوام وبلال بن رباح. فقَالَ عمر: "إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شئ لهم"[28]. لكن هؤلاء الصحابة لم يقبلوا بهذا الرأي، فأكثروا على عمر وقالوا: "أتقف ما أفاء الله علينا وبأسيافنا على قوم لم يحضروا و لم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم و لم يحضروا". فكان عمر لا يزيد عَلَى أن يقول: "هذا رأيي"[29]. إذاً اعتمد عمر على رأيه في هذا المجال وخالف النص الشرعي كما خالف رغبة الفاتحين من الصحابة (الزبير وبلال بن رباح وعبد الرحمن بن عوف)، وقد أيد غالبية الصحابة رأي عمر بن الخطاب ومنهم علي وعثمان.

كما أن عمر استشار الناس في تلك القسمة، المهاجرين الأولين فاختلفوا فبعث إلى خمسة من سادات الأوس وأشرافهم ومثلهم من الخزرج فقال لهم: "والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور؟، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟ "[...] فقالوا جميعاً: "الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجري عليهم ما يتقوتون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم"، فقال: "قد بان لي الأمر"([30]). بهذا التدبير الاجتهادي، نجد أن عمر أخرج جماعة المسلمين من فكرة الغنيمة إلى شكل ابتدائي من الاقتصاد المنظم غير المرتهن بحركة المد العسكري، إلى الاقتصاد الذي يعمم "حقوق الفتح" على كافة المسلمين، لا على القائمين عليها حصراً، مما سمح للدولة بالتحكم في موارد الثروة، وبتنظيم أدق وأشمل لتلك الموارد، وبتوزيع أكثر توازناً للثروة ومنع تركزها في يد طبقة واحدة داخل المجتمع وحفظ حقوق الفقراء. ([31])

ب. حد السرقة:

عطّل عمر العمل بحد السرقة باجتهاده ورأيه المحض، فقد وجب حد السرقة على كل سارق بنص القرآن: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾** (المائدة 38).

أما الحادثة التي كانت سبب التعطيل فتذكرها المصادر في: "أن غلمة لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فأتى بهم عمر، فأقروا، فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب فجاء فقال له: "إن غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة وأقروا على أنفسهم"، فقال عمر: "يا كثير بن الصلت اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولى بهم ردهم عمر ثم قال ـــ القول موجه لسيدهم حاطب ـــ: أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرّم الله عليه حل له لقطعت أيديهم، وايم الله إذا لم أفعل لأغرمنك غرامة توجعك ثم قال: يا مزني بكم أريدت منك ناقتك؟ قال: بأربع مائة، قال عمر: اذهب فأعطه ثماني مائة"([32]). الواضح من النص أن عمر عطل العمل بالنص فبدلاً من قطع يد السارقين استبدلها بعقوبة مالية قدرها بضعف ثمن المسروق. وقد فعل عمر ذلك لعلمه بأنهم ما لجأوا إلى السرقة إلا مضطرين بسبب الجوع الشديد. يبرر البعض فعلة عمر بتعطيله النص بقولهم: "إنها كانت أقل من النصاب"، والحقيقة كما وردت في النص تظهر أن السرقة كانت فيما يفوق النصاب كثيراً، فقد كانت تتعلق بسرقة ناقة.

كما أن عمر امتنع عن إقامة حد السرقة في عام المجاعة (الرمادة)*، حيث قال: "لا تقطع اليد في عذق ولا عام سنة"([33]). وذلك لنفس السبب فالجوع والاضطرار برأية كفيلاً بتعطيل هذا الحد، و الذي ورد فيه نص قطعي في ثبوته قطعي في دلالته، وقطع الرسول به و لم يعلم له ناسخ. لذلك يرى البعض في هذا الفعل دليلاً على إمكانية اعتماد هذا المبدأ في العديد من النصوص الأخرى الشبيهة، تحت مبدأ مراعاة "المصلحة العامة"، "فلما عطّل عمر حد السرقة عام الرمادة، و لم يقطع أيدي السارقين عُلم أنه يجوز الاجتهاد في نظائره من النصوص واستنباط وجهات نظر جديدة قد تخالف ما استقرت عليه أنظار الفقهاء على مر القرون وذلك رعاية للمصلحة العامة التي يراها الإمام". ([34])

5. منعه سهم المؤلفة قلوبهم:

قام عمر بتعطيل سهم المؤلفة قلوبهم* ورفضه إعطاءهم من الزكاة، على الرغم من نص القرآن صراحة على أن لهم سهماً ومصرفاً من مصارف الزكاة الثمانية، التي حددتها الآية الكريمة: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ..**﴾. (التوبة 165)

إذ رأى أنه ليس من مصلحة الإسلام أن يعطوا بعد أن أعز الله الإسلام واشتد عوده، ووجد أن علة إعطائهم تأليفهم لاتقاء شرهم عندما كان الإسلام ضعيفاً فلما قويت شوكة الإسلام زالت علة إعطائهم. وقد ثبت أن النبي (ص) كان يعطي بعض الناس يتألف قلوبهم، كما أعطى سفيان والأقرع بن حابس، وصفوان بن أمية، وعيينة بن حصن..، حتى قال صفوان: "لقد أعطاني وهو أبغض الناس إلي، فما زال يعطيني حتى كان أحب الناس إلي"، ثم جاء عيينة والأقرع يطلبان أرضاً، فكتب لهما بها، فجاء عمر فمزق الكتاب وقال: "إن الله أعز بكم الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتم عليه وإلا فبيننا وبينك السيف". نرى من هذا أن عمر علل الدفع إلى المؤلفة قلوبهم بعلة هي المصلحة، فلما ارتفعت هذه المصلحة بعزة الإسلام، وعدم الحاجة إلى من تتألف قلوبهم لم يستمر إجراء الحكم. ([35])

8. منعه بعض الصحابة من الزواج من الكتابيات:

روي عن عمر بن الخطاب أنه أمر عدد من الصحابة بتطليق نسائهم الكتابيات مع نص القرآن الصريح على جواز نكاحهن، وبيان ذلك في الآية الكريمة: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ (المائدة 5).

فبعد إباحة الزواج من الكتابيات وفق الآية الكريمة جاء عمر وحرّم الزواج منهن على الصحابة ومنعه وأنكر عليهم ذلك، وأمرهم بتطليقهن، حيث: "تزوج المهاجرون والأنصار في أهل السواد، يعني في أهل الكتابين منهم"(36)، فـــ"بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة بعدما ولاّه المدائن: إنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب فطلقها. فكتب إليه: لا أفعل حتى تخبرني: أحلال أم حرام، وما أردت بذلك! فكتب إليه: لا بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلابة، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم. فقال: الآن؛ فَطَلِّقها". (37)

وقد جاء ذلك تحت مبدأ المصلحة العامة والتي هي مقدمة على المصلحة الخاصة لبعض الناس، والدليل على ذلك جوابه على سؤال حذيفة الإستنكاري: أحرام هي؟. فقد أجابه عمر بالنفي، ولكنه وجد في زواج الصحابة من الكتابيات قد يؤدي إلى ترك الزواج من المسلمات، لذلك أنكره عليهم.

هـ. إسقاطه الجزية عن نصارى بني تغلب:

أسقط عمر بن الخطاب الجزية عن نصارى بني تغلب لرفضهم دفعها، أنفة منهم لكونهم عرباً، وتضعيفه عليهم الصدقة بدلاً منها مع أن فرض الجزية جاء به صريح القرآن: **حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** (التوبة 29).

فقد "كتب عمير بن سعد إلى عمر بن الخطاب يعلمه أنه أتى شق الفرات الشامي، ففتح عانات وسائر حصون الفرات، وأنه أراد من هناك من بني تغلب على الإسلام فأبوه وهموا باللحاق بأرض الروم. وقبلهم أراد من في الشق الشرقي على ذلك فامتنعوا منه وسألوه أن يأذن لهم في الجلاء، واستطلع رأيه فيهم. فكتب إليه عمر يأمره أن يضعف عليهم الصدقة التي تؤخذ من المسلمين في كل سائمة وأرض، وإن أبوا ذلك حاربهم حتى تبيدهم أو يسلموا. فقبلوا أن يؤخذ منهم ضعف الصدقة وقالوا: "أما إذا لم تكن جزية كجزية الأعلاج فإنا نرضى ونحفظ ديننا". (38)

وفي رواية أخرى: "عن زرعة بن النعمان أنه كان كلم عمر في نصارى بني تغلب وقال: "قوم عرب يأنفون من الجزية، وإنما هم أصحاب حروث ومواس. وكان عمر قد همَّ أن يأخذ الجزية منهم فتفرقوا في البلاد. فصالحهم على أن أضعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين من صدقاتهم في الأرض والماشية، واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم". (39)

فلما أراد عمر أخد الجزية من نصارى بني تغلب وأعلنوا نفورهم منها كونهم عرباً، وأن نفور بني تغلب منها يعني تحول ولائهم الذي خصوه للدولة العربية على الرغم من اختلافهم في الدين. لذلك وجد عمر أنه لكي يحقق المصلحة السياسية، ويحول دون تحول ولائهم للعدو الخارجي، أن يضعف الصدقة عليهم ويسقط عنهم الجزية تلافياً للضر وتحقيقاً للمصلحة السياسية ببقاء ولائهم للدولة العربية.

27. تضعيف عقوبة شارب الخمر:

كان عدد الضرب في "حد الشرب"، الذي نص عليه القرآن قد بينته السنة النبوية، فحددته بالعدد أربعين. والتي تمثلت في فعل الرسول وسار عليها أبو بكر الصديق، فلما جاء عمر وجد أن المصلحة تقتضي تشديد العقوبة بزيادة "عدد الضرب" في حد الشرب[40]. حيث تذكر الروايات أن: "كتب أبو عبيدة إلى عمر: إنّ نفراً من المسلمين أصابوا الشراب، منهم ضرار، وأبو جندل، فسألناهم فتأوّلوا، وقالوا: خُيّرنا فاخترنا، قال: فهل أنتم منتهون! و لم يعزم علينا". فكتب إلى عمر: فذلك بيننا وبينهم، فهل أنتم منتهون؛ يعنى فانتهوا. وجمع الناس، فاجتمعوا على أن يضربوا فيها ثمانين جلدة، ويضمّنوا الفسق من تأوّل عليها بمثل هذا، فإن أبى قتل. فكتب عمر إلى أبي عبيدة أن ادعهم؛ فإن زعموا أنها حلال فاقتلهم، وإن زعموا أنها حرام فاجلدهم ثمانين. فبعث إليهم فسألهم على رؤوس الناس، فقالوا: "حرام، فجلدهم ثمانين ثمانين، وحدّ القوم، وندموا على لجاجتهم". [41]

ومن الامثلة أيضاً: "اختيار عمر للناس إفراد الحج وأن يعتمروا في غير أشهر الحج، فلا يزال البيت الحرام معموراً بالحجاج والمعتمرين، ومن ذلك منع عمر الناس من بيع أمهات الأولاد، وقد باعوهن في حياة رسول الله (ص) وحياة أبي بكر وأرضاه، ومن ذلك إلزامه بالطلاق الثلاث لمن أوقعه بفم واحد عقوبةً له كما صرح هو بذلك، وإلا فقد كان على عهد رسول الله (ص) وأبي بكر وصدراً من إمارته وهو يجعل واحدة". [42]

كما أن تقديم عمر للمصلحة السياسية على العقيدة انعكس أيضاً على سياسته في اختيار الولاة، فبعد أن ولّى عمار بن ياسر على الكوفة، قام بعزله وولّى أمثال المغيرة بن شعبه ويزيد بن أبي سفيان ومعاوية بن أبي سفيان، ورفض تولية أبا ذر معلناً أمامه أن به ضعفاً، وأن الضعيف لا يُولّى مهما ارتفع في سلم العقيدة، فرجال الدين أحفظ للعقيدة ورجال السياسة أجدر بالحكم. [43]

أن غالب ما يؤخذ على عمر من اجتهادات مخالفة أحكام شرعية هي اجتهادات جاءت من باب السياسة فأوّلها أو عطّلهـــا، وخصّصها أو قيّدها، أو أوقف العمل بها مؤقتاً كما يقول البعض، لكن هذه الاجتهادات في طبيعة الحال جاءت مخالفة للنص والسنة، تحت مبدأ "المصلحة العامة" للدولة وقد اعتمد عمر على الرأي في تحقيق ذلك، و لم يوقف التطور الحاصل على نطاق المجتمع والدولة عند حدود معينة يحكمها جمود النص، بل على العكس أعمل رأيه فيه لمواكبة التطورات الحاصلة ومصلحة قيام الدولة وهذا ما تقوم عليه السياسة بالأساس. وهذا مخالف لما أرساه الفكر الإسلامي اللاحق لهذه المرحله على أيدي الفقهـــاء وقولهم: "لا اجتهاد مع النص". وحصرهم للاجتهاد وتقيده بالنص كما أرساه الشافعي.

إن اجتهادات أبي بكر وعمر جرت في مسائل وردت فيها نصوص أو عولجت على نحو ما في الفترة النبوية. الأمر الذي ينجم عنه حقيقتان: أولاهما أن نصوص الإسلام لم تصنع دولة لأنها لم تشرع إلى اجتماع سياسي إسلامي، لكن المسلمين صنعوا تلك الدولة بما اجتهدوا في البحث فيه عن حلول وقواعد ومبادئ وما أتوه من إجراءات في باب إقامة دولة سلطان، والأهم من ذلك، على مقتضى مصالحهم كجماعة يصنع الإسلام لحمتها وتحتاج إلى تمتين اللُحمة بالسياسة. وثانيهما أن مجال السياسة في الإسلام نشأ بعيداً عن أية قداسة دينية مفترضة، من نوع تلك التي يراد إلباسها بها اليوم، لأنها بُنيت على اجتهاد؛ وما بُني على اجتهاد لا يمكن مناقشته إلا باجتهاد. (44)

3. خلافة عثمان بن عفان: الاستبداد السياسي.

مع اتساع رقعة الدولة وفتح بلاد الشام والعراق ومصر تغيرت البنية الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع العربي، فقد دخلت فيه عناصر غير عربية اعتنقت الإسلام، واندمجت فيه بطرق متعددة في مقدمها الولاء (*). وتعاظمت الثروات الكبيرة التي جمعها كبار الصحابة من التجار مثل: عبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعمرو بن العاص وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن عفان. فتكونت الطبقة "الارستقراطية" الجديدة التي نشأت بعد الفتوح وطالبت الخليفة عثمان بن عفان بما يمثل مصالحها وتطلعاتها بحيازة الأراضي المفتوحة ـــ بعد أن منعها عمر من امتلاك هذه الأرض ومنعها من الخروج من الحجاز ـــ لتعيد هذه الطبقة بذلك صياغة شكل الدولة ووظائفها بما يخدم مصالحها.

وقد تجلّت سياسة عثمان التي رسّخت هيمنة هذه الطبقة وسيطرتها في اتجاهين: الأول؛ على صعيد السياسة الإدارية؛ والثاني على صعيد سياسته المالية. فقد جعل وُلاته من أقربائه الأمويين، ووزعهم على الأمصار، فكان معاوية في الشام، وفي الكوفة الوليد بن عقبة بن أبي المعيط، ثم ولّى بدلاً منه سعيد بن العاص عندما عزله، وفي مصر عبد الله بن أبي السرح بدلاً من عمرو بن العاص. وعلى البصرة عبد الله بن عامر بن كريز الأموي بدلاً من أبي موسى الأشعري[45]. كما أنه في سياسته الإداريه قد خالف سُنة النبي محمد ووصية عمر بن الخطاب له حين كان يحتضر، حيث قال له: "اتقِ الله ولا تحمل قومك على رقاب الناس". فقد رد الحَكم بن العاص الذي كان يمثل رأس السلطة التنفيذية في تلك الفترة بعد أن طرده الرسول وكان يسمى "طريد رسول الله"، وكان قد تشفّع إلى أبي بكر وعمر أيام خلافتهما فما أجابا إلى ذلك[46]، وقد قرّب عبد الله بن السرح وكان رضيعه بعد أن أهدر النبي دمه وتوليته إياه أعمال مصر. وما كان من إفشائه العمل والولايات، في أهله وبني عمه من بني أمية من الأحداث و"الغلمه" الذين لا صحبة لهم من الرسول، ولا تجربة لهم بالأمور[47]. فقد درجت السّنة أنّ الذين لا سابقة لهم ولا قِدم في الإسلام؛ لا يبلغون مبلغ أهل السابقة والقِدم في المجالس والرياسة والحظوة، لذلك أصبحوا يعيبون التفضيل، ويجعلونه جفوة، ولا يظهرونه، لأنه لا حجّة لهم به على الناس، فأصبح ذلك مبدأ يسير عليه غالبية أفراد المجتمع. واختفى التفضيل في القدم كأحد المحددات الضرورية للمكانة السياسية والاجتماعية داخل المجتمع.[48]

كما شكلت سياسة ولاته في الأمصار خروجاً على المبادئ والتعاليم التي نادى بها الإسلام، كما كان من الوليد بن عقبة بالكوفة إذ صلّى بأهل الكوفة الصبح وهو سكران أربع ركعات ثم قال لهم: "إن شئتم أزيدكم صلاة زدتكم"، وتعطيل عثمان إقامة الحد عليه، وتأخيره ذلك عنه(49). فقال الحطيئة في ذلك(50):

شهد الحطيئة يوم يلقى ربه أن الوليد أحق بالعذر
نادى وقد تمت صلاتهم أأزيدكم؟ سكراً وما يدري
فأبوا أبا وهب ولو أذنوا لقرنت بين الشفع والوتر

وقال أيضاً :

تكلم في الصلاة وزاد فيها علانية وجاهر بالنفاق
ومج الخمر في سنن المصلى ونادى والجميع إلى افتراق
أزيدكم على أن تحمدوني فما لكم وما لي من خلاق!

كما أن ولاته استولوا على أموال الدولة الإسلامية من الفيء والغنائم والخراج، وكانوا يرون فيها ملكاً شخصياً لهم. على عكس ما حددته الآيات الكريمة من وجوه مصارفها وجعلها ملكاً عاماً للدولة والفاتحين وجعلت فيها نصيباً للفقراء والمساكين. يتضح ذلك في مقولة سعيد بن العاص لقراء البصرة ووجوها في جلسة سمر: "إنما هذا السواد بستان قريش"، فقال الأشتر: "تزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك!"(51). وكان أهل البصرة قد شكوا أبا موسى الأشعري وسياسته لعثمان إذ قالوا له إنه: "قد أكل أرضنا، وأحيا أمر الجاهلية فينا"(52). وكذلك كانت سياسة جميع ولاته في كافة الأمصار، مما ولّد حالة من السخط والغضب داخل نفوس العامة على هذه السياسة التي انتهجها عثمان وولاته، فكان لا بد من ثورة لتصحيح الوضع، والتي كانت موجهة إلى مركز الخلافة بالأساس وليس إلى الولاة. نظراً لأن عثمان عزز الطبقية داخل المجتمع؛ وسيادة الطبقة الغنية من أقربائه على حساب الطبقات الدنيا من الفقراء والمهمشين. و لم يتحمل روح المسؤولية التي حملها عمر، وألغى المبادئ التي أرساها في التوزيع العادل للثروة داخل المجتمع. فقد كان عمرَ رجلاً شديداً قد ضيق على قريش أنفاسها، إذ لم ينل أحد معه من الدنيا شيئاً(53). وقد كان شديداً على ولاتهِ، "فقد شكا إليه الناس أميرهم سعد بن أبي وقاص، فبعث عمر محمد بن سَلمةَ الأنصاري، فخرق عليه باب قصرهِ، وعزله وبعث عمّار بن ياسر إلى الكوفة"(54). وكان عمر قد أعلن في الناس مرة : "إني والله ما أرسل إليكم عمالاً ليضربوا أبشاركم، ولا يأخذوا أموالكم، ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم، وسُنة نبيكم، فمن فعل به شيء سوى ذلك؛ فليرفعه إلي، فوالذي نفسي بيده لأقصنه منه"(55)، كما أن

سياسة عمر الاقتصادية قامت على وجهة المساواة والتقسيم العادل للثروة داخل المجتمع؛ كما رأينا في سياسته تجاه الأراضي المفتوحة.

على عكس سياسة عثمان المالية؛ فقد كان يرى في بيت مال المسلمين ملكاً له ولأقربائة من بني أمية. فقد كان إذا أجاز أحداً من أهل بيته الأمويين بجائزة جعلها فرضاً من بيت المال، مثال ذلك موقفه مع عامل صدقات المدينة؛ إذ أتاه عثمان وطلب منه أن يدفع هذه الصدقات إلى الحكم بن العاص "طريد الرسول"، الذي أخذ بدوره يؤخر صرف الأموال للحكم، فقال له عثمان: "إنما أنت خازن لنا، فإذا أعطيناك فخذ، وإذا سكتنا عنك فاسكت". فقال وجاء بالمفتاح يوم الجمعة وعثمان يخطب، فقال: "أيها الناس زعم عثمان أني خازن له ولأهل بيته، وإنما كنت خازناً للمسلمين، وهذه مفاتيح بيت مالكم". ورمى بها، فأخذها عثمان، ودفعها إلى زيد بن ثابت". (56)

كما أن عثمان سأل مرة عن مدى حرية الخليفة في التصرف في أموال بيت المال بالأخذ والعطاء؛ فرد عليه أبو ذر الغفاري ضد إطلاق يد الخليفة وولاته بالتصرف بأموال المسلمين التي هي حق لهم، فوقف ضده كعب الأحبار، الذي رأى أنه لا بأس في ذلك، فأغلظ له أبو ذر القول وضربه بعصاه، فغضب عثمان منه وطلب منه أن يغادر المدينة، و لم يحدد المكان فاختار أبو ذر أن يذهب إلى الشام؛ ليستكمل حملته فيها ضد سياسة معاوية التي لا تختلف عن سياسة عثمان(57). يتضح فصل الدين عن السياسة في سياسة عثمان الموجهة ضد أبي ذر الغفاري. فلم يكن هذا الموقف الوحيد الذي وقف فيه أبو ذر ضد سياسة عثمان؛ فلما أعطي خُمس أفريقية لمروان بن الحكم وفيه حق الله ورسوله، ومنهم ذوي القربى واليتامى والمساكين كما حددته الآية القرآنية(58). وأعطي الحارث بن الحكم بن أبي العاص ـــ وهو أخو مروان ـــ ثلاثمائة ألف درهم، وأعطي زيد بن ثابت الأنصاري مائة ألف درهم، جعل أبو ذر يقول: "بشر الكافرين بعذاب أليم"، ويتلوا قوله تعالى: "والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاو من نار تكوي جباههم وجنوبم وظهورهم". فأخبر مروان عثمان بذلك، فأرسل إلى أبي ذر وقال له: "إنته عما يبلغني عنك"، فقال: "أينهاني عثمان عن قراءة كتاب الله، وعيب من ترك أمر الله! فوالله لأن أرضي الله بسخط عثمان أحب إلي من أن أسخط الله برضاه، فأغضب ذلك عثمان". (59)

تنقل أبو ذر بين الشام والمدينة مستنكراً أفعال عثمان وولاته ومنهم معاوية، ومظاهر الترف والبذخ والتطاول على أموال المسلمين، واستمر على ذلك إلى أن نفاه عثمان من المدينة مرة أخرى إلى الربذه التي مات فيها وحيداً، ومنع الناس من

الاختلاط به أو الحديث إليه، ومنعهم كذلك من وداعه حينما نفاه. فقد رأى فيه خطراً عليه وعلى استقرار حكمه هو وولاته، وأن المبادئ الإسلامية التي يدعو إليها أبو ذر التي تمنع احتكار الأموال، والتصرف في الأموال العامة للمسلمين دون حق من قبل الخليفة وولاته، لم يعد لها وجود في سياسة الخليفة وولاته، و لم يعد أحد يكترث لها أو يأبه بها أحد منهم. يتضح ذلك في رد عثمان على أحد قرّاء الكوفة، الذي أرسله إليه أهلها شاكياً من سياسة عثمان ويدعونه إلى التوبة، حيث "اجتمع ناس منهم فتذاكروا أعمال عثمان، فاجتمع رأيهم أن يرسلوا إليه عامر بن عبد الله التميمي، ثم العنبري، وهو الذي يُدعى عامر بن عبد القيس، فأتاه، فدخل عليه فقال: إن ناساً من المسلمين اجتمعوا ونظروا في أعمالك، فوجدوك قد ارتكبت أموراً عظاماً، فاتقِ الله وتب إليه. فقال عثمان: انظروا إلى هذا، فإن الناس يزعمون أنه قارئ، ثم هو يجئ فيكلمني في المحقرات، ووالله ما يدري أين الله؟، فقال عامر: "بل والله إني لأدري أن الله لبالمرصاد". (60)

أما فيما يخص الأراضي المفتوحة والغنائم والفيء؛ فقد وسّع عثمان المُلكيات الخاصة في هذا المجال، إذ سمح ببيع الأراضي المفتوحة بعد أن جعلها عمر بن الخطاب وقفاً لكل المسلمين، ومُلكية عامة للدولة، فاتسعت بذلك أملاك الطبقة الأرستقراطية الأموية على حساب الفقراء والمساكين، وتركزت في يدها مصادر الثروة والسلطة : "إنّ عثمان جمع أهل المدينة، فقال: يا أهل المدينة؛ إنّ الناس يتمخّضون بالفتنة، وإني والله لأتخلّصنّ لكم الذي لكم حتى أنقله إليكم إن رأيتم ذلك؛ فهل ترونه حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتوح فيه، فيقيم معه في بلاده؟"، فقام أولئك، وقالوا: "كيف تنقل لنا ما أفاء الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟"، فقال: "نبيعها ممّن شاء بما كان له بالحجاز". ففرحوا وفتح الله عليهم به أمراً لم يكن في حسابهم؛ فافترقوا وقد فرّجه الله عنهم به. وكان طلحة ابن عبيد الله قد استجمع له عامّة سهمان خيبر إلى ما كان له سوى ذلك، فاشترى طلحة منه من نصيب من شهد القادسيّة والمدائن من أهل المدينة ممن أقام و لم يهاجر إلى العراق النَّشاستج بما كان له بخيبر وغيرها من تلك الأموال، واشترى منه ببئر أريس شيئاً كان لعثمان بالعراق، واشترى منه مروان بن الحكم بمال كان له أعطاه إيّاه عثمان نهر مروان ــ وهو يومئذ أجمة ــ واشترى منه رجال من القبائل بالعراق بأموال كانت لهم في جزيرة العرب من أهل المدينة ومكّة والطائف واليمن وحضرموت". (61) كما أقطع عثمان الأراضي المفتوحة لأقربائه من بني أمية، وجعلها مُلكاً خاصاً لهم، واستصفى لنفسه أراضي: "أقطع عثمان بن عفان طلحة بن عبد الله النشاستج، وأقطع أسامة بن زيد أرضاً باعها. كما أقطع خمس نفر من أصحاب النبي (ص) منهم عبد الله بن مسعود ،وسعد بن مالك الزهري، والزبير ابن العوام، وخباب بن الأرت، وأسامة بن زيد". أول من أقطع العراق عثمان بن عفان؛ أقطع قطائع من صوافي كسرى وما كان من

أرض الجالية. فأقطع طلحة النشاستج، وأقطع وائل بن حجر الحضرمي والي زرارة، وأقطع خباب بن الأرث استينيا، وأقطع عدي بن حاتم الطائي الروحاء، وأقطع خالد بن عرفطة أرضاً عند حمام أعين، وأقطع الأشعث بن قيس الكندي طيزناباذ، وأقطع جرير بن عبد الله البجلي أرضه على شاطئ الفرات". (62)

كانت نتيجة هذه الإجراءات أن أدت إلى تفاقم الصراعات الطبقية، نتيجة لوعي الطبقات الفقيرة التي شكلت العنصر الأساسي لإنجاح الدعوة الإسلامية، وإقامة أركان الدولة فيما بعد، فقد وجدت نفسها مبعدة عن السلطة والثروة داخل الدولة. والتي تركزت في يد فئة قليلة من "الأمويين" أقرباء الخليفة. فقد حاز هو وولاته من الثروة ما لم يكن في عصر عمر وأبي بكر، حيث كان له عندما قُتل من المال خمسون ومائة ألف دينار وألف درهم، وقيمة صناعتة مائة ألف دينار وخلّف خيلاً كثيراً وإبلاً(63)، وقد اقتنى أصحابه أيضاً الضياع والدور ومنهم الزبير بن العوام؛ فبنى داراً في البصرة وأخرى في الكوفة والإسكندرية، وبلغ ماله عند وفاته خمسون ألف دينار وألف فرس وألف أمةٍ(64). وكذلك الأمر بطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص والمقداد.

فقد تحولت الدولة منذ خلافة عثمان إلى دولة طبقية تسود وتهيمن فيها طبقة أرستقراطية ــ تجارية تسيطر على الرساميل والأرض، والقوى المنتجة من الموالي والرقيق والفلاحين، وهي وإن لم تستطع إلغاء كل مؤسسات الدولة الراشدة (ديوان العطاء، والأراضي الخراجية..)، فقد باشرت بتعطيل وظائفها الاجتماعية والسياسية وشرعت بتوظيفها لخدمة مصالحها. (65)

لذلك بدأت الاحتجاجات وبدأت الطبقات المُستَغلة برفع صوتها عالياً مطالبة بحقوقها، ضد الخليفة وضد الولاة. فقد كانت سياسة عثمان محكومة بنوازعه القبلية وظروفه الطبقية؛ حيث كان رجلاً غنياً يحب الترف والجاه فانعكس ذلك على سياسته. وكانت هذه السياسة المالية والإدارية هي أساس النقمة عليه، فقد ارتكب ولاته أخطاء كثيرة في حق الناس، و لم يضع حداً لهذه السياسة من خلال فرض الرقابة على سياستهم، بل كان راضٍ عنها حتى قُتل بذنبهم. فقد بدأت جماهير واسعة من العرب تحركهم مشاعر الظلم والعدوان على حقوقها، جراء تصرفات الولاة الأمويين وحلفائهم بأموال الفيء والخراج والاستيلاء على الأرض. فقاموا بالاحتجاج ورفض تلك الممارسات، وتهدد بالثورة فتوحدت هذه الجماعات ضد سلطات تستغلها وتحطم حلمها الثوري بالمساواة التي وعدها بها الإسلام. (66)

تتضح سياسة عثمان وخروجها عن مبادئ الإسلام في الرسائل التي تداولها الثوار، منها كتاب الأشتر النخعي الذي قال لـــــه فيه: "من مالك بن الحارث إلى الخليفة المبتلى الخاطئ الحائد عن سُنة نبيه، النابذ لحكم القرآن وراء ظهره، أما بعد؛ فقد قرأنا كتابك فانهَ نفسك وعُمالك عن الظلم والعدوان، وتسيير الصالحين نسمح لك بطاعتنا، وزعمت أنا قد ظلمنا أنفسنا وذلـــك ظنك الذي أرداك الجور عدلاً والباطل حقاً، وأما محبتنا فأن تنزع وتتوب وتستغفر الله؛ من تجنيك على خيارنـــا وتســـييرك صلحائنا وإخراجك إيانا من ديارنا وتوليتك الأحداث علينا، وأن تولي مصرنا عبد الله بن قيس أبا موسى الأشعري وحذيفـــة فقد رضيناهما، واحبس عنا وليدك وسعيدك ومن يدعوك إليه الهوى من أهل بيتك إن شاء الله والسلام". (67)

ويتضح فصل الدين عن السياسة في خلافة عثمان بن عفان أوحتى تنحيته، في الرسالة التي وجهها المهاجرون إلى مصر؛ تصف فيها سياسة الدولة فترة عثمان، إذ تقول: "من المهاجرين الأولين وبقية الشورى، إلى من بمصر من الصحابة والتابعين، أما بعد؛ أن تعالوا إلينا وتداركوا خلافة رسول الله قبل أن يسلبها أهلها، فإن كتاب الله قد بُدِّل، وسُنة رسوله قد غُيرـــت، وأحكـــام الخليفتين قد بُدِّلت، فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان، إلا أقبل إلينا، وأخذ الحق لنـــا، وأعطاناه، فأقبِلوا إلينا إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وأقيموا الحق على المنهاج الواضح الذي فـــارقتم عليـــه نـــبيكم، وفارقكم عليه الخلفاء، غلبنا على حقّنا واستولى على فَيْئِنا، وحِيلَ بيننا وبين أمرنا، وكانت الخلافة بعد نبيّنـــا خلافـــة نبـــوة ورحمة، وهي اليوم مُلك عَضوض". (68)

يتضح تفسير "المُلك العضوض" في سياسة عثمان، التي ألغى فيها المعارضة وسعى إلى قمعها والالتفاف عليها وقد اتّضح ذلك في موقفه من أبي ذر ونفيه إلى الربذة، وعزله عن المجتمع، لأنه كان ينادى بالمبادئ الإسلامية التي انحرف عنها عثمان، كذلك ضَرْبه لعمار بن ياسر حتى فتق بطنه عندما قدِم إليه مع جماعة إلى بيته يخبره فيها بالمطاعن التي يوجهها الناس لسياسته(69). كما أنه قام بتهميش المهاجرين والصحابة، و لم يأخذ برأيهم في الأمور السياسية، واستغنى ببني أميّة عنهم(70)، فلم يعُد لهـــذه الفئة تلك المكانة التي كانت تضع نفسها بها من الناحية الدينية كأصحاب قِدَمٍ وسوابق، فقد حلّت النوازع والمصالح القبلية محلها، وتركزت السلطة السياسية في أيديهم، والتي انعكست أيضاً على سياسته الماليه، إذ استولى وُلاته من أقاربه على أموال الدولة، واستأثروا بها لأنفسهم دُوناً عن الباقين، فكان هذا من العوامل التي دعت إلى تسمية حُكم عثمان بحُكم "المُلك العضـــوض"

المرتبط أيضاً بأخذ أموال المسلمين: "عن سلمان أن عمر قال له: "أمَلك أنا أم خليفة؟"، فقال له سلمان: "إنْ أنت جبيتَ من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر؛ ثم وضعته في غير حقه فأنت مَلك غير خليفة". فاستعبر عمر". ([71])

لذلك، كان لا بُدّ من ثورة اجتماعية لما يتضح من انحراف السلطة، فقد اجتمعت عليه الأمصار (الكوفة، البصرة، مصر) حول داره، وخيّروه بين عزل عماله، وردّ مظالمهم، أو الخلع أو القتل؛ لكنه رفض وقال: "فإنْ يصلبوني أحب إليّ من أن أتبرأ من جنة الله وخلافته بعد قول رسول الله (ص) لي: "يا عثمان، إنّ الله تعالى سيقمّصك قميصاً بعدي، فإذا أرادك المنافقون على خلعه فلا تخلعه حتى تلقاني"([72])، كان في جوابه هذا إشارة إلى أنه ليس من حق الناس أن يطالبوا الخليفة بخلع نفسه، ذلك أن الخلافة حقٌّ من الله لا منهم". لذلك كان مقتله اختباراً نموذجياً لطبيعة العلاقة بين الإرادة البشرية والحق الإلهي، وقد انتصرت إرادة الناس في هذا الاختبار، فأنهت خلافة عثمان([73])، كذلك لم يحمِهِ تاريخه في نُصرة الإسلام، وبذله ماله في سبيل الدعوة الإسلامية، كَونه صهر الرسول في ابنتيه، رُقية وأم كلثوم، وأحد المبشرين بالجنة. فالاعتبارات الدينية لم تؤخذ بالحسبان، ولم يكن لها دَور في عصمة دم الخليفة، أو بقائه أو عزله عن الحكم؛ بل سياسته العملية هي المحدد والضمان الأساسي لبقاء واستمرار حكمه.

والتطاول لم يكن فقط على شخص عثمان من قِبل قاتليه الذين قتلوه بطريقة بشعة، ونكّلوا بجثته؛ بل تعدّى ذلك أيضاً إلى المصحف الشريف، حيث قام أحد المتسللين إلى بيت عثمان لقتله برفسه برجله، دون أن يقيم أيّ احترام لقدسية كتاب يحتوي كلام الله: "فضربه الغافقي بحديدة، وضرب المصحف برجله، فدار المصحف، واستقر بين يديه [أي عثمان?]"([74]). كما أنّ بعض الروايات تذكر أنه "أُلقيَ على المزبلة ثلاثة أيام، فلما كان في الليل أتاه اثنا عشر رجلاً، منهم حويطب بن عبد العزّى وحكيم بن حزام، وعبد الله بن الزبير، وجدى بن مالك بن أبي عامر، فاحتملوه، فلما صاروا به إلى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم من بني مازن: والله لئن دفنتموه هاهنا، لنخبرنّ الناس غداً، فاحتملوه، وكان على باب، وإن رأسه كان على الباب يقول: طق طق حتى صاروا به إلى حوش كوكب فاحتفروا له، وكانت عائشة بنت عثمان معها مصباح في حق، فلما أخرجوه ليدفنوه صاحت، فقال لها ابن الزبير: "والله لئن لم تسكتي لأضربنّ الذي في عينيك"، فسكتت، فدُفن"([75]).

لم يستطع أهل عثمان دفنه كما يليق بأي إنسان ميت، ضمنت له الديانات السماوية ــ ومنها الإسلام ــ حق كرامة الدفن؛ فقد اضُّطر البعض لدفنه خِفيةً بمنأىً عن أعين الناس، وتحت جنح الظلام، كي لا يعلم أحد بذلك، حتى أنّ ابنته مُنعت من التعبير عن حزنها على أبيها وهو يُدفن؛ خوفاً من أن ينتبه الناس.

يرُدّ الريّس أسباب تغيّر نمط الحكم الإسلامي فترة حكم الخليفة الثالث عثمان بن عفان إلى تغيّر العناصر التي كانت تكوّن المجتمع، وأخذ جيل ينقرض أو يختفي من على ظهر المسرح بالتدريج؛ ويحلّ محلّه جيلٌ آخر؛ جيلٌ أقل من الأول ــ ذلك الذي على أكتافه قام بناء الدولة ــ في مجموعه من حيث قوة الإيمان، وفهم جوهر العقيدة، والاستعداد لإخضاع النفس لحُكم القانون العام. ففي هذه الفترة حدث تطور لم يشهد له التاريخ مثيلاً، وهو أنّ سلطان "المدينة" اتّسع من حدودها المحصورة، حتى شمل جزيرة العرب كلها، وممالك العراق، والشام، ومصر، وأفريقية، وأرمينية، وبلاد فارس، وبعض جُزر البحر الأبيض المتوسط، وما دامت طبيعة الدولة قد تحولت، وبدأ التغيير في عناصر المجتمع، فقد كان من الواجب أن يتغيّر أسلوب الحُكم، وتتطور أدواته، حتى تصبح ملائمةً لحاجات الظرف الجديد، فلم يعد هناك تطابق بين المُثل العُليا التي كانت تؤمن بها الجماعة، وبين واقع حياتها العملية، فحدث تضاربٌ، وانقسمت الجماعة إلى طبقات، ونَبَتَ الشك، وتولّدت الحيرة، وبدأ التساؤل، وأوجد هذا كله شعوراً عاماً بالسُّخط والتذمّر. (76)

هنا نستنتج من كلام الريّس أن التحولات في البُنى العميقة للمجتمع، كانت ناتجة عن التحولات الاقتصادية بشكل رئيس، وبالتالي كان العامل الديني أقل أهمية من العامل الاقتصادي من ناحية التغيير داخل المجتمع، في فترة لم تتجاوز الثلاثين عاماً على انطلاق الدعوة من المدينة، و لم يكن له أثر في نفوس العامة، وحتى نخبة الصحابة بالصورة المتخيلة، فالعامل الاقتصادي هو من أقوى عوامل التغيير في بُنى المجتمع المختلفة، وقد جاء التغيُّر في نمط الحُكم نتيجة لهذه التحولات الإقتصادية.

ومن هنا كان مقتل عثمان بداية مرحلة جديدة في التاريخ الإسلامي، السياسي والفكري على السواء. فقد كشف عن تناقضات المجتمع الإسلامي وهو لا يزال في بدايته، ومهَّد لتجلي هذه التناقضات في أشكال الصراع السياسي الثقافي، و لم يكن انقسامهم سياسياً وفكرياً وحسب، وإنما كان كذلك انقساماً اجتماعياً. كان المسحوقون أصحاب المصلحة في تغيير النظام الجائر بنظام إسلامي عادل؛ يقفون في الجانب الذي يرون أنه جدير بإقامة هذا النظام، وهو جانب علي والاتجاه الذي يمثله، وكانت الفئات الأخرى وبينها الفئات ذات المواقع الموروثة التي توفر لها السيادة، تقف إلى جانب الذي ترى إنه يدعم هذه

المواقع، وهو جانب معاوية[77]، الذي خرج منتصراً من هذا الصراع، وهذا ما يؤكد غلبة العامل المادي على العامل الروحي في مجال السياسة التي تتعامل مع الواقع ولا دخل لها بالمثاليات والأخلاق الدينية، وبالتالي الفصل بين الدين والمصالح السياسية.

التحولات الاقتصادية التي حدثت في عصر عثمان، كان من الصعب تغييرها وهذا ما خلق الأزمة للخليفة الجديد علي بن أبي طالب، الذي حاول إصلاح ما خرَّبه عثمان، إن محاولاته باءت بالفشل وقُتل هو الآخر، واستمرت سيطرة الطبقة الأرستقراطية على الحكم، والمتمثلة بالحكم الأموي. وعَممت مبادءها داخل المجتمع، وألغت دور الطبقات الفقيرة. مما أدى إلى اعتبار فترة عمر بن الخطاب؛ الفترة المثالية على أساس التوزيع العادل للثروة داخل المجتمع فأصبحت تمثل "الفردوس المفقود" التي سعت الحركات الثورية المعارضة إلى استعادته. من خلال التفكير في وضع نظريات. ثم لا تقف عند هذا الحد، بل تنظم نفسها وتتكتل لتسعى إلى تحقيق هذه النظريات، وتجعلها مطبقة بالفعل في الحياة اليومية. من هنا نستنتج الطابع السياسي الدنيوي لهذه النظريات الناتجة عن تحولات وظروف تاريخية، لا دخل للدين فيها، وإن تمّ استخدامه كشعار يوظف هذه النظريات.

4. علي بن أبي طالب: محاولات الإصلاح.

إن فترة حكم علي بن أبي طالب هي الفترة الأكثر دموية في تاريخ الخلافة الراشدة السياسي، فقد شهدت ثلاث حروب داخلية، داخل الجماعة الإسلامية نفسها فقد قاتل المسلمون المسلمين، فاستبيح الدم الذي حرّم الله أن يُسفك، وكان ذلك بدوافع ولأهداف سياسية. فقد خاض علياً أول ما خاض حرب الجمل التي أثارتها ضده عائشة، ومعها كل من طلحة والزبير، فانتصر فيها. وكانت الثانية معركة صفين التي قاتل فيها معاوية؛ المطالب بالثأر لدم عثمان من علي بن أبي طالب، لكن المعركة لم يتم حسمها بالشكل النهائي، فقد تحوّلت إلى التحكيم الذي رجّح كفة معاوية على علي، مما كان سبباً في أن يخوض علي حربه الثالثة، ضد الجزء الأكبر من جيشه المتمثل في الخوارج "قرّاء الأمة"، الرافضين للتحكيم.

حدث الصدع الكبير واندلعت الحرب الأهلية الأولى بين المسلمين، بل الصحابة الذين انقسموا إلى معسكرين: أحدهما يطالب بالثأر لمقتل عثمان ولنموذج حكمه، والآخر يدافع عن شرعية حكمه، ويعتمد على العناصر الثورية التي قتلت عثمان بسبب أخطائه وإيثاره لأقربائه. واعتزل البعض هذه الحروب والمشاركة فيها.

كانت معركة الجمل سنة 36هـ، وقد قادتها عائشة زوج الرسول وأم المؤمنين برمزيتها، يساندها كل من طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام، وهما من العشرة المبشرين بالجنة. وبقية مجلس الشورى الذي شكله عمر بن الخطاب، معلنين خروجهم على علي بن أبي طالب بعد أن بايعوه، وتوجهوا إلى البصرة ومعهم أم المؤمنين عائشة. كانت عائشة قد غادرت المدينة أثناء حصار عثمان إلى مكة لأداء فريضة الحج، فلحق بها كل من طلحة والزبير، وأخبراها بمقتل عثمان، وإن أكثر الناس لم يرض ببيعة علي، وأن جماعة بالبصرة منهم، وطلبوا منها المسير معهم إلى البصرة ومخالفة علي أن إصلاح الأمة يكون على أيديهم. فأخبرت عائشة أم سلمة بذلك، فقالت لها: "إن الله وضع عني وعنك هذا؛ ما أنت قائلة لو أن رسول الله عارضك، بأطراف الفلوات قد هتكت حجاباً قد ضربه عليك؟". [78] إلا أن عائشة لم تأبه لكلام أم سلمة وخرجت؛ مخالفة لأمر النبي والحجاب الذي ضرب عليهن كزوجات له. فالأهداف الشخصية التي كانت عائشة تطمح إلى تحقيقها، كانت أقوى من ضرورة التزامها بالأمر الديني. رفعت عائشة شعاراً سياسياً بالأساس لتحقيق غايتها، تمثل في شعار الثأر لعثمان. إلى جانب الدوافع الشخصية المتمثلة في الرغبة في التقدم إلى المقام الأول، إضافة إلى مقت علي وكرهه المتصل بـ"قضية الإفك"، إذ طالب علي الرسول بتطليقها. فالحسابات الشخصية، الطموح، والهوى السياسي، كانت كلها محرك جميع فاعلي الفتنة وممثليها ومنهم عائشة.

تُظهر الرواية أن عائشة لم تكن منتبهة إلى أمر الخروج على علي، وأن من حفّزها على ذلك طلحة والزبير. لكن البعض يرى في أن عائشة، هي من بدأت الدعوة النشطة ضد علي في مكة أثناء ذهابها إلى الحج، وبدأت تُبرز فكرة قتل "عثمان مظلوماً"، بالتالي المطالبة بالقصاص لدمه. لكن بالرغم من كون عائشة روح القضية ورائدتها، إلا أنه لا يمكنها أن تقوم وحدها بهذا العمل، وكانت بحاجة إلى كبار الصحابة وانضمامهم إلى مشروعها. فكان لانضمام طلحة والزبير إليها وزنه كصحابيين بارزين نِدَّين لعلي، إلى جانب وزنها المعنوي. فطلحة والزبير كانا قادرين على قيادة الرجال، وتنظيم القتال، وترشيح نفسيهما للخلافة، مما يجعلهم يكونون قوة ضاربة ضد علي بن أبي طالب. [79]

كما أن عائشة في مسيرتها هذه، كانت قد خالفت أمر النبي حين قال لها: "لا تكوني التي تنبحك كلاب الحوأب"[80]. ففي أثناء المسير مروا أثناء الليل بماء يقال له الحوأب، فنبحتهم كلابه، فقالت عائشة: "ما هذا الماء؟"، فأجابوها بأنه ماء الحوأب. فأرادت الرجوع، إلا أن طلحة والزبير جاؤا لها بأربعين رجلاً، أقسموا لها بالله أنه ليس بماء الحوأب[81]. هذا ما كان من

الرجلين المبشرين بالجنة، يأتوا بمن يحلف يميناً كاذباً، لكي لا يفقدوا الجانب الرمزي الذي يعطيهم الشريعة بالخروج على علي بعدما بايعوه، والمتمثل في شخص زوجة النبي عائشة. لكن هذا التصرف لم يكن الوحيد، فقد سرقا مال اليمن الذي جاء به يعلى بن مُنية البالغ أربعمائة ألف دينار، وسارا به نحو البصرة، كما قاموا بانتهاب بيت مال المسلمين الموجود بالبصرة. [82]

أُخذ على عائشة مسيرها إلى البصرة، إذ خالفت ما أُمرت به، وإنها فرّقت الأمة، وكانت سبباً في الفتنة ومقتل العديد من المسلمين. فعندما قدِمت إلى البصرة كتبت إلى زيد بن صُوحان: "من عائشة أم المؤمنين إلى ابنها الخالص زيد بن صُوحان، سلام عليك. أما بعد، فإنّ أباك كان رأساً في الجاهلية وسيداً في الإسلام، وإنك من أبيك بمنزلة المُصلّى من السابق، يقال كاد أو لَحق، وقد بلغك الذي كان في الإسلام من مُصاب عثمان بن عفان، ونحن قادمون عليك، والعِيان أشفى لك من الخَبر. فإذا أتاك كتابي هذا فثبّط الناسَ عن علي بن أبي طالب، وكُن مكانَك حتى يأتيك أمري، والسلام". فكتب إليها: "مِن زيد بن صُوحان إلى عائشة أم المؤمنين. سلامٌ عليك، أما بعد، فإنك أمرتِ بأمر وأمرنا بغيره، أمرتِ أن تَقرّي في بَيتك، وأمرنا أن نُقاتل الناس حتى لا تكون فتنة. فتركتِ ما أمرت به وكتبتِ تَنْهينا عما أمرنا به، والسلام"[83]، وكذلك مقولة أبي الأسود لها، الذي رأى فيها مؤلبة للفتنة، إذ قال لها: "ما أنتِ وسيفُنا وسوطُ عثمان، وأنتِ حَبيس رسول اللّه ــ صلى الله عليه وسلم ــ!، أمرك أنْ تَقَرِّي في بيتك فجئتِ تَضربين الناس بعضَهم ببعض!". [84]

ودخلتْ أم أوفى العَبْدية على عائشة بعد وَقعه الجمل فقالت لها: "يا أمّ المؤمنين، ما تقولين في امرأةٍ قَتلت ابناً لها صغيراً؟، قالت: "وَجبت لها النار". قالت: "فما تقولين في امرأة قتلت من أولادها الأكابر عشرين ألفاً في صَعيد واحد؟"، قالت: "خُذوا بيد عدوّة اللّه". [85]

في هذه المعركة تظهر الطبيعة السياسية للقتال فكل طرف من الأطراف كان له أهدافاً وأطماعاً سياسية، حارب وقاتل من أجل تحقيقها، و لم يعصم الإسلام والمكانة الدينية دم أي طرف. قتل علي في هذه الحرب كل من طلحة والزبير، كما عزموا هم أيضاً على قتاله من أجل الحكم. و لم يمنعهم أو يمنعه مكانة أي منهم الدينية. كذلك الأمر بالنسبة لعائشة، فقد قاتلت علياً رغم الأمر الديني الذي فرض عليها الحجاب، وعدم الخروج، وأراقت بموقفها دماء المسلمين، وكل ذلك من أجل تحقيق أهدافها بالانتقام من علي، وأن يكون لها مكانة متقدمة داخل العمل السياسي.

وما يؤكد الطابع السياسي لهذه الحرب، وأن الخلاف لم يكن دينياً، مقولة علي بن أبي طالب يوم الجمل: "إن قوماً زَعموا أن البَغي كان منّا عليهم، وزَعمنا أنه منهم علينا، وإنما اقتتلنا على البَغي و لم نقتتل على التَّكفير"(86). كما قال بعد معركة صفين: "إننا والله، ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء ـــ الخوارج ـــ من التكفير والفراق في الدين، وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة". (87)

في معركة صفين؛ انقسمت الجماعة الاسلامية إلى قسمين: قسم يضم معاوية، وتدعمه الطبقة الارستقراطية من الصحابة مثل: عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة..، ويمثلون برنامجاً سياسياً محدد هدفه ضمان سيطرتهم على حرية التجارة والتراكم الرأسمالي وإقامة الاقطاعيات. في حين كان القسم الاخر يضم علي ويسانده بعض زعماء الثوة على عثمان من العرب والصحابة*، إلى جانب الموالي، والذين كان هدفهم رد المظالم وانصاف الفقراء والمظلومين. لكن النصر كان حليف الذين يملكون القوة والمال والدهاء في السياسة. (88)

من الطبيعي أن يحدث ذلك لأن بنية المجتمع قد تغيرت كما ذكرنا سابقاً؛ نتيجة لتعاظم أموال الفتوح. وأصبحت المصالح المادية تطغى على المصالح الأخرى. و لم يعد للمعايير والمبادئ الدينية أي دور، بل إنها لم تعد تشكل رادعاً لأحد، حتى الصحابة المعروفين بعلمهم ومكانتهم الدينية. ومثال ذلك الحوار الذي دار بين علي بن أبي طالب وعبد الله بن العباس؛ إذ استعمله علي على البصرة، واستعمل أبا الأسود على بيت مالها، فكتب أبو الأسود إلى علي مرة: "أما بعد؛ فإن الله جعلك والياً مؤتمناً وراعياً مسؤولاً، وقد بلوناك فوجدناك عظيم الأمانة، ناصحاً للرعية توفر لهم وتظلف نفسك عن دنياهم فلا تأكل أموالهم ولا ترتشي في أحكامهم، وإن عاملك وابن عمك قد أكل ما تحت يده علمك، ولا يسعني كتمانك ذلك". (89)

فكتب علي إلى ابن عمه: "وأما بعد؛ فقد بلغني عنك أمر إن كنت فعلته فقد أسخطت ربك، وأخربت أمانتك، وعصيت إمامك، وخنت المسلمين. بلغني أنك جردت الأرض، وأكلت ما تحت يديك، فارفع إلي حسابك، واعلم أن حساب الله أشد من حساب الناس، والسلام". (90)

فرد عليه العباس: "أما بعد؛ فقد فهمت تعظيمك علي مرزأة ما بلغك أني رزأته من أهل هذه البلاد، ووالله لأن ألقى الله بما في بطن هذه الأرض من عقيانها ولجينها، وبطلاع ما على ظهرها أحب إلي من أن ألقاه، وقد سفكت دماء الأمة لأنال بذلك المُلك والإمارة فابعث إلى عملك من أحببت"(91). وكتب إليه أيضاً: "أما بعد؛ فقد بلغني كتابك تعظم علي إصابة المال الذي

أصبته من مال البصرة، ولعمري إنّ حقي في بيت المال لأعظم مما أخذت منه والسلام"(92). أنكر عبد الله بن العباس على علي قتله للمسلمين، وإن سرقة أموال الأمة أقل ضرراً من قتله. بالرغم من أنه شاركه في هذه الحروب وقاتل معه. و لم يكتفي عبد الله بذلك إذ قام بنهب بيت المال، وفر بما معه من أموال عائد إلى الحجاز.

فكتب له علي، يعاتبه ويزجره على خيانته الأمانة مرتين في أموال الأمة، وفي ابن عمه: "أما بعد، فإني كنتُ أشْـركتُك في أمانتي، و لم يَكن من أهل بيتي رجل أوْثقَ عندي منك بمواساتي ومؤازرتي بأداء الأمانة، فلما رأيتَ الزَّمان قد كَلب عَلَى ابـن عمك، والعدوّ قد حَرِدَ، وأمانةَ الناس قد خَربت، وهذه الأمة قد فُتنت، قلبتَ لابن عمك ظهر المجن، ففـارقتَه مِـع القـوم المفارقين، وخَذلَته أسوأ خِذلان، وخُنته مع مَن خان. فلا ابنَ عمكِ آسيت، ولا الأمانةَ إليه أدَيتَ، كأنك لم تكني على بَينـة من ربك، وإنما كِدت أُمة محمد عن دُنياهم، وغَدرتهم عن فَيئهم. فلما أمكنتْك الفُرصة في خِيانةِ الأمة، أسـرعتَ الغَـدرة، وعالجتَ الوَثْبة، فاختَطفْتَ ما قَدرت عليه من أموالهم، وَانْقلبْتَ بها إلى الحجاز، كأنك إنما حُزت عن أهلك ميراثَك من أبيك وأُمك. سبحان اللّه! أما تُؤمن بالمَعاد، أما تخاف الحِساب! أما تَعلم أنك تأكل حراماً وتشرب حرامـاً! وتَشـتري الإمـاءَ وتنكحهم بأموال اليتامى والأرامل والمُجاهدين في سبيل الله، التي أفاء الله عليهم! فاتَقِ الله وأدِ إلى القوم أموالَهم، فإنك واللهِ لئن لم تَفعل وأمكنني اللّه منك لأعذرن إلى الله فيك. فوالله لو أنَّ الحَسن والحسين فعلا مثلَ الذي فعلتَ ما كانت لهما عندي هَوادة، ولما تركتُهما حتى آخذَ الحقَّ منهما. والسلام". فكتب إليه ابن عبَّاس: "والله لئن لم تَدعني من أساطيرك لأحملنه إلـى معاوية يُقاتلك به. فكف عنه عليّ". (93)

نستنتج من هذا الحوار أن المبادئ الدينية لم يعد لها ذلك الأثر الكبير داخل المجتمع، ولا حتى في نفوس الصحابة المقربين، فقد سمّاها عبد الله بن العباس "بالأساطير"، التي لم يعد لها أي علاقة بالواقع الذي يعيشه المجتمع، و لم يكتفي بذلك بل هدّد علي إن استمر على هذا المبدأ، بأن يبعث هذه الأموال لمعاويه حتى يقاتله بها. هذا هو موقف عبد الله بن العباس الذي كان يُسمى بحَبْر الأمة لغزارة علمه، وكان عمر وعثمان يدعوانه فيشير عليهما مع أهل بدر، وكان يفتي في عهدهما إلى أن مات. وكان يُسمى بترجمان القرآن، لسعة علمه وفقهه به. (94)

وفي موقف آخر لعقيل بن أبي طالب قدِم على أخيه علي بالكوفة، فقال له: "تأخر العطاء عنا، وغلاء السعر ببلدنا، وركبني دين عظيم، فجئت لتصلني". فقال علي: "والله مالي مما ترى شيئاً إلا عطائي، فإذا خرج فهو لك". فقـال عقيـل: "وإنمـا

شخوصي من الحجاز إليك من أجل عطائك؟، وماذا يبلغ مني عطاؤك؟، وما يدفع من حاجتي؟". فقال علي: "فمه! هل تعلم لي مالاً غيره؟ أم تريد أن يحرقني الله في نار جهنم في صلتك بأموال المسلمين؟". فقال عقيل: "والله لأخرجن إلى رجل هو أوصل لي منك"؛ يريد معاوية. فخرج عقيل! حتى أتى معاوية. والذي بدوره أمر له بثلاث مئة ألف دينار. [95]

حاول علي تصحيح ما أرسته فترة حكم عثمان داخل المجتمع، ومحاولة فرض الرّقابة المالية والإدارية، وحفظ أموال الأمة. إلا أن سياسته لم تنجح. فهذه المبادئ قد تعمقت داخل النفوس وأصبح من الصعب تغييرها، حتى عند أكثر الناس إرثاً للتقوى والورع. ومال أغلب الناس إلى معاوية، لكونه يمثل مصالحهم وتطلعاتهم، بكونه لم يكن يأبه إلى المبادئ والأخلاق الدينية في سياسته، بل أقامها على أساس المصلحة السياسية.

بالرغم من اهتمام علي بالمبادئ الدينية من ضرورة أداء الأمانة، وحفظ أموال الأمة، والعدل.. ، إلا أن نظرته إلى منصب الخلافة لم تكن قائمة على كونها منصباً دينياً، يتضح ذلك في قوله للخوارج لّما سمع قولهم: "لا حُكم إلاّ لله"، إذ قال: "كلمة حقّ يراد بها باطلٌ". نعم إنّه لا حُكم إلاّ لله. ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلاّ لله وإنّه لا بدّ للناس من أميرٍ برٍّ أو فاجرٍ يعمل في إمرته المؤمن. ويستمتع فيها الكافر. ويبلّغ الله فيها الأجل. ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدوّ. وتأمن به السبل. ويؤخذ به للضعيف من القويّ حتّى يستريح به برٌّ ويستراح من فاجرٍ[96]. فالوظائف الموكلة للإمام برأيه كلها وظائف سياسية، تُعنى بإدارة شؤون الأمة والدولة، وليس لها أي وظيفة أخرى دينية، وليس من شروط الخليفة أن يكون تقياً أو ورعاً فهناك حاجة إلى حاكم "بر كان أو فاجر"، لتسيير مصالح الدولة. كما أنه كان ينظر إلى "النص القرآني"، ليس كنص متعالي على الفهم البشري، بل على العكس هو خاضع له، ويتمثل بإرادة وآراء مفسرة، إذ قال للخوارج عندما رفضوا التحكيم وقالوا: "لا حُكم إلا لله". "إنّا لم نحكّم الرجال وإنّما حكّمنا القرآن. وهذا القرآن إنّما هو خطٌ مستورٌ بين الدفتين لا ينطق بلسانٍ، ولا بدّ له من ترجمانٍ. وإنّما ينطق عنه الرجال".[97]

نستنتج من هذا الكلام أن السياسة في الخلافة الراشدة كانت مبنية على أساس المصلحة والتغيرات والظروف التي مر بها المجتمع، ولم تكن من ابتداع عمر وحده كما يرى البعض، وهذه النتيجة ليست تأويلاً معاصراً فحسب، بل إن المصادر التاريخية الإسلامية تُقر بذلك أيضاً. يتضح ذلك فيما نقله ابن القيم من مناظرة جرت بين أبي الوفاء بن عقيل وبين بعض الفقهاء، فقال ابن عقيل: "العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام"، وقال الآخر: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"، فقال

ابن عقيل: "السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول (ص)، ولا نزل به وحي؛ فإن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة؛ فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسير، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة، وكذلك تحريق علي ـــ كرم الله وجهه ـــ الزنادقة في الأخاديد، ونفي عمر نصر بن حجاج.. الخ". (98)

2-5. ثانياً؛ نماذج من الممارسة السياسية للحكم الأموي:

1. معاوية بن أبي سفيان:

إن معظم الكتب التاريخية تظهر معاوية بن أبي سفيان بصورة الملك الأول في التاريخ الإسلامي، فهو وحسب أغلبية المصـــادر من اهتم بتأسيس دولة سياسية. كما وأنّه نحّى الجوانب الدينية، و لم يجعلها من المهمات الرئيسة للخليفة. قال سعيد بن جهمان لسُفَينة: "إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم". فقال: "كذب بنو الزرقاء، هم ملوك من أشر الملوك، وأول الملوك معاوية"(99). فالمُلك مرتبط عند العرب بالظلم والجبروت والخروج على الدين، لذلك ميزوا بينه وبين الخلافة.

اتّضحت معالم سياسة المُلك عند معاوية ونهجه في الحكم، عندما خطب في عام الجماعة في المدينة المنورة، حيث قال: "أمـــا بعد، فإني والله ما ولّيتها بمحبةٍ علمتها منكم، ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة الغلبة، ولقد رضيتُ لكم نفسي على عمل ابن أبي قحافة، وأردتها على عمل عمر، فنفرتُ من ذلك نفاراً شديداً، وأردتها مثل ثنيات عثمان فأبت عليّ. ومن يقدر على أعماله هيهات أن يدرك فضلهم أحد من بعدهم. فسلكتُ بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مواكلـــة حســـنة، ومشاربة جميلة. فإن لم تجدوني خيراً لكم فإني خيركم ولاية. والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكـــم إلا ما يستشفى به القائل بلسانه، فقد جعلت ذلك دبر أذني وتحت قدمي. وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كله فاقبلوا فيّ بعضـــه، فإن أتاكم مني خير فاقبلوه، فإنّ السيل إذا زاد عنى، وإذا قلّ أغنى، وإياكم والفتنة تفسد المعيشة وتكدر النعمة". (100)

هنا تظهر معالم دولة السياسة وليس دولة العقيدة، حيث ظهر معاوية كحاكم متسلط مستبد، انحرف بمسار الدولة إلى نظـــام القوة والغلبة. ويتضح ذلك من خلال خطبته، فقد أعلن خروجه على نظام الخلافة الراشدة، وأن لا طاقة له على مثلها، وقال

إن له طريقةً جديدةً في الحكم، تقوم على أسس جديدة، يجاز فيها نوعاً من حرية التعبير، ما دام الخصم لا يحمل سيفاً، فكلامه دون ذلك "دبر أذنه وتحت قدمه". كما أنه استخدم الأموال في تثبيت حكمه، وإلجام المعارضة عنه، فقد كان "إذا سمع من رجل ما ينكره قطع لسانه بالإعطاء" [101]، وما ذلك إلاّ دليل على الحنكة السياسية والدهاء، التي عُرف بها، حيث قال: "لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرةً ما انقطعت. قيل وكيف ذلك؟، قال: كنت إذا مدّوها خلّيتها، وإذا خلّوها مددتها". [102]

كما وأنه لجأ إلى استعمال العنف والقتل لمعارضيه، حيث روي عنه أنه كان يضع السم لمعارضيه في العسل، فهكذا فعل مع الحسن بن علي بن أبي طالب، ومع الأشتر النخعي[103]. كما أنه قتل حُجر بن عدي أحد فضلاء الصحابة، لكونه كان من المؤيدين للحق العلوي في الحكم.

و"مما يروى عن معاوية وعناده للمسلمين ومعاكسته للإسلام؛ أن النبي (ص) كان بعث أهل فدك في سنة سبع من الهجرة يدعوهم إلى الإسلام فصالحوه على نصف القرية، فقبل ذلك وصار نصف فدك خالصاً لرسول الله لأنه لم يوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب، يصرف ما يأتيه منها على أبناء السبيل. وفعل مثله الراشدون، فلما وُلّي معاوية الخلافة أقطعها مروان بن الحكم هذا فوهبها مروان لبنيه". [104]

ما يلفت النظر أن معاوية لم يكن غريباً عن البيئة التي نشأ فيها الخلفاء الراشدون، فقد كان عمره عند فتح مكة ثلاثاً وعشرين سنة وأسلم يوم الفتح، وكان من كتبة الوحي منذ أسلم[105]، لكن ما يميزه عمله في الإمارة الذي ساهم في صقله بالعمل السياسي، فقد عمل فيه أكثر من عشرين عاماً قبل أن يصبح خليفة. فقد عمل تحت إمرة أخيه يزيد بن أبي سفيان، في أكثر من مرة. حيث تولَّى الأردن في عهد عمر بن الخطاب، ثمَّ أصبح والياً على دمشق وما معها بعد وفاة أخيه يزيد. وزادت سلطته وولايته زمن الخليفة عثمان بن عفان[106]، كما ساهم عمله في الشام وقربها من الامبراطورية الرومانية بتأثره بطابع الدولة الرومانية في الحكم.

وكان عمربن الخطاب قد استنكر عليه ذلك، عندما لقيه عند قدومه إلى الشام في أُبهة المُلك وزيه من العَديد والعُدة، وقال له: "أكسروية يا معاوية؟!". [107]

ما تحلّى به معاوية من صفات جعلت منه ملكاً تمتع بنفوذ كبير، رغم الإنشقاقات التي حدثت فترة خلافتـــه، إلاّ أن ثروتـــه وحنكته السياسية ساعدته على توطيد نفوذه، ونفوذ ابنه يزيد من بعد. فكان رجل السياسة الذي لا يشق له غبار فيـــ هـــذا المجال، وإليه يعود الفضل في توسيع الدولة العربية الإسلامية وتوطيد أركانها، رغم الانشقاقات الداخلية الكثيرة التي تعرضـــت لها الدولة في عهده، والتهديد الخارجي.

فقد استعمل رجالاً أشداء، وولاّهم أمر الولاية لمواجهة الانشقاقات الداخلية التي قادها أخوه زياد بن أبيه وآخرون، عنـــدما ولاّه البصرة، وكانت حينها مصدر الانشقاق عليه، وضمَّ إليه خراسان وسجستان، حيث خطب خطبةً بتراءَ، لم يَحمَد اللّـــه فيها، و لم يُصلِّ على النبيّ، وقال: "حرامٌ عليّ الطعام والشراب حتى أسوّيها بالأرض هدماً وإحراقاً ... وإني أُقسم بالله لآخذنّ بالمولى والمقيم، بالظّاعن والمقبل والمدبر، والمطيع بالعاصي، والصحيح منكم بالسقيم، حتى يلقى منكم الرجل أخاه فيقول: انجُ سعد فقد هلك سعيد [..]، إيّاي ودلج الليل، فإني لا أوتى بمدلج إلاّ سفكتُ دمه[..]، وقد أحدثتُم إحداثاً لم تكـــن، وقـــد أحدثنا لكل ذنب عقوبة؛ فمن أغرق قوماً أغرقناه، ومن أحرق قوماً حرّقناه، ومن ثقب بيتاً تقبنا قلبه، ومن نبش قبراً دفّنـــاه فيه، فكُفّوا عنّي أيديكم وألسنتكم أكفُف عنكم يدي ولساني، ولا تظهر من أحدٍ منكم رِيبةً بخلاف ما عليـــه عـــامّتكم إلاّ ضربتُ عنقه[..]. أيّها الناس إنّا أصبحنا لكم ساسةً، وعنكم زادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفَيـــء الله الذي خوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعة[..]، وأيمُ الله إنّ لي فيكم لصرعى كثيرة، فليحذرْ كل امرئ منكم أن يكون من صرعاي".([108])

تتضح في هذه الخطبة معالم القهر والغلبة، فالسلطة مصدرها الله الذي منحها لبني أمّية، وهم أصحاب التصرف في الـــرزق، وليس للرعية فيه من شيء إلاّ ما أعطوه لهم، وعلى العامة أن يسمعوا ويطيعوا.

2. يزيد بن معاوية بن ابي سفيان:

عُرف يزيد بن معاوية بإسرافه في المعاصي وشرب الخمر، فقد اشتُهر عنه أنه "رجـــلٌ ينكـــح أُمهـــات الاولاد، والبنـــات، والأخوات، ويشرب الخمر، ويدَعُ الصلاة"(109)، فاحتجّ عليه أهل المدينة فمَنعوا وَالِيه من أخذ أموال صوافي معاوية، وطَـــردوا بني أمية من المدينة، فأَقْدَم يزيدٌ مسلم بن عقبة من فلسطين؛ فأرسله بخمسة آلاف مقاتل، "من فلسطين ألف رجل عليهم روح بن زنباع الجذامي، ومن الاردن ألف رجل عليهم حبيش بن دلجة القيني، ومن دمشق ألف رجل عليهم الحُصـــين بـــن نميرـــ السكوني، ومن قنسرين ألف رجل عليهم زفر بن الحارث الكلابي. وكان على أهل المدينة عبد الله بن حنظلة الأنصاري، فلم يبقَ بها كثيرُ أحدٍ إلاّ قُتل، وأباح حرم رسول الله، حتى وَلدت الأبكار لا يعرف من أولدهن"(110)، وفي رواية ابن الجـــــوزي: "وَلدت ألف امرأة بعد الحَرّة من غير زوج"(111)، كما قُتلت في غضون ذلك ألف بِكر، وسبعمائة رجل من حملـــة القـــرآن، وكان فيهم ثلاثة من أصحاب رسول الله وفقاً لرواية إبن كثير.(112) نلاحظ في هذه الروايات المبالغة في الناحية العددية، سواء من ناحية أعداد النساء اللواتي تم اغتصابهن، أو من ناحية عدد القتلى، حيث يُجمل ابن قتيبة الدينوري عدد القتلى من قريش والأنصار والمهاجرين ووجوه الناس ألفاً وسبعمائة، وسائر الناس عشرة آلاف، سوى النساء والصبيان، ثم يفصّل تحت عدة من قتل من أصحاب النبي (ص)، أنه قُتل من أصحابه (ص) ثمانون رجلاً، ولم يبقَ بدريٌّ بعد ذلك، ومـــن قريـــش والأنصـــار سبعمائة، ومن سائر الناس من الموالي والعرب والتابعين عشرة الاف. (113) الا أن بعض المصادر الأخرى كالمسعودي، تحصرهم ببضع وتسعون من قريش و مثلهم من الانصار و أربعة الآف من العامة.(114)

كما سار جيش الحرّة بعدها إلى مكة لقتال ابن الزبير، (كان قد رفض إعطاء البيعة ليزيد، ودعا إلى نفسه)، فمات أمير الجيش مسلم بن عقبة بالطريق، فاستخلف عليهم حصين بن نمير، وأتوا مكة فحاصروا ابـــن الزبيرـــ وقـــاتلوه ورمـــوه بالمنجنيق، وذلك في صفر سنة أربع وستين، حيث يقول الطبري في ذلك: "حتى إذا مضت ثلاثة أيام من شهر ربيع الأول يوم السبت سنة أربع وستين قذفوا البيت بالمجانيق، وحرقوه بالنار، وأخذوا يرتجزون ويقولون":(115)

خطارةٌ مثل الفنيق المزبـــد نرمي بها أعواد هذا المسجد

قال هشام: قال أبو عوانة: جعل عمرو بن حوط السدوسي يقول:

كيف ترى صنيع أم فـــروه[*] تأخذهم بين الصفا والمروه

كما عرف عن يزيد بن معاوية، سفكه دم الحسين بن علي (عام 61هـ) وابن فاطمة بنت رسول الله على الرغـــم مـــن معرفته لمكانته عند رسول الله ومنزلته من الدين والفضل، وشهادة الرسول له ولأخيه بسيادة شباب أهل الجنة،حيث "قتل الحسين عطشان، وقتل معه سبعة من ولد علي عليه السلام و ثلاثة من ولد الحسين. وتركوا علي بن الحسين وهو علـــي الأصغر، لأنه كان مريضاً، فمنه عقب الحسين عليه السلام إلى اليوم. وقتلوا من أصحابه سبعة و ثمانين إنساناً، وزعم قوم الحسين رضي الله عنه قتله بعدما قتل منهم عدة. لولا الضعف الذي أدركه من العطش، لكان يأتي على أكثرهم، قالوا: فرماه الحصين بن تميم في حنكه، وضرب زرعة بن شريك كفه، وطعنه سنان بن أنس بالرمح، ثم نزل فاجتز رأسه وأوطأ الخيل جثته. وساقوا علي بن الحسين مع نسائه و بناته إلى عبيد الله بن زياد فزعموا أنه وضع رأس الحسين في طســـت و جعل ينكت في وجهه بقضيب ويقول: ما رأيت مثل حسن هذا الوجه قط. فقال أنس بن مالك: أما أنه كان يشبه النبي صلى الله عليه وسلم. ثم بعث به وبأولاده إلى يزيد بن معاوية، فذكر أن يزيد أمر بنسائه و بناته فأقمن بدرجة المسجد، حيث توقف الأسارى لينظر الناس إليهن، ووضع رأسه بين يديه وجعل ينكت بالقضيب في وجهه و هو يقول": ([116]):

ليت أشياخي ببـــدرٍ شـــهـــدوا جزعَ الخزرج من وقع الأســـلْ
فأَهِلّوا واستهـــلّـــوا فـــرحـــاً ثم قالـــوا: يا يزيد لا تـــســـلْ
لستَ من خندف إن لم أنتـــقـــم من بني أحمدَ ما كان فـــعـــلْ
وَلعبت هاشم بالـــمُـــلـــك فـــلا خبرٌ جـــاء ولا وحـــيٌ نـــزلْ

وفي رواية أخرى لدى المقدسي، تظهر هذه الأبيات على لسان يزيد بعد حرب الحرة، إذ يتمنى أن أجداده من بني أُمية الذين ماتوا في موقعة بدر لو أنهم شهدوا كيف خاف الخزرج (أهل المدينة) من الرماح والسيوف، فيزيد يتمنى لو كان أجداده مـــن بني أمية ممن هزمهم الرسول والمهاجرون والأنصار في بدر، يتمنى لو كانوا على قيد الحياة، حتى يشاهدوا كيف انتقم لهم من الأنصار في المدينة، كما وصلت به الأمور إلى أن يُنكر الإسلام ونزول الوحي كما هو واضحٌ في البيت الأخير.

في هذه الحوادث انتُهكت الحرمات بمبررات سياسية، أولها حُرمة دم المسلم على المسلم، فقد قُتل أغلبية من تبقى من الصحابة وقرّاء القرآن في المدينة، وحُرمة الأماكن الدينية المتمثلة بمسجد رسول الله وقبره الذي استباحها ثلاثة أيام، وحُرمة العِرض التي انتُهكت، وحُرمة المسجد الحرام، قصف الكعبة بالمجانيق، وكل هذا لتبرير الحُكم وإرسائه بالقوة، فالخلاف سياسيٌّ بالدرجـــة الأولى، حيث رَفضت المدينة إعطاء البيعة ليزيد لفقدانه الأهلية في نظرهم، ولأنّ تولية يزيد تعني "ملكية" لدولة أرادها العرب،

الذي طالما أبغضوا هذا النموذج من الحكم لارتباطه بالحكم الجائر المتمثل في حكم كسرى وقيصر، أعداء العرب الأعـــاجم، كما أن الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير قد شكّلا المنافس السياسي له، فقد أرادوا الحُكم لأنفسهم فقاتلهم لذلك، فقتـــل الحسين بطريقة بشعة، ونجا ابن الزبير إلى حين، حتى جاء عبد الملك بن مروان. كل هذه الأحـــداث والإنتهاكـــات كـــانت لأغراض سياسية سعى من خلالها يزيد لتثبيت حكمه ضد مخالفيه، و لم يكن الدين والمبادئ الدينية لتقف حائلاً بينـــه وبين تحقيق هذه الأهداف. وهذا ما تجسد في سياسة أبيه معاوية والخلفاء الراشدين من قبله، كما رأينا.

3. عبد الملك بن مروان:

تولّى عبد الملك بن مروان بن الحكم الحُكم، بعهدٍ من أبيه في خلافة ابن الزبير، التي كانت على الحجاز، وكانت لعبد الملـــك مصر والشام على العراق وما والاها، فقام عبد الملك بن مروان بتجهيز جيش بقيادة الحجاج بن يوسف الثقفي، وسيّره لقتال ابن الزبير. في هذه الحرب (73هـ) هدم الحجاج الكعبة لاحتماء ابن الزبير فيها، وقام بقتله، وصَلب جثّته، وكل ذلك بأمر من عبد الملك بن مروان[117]، وتذكر الروايات أن عبد الملك بن مروان قد استهجن على يزيد بن معاوية هذا الفعل، في قتاله عبد الله بن الزبير وحرقة للكعبة، حيث قال:"أعوذ بالله، أيَبعث إلى حرم الله؟"..وقال يحيى الغساني: "لما نزل مسلم بن عقبة المدينة زرتُ مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجلستُ إلى جنب عبد الملك، فقال لي عبد الملك: "أَمِنْ هذا الجيش أنـــت؟"، قلت: "نعم"، قال: "ثكلتك أمك، أتدري إلى من تسير؟! .. إلى أول مولود وُلد في الإسلام، وإلى ابن حواري رســـول اللهـــ صلى الله عليه وسلم، وإلى ابن ذات النطاقين، وإلى من حنّكه رسول الله (ص)، أما والله إن جئته نهاراً وجدته صـــائماً، ولئن جئته ليلاً لتجدنّه قائماً، فلو أن أهل الأرض أطبقوا على قتله لأكبّهم الله جميعاً في النار".[118]

هنا تكمن المفارقة في شخصية عبد الملك؛ بين ما كان عليه قبل توليته الحكم وبعده، فقد كان عابداً زاهداً ناسكاً بالمدينة قبل الخلافة، وقال فيه نافع: "لقد رأيتُ المدينة وما بها شابٌ أشدّ تشميراً ولا أفقه ولا أنسك ولا أقرأ لكتاب الله من عبد الملك بن مروان"[119]، وكان عبد الملك يُلقَّب بحمامة المسجد لمداومته تلاوة القرآن[120]، لكن هذه الحمامة قد تحولت إلى أسد بعـــــدما وصل إليه أمر الحُكم. فعندما جاءه خبر وفاة أبيه، وانتقال الحُكم إليه، والمصحف في حجره، فأطبقه وقال: "هذا آخر العهـــد بك"[121]. فالسياسة لا ينفع معها الدين، فللقرآن مجاله، وللسياسة مجالها، وهذا ما اتضح في سياسة عبد الملك، ففعل في أثنـــاء حكمه ما أنكره على غيره أثناء تنسُّكه.

فقد فعل الحجاج ـــ بأمرٍ من عبد الملك ـــ ما فعل يزيد وأكثر، إذ حرق يزيد الكعبة، أما هو فقد قـــام بهـــدمها، كمـــا أن الحجاج قد آذى صحابة رسول الله وقتلهم، إذ دسّ على ابن عمر من طعنه بحربة مسمومة فمرض منها ومات. وفي سنة أربع وسبعين سار الحجاج إلى المدينة، وأخذ يتعنّت على أهلها، ويستخفّ ببقايا من فيها من صحابة وختم في أعناقهم وأيـــديهم، يذلهم بذلك كأَنسٍ وجابر بن عبد الله وسهل بن سعد الساعدي[122]، وقَتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يُحصى، فضلاً عن غيرهم[123]، وكان من الحجاج أن صعد يوماً منبره وقال على رؤس الأشهاد: "أرسولك لك أفضل أم خليفتك؟"، يعرض بأن عبد الملك بن مروان بن الحكم أفضل من رسول الله(ص). فلما سمعه جبلة بن زخر قال: "لله عليّ ألاّ أصلّي خلفه أبـــداً، وإنْ رأيتُ من يجاهده لأجاهدنّه معه". ولقد اقتدى بالحجاج ابن شقيّ الحميري، فإنّه قام بمجلس هشام بن عبد الملك، وقال: "أميرُ المؤمنين خليفة الله هو أكرم على الله من رسوله، فأنت خليفة ومحمد رسول الله". [124]

وتذكر المصادر أن عبد الملك بن مروان أول من غَدَر في الإسلام، وأول من نهى عن الكلام بحضرة الخلفاء، وأول من نهى عن الأمر بالمعروف، ويتضح ذلك في قول الشاعر فيه: [125]

يا قومُ لا تغلبوا عن رأيكم فلقـــد ... جربتم الغدرَ من أبناء مـــروانـــا
أمسُوا وقد قَتلوا عمراً وما رشدوا ... يدعون غدراً بعهد الله كيســـانـــا
ويقتلون الرجالَ البزل ضاحـــيةً ... لكي يولّوا أمور الناس ولِـــدانـــا
تلاعبوا بكتاب اللـــه فـــاتّـــخـــذوا ... هواهمُ في معاصي اللهِ قرآنـــا

وكان عبد الملك بن مروان قد حجّ إلى المدينة عام (75هـ) بعد مقتل ابن الزبير فقال: "أما بعد؛ فلستُ بالخليفة المستضعَف ـــ يعني عثمان ـــ ولا الخليفة المداهن ـــ يعني معاوية ـــ ولا الخليفة المأفون ـــ يعني يزيد ـــ، أَلاَ وإنّ من كان قبلي من الخلفـــاء كانوا يأكلون ويطعمون من هذه الأموال، أَلاَ وإني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلاّ بالسيف حتى تستقيم لي قَناتكم، تُكلّفوننـــا أعمال المهاجرين ولا تعملون مثل أعمالهم، فلن تزدادوا إلاّ عقوبةً حتى يحكم السيف بيننا وبينكم، هذا عمرو بن سعيد؛ قرابته قرابته؛ وموضعه موضعه؛ قال برأسه هكذا، فقلنا بأسيافنا هكذا،ا أَلاَ وإنّا نحمل لكم كل شيء، إلاّ وثوباً على أمير، أو نَصْب راية، أَلاَ وإنّ الجامعة التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لا يفعل أحد فعله إلا جعلتها في عنقه، والله لا يـــأمرني أحدٌ بتقوى الله بعد مقامي هذا إلاّ ضربتُ عنقه ثم نزل". [126]

يتضح من خطبة عبد الملك أنه أراد أن يُخطط لنفسه نهجاً سياسياً مختلفاً عمن سبقوه، وكان قد عاب عليهم الضعف والمهادنة. فدواء من يعصي ويخرج عليه، ومن أراد أن يقارن سيرته بسيرة المهاجرين، السيف وحده أي القتل لأنه أنكل عقاب للمخالفين، فلن يشتري سكوتهم بالأموال كما فعل معاوية، أو يواجه تمردهم بالضعف كما فعل عثمان. فسياسته قائمة على اجتثاث العلة من جذورها بالقتل، ليس إلا. ولا محل للتقوى في سياسته، فمن أمره بتقوى الله بعد ذلك، ما له إلا القتل.

وكان عبد الملك قد وصّى ابنه الوليد بأن يتّبع سياسته هذه مع الرعية "سياسة العنف"، فقال له: "يا وليد.. انظر الحجاج فأكرمه فإنه هو الذي وطأ لكم المنابر، وهو سيفك يا وليد، ويدك على من ناوءك. فلا تسمعن فيه قول أحد وأنت إليه أحوج منه إليك، وادع الناس إذا مت إلى البيعة، فمن قال برأسه هكذا فقل بسيفك هكذا[..] إذا أنا مت فشمر وائتزر والبس جلد النمر وضع سيفك على عاتقك فمن أبدى ذات نفسه لك فاضرب عنقه ومن سكت مات بدائه". ([127])

4. عمر بن عبد العزيز:

على الرغم من أن فترة حكمه لم تشهد أحداثاً عسكرية كبيرة، ولم تدم أكثر من عامين ونصف العام، اهتم فيها بالأمور الداخلية، وولّى فيها من هم جديرون بالثقة، ومنع لعن علي على المنابر. وتسامح مع أبناء الديانات الأخرى([128])، إلا أن فترته عُدّت من أزهى الفترات حيث اعتبره المسلمون خامس الخلفاء الراشدين، لأن سياسته تختلف عمن سبقه من خلفاء بني أميّة، وعنه يقول سفيان الثوري: "الخلفاء خمسة: أبو بكر، عمر، عثمان، وعلي وعمر بن عبد العزيز". ([129])

وقد تجلّت سياسته في عدة أمور، كانت سبب نقمة بني أمية عليه، أهمها: منع العرب من شراء أراضي الخراج بعد سنة 100هـ، مع الإقرار بجميع التصرفات التي تمّت على هذه الأرض قبل هذا التاريخ، وفرض ضريبة الزكاة العشرية على هذه الأرض. كما أنه وضع الجزية عن الذين أسلموا، مما شجع الكثير من الناس على الدخول في الإسلام، فقد كان المسلمون الجدد يستمرون في دفع الجزية حتى بعد إسلامهم، وكان الحَجّاج ممن انتهج هذا النهج. كما أبقى ضريبة الخراج على الأرض التي أسلم أهلها ومنع تقسيم الأرض في القرية الواحدة إلى خراجية وعشرية، على أن توضع هذه الأرض بعهدة صاحبها المسلم، وتضمن إليه بما يعادل ضريبة الخراج، وإذا هاجر صاحبها المسلم تعود الأرض للجماعة من أهل القرية. ([130])

ضاق بنو أمية، كما ضاق العامة بعمر بن عبد العزيز الذي أراد التغيير فيما يخص الشؤون الاقتصادية والإدارية للدولة، فتحالفوا ضده، ووضعوا له السُّم في شرابه ومات مسموماً. فقد حدثت تحولات داخل المجتمع لا تتناسب مع هذه العقلية القائمة على الورع والزهد والتدين. فقد تغيّرت بنية المجتمع وأصبحوا أكثر ميلاً إلى الجاه والترف. كما كانت تلك أيضاً نهاية **يزيد بن الوليد بن عبد الملك** وكان يسمى بـ"يزيد الناقص"، و لم تدم مدة حكمه إلا ستة أشهر ناقصة، لأنه نادى بالإصلاح، وقد سمي بالناقص لأنه" نقص الناس العشرات التي زادها الوليد بن يزيد بن عبد الملك وقررهم على ما كانوا عليه أيام هشام"[131]، فلم يطل به الحال. فقد زادت أموال الأمراء الأمويين وثرواتهم، وتحول الحكم لجاه وسلطان. كما عرف عن يزيد اعتناقه لمذهب القدرية، فقد كان "مسترضعيه يرون رأي المعتزلة فأدبوا يزيد عليه" [132]، وكان يزيد قد قاد ثورة ضد الوليد بن يزيد بن عبد الملك، الذي عرف بمجونه وكفره. وكانت حركته قد استمدت مبادئها من مبادئ القدرية وطروحاتها التي شكلت الواجهة العقائدية للحركة. وأعلن يزيد أن هدفه الأساسي هو الإصلاح، إصلاح الخلل في مسيرة الدولة. وما يوضح ذلك خطبته بأهل دمشق، بعد مقتل الوليد بن يزيد، يذكر فيها الأسباب التي دفعته للقيام بحركته: "خرجت غضباً لله ودينه وداعياً إلى الله وسنة رسولة" [133]. كانت العودة الى الكتاب والسنة ، الأصل الذي حاد عنه بنو امية بنظر معارضيهم، وخاصة في المجالين السياسي والمالي، لذلك جاءت مبادئ الحركة وشعاراتها معارضة لهذا الطرح الأموي، وأعلنت إلتزامها العودة الى الاصول الاسلامية: الكتاب والسنة. ففي المجال السياسي دعت الحركة الى ضرورة العودة الى نظام الشورى في الوصول إلى الخلافة، مستبعدة بذلك مبدأ الجبر الأموي والنظريات المنبثقة عنه خاصة الإستخلاف الإلهي.[134] فقال في خطبته بأهل دمشق: " ايها الناس إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، و وفاء بنقض عهد، انما الطاعة طاعة الله، أطيعوه بطاعة الله ما أطاع، فإذا عصى ودعا إلى معصية فهو أهل أن يعصى ويقتل"[135]. أما سياسته المالية فقد تجلت في خطبته في أهل دمشق، إذ قال: "والله ما أريد بهذا الأمر إلا إراحة الإسلام والمسلمين من هذا الرجل [يقصد الوليد بن يزيد بن عبد الملك] الذي لا يحل تركه. والله ما أريد أحفر فيكم نهراً ولا أبني قصراً، ولا أجعل أموالكم وقفاً على اللذات والنشوات، وركوب ما لم يحله الله، وما غايتي إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا بالله"[136].كانت ثورة يزيد موجهة ضد سياسة دولة بني أمية بشكل عام، وضد الوليد بن يزيد بن عبد الملك بالتحديد، والذي عرف بأنه كان فاسقاً شرّيباً للخمر منتهكاً حرمات الله إذ أراد الحج ليشرب فوق ظهر الكعبة[137]، ومما شهر عنه أنه فتح المصحف فخرج: "واستفتحوا وخاب كل جبارٍ عنيدٍ" (سورةإبراهيم، آية 15)، فألقاه ورماه بالسهام وقال[138]:

تهددني بجبار عنيدٍ فها أنا ذاك جبار عنيد
إذا ما جئت ربك يوم حشرٍ فقل يا رب مزقني الوليد

هذا كان حال خلفاء بني أمية، أقاموا دولة المُلك والسياسة، و لم يأبهوا للجانب الديني بشكل كبير، إلا في استغلاله كشرعية في مواجهة معارضيهم من خلال "مبدأ الجبر"، أو لإبعاد أنظار العامة عن انتقادهم، مثلما كان من **يزيد بن عبد الملك بن مروان** الذي أتى بأربعين شيخاً فشهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب([139])، وما ذكر عن **الوليد بن يزيد بن عبد الملك** أنه كان يستميل طاعة الناس له بالاغراءات المادية.

انتهى مُلك بني أمية عندما قُتل مروان الثاني في مصر، وظهرت الخلافة العباسية. إلا أنها لم تكن مختلفة عنها. فقد إعتمدت المصلحة السياسية وقدمتها على الدين، وإن ادّعوا بثورتهم أنهم يريدون إعادة الاعتبار للدين الصحيح بعدما انحرف عنه الأمويين. وخير دليل على ذلك ما يوجزه المقريزي قائلاً: "إياك والاعتراض على ما تقدّم من أخذ بني العباس بن عبد المطلب بن هاشم الخلافة، وأنهم أقاموا خلفاء نيفاً على خمسمائة وعشرين سنة. فإن الخلافة إنما صارت إليهم بعدما ضعف أمر الدين وتخلخلت أركانه وتداول أمر الأمة بالغلبة، فأخذها حينئذ بنو العباس بأيدي العجم أهل خراسان، ونالوها بالقوة، ومناهضة الدول، ومساورة الملوك، حتى أزالوا بعجم خراسان دولة بني أمية وتناولوا العز كيف كان، فما وصل أمر الأمة إلى أهل العدالة والطهارة ولا وليهم ذو الزهادة والعبادة، ولا ساسهم أرباب الورع والأمانة، بل استحالت الخلافة كسروية وقيصرية". ([140])

- **خلاصة:**

لاحظنا من خلال هذا الفصل، أن التجربة التأسيسية للدولة الإسلامية، والمتمثلة بالخلافة الراشدة والأموية لم تكن مبنية على النص الديني، فكثير من الأحيان قد تُعطّل الدين لصالح السياسة، حتى في أكثر المراحل والأشخاص قرباً من شخص الرسول وعهده، وقد أوردنا من الأمثلة والنماذج ما يؤكد هذا الإدعاء. كما أننا وجدنا أن من أراد أن يسير بالأمة على مبادئ الدين وسيرة العدل كما أرساها النص الديني، قد قوبلوا بالرفض والخروج عليهم، و لم يستمر حكمهم فترة طويلة، وانتصر عليهم من يسعون إلى السياسية الدنيوية والمصالح المادية. من هذه الأمثلة: علي بن أبي طالب، وعمر بن عبد العزيز، ويزيد الناقص. وهذا ما يؤكد على أن التاريخ الإسلامي، لم يكن تاريخاً مقدساً، وأن الخلفاء المسلمين كانوا بشراً عاديين، لهم نزوات

ونزعات وأخطاء، كما كل البشر. فلا قداسة لأحد أو حدث أو سياسة. فالتاريخ الإسلامي، كما أي تاريخ صاغته المؤسسة الرسمية بما يخدم شرعيتها وتوجهاتها، فتم تشويه صورة أشخاص أو أفكار، وإلغاء أحداث، وتقديس أشـــخاص أو تحـــارب، وكل ذلك تحت مبدأ التسويغ والتبرير الإيديولوجي.

- **هوامش الفصل الخامس: الخلافة الراشدة والأموية: دراسة في مرجعية الممارسة السياسية.**

[1] . المقدسي. **البدء والتاريخ**. ج 5. ص 153 ــ 154.

[2] . نفس المصدر. ص 157، 159

[3] . نفس المصدر. ص 160 ــ 162

[4] . نفس المصدر. 163، 165. للمزيد حول حركة مدعو النبوة انظر/ي: **ميلاد الدولة الإسلامية**. ص 137 ــ 204.

[5] .شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب النويري. **نهاية الأرب في فنون الأدب**. (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي).ج 19. ص

[6] . ابن أبي الحديد. **شرح نهج البلاغة**. تحقيق: محمد أبو الفضل إباهيم. (ايران: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، (د،ت)) ج 17. ص 208.

[7] . نفس المصدر. ص 210.

[8] . نفس المصدر. ص 211.

[9] . نفس المصدر. ص 211.

[10] . محمد عمارة. **الإسلام والحروب الدينية**. (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، دمشق: منشورات دار العلاء، 1996م). ص 33 ــ 34

[11] . المقدسي. **البدء والتاريخ**. ج 5. ص 157.

[12] . الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**. (ابو صهيب الكرمي).ص 502

[13] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 511.

[14] . ابن أبي الحديد. **شرح نهج البلاغة**. ج 17. ص 205.

[15] . انفس المصدر. ص 205.

[16] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 511.

[17] . نفس المصدر. ص 511.

[18] . نفس المصدر.ص 511

[19] . ابن أبي الحديد. **شرح نهج البلاغة**. ج 17. ص 206

[20] . الطبري. **الرسل والملوك**.ص 512

[21] . المقدسي.**البدء والتاريخ**. ج 5. ص 159 ــ 160.

[22] . بن أبي الحديد. **شرح نهج البلاغة**. ج 17. ص 214.

[23] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 512.

[24] . نفس المصدر. ص 511.

[25] . بن أبي الحديد. **شرح نهج البلاغة**. ج 17. ص 207.

[26]. أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**. (بيروت: دار المعرفة، 1979م). ص 42.

[27] . أمين. **فجر الإسلام**. (بيروت: دار الكتاب العربي. ط 2. 1969م). ص 237. حول اجتهادات عمر انظر/ي: أحمد، أمين: **فجر الإسلام** ص 238 ــ 240. ود. محمد عمارة: **معالم المنهج الإسلامي**. (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2، 1991). ص 103 ــ 113. وله أيضاً: **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**. (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998م). ص 48 ــ 69. فرج، فوده. **الحقيقة الغائبة**. (رام الله: الفلسطينية للنشر والتوزيع، 2007م). ص 45 ــ 52.

[28] .أبو يوسف. **الخراج**. ص 26.

[29] . نفس المصدر. ص 25.

[30] . نفس المصدر. ص 25 ــ 26.

[31] . عبد الإله، بلقزيز. **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة**. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م). ص 57.

[32] . ابن قيم، الجوزية. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**. ص 815. مخطوطة منشورة -http://al mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=ebn_qaym_algawzyah-a'alam_almoq'in-www.al-mostafa.com.pdf

* . عام الرمادة: "كانت في آخر سنة سبع عشر وأول سنة ثمان عشر، وكانت الرّمادة جوعاً أصاب الناس بالمدينة وما حولها فأهلكهم". الطبري. **الرسل والملوك**. ص 668

[33] . ابن قيم. **أعلام الموقعين**. ص 814 ــ 815.

[34] . عمارة. **معالم المنهج الإسلامي**. ص 104، **النص الإسلامي**. ص 51.

* . المؤلفة قلوبهم أربعة أصناف: صنف يتألفهم لمعونة المسلمين وصنف يتألفهم للكف عن المسلمين، وصنف يتألفهم لرغبتهم في الإسلام، وصنف لترغيب قومهم وعشائرهم في الإسلام، فمن كان من هذه الأصناف الأربعة مسلماً جاز أن يعطى من سهم المؤلفة من الزكاة، ومن كان منهم مشركاً عدل به عن مال الزكاة إلى سهم المصالح من الفيء والغنائم. الماوردي. **الأحكام السلطانية**. ص 193 ــ 194.

[35] . أمين. **فجر الإسلام**. ص 238.

[36] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 620

[37] . نفس المصدر. ص 620

[38] . أحمد بن يحي بن جابر البلاذري. **فتوح البلدان**. (القاهرة: مطبعة الموسوعات، 1901) ج 1. ص 189- 190.

[39] . نفس المصدر. ص 172.

[40] . عمارة. **النص الإسلامي**. ص 66 ــ 67.

[41] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 668.

[42] . ابن قيم. **أعلام الموقعين**. ص 1579.

[43] . فودة. **الحقيقة الغائبة**. ص 46 ــ 47.

[44] . بلقزيز. **تكوين المجال السياسي**. ص 57 ــ 58.

* .نظام الموالاة: هو نظام اجتماعي ساد في فترة ما قبل الإسلام وبعده، وهو أن يعلن أحد أفراد القبيلة رغبته في الانتساب إلى قبيلة أو عشيرة؛ للاستفادة من حمايتها له، على أن يقبل شيخ القبيلة ذلك ويصبح واحداً منها له ما لها وعليه ما عليها. والموالي فئة "بين بين" أقل مكانة من أبناء القبيلة "الخلص" أو "الصرحاء". وأرفع رتبة أو درجة من "العبيد"، وكان يوجد نوع من التوارث بين الموالي وسادتهم. وقد ارتبط هذا المفهوم أيضاً في التاريخ العربي الإسلامي، للدلالة على المسلمين غير العرب الذين ارتبطوا بقبائل عربية وصاروا من تعدادها المسجلين ينالون عطائهم وسهمهم من الغنائم ويقاتلون تحت رايتها. خليل عبد الكريم. **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**. (بيروت: الانتشار العربي، القاهرة: سينا للنشر، 1997م). ص 285 ــ 286.

[45] . الطبري. **الرسل والملوك**. 789

[46] .الشهرستاني. **الملل والنحل**. ج 1، ص 26.

[47] . ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ص 35.

[48] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 736.

[49] . ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ج 1. ص 35.

[50] . النويري. **نهاية الأرب**. ص 460.

[51] .نفس المصدر. ص 460.

[52] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 730

[53] . .إبن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ص 31

[54]. المسعودي. **مروج الذهب**. ج 3. ص 223.

[55] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 707

[56] . اليعقوبي. **تاريخ اليعقوبي**. ج 2. ص 260.

[57] . النويري. **نهاية الأرب**. ص 147.

[58] . ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ج 1. ص 35.

[59] . النويري. **نهاية الأرب**. ص 160.

[60] . نفس المصدر. ص 163.

[61] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 736

[62] . البلاذري. **فتوح البلدان**. ج 1. ص 282- 283.

[63] .. المسعودي. **مروج الذهب**. ج 3. ص 222.

[64] . نفس المصدر. ص 222.

[65] .محمد سعيد طالب. **دراسة في نشوء الأمة العربية: التاريخ والأيديولوجيا**. (دمشق: الدار الوطنية الجديدة، 2009م). ص 295.

[66] . نفس المرجع. ص 296.

[67] . البلاذري. **أنساب الأشراف**. ج 4. ص 46.

[68] . ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ج 1. ص 37.

[69] . نفس المصدر. ص 36.

[70] . نفس المصدر. ص 36.

[71] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 710

[72] . ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ج 1. ص 43

[73] .أدونيس. **الثابت والمتحول**. ج 1. ص 169.

[74] . النويري. **نهاية الأرب**. ص 170.

[75] . نفس المصدر. ص 171.

[76] . الريس. **النظريات السياسية**. ص 49 ــ 51.

[77] . أدونيس. **الثابت والمتحول**. ج 1. ص 170.

[78] . اليعقوبي. **تاريخ اليعقوبي**. ج 2. ص 125.

[79] . جعيط. **الفتنة**. ص 147 ــ 148.

[80] . اليعقوبي. **تاريخ اليعقوبي**. ج 2. ص 125.

[81] . نفس المصدر. ص 125.

[82] . نفس المصدر. ص 125 ــ 126.

[83] .أحمد بن محمد بن عبد ربه. **العقد الفريد**. تحقيق: عبد المجيد الترحيني. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983). ج 5.ص 66- 67.

[84] . نفس المصدر. ص 76.

[85] . نفس المصدر. ص 79.

[86] . نفس المصدر. ص 79.

[87] . علي بن أبي طالب. **نهج البلاغة**. شرح: محمد عبده. (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،(د،ت)). ص 147.

[*] . كان مع علي يوم صفين من أهل بدر سبعون رجلاً، وممن بايع تحت الشجرة سبعمائة رجل، ومن سائر المهاجرين والأنصار أربعمائة رجل، ولم يكن مع معاوية من الأنصار إلا النعمان بن بشير. **تاريخ اليعقوبي**. ص 130.

[88] . طالب. **نشوء الأمة العربية**. ص 302.

[89] . البلاذري. **أنساب الأشراف**. ص 396- 397.

[90] . نفس المصدر. ص 397.

[91] . نفس المصدر. ص 398.

[92] . نفس المصدر. ص 4014.

[93] . ابن عبد ربه. **العقد الفريد**. ج 5. ص 107.

[94] .أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي. **صِفة الصَفوة**. (بيروت: دار الجليل، 1992). ج 1 ص 165.

[95] . ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ج 1. ص 76.

[96] . علي بن ابي طالب. **نهج البلاغة**. ج 1. ص 91.

[97] . نفس المصدر. ج 2. ص 5

[98] .ابن قيم . **أعلام الموقعين**. ص 1577.

[99] . المقريزي. **النزاع والتخاصم**. ص 70.

[100] . ابن كثير. **البداية والنهاية**. ج 8. ص 135.

[101] .اليعقوبي. **تاريخ اليعقوبي**. ج 2. ص 166.

[102] . ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **عيون الأخبار**. (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، 1963م). ج 1. ص 9.

[103] . فوده. **الحقيقة الغائبة**. ص 90.

[104] . المقريزي. **النزاع والتخاصم**. ص 48.

[105] . فاطمة، الجوابرة. **موسوعة الخلفاء**. (عمان: دار الصفاء للنشر والتوزيع، (د،ت)) ج 1. ص 147.

[106] . نفس المرجع. ص 147.

[107] . ابن خلدون. **المقدمة**. ص 153.

[108] . الجاحظ. **البيان والتبيين**. ج 2. ص 242- 244.

[109] . السيوطي. **تاريخ الخلفاء**. (بيروت: دار ابن حزم للنشر والتوزيع، 2003). ص 167.

[110] . اليعقوبي. **تاريخ اليعقوبي**. ج 2. ص 250 ــ 251.

[111] . عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي. **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**. تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، (د،ت)).ج 6. ص 15.

[112] . ابن كثير. **البداية والنهاية**. ج 8. ص 234.

[113] . ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**. ص 188.

[114] .المسعودي. **مروج الذهب و معادن الجوهر**.ج 3.ص 18

[115] . الطبري. **الرسل والملوك**. ص 1029

[*] . يعني بأم فروة المنجنيق.

[116] . نفس المصدر. ص 2024. المقدسي. **البدء والتاريخ**.ج 6. ص 11-12.

[117]. السيوطي. **تاريخ الخلفاء**. ص 167.

[118] . نفس المصدر. ص 172.

[119] . نفس المصدر. ص 173.

[120] . ابن الطقطقي. **الفخري في الآداب السلطانية**. ص 122.

[121] . السيوطي. **تاريخ الخلفاء**. ص 173.

[122] . نفس المصدر. ص 216.

[123] . نفس المصدر. ص 218.

[124] . المقريزي. **النزاع والتخاصم**. ص 69.

[125] . السيوطي. **تاريخ الخلفاء**. ص 217.

[126] . نفس المصدر. ص 218.

[127] . نفس المصدر. ص 218.

[128] . **موجز دائرة المعارف الإسلامية**. ج 24. ص 7504.

[129] . السيوطي. **تاريخ الخلفاء**. ص 259.

[130] . طالب. **نشوء الأمة العربية**. ص 321.

[131] . البلاذري. **أنساب الأشراف**. ج 9. ص 146

[132] .نفس المصدر. ج 9. ص 165

[133] . نفس المصدر. ص 191

[134] . طلفاح. **القدرية: جدلية الدين والسياسة في الإسلام**. ص 105- 106

[135] . الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**. ص

[136] . البلاذري. **أنساب الأشراف**. ج 9. ص 185

[137] . السيوطي. **تاريخ الخلفاء**. ص 199.

[138] . ابن الأثير. **الكامل في التاريخ**. ج 7. ص 213.

[139] . السيوطي. **تاريخ الخلفاء**. ص 196.

[140] . المقريزي. **النزاع والتخاصم**. ص 98.

الخاتمة

تعرضت الدراسة إلى علاقة الديني والسياسي في التاريخ الإسلامي في اتجاهين؛ اتجاه الواقع المتمثل في دراسة التجربة التاريخية للخلافة الراشدة والأموية، بمعنى دراسة مجموعة المواقف العملية المحسوسة والمُعاشة من قِبل الخلفاء، والتي اعتبرت فيما بعد كفترة مثالية نموذجية لعملية الجمع بين الدين والسياسة أو بتعبير آخر ما بين الروحي والزمني. والاتجاه الثاني المثالي النظري الذي درس الخلافة بصورة مثالية على اعتبار ما سيكون، وليس ما كان بالفعل في محاولة لتبرير وتمرير الفكرة التي تطبع الخلافة بطابع القداسة الديني، في محاولة لكسب الشرعية السياسية. وقد تم ذلك من قبل اتجاهات عدة تمثلت بالفِرق الإسلامية المختلفة، فكل الفِرق احتجت بالنص لتثبيت شرعيتها في مقابل الأخرى.

في أثناء دراسة آليات انتقال أو الوصول للسلطة في التاريخ الإسلامي، وجدنا أن العصبيات القبلية كان لها الدور الأساسي في الوصول إلى السلطة. فعندما طُرحت مسألة الخلافة بعد وفاة النبي دار الصراع بداية بين قريش والأنصار، عصبية قريش في مقابل عصبية الأنصار، وكان العامل القَبلي راجحاً باتجاه قريش، التي حسمت الصراع بفوزها على الأنصار وتنحيتهم نهائياً عن تولي قمة الهرم السياسي. دخلت قريش بعد ذلك في صراع قَبلي داخلي بين بني هاشم وبني أمية، حُسم في نهاية المطاف على يد معاوية لصالح الأمويين. ضمن هذه الأجواء طُرحت مسألة الخلافة، وحلّت بشكل أو بآخر كمُحصلة للقوى المتصارعة، و لم يكن الدين هو المحدد الأساسي فيها.

لكن ما حصل في الخلافة الأموية، أن تجاوزت مسألة الحكم، خلافة النبوة، إلى الاستخلاف الإلهي، فأصبح الخليفة هو ظل الله في الأرض وليس خليفة رسوله، وكان أول من احتج بهذا المبدأ عثمان ثم تبعه معاوية وكل الخلفاء الأمويين والعباسيين من بعدهم. كما أن النظرية السُّنية قامت بالتنظير للاستخلاف الإلهي للحكام المسلمين أمثال الغزالي وابن تيمية، وكل ذلك يأتي تحت مبدأ التبرير السياسي، والاحتجاج بالدين كمصدر للشرعية. من هنا دخل الدين إلى السياسة من منطق التبرير الأيدولوجي، كانت البداية على يد الأمويين واستمر بعدهم العباسيون على نفس النهج، فقد خَلقت السلطة السياسية في هذه الفترة طبقة الفقهاء الرسميين المنظّرين لأيديولوجيتها، من خلال محاولة خلق نصوص، وترجمة الأحداث التاريخية السابقة بما يخدم مصلحتها. وقد عرفت هذه الفترة بفترة التدوين. فقد أصبح الحاكم يمارس سلطته بوسيلتين مختلفتين الأولى؛ القمع لأن السلطة في جوهرها قمعية، لكنها لا تستطيع بالقمع وحده أن تحتفظ بسيادتها أو تحقق مشروعاتها، أو تحصل على مشروعيتها

التي هي شرط ضروري لاستمرارها. فاستعانت بالوسيلة الثانية المتمثلة بالمعرفة (الدينية ــ الدنيوية)؛ التي تُحقق مشروعية وجودها. فالحاكم يُدرك أن لا سلطة سياسية له ولا مشروعية لحكمه، ولا إخضاع للمجتمع بغير امتلاكه للسلطة المعرفية المتمثله بسلطة الفقيه.

من هنا يأتي السؤال عن وجود سلطة دينية في الإسلام، فوجود مثل هذه السلطة نابع من الدور الأيديولوجي الذي كانت تقوم به، وهو تجيير الدين لخدمة السياسة. وجود وعي مسبق لطبقة الفقهاء لدورهم الوظيفي في المجتمع هو الذي يدفع بالقول إلى أنهم يمثلون مؤسسة دينية لها نظرتها للواقع، أي لها رؤية تسعى إلى ترويجها من خلال الفكر الذي تنجزه. والتي ترسخت عن طريق الكتابة المنحازة وثقافة النقل والتكرار جيلاً بعد جيل، بعد إلغاء دور العقل، وترسيخ الاستبداد من خلال فرض مبدأ الطاعة المطلقة للحاكم، وإضفاء الهالة الدينية عليه. وقد حرصت السلطة السياسية على خدمة هذا التوجه ونقله جيلاً بعد جيل، لأنه يُجسد مصالحها، ويضمن هيمنتها على المجتمع.

ليست سلطة فقهاء السُّنة وحدها من أدخلت الدين لخدمة السياسية، فقد سبقتها الكثير من الحركات أو الفئات السياسية التي ادخلت الظاهرة القرآنية بشكل كثيف في عملية تبريرها الأيديولوجي، وطرح نظريتها السياسية، فقد ظهرت جماعة على عهد عثمان بدأت تُدافع عن مفهوم الخلافة الشرعية، التي تتجاوز الروابط والمصالح القَبلية، إلى خلافة متعالية تُشير إلى الله، الذي يشغل الخطاب القرآني كله. وقد تمثلت في فئة "القراء"، التي تحولت إلى حركة الخوارج فيما بعد وطرحت شعارها "لا حُكم إلا لله". لكن هذا الشعار بالرغم من حضوره الديني الكثيف إلا أنه ناتج عن ملابسات وظروف ومصالح مادية دنيوية متمثلة في الرغبة في حيازة السلطة والثورة داخل المجتمع. وقد خدمهم القرآن في ذلك لكونه نصاً خاضع للتفسير والتأويل. بالتالي له أسلوبه الخاص في تشكيل المعنى وإنتاجه وفق الرؤى المختلفة. كما ظهرت أيضاً، النظرية الشيعية للخلافة نتيجة للاضطهاد الأموي للهاشميين، وملاحقة أنصار البيت العلوي. وتمثلت هذه الملاحقة في مجازر تعرض لها آل بيت علي وأنصاره، ساهمت فيما بعد في تبلور الفكر الشيعي الذي دافعوا من خلاله عن شرعية آل البيت ووظفوا النص الديني للتأكيد عليها. فكانت الملابسات والظروف التي نتجت عنها هذه النظرية ملابسات وظروف تاريخية، نابعة من رغبة أشخاص أصحاب طموح سياسي سَعوا إلى استغلال شعار الدفاع عن حق آل البيت ونصرتهم في الوصول إلى الحكم. فانقسمت الشيعة إلى فِرق عديدة منها الفِرق المعتدلة والفِرق الغالية التي رفعت علي إلى درجة الألوهية. وكل ذلك من أجل الحصول على شرعية الحكم.

من خلال هذه النماذج، أمكن لنا الاستنتاج كيف تمت عملية صبغ الشخصيات التأسيسية والتاريخ السياسي الإسلامي بطابع القداسة الذي لا يمكن مناقشته، في حين أن هذه الأفكار كلها ناتجة عن صراعات وخلافات مصلحية سياسية متعلقة بمحاولات الوصول إلى السلطة والثروة داخل المجتمع والاستحواذ عليها. وهذا ما نجده بالعودة إلى التجربة التاريخية للخلافة الإسلامية، حيث لاحظنا أن التجربة التأسيسية للدولة الإسلامية، والمتمثلة بالخلافة الراشدة والأموية لم تكن مبنية على النص الديني، فكثير من الأحيان ما تعطل الدين لصالح السياسة، حتى في أكثر المراحل والأشخاص قُرباً من شخص الرسول وعهده. وقد استمر ذلك في الفترات اللاحقة لها، فبالرغم من استناد السلطة السياسية على الشرعية الدينية في تلك الفترات، إلا أن عملها السياسي لم يرتكز على أية أسس دينية بل على العكس، كانت ممارساتها السياسية والشخصية تناقض في كثير من الأحيان مبادئ وأخلاقيات الدين الإسلامي.

على أيدي فقهاء السُّنة تم إغلاق باب الاجتهاد والانفتاح الفكري، وعُطّل العقل لصالح النقل. لكن ذلك لا ينفي وجود نماذج سعت إلى إنتاج خطاب تنويري داخل المجتمع يسعى إلى فصل الديني عن السياسي، ويعمل العقل في التفكير في كافة المجالات، والتي تأثرت بشكل مباشر بالفلسفة اليونانية أمثال: المعتزلة، الفلاسفة، إخوان الصفا.. فكانت نظرتهما للسياسة والحكم مستمدة من تجربة العقل نفسه في الوصول إلى المعرفة، متجاوزة الإطار الديني المتمثل بالوحي والنبوة. فكانت نظرتها للسياسة نظرة أخلاقية مستمدة من مبادئ الدين، لكنها لا تجعله مصدراً للشرعية ولا محدداً أساسياً للممارسة السياسية. كذلك كانت تجربة ابن المقفع الذي سعى إلى التأسيس لحكم إسلامي قائم على الفصل بين الدين والسياسية، وكانت نظرته مستمدة من الإرث الساساني في الحكم ومحاولة نقله للحضارة العربية الإسلامية، دون تخليص هذا الفكر من طابعه الاستبدادي الذي يضمن الهيمنة المطلقة للحاكم على المجتمع.

من هنا تأتي أهمية وضرورة تحقق العلمانية والديمقرطية داخل المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، في محاولة إلى التخلص من الاستبداد القائم الذي يُمثل امتداداً لاستبداد العصور الوسطى، ومحاولة الخروج من عقلية النقل والتقليد، إلى عقلية الإبداع والحرية الفكرية. ومن هنا يأتي السؤال أي علمانية نريد، وأي ديمقراطية هي الأنسب للواقع العربي المعاصر؟!. هل هي العلمانية والديمقراطية الغربية الجاهزة، أم النابعة من الخصوصية الحضارية للمجتمعات العربية الإسلامية، بعد أن تكون قد

تخلصت من استبداد السلف وعقلية النقل، وانفتحت على النماذج الفكرية والعقلية المستنيرة فيها، وفتحت المجال أمام إمكانية تجاوزها إلى ما هو أفضل منها.