الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العقيد الحاج لخضر-باتنة
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
قسم الشريعة
فرع : السياسة الشرعية

نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي
والعلاقات الخارجية

الفكر السياسي الإسلامي
خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة
وأثره في واقع المسلمين المعاصر

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في السياسة الشرعية

إعداد الطالب:
لخضر شكير

إشراف الدكتور:
أحمد بن محمد

أعضاء اللجنة	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د/ سعيد فكرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيسا
د/ أحمد بن محمد	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	مشرفا ومقررا
د/ عبد القادر عبد السلام	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
د/ عبد القادر جدي	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة -	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1429-1430 هـ/2008-2009

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على الحبيب المصطفى، محمد وآله وصحبه الذين اصطفى، والتابعين وتابعيهم ومن آثارهم اقتفى، وبعد:

جاء الإسلام رسالة خالدة، خاتمة لما سبقها من الرسالات. ولما كانت تلك الرسالات جزئية في مضمونها، محدودة في أثرها، عالجت مشكلة أو اثنتين مما كان عليه القوم، كانت الرسالة الخاتمة كلية في مضمونها، شاملة في أثرها، تعالج كل المشاكل التي عليها الأقوام أمس واليوم وغدا.

لقد بدأت رسالة الإسلام- أول ما بدأت- تدعو إلى التوحيد رأس الإسلام، آمرة بالصلاة عموده، حاثة على الجهاد ذروة سنامه. فكان على المعتنق شريعة الله الخاتمة أن يأتي بالمراتب الثلاث لا يخلف منها مرتبة .

لقد بشر النبي صلى الله عليه وسلم ببلوغ هذا الدين ما بلغت الشمس، وحذر من نقض عرى الإسلام قائلا :" **تنقض عرى الإسلام عروة عروة حتى إذا انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها ، وأول ما ينتقض الحكم، وآخرها الصلاة**...".

لقد تحققت نبوءة النبي صلى الله عليه وسلم في التبشير والتنفير، وبلغ الإسلام ما بلغ حتى لم يبق بيت من البيوت إلا ودخله نوره، ثم جاء الزمن يحمل الدخن، لتنتقض عروة الحكم والإسلام لا يفتأ عزيزا، وأصيبت الأمة في مقتلها الأول بعد ثلاثين سنة من خلافة النبوة...

انتقلت الأمة بعد جيل واحد من خلافة النبوة إلى الملك العضوض، وراح السلاطين يتشبثون بما بقي من رسوم الخلافة، جاهدين في إدراك ما يمكن إدراكه، جاعلين الإسلام شعارا لا يعلوه شعار، والدعوة إلى الله لا تسبقها دعوة، لكن هيهات؛ فقد فش الظلم، واستشرى الجور ، واستحكمت روح الأنانية والعصبية. في وقت رق الإيمان في نفوس الملوك، وأصبحت الدعوة إلى الإسلام آخر ركن يأوون إليه.

ذلك كان بداية الانحدار ، ليشتد بعده مع سرعة الزمن،وتظهر عوامل أخر ما كانت في الحسبان؛أجناس و عصبيات جديدة، وأقوام لم يدخل الإيمان في قلوبهم، وأفكار تأتي من أسبرطة وروما، حاملة معها السم في العسل .

واتسعت رقعة الإسلام، ووهن العظم من الأمة واشتعل رأسها شيبا...لقد حان وقت تسليم المشعل، وانتهى دور الخلافة وجاءت الأمم تتداعى كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، واقتسمت الأمة إلى دويلات...

كانت الحلقة الأخيرة من الانحدار الإعلان الرسمي عن انتهاء الخلافة سنة 1924، والتي كانت قد انتهت-في الحقيقة- سنة 41 هـ، فقام طائفة من هذه الأمة لا تزال فيها جذوة الرسالة، تدعو إلى تجديد ما انهدم، داعية إلى إعادة دولة الإسلام.

بدأت الصيحات تعلو في مقتبل القرن العشرين، ودشن حسن البنا وإخوانه أول حركة رسمية داعية إلى قيام الدولة على حدود الإسلام، ثم تلتها حركات أخرى تدعو الدعوة نفسها على اختلاف في السبل، وهي كلها تستند إلى أصول الإسلام.

إشكالية الموضوع

لما انتهت الأمة إلى ما انتهت إليه من ضياع الخلافة، ونادى من نادى بالعودة إلى دولة الإسلام، قام آخرون ممن في قلوبهم مرض يلزمون المطوعين في خدمة الإسلام،ناعتين إياه م بالرجعية تارة وبالظلامية تارة أخرى، وراحوا يسفهون أحلام العاملين في طريق الدعوة، متبعين سنن الدين خلوا من قبلهم من اليهود والنصارى والمستشرقين، ليقطعوا النفس عن هذه الحركات حتى لا يعود الإسلام – غريبا- كما بدأ.

لقد انتقد هؤلاء على الحركة الإسلامية أو (الإسلام السياسي) كما يدعونه أمران: أحدهما كون هذه الحركات انطلقت من غير أساس واستندت إلى غير ركن، وثانيهما كون هذه الحركات على التشتت أقرب منها إلى الوحدة، وهذا الموضوع يبحث في هاتين الإشكاليتين وهما:

1- هل للحركات الإسلامية اليوم جذور تستند إليها؟

2- لماذا تشتتت هذه الحركات إذا كانت تنبع من نبع واحد؟

أسباب اختيار الموضوع

لما كان أكثر من كتب في التاريخ السياسي للإسلام في القديم، وكثر من كتب في الإسلام السياسي اليوم، قلت- من وجهة نظري- الكتابات التي ربطت الماضي بالحاضر، الأصول بالفروع، فكان ذلك داعيا إلى الكتابة .

أهداف الموضوع

لا بد لكل بحث من هدف، وهدف هذه الرسالة ليس استقصاء الجزئيات وإنما تتبع الفكرة، فكيف بدأت وكيف انتهت، لأستخلص في النهاية ضرورة قراءة التاريخ والاعتبار بسنن الله التي لا تتبدل ولا تتحوّل. فما كان أمس يكون اليوم ويكون غدا، تتبدل الأماكن والأزمنة، وتتغير الشخصيات وتبقى السنة واحدة لا تتغير.

فالهدف يبدو واضحا: ربط الحاضر بالماضي، وإيجاد الخيط الرابط بين الأحداث العامة بغض النظر عن التفاصيل.

ويمكن إجمال أهداف الدراسة في الآتي:

1- التأكيد على أصالة الفكر السياسي القديم، والمستند إلى أصول معصومة (القرآن والسنة) وأخرى اجتهادية (الإجماع – القياس- الأدلة المختلف فيها).

2- الوقوف على بعض القضايا المشكلة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، ومحاولة تحرير محل النزاع فيها، والوصول إلى الرأي الأقرب إلى الصواب.

3- التأكيد على أصالة الحركات الإسلامية المعاصرة، وهي تستمد أصولها من منابع الوحي ومن اجتهاد الفقهاء المسلمين منذ فجر الإسلام إلى اليوم.

4- إزالة اللبس حول الاختلاف الموجود اليوم بين الحركات الإسلامية؛ فالاختلاف كان في البدء، و لا يضر وجوده اليوم، مع التأكيد على ضرورة التعامل مع الخلاف بمعرفته أولا ومراعاته ثانيا.

5- إيجاد الرابط القوي بين الفكر السياسي القديم وما هو موجود اليوم من انبعاث الحركة الإسلامية.

6- الإسهام في ترشيد العمل السياسي الإسلام ي، بالنظر في التراث نظرة متفحصة، وقراءة الواقع قراءة متجردة.

حدود الدراسة

تتحدد الدراسة على هذا الموضوع بمحددين هما:

المحدد الزماني: ويمتد خلال قرنين من الزمن (الثاني والثالث الهجريين)، وهما القرنان اللذان اكتملت فيهما المذاهب الإسلامية (من عقدية وفقهية). ورست الأفكار ودونت الدواوين واكتملت بذلك النصوص.

يشمل هذا المحدد –ضرورة- القرون المتأخرة، وبالتحديد (بداية القرن العشرين، وهي الفترة التي نشأت فيها الحركات الإسلامية المعاصرة،وإن كانت الصحوة بعيدة الغور في التاريخ،إلا أن الاقتصار كان على الحركات المعاصرة بداية من حركة الإخوان المسلمين.

المحدد المنهجي: لما كان المحدد الزماني يشمل قرنين كاملين، وامتد إلى القرن العشرين، كان الخوض في كل المسائل التي أفرزها الفكر السياسي الإسلامي لا تحويه هذه الدراسة المتواضعة ، فكان التعويل فقط على القضايا المعروضة انطلاقا من فكرتين:

1- الاقتصار على أهم القضايا التي عرضها الفكر السياسي الإسلامي قديما وحديثا، والتي أثرت في الواقع المعاش آنئذ و تؤثر في الواقع المعيش اليوم.

2- الاقتصار على القضايا المتلف فيها دون المتفق عليها، وذلك لأن المتفق عليه كثير، والمختلف فيه يسير. ثم إن الحديث عن المختلف فيه مما يعطي البحث شيئا من التسويغ.

الدراسات السابقة

كثرت الدراسات في مجال الفكر السياسي الإسلامي القديم، كما كثرت في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وقلت الدراسات التي ربطت الماضي بالحاضر. وقد ساعدني كثيرا كتاب "حسين سعد" الموسوم بـ **"الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة"** ، أين حاول ربط المقولات النظرية للمذاهب الإسلامية قديما، بما هو موجود اليوم من انبعاث للحركة الإسلامية. وهو بحث قيم حول نقطة الربط بين القديم والحديث، سوى ما ينقصه من التأصيل للمذاهب الإسلامية من الناحية الشرعية.

أما الكتابات الأخرى في العموم فهي إما دراسات تأصيلية للمقولات النظرية للمذاهب الإسلامية قديما، وإما دراسات واقعية لما هو موجود من تيارات ومذاهب إسلامية موجودة في الساحة الإسلامية اليوم، وفي كل هذه الدراسات خير.

المصادر والمراجع

تنوعت مصادر ومراجع البحث بتنوع الفصول؛ فمن كتب التاريخ والتراجم والسير إلى كتب العقيدة والمقالات والفرق والملل والنحل إلى كتب السياسة والسياسة الشرعية إلى كتب الدعوة والإصلاح والفكر عموما. ففي التاريخ حاولت الرجوع إلى المصادر الأصلية كابن خياط والطبري وابن كثير وابن خلدون وابن الأثير وغيرهم، وفي المقالات رجعت إلى كتب الفرق والملل والنحل ككتب الشهرستاني والبغدادي وابن حزم والأشعري غيرهم، وفي السياسة الشرعية اعتمدت الجويني وابن تيمية وابن القيم. هذا في القديم ، وفي الحديث رجعت إلى كتب الباب؛ ككتب الريس وخلاف ومتولي، وفي الحركات الإسلامية المعاصرة اعتمدت مراجع الإخوان كحسن البنا أصالة، وكتب سيد قطب في الجانب السني، وكتب الصدر والخمني عن الجانب الشيعي.

الصعوبات

لا شك أن أي بحث يحتاج إلى جهد كبير؛ أما إذا أراد صاحبه أن يضيف شيئا إلى المكتبة (مطلق مكتبة) فإن الجهد يأخذ منه مأخذا كبيرا. وإذا كانت جل البحوث تشكو من قلة المصادر والمراجع، فإن هذا البحث قد شكا من كثرتها؛ فطول الموضوع واتساعه على مدى قرنين من الزمن في الماضي وامتداده إلى الحاضر على طول أربعة عشر قرنا، جعل الإلمام بكل جوانبه يفوق طاقة الفرد. بالإضافة إلى تشعب الموضوع في اختصاصات قائمة بذاتها (التاريخ- العقيدة- علم الكلام- السياسة والسياسة الشرعية- الفكر المعاصر).

و لا بأس بالإشارة إلى صعوبة الحصول على مصادر ومراجع الشيعة قديمة و محدثة، وهذا ما جعلني أضطر في الكثير من الأحيان إلى النقل بالواسطة في حالات التيقن من عدم وجود الكتاب من جهة، وكون المنقول في صلب الموضوع من جهة أخرى.

المنهج المتبع

اتبعت في هذا البحث مناهج مختلفة باختلاف الفصول؛ فكان المنهج الوصفي في الفصل الأول، والمنهج التحليلي والمقارن في الفصلين الباقيين.

عملي في البحث

اعتمدت المصادر والمراجع الأمهات قدر المستطاع مع الإشارة إلى بعض المعاصرين استئناسا وهذا في الفصل الأول، وأضفت في الفصل الثاني والثالث مراجع المتأخرين للمقارنة والنقد، وأحلت بالواسطة للضرورة.

أما تدخلي الشخصي فيظهر أكثر في الهامش؛ حيت التعليق والملاحظة والنقد، مع الإشارة إلى كتب أخرى تخدم الموضوع للاستزادة.

أما ترجمة الإعلام فقد ترجمت فقط للذين لهم علاقة مباشرة بالموضوع، معرضا عن الباقين إلا اللمم، وهذا نتيجة كثرتهم.

خطة البحث

اعتمدت خطة الثلاثة الفصول، وأدرجت في كل فصل أربعة مباحث، محاولا الموازنة بين الفصول من حيث التوازن والتوازي.

كان الفصل الأول فصلا تاريخيا وصفيا، حوى الفترة موضع الدراسة، وهي القرنان الثاني والثالث الهجريان. اقتصرت فيه على أهم الأحداث السياسية خلالهما، منتهجا الاختصار وعدم الغوص في التفاصيل.

أما الفصل الثاني فكان لب الموضوع؛ أين استعرضت المذاهب الإسلامية المشهورة، وخصصت لكل مذهب مطلبين أحدهما في التعريف بالمذهب نشأة وأصولا، والثاني في الفكر السياسي للفرقة محل الدراسة، مركزا على أهم القضايا.

والفصل الثالث كان ثمرة البحث؛ أين ذكرت أهم التيارات الإسلامية العاملة في الحقل السياسي اليوم،فكان المبحث الأول مدخلا للحركة الإسلامية المعاصرة، وهو الرابط بين الفكر السياسي في القديم مع ما هو موجود في الساحة اليوم.وكان المبحث الثاني للشيعة المعاصرة، ممثلا في نظرية ولاية الفقيه التي تبلورت نظريا على يد باقر الصدر، وتجسدت تطبيقيا على يد الخميني بعد الثورة الإسلامية سنة 1979.

أما الفكر السياسي السني المعاصر، فقد أفردت له مبحثا لفكر حسن البنا مؤسس حركة الإخوان، ومبحثا لفكر سيد قطب، باعتباره سليل الإخوان أصالة، ثم استقل بمذهب خاص في السياسة والحكم.

وفي الأخير زورت خاتمة مختصرة سجلت فيها أهم النتائج التي تبلورت خلال الفصول الثلاثة، ونبهت إلى بعض التوصيات وأردفت البحث بملخص عن الموضوع باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية، ثم وضعت فهارس للآيات والأحاديث والأعلام والبلدان والفرق والمذاهب والمصطلحات والمصادر والمراجع والموضوعات.

هذا وأشكر الله العلي القدير الذي ألهمني الخوض في هذا البحر اللجاج، وإن كنت أصغر منه بكثير فعزائي حسن النية وبذل المجهود، **وليس من طلب الحق فأخطأه كمن رام الباطل فأدركه**. والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

وكتبه لخضر شكير :قسنطينة في 28 المحرم 1428 هـ

الموافق لـ: 16 فيفري 2007م.

المبحث الأول: التاريخ السياسي لأواخر الدولة الأموية
(99-132ه-/718-750م)

لما كان تعلق الدراسة بفترة من الزمن، تمثلت في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ولما كان الواقع لأي مجتمع له أكبر الأثر في بلورة أفكاره على العموم والسياسية منها على الخصوص، كان لزاما وضعها(الدراسة) في إطارها الزماني. فهذا الفصل إذا عبارة عن أرضية تقوم عليها الأفكار والمقالات السياسية فيما بعد، غير أنه ليس من أهداف هذا الفصل التفصيل في التاريخ، بيد أن الاهتمام سيكون منصبا على ما له علاقة بالسياسة وسلوك الخلفاء؛ من ولاية وتولية وعزل، وكذا ما نتج من فتن وثورات لها علاقة مباشرة بطبيعة الحكم للفترة محل الدراسة.

وقد قسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث؛ احتوى الأول منها على أهم ما له علاقة بالسياسة والحكم أواخر الدولة الأموية، ثم تلاه ثلاثة مباحث احتوت على الجانب السياسي للدولة العباسية من بدايتها سنة (132 هـ-717م) إلى أواخر القرن الثالث (295 هـ- 908م)، على التفصيل الآتي:

المطلب الأول: خلافة عمر بن عبد العزيز[1] (99-101 ه-/ 717- 719م).

الفرع الأول: توليّه الخلافة.

لما توفي سليمان بن عبد الملك[2] عهد بالخلافة لعمر بن عبد العزيز. وكان ذلك لسنة تسع وتسعين للهجرة، وبايعه الناس إلا هشام بن عبد الملك أخو سليمان. قال بن كثير:" ونادى هشام: لا نبايعه أبدا، فقلت (أي رجاء بن حيوه): أضرب عنقك والله، قم فبايع، ونهض الناس إلى عمر بن عبد العزيز وهو في مؤخر المسجد، فلما تحقق ذلك قال إنا لله وإنا إليه راجعون، ولم تحمله رجلاه حتى أخذوا بضبعيه فأصعدوه على المنبر ، فسكت حينا ، فقال "رجاء بن حيوة ": ألا تقوموا فتبايعوه ، فنهض القوم فبايعوه..."[3].

ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة جاءه صاحب الشرطة يسير بين يديه بالحربة- على عادته مع الخلفاء قبله- فقال له عمر: مالي ولك؟ تنح عني، إن أنا رجل من المسلمين. ثم سار وساروا معه حتى دخل المسجد، فصعد المنبر، واجتمع الناس إليه فقال: "أيها الناس إني قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأي كان مني فيه، ولا طلبة له، ولا مشورة من المسلمين[4]، وإني قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي، فاختاروا لأنفسكم ولأمركم من تريدون" ، فصاح المسلمون صيحة واحدة: قد اخترناك لأنفسنا وأمرنا، ورضينا كلنا بك...ثم رفع صوته فقال: أيها الناس، من أطاع الله وجبت طاعته، ومن عصى الله فلا طاعة له، أطيعوني ما أطعت الله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم"[5].

---

(1) كان مولده بالمدينة سنة ستين عام توفي الخليفة معاوية بن أبي سفيان بعدها بسنة وأمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب. ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**تحقيق: إبراهيم علي طرخان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د.ت)،(1/246).

(2) "في هده السنة [أي سنة 99ه-] توفي سليمان بن عبد الملك بن مروان، لعشر ليال بقين من صفر، فكانت خلافته سنتين وخمسة أشهر وخمسة أيام، وقيل توفي فيها لعشر مضين من صفر، فتكون ولايته سنتين وثمانية أشهر إلا خمسة أيام، وصلى عليه عمر بن عبد العزيز، وكان الناس يقولون: سليمان مفتاح الخير، ذهب عنهم الحجاج وولي سليمان فأطلق الأسر وأحلى السجون وأحسن إلى الناس واستخلف عمر بن عبد العزيز، وكان موته بدابق من أرض قنسرين". أبو الفداء، **تاريخ أبي الفداء**، المسمى: **المختصر في تاريخ البشر**، (تعليق: محمد ديوب)، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1997، (1/ 278)، ابن خلدون، **التاريخ**، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، (د.ت) ، (3/ 161).

(3) ابن كثير، أبو الفداء، **البداية والنهاية**، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د .ت)، (9/ 182)، الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، (1/ 88، 89)، ابن خلدون، **التاريخ**، (3/ 161، 162).

(4) وتبرز هنا أهمية الشورى كمبدإ أساس في التولية ، على غير عادة بني أمية من قبله الذين ورثوا الخلافة في الأعقاب.

(5) ما أشبه ه ذه المقولة بمقولة أبي بكر الصديق لما ولي الخلافة ؛ فإنهما تنبعان من مشكاة واحدة، ثم إن فيها تصريحا بأن الطاعة لا تكون إلا في المعروف. ابن كثير، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، (9/ 212، 213).

"وقد ظهرت عليه مخايل الورع والدين والتقشف والصِّيانة والنزاهة من أول حركة بدت منه؛ حيث أعرض عن ركوب مراكب الخلافة، وهي الخيول الحسان الجياد المعدة لها، والاجتزاء بمركوبه الذي كان يركبه وسكنى منزله رغبة عن مسكن الخلافة، ويقال أنه خطب الناس فقال في خطبته:"أيها الناس! إن لي نفسا تواقة لا تُعطى شيئا إلا تاقت إلى ما هو أعلى منه، وإني لما أُعطيت الخلافة تاقت نفسي إلى ما هي أعلى منها وهي الجنة، فأعينوني عليها يرحمكم الله..." وكان م ما بلغه إليه أن بعث إلى "مسلمة بن عبد الملك" ومن معه من المسلمين وهم بأرض الروم محاصرو القسطنطينية، وقد اشتد عليهم الحال وضاق عليهم المجال، لأنهم عسكر كثير، فكتب إليهم يأمرهم بالرجوع إلى الشام إلى منازلهم، وبعث إليهم بطعام كثير وخيول كثيرة عتاق، يقال خمسمائة فرس، ففرح الناس بذلك..."[1].

الفرع الثاني : إصلاحاته.

أدخل عمر بن عبد العزيز كثيرا من الإصلاحات، ولكن ه ذه الإصلاحات كانت في الواقع في مصلحة الإسلام أكثر منها في مصلحة بيت المال، فقد رفع الجزية عمن أسلم من أهل الذمة، وخفف الضرائب على عامة المسلمين، وبخاصة الموالي من الفرس، ومن السهل أن نتنبأ بنتائج ه ذه السياسة الجديدة التي كان أثرها أن زاد إقبال الناس على الإسلام، ولتحاشي ذلك الخطر (رفع الجزية) اشترط بعض الولاة الختان وحفظ شيء من القرآن (على من أسلم من أهل الذمة)، ومن ثم كان لزاما العودة إلى فرض الجزية كما كان من قبل، أو ضياع ما فتحه المسلمون من البلاد.

وقد نقص إيراد بيت المال نقصا محسوسا، ورأى بعض الولاة عندما نقصت جزية الرؤوس على إثر ازدياد دخول الناس في الإسلام، أن يفرض الجزية على من أسلم، فأبى عمر أن يجيب هؤلاء الولاة إلا ما طلبوه، مدفوعا في ذلك بشدة إيمانه وحرصه على إعلاء كلمة الدين. يدل على ذلك جواب عمر على كتاب واليه على مصر وقد شكا إليه أن الإسلام (دخول الإسلام) أضر بالجزية، واستأذن في أن يفرضها على من أسلم، فكتب إليه عمر كتابه الخالد: "وَضَع الجزية عمن أسلم، قبح الله رأيك، فإنما بعث الله محمدا ﷺ هاديا ولم يبعثه جابيا، ولعمري لعمر أشقى من أن يدخل الناس كلهم في الإسلام على يديه".

كان من سياسة عمر أن يتجه للمسالمة، ويرى أنها كفيلة بحل المشكلات وجمع الشمل وتوحيد الكلمة، فإن الخوارج لما خرجوا في عهده لم يشأ أن يسلك معهم سبيل العنف والشدة، كما فعل عمه عبد الملك بن مروان من قبله، بل إن أخلاقه الكريمة وحبه للسلم قد أبت عليه إلا أن يصارعهم بالحجة، وقد نجح في إقناع

الرسل الذين أرسلهم إليه زعيم الخوارج، ولكن المنية لم تلبث أن عاجلت عمر فلم يجن ثمار ما زرع.

وكان عمر في غاية النسك والصلاح والتواضع، حتى إنه لم يكن للشعراء نصيب في بلاطه الذي امتلأ بأهل التقوى والزهد، وصرف عمال من كان قبله من بني أميه واستعمل أصلح من قدر عليه، فسلك عماله طريقته، وترك لعن علي رضي الله عنه على المنابر[2].

وقد كان بنو أمية يسبونه، ولا عجب، فقد سلك سيرة أبيه عبد العزيز في مصر، فقد أثر أنه كان إذا وصل إلى ذكر أمير المؤمنين "علي" يتتعتع، فلما قال ابنه عمر: لم فعلت ذلك؟ قال: يا بني! اعلم أن العوام لو عرفوا عن علي بن طالب ما نعرفه عنه لتفرقوا عنا إلى ولده. فلما وَلِي عمر بن عبد العزيز الخلافة قطع السَّب وجعل مكانه قوله تعالى:ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ[3].

وقد بلغ من زهد عمر أن كان يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة. روي أنه قال لامرأته فاطمة بنت عبد الملك وكان عندها جوهر أمر لها به أبوها لم ير مثله:" اختاري إما أن تردي حليك إلى

---

(1) المصدر نفسه، (9/182،183)، ابن خياط، **تاريخ ابن خياط**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 205.

(2) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** ، (2/ 167، 168)، حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، دار الجيل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1996، (1/267، 268).

voir: MIQUEL, André, *l'Islam et sa Civilisation*, Armand Colin, Paris, 1962, p.70.

(3) النحل / 90.

بيت المال، وإما أن تأذني لي بفراقك، فإني أكره أن أكون أنا وهو في بيت واحد"، فقالت:" لا بل أختارك عليه وعلى أضعافه"، فأمر به حتى وضع في بيت مال المسلمين[1].

فلما مات عمر واستخلف يزيد قال لأخته فاطمة: إن شئت رددته إليه، فقالت: لا والله لا أطيب به نفسا في حياته وأرجع فيه بعد موته!.

كان عهد عمر بن عبد العزيز -رغم قصره- من أحسن عهود الخلفاء، حتى إن بعض المؤرخين عده متمما لعهد الخلفاء الراشدين، بل لعهد أبي بكر وعمر، فقالوا: "الخلفاء ثلاثة أبو بكر وعمر وعمر بن عبد العزيز"[2].

ومما قام به عمر بن عبد العزيز عزل يزيد بن المهلب بن أبي صفرة عن خراسان، وقدم عدي بن أرطأة واليا على البصرة من قبل عمر بن عبد العزيز، فأتى يزيد بن المهلب يُسلم عليه، فقبض عليه عدي وقيده، وبعث به إلى عمر بن عبد العزيز فحبسه حتى مات[3].

وبعث عمر "الجراح بن عبد الله الحكميّ على إمرة خراسان وقال له: لا تغزوا وتمسكوا بما في أيديكم[4].

الفرع الثالث: عماله.

وحج بالناس أبو بكر بن حزم[5]، وكان عاملا على المدينة، وكان العامل على مكة عبد العزيز بن عبد الله بن خالد، وعلى الكوفة عبد الحميد [6] وعلى القضاء الحسن بن أبي الحسن البصري، ثم استعفى عُدي فأعفاه، واستقضى إياس بن معاوية، وقيل: بل شكى معاوية فعزله عدي واستعفى إياسا [7] وعزل عمر عن إمرة مصر عبد الملك بن رفاعة [8] بأيوب بن شرجبيل [9]، واستقضى على الكوفة عامرا الشعبي[10] وجعل الفتيا بمصر إلى جعفر بن ربيعة، ويزيد بن أبي حبيب وعبد الله[11] بن أبي جعفر[12].

وفيها [أي سنة 99هـ] استعمل عمر على أفريقية إسماعيل بن عبد الله المخزومي مولاهم، فوصل إليها سنة مائة، وكان حسن السيرة، فأسلم خلق كبير من البربر في ولايته[13].

الفرع الرابع: وفاته.

جاء في تاريخ خليفة بن الخياط:"حدثني الوليد بن هشام عن أبيه عن جده، وعبد الله بن مغيرة عن أبيه: أن عمر بن عبد العزيز مات يوم الجمعة لخمس بقين من رجب بدير سمعان [1]من أرض حمص،

---

(1) وإنما فعل ذلك عمر لا تقييدا لحرية زوجته في مالها، ولكن –من وجهة نظري– رأى فيه من شبهة المال الحرام ما يجعل المسلمين أولى به منها.
(2) وإن كان عد عمر بن عبد العزيز حسب هؤلاء المؤرخين ثالث الخلفاء بعد أبي بكر وعمر فيه نوع مبالغة أقل أن يكون خامسهم كما هو المشهور
(3) ابن خياط، مصدر سابق، ص 320، **مشاهير الإعلام** (ت: عمر عبد السلام تدمري) ، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط 2، 1993، (273/6). الذهبي، شمس الدين، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني، **تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير الإعلام**، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مراجعة وتصحيح: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3، 1998، (316/4).
(4) ابن خياط، المصدر السابق، ص 320، الذهبي **تاريخ الإسلام** المصدر السابق (273/6)، ابن الأثير، المصدر السابق،(316/4)، وتجدر الإشارة إلى أن لعبارة عمر "لا تغزوا " دلالة على أن الغزو في ذاته لم يكن غاية، على ما يدعيه بعض المستشرقين وبعض المستغربين من بني جلدتنا.
(5) ابن الخياط، المصدر نفسه، ص 320، الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، (554/6)، المسعودي، مصدر سابق، (4 /399)، ابن كثير، المصدر السابق، (4/ 316) .
(6) هو عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب، **البداية والنهاية**، المصدر السابق، (183/9).
(7) ابن الأثير، المصدر السابق، (316/4).
(8) في **البداية والنهاية**: عبد الملك بن أبي وداعة، (183/9).
(9) الذهبي، المصدر السابق، (273/6).
(10) الطبري، المصدر السابق، (554/9) ، الذهبي، المصدر نفسه، (273/6).
(11) في **البداية والنهاية**: عبيد الله، (183/9).
(12) الذهبي، المصدر نفسه، (274/6).
(13) ابن خياط، المصدر السابق ، ص 205، وابن كثير، المصدر السابق، (182/9، 183)، ابن عساكر، **تهذيب تاريخ دمشق** ، (25/3-27)، الذهبي، المصدر السابق، (274/6).

وصلى عليه يزيد بن عبد الملك بن مروان، وهو ابن تسع وثلاثين سنة وتسعة أشهر[4]، وكان يدعى أشج بني أمية، رمعته دابة وهو غلام فشجته[3].

وكانت شكواه عشرين يوما، ولما مرض قيل له:" لو تداويت!" قال: " لو كان دوائي في مسح أذني ما مسحتها، نعم المذهوب إليه ربي" [4]. قال ميمون بن مهران:"قال عمر بن عبد العزيز:" لما وضعت الوليد بن عبد الملك في حفرته نظرت فإذا وجهه قد اسود، فإذا مت ودفنت فاكشف عن وجهي، ففعلت فرأيته أحسن مما كان أيام تنعمه، وقيل: كان ابن عمر يقول: يا ليت شعري من هذا الذي من ولد عمر في وجهه

علامة يملأ الأرض عدلا. ورثاه الشعراء فأكثروا فقال كثير عزة:

أقـــول لمـــا أتـــانـــي ثـــمّ مـــــهلكـــــــه لا تبـــعدنَّ قـــوام الحـــق والديـــن

قد غادروا في ضريح اللحد منـجدلا بدير سمـعانَ قسطـاس الموازين

ورثاه جرير والفرزدق وغيرهما[5].

وفي ذكر سبب وفاته قال ابن كثير: "كان سببها السل، وقيل إن سببها أن مولى له سمه في طعام أو شراب، وأُعطي على ذلك ألف دينار، فحصل له بسبب ذلك مرض، فأخبر أنه مسموم، فقال:" لقد علمت يوم سقيت السم"، ثم استدعى مولاه الذي سقاه، فقال له:" ويحك ! ما حملك على ما صنعت ؟" فقال:"ألف دينار أعطيتها"، فقال: "هاتها!" فأحضرها فوضعها في بيت المال، ثم قال له:" اذهب أين لا يراك أحد فتهلك"[6].

المطلب الثاني: خلافة يزيد بن عبد الملك (101-105 هـ/720-724م).

الفرع الأول: توليته الخلافة.

بويع يزيد بن عبد الملك وأمه عاتكة بنت يزيد بن معاوية [7]. وفي تاريخ ابن خلدون :"ولمَّا مات [عمر بن عبد العزيز] ولَي بعده يزيد بن عبد الملك بعهد سليمان كما تقدم، وقيل لعمر حين احتضر: أكتب إلى يزيد فأوصه بالأمة، فقال: بما أوصيه؟ إنه من بني عبد الملك! ثم كتب: أما بعد، فاتق يا يزيد الصرعة بعد الغفلة، حين لا تقال العثرة، ولا تقدر على الرجعة، إنك تترك ما أترك لمن لا يحمدك، وتصير إلى من لا يغدرك والسلام.

ولما ولي يزيد عزل أبا بكر بن محمد بن عمر بن حزم عن المدينة، وولى عليها عبد الرحمن بن الضحاك بن قيس الفهري، وغير كل ما صنعه عمر بن عبد العزيز، وكان من ذلك شأن خراج اليمن، فإن محمدا أخا الحجاج جعل عليهم خراجا مجددا، وأزال ذلك عمر إلى العشر أو نصف العشر، وقال: لئن يأتيني من اليمن حبة ذرة أحب إلي من تقرير هذه الوظيفة [8]. فلما ولي يزيد أعادها، وقال لعامله: خذها

---

(1) " يقال بكسر السين وفتحها، وهو دير بنواحي دمشق". الحموي، شهاب الدين أبو عبد **الله** ياقوت بن عبد **الله** ، **معجم البلدان**، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

(2) ابن خياط ، مصدر سابق، ص 206، الذهبي ، **العبر**، مصدر سابق، (91/1)، وابن كثير، مصدر سابق، (212/9)، ابن تغربي بردي، مصدر سابق، (246/1).

(3) ابن خلدون، **التاريخ**، (165/3)، وابن كثير، المصدر السابق، (218/9).

(4) ابن الأثير، المصدر السابق (326/4)، وابن كثير، المصدر نفسه، (210/9).

(5) ابن الأثير، المصدر نفسه، الموضع نفسه، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (91/1)، ومحمود شاكر، **التاريخ الإسلامي**، المكتب الإسلامي، دمشق، ط7، 1991، (250/4)، وحسن، مرجع سابق، (269/1).

(6) ابن كثير، المصدر السابق ، (209،210/9).

(7) ابن خياط، المصدر السابق ، ص 206.

(8) الوظيفة اسم لما يسمى اليوم الضريبة. وفي الكامل، (332/4): (الوضيعة) وهو تصحيف.

منهم ولو صاروا حرضا[1]. وهلك عمه محمد بن مروان فولي مكانه على الجزيرة وأذربيجان وأرمينية عمه الآخر مسلمة بن عبد الملك"[2].

وبعد تولية يزيد أعلن شوذب الخارجي الحرب على الأمويين وهزمهم في عدة وقعات، إلى أن تولى مسلمة بن عبد الملك الكوفة من قبل يزيد، فأرسل إلى شوذب سعيد بن عمرو الحريشي[3] في جيش كثيف، كثيف، فدارت الدائرة على شوذب ومن معه من الخوارج، فلم يفلت منهم إلى القليل[4].

وفي أيام يزيد خرج يزيد بن المطلب بن أبي صفرة، وقد فر من سجن عمر بن عبد العزيز، فسار إلى البصرة وأسَر وَالِيها ثم واصل السير إلى الكوفة، فانضم إليه الأزد، كما انحاز إليه أهله وخاصته، فعظم أمره واشتدت شوكته، فبعث إليه يزيد أخاه مسلمة وابن أخيه العباس بن الوليد في جيش عظيم. ولما التقى الجيشان اقتتلوا قتالا شديدا، فولى أصحاب يزيد عنه، فقتل في المعركة [5]. وفي العبر:" قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم لما استخلف-يعني يزيد- قال: سيروا سيرة عمر بن عبد العزيز، فأتوه بأربعين شيخا شهدوا له أن الخلفاء لا حساب عليهم ولا عذاب"[6].

اشتهر يزيد بن عبد الملك باللهو والخلاعة والمجون والتشبيب بالنساء. ذكر المسعودي[7] أن أباحمزة أباحمزة الخارجي كان إذا ذكر بني مروان وعابهم، ذكر يزيد بن عبد الملك فقال: أقعد خبابة عن يمينه وسلامة[8] عن يساره، ثم قال أريد أن أطير فطار إلى لعنة الله وأليم عذابه[9].

وفي أيام يزيد ظهرت النفرة بينه وبين أخيه هشام لما كان من سوء سَوْرة يزيد، ولما بلغه أن أخاه هشاما ينتقصه ويتمنى موته ويعيب عليه لهوه، كتب إليه: أما بعد! فقد بلغني استثقالك حياتي واستبطاؤك موتي، ولعمري إنك بعدي لواهي الجناح أجذم الكف [10] وما استوجبت منك ما بلغني عنك، فأجابه هشام: أما بعد، فإن أمير المؤمنين متى فرغ سمعه لقول أهل الشنآن وأعداء النعم، يوشك أن يقدح ذلك في فساد ذات البين وتقطع الأرحام، وأمير المؤمنين بفضله وما جعله الله أهلا له، أولى أن يتعهد ذنوب أهل الذنوب. فأما أنا فمعاذ الله أن أستثقل حياتك وأستبطىء وفاتك. فكتب إليه يزيد: نحن مغتفرون ما كان منك ، ومكذبون ما بلغنا عنك، فاحفظ وصية عبد الملك إيانا، وقوله لنا في ترك التباغي والتخاذل، وما أمر به من صلاح ذات البين واجتماع الأهواء، فهو خير لك وأملك بك... فلما أتى الكتاب هشاما ارتحل إليه فَلَمَّ في جواره مخافة أهل البغي والسعاية حتى مات يزيد[11].

الفرع الثاني: إصلاحات يزيد.

---

(1) حرضا أي هلكى، مرضا: هالكا أو تالفا، قال تعالى : ژ ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ژ (يوسف/85)، وهو شدة المرض المشفي من الهلاك. وقيل: باليا لا شعور لك. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار تونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (دت)، (44/13)، والقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لإحكام القرآن**، مطبعة دار الكتب المصرية،(دت)، (250/9).

(2) ابن خلدون، مصدر سابق، (165/3)، وابن كثير، مصدر سابق، (219/9)، وابن الأثير ، مصدر سابق، (331/4، 332).

(3) في ابن الأثير "الحـــراشي"، (355/4) والحريشي تصحيف، وقد صححت من المصدر نفسه(346/4)، وابن كثير، المصدر السابق،(229/9)

(4) ابن كثير، المصدر نفسه، الموضع نفسه، وابن الأثير المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(5) ابن كثير ، المصدر نفسه، (219/9)، وابن الأثير، المصدر نفسه، (334/4).

(6) الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (97/1).

(7) **مروج الذهب**، مصدر سابق، (210/2).

(8) حبابة في الكامل، (369/4): بضم الحاء المهملة وتشديد الحاء الموحدة وقيل بتخفيفها، وسلامة بشديد اللام: جاريتان كانتا ليزيد، كان قد شغف بهما أيما شغف.

(9) ابن الأثير، المصدر السابق، (368/4، 369).

(10) أجذم الكف: مقطوع الكف.

(11) المسعودي ، مصدر سابق ، (213/2) .

كانت الولايات الإسلامية قد خضعت في عهد يزيد إلى كثير من التغيير في أمرائها، واستبدال الذين ولاهم عمر بن عبد العزيز، كما تحرك الخوارج في العراق بموت عمر، وكانت ولاياته كالآتي:

1. الشام[1]: كانت أكثر إماراتها بيد أبناء البيت المرواني، فلم يحدث فيها شيء من التغيير، ولم تقم فيها أية حركات.

2. المدينة المنورة[2]: نزع عن إمارتها أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وولى عليها عبد الرحمن بن بن الضحاك ابن قيس الفهري، الذي كان أميرا على الطائف، وهو الذي ولاه وعاد بعد سنتين فعزله، وولى عبد الواحد ابن عبدالله بن بشر النضري[3].

3. مكة المكرمة[4]: كان أميرها عبد العزيز بن عبد الله بن خالد بن أسيد[5] فعزله وضم مكة إلى المدينة عام ثلاث ومائة، فأصبح أمير المدينة هو أمير المدينتين[6].

4. الكوفة[7]: منذ أيام عمر بن عبد العزيز كان أميرها عبد الله بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب[8]، إلا أن مسلمة بن عبد الملك قد عزله عندما جاء إلى العراق، وولى مكانه محمد بن عمرو بن الوليد بن عقبة بن أبي معيط المعروف بذي الشامة، ثم تسلم مسلمة الكوفة وأبقى عليها محمد بن عمرو الأمير السابق، ثم غدا عمر بن هبيرة على العراق كلهاو المشرق مكان مسلمة.

5. البصرة[9]: قام بأمر البصرة بعد خروج آل المهلّب منها شبيب بن الحارث التميمي، فلما ضمت إلى مسلمة بن عبد الملك بعث إليها عبد الرحمن بن سليم الكلبي، ثم عاد فبعث إليها ابن عمه عبد الملك بن بشر بن مروان، ثم عزل مسلمة بن عبد الملك، وضمت البصرة تحت إمرة عمر بن هبيرة[1].

---

(1) قال الكلبي: سميت الشام شاما لأنها شامة الكعبة، وقالوا: سميت لشامات بها حمر وسود. ابن الفقيه، أبو بكر أحمد بن إبراهيم الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، دار الكتاب اللبناني، مطبعة بريل، ليدن، 1884، ص91، 92، الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله ، **معجم البلدان**، تحقيق: فريد عبد العزيز عيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1990، (353/3).

(2) للمدينة عشرة أسماء هي: طيبة والباقية والموفية والمسكينة والمباركة والمحفوفة والمحرمة والعذراء والمسلمة والمقدسة والشافية والمرزوقة. ابن الفقيه، المصدر السابق، ص23، وقد عد اثني عشر اسما.ينظر: الحموي، المصدر السابق، (97/5). كان اسمها يثرب قبل الإسلام، ثم سميت بالمدينة بعد الهجرة النبوية، وهي اليوم ثاني أهم المدن المقدسة عند المسلمين، تحدها من الشمال تبوك ومن الشرق تبوك وحائل والقصيم، ومن الغرب البحر الأحمر ومنطقة تبوك ومكة المكرمة، ومن الجنوب الرياض ومكة المكرمة. يبلغ عدد سكانها نحو المليون وثلث المليون، **الموسوعة العربية العالمية**، مجموعة من الباحثين، مؤسسة أعمال الموسوعة، ط2 ، 1999، (23/48- 59).

(3) ابن خياط، مصدر سابق، 213 ، وابن تغربي بردي، مصدر سابق، (246/1)، وابن كثير، مصدر سابق، (219/2 و223 و229) .

(4) قال عبد الله بن عمرو بن العاص: سميت بكة لأنها كانت تبك أعناق الجبابرة إذا ألحدوا فيها بظلم، أي تدق، ابن الفقيه، المصدر السابق، ص16، 17، الحموي، المصدر السابق، (210/5). وهي أشهر مدن العالم الإسلامي، عرفت بأكثر من خمسين اسما وكنية، وهي اليوم إحدى مناطق المملكة العربية السعودية، تقع في أقصى غرب المملكة، تحدها من الشرق منطقة الرياض ومن الجنوب مناطق عسير والباحة وجازان، ومن الشمال منطقة المدينة المنورة، ومن الغرب البحر الأحمر، ترتفع عن سطح البحر بنحو 300م ،وتضم عددا من المحافظات السعودية منها: الطائف، جدة، رابغ، ... بلغ عددسكانها نحو ثلاثة ملايين وربع المليون نسمة. **الموسوعة العربية العالمية**، المرجع السابق، (23/594- 607).

(5) ابن الأثير ، مصدر سابق ، (338/4).

(6) ابن خياط ، المصدر السابق ، ص 213 ، وابن كثير، المصدر السابق، (220/9 و223).

(7) قال قطرب: سميت الكوفة من قولهم: تكوف الرمل، أي ركب بعضه بعضا، والكوفان الاستدارة، وقال أبو حاتم السجستاني : الكوفة رملة مستديرة. يقال: كأنهم في كوفان،.ابن الفقيه، المصدر السابق، ص 162، الحموي، المصدر السابق، (557/4) ، وهي أول عاصمة إسلامية بعد خروج الخلافة من المدينة المنورة، في عهد علي بن أبي طالب τ.أسسها سعد بن أبي وقاص، وظلت خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة مشعلا حضاريا في كافة فروع العلم. تقع جنوب العراق إلى الشمال من النجف الأشرف على الشاطئ الغربي لنهر الفرات، بلغ عدد سكانها عام 1991 نحو أكثر من 300 ألف نسمة. **الموسوعة العربية العالمية**، مرجع سابق، (16/159) و(20/228).

(8) ابن خياط ، المصدر السابق، ص 216 ، ابن الأثير، المصدر السابق ، (351/4)، شاكر ، مرجع سابق ، (257/4 -260).

(9) سميت بالبصرة لأنه كان فيها حجارة رخوة، والبصرة الحجارة الرخوة تضرب إلى البياض. ابن الفقيه، مصدر سابق،ص 187، الحموي، مصدر سابق،(510/1) . وهي اليوم مدينة عراقية تقع جنوبي العراق بالقرب من التقاء نهري دجلة والفرات على 130 كلم من الخليج العربي،

6. خراسان[2]: كان أميرها عبد الرحمن بن نعيم الغامدي [3]، ثم سيطر عليها آل المهلَّب، وتولى أمرها مدرك ابن المهلَّب، ولما هزم أرسل مسلمة بن عبد الملك إليها إليها خنته زوج ابنته سعيد بن عبد العزيز بن الحارث بن الحكم بن أبي العاص المعروف باسم خذينة[4]، إلا أن عمر بن هبيرة قد عزله وولى مكانه سعيد بن عمر الحريشي عام ثلاث ومائة[5]، ولم يلبث سوى عام حتى عزل وتولى مكانه مسلم بن سعيد بن أسلم بن زرعة الكلابي[6].

7. أرمينيـــة وآذربيجـان[7]: كـان عـليهـا الجـراح بـن عبـد الله الحكـمي وكانت غـزوات فـتيها [8].

8. مصر[9]: توفي أيوب بن شرحبيل الذي ولاه عمر بن عبد العزيز فولى يزيد على مصر بشر بن صفوان الكلبي عام واحد ومائة، ثم بعد مدة أرسله إلى أفريقية واليا، وعيَّن أخاه حنظلة بن صفوان مكانه، فبقي أميرا حتى تولى الخلافة هشام بن عبد الملك عام خمس ومائة[10].

9. أفريقية[1]: سار الجند في أفريقية على أميرها يزيد بن أبي مسلم فقتلوه وولوا مكانه محمد بن يزيد مولى الأنصار، وأخبر ذلك يزيد بن عبد الملك فأمر الوالي الجديد على عمله، ولكن لم يَطُل أمره؛ فأرسل الخليفة إلى أفريقية بشر بن صفوان الكلبي من مصر، وأرسل والي إفريقية إلى الأندلس وهو عنبسة بن سحيم الكلبي[8]

وهي بذلك تقع في النصف الشمالي من الكرة الأرضية وفي المنطقة المعتدلة الدافئة ، وتتميز بموقعها الجغرافي المهم، إذ تعد بوابة للعراق من جهة الجنوب مع دول العالم المختلفة. تعد ثاني أكبر المدن العراقية بعد بغداد من ناحية عدد السكان، إذ بلغ عددهم عام 1993 نحو مليونين. **الموسوعة العربية العالمية**، مرجع سابق، (4/436، 437).

(1) ابن خياط، المصدر نفسه، ص 214 ، بن كثير، المصدر السابق، (9/219).

(2) قال دَغْفَل: خرج خراسان وهَيْطَل ابنا عالم بن سام بن نوح لما تبلبلت الألسن في واحد، فنزلوا بلادهم التي هي تسمى بهم إلى اليوم.ابن الفقيه، المصدر السابق، ص314، الحموي، المصدر السابق، (2/401). وخراسان اسم تاريخي يطلق على ما يعرف اليوم (أفغناستان)، وكانت خراسان في القرن الثاني الهجري تشمل الإقليم الذي يحده من الشرق السند وطخارستان، ومن الجنوب سجستان ومن الشمال يلاد الصغد وخوارزم ومن الغرب جرجان، وتشمل من البلاد: بلخ ومرو وهراة وطوس ونيسابور. **القاموس الإسلامي**، (2/222). أما اليوم فخراسان هي جمهورية أفغانستان التي تقع في القسم الجنوبي الغربي من قارة آسيا.يحدها من الشمال تركمنستان وطاجكستان وأوزباكستان، وتحاذيها الصين من الشمال الشرقي، وتجاورها باكستان على الحدود الشرقية والجنوبية، وتحدها من الغرب جمهورية إيران، عاصمتها كابول، وأهم مدنها: قندهار وهراة .قدر عددسكانها عام 1996 بحوالي 20 مليون نسمة. **الموسوعة العربية العالمية**، مرجع سابق، (23/391).

(3) ابن خياط ، المصدر السابق، ص 214 ، وابن الأثير، مصدر سابق، (4/338).

(4) ,إنما لُقب بذلك لأنه كان رجلاً ليِّنًا متنعما، فدخل عليه ملك أبغر وسعيد في ثياب مصبغة مرافق مصبغة، فلما خرج من عنده قالوا: كيف رأيت الأمير؟ قال: خُذينة، فلقب خذينة. وخذينة هي الدهقانة ربة البيت. ابن الأثير، المصدر نفسه، (4/346).

(5) ابن الأثير، المصدر نفسه، (4/355).

(6) ابن كثير، مصدر سابق، (9/222 و229)، وابن الأثير، مصدر سابق ، (4/346) وشاكر، مرجع سابق ، (4/257-260).

(7) سميت أرمنية بأرميني بن لَنْطَى، وهو ابن يونان بن يافث. ابن الفقيه، مصدر سابق، ص 286، الحموي، مصدر سابق، (1/191). قال ابن المقفع: آذربيجان آذرباذ بن إيران بن الأسود بن سام بن نوح.ويقال:آذرباذ بن بيوراسف. ابن الفقيه، المصدر نفسه، ص 284، الحموي، المصدر نفسه، (1/155)، وهو إقليم من بلاد فارس اسمه أتروباتين، وكانت قاعدتها تبريز، فتحت أيام عمر بن الخطاب، وكانت تبريز عاصمة لها بعد الفتح، أما اليوم فيعرف هذا الإقليم بجمهورية آذربيجان، تقع في منطقة جبال القوقاز على الشاطئ الغربي لبحر قزوين، وقد حصلت على استقلالها عام 1991 ، بعد أن استمرت ما يقرب من 70 عاما جزءا من الاتحاد السوفياتي سابقا ، تبلغ مساحتها نحو 86600كلم مربع، وسكانها نحو 7507000 نسمة عام 1996، يدين معظمهم بالإسلام، وتقع معظمها في قارة آسيا، لكن جزءا من شمالها يعتبرمن أروبا. عاصمتها اليوم باكو ولغتها الرسمية الأذرية، وهي مزيج من لغة الفرس والترك الذين كانوا يقطنون آذربيجان سابقا. **الموسوعة العربية العالمية** ، المرجع السابق، (1/430، 431). وأرمينية بلد قديم فتحه المسلمون عام 271هـ /884م، وهو اليوم دولة تقع في إقليم جبال القوقاز، استقلت عام 1991 بعد أن كانت جزءا من الاتحاد السوفياتي سابقا، يحدها من الشمال جورجيا، ومن الشرق آذربيجان، ومن الجنوب إيران، ومن الغرب تركيا، عاصمتها بريفان، لغتها الرسمية الأرمنية، مساحتها 29800كلم مربع، سكانها عام 1996 نحو 3816000 نسمة، يدين معظمهم بالنصرانية التي اتخذها دينا رسميا، وبذا تعتبر أول دولة تقوم بذلك، المرجع نفسه،(1/546- 548).

(8) ابن قياط، المصدر نفسه، ص 214. ابن كثير، المصدر السابق، (9/230). ابن الأثير، المصدر السابق، (4/361). شاكر، المرجع السابق، (4/257-260).

(9) قال الكلبي: سميت مصر بمصر بن أَيْمَم بن حام بن نوح. افتتحها عمرو بن العاص، وروي في قوله عزوجل:" **وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين**"(المؤمنون/51) قال: مصر. ابن الفقيه، المصدر السابق، ص 56،57، الحموي، المصدر السابق، (5/160).

(10) ابن خياط، المصدر السابق، ص 215، وذكر ابن الأثير،(4/354) أن ولاية مصر كانت لأسامة بن زيد سنة 102هـ.

الفرع الثالث: البيعة بولاية العهد لهشام والوليد.

ذكر ابن الأثير في حوادث سنة اثنتين ومائة أنه: "لما وجَّهَ يزيد بن عبد الملك الجيوش إلى يزيد بن المهلَّب على ما ذكرناه، واستعمل على الجيش مسلمة بن عبد الملك أخاه والعباس بن الوليد بن عبد الملك - وهو ابن أخيه- قالوا له: يا أمير المؤمنين، إن أهل العراق أهل غدر وإرجاف، وقد توجهنا محاربين والحوادث تحدث، ولانأمن أن يرجف أهل العراق ويقولوا: مات أمير المؤمنين، فيفت ذلك في أعضادنا، فلو عهدت إلى عبد العزيز بن الوليد لكان رأيا صوابا، فبلغ ذلك مسلمة بن عبد الملك فأتى أخاه يزيد فقال: يا أمير المؤمنين أيهما أحب إليك أخوك أو ابن أخيك؟ فقال: بل أخي، فقال فأخوك أحق بالخلافة، فقال يزيد: إذا لم تكن في ولدي فأخي أحق بها من ابن أخي كما ذكرت، قال: فابنك لم يبلغ فبايع لهشام بن عبد الملك ثم بعده لابنك الوليد، وكان الوليد يومئذ ابن إحدى عشرة سنة، فبايع بولايته العهد لهشام بن عبد الملك وبعده لابنه الوليد بن يزيد، ثم عاش يزيد حتى بلغ ابنه[3] فكان إذا رآه يقول: الله بين من جعل هشاما بيني وبينك"[4] [5].

الفرع الرابع: وفاة يزيد.

توفي يزيد بن عبد الملك سنة خمس ومائة، لخمس بقين من شعبان بإربد من أرض البلقاء [6]من أعمال دمشق، وله أربعون سنة، وقيل خمس وثلاثون، وقيل سبع وثلاثون، وقيل غير ذاك، وكـــــانت ولايته أربع سنين وشهرا وأياما، وكان مرضه السل، وقيل: كان سبب موته أن حبَّابة لما ماتت وجد عليها وجدا شديدا ...فخرج مشيعا لجنازتها ومعه أخوه "مسلمة بن عبد الملك" ليسليه ويعزيه فلم يجبه بكلمة، وقيل إن يزيدالم يطق الركوب من الجزع، وعجز عن المشي، فأمر مسلمة فصلى عليها، وقيل: منعه مسلمة من ذلك لئلا يرى الناس منه ما يعيبونه به، فلما دُفنت بقي بعدها خمسة عشر يوما ومات ودفن إلى جانبها، وقيل: بقي بعدها أربعين يومالم يدخل عليه أحد إلا مرة واحدة[7]، ولما مات صلى عليه أخوه مسلمة، وقيل ابنه الوليد، وكان "هشام بن عبد الملك" بحمص[8] [9].

المطلب الثالث: خلافة هشام بن عبد الملك (105-125هـ/724-743م).

الفرع الأول: حياته.

---

(1) وسميت بإفريقش بن أبرهة الرائش، وهو الذي بناها. ابن الفقيه، المصدر السابق، ص 79، الحموي، المصدر السابق، (270/1). وافريقية هو الاسم الذي أطلقه العرب على الجزء الشرقي من بلاد البربر، أما الجزء الغربي فاحتفظ باسم المغرب. ولفظ أفريقية تحريف للفظ اللاتيني Africa الذي أطلقه الرومان أول الأمر على الإقليم الذي نظموا شؤونه بعد تخريبهم لقرطاجنة، وشملت هذه التسمية بعد ذلك بلاد البربر، ثم أطلقت آخر الأمر على جميع القارة. **دائرة المعارف الإسلامية** ، مرجع سابق، (377/2).

(2) ابن خياط، المصدر السابق، ص215، ابن الأثير، المصدر السابق، (4/338 و353)، شاكر، المرجع السابق، (4/257- 260).

(3) لما توفي يزيد كان ابنه الوليد ابن أربع عشرة سنة ؟ !

(4) إشارة إلى مسلمة بن عبد الملك بتولية هشام بعده، وكأنه يتحسر على عدم تولية ابنه بعده.

(5) ابن الأثير، مصدر سابق، (4/347).

(6) كورة من أعمال دمشق بين الشام ووادي القرى، قصبتها عمّان، الحموي، مصدر سابق، (1/579).

(7) ذكر هذه القصة مع جاريته حبابة في سبب موته مثار استغراب، ويمكن ترجيح القول الأول بكونه مات بمرض السُّل الذي مات به عمر بن عبد العزيز من قبل، ولعل هذا المرض كان كثير الانتشار وقتذاك، و **الله** أعلم .

(8) حمص: بالكسر والسكون، بلد مشهور قديم كبير، وهي بين دمشق وحلب، الحموي، المصدر السابق، (2/347).

(9) ابن خياط، مصدر سابق، ص 213، والمسعودي، مصدر سابق، (2/206)، ابن الأثير، مصدر سابق، (4/367)، والذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (1/97)، **وتاريخ الإسلام**، مصدر سابق، (7/13).

ولد "هشام بن عبد الملك" في دمشق عام (72هـ/691م)، وأمه عائشة بنت هشام المخزومي [1]، المخزومي [1]، كان جميلا أبيض يخضب بالسواد، أحول، ذكيا له بصر بالأمور جليلها وحقيرها، وكان فيه حلم وأناة،ويعرف بالبخل ويكره سفك الدماء [2].

استخلف هشام بعد وفاة أخيه يزيد، وبعهد منه لأربع بقين من شعبان [3] عام خمس ومائة، وعمره آنذاك أربعة وثلاثون عاما، قال الواقدي: "أتته الخلافة وهو بالديثونة [4] في منزل له، فجاءه البريد بالعصا

والخاتم، فسلم عليه بالخلافة، فركب من الرصافة حتى أتى دمشق، فقام بالخلافة أتم القيام"[5].

الفرع الثاني:الفتن والثورات.

خرج في خلافة هشام "ميسرة الحقير" مع "عبد الأعلى" مولى "موسى بن نُضير"، متعاضدين، ومعهما خلائق من الصفرية، وذلك في شهر رمضان سنة اثنين وعشرين مائة، فعسكر لملتقاهم متولي أفريقية، فكان المصاف بينهم، فاستظهروا إلى أفريقية، لكن قتل ابنه "إسماعيل ابن عبيدالله الحبحاب"، ثم إنه جهز جيوشا عليهم " أبو الأصم خالد"، فالتقوا، فقتل " أبو الأصم" في جماعة من الأشراف في آخر السنة[6].

الفرع الثالث: ولايات هشام.

كانت الولايات أيام "هشام بن عبد الملك" -بصورة عامة- هادئة، سوى بعض حركات الخوارج التي قامت في العراق، وثورة "زيد بن علي" بالكوفة، والدعوة العباسية التي كانت تنتشر بصمت في خراسان، فإذا عُرف بعض أتباعها قتلوا، كذلك قامت حركة " يحي بن زيد" بعد هشام، أما في الأندلس وفرنسا، فقد كانت فيها فتوحات، إذ لم تكن وصلت إليها الخلافات، وكان المجاهدون فيها لا يزالون بعيدين عن التنافر، ولكنه لم يلبث أن دخل إليهم، ثم انسحب المسلمون من وسط فرنسا بعد معركة "بلاط الشهداء" واستقروا جنوبي فرنسا[7]، أما الولايات فكانت:

- **الشام:** لم يحدث في الشام ما يلفت الانتباه، وكانت إمارتها الشمالية حيث يجتمع الغزاة في الصوائف والشواتي نحو بلاد الرُّوم[8].
- **الحجاز:**[9] كانت إمارة الحجاز كلها: مكة والمدينة والطائف بيد "عبد الواحد بن عبد الله النضري"[10]، ثم إن هشاما قد عزله عن الحجاز، وأعطاها لخاله "إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي" عام ست ومائة، وفي عام أربعة عشر ومائة، عاد فعزل خالد عن الحجاز، وأمر خالد "محمد بن هشام بن إسماعيل" على مكة، بينما أعطى أمر المدينة إلى خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم، ثم عاد فعزل خالدا عن المدينة وضمها إلى"محمد بن هشام"، وذلك عام ثمانية عشر ومائة[11].

---

(1) ابن خياط، المصدر السابق، ص213.
(2) شاكر، مرجع سابق، (267/4)، حسن، مرجع سابق، (271/1، 272).
(3) وقيل لخمس بقين، ابن كثير، مصدر سابق، (233/9).
(4) في الطبري، مصدر سابق، (14/7): "أن الخلافة أتت هشاما وهو بالزيتونة في منزله في دويرة له هناك".
(5) ابن كثير، مصدر سابق، (233/9)، وابن الأثير، مصدر السابق، (370/4).
(6) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، المصدر السابق، (7/8، 8).
(7) شاكر، مرجع سابق، (267/4).
(8) المرجع نفسه، الموضع نفسه.
(9) بالكسر، جبل ممتد حالٌ بين غور تهامة ونجد، الحموي، مصدر سابق، (252/2).
(10) ابن الأثير، المصدر السابق، (371/4).
(11) ابن كثير، المصدر السابق، (320/9)، وابن الأثير، المصدر السابق، (421/4).

3- العراق:[1] منذ أن تولى هشام الخلافة عزل "عمر بن هبيرة" عن العراق وسائر المشرق وأعطاها إلى إلى "خالد بن عبد الله القسري"[2]، ثم بعد أربعة أعوام انتزع خراسان منها وأعطاها إلى "أشرس بن عبد الله السُّلمي"، وفي عام عشرين ومائة عزل هشام عن العراق "خالد بن عبد الله القسري" وولى مكانه "يوسف بن عمر الثقفي" الذي كان عاملا على اليمن[3].

4- خراسان: منذ أن تولى "خالد بن عبدالله القسري" أمر المشرق عزل "مسلم بن سعيد" عن خراسان وولى أمرها أخاه " أسد بن عبدالله القسري" ...وأبدى أسد شيئا من العصبية لليمانية، فعزله هشام عام تسع ومائة عن خراسان، كما فصلت العراق حتى تخرج عن "خالد بن عبدالله "، فاستخلف أسد مكانه على خراسان "الحكم بن عوانة الكلبي"، ولكن هشام لم يلبث أن أرسل" أشرس بن عبدالله السُّلمي"[4]. ثم عُزل "أشرس بن عبدالله السُّلمي" عن خراسان عام أحد عشر ومائة، وولى أمرها إلى "الجنيد بن عبد الرحمن المري"[5] فتعصب، ولكنه توفي عام ستة عشر ومائة[6]، واستخلف مكانه "عمارة بن حريم" حتى تولى أمر خراسان "عاصم بن عبد الله "[7].

وفي عام سبعة عشر ومائة عاد هشام فعزل "عاصم بن عبد الله " عن خراسان وأعاد ضمها إلى والي العراق "خالد بن عبد الله القسري" الذي بعث إليها أخاه أسد[8]، وعندما تولى العراق وسائر المشرق المشرق "يوسف بن عمر الثقفي" أرسل إلى خراسان "جديع بن علي الكرماني"، ثم عزله وولى مكانه "نصر بن سيار"[9].

5- أرمينية وآذربيجان: بعدما عزل "الجراح بن عبد الله الحكمي" عنها سنة سبع ومائة بمسلمة بن عبد الملك[10]، عاد هشام وولاه سنة إحدى عشرة ومائة بعدما عزل عنها مسلمة [11]، وبقي عليها حتى استشهد عام اثنتي عشر ومائة، وكان قد استخلف أخاه الحجاج [12]، ثم كان "مسلمة بن عبد الملك" [13]، وقد خلف على باب الأبواب بعد غزوة "الحارث بن عمرو الطائي"، وفي عام أربعة عشر ومائة عزل هشام أخاه مسلمة عن أذربيجان والجزيرة وولاها "مروان بن محمد بن عبد الملك بن مروان"[14].

---

(1) العراق: "قال أبو عبيدة:سمي العراق عراقا لأنه سفل عن نجد ودنا البحر"،ابن الفقيه،مصدر سابق،ص161،والحموي،مصدر سابق،(105/4).

(2) ابن الخياط، مصدر سابق، ص 218، ابن كثير، نفسه، (233/9)، والذهبي، مصدر سابق، (14/7)، ابن الأثير، نفسه، (376/4)، وشاكر، سابق، (267/4).

(3) في ابن خياط، مصدر سابق، ص 227 : "جمعت العراق لخالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد ابن كرز البجلي سنة ست ومائة، وعزل سنة عشرين ومائة"، ابن كثير، مصدر سابق، (325/9)، والذهبي، مصدر سابق، (318/7)، وشاكر، مرجع سابق (267/4-268).

(4) ابن كثير، المصدر السابق، (259/9)، وشاكر، المرجع السابق، (269/4).

(5) ابن كثير، المصدر نفسه، (303/9)، وشاكر، المرجع نفسه، (269/4).

(6) في الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (110/1): "توفي سنة 115هـ".

(7) ابن كثير، المصدر السابق، (312/9)، وشاكر، المرجع السابق، (269/4).

(8) ابن كثير، المصدر نفسه، (313/9)، وشاكر، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(9) ابن كثير، المصدر نفسه، (326/9)، وشاكر، المرجع نفسه، (269/4، 270).

(10) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، (16/7).

(11) ابن خياط، المصدر السابق، ص220، وقد ذكرها ابن خياط كذلك في حوادث سنة 114 هـ، ص223، وكذلك ذكرها في هذا التاريخ الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (104/1)، **وتاريخ الإسلام**، المصدر السابق، (303/7).

(12) ابن خياط، المصدر السابق، ص211، والذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (105/1).

(13) في الذهبي، **التاريخ**، المصدر السابق، (308/7): كان سنة (113هـ).

(14) ابن خياط، المصدر السابق، ص223، وفي ابن كثير، المصدر السابق، (313/9) أن كان على أرمينية مروان بن محمد سنة (117هـ)، ابن الأثير، المصدر السابق، (391/4)، والذهبي، **التاريخ**، المصدر السابق، (309/7)، وشاكر، المرجع السابق، (270/4).

6- مصر: تولى أمر مصر في بداية عهد هشام أخوه "محمد بن عبد الملك" [1]، ولكنه لم يلبث أن استبدل "بالحر بن يوسف الأموي" الذي بقي في منصبه عامين [106-108 هـ]، ثم خلفه "حفص بن الوليد الحضرمي"، إلا أن "عبد الملك بن رفاعة" قد عاد مرة ثانية إلى إمرة مصر، ولكنه توفي بعد خمسة عشر يوما من تسلمه الأمر، وذلك في مطلع عام تسع ومائة، حتى توفي عام سبعة عشر ومائة، فاستعمل هشام بعده "عبد الرحمن بن خالد" إلا أنه كان لينا فشكاه أهل مصر إلى الخليفة فعزله، وأعاد إلى الإمرة "حنظلة بن صفوان الكلبي" للمرة الثانية وذلك عام تسعة عشر ومائة، وبقي فيها حتى أرسله هشام إلى أفريقية عام أربعة وعشرين ومائة، بعد مقتل "كلثوم بن عياض القشيري" [2]، وولى مكانه "حفص بن الوليد الحضرمي"، واستمر حتى بعد هشام أياما[3].

7- أفريقية: كان والي أفريقية "بشر بن صفوان" عندما بدأت خلافة "هشام بن ملك"[4]، وفي سنة عشرة ومائة قدم إلى أفريقية "عبيدة بن عبد الرحمن الذكواني" أميرا عليها[5]، وفي سنة ست عشرة ومائة كتب "هشام ابن عبد الملك" إلى "عبيدة بن الحبحاب"[6] مولى بني سلول، وهو واليه على مصر، فولاه أفريقية أفريقية فدخلها سنة ست عشرة ومائة[7]، وفي سنة ثلاث وعشرين ومائة قدم "كلثوم بن عياض" واليا على على أفريقية في أول شعبان، فسار حتى نزل تلمسين[8]"[9]، وبعد مقتل "كلثوم بن عياض" سَير هشام بن بن عبد الملك إلى أفريقية والي مصر "حنظلة بن صفوان" [10]، وحاول البربر حصاره في القيروان، إلا أنه تمكن من إنزال الهزيمة بهم، الأمر الذي أعاد الهيبة للأمويين في بلاد المغرب"[11].

8- **الأندلس**[12]: بعد أن استشهد "عنسبة بن سحيم الكلبي" في غزوة داخل فرنسا عام سبع ومائة، حدثت خلافات استمرت أربع سنوات، ثم تولى أمر الأندلس "عبد الملك بن قطن الفهري" [13]، وفي سنة عشرة ومائةعزل عبيدة بيحيى بن سلمة الكلبي واستعمل "حذيفة بن الأحوص الأشجعي" ثم عزل وولى "عثمان ابن أبي لسعة الخثعمي"، وفي سنة إحدى عشرة ومائة عزل فيها " عبيدة بن عبد الرحمن" عامل أفريقية "عثمان بن [أبي] لسعة" عن الأندلس، واستعمل بعده "الهيثم بن عبيد الكناني" [14]، وفي سنة ستة عشر ومائة استعمل "عبدالله بن الحبحاب" "عطية بن الحجاج القيسي" على الأندلس، فسار إليها ووليها في شوال

---

(1) ابن خياط، مصدر سابق، ص 234، وفيه: " ثم ولاها عبيدة بن الحبحاب مولى بني سلول".
(2) المصدر نفسه ، ص230، وفي ابن الأثير، مصدر سابق، (457/4) ذكر وفاته سنة (122هـ).
(3) في ابن الأثير، المصدر نفسه، (391/4): " واستعمل [أي سنة 111هـ] هشام على عامة الناس من الشام ومصر الحكم بن قيس بن مخزمة بن عبد المطلب بن عبد مناف".
(4) شاكر، مرجع سابق،(270/4).
(5) الذهبي، **تاريخ الإسلام**،مصدر سابق، (21/7)، وفي ابن كثير، مصدر سابق، (260/9): " وفيها [أي سنة 110 هـ] أرسل أمير المؤمنين هشام " ابن عبيدة " إلى أفريقية متوليا عليها.
(6) في ابن الأثير،المصدر السابق، (411/4): "عبد **الله** بن البحاب"، كذلك في الذهبي، **التاريخ**، المصدر السابق، (310/7)، وقد ذكرت في حوادث سنة (114هـ)، وهو تصحيف، وفي ابن خياط،المصدر السابق، ص 229: "عبيد **الله** " وقد ذكرت في حوادث سنة اثنين وعشرين ومائة.
(7) ابن خياط،المصدر نفسه ص 224، والذهبي،المصدر نفسه، (312/7).
(8) لعلها " تلمسان ": بكسرتين وسكون الميم، بالمغرب، منها إلى وهران مرحلة.الحموي، مصدر سابق،(51/2، 52).
(9) ابن خياط،المصدر السابق، ص230، والذهبي،المصدر السابق ، (8/8).
(10) في الذهبي،المصدر نفسه، (9/8): " ثم قام بأمر المسلمين بَلْج ابن أم كلثوم".
(11) شاكر،المرجع السابق، (271/4).
(12) "ومن مدينة تونس إلى الأندلس ستة فراسخ، وإلى قرطبة مدينة الأندلس مسيرة خمسة أيام". ابن الفقيه،مصدر سابق، ص 79، والحموي، المصدر السابق، (311/1).
(13) شاكر، المرجع السابق، (271،272/4).
(14) ابن الأثير، مصدر سابق، (391/4).

من هذه السنة، وعزل عبد الملك ابن قطن....وقيل: بل ولي "عبد الله بن الحبحاب" أفريقية سنة سبع عشرة[1].

الفرع الرابع: وفاة هشام.

توفي أبو الوليد هشام بن عبد الملك بن مروان الأموي في ربيع الآخر سنة خمس وعشرون ومائة [743م]، وكانت خلافته عشرين سنة إلا شهرا، وكانت داره عند الخواصين[2] بدمشق فعمل منها مدرسة السلطان نور الدين، وكان مرضه الذبحة وعمره خمس وخمسون سنة، وقيل ست وخمسون سنة [3]، فلما مات طلبوا قمقما من بعض الخزان يسخن فيه الماء لغسله، فما أعطاهم "عياض" كاتب الوليد ...فاستعاروا قمقما وصلى عليه ابنه مسلمة" ودفن بالرّصافة[4]"[5].

قال ابن كثير: "لما مات هشام بن عبد الملك مات ملك بني أمية، وتولى وأدبر أمر الجهاد في سبيل الله ، واضطرب أمرهم جدا، وإن كانت قد تأخرت أيامهم بعده نحوا من سبع سنين، ولكن في اختلاف وهيج، ومازالوا كذلك حتى خرجت عليهم بنو العباس فاستلبوهم نعمتهم وملكهم، وقتلوا منهم خلقا وسلبوهم الخلافة"[6].

المطلب الرابع: خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك (125-126هـ/743-744هـ).

الفرع الأول: توليته.

قال الواقدي: "بويع له بالخلافة يوم مات عمه "هشام بن عبد الملك" يوم الأربعاء لست خلون[7] من ربيع الآخر سنة خمسة وعشرين ومائة، وقال هشام بن الكلبي: بويع يوم السبت في ربيع الآخر[8]، وكان عمره إذ ذاك أربعا وثلاثين سنة، وكان سبب ولايته أن أباه " يزيد بن عبد الملك" كان قد جعل الأمر من بعده لأخيه هشام ثم من بعده لولده الوليد هذا، فلما ولى هشام أكرم ابن أخيه الوليد حتى ظهر عليه أمر الشراب وخلطاء السوء ومجالس اللهو، فأراد هشام أن يقطع ذلك عنه فأمَّره على الحج سنة ست عشرة ومائة[9]، فأخذ معه كلاب الصيد خفية من عمه، حتى يقال إنه جعلها في صناديق، فسقط منها صندوق فيه فيه كلب فسمع صوته فأحالوا ذلك على الجمّال فضرب على ذلك...

وقد كان الزهري بعث هشاما على خلع الوليد هذا ويستنهضه في ذلك، فيحجم هشام عن ذلك خوف الفضيحة من الناس، ولئلا تتنكر قلوب الأجناد من أجل ذلك، وكان الوليد يفهم ذلك من الزهري ويبغضه ويتوعده ويتهدده، فيقول له الزهري: ما كان الله ليسلطك علي يافاسق [10]، ثم مات الزهري قبل ولاية الوليد، ثم فر الوليد من عمه إلى البرية فلم يزل بها حتى مات [يعني هشام]"[11].

---

(1) المصدر نفسه، (412/4)

(2) في ابن كثير، مصدر سابق، (351/9): "وكانت داره عند باب الخواصين". الخواصين: الخوص: ورق المقل والنخل والنارجيل وماشاكلها، والخَّواص: معالج الخوص وبتاعه، **لسان العرب المحيط**، مادة (خوص)، (919/1).

(3) في تاريخ ابن خياط، مصدر سابق ص232: " قال حاتم بن مسلم: توفي وهو ابن إحدى وستين".

(4) بضم الأول، وهي مواضع كثيرة ، منها: رصافة البصرة [وهي المقصودة]، مدينة صغيرة بها، الحموي، مصدر سابق، (52،53/3).

(5) ابن الأثير، المصدر السابق، (465/4)، ابن كثير، المصدر السابق، (9/ 351)، وفي تاريخ ابن خياط، المصدر السابق ،ص 232 : أن الذي صلى عليه هو الوليد بن يزيد، ينظر: الطبري، مصدر سابق، (354/9)، ينظر ترجمته كاملة في الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (351/5)، **وتاريخ اليعقوبي**، (57/3)، والطبري، **تاريخ**، (200/7) والسيوطي، **تاريخ الخلفاء**،ص269.

(6) ابن كثير، المصدر السابق،(354/9).

(7) في ابن خياط، المصدر السابق، ص232: "لثلاث خلون".

(8) الطبري، تاريخ، المصدر السابق، (4، 105/7)، كذلك في المسعودي، مصدر سابق، (224/2).

(9) في الطبري، مصدر سابق، (4، 106/7)، أن الذي تولى الموسم سنة تسع عشرة هو مسلمة بن هشام، كذلك في ابن الأثير، مصدر سابق، (468/4).

(10) يمكن الإشارة في هذا المقام إلى موقف الفقهاء والعلماء من سلاطين السوء، وأنهم (العلماء) لم يكونوا يرضون بما آلت إليه الخلافة.

(11) ابن كثير،مصدر سابق، (2،3/10)، وابن الأثير،مصدر سابق، (467/4-470).

ثم إن الوليد هذه السنة عقد لابنيه الحكم وعثمان البيعة من بعده وجعلهما وليي عهده أحدهما بعد الآخر، وجعل الحكم مقدما، وكتب بذلك إلى الأمصار؛ العراق وخراسان[1].

الفرع الثاني: ولايات الوليد.

1- المدينة: كتب الوليد إلى "محمد بن هشام بن إسماعيل" وهو وال على مكة "لهشام بن عبد الملك" فقدم عليه واستخلف على المدينة " محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم"، فعزله الوليد وجمعها " ليوسف بن محمد بن يوسف" مع مكة والطائف حتى قتل الوليد[2].

2- اليمن[3]: كان عليها "الضحاك بن زمل"[4] حتى قتل الوليد[5].

3- البصرة والكوفة: كان "القاسم بن محمد" عليها حتى مات هشام، فأقره الوليد حتى قتل، وكان على الكوفة "عبيد الله بن العباس الكندي"، ثم عزله يوسف وولى " أبا أمية بن المغيرة بن عبدالله بن أبي عقيل الثقفي"، فأقام جمعة حتى هرب يوسف بعد قتل الوليد[6].

4- خراسان: أقر عليها "نصر بن سيار الليثي" حتى قتل الوليد[7].

5- سجستان[8]: كان عليها "حرب بن قطن بن قبيصة الهلالي" حتى قتل الوليد[9].

6- السند[10]: كان عليها "محمد بن محمد بن القاسم الثقفي" حتى قتل الوليد[11].

7- البحران [12]: كان عليها "محمد بن حسان بن سعيد" حتى قتل الوليد، ويقال: قتل "بشر بن سلام العبدي" "المسيب بن فضالة" وبقي حتى قدم ابن هبيرة[13].

8- اليمامة[14]: كان عليها "المهاجر بن عبد الله الكلابي" حتى قتل الوليد[15].

9- عُمان[16]: ولاها يوسف بن عمر الفيض بن محمد بن كرم بن بيهس[17].

---

(1) ابن كثير،المصدر نفسه، (4/10)، وابن الأثير،المصدر نفسه، (470/4)، حسن، مرجع سابق، (272/1)، وشاكر، مرجع سابق، (285/4).

(2) ابن خياط، مصدر سابق ص 238، ابن الأثير،المصدر السابق (473/4)، وفي ابن كثير،المصدر السابق، (4/10): "ولي على الحجاز (المدينة ومكة) خاله يوسف بن محمد بن المخزومي"، كذلك في شاكر، المرجع السابق، (284/4).

(3) اليمن: "قال الكلبي: سميت اليمن لأن يُقطن بن عابر بن شالخ بن رفخشد بن سام بن نوح أقبل بعد خروج ثلثة (ثلاثة) عشر ذكرا من ولد أبيه، فنزل موضع اليمن، فقالت العرب: تيمن بنو يقطن فسميت اليمن"، ابن الفقيه، مصدر سابق، ص33، والحموي، مصدر سابق، (510/5).

(4) هو ضحاك بن زمل السكسكي، ابن خياط،المصدر السابق،ص238، هامش(3).

(5) المصدر نفسه، ص 238.

(6) المصدر نفسه، الموضع نفسه،وفي ابن كثير، المصدر السابق،(5/10): " وأمير العراق يوسف بن عمر".

(7) المصدر نفسه، الموضع نفسه، ابن كثير، الموضع نفسه، ابن الأثير، المصدر السابق، (470/4)، وشاكر، المرجع السابق، (284/4).

(8) بكسر أوله وثانيه، وهي ناحية كبيرة وولاية واسعة، وبينها وبين هراة عشرة أيام (ثمانون فرسخا)، وهي من الإقليم الثالث، الحموي،مصدر سابق، (214/3).

(9) ابن خياط، مصدر سابق، ص238.

(10) السند: بكسر أوله وسكون ثانيه، بلاد بين بلاد الهند وكرمان وسجستان، قالوا: السند والهند كانا أخوين من ولد بوقير بن يقطن بن حام بن نوح، الحموي، المصدر السابق، (303/3).

(11) ابن خياط، المصدر الساق، ص 238.

(12) البُحران:" بالضم، موضع ناحية الفُرع، قال الواقدي: بين الفرع والمدينة ثمانية برد"، الحموي، المصدر السابق، (406/1)، قال ابن الأثير: "والبحران بالفتح موضع بين البصرة وعمان"، المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(13) ابن خياط، المصدرنفسه، ص239.

(14) اليمامة في الإقليم الثاني، وقيل في الإقليم الثالث، وهي معدودة من نجد، وبين اليمامة والبحرين عشرة أيام، وسميت باليمامة بنت سهم بن طسم، الحموي، المصدر السابق، (505/5).

(15) ابن خياط، المصدر السابق، ص 239.

(16) بضم أوله، وتخفيف ثانيه، اسم كورة عربية على ساحل بحر اليمن والهند، وعمان في الإقليم الأول، الحموي، المصدر السابق، (169/4).

(17) ابن خياط، المصدر السابق، (ص 239).

10- الأندلس: في هذه السنة [أي سنة 125هـ] قدم "أبو الخطار حسام بن ضرار الكلبي" الأندلس أميرا في رجب[1].

الفرع الثالث: مقتل الوليد بن يزيد[2].

كان مقتله في الثامن والعشرين من جمادى الآخرة سنة ست وعشرين ومائة، وكانت خلافته سنة وثلاثة أشهر تقريبا[3]، وكان سبب قتله ما تقدم ذكره من خلاعته ومجونه، فلما ولي الخلافة لم يزد من الذي كان فيه من اللهو واللذة والركوب للصيد وشرب النبيذ ومنادمة الفسّاق إلا تماديا، فثقل ذلك على رعيته وجنده، وكرهوا أمره، وكان أعظم ما جنى على نفسه إفساده بني عميه هشام والوليد؛ فإنه أخذ سليمان بن هشام فضربه مائة سوط وحلق رأسه ولحيته وغرّبه إلى عمان من أرض الشام، فحبسه بها فلم يزل محبوسا حتى قتل الوليد، فاجتمع أكابر أهل بيته عليه مع غيرهم من رجالات دولته وهجموا عليه، فلما أحس بهم داخل داره فتح المصحف وقال: يوم كيوم عثمان بن عفان[4]، ثم تقدم إليه "يزيد بن الوليد" وقتله.

مات الوليد بالبخراء [5]من تدمر على أميال، وهو ابن خمس وثلاثين سنة، قال ابن خياط: وحدّثني "يحيى ابن محمد" عن "عبد العزيز بن أبي عمران"، قال : قتل وهو ابن خمس أو أربع وأربعين، وقال حاتم: ابن خمس وأربعين وأشهر[6].

"وقد روي أن أخاه سليمان كان من جملة من سعى في قتله [7]، قال: أشهد أنه كان شروبا للخمر ماجنا فاسقا، وقد أرادني على نفسي الفاسق"[8].

المطلب الخامس: خلافة يزيد بن الوليد (الناقص) (126هـ/743م):

الفرع الأول: توليته.

في هذه السنة [أي سنة 126هـ] بويع "يزيد بن الوليد" الذي يقال له: الناقص، وإنما سمي الناقص لأنه نقص الزيادة التي كان الوليد زادها في [عطيات][9] الناس وهي عشرة عشرة، ورد العطاء إلى ماكان ماكان أيام هشام، وقيل: أول من سماه بهذا الاسم "مروان بن محمد [10]"[11]، وكان يزيد "عادلا ديّنا محبا للخير مبغضا للشر، قاصدا للحق...كان رجلا صالحا، يقال في المثل: الأشج والناقص أعدلا بني مروان، والمراد عمر بن عبد العزيز وهذا... وقال ابن عبد الحكم عن الشافعي: لما ولي يزيد بن الوليد بن عبد

(1) ابن الأثير، مصدر سابق، (472/4).

(2) في ابن الأثير، المصدر نفسه، (479/4): "...يقال له الناقص" وإنما الناقص هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (124/1)، وابن الأثير، المصدر نفسه، (487/4).

(3) كذلك في المسعودي، مصدر سابق، (224/2)، وفيه: "والموضع الذي قتل فيه ودفن فيه وهي قرية من قرى دمشق تعرف بالبخراء".

(4) في ابن خياط، المصدر السابق، ص237: "أقتل كما ابن عمي عثمان"، لكن شتان بين الثرى والثريا !!

(5) البَخْراء: بفتح الباء وسكون الخاء : أرض بالشام، ماءة منتنة على ميلين(3.2كم) من القليعة في طرف الحجاز، الحموي، مصدر سابق،1(424).

(6) ابن خياط، مصدر سابق، ص 236: وفي ابن الأثير،مصدر سابق، (485/4): "وكان عمره اثنتين وأربعين سنة، وقيل: قتل وهو ابن ثمان وثلاثين سنة، وقيل: إحدى وأربعين سنة، وقيل: ست وأربعين سنة".

(7) وكان ممن شهد قتل الوليد: عبد **الله** بن واقد الجرمي...وهجم عليه الناس، فكان أول من هجم عليه الشري بن زياد بن أبي كثير السكسكي، وعبد السلام اللخمي، فأهوى إليه الشري بالسيف، وضربه عبد السلام على قرنه وقتل"، ابن خياط،المصدر السابق، ص 237، وينظر الرواية في الطبري،مصدر سابق، (117/7-126).

(8) ابن كثير، مصدر سابق، (7/10)، ابن الأثير، المصدر السابق، (479/4-485)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (124/1،123)، وحسن، مرجع سابق، (272/1)، شاكر، مرجع سابق، (285/4).

(9) في الذهبي، **العبر**، المصدر السابق،(124/1): "لكونه أنقص الجند أعطياتهم"، وفي ابن كثير، المصدر السابق، (16/10): "لنقصه الناس العشرات التي زادهم إياها الوليد بن يزيد".

(10) في ابن كثير،المصدرالسابق، (16/10): "مروان الحمار"، وكان يقول: "الناقص ابن اليد".

(11) ابن كثير، المصدر نفسه، (16/10) ابن الأثير، المصدر السابق، (487/4).

الملك بن مروان الذي يقال له الناقص دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه، وقرب "غيلان"، قاله ابن عساكر، قال: ولعله قرب أصحاب غيلان، لأن غيلان قتله هشام بن عبد الملك"[1].

الفرع الثاني: ولايات يزيد بن الوليد.

1. **مكة والمدينة والطائف:** ولاها يزيد بن الوليد "عبد العزيز بن عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان"، ثم عزله وولاها "عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز"[2].

2. **البصرة:** قتل الوليد [بن يزيد] وعليها "محمد بن القاسم بن محمد"، فهرب فاصطلح أهل البصرة على "عبد الله بن عبد الله بن أمية" يقال له: الأفوه، فصلى بها جمعة، ثم قدم "جرير بن يزيد بن جرير بن عبد الله البجلي"، ثم ولى "عبد الله بن عمر بن عبد العزيز" العراق [3]، فكتب إلى "عبد الله بن أبي عثمان"، فصلى بالناس حتى قدم "ابن سهيل"، ويقال: ولي عبد الله بن عمر [بن عبد العزيز] بعد "عبد الله بن أبي عثمان" "سعيدَ بن عمر بن جعدة بن هبيرة المخزومي"، فأخرجه أهل البصرة، فولى "عمرو بن سهيل بن عبد العزيز بن مروان"، وبعث "الضحاك بن قيس الخارجي" حين غلب عمارة[4].

3. **الكوفة:** ولاها "منصور بن جمهور" "عبيد الله بن العباس" فعزله ابن عمر [بن عبد العزيز] وولى أخاه "عاصم بن عمر"[5].

4. **سجستان:** قتل االوليد وعليها "حرب بن قطن"، فولاها: منصور بن جمهور "محمد بن عزار"، فعزله ابن عمر وولاها "حرب بن قطن" فأقام شهرا، ثم خرج عنها واستخلف "سواد بن الأشعر المازني"، فلم ترض بكر ابن وائل، وقالوا: تميميا! فبعث ابن عمر "سعيد بن عمرو" من آل "سعيد بن العاص" فلم ترض تميم وبكر [6].

5. **خراسان:** كان عليها "نصر بن سيار" حتى انقضى أمر بني أمية[7].

6- **السند:** لما عُزل "منصور بن جمهور" عن العراق أتى السند فغلب عليها ونزل العسكر، وسماها المنصورية[8].

7. **أفريقية:** ولاها "عبد الرحمن بن حبيب" (غلب عليها)[9].

الفرع الثالث: بيعة إبراهيم بن الوليد بالعهد.

قال ابن الأثير: "وفي هذه السنة [أي سنة 126هـ] أمر يزيد بالبيعة لأخيه إبراهيم ومن بعده "لعبد العزيز بن الحجاج بن عبد الملك"، وكان السبب في ذلك أن يزيد مرض سنة ست وعشرين ومائة، فقيل له، ليبايع لهما ! ولم تزل القدرية بيزيد حتى أمر بالبيعة لهما" [10]. وكان "مروان بن محمد" بأرمينية

---

(1) ابن كثير، المصدر نفسه، (10/16، 17).

(2) ابن خياط، المصدر السابق، ص241، ابن كثير،المصدر نفسه، (10/16،15)، ابن الأثير،المصدر السابق، (4/505)، شاكر، المرجع سابق، (4/291).

(3) ابن خياط، المصدر السابق، ص249، ابن كثير، مصدر سابق، (10/17)، وابن الأثير، مصدر سابق، (4/493)و(4/505)، شاكر، مرجع سابق، (4/291،290).

(4) ابن خياط، المصدر نفسه، ص241، وفي ابن الأثير، المصدر السابق، (4/505): "وعلى البصرة المسوار بن عمر بن عباد".

(5) ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(6) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(7) المصدر نفسه، الموضع نفسه، وابن كثير، المصدر السابق، (10/17)، وفي ابن الأثير،المصدر السابق، (4/491): " وفي هذه السنة [أي سنة 126 هـ] امتنع نصر بن سيار بخرسان من تسليم عمله لعامل منصور بن جمهور، وكان يزيد ولاها منصورا مع العراق".

(8) ابن خياط،المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(9) كذا وردت في ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(10) ابن كثير، المصدر السابق، (10/15)، وابن الأثير، المصدر السابق، (4/498،497)، شاكر، المرجع السابق، (4/291).

وأذربيجان يحرص على المطالبة بدم الوليد بن يزيد، وسار نحو دمشق، فلما بلغ حران أظهر الموافقة وبايع[1].

الفرع الرابع: وفاة يزيد بن الوليد.

قال ابن كثير:" وكانت وفاته بالخضراء من طاعون أصابه، وذلك يوم السبت لسبع مضين من ذي الحجة [سنة 126 هـ]، وقيل: يوم الأضحى منه، وقيل: بعده بأيام، وقيل: لعشر بقين منه [أي من ذي الحجة]، وقيل في سلخه[2]، وقيل في سلخ ذي القعدة من هذه السنة، وأكثر ما قيل في عمره ست وأربعون سنة، وقيل: ثلاثون سنة، وقيل غير ذلك فالله أعلم، وكانت مدة ولايته ستة أشهر على الأشهر، وقيل: خمسة أشهر وأيام، وصلى عليه أخوه "إبراهيم بن الوليد"، وهو ولي العهد من بعده رحمه الله ، وذكر "سعيد بن كثير بن غفير" أنه دفن بين باب الجابية وباب الصغير، وقيل: إنه دفن بباب الفراديس[3]".

المطلب السادس: خلافة إبراهيم بن الوليد (126هـ/743م).

قال ابن الأثير:" فلما مات "يزيد بن الوليد" قام بالأمر بعده أخوه إبراهيم [ويكنى بأبي إسحاق وأمه أم ولد] [4] ، غير أنه لم يتم له الأمر، فكان يسلم عليه تارة بالخلافة، وتارة بالإمارة، وتارة لا يسلم عليه بواحدة منهما، فمكث أربعة أشهر، وقيل: سبعين يوما[5] ثم سار إليه "محمد بن مروان" فخلعه...ثم لم يزل يزل حتى أصيب سنة اثنتين وثلاثين [ومائة]"[6].

وكان أهل حمص قد أصروا على عدم مبايعة إبراهيم بن الوليد، فحاصرهم "عبد العزيز بن الحجاج"، -وكان عليها من جهة أمير المؤمنين إبراهيم بن الوليد-حتى يبايعوا، حتى إذا بلغهم قرب "مروان بن محمد" ترحلوا عنها، وقدم مروان إليها فبايعوه وساروا معه قاصدين دمشق، وكان ذلك سنة سبع وعشرين ومائة[7]

"وهرب إبراهيم من دمشق فظفر به مروان فقتله وصلبه وقتل من مالأه، ومن بينهم "عبد العزيز بن الحجاج" و"يزيد بن خالد القسري"، عند ذلك اشتعلت نار العصبية بين النزارية أو المضرية، وبين القحطانية أو اليمنية، وتحزبت القبائل وثارت العصبية في البدو والحضر، وتعصب "مروان بن محمد" لنزار على اليمن، وانصرفت اليمن عنه ومالوا إلى الدولة العباسية"[8].

المطلب السابع: خلافة مروان بن محمد (127-132هـ/744-749هـ).

الفرع الأول: توليته.

لما بلغ "مروان بن محمد" وفاة "يزيد الناقص" سار من أرمينية في جيوشه يطلب الأمر لنفسه، فجهز إبراهيم-الخليفة- أخويه بشرا ومسرورا في جيش فكسرها مروان وحبسهما، ثم نزل بمرج دمشق، فحاربه "سليمان بن هشام بن عبد الملك"، ثم انهزم وعسكر الخليفة "إبراهيم بن الوليد"، فخلع نفسه وبايع مروان، فقبل منه وأمنه، وسار "إبراهيم" فنزل الرقة على شاطئ الفرات، ثم أتاه كتاب "سليمان بن هشام" يستأمنه فأمنه، فأتاه فبايعه، واستقامت لمروان[9].

---

(1) ابن كثير، مصدر نفسه، (10/16و21)، وابن الأثير، المصدر نفسه، (4/498)، وشاكر، المرجع نفسه، (4/291)، والعبارة له.
(2) أي في آخره (آخر ذي الحجة)، ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (سلخ)، دار المعارف، (3/2062).
(3) ابن كثير، مصدر سابق،(10/17)، وابن الأثير، مصدر سابق،(4/499)، شاكر، مرجع سابق،(4/289)، وحسن، مرجع سابق،(1/237).
(4) الزيادة من شاكر، المرجع نفسه، (4/296).
(5) وقيل: "لم يمكث في الخلافة أكثر من شهرين" حسن، المرجع السابق، (1/273)، في ابن خياط، مصدر سابق، ص 244: "قال أبو الحسن: شهرين ونصفا".
(6) ابن الأثير، المصدر السابق، (4/499)، شاكر، المرجع السابق، (4/296)، حسن، المرجع السابق، (1/273).
(7) ابن خياط، المصدر السابق، ص240، ابن كثير، المصدر السابق، (10/21) بتصرف يسير.
(8) المسعودي، مصدر سابق، (2/244-246)، ابن طبا طبا، **الفخري**، مصدر سابق، ص123، حسن، المرجع السابق، (1/273).
(9) ابن خياط، مصدرسابق، ص244، ابن كثير، مصدرسابق، (10/21،22)، الذهبي، **العبر**، مصدرسابق، (1/125 ،126)، شاكر، مرجع سابق، (4/296،295).

بويع مروان بدمشق في شهر صفر سنة سبع وعشرين ومائة [1]، وكان يلقب بالحمار، لأنه كان لا يجف له كبد في محاربة الخارجين عليه، فكان يصل السير بالسير ويصير على مكان الحرب. ولقب الجعدي نسبة إلى مؤدبه "الجعد بن درهم" من أصحاب المقالات في الاعتزال، وكان يكنى أبا عبد الملك واشتهر بالشجاعة والدهاء والمكر[2].

ودخل "مروان بن محمد" دمشق فنزل في أعاليها، وأُتي بـ "أبي محمد السفياني" فسلم على مروان بالخلافة... ثم قال "أبو محمد السفياني" لمروان: أبسط يدك، فكان أول من بايعه بالخلافة، فمعاوية بن يزيد بن حصين بن نمير، ثم بايعه رؤوس أهل الشام من أهل دمشق وحمص وغيرهم، ثم قال لهم "مروان": اختاروا أمراء نوليهم عليكم، فاختار أهل كل بلد أميرا فولاه عليهم[3].

ولما ولي الخلافة ثارت الفتن والقلاقل؛ فنشطت الشيعة في بث دعوتها التي قضت على البيت الأموي، وظهرت عقيدة المهدي التي كان لها أثر كبير في سقوط الدولة الأموية[4].

الفرع الثاني: ولايات مروان بن محمد.

1- دمشق[5]: ولي عليها "زامل بن عمرو الجبراني".

2- حمص: ولي عليها "عبد الله بن شجرة الكندي".

3- الأردن[6]: ولي عليها "الوليد بن معاوية بن مروان".

4- فلسطين[7]: ولي عليها "ثابت بن نعيم الجذامي".

5- العراق: تولاها "نصر بن سعيد الحريشي"، وفي سنة ثمان وعشرين ومائة وجه مروان "يزيد بن عمرو بن هبيرة" واليا على العراق[8].

6- خراسان: تولاها "نصر بن سيار" ولم يزل بها حتى نفاه عنها أبو مسلم[9].

7- سجستان: "غلب عليها "بجير بن السَّهلب" حتى قدم "ابن هبيرة" فولى "عامر بن ضبارة المري" فوجه" أبو مسلم" "مالك بن الهيثم" من أهل خراسان، ثم بعث "عمر بن العباس بن عمير بن عطارد بن حاجب بن زرارة"، ثم بعث "إسماعيل بن عمران"[10].

8- السَّند: غلب عليها "منصور بن جمهور"، فقتل "مروان " وهو بها[11].

---

(1) وقيل: في الأيام الأواخر من عام 126 هـ، شاكر، المرجع السابق، (299/4).

(2) حسن، مرجع سابق، (273/1)، وشاكر، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(3) ابن كثير، المصدر السابق، (10/23،22) باختصار طفيف، شاكر، المرجع نفسه، (299/4-301).

(4) حسن، المرجع السابق، (273/1).

(5) بكسر أوله وفتح وسكون الشين، البلدة المشهورة، قصبة الشام، قيل: وسميت بذلك لأنهم دمشقوا في بنائها، أي أسرعوا، وهي في الإقليم الثالث، الحموي، مصدر سابق، (527/2).

(6) الأردن: بالضم ثم السكون، وضم الدال، وهي كورة واسعة منها الغور وطبرية وصور وعكا، وقالوا: إن الأردن وفلسطين ابنا سام بن إرم بن سام بن نوح، وهي أحد أجناد الشام الخمسة، الحموي، المصدر نفسه، (176/1).

(7) فلسطين: بالكسر ثم الفتح، وهي آخر كور الشام من ناحية مصر، قصبتها البيت المقدس، الحموي، المصدر نفسه، (311/4)، ينظر ذكرها في الترمذي، كتاب الفتن، باب 66.

(8) ابن خياط، المصدر السابق، ص 249، وابن كثير، المصدر السابق، (10/23 و26)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (128/1-136) وفيه: "قتل الأمير أبو خالد يزيد بن عمرو ابن هبيرة الغزاري سنة 132 هـ".

(9) ابن خياط، مصدر سابق، ص265، ابن كثير، مصدر سابق، (10/23 و26)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (132/1)، وفيه أن ذلك كان سنة إحدى وثلاثين ومائة.

(10) ابن خياط، المصدر نفسه،ص265.

(11) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

9- البحران: قتل "الوليد" وعليها "بشر بن سلام العبدي"، فلم يزل حتى قدم "ابن هبيرة"، فأقره عليها حتى مات"بشر بن سلام"، فولى "سيار بن بشر" فمات، فولى أخاه "سلم بن بشر" فلم يزل حتى قتل مروان[1].

10- اليمامة: غلب عليها "البهي" رجل من بني حنيفة، فمات فولىّ "عبد الله بن النعمان الحنفي"، فلم يزل حتى بويع أبو العباس[2].

11- المدينة: أقر "مروان "عليها" عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز" ثم عزله سنة تسع وعشرين ومائة، وولى "عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك"، ثم انحاز من "أبي حمزة" ودخل "أبو حمزة" المدينة فوجد "مروان بن عبد الملك بن محمد بن عطية (من سعد) [3] بن بكر" فقتل أبا حمزة، وضم إليه مكة، ثم خرج "عبد الملك" إلى اليمن واستخلف "الوليد بن عروة بن عطية" حتى جاءت بيعة أبي العباس[4].

12- مكة: أقر عليها "عبد العزيز بن عمر" مع ولاية المدينة ، ثم ولاها "عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك" فانحاز عن"أبي حمزة الخارجي" وأقام بها "أبو حمزة الخارجي" ثم خرج يريد المدينة، فاستخلف "أبرهة بن الصباح" ثم رجع أبو حمزة فقتله عبد الملك بن محمد بن عطية، ثم خرج إلى الطائف وولى "رومي بن ماعزالكلابي" ثم عزله، وولى "محمد بن عبد الملك"، ثم قتل عبد الملك بن محمد ببعض بلاد اليمن، فولى مروان "يوسف بن عروة بن محمد"، فلم يزل واليا حتى جاءت بيعة أبي العباس[5].

13- أفريقية: غلب عليها "عبد الرحمن بن حبيب الفهري" حتى قتل سنة ثمان وثلاثين ومائة[6].

14- اليمن: لما وقعت الفتنة وثب "عبد الله بن يحيى"، فأخرج "الضحاك بن زمل" عنها، فوجه "مروان بن عبد الملك بن محمد" فقتل "عبد الله بن يحيى"، ثم انحدر يريد مكة فقتل ببعض البلاد غيلة، فولاها مروان "يوسف بن عروة" مع ولاية مكة والمدينة، فبعث إلى اليمن أخاه "الوليد بن عروة"، فلم يزل واليًا حتى جاءت بيعة أبي العباس[7].

15- أرمينية: قفل "مروان" من أرمينية عند قتل "الوليد"، واستخلف "عاصم بن عبد الله بن يزيد الهلالي"، فبعث الضحاك بن قيس "سافر بن القصاب"، فقتل عاصم بن عبد الله ، وبلغ الخبر "مروان" فولى "عبد الله بن مسلم" فمات، فولى "إسحاق بن مسلم" فخرج إسحاق: واختار أهل بَرْذَعَة[8] "مسافر بن بن بجير" حتى قام أبو العباس[9].

الفرع الثالث: مقتل مروان بن محمد.

قتل بقرية من قرى مصر يقال لها " بوصير"، يوم الخميس لست بقين من ذي الحجة سنة اثنتين وثلاثين ومائة[10]، وكانت ولاية "مروان" خمس سنين وعشرة أشهر وعشرة أيام[1].

---

(1) المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص266.
(3) لعلها (بن سعد).
(4) ابن خياط، المصدر السابق، ص 266.
(5) ابن خياط، المصدر نفسه، ص265.
(6) المصدر نفسه، ص266.
(7) ابن خياط، مصدر سابق، ص 266.
(8) بلد في أُقصى أذربجان، وذكر ابن الفقيه، مصدر سابق، ص 285، أن برذعة هي مدينة أرّان، وهي آخر حدود أذربجان، الحموي،مصدر سابق، (451/1).
(9) ابن خياط،المصدر السابق ، ص266.
(10)المصدر نفسه، ص267، الطبري، مصدر سابق، (222/4)، وفيه: "قتل يوم الأحد لثلاث بقين من ذي الحجة".

وفي العبر: "وفيها [أي سنة 132 هـ] قتل"مروان" الخليفة الملقب بالجعدي وبالحمار، عبر النيل طالبا بلاد الحبشة، فلحقه "صالح بن علي" عم السفاح وبيتوه ببوصير، وقاتل حتى قتل... وعاش بضعا وخمسين سنة"[2].

المطلب الثامن: سقوط الدولة الأموية وأسبابه:

لقد اجتمعت في سقوط الدولة الأموية جملة أسباب بعدما عمرت ما يزيد عن تسعين سنة، ولكن سنة الله اقتضت أن تزول هذه الدولة لتستبدل بدولة أخرى أحرص على النجاح ولو إلى حين،وبعض هذه الأسباب هي:

الفرع الأول: تولية العهد لاثنين.

من الأسباب التي أضعفت البيت الأموي وآذنت بذهاب ريحه تولية العهد لاثنين يلي أحدهما الآخر، فقد لقي هذا بذور الشقاق والمنافسة بين أفراد ذلك البيت، وأورثهم الحقد والبغضاء، ولا غرو فإنه لم يكد يتم الأمر لأولهما حتى يعمل على إقصاء الثاني من ولاية العهد، وإحلال أبنائه مكانه، مما أوغر صدور بعضهم على بعض. ولم يقتصر النزاع بين أفراد هذا البيت بل تعداهم إلى القواد والعمال، فإنه لم يكد يتم الأمر لثانيهما حتى ينكل بمن ظاهر خصمه وساعده على إقصائه من ولاية العهد[3].

الفرع الثاني: ظهور روح العصبية.

كانت روح العصبية بين القبائل قد بعثت عقب وفاة "يزيد بن معاوية"، غير أنها لم تكن من الشدة بحيث تؤثر في انحلال الحزب الأموي، الذي ظل حافظا لكيانه كحزب سياسي يناضل خصومه من الأحزاب الأخرى، إلى أن كانت خلافة "عمر بن عبد العزيز" الذي لم يتعصب لقبيلة دون أخرى، ولم يولّ واليا إلا لكفايته وعدالته سواء أكان من كلب أم قيس، فسكنت في عهده الفتن التي كانت تنتاب الدولة الأموية، ولما توفي "عمر بن عبد العزيز" خلف من بعده خلف استقبلوا فتنا كان لها أسوء الأثر في حزب بني أمية، وهذه الفتن هي نزاع بين عرب الشمال وعرب الجنوب أو بين مصر واليمن، وهكذا كلما تولى خليفة من الخلفاء إلا وكان مع هؤلاء أو مع أولئك، مما أسلم الحزب الأموي للتفكك والانهيار[4].

الفرع الثالث: انغماس بعض الخلفاء في اللهو.

كان لانصراف بعض خلفاء بني أمية إلى حياة البذخ والترف أثر كبير في سقوط دولتهم، فقد اشتهر "يزيد بن معاوية" بحبه للهو، وكان كما يقول المسعودي: "صاحب طرب وجوارح وكلاب وقعود ومنادمة على الشراب"[5].

أما "يزيد بن عبد الملك" فإنه لم يكن أحسن حالا من "يزيد بن معاوية"، فقد كان -كما ذكر البلخي- صاحب لهو قصف، شغف بحبابه واشتهر بها، كذلك اشتهر ابنه " الوليد" باللهو والمجون، وكان شاعرا مجيدا له أشعار كثيرة في العتاب والغزل[6].

الفرع الرابع: تعصب الأمويين للعرب.

كانت الدولة الأموية دولة عربية، ومن ثم تعصب الأمويون للعرب والعربية، وأخذوا ينظرون إلى الموالي نظرة احتقار وازدراء، مما أيقظ الفتنة بين المسلمين وبعث روح الشعوبية في الإسلام، فكان

---

(1) ابن خياط، المصدرنفسه، (ص264 و267)، وفي الطبري، المصدر نفسه، (222/4): "وستة عشر يوما" كذلك في ابن الأثير، مصدر سابق، (332/4)، والمسعودي، مصدر سابق، (247/2).

(2) ابن كثير، مصدر سابق، (46/10)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (137/1).

(3) حسن، مرجع سابق، (274/1،273).

(4) حسن، مرجع سابق، (274/1–278) باختصار.

(5) **مروج الذهب**،مصدر سابق،(77/3).

(6) الطبري، مصدر سابق، (12/8) طبعة عز الدين (ت.م عبد الحميد، دار الفكر).

أن ثار هؤلاء (الموالي) على الأمويين في عهد "عبد الملك بن مروان"، ثم بعد عهد "عمر بن عبد العزيز" انضموا إلى "المختار" ثم إلى الخوارج، فلما نشط دعاة العباسيين انضموا إليهم، وقد فطن العباسيون إلى ماكان يضمره الموالي لبني أمية ودولتهم من كراهية، فاستعانوا بهم في نشر الدعوة لهم[1].

الفرع الخامس: المهدية ودورها.

يذكر بعض المستشرقين [2] سببا من أسباب سقوط الدولة الأموية هو ما يسمى بالمهدية أو المهدوية[3]. ويعرض السؤال الآتي: "هل كان للمهدية علاقة بسقوط الخلافة الأموية؟... هذا السؤال

يعرضه (فان فلوتن) في نطاق التعرض لهذه المسألة ودورها في شحن العواطف ضد السلطة، وهو يعتقد أن ثمة مقدمات أو تنبؤات أخذت في الانتشار، واعدة في الخلاص الآتي من الشرق[4] على يد الرجل ذي الأعلام السوداء، ولاندري إن كانت هذه النبوءة سابقة على قيام الثورة العباسية أم أنها انتشرت بعد ذلك لتحيطها بهالة من القداسة والروحانية، ولم يكن هذا الرجل سوى "أبي مسلم الخراساني" الذي سيصبح بعد مقتله أحد الرموز الوطنية لجماهير خراسان، التي نادت به إماما وانتظرته منقذا ليملأ الأرض عدلا ورحمة"[5].

الفرع السادس: الضرائب والتعسف الإداري.

يذكر أيضا المستشرق الهولندي السابق الذكر من بين أسباب سقوط وذهاب ملك بني أمية، ما كان يعانيه الموالي -على خلاف المسلمين- من إرهاق بالضرائب وتعسف في النظام الإداري عموما فيقول:" وعلى العكس من ذلك كان الآخرون من الشعوب الإسلامية، الذين عانوا إدارة فاسدة وعمالا يستولي عليهم الجشع، هؤلاء قد انبعث الأمل في نفوسهم، مبشرا بالعدالة والسعادة، لقد كانت فتنت هذه الأحلام المستقبلية الفلاحين الفرس، الذين لم يعرفوا الإسلام إلا من خلال الضرائب على اختلافها [6]، وهكذا في أيام أبي مسلم تلك تخلى الدهاقين[7] عن ديانتهم الفارسية واعتنقوا الإسلام"[8].

---

(1) حسن، المرجع السابق، (278،279/1) باختصار.

(2) هو المستشرق الهولندي فان فلوتن (Van Vloten) في كتابه: السيطرة العربية والمعتقدات المهدوية، (La Domination Arabe et Les Croyances Messianiques) وهذه الترجمة إلى العربية صاحبها إبراهيم بيضون في كتابه: "**الدولة الأموية والمعارضة**"، أما الترجمة الأولى التي قام بها كل من حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم في سنة 1934 فهي: "**السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية**".

(3) فكرة المهدية أو المهدوية سيطرت على عدد غير قليل من الشعوب الإسلامية في العصور الوسيطة، ويمكن أن يرجع أصلها إلى فكرة (المخلص) اليهودي (Messie) الذي سيخرج من قبيلة (هوذا) أو (يهوذا) حسب ما ورد في سفر التكوين، وفي المجتمع العربي في الجاهلية كانت تسود فكرة مشابهة هي ما يعرف (الأيسار) وهناك مسؤول يستطلع الغيب ويتولى هذا الأمر، وبعد مجيء الإسلام ومحاربته لكل المظاهر غير العقلانية، عادت هذه الفكرة على يد الشيعة، أو ما يسمى بفكرة (المهدي) المنقذ، وقد تسمى بهذا الإسم الكثير من رجالات الشيعة في محاولة لإصباغ المسحة العقائدية على حركاتهم إزاء سلطة دنيوية الطابع، ينظر: بيضون، إبراهيم**الدولة الأموية والمعارضة**المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985، ص140.

(4) يقصد بذلك خراسان، ويبدو أن ذلك له علاقة بالمضمون الفارسي لكلمة خراسان الذي يعني "شروق الشمس"، بيضون، إبراهيم، المرجع نفسه، ص140.

(5) بيضون، المرجع نفسه ،ص57.

(6) إطلاق الكلام هكذا على عواهنه غيرصحيح، وإنما الذي حمل المستشرق عليه كونه من المفسرين الماديين للتاريخ وللفتوح الإسلامية على الخصوص، بيد أنه لا يمكن التغاضي عن جور بعض العمال فيما يخص الضرائب التي كانت تفرض حتى على الذين أسلموا من الموالي.

(7) الدهاقين: جمع دهقان، كلمة فارسية تعني: كبار ملاك الأراضي.

(8) بيضون،المرجع السابق، ص170، وإنما تحول هؤلاء إلى الإسلام هروبا من الضرائب الثقيلة على حد اعتقاد المستشرق الهولندي.

المبحث الثاني: التاريخ السياسي للدولة العباسية خلال القرن الثاني

(132-198هـ/750-713م)

حكمت الدولة العباسية زهاء خمسة قرون؛ من سنة (132هـ/750م)، وهي السنة التي وَلي فيها أبو العباس السفاح الخلافة إلى أن زالت هذه الدولة من بغداد على أيدي التتار سنة (656هـ1258م)، وفي ذلك يقول صاحب الفخري: "واعلم -علمت الخير- أن هذه الدولة من كبار الدول ساست العالم سياسة ممزوجة بالدين والملك؛ فكان أخيار الناس وصلحاؤهم يطيعونها تدينا[1] والباقون يطيعونها رهبة أو رغبة، ثم مكثت فيها الخلافة والملك حدود ستمائة سنة"[2]، وقال في موضع آخر: "إلا أنها كانت دولة كثيرة المحاسن جمة المكارم[3]، أسواق العلوم فيها قائمة، وبضائع الآداب فيها نافقة، وشعائر الدين فيها معظمة، والخيرات فيها دارَّة، والدنيا عامرة، والحرمات مرعية والثغور محصنة، ومازالت على ذلك حتى كانت أواخرها، فانتشر الجبر واضطرب الأمر وانتقلت الدولة"[4]. وهذا أوان ذكر من تولى الخلافة العباسية حتى أواخر القرن الثاني.

المطلب الأول: خلافة أبي العباس السفاح (132-136 هـ/750-754م).

الفرع الأول: توليته.

أبو العباس السفاح[5] هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، بويع بالكوفة ليلة الجمعة لثلاث عشرة خلت من شهر ربيع الأول، وقيل: من ربيع الآخر سنة اثنتين وثلاثين ومائة، وهو أول خلفاء بني العباس، ولد بالحميمة[6] من الشراة في الأردن عام خمس ومائة. توفي والده محمد بن علي عام خمس خمس وعشرين ومائة بالحميمة، وهو الذي بدأ بالدعوة العباسية، وكان السفاح قد ناهز العشرين من العمر، وعرف الكثير عن الدعوة وأسرارها، ولما استقل السفاح بالخلافة استقرت على يديه بلاد العراق وخراسان والحجاز والشام ومصر، خلا بلاد الأندلس فإنه لم يحكم عليها ولا وصل سلطانه إليها، لاستيلاء عبد الرحمن الداخل عليها وأسس الدولة الأموية فيها[7].

---

[1] في طاعة الصالحين للعباسيين تدينا نظر،وقد يتوضح ذلك خلال هذا المبحث.

[2] ابن طباطبا، مصدر سابق، ص 125، والصحيح 524 سنة هجرية و505 سنوات ميلادية كما هو واضح من تاريخ الابتداء والانتهاء .

[3] ربما يقصد العصر العباسي الأول (132-232 هـ) أما العصر الثاني فخلاف ما ذكر .

[4] ابن طباطبا، المصدر السابق، ص 125.

[5] ناقش نيكولسن لفظ السفاح فقال :"لقد ذهب بعض المؤرخين إلى القول بأن السفاح معناه الرجل الكثير العطايا ، ومع كل هذا فإنه مما يهمنا ملاحظته أن هذا الاسم قد أطلق على بعض شيوخ القبائل في الجاهلية. ويقال إن سلمة بن خالد الذي قاد بني ثعلب في موقعه يوم الكلاب الأولى سمي السفاح ، لأنه أفرغ مزاد جيشه قبل الموقعة، والذي أميل إليه أنه سمي بهذا الاسم لقوله في أول خطاب له: "فإنا السفاح المبيح و الثائر المبير"، ومال حسن إبراهيم حسن، مرجع سابق، (2/24) إلى الأخذ بالرأي القائل بأن لفظ السفاح إنما أطلق وشاع عن أبي العباس بعد هذه الخطبة، لما قام به من سفك دماء الأمويين وغيرهم من الخارجين على الدولة. ويميل هذا البحث إلى رأي نيكولسن في اعتبار لفظ السفاح الكثير المنح والعطايا، وهو كناية عن كثرة الذبح لكرام المال، لا للخارجين عن دولته من بني أمية ، وإلا كيف يلقب نفسه بلقب ذم وهو خليفة للمسلمين؟ هذا إذا ما أضيف إلى ما ذكره السيوطي في تاريخ الخلفاء، ص 299 : أن الإمام أحمد أخرج في مسنده (3/80) عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال:"يخرج رجل من أهل بيتي عند انقطاع من الزمان وظهور من الفتن، يقال له السفاح، فيكون إعطاؤه المال حَثْيا"، كذلك أورده ابن كثير في البداية والنهاية،(10/59)، ثم علق:"وكذا رواه زائدة وأبو معاوية عن الأعمش به. وهذا الحديث في إسناده عطية العوفي وقد تكلموا فيه. وفي أن المراد بهذا الحديث هذا السفاح نظر و الله أعلم". ينظر، الهيثمي، **مجمع الزوائد**، (7/314)، كذلك: البستوي، عبد العليم عبد العظيم، **الموسوعة في أحاديث المهدي الضعيفة والموضوعة** المكتبة المكية، مكة المكرمة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1999، ص24، 25.

[6] الحميمة: بضم ثم فتح وسكون الياء؛ بلد من أرض الشراة من أعمال عمان قرب مدينة معان في أطراف الشام، كان منزل بني العباس. الحموي، مصدر سابق، (2/353).

[7] ابن خياط، مصدر سابق، ص 269، 270، ابن كثير، مصدر سابق، (10/52)، الذهبي، العبر، مصدر سابق، (1/134)، السيوطي مصدر سابق، ص299، 300، حسن، مرجع سابق، (2/23، 24)، شاكر، مرجع سابق، (5/73). و كانت خلافة الأمويين بالأندلس سنة 138هـ، "وكان [عبد الرحمن] قد دخل بلاد المغرب فرارا من عبد الله بن علي بن عبد الله بن عباس... ففتح الأندلس واستحوذ عليها وانتزعها من نائبها يوسف بن عبد الرحمن بن حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع الفهري وقتله، وسكن عبد الرحمن قرطبة، واستمر في خلافته في تلك

قال الذهبي: "بدولته [أي السفاح] تفرقت الجماعة، وخرج عن الطاعة مابين تاهرت وطبنة[1] إلى بلاد السودان وجميع مملكة الأندلس، وخرج بهذه البلاد من تغلب عليها واستمر ذلك" [2]. وفي سنة أربع وثلاثين ومائة تحول "أبو العباس" عن الكوفة ونزل الأنبار[3].

الفرع الثاني:عمال أبي العباس السفاح.

1- البصرة: عزل عنها سفيان بن معاوية وولاها عمر بن حفص هزار مرد، ثم عزله سنة ثلاثة وثلاثين ومائة وولى سليمان بن علي بن عبدالله بن عباس، فلم يزل عليها حتى مات أبو العباس[4].

2- الكوفة: استعمل عليها أبو العباس عمه داود بن علي بن عبد الله بن عباس، ثم عزله وبعثه فصلى بالموسم، وولى الكوفة عيس بن موسى بن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس حتى مات أبو العباس[5].

3- **مكة**: ولاها داود بن علي مع المدينة فمات داود واستخلف ابنه موسى بن داود، فعزله أبو العباس وولى خاله زياد بن عبيد ابنه الحارثي مع المدينة والطائف، فولاها زياد بن عبيد الله ابن أخيه علي بن الربيع حتى مات أبو العباس[6].

4- المدينة: بعث عبد الله بن علي بن عبد الله بن عباس من دمشق عند دخوله إياها بحسين بن جعفر بن تمام ابن العباس إلى المدينة، فخرج عنها واليها يوسف بن عروة بن محمد بن عطية، ثم ولاها أبو العباس عمه داود ابن علي مع مكة والطائف، فولاها أربعة أشهر ثم مات واستخلفه ابنه موسى بن داود، فعزله أبو العباس وولى خاله زياد بن عبيد الله ، فقدم المدينة في جمادى الأولى سنة ثلاث وثلاثين ومائة فلم يزل عليها حتى مات أبو العباس[7].

5- اليمن: ضمها أبو العباس لداود بن علي فولاه داود ثم ولاها[8] عمر بن عبد الحميد الخطابي، ثم ولاها العباس ابن خاله محمد بن يزيد بن عبيد الله ، فمات فجمعها أبو العباس لخاله زياد بن عبيد الله ، فولاها زياد ابنَ أخيه علي بن الربيع ثم عبدالله بن الربيع حتى مات أبو العباس[9].

6- خراسان: أقام بها أبو مسلم الخراساني[10].

البلاد من هذه السنة [أي سنة 138هـ] إلى ثنتين وسبعين ومائة، فتوفي فيها وله في الملك أربع وثلاثون سنة وأشهر، ثم قام من بعده ولده هشام ست سنين وأشهر [172-179هـ] ثم مات فولي بعده الحكم بن هشام ستا وعشرين سنة وأشهرا [179-205هـ]، ثم مات وولي بعده ولده عبد الرحمن بن الحكم ثلاثا وثلاثين سنة [205-238هـ]، ثم مات فولي بعده محمد بن عبد الرحمن بن الحكم ستا وعشرين سنة [238-264هـ]، ثم ابنه المنذر بن محمد، ثم أخوه عبد الله بن محمد بن المنذر، وكانت أيامه بعد الثلاثمائة بدهر، ثم زالت تلك الدولة..."، ابن كثير، المصدر السابق، (74/10)، المسعودي، مصدر سابق، (162/1).

[1] تاهرت وطبنة: بلدان في طرف أفريقية: مما يلي المغرب. السيوطي، المصدر السابق، ص300.

[2] **العبر**، مصدر سابق، (142/1).

[3] ابن خياط، المصدر السابق، ص269، الذهبي ، **العبر**، المصدر السابق، (139/1)، السيوطي، المصدر السابق، ص301.

[4] ابن خياط، المصدر نفسه، ص270، ابن كثير، المصدر السابق، (55/10، 56).

[5] ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه، ابن كثير، المصد ر نفسه، (55/10).

[6] ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه، ابن كثير، المصدر نفسه، (55/10، 56).

[7] ابن خياط، المصدر نفسه، ص270، ابن كثير، المصدر نفسه، (55/10، 56).

[8] الصواب: فولاها داود بن عمر بن عبد الحميد الخطابي، ابن خياط، مصدر سابق، هامش 5، ص 270.

[9] ابن خياط، المصدر نفسه، ص 270، 271، ابن كثير، مصدر سابق، (55/10).

[10] ابن خياط، المصدر نفسه،ص271، وابن كثير،المصدر نفسه،الموضع نفسه،الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق،(348/8)حوادث سنة134هـ.

7- سجستان: بعث أبو مسلم مالك بن الهيثم من أهل خراسان، فأخرج أهل الشام منها، ثم بعث عمر بن العباس بن عمير بن عطارد بن حاجب بن زرارة، ثم بعث إسماعيل بن عمرو، ويقال بعث محمد بن الأشعث قبل عمر بن العباس[1].

8- السند: بعث أبو العباس رجلا من بني تميم يقال له مغلس، فأخذه منصور بن جمهور أسيرا وقتل عامة أصحابه، فوجه أبو العباس موسى بن كعب المراي [2] فلقيه منصور بقندابيل [3] فقتل منصورا، ودخل المنصورة موسى بن كعب فلم يزل عليها حتى مات أبو العباس[4].

9- البُحران: ولاها المسيح بن الحواري بن زياد بن العتكي، ثم عبدالله بن سليمان بن المنذر بن الجارود، ثم عمر بن حفص هزار مرد [5].

10- اليمامة: ولاها داود بن علي، فمات فولى السري بن عبدالله بن الحارث بن العباس بن عبد المطلب[6].

11- الجزيرة [7]: لما هزم مروانُ الزابَ سار عبد الله بن علي ودخلها، ثم استخلف موسى بن كعب المري، ثم ولى أبو العباس أخاه أبا جعفر الجزيرة و أرمينية وأذربيجان[8]، ثم أمره أن يسير إلى مكة فيقيم فيقيم الحج، فسار واستخلف مقاتل بن حكيم العتكي[9] حتى مات أبو العباس[10].

12- الشام: وليها أبو العباس عمه عبدالله بن علي[11].

13- مصر: وليها أبو عون عبدالله بن يزيد [12].

الفرع الثالث: وفاة أبي العباس السفاح.

مات أبو العباس بالأنبار سنة ست وثلاثين ومائة، يوم الأحد لثلاث عشرة[13] خلت من ذي الحجة، وهو ابن ثمان وعشرين سنة [14]، وصلى عليه عيسى بن علي، وكانت ولايته أربع سنين وتسعة أشهر، وكانت وفاته بالجدري[15].

---

(1) ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(2) كذا ولعلها المري.
(3) بالفتح ثم السكون: مدينة بالسند وهي قصبة لولاية يقال لها النُّدهة، الحموي، مصدر سابق، (456/4).
(4) ابن خياط، المصدر السابق، ص270، وابن كثير، المصدر السابق، (55/10).
(5) ابن خياط، المصدر نفسه، ص271.
(6) المصدر نفسه، الموضع نفسه، ابن كثير، المصدر السابق، (55/10).
(7) مابين دجلة و الفرات. في الحموي، المصدر السابق، (150/2) "جزيرة أقور". ينظر كذلك المصدر نفسه، (105/4)، ابن الفقيه، مصدر سابق، 128.
(8) كذلك في الذهبي، **تاريخ**، المصدر السابق، (348/8) وكان ذلك في سنة 134هـ.
(9) في الطبري، مصدر سابق، (236/4) "العكي".
(10) ابن الخياط، المصدر السابق، ص 271. ابن كثير، المصدر السابق، (55/10).
(11) ابن كثير، المصدر نفسه، (55/10، 56).
(12) ابن كثير، مصدر سابق، (55/10، 56).
(13) في ابن الأثير، مصدر سابق، (346/4): لثلاث عشرة من ذي الحجة، وقيل لاثني عشرة مضت منه بالجدري. كذلك في الطبري، مصدر سابق، (236/4).
(14) في ابن الأثير، المصدر نفسه، الموضع نفسه: "وكان له يوم مماته ثلاث وثلاثون سنة، وقيل ستة وثلاثون، وقيل ثمانية وعشرون سنة". كذلك في الطبري، المصدر السابق، (236/4)، وفي ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مصدر سابق، ص (333/1، 334): "وله ثلاثة وثلاثون سنة"، وفي الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (112/1) اثنتان وأربعون سنة.
(15) في الطبري، المصدر نفسه،(236/4)، وابن الأثير، المصدر نفسه، (346/4): "كانت ولايته من لدن قتل مروان إلى أن توفي أربع سنين، ومن لدن بويع له بالخلافة إلى أن مات أربع سنين وأربعة أشهر، وقيل: وتسعة أشهر"، وفي ابن تغري بردي، المصدر نفسه، (334/1): "وكانت خلافته أربع سنين" ويحذف الأشهر، وفي ابن كثير، المصدر السابق، (58/10)" "توفي بالأنبار يوم الأحد الحادي عشر..." وذكر غير ذلك.

المطلب الثاني:خلافة أبي جعفر المنصور (136-158هـ/754-775م).

الفرع الأول: توليته.

واسمه عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، ولد سنة واحد ومائة[1] في الحميمة، وأدرك جده ولم يرو عنه، وروى عن أبيه وعن عطاء بن يسار، وعنه ولده المهدي. بويع بالخلافة بعهد من أخيه أبي العباس. قتل خلقا كثيرا حتى استقام ملكه، وهو الذي ضرب أبا حنيفة -رحمه الله - على القضاء، ثم سجنه فمات بعد أيام، وقيل إنه قتله بالسم لكونه أفتى بالخروج عليه[2].

وآذى المنصور خلقا من العلماء ممن أمر بالخروج قتلا وضربا وغير ذلك، منهم أبو حنيفة وعبد الحميد ابن جعفر وابن عجلان. وممن أفتى بجواز الخروج مع محمد على المنصور مالك ابن أنس -رحمه الله - وقيل له [أي لمالك] إن في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين[3]. وفي السيوطي: "قال الذهبي: في سنة ثلاث وأربعين شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرها بالبصرة، ومعم ر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هُشيم والليث وابن لهيعة، ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة[4].

الفرع الثاني: الفتن والثورات.

ما ميز حكم أبي جعفر المنصور كثرة حركات الخروج والفتن الداخلية منها:

1- حركة عبد الله بن علي: بعد موت أبي العباس السفاح أخذت البيعة للمنصور من أهل العراق وخراسان وسائر البلاد سوى الشام، وكتب إلى عمه عبد الله بن علي يعلمه بوفاة السفاح، فلما بلغه الخبر نادى في الناس، فاجتمع إلى الأمراء والناس فقرأ عليهم وفاة السفاح، ثم قام فيهم خطيبا، فذكر أن السفاح كان عهد إليه بالخلافة وشهد بذلك بعض أمراء العراق ونهضوا فبايعوه، ورجع إلى حران فتسلمها من نائب المنصور بعد محاصرة أربعين ليلة، وقتل مقاتل العتكي نائبها، فلما بلغ المنصور م ا كان من أمر عمه بعث إليه أبا مسلم الخرساني ومعه جماعة من الأمراء، وقد تحصن عبد الله بن علي بحران وأنشأ أبو مسلم القتال فحاربه خمسة أشهر، وبعد قتال شديد انهزم عبد الله بن علي وذهب إلى أخيه سليمان بالبصرة فأقام عنده زمنا مختفيا، ثم علم به المنصور فبعث إليه فسجنه إلى أن مات فيه[5].

2- مهلك أبي مسلم الخراساني: لما انهزم عبد الله بن علي اختار أبو مسلم ما كان في معسكره، وأمَّن أبو مسلمة بقية الناس ولم يقتل منهم أحدا، وكتب إلى المنصور بذلك، فأرسل المنصور مولاه أبا الخطيب

---

(1) في السيوطي، مصدر سابق، ص303. ولد سنة خمسة وتسعين.

(2) سيأتي مزيد من التفصيل في الفصل الثاني –إن شاءالله –.

(3) ينظر الطبري، المصدر السابق، (281/4)، ابن تغري بردي، المصدر السابق، (334/1)، ابن الأثير، المصدر السابق، ص 315. ابن كثير، المصدر السابق، (61/10)، السيوطي، المصدر السابق، ص 304، 305، حسن، مرجع سابق، (28/12، 29)، شاكر، مرجع سابق، (101/5 وما بعدها).

(4) السيوطي، مصدر سابق، ص304، 305.

(5) ابن خياط، مصدر سابق، ص272، وقد ذكرت في حوادث سنة سبع وثلاثين ومائة. وكذلك في الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (143/1)، ينظر، ابن كثير، مصدر سابق، (10/61–63)، بتصرف كبير، المسعودي، مصدر سابق، (333/1، 334).

ليحصي ما وجدوا في معسكر عبد الله ، فغضب من ذلك أبو مسلم الخرساني فشتم أبا جعفر وهم بأبي الخصيب ولم يقتله، فلما قدم أبو الخطيب أخبر المنصور بما كان وبما هم به أبو مسلم من قتله، فغضب المنصور وخشي أن يذهب أبو مسلم إلى خراسان، فيشق عليه تحصيله [أي القبض عليه] بعد ذلك فكتب إليه مع يقطين: إني قد وليتك الشام ومصر وهي خير من خراسان، فغضب أبو مسلم لذلك وعزم على الدخول إلى خراسان. وبعد مراسلات بين المنصور وأبي مسلم، عزم أبو مسلم على الذهاب إلى الخليفة، لكن الخليفة كان قد دبر له مكيدة لقتله إن هو قدم عليه، فلما قدم عليه أظهر له الخليفة الكرامة والتعظيم، بيد أنه طلب أحد أمرائه وحدثه في شأن قتل أبي مسلم فقبل، فلما كان من الغد كان ما كان من قتل أبي مسلم في مقام الخليفة المنصور. وكان مقتله في يوم الأربعاء لأربع بقين من شعبان سنة سبع وثلاثين ومائة[1].

3- خروج محمد النفس الزكية وأخوه إبراهيم: وفيها [أي سنة 145هـ] خرج محمد بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب بالمدينة في رجب، فشد رياح[2] بن عثمان المري، وخرج إبراهيم بن عبد الله في البصرة في أول ليلة في شهر رمضان، فبعث أبو جعفر عيسى بن موسى وعلى مقدمته حميد بن قحطبة فالتقوا[3]. وصلى إبراهيم بالناس يوم الفطر[4]، وأتاه نعي أخيه وهو على المنبر، ثم خرج إبراهيم عن البصرة واستخلف ابنه الحسن بن إبراهيم حتى أتى باجمير[5] من سواد الكوفة، فلقيه عيسى بن موسى موسى فقتل إبراهيم في ذي القعدة سنة خمس وأربعين ومائة.

4- خلع عيسى بن موسى والبيعة للمهدي: من الأحداث الخطيرة التي وقعت في عهد أبي جعفر المنصور، خلع عيسى بن موسى بن محمد العباسي أخي المنصور من ولاية العهد وأخذ البيعة للمهدي بن المنصور، واختلف أرباب السِّير في كيفية خلعه؛ فقيل إن المنصور التمس منه ذلك، فلما فاوضه المنصور في خلع نفسه قال: يا أمير المؤمنين كيف أصنع بالإيمان التي في رقاب الناس بالعتاق والطلاق والحج والصدقة، ليس إلى الخلع سبيل، فتغير المنصور عليه وباعده بعض المباعدة وصار يتقصد أذاه، وقيل إنه سقاه بعض ما يتلفه، فمرض مدة ثم أفاق منه، فلم يزل هذا الأذى يتكرر عليه حتى خلع نفسه وبايع. وقيل: شهد عليه جماعة من أهل المنصور أنه خلع نفسه، فقامت البينة به، وأنكر عيسى فلم يلتفت إليه، وتَمَّ خلعه وبويع المهدي[6].

الفرع الثالث: عمال أبي جعفر.

---

[1] ابن خياط، المصدر السابق، ص 272، ابن كثير، المصدر السابق، (10/63-66)، باختصار شديد، الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (1/143)، وفي ابن تغري بردي، مصدر سابق، (1/333، 335، 336)، وكان مولده سنة مائة وهذا يعني أنه مات عن سبع وثلاثين عاما. ينظر السيوطي، المصدر السابق، ص304، شاكر، مرجع سابق، (5/109-115)، حسن، مرجع سابق، (2/92).

[2] في الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (1/152) : "رباح" ولعله الصواب.

[3] ابن خياط، مصدر سابق، ص276، 277، وابن كثير، مصدر سابق، (10/82 وما بعد)، شاكر، مرجع سابق، (5/117- 120)، وفي الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (1/152، 153): "فيها [أي سنة 145هـ] ظهر محمد بن عبد الله بن حسن، فخرج في مائتين وخمسين نفسا وهو على حمار، وذلك في أول رجب، على متولي المدينة وسجنه، وتتبع أصحاب رباح ثم خطب الناس، وبايعه بالخلافة أهل المدينة قاطبة طوعا وكرها، وأظهر أنه قد خرج غضبا لله، وما تخلف عنه إلا نفر يسير... وندب المنصور لحربه ابن عمه عيسى بن موسى... ثم قتل [محمد بن علي] في المعركة، وبعث عيسى برأسه إلى المنصور". ينظر السيوطي، مصدر سابق، ص305.

[4] في ابن خياط، المصدر نفسه، ص277: "صلى إبراهيم بن عبد الله العيد بالناس أربعا"، كذلك في الطبري، مصدر سابق، (4/320)، وفي ابن الأثير، مصدر سابق، (5/11):"ولما ورد الخبر بقتل محمد عل أخيه إبراهيم بالبصرة كان يوم العيد، فخرج فصلى بالناس ونعاه على المنبر وأظهر الجزع عليه"، الذهبي، **تاريخ**، مصدر سابق،(9/43).

[5] في الطبري، المصدر السابق، (4/319):"باحمرى"، وفي الذهبي، المصدر نفسه، الموضع نفسه:"باحمرا".

[6] ابن خياط، المصدر السابق، ص 278، ابن كثير، المصدر السابق، (10/104)، وفي الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (1/159 و177): كان ذلك سنة سبع وأربعين ومائة. ينظر: المسعودي، مصدر سابق، (2/7)، ابن طباطبا، مصدر سابق، السيوطي، المصدر السابق، ص 305، حسن، مرجع سابق، (2/30،29) باختصار.

1- المدينة: أقر عليها "زياد بن عبيد الله [1] الحارثي"،ثم عزله سنة إحدى وأربعين ومائة وولاها "محمد بن خالد بن عبد الله القسري"،ثم عزله سنة ثلاث وأربعين[2]وولى "رباح بن عثمان المري"... [ثم] ولى المدينة "كثير بن الحصين" أحد بني عبد الدار فولى شهرا، ثم عزله وولى"عبد الله بن الربيع الحارثي"، ثم عزله أبو جعفر سنة ست وأربعين وولى "جعفر بن سليمان بن علي بن عبد الله بن عباس"، ثم عزله سنة تسع وأربعين ومائة[3]، وولى "عبد الصمد بن على بن عبدالله بن عباس بن عبد المطلب"[4] .

2- **مكة**: أقر عليها "زياد بن عبيد الله الحارثي" مع ولاية المدينة[5]، ثم عزله سنة إحدى وأربعين ومائة وولى "العباس بن عبد الله بن معبد بن عباس"، ثم عزله وولى "إسماعيل بن أيوب المخزومي"،ثم عزله وولى"الهيثم بن معاوية العتكي" في سنة إحدى وأربعين [6]، ثم عزله وولى "السري بن عبد الله بن الحارث" سنة ثلاث وأربعين، ثم عزله وولى "عبد الصمد بن علي"، ثم عزله وولى"محمد بن إبراهيم بن محمد بن علي"[7]، ثم عزله وولى "محمد بن عبدالله الكثيري" حتى مات[8].

3- اليمن: أقر عليها "عبد الله بن الربيع الحارثي"، ثم عزله وولى "معن بن زائدة الشيباني" في سنة اثنتين وأربعين ومائة[9]، ثم عزله وولى "الحجاج بن منصور"، ثم عزله وولى "الفرات بن سالم " ثم ولاها "يزيد ابن منصور" حتى مات أبو جعفر[10].

4- البصرة: أقر عليها "سليمان بن علي بن عبدالله بن عباس"، ثم عزله وولى "سفيان بم معاوية بن يزيد بن المهلب"[11]...ثم عزله وولى"عمر بن جعفر هزارمرد" سنة ثمان وثلاثين ومائة، ثم عزله سنة أربعين ومائة وولى "عبد العزيز بن عبد الرحمن الأزدي"، ثم عزله وولى "سوار بن عبدالله " مع القضاء، ثم عزله وولى "عمر بن جعفر هزارمرد" الثانية في سنة اثنتين وأربعين ومائة...وولى "أبا الجمل عيسى بن عمرو السكسكي" البصرة سنة ثلاث وأربعين ومائة، ثم عزله وولى "إسماعيل بن علي بن عباس"...ثم عزله وولى"سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب"...ثم وولى "أبو جعفر سلم بن قتيبة"، فولي شهرين ثم عزله وولى "محمد بن أبي العباس"[12]... وذلك سنة ست وأربعين، ثم خرج "محمد بن أبي العباس" سنة تسع وأربعين واستخلف ابنه "عقبة بن سلم الهنائي" فأقره أبو جعفر، ثم خرج "عقبة بن سلم" سنة خمسين واستخلف ابنه "نافع بن عقبة"، فعزله وولى "جابر توبـة الكلابي" [13]، ثم عزله وولى "يزيد بن منصور" سنة اثنتين

---

[1] في ابن كثير،المصدر السابق، (10/73): "زياد بن عبد الله ".
[2] في ابن كثير، المصدر نفسه، (10/80): "سنة أربع وأربعين"، كذلك في ابن الأثير، المصدر السابق، (4/370).
[3] في ابن كثير، مصدر سابق، (10/106)، ذكرت في حوادث سنة (150هـ).
[4] ابن خياط، مصدر سابق، ص 282، وفي ابن كثير، المصدر نفسه، الموضع نفسه:"وولاها الحسن بن يزيد بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب"، أما عبد الصمد بن علي فقد حج بالناس ذلك العام.
[5] ابن كثير، مصدر سابق، (10/73).
[6] كذلك في ابن كثير، المصدر نفسه، (10/77).
[7] في ابن كثير، المصدر نفسه، (10/105) ذكرت في حوادث سنة(149هـ).
[8] ابن خياط، المصدر السابق، ص 284.
[9] في ابن كثير، المصدر السابق، (10/76) ذكرت في حوادث سنة (141هـ).
[10] ابن خياط، المصدر السابق، ص284.
[11] في ابن كثير، المصدر السابق، (10/75): "كان ذلك سنة تسع و ثلاثين ومائة".
[12] في ابن الأثير، مصدر سابق، (5/22): "محمد بن سليمان".
[13] في ابن كثير، المصدر السابق، (10/109): "جابر بن زيد الكلابي".

وخمسين[1]، فولي شهرا ثم عزله وولى "عبدالله بن أيوب النميري" سنة ...[2] وخمسين، ثم عـــــزله وولى "الهيثم بن معاوية" سنة خمس وخمسين[3].

5- الكوفة: أقر عليها "عيسى بن موسى"، ثم عزله سنة تسع وثلاثين[4] وولى "محمد بن سليمان" ثماني سنين[5]،

ثم عزله وولى"عمرو بن زهير" أخا "المسيب بن زهير" حتى مات أبو جعفر[6].

6- خراسان: وليها بعد أبي مسلم"أبو داود" من بني ذهل[7]، ثم "عبد الجبار بن عبد الرحمن الأزدي"[8]، الأزدي"[8]، ثم "حازم بن خزيمة" ناحية و"جبريل بن يحيى" ناحية، ثم "أسد بن عبد الله "، ثم "عبد الله بن ملك الخزاعي"، ثم "أبو عون الحمصي" ثم "حميد بن قحطبة [9]" مات واستخلف ابنه"عبد الله بن حميد"[10].

7- سجستان: من عمال أبي جعفر عليها: "إبراهيمبن حميد بن محمد المروزي" و"معن بن زائدة" قتل بها سنة إحدى وخمسين ومائة[11]، واستخلف معن "يزيد بن مزيد"، فعزله المهدي في ولاية أبي جعفر وولى"تميم بن عمر" من بني تميم اللات بن ثعلبة، ثم عزله وولى"عبيدبن العلاء" حتى مات أبو جعفر[12].

8- السند: كان عليها "موسى [بن كعب المري]" ثم شخص[13] واستخلف "ابن عيينة بن موسى"، فلم يزل واليا حتى قدم "عمر بن حفص هزارمرد" سنة ثلاث وأربعين ومائة [14]... ثم كتب إليه أبو جعفر يأمره بالشخوص، فشخص واستخلف أخاه لأمه "جميل بن صخر"، ثم عزله وولى "هشام بن عمرو التغلبي"[15]ثم شخص إلى أبي جعفر واستخلف أخاه"بسطام بن عمرو[16]، ثم عزله أبو جعفر وولى "سعيد بن الخليل"[17] رجلا من بني تميم، فمات بالمنصورة واستخلف ابنه "محمد بن سعيد" فلم يزل عليها حتى مات أبو جعفر[18]

9- البحران:من عمال أبي جعفر عليها "عبد ربه بن شريط بن عبد ربه" و"عقبة بن سلم" و"يزيد بن الهيد الهلالي"[19].

---

(1) كذلك في ابن كثير، المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(2) بياض في ابن كثير، مصدر سابق، (10/375)، وفي ابن الأثير، مصدر سابق، (5/38): "استعمل على البصرة عبد الملك بن ظبيان النميري سنة أربع وخمسين ومائة".
(3) ابن خياط، مصدر سابق، ص284، وابن الأثير، المصدر نفسه، (5/38).
(4) في ابن كثير، مصدر سابق، (10/80) أن عيسى بن موسى لم يزل واليا على الكوفة في سنة143هـــ.
(5) في ابن كثير، المصدر نفسه، (10/109- 111) أن محمد بن سليمان لم يزل واليا على الكوفة سنة 151هـــ، ثم كان عليها عبد الملك بن أيوب بن ظبيان سنة 154هـــ.
(6) ابن خياط، المصدر السابق، ص 284، 285.
(7) في ابن كثير، المصدر السابق، (10/73) ذكرت في حوادث سنة سبع وثلاثين ومائة.
(8) ابن كثير، المصدر نفسه، (10/75، 76) ذكرت في حوادث سنة أربعين ومائة، وعزله سنة إحدى وأربعين وولى ابنه محمدا بعدما ولاه العهد من بعده ودعاه بالمهدي.
(9) في ابن كثير، المصدر نفسه، (10/109) ذكرت في حوادث سنة 151هـــ.
(10) ابن خياط، المصدر السابق، ص285.
(11) كذلك في ابن كثير، المصدر السابق، (10/109).
(12) ابن خياط، المصدر السابق، ص285.
(13) الشخوص: السير من بلد إلى بلد، ابن منظور، لسان العرب المحيط، (مادة شخص)، دار لسان العرب، بيروت، لبنان، (دت)، ص 281.
(14) في ابن كثير، المصدر السابق، (10/77) ذكرت في حوادث سنة 142هـــ.
(15) في ابن كثير، المصدر نفسه، (10/108) ذكرت في حوادث سنة 151هـــ.
(16) في ابن كثير، المصدر نفسه، (10/115): "وعلى كرمان والسند هشام بن عمرو" وذكرت في حوادث سنة 156هـــ.
(17) كذلك في ابن كثير، المصدر نفسه، الموضع نفسه، وذكرت في الحوادث سنة 157هـــ.
(18) ابن خياط، المصدر السابق، ص 285.
(19) ابن خياط، مصدر سابق، ص 285.

10- اليمامة: ولاها "قثم بن العباس بن عبيدالله بن العباس"[1].

11- مصر: تولاها "صالح بن علي" سنة سبع وثلاثين ومائة[2]، ثم وليها "محمد بن الأشعث" ثم عزله عنها وولى عليها "نوفل بن الفرات" [3]، ثم عزله سنة اثنتين وأربعين ومائة وولى عليها"حميد بن قحطبة"[4].

12- الجزيرة: كان أبو جعفر ولاها "مقاتل بن حكيم العكي" [5] في خلافة أبي العباس ...[ثم ولى أبو جعفر] الجزيرة "مخارق بن العفار"، ثم ولى "حميد بن قحطبة"، ثم "العباس بن محمد بن علي عبدالله بن عباس"، ثم "موسى بن سليم" رجل من أهل خراسان، ثم "موسى بن مصعب" مولى اليمن[6].

13- أفريقية: قتل "عبد الرحمن[7]" سنة ثمان وثلاثين ومائة، وبايع الناس "العباس[8] بن حبيب" فحاربه فحاربه "عيينة بن عبد الرحمن بن حبيب" فقتل العباس ودخل...[9] القيروان في جمادى الآخرة سنة ثمان وثلاثين ومائة، فثار "عاصم بن جميل" فخرج "حبيب [10] بن عبد الرحمن" من القيروان، فولى أهل إفريقية "حميد بن حريث المعافري" وكان قاضيهم، ثم دخلها "عاصم بن جميل" في المحرم سنة أربعين ومائة، ثم قتل "عاصم بن جميل" ثم دخلها "عبد الرحمن بن خالد بن عمران بن أيوب السهمي" سنة إحدى وأربعين ومائة فقتله "مكرز بن جميل بن عبد الملك بن أبي الجعد"، وثار "أبو الخطاب الإباضي" فقتل مكرزا ودخل القيروان وأخذ بيعة الناس، فولّى أبو جعفر "محمد بن الأشعث" فقتل "أبى الخطاب" سنة ثلاث وأربعين ومائة، ثم ثار به الجند وأخرجوه وولوا "عيسى بن موسى" قائدا من قواد أبي جعفر، فعزله أبو جعفر وولى "الأغلب بن سالم" من بني تميم، فثار به "الحسن بن حرب الكندي" فقتل الأغلب، ثم قتل "المخارق بن عقار الطائي" وغلب عليها، فكتب إلى أمير المؤمنين بولايته.

ثم ولاها أبو جعفر "عمر بن حفص [11] هزارمرد" فأقام بها زمانا، ثم قتل فقام بأمر الناس أخوه "جميل ابن صخر" ثم حاربه "أبو حاتم"[12] -رجل من البربر- زمانا، ثم أعطاه أبو حاتم أمانا وسارت أفريقية في يد أبي حاتم، فواجه أبو جعفر "يزيد بن حاتم" فهزم أبا حاتم ونفاه عن البلاد حتي مات أبو جعفر[13].

ولئن كانت بلاد المشرق في عهد أبي جعفر قد تميزت -من حيث تولية الأعمال- بكثرة التولية والعزل من طرف أمير المؤمنين، فإن أفريقية -كما مر قريبا- قد تميزت بعزل الولاة من طرف الشعب تارة ومن طرف الجند تارة أخرى، وغالبا ما كان العزل بالقتل، وهذا دليل على أن ولاية أفريقية -في هذا العهد-لم تستقر كما ينبغي للعباسيين، كما لم يتمكنوا من بلاد الأندلس على الإطلاق.

---

(1) المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(2) ابن كثير، مصدر سابق، (73/10).
(3) ابن كثير، المصدر السابق، (77/10)، وكان ذلك سنة 141هـ.
(4) المصدر نفسه، (78/10).
(5) والصواب "العتكي" كما مر في (حركة عبد الله بن علي).
(6) ابن خياط، المصدر السابق، ص 285، ابن كثير، المصدر السابق، (73/10).
(7) هو عبد الرحمن بن حبيب الفهري، ينظر: ابن خياط، المصدر نفسه، ص273.
(8) الصواب : "إلياس بن حبيب"، ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(9) لعله: "عيينة"، هامش (2)، ابن خياط، المصدر نفسه، ص285.
(10) أي عينية هامش (3) من ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(11) في ابن كثير، المصدر السابق، (108/10): كان ذلك في حوادث سنة إحدى وخمسين ومائة.
(12) في ابن كثير، مصدر سابق، (110/10): وعليهم أبو حاتم الأنماطي وأبو عباد وانضم إليهم أبو قرة الصفري في أربعين ألفا، فقاتلوا نائب أفريقية فهزموا جيشه وقتلوه وهو عمر بن عثمان بن أبي صفرة (حوادث سنة ثلاث وخمسين ومائة).
(13) ابن خياط، مصدر سابق، ص285، 286.

الفرع الرابع: وفاة أبي جعفر المنصور.

توفي أبو جعفر المنصور ببئر ميمون بظاهر مكة، لسبع خلون من ذي الحجة سنة ثمان وخمسين ومائة، وهو ابن أربع وستين سنة، وقيل: كان عمره يومئذ ثلاث وقيل أربع وقيل خمس وستين، وقيل أنه بلغ ثمان وستين سنة، وصلى عليه "عيسى بن موسى"، ويقال "إبراهيم بن يحيى بن محمد"[1].

قال عبد العزيز ولد سنة خمس وتسعين ومات أخر سنة ثمان وخمسين ومائة، وهو ابن اثنتين وستين سنة، وكانت ولايته اثنتين وعشرين سنة إلا ستة أيام، وقيل:كانت مدة خلافته اثنتين وعشرين سنة إلا أربعة وعشرين يوما، وقيل إلا ثلاثة أيام وقيل إلا يومين[2].

المطلب الثالث : خلافة المهدي (158/169هـ -775/785م).

الفرع الأول: حياته وتوليته.

ولد "محمد بن عبد الله المنصور" بالحميمة سنة ست وعشرين ومائة [3]، ونشأ في بيت الخلافة، وعني أبوه المنصور بتثقيفه، وعهد به إلى "المفضل الضبي" فعلمه تعليما عربيا، وجمع له أمثال العرب ومختار شعرهم، فمال إلى العلم والأدب، وعكف على حفظ أيام العرب ومكارم الأخلاق ودراسة الأخبار والأشعار، فنشأ فصيحا يقول الشعر ويجيده، ويحفظ كثيرا منه ومن أمثال العرب[4].

وكان المهدي على ما وصفه ابن طباطبا [5]شهما كريما شديدا على أهل الإلحاد والزندقة، لا تأخذه في إهلاكهم لومة لائم، وكانت أيامه شبيهة بأيام أبيه في الحوادث، وكان يجلس في كل وقت للمظالم، كما كان ذكيا فصيحا بعيد الهمة سديد الرأي ثاقب الفكر قوي البيان عالما بضروب السياسة وفنونها، مما أهله لأن يلي أمور المسلمين [6].كان المهدي في العاشرة من عمره حين آلت الخلافة إلى أبيه المنصور ،ولما بلغ الخامسة عشرة أرسله أبوه على رأس جيش كبير للقضاء على فتنة "عبد الرحمن بن عبد الجبار الأزدي" والي خراسان. كما استعان المنصور بابنه المهدي في القضاء على فتنة "أستاذسيس" الذي ادعى النبوة بخراسان. وفي سنة ثلاث وخمسين ومائة ولى المنصور ابنه المهدي إمارة الحج[7].

ولما تمت البيعة العامة[8] نادى المنادي: الصلاة جامعة! وخطب المهدي خطبة عبر عن عن عظيم

المسؤولية التي ألقاها موت أبيه على عاتقه، ونعى أباه في خطبة قصيرة[9].

الفرع الثاني: إصلاحات المهدي.

---

(1) ابن كثير، المصدر سابق، (10/128، 129).

(2) ابن خياط، المصدر السابق، ص 282، وابن كثير، المصدر نفسه، (10/121،120)، وابن الأثير، مصدر سابق، (5/42-44)، والطبري، مصدر سابق، (4/357)، والذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (1/175).

(3) في ابن كثير، المصدر السابق، (10/152): في ست أو سبع وعشرين ومائة أو في سنة إحدى وعشرين ومائة. وفي السيوطي، مصدر سابق، ص317: ولد بإيذج سنة سبع عشرين ومائة وقيل ست وعشرين .

(4) ينظر: البغدادي، **تاريخ بغداد**، مصدر سابق، حسن، مرجع سابق، (2/38).

(5) **الفخري**، مصدر سابق، ص61.

(6) لقد بات من البديهي أن التولية لم تكن على أساس الكفاءة والأهلية وإنما الأساس الوحيد هو الوراثة.

(7) ينظر:الطبري، مصدر سابق، (4 /348)، والسيوطي، سابق، ص317.

(8) كان ذلك في ذي الحجة سنة ثمان وخمسين ومائة. ابن خياط، مصدر سابق، ص287، و ابن كثير، مصدر سابق، (10/152)، والذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (1/175).

(9) تنظر الخطبة كاملة في: البغدادي، **تاريخ بغداد**، مصدر سابق، (5/392).

قضى المهدي في الحكم زهاء عشر سنين، تعتبر فترة انتقال بين عهد الشدة و القمع الذي ساد عهد من سبقه من خلفاء بني العباس، وعهد الاعتدال واللين الذي امتازت به أيامه وأيام من أتى بعده.وقد ذكر المؤرخون أنه رد الأموال التي صادرها أبوه إلى أهلها، وأطلق العلويين الذين حبسهم أبوه وعفا عنهم وأدار عليهم الأرزاق.

وقد بدأ المهدي عهده بسلسلة من ضروب الإصلاح، واستعان في ذلك بما تركه له أبوه من بيت مال عامر يكفي الدولة عشر سنين كاملة، كما عمل على القضاء على الزنادقة وغيرهم من الخوارج عليه وعلى الدين، فمن أعماله أنه أمر بالإفراج عن المسجونين إلا أكثرهم شرا وفسادا، وأجرى على أهل السجون وعلى أهل المجذمين حتى يمتنعوا عن السؤال و يحولوا دون انتشار الأمراض، وعين الأمناء في الولايات ليوافوه بأخبار الولاة، فساد العدل و عم الرخاء جميع أنحاء الدولة[1].

الفرع الثالث: الفتن والثورات.

1- خروج يوسف البرم (160هـ/ 777م): "فيها [أي سنة 160هـ] خرج رجل بخراسان على المهدي منكرا عليه أحواله وسيرته وما يتعاطاه، يقال له "يوسف البرم"، والتف عليه خلق كثير، وتفاقم الأمر وعظم الخطب، فتوجه إليه "زيد بن مزيد" ، فلقيه فاقتتلا قتالا شديدا حتى تنازلا وتعانقا، فأسر يزيد بن مزيد يوسف هذا وأسر جماعة من أصحابه، فبعثهم إلى المهدي فأدخلوا عليه وقد حُملوا على جمال مُحَوّلة وجوههم إلى ناحية أذناب الإبل، فأمر الخليفة "هرثمة" أن يقطع يدي يوسف ورجليه ثم يضرب عنقه وأعناق من معه، وصلبهم على نهر دجلة الأكبر مما يلي عسكر المهدي، وأطفأ الله ثائرتهم وكفى شرهم"[2].

2- خروج عبد الله بن مروان بن محمد: "وفي عهد المهدي خرج عبدالله بن مروان بن محمد الأموي ببلاد الشام سنة إحدى وستين ومائة، وحلت به الهزيمة وحبس، ثم عفا المهدي عنه ووسع عليه الأرزاق[3]".

3-**خروج عبد السلام اليشكري :** "ثم خرج في السنة التالية [أي سنة 162] عبد السلام اليشكري في الجزيرة، واشتدت شوكته وكثر أتباعه، وعاث في الأرض ولكنه هزم وقتل في قنسرين[4].

4- خروج ياسين التميمي: "كما خرج بالموصل رجل من بني تميم يدعى ياسين، واستولى على أكثر ديار ربيعة ومضر، فحلت به الهزيمة "[5].

5- خروج المقنع: "وفيها [أي سنة 161هـ] خرج رجل يقال له المقنع [6] بخراسان في قرية من قرى مرو، وكان يقول بالتناسخ، واتبعه على ذلك خلق كثير، فجهز إليه المهدي عدة من أمرائه وأنفذ إليه جيوشا كثيرة، منهم معاذ بن مسلم أمير خراسان "[7].

6- **ثورة أهل الحوف:** "وثار أهل الحوف في مصر (بالقرب من بلبيس) سنة ثمان وخمسين ومائة [8]، وقتلوا عامل المهدي الذي ندب لقتالهم الفضل بن صالح بن علي العباسي، ولكنه وصل مصر بعد وفاة المهدي، وأحل بهم الهزيمة" [9].

الفرع الرابع: البيعة لموسى المهدي.

---

[1] ابن كثير، المصدر السابق، (10/129، 130).حسن، مرجع سابق، (2/39، 40).
[2] ابن خياط، المصدر السابق، (ص283)، ابن كثير، المصدر نفسه، (10/131).
[3] حسن، مرجع سابق، (2/40).
[4] ابن كثير، مصدر سابق، (10/135).وحسن، المرجع نفسه، الموضع نفسه .
[5] حسن، المرجع نفسه، (2/40).
[6] ابن كثير، المصدر السابق، (10/133-145-146) والذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (1/182)، وفي(1/184) منه:"وفيها [أي سنة 163هـ] بالغ سعيد الجرشي في حصار عطاء المقنَّع فلما أحس الملعون بالغلبة استعمل سما وسقى نساءه فأهلكهم الله ".
[7] في **العبر**، المصدر نفسه،(1/180):"عطاء المقنع".
[8] الصواب سنة 168هـ و دليله ما يليه من الكلام، حيث توفي المهدي سنة 169هـ.
[9] حسن، المرجع السابق، (2/40).

إن المهدي بعد توليه الخلافة كان يلح على عيسى بن موسى [ولي العهد من بعده] أن يخلع نفسه وهو مع ذلك يمتنع، وهو مقيم بالكوفة، فبعث إليه المهدي أحد القواد الكبار وهو"أبو هريرة محمد بن فروخ"في ألف من أصحابه لإحضاره إليه، ودخلوا على الخليفة في يوم الخميس لثلاث خلون من المحرم من سنة تسع وخمسين ومائة، فاجتمع إليه وجوه من بني هاشم والقضاة والأعيان وسألوه في خلع نفسه وهو يمتنع، ثم لم يزالوا حتى أجاب يوم الجمعة لأربع خلون من المحرم، وبويع لولدي المهدي "موسى" و"هارون الرشيد"يوم الخميس لثلاث بقين من المحرم، وأشهد عليه جماعة الأمراء والوزراء وأعيان بني هاشم وغيرهم[1]

الفرع الخامس: عمال المهدي.

- **المدينة** مات أبو جعفر وعليها "عبد الصمد بن علي"فعزله المهدي وولى"محمد بن عبدالله بن كثير ابن الصلت"، ثم عزله وولى "عبدالله بن صفوان الحمصي[3]"، ثم عزله وولى"جعفر بن سليمان بن علي"سنة ستين ومائة[4]ثم عزله سنة ست وستين ومائة وولى "إبراهيم بن يحيى بن محمد"، فتوفي فولى "إسحاق بن يحيى" حتى مات المهدي[5].
- **مكة والطائف**: "مات أبو جعفر وعليها "محمد بن عبد الله بن كثير بن الصلت"[6]، فعزله المهدي وجمعها "لجعفر بن سليمان" مع المدينة[7]، ثم وليها "عبيد الله بن قثم بن العباس بن عبيد الله بن عباس"، ثم "أحمد بن إسماعيل" حتى مات المهدي[8].
- **اليمن**: أقر عليها "يزيد بن منصور" ثم عزله وولى "رجاء بن روح [9] بن زنباع"، ثم "علي بن سليمان بن علي بن عبد الله بن عباس"، ثم "سليمان بن يزيد الحارثي"، ثم "عبد الله بن سليمان الهاشمي"[10].
- **البصرة**: مات أبو جعفر وعلى الصلاة "عبيد الله بن حسن"، وعلى الأحداث"سعيد بن دعلج"، فعزلهما المهدي وولى "عبد الملك بن أيوب النميري"، ثم عزله سنة ستين ومائة وولى "محمد بن سليمان[11] بن علي بن عبد الله بن عباس"، ثم عزله وولى "صالح بن داود" سنة خمس وستين ومائة، فخرج صالح واستخلف مولاه أبا مقاتل، ثم ولاها "روح بن حاتم" حتى مات المهدي[12].
- **الكوفة**: مات أبو جعفر وعليها "عمرو بن زهير" أخو "المسيب بن زهير الضبي"، ثم عزله المهدي وولى "عيسى بن لقمان بن محمد بن حاطب الجمحي"، ثم عزله وولى "شريك بن عبدالله النخعي القاضي"، فاستعمل شريك على الأحداث "إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن

---

(1) ابن كثير، المصدر السابق، (131/10)، وفي (147/10)، كانت البيعة لهارون الرشيد سنة 166هـ.ينظر:الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (177/1) ، والسيوطي، مصدر سابق، ص318، وقد سبق وأن ذكر خلع عيسى بن موسى من ولاية العهد في خلافة المنصور سنة 147هـ، وها هو المهدي يفعل ما فعله المنصور [أبوه] من خلعه عيسى بن موسى و تولية العهد لابنيه هارون وموسى .إنه الملك ملة واحدة ؟!

(2) كذلك في ابن كثير، مصدر سابق، (129/10).

(3) كذلك في المصدر نفسه، (130/10).

(4) في ابن خياط، مصدر سابق، ص 283 ذكرت مكة والطائف.

(5) ابن خياط، المصدر نفسه، ص290.

(6) ابن كثير، المصدر السابق، (130/10): كان على مكة والطائف سنة 159 هـ إبراهيم بن يحيى.

(7) كذلك في ابن خياط، المصدر السابق، ص283 وكان ذلك سنة 160 هـ .

(8) المصدر نفسه، ص290.

(9) كذلك في ابن كثير، المصدر السابق، (130/10) في حوادث سنة 159 هـ.

(10) ابن خياط، المصدر السابق، ص290.

(11) كذلك في المصدر نفسه، ص283.

(12) المصدر نفسه، ص 290، 291.

الأشعث" [1]، ثم عزل المهدي شريكا وولى "إسحاق بن الصباح"، ثم عزله وولى "هاشم بن سعيد بن منصور"خاله، ثم عزله وولى "موسى بن عيسى" حتى مات المهدي[2].

- **خراسان**: مات أبو جعفر وعليها "عبد الله بن حميد بن قحطبة" واليا لأبيه، فعزله المهدي وولى "أبا عون الحمصي"[3]، ثم عزله وولى "معاذ بن مسلم" سنة ستين ومائة، ثم عزله وولى "المسيب بن زهير" سنة ثلاث وستين ومائة، ثم عزله وولى "أبا العباس الطوسي" سنة خمس وستين ومائة حتى مات المهدي[4]
- **سجستان**: ولاها المهدي "حمزة بن مالك[5] بن زهير بن محمد العائذي"، ثم"سعيد بن دعلج" فمات فمات واستخلف "تميم بن سعد"، فولى المهدي "محمد بن جعفر بن الأشعث[6].
- **السند**: مات أبو جعفر وعليها "محمد معبد بن الخليل" رجل من بني تميم، فعزله المهدي وولى "روح بن حاتم" [7] سنة تسع وخمسين ومائة، ثم عزله و أعاد "نصر بن محمد الخزاعي"، ثم جاء عهده وهو بالبلد ثم شخص عنها، ثم عزله و ولى "سفيح بن عمرو" أخا"هاشم بن عمرو التغلبي"، ثم عزله وولى "الليث" مولاه حتى مات المهدي[8] .

9- الجزيرة: مات أبو جعفر وعليها "موسى بن مصعب"، فعزله المهدي وولى "المسيب بن زهير"، ثم عزله وولى "عبد الصمد بن علي" ثم الفضل بن صالح "[9] ثم "علي بن سليمان بن علي" ثم "عمران بن المنهال" ثم "علي بن سليمان" الثانية، ووليها "عبد الملك بن صالح "مرتين و"عبدالله بن صالح"[10].

10- أفريقية : مات أبو جعفر و عليها "يزيد بن حاتم " فأقره المهدي حتى مات[11].

11- أرمينية وأذربيجان وبلاد المغرب: وفيها أي سنة ثلاث وستين ومائة ولى المهدي ولده "هارون الرشيد" بلاد المغرب وأذربيجان وأرمينية[12].

12- مصر : ولاها "محمد بن سليمان أبو ضمرة "[13].

13- سمرقند : تولاها "جبريل بن يحيى"[14].

الفرع السادس: وفاة المهدي.

توفي المهدي بماسبذان[15] لثمان بقين من المحرم، وصلى عليه ابنه "هارون بن المهدي" وهو ابن ثمان وأربعين وقيل ابن ثلاث وأربعين. قال عبد العزيز:ابن إحدى وأربعين، وكانت ولايته عشر سنين وشهرًا أو نصف

---

(1) في ابن كثير، المصدر السابق، (130/10): إسحاق بن الصباح الكندي وهو مذكور في أحداث سنة 159هـ.
(2) ابن خياط، المصدر السابق، ص291.
(3) في ابن كثير، مصدر سابق، (129/10):أبو عون عبد الملك بن يزيد وهو مذكور في أحداث سنة 159هـ.
(4) ابن خياط، مصدر سابق، ص291.
(5) كذلك في ابن كثير، المصدر السابق، (129/10).
(6) ابن خياط، المصدر السابق، ص291.
(7) كذلك في ابن كثير، المصدر السابق، الموضع نفسه، وفي (130/10): وعلى السند "بسطام بن عمر" أي بعد رو ح بن حاتم.
(8) ابن خياط، المصدر السابق، ص291.
(9) في ابن كثير، المصدر السابق، (130/10) ذكر في أحداث سنة 159 هـ.
(10) ابن خياط، المصدر السابق، ص 291، وفي ابن كثير، المصدر نفسه، (146/10):"وفيها أي سنة 163هـ عزل المهدي عمه عبد الصمد ابن علي عن الجزيرة وولى عليها زفر بن عاصم الهلالي ثم عزله وولى عبد الله بن صالح بن علي".
(11) ابن خياط، المصدر السابق، ص291، ابن كثير، المصدر السابق، (130/10).
(12) ابن كثير، المصدر نفسه، (146/10)، ويمكن التساؤل كيف يولي واحدا بلادا متفرقة كبلاد المغرب مع أرمينية وأذربيجان؟ اللهم إذا كانت بلاد المغرب غير ما نعرف
(13) ابن كثير، المصدر نفسه، (130/10) وقد ذكرت في حوادث سنة 159هـ.
(14) المصدر نفسه، (129/10). في أحداث سنة 159 هـ.
(15) ماسبذان: بفتح السين والباء والذال هي مدن عدة منها أريوجان، ومن هذه المدينة إلى الرَّذ عدة فراسخ. الحموي، مصدر سابق، (48/5).

[1]. قال صاحب الفخري[2]:"فقيل إنه طارد ظبيا في بعض متصيداته، فدخل الظبي إلى باب خربة ودخل فرس المهدي خلفه، فدقه باب الخربة فقطع ظهره فمات من ساعته. وقيل إن بعض جواريه جعلت سما في بعض المآكل لجارية أخرى فأكل المهدي منه وهو لا يعلم فمات، وقيل بالحمى وقيل مسموم،وقيل عضه فرس[3]فمات"

المطلب الرابع: خلافة موسى الهادي (169-170هـ/785-786م).

الفرع الأول: حياته[4] وتوليته.

هو"موسى بن محمد بن عبد الله المنصور بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس أبو محمد الهادي"، ولد بالسيروان من الري عام سبع وأربعين ومائة [5] أيام خلافة جده المنصور، وأمه أم ولد بربرية هي الخيزران. بويع بالخلافة بعهد من أبيه في المحرم سنة تسع وستين ومائة [6]، وكان بجرجان يحارب أهل طبرستان. تتبع الزنادقة وأعمل فيهم السيف مثل والده وحسب وصيته؛ إذ قال له وقد أمر بضرب عنق زنديق: يا بني إذا صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة -يعني أصحاب ماني- [7]، فإنها تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة... فارفع فيها الخشب وجرد فيها السيف، وتقرب بأمرها إلى الله لا شريك له[8].

عمل على خلع أخيه الرشيد من ولاية العهد، وتولية ابنه جعفر وكان صغيرا لم يبلغ الحلم، ووافقه عدد من الأمراء والقادة على ذلك، وخالفته أمه "الخيزران"، أما هارون فانقاد ولم يظهر منازعة بل أجاب، وألح الهادي على أخيه هارون في الخلع، وبعث إلى "يحيى بن خالد بن برمك" يستشيره في ذلك، فكان أن أشار عليه بعدم تولية ابنه جعفر لأمور منها: صغر سنه وعدم إجابة الناس لذلك[9].

الفرع الثاني: الفتن والثورات.

لم تطل أيام الهادي ولم تحدث في هذه المدة القصيرة أحداث واسعة، سوى ما يأتي باقتضاب في هذه الفقرات:

- **تنكيل الهادي بالخوارج والزنادقة:** ورث الهادي عن أبيه كراهيته للزنادقة، وعمل على استئصال شأفتهم، ولم يأل جهدا في الضرب على من ثار منهم في بلاد الجزيرة، وقتل من ظفر به منهم. ولم تكن كراهية الهادي للزنادقة والخوارج بأقل منها للأمويين، ولم يكن يهدأ له بال لاعتقاده بأن أهل بيته لم ثأروا من الأمويين بما يشفي غليلهم ويثلج صدورهم[10].

2 – خروج الحسين من آل أبي طالب: وكان سبب خروجه أن الهادي عندما عزل عن المدينة" إسحاق بن عيسى" ولى عليها "عمر بن عبد العزيز" من آل الخطاب، فطلب الحسن من آل أبي طالب بتهمة فاختفى، وكان قد كلفه الحسين و"يحيى بن عبد الله بن الحسن" فدعاهما الوالي وأغلظ إليهما، ثم أعادها ثانية فألجأت الحسين إلى الخروج لما نيل منه. وكان أن خرج الوالي إلى بغداد، فلبس الحسين البياض وجلس في المسجد النبوي، والتف حوله جماعة فبايعوه مع جماعته إلى مكة المكرمة، فأقاموا بها إلى

---

[1] ابن خياط، مصدر سابق، (ص290)، ابن كثير، مصدر سابق، (10/156)، الطبري، مصدر سابق، (4 /412).
[2] ابن طباطبا، مصدر سابق، 163، السيوطي، مصدر سابق، ص319.
[3] ابن كثير، المصدر السابق،(10/151 وما بعدهـــا)، الذهبي،**العبـــر**، مصدر سابق، (1/196-197)، الطبري، المصدر السابق،(4/410-411).
[4] تنظر حياته كاملة في المسعودي، مصدر سابق، (3/335).
[5] في ابن تغري بردي، مصدر سابق، (2/63-64): ولد سنة خمس وأربعين ومائة وقيل سنة ست وأربعين ومائة وقيل سنة ثمان وأربعين ومائة.
[6] ابن كثير، المصدر السابق، (10/159).
[7] فرقتهم تسمى المانوية، وماني هو ماني بن فريك تلميذ ماردون، وفي أيامه ظهر اسم الزندقة. المسعودي،المصدر السابق، (1/250).
[8] ينظر: الطبري، المصدر السابق، (4/420)، المسعودي، المصدر السابق، (3/334-335)، شاكر، مرجع سابق، (5/151-152).
[9] ينظر ابن كثير، المصدر السابق، (10/158)، المسعودي، المصدر نفسه، (3/342)، شاكر، المرجع نفسه، (5/152).
[10] ينظر المسعودي، مصدر سابق، (3/335)، حسن، مرجع سابق ، (2/42).

موسم الحج، فبعث إليهم الهادي جيشا فاقتتلوا بعد فراغ الناس من الموسم في وادي فخ، فقتل الحسين وجماعة من أنصاره، وكانت مدة خروج الحسين تسعة أشهر وثمانية عشرة يوما[1].

3- **ثورة دحية المرواني** : كان دحية قد خرج في صعيد مصر منذ أيام المهدي، فأرسل الهادي واليه "الفضل بن صالح" إلى مصر، فهزم دحية وتمكن منه وقتله[2].

الفرع الثالث: عمال موسى الهادي.

1- **مكة**: كان عليها "عبيد الله بن قثم بن العباس بن عبيدالله بن العباس" حتى مات موسى.

2- **اليمن**: كان عليها "إبراهيم بن مسلم بن قتيبة" حتى مات موسى.

3- **البصرة**: مات المهدي وعليها "روح بن حاتم "، فعزله وولى "محمد بن سليمان بن علي" حتى مات.

4-**الكوفة**: مات المهدي وعليها "موسى بن عيسى" فأقره حتى مات.

5- **خراسان** :مات المهدي وعليها "أبو العباس الطوسي" فأقره موسى حتى مات.

6- **سجستان**: مات المهدي وعليها "تميم بن سعيد"، فعزله موسى وولى "كثير بن مسلم" حتى مات.

7- **السند**: مات المهدي وعليها "الليث" مولاه، فكتب إليه موسى أن ينحدر فانحدر، واستخلف "ابنه محمد ابن الليث" فمات موسى قبل أن يصل إليه[3].

8- **الجزيرة:** ولاها رجلا من أهل خراسان يكنى "أبا هريرة" ثم ولاها "إبراهيم بن صالح".

9- **أفريقية:** أقر عليها "يزيد بن حاتم" حتى مات موسى.

الفرع الرابع: وفاة موسى الهادي.

مات بمدينة السلام[4] يوم النصف من شهر ربيع الأول سنة سبعين ومائة، وهو ابن أربع وعشرين سنة[5]. قال عبد العزيز بن أبي ثابت: ابن إحدى وعشرين سنة.صلى عليه أمير المؤمنين هارون، وكانت ولايته سنة وشهرين واثنتين وعشرين يوما[6].

المطلب الخامس: خلافة هارون الرشيد (170-193هـ/786-809م).

الفرع الأول: حياته وتوليته.

ولد الرشيد بالري أيام خلافة جده أبي جعفر في شوال سنة ست وقيل سبع وقيل ثمان ومائة، وقيل إنه ولد سنة خمسين ومائة، وبويع بالخلافة بعد موت أخيه موسى الهادي في ربيع الأول عام سبعين ومائة بعهد من أبيه الهادي، ولم يكن عمره ليزيد يوم بويع عن أربع وعشرين سنة. ولما بويع بالخلافة أخرج

"يحيى بن خالد البرمكي" من السجن وولاه الوزارة، إذ كان الهادي قد سجنه لميله للرشيد .

---

(1) ينظر الطبري، مصدر سابق، (4/422 وما بعدها)، شاكر، مرجع سابق، (5/154).

(2) المسعودي، المصدر السابق،(3/336، 337)، شاكر، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(3) ابن خياط، مصدر سابق، ص294، 295.

(4) هي مدينة بغداد.

(5) في ابن الأثير، مصدر سابق، (5/79):كان عمره ستا وعشرين سنة، وقيل ثلاثا وعشرين سنة.

(6) ابن خياط، مصدر سابق، ص294،في ابن كثير، مصدر سابق، (10/188): مات بعيساباذ ليلة الجمعة للنصف من ربيع الأول، وقيل الآخر سنة سبعين ومائة، وله من العمر ثلاث وعشرون سنة، وكانت خلافته ستة أشهر وثلاثة وعشرين يوما (في المصرية:سنة وشهرا وثلاثة وعشرين يوما). وفي ابن الأثير، المصدر نفسه، الموضع نفسه: قيل كانت خلافته سنة وثلاثة أشهر و قيل كانت أربعة عشر شهرا. وفي الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (1/199): مات من قرحة أصابته، وقيل قتلته أمه الخيزران لما هم بقتل أخيه الرشيد.وفي السيوطي، مصدر سابق، ص325: واختلف في سبب موته؛ فقيل إنه دفع نديما له من جرف على أصول قصب قد قطع، فتعلق النديم به فوقع فدخلت قصبة في منخره فماتا جميعا.ينظر الطبري، مصدر سابق، (4/429) والمسعودي، مصدر سابق، (3/334).

بايع لابنه محمد الأمين وليا للعهد عام خمس وسبعين ومائة ولم يتجاوز الأمين الخامسة من عمره[1]، وهذا ما ولد نقدا للرشيد من أهل العلم والعامة على حد سواء، ومع أن ابنه "عبد الله المأمون" أكبر من الأمين بستة أشهر إلا أن البيعة كانت للأمين؛ إذ إن أمه "زبيدة بنت جعفر"ابنة عم الرشيد وذات الخطوة الكبيرة عنده، على حين كانت أم المأمون أم ولد [2] هي "مراجل"، لكنه لم يلبث أن بايع بعد سبع سنوات للمأمون بعد أخيه الأمين[3].

بايع لابنه القاسم وليا للعهد بعد الأمين والمأمون وسماه المؤتمن، وولاه الجزيرة والثغور والعواصم، أما الأمين فقد كان والي الشام والعراق، وأما المأمون فولى أمر المشرق من همذان[4] إلى آخر آخر المشرق [5].

الفرع الثاني: الفتن والثورات.

لم تقم ثورات واسعة أيام الرشيد، وإنما كانت ثورات محلية يقوم بها والي أغراه سلطانه وأطمعه نفوذه فيخرج على الخليفة، ثم لم يلبث أن ينهزم فيقتل أو يعف عنه. وأهم هذه الثورات:

- **خروج الوليد بن طريف:** خرج الوليد بن طريف الشاري الشيباني على هارون الرشيد بالجزيرة سنة ثمان وسبعين، وانتصر على جيوشه أكثر من مرة، فقتل والي نصيبين [6]، ثم مضى إلى أرمينية وأذربيجان وعاث فيهما فسادا، ثم عاد إلى الجزيرة سنة تسع وسبعين ومائة وعبر نهر دجلة حتى وصل إلى حلوان[7]، واشتدت شوكته وكثر أتباعه فبعث الرشيد "يزيد بن مشيب الشيباني" ابن أخ "معن بن زائدة الشيباني" وسرعان ما حلت الهزيمة بجند الوليد بن طريف وقتل[8].
- **المنازعات بين اليمانيين والعدنانيين في سورية:** في سنة ست وسبعين ومائة تحولت هذه المنازعات إلى حرب مستمرة، وبقيت دمشق زهاء سنتين مسرحا للانقساما ت والحروب الداخلية، ولكن هذه الحالة لم تكن ممّا يهم له الخليفة، بل كان يرى على العكس من ذلك أنه قد أفاد منها، لأنها أضعفت قوة أهالي هذه البلاد الذين ثبت عنده عدم إخلاصهم وولائهم للعباسيين[9]، على أن الحرب التي دارت بين الفريقين قد اشتعلت نارها من جديد بعد عشرت أعوام، فرأى الرشيد ضرورة التدخل بينهم وقضى عليهم [10]. يقول الطبري:"فولى الرشيد"موسى بن يحيى بن خالد [البرمكي]" الشام... فأقام بها حتى أصلح بين أهلها وسكنت الفتنة"[11].

3- **ثورات وفتن بلاد خراسان:** كان ولاها "علي بن عيسى بن ماهان "، وسار هذا الوالي على سياسة تنطوي على الظلم والعسف واغتصاب أموال الأهالي ، وكان يرسل إلى الخليفة كثيرا من الهدايا والطرف التي بهرته ، واستفز بعمله كبراء خراسان فكتبوا على الرشيد يستغيثون به، فعزم على الخروج لمحاربته،

---

(1) كذلك في ابن كثير، المصدر نفسه، (165/10) والسيوطي، المصدر نفسه، ص335.

(2) قد مر بنا التفريق بين الأخ والابن في توريث الخلافة (الملك)، لكن هنا يفرق الملك بين الأبناء!!

(3) كذلك في ابن كثير، مصدر سابق، (179/10).

(4) همذان: بالتحريك مدينة في الإقليم الرابع. سميت بهمذان بن الفلوج بن سام بن نوح، وهمذان وأصبهان أخوان. الحموي، مصدر سابق، (471/5).

(5) ابن كثير، المصدر السابق، (187/10-213)، شاكر، مرجع سابق، (159/5، 160)، حسن، مرجع سابق، (46/2).

(6) نصيبين: بالفتح ثم الكسر، مدينة عامرة من بلاد الجزيرة على جادة القوافل من الموصل إلى الشام، وبينها وبين الموصل ستة أيام. الحموي، مصدر سابق، (233/5).

(7) حلوان: بالضم ثم السكون وهي آخر حدود السواد مما يلي الجبال من بغداد، وقيل إنها سميت بحلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة. الحموي، المصدر نفسه، (334/2).

(8) ابن خياط، مصدر سابق، ص298، ينظر: الطبري، مصدر سابق، (454/4)، ابن كثير، مصدر سابق، (171/10- 173)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (210/1)، شاكر، مرجع سابق، (168/5)، حسن، مرجع سابق، (46/2، 47).

(9) Muir. The Califate.P.479 . (نقلا عن حسن، المرجع نفسه، (47/2)).

(10) حسن، المرجع نفسه، (47/2).

(11) **التاريخ**، المصدر السابق، (452/4).

وعسكر بالري ، إلا أن الهدايا التي قدمها هذا الوالي للخليفة حالت دون محاربته [1]، كما خرج أيضا "حمزة بن أترك السجستاني" وبدأ ينتقل من مكان إلى مكان، حتى قوى أمره عام خمسة وثمانين ومائة، فعاث فسادا في باذغيس[2] من أرض خراسان ، ثم غلب وفر باتجاه كابل[3][4].

4- **ثورة رافع بن الليث بسمرقند:** ثار "رافع بن الليث بن نصر بن يسار" بسمرقند [5] من بلد ماوراء النهر[6]، بسبب تافه وهو الزواج من امرأة بحيلة، فلمَّا رفع الأمر إلى الرشيد أمر واليه "علي بن عيسى" على خراسان أن يفرق بينها وأن يجلد "رافعا"، وعظم أمر رافع عام أحد وتسعين ومائة، وأعطاه أهل نسف[7] ودعمه الأتراك، وقتلوا "عيسى بن علي" وولى الرشيد "هرثمة بن أعين" على خراسان فقاتل "رافعا" ولم يتمكن منه ،واستمر أمر رافع إلى مابعد أيام الرشيد[8].

5- **ثورة أهل أفريقية:** ثار أهل أفريقية عام ثمان وسبعين ومائة بإمرة "عبدويه الأنباري"، فقتل "الفضل بن روح بن حاتم"، وأخرج من كان بها من آل المهلَّب، فوجه إليهم الرشيد "هرثمة بن أعين" فخمدت الفتنة[9]. واستمرت قبائل البربر تنازع العباسيين بين سنتي ثمان وسبعين وإحدى وثمانين ومائة، كما أخذت في التقلص عن الحكم الإسلامي، وغدت كفة النصر ترجع في جانبهم حينا وفي جانب العباسيين حينا آخر،حتى بعث إليهم الرشيد"هرثمة بن أعين" على رأس جيش كثيف، استطاع أن يقضي عليهم ويطفئ جذوة ثورتهم[10].

6- **خروج يحيى بن عبدالله بالديلم** خرج يحيى بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب ببلاد الديلم سنة سبعين ومائة، وتبعه خلق كثير، وقويت شوكته، وارتحل إليه الناس من الكور والأنصار، فانزعج لذلك الرشيد وقلق من أمره، فندب إليه "الفضل بن يحيى بن خالد بن برمك"، وكتب إليه الفضل بأن يخرج إليه فأتى حتى يكتب له الرشيد كتاب أمان بيده، فكتب له الرشيد وأشهد عليه القضاة والفقهاء و مشيخة بني[11] هاشم

7- **فتنة الخوارج:** نشط الخوارج أيام الرشيد، إلا أن حركاتهم كانت موضعية وذات أثر ضئيل محدود، مع العلم أن أفريقية كان فيها إمارتان للخوارج إحداهما للصفرية ،والأخرى للإباضية[12]. وخرج "الفضل بن سعيد الحروري" عام سبعين ومائة ، ولكنه لم يلبث أن قتل[13].

8- **فتنة الشام:** وفيها [أي سنة 175 هـ] هاجت العصبية والأهواء بالشام بين القيسية واليمانية، ورأس القيسية يومئذ، "أبو الهندام المري"، وقتل بينهم بشر كثير، وفيها [أي سنة 176 هـ] اشتد البلاء بينهما،

---

(1) في الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (233/1)، ذكرت في حوادث سنة (189هـ)، حسن، مصدر سابق، (47/2، 48) بتصرف يسير.

(2) بفتح الذال: ناحية تشتمل على قرى من أعمال هراة ومرو والروذ، الحموي، المصدر السابق، (378/1).

(3) كابل:بضم الباء: وهي في الإقليم الثالث،ومدينتها العظمي"أوهند"، وهي بين الهند ونواحي سجستان.الحموي، المصدر نفسه، (483/4).

(4) الطبري، مصدر سابق، (457/4)، وابن كثير، مصدر سابق، (173/10، 186) شاكر، مرجع سابق، (168/5، 169).

(5) سمرقند: بفتح أوله وثانيه، يقال لها بالعربية"سُمْران"، قيل إنه من أبنية ذي القرنين بما وراء النهر، و سمرقند في الإقليم الرابع.الحموي، المصدر السابق، (279/3). وهي وبخارى أهم حاضرتين فيما وراء النهر، و سمرقند في العصر الحديث ولاية في تركستان الروسية، وهي تقوم على الضفة الجنوبية لنهر الصغد. **دائرة المعارف الإسلامية** مرجع سابق، (198/12).

(6) يراد به: ما وراء نهر جيحون بخراسان، فما كان في شرقيه يقال له بلاد الهياطلة، وفي الإسلام سموه ما وراء النهر، وما كان في غربيه فهو خراسان وولاية خوارزم. الحموي، المصدر نفسه، (54/5).

(7) نسف: بفتح أوله وثانيه: مدينة كبيرة بين جيحون و سمرقند. الحموي، مصدر سابق، (329/5).

(8) في ابن خياط، مصدر سابق، ص 304 :" وفيها [أي سنة 190هـ]خلع رافع بن الليث بن نصر بن سيار"، ينظر: الطبري، مصدر سابق، (3/5)، شاكر، مرجع سابق، (165/5) بتصرف.

(9) الطبري، المصدر السابق، (454/4)، شاكر، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(10) حسن، مرجع سابق، (47/2).

(11) ابن كثير، المصدر السابق، (167/10) بتصرف، وفي السيوطي، مصدر سابق، ص333: أن مصعب الزبيري افترى على يحيى بن عبد الله ابن حسن العلوي أنه طلب إليه أن يخرج معه على الرشيد، وقد ذكر أن ذلك كان سنة 175هـ.ينظر: شاكر، المرجع السابق، (165/5، 166)، حسن، مرجع سابق، (50/2).

(12) سيأتي الحديث عنهم في الفصل الموالي. إن شاءالله.

(13) في ابن كثير، المصدر السابق، (162/10)، ذكرت في حوادث سنة (171 هـ).

واستمرت بينهم محن وأحقاد ودماء يهيجون لأجلها في كل وقت [1]. وفي الشام خرج أبو الندا سنة إحدى وتسعين ومائة، فوجه إليه الرشيد يحيى بن معاذ واستنابه على الشام[2].

الفرع الثالث: عمال الرشيد.

1- مكة: أقر عليها "عبيد الله بن قثم"، ثم عزله وولى "العباس بن محمد" من آل العباس، ثم توالت التوليات والعزل إلى أن استقر الأمر للقاضي "محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي سلمة" حتى مات هارون[3].

2- المدينة: ولاها إسحاق بن عيسى بن علي إلى أن استقرت "لأبي البحتري وهب بن وهب[4].

3- اليمن : ولى [الرشيد] خاله "الغطريف" الذي ولاها "محمد بن إبراهيم" إلى أن استقر إلى "حماد البربري" حتى مات هارون[5].

4- البصرة: ولاها "محمد بن سليمان بن علي" ثم توالت التوليات والعزل، إلى أن استقر الأمر إلى "إسحاق بن عيسى بن علي بن عبدالله بن عباس" فلم يزل على البصرة حتى مات هارون[6].

5- الكوفة: مات موسى الهادي وعليها "موسى بن عيسى بن علي" فوجهه هارون إلى مصر، وولى ابنه "العباس بن موسى"، وكثر العزل والتولية إلى إن صارت "لموسى بن عيسى" حتى مات هارون[7].

6- خراسان: أقر عليها"أبا العباس الطوسي"،ثم عزله واستقرت في الأخير "لهرثمة بن أعين"حتى مات هارون [8].

7- سجستان: مات موسى وعليها "كثير بن مسلم"، فشغب الجند، فجاءهم "أصرم بن عبد الحميد الطائي" من قبل خراسان، وكثر العزل كذلك إلى إن صارت إلى "الحكم بن سنان الباهلي" من قبل "هرثمة" حتى مات هارون [9].

8- السند: ولاها "الليث" مولاه، ثم عزله وولاها "البرنسي" مولاه واستقرت في الأخير "لداود بن يزيد بن حاتم" فلم يزل عليها حتى مات هارون[10].

9- الجزيرة من عمال هارون عليها "محمد بن خالد بن برمك" و"محمد بن إبراهيم" و"خزيمة بن خازم" و"يزيد بن مزيد"، ثم "سليمان بن جعفر ثم محمد بن جميل"، ثم "خزيمة بن خازم" الولاية الثانية حتى مات هارون[11].

10- مصر: ولاها "جعفر بن يحيى بن خالد [البرمكي][12] إلى أن استقرت إلى "ماعز الكلبي"[13].

---

(1) الذهبي، **العبر**، مصدر سابق (1/207،206) وفي (1/121): فيها (أي سنة 180 هـــ) هاج الهوى والعصبية بالشام بين اليمانية والترارية، وتفاقم الأمر واشتد الخطب، كذلك في ابن كثير، المصدر السابق (10/168) وذكرت في حوادث سنة (174هـــ). ينظر: شاكر، مرجع سابق، (5/167).

(2) ينظر: الطبري، مصدر سابق (5/3)، وابن كثير، المصدر السابق، (10/206).

(3) ابن خياط، مصدر سابق، ص305 بتصرف كبير، الطبري، المصدر نفسه، (5/16)، ابن كثير، المصدر السابق، (10/206).

(4) الطبري، المصدر نفسه، (5/15، 16).

(5) ابن خياط، المصدر السابق، بتصرف ص 305.

(6) المصدر نفسه، ص 305، 306 بتصرف.

(7) المصدر نفسه، ص 306، بتصرف، ينظر: الطبري، المصدر السابق، (5/16).

(8) ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه، ينظر الطبري، المصدر نفسه، (5/16)، ابن كثير، المصدر السابق، (10/169، 171، 172).

(9) ابن خياط، المصدر نفسه، الموضوع نفسه.

(10) ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه، بتصرف، ابن كثير، المصدر السابق، (10/171 وما بعدها).

(11) ابن خياط، مصدر سابق، ص 307، وابن كثير، مصدر سابق، (10/173، 176).

(12) في ابن كثير، المصدر نفسه، (10/169): كان ذلك في سنة (176 هـــ).

(13) ابن خياط، المصدر السابق، ص 307، بتصرف، وابن كثير، المصدر نفسه، (10/169، 171).

11- أفريقية : أقر عليها "يزيد بن حاتم" حتى مات يزيد، واستخلف ابنه "داود بن يزيد". وكثر العزل تارة والقتل تارة أخرى إلى إن صارت إلى "إبراهيم بن الأغلب بن سالم"، فلم يزل واليا عليها حتى مات هارون [1].

الفرع الرابع: نفوذ البرامكة.

البرامكة نسبة إلى جدهم [برمك] سادن بيت النار ببَلْخ [2]، وظهر منهم في أوائل الدولة العباسية "خالد ابن برمك" الذي تقلد الوزارة في عهد السفاح والمنصور، واتخذ هارون الرشيد "يحيى بن خالد" قبل أن يلي الخلافة كاتبا له يرجع إلى رأيه وتدبيره، كما يرجع الخليفة إلى رأي الوزير وتدبيره، ولما ولي الرشيد الخلافة استوزر يحيى، فعلا شأنه وبَعُد صيته.

ولاه الخليفة المنصور أذربيجان سنة ثمان وخمس ومائة، واختاره المهدي نائبا لابنه هارون، ونهض يحيى -كما يقول صاحب الفخري [3]- بأعباء الدولة أتم نهوض، وسد الثغور وسد الخلل. وكان ليحيى البرمكي من الأولاد: الفضل وجعفر وموسى، وكان الرشيد يؤثر حب جعفر فولاه مصر سنة ست وسبعين ومائة، وفي سنة ست وثمانين ومائة أرسله إلى بلاد الشام حين أثار أهلها الفتن والقلاقل، فعمل على إزالتها، وحظي بذلك بمنزلة عالية عند الرشيد، فأسند إليه في هذه السنة ولاية خراسان ثم ولاه حراسة الجيش[4].

أما موسى فكان أشد أبناء "يحيى البرمكي" بأسا، ولاه الرشيد بلاد الشام سنة ست وسبعين ومائة، فأصلح أمورها، وهدأت على يده أحوالها.

ومن ذلك نستطيع أن نقف على مبلغ خطر مركز الأسرة البرمكية في أيام الرشيد الذي وثق بهم، وفوض إليهم أمور دولته، ولا نعجب إذا تلمس الوشاة وعمال السوء أسباب الإيقاع بالبرامكة، الذين بلغوا أوج عظمتهم وذروة عزهم في أيام الرشيد[5]. لكن سرعان ما تغيرت أحوال البرامكة؛ إذ تبدل لهم الرشيد فجأة، فقتل "جعفر بن يحيى" وسجن يحيى وابنه الفضل، ودمر ديارهم وصادر أملاكهم وأموالهم. وربما كان لما حل بالبرامكة أسباب عامة نتيجة زيادة نفوذهم حتى خافهم الرشيد، ومغالاتهم في التبذير والمصروفات حتى فاقوا الخليفة نفسه، وعدم اهتمامهم بالخليفة؛ حيث كانوا يدخلون عليه من غير إذن، وهذا ماجعل العامة والخاصة تحقد عليهم وتتناولهم بالنقد، بل وتتناول الرشيد نفسه الذي فسح لهم المجال، فخاف الرشيد على ملكه من نفوذهم، وجاء موضوع جعفر الخاص فاتخذه السبب في قتله وإنزال النكبة بأهله[6].

الفرع الخامس: وفاة هارون الرشيد [7].

مات بطوس[8] من أرض خراسان ليلة السبت، وقيل ليلة الأحد مستهل جمال الآخرة سنة ثلاث وتسعين ومائة، عن ثلاث وقيل خمس وقيل سبع وأربعين سنة، وكان ملكه ثلاثا وعشرين سنة، وصلى عليه ابنه صالح[9].

---

(1) ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه، بتصرف، وابن كثير، المصدر نفسه، (171/10 وما بعدها).
(2) مدينة مشهورة بخراسان، وهي في الإقليم الخامس، الحموي، مصدر سابق، (568/1).
(3) ابن طباطبا، مصدر سابق، ص 180.
(4) في ابن كثير، المصدر السابق، (175/10) كان ذلك سنة (180 هـ).
(5) في ابن كثير، المصدر نفسه، (171/10): وفيها [أي سنة 178 هـ] فوض الرشيد أمور الخلافة كلها إلى يحيى بن برمك، حسن، مرجع سابق، (48/2-53) باختصار شديد.
(6) ابن كثير، مصدر سابق، (189/10 وما بعدها) وقد ذكرت في حوادث سنة (187 هـ).
(7) تراجع ترجمته في: المسعودي، مصدر سابق، ص 13.
(8) هي مدينة بخراسان، بينها وبين نيسابور نحو عشرة فراسخ، وهي في الإقليم الرابع، الحموي، مصدر سابق، (55/4).
(9) ابن خياط، مصدر سابق، ص 305، ابن كثير، المصدر السابق، (213/10)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (243/1)، الطبري، مصدر سابق، (14/5، 15).

المطلب السادس: خلافة الأمين (193-198 هـ /808-813 هـ).

الفرع الأول: حياته وتوليته.

هو الأمين"محمد أبو عبد الله بن الرشيد". ولد بالرصافة في شهر شوال عام سبعين ومائة، فهو أصغر من أخيه لأبيه المأمون بستة أشهر، وبويع له بولاية العهد وهو ابن خمس سنين، وأمه أم جعفر زبيدة ابنة جعفر بن المنصور، وليس في خلفاء العباسيين من أبوه وأمه هاشميان سواه، ولما مات الرشيد بطوس أحضر إليه "رجاء" الخادم وهو ببغداد البردة والقضيب والخاتم وهي شارات الخلافة، فتولاها بمدينة السلام ببغداد لثلاث عشر ليلة بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث وتسعين [ومائة]، وقيل ليلة الأحد لخمس بقين من المحرم.

رمي الأمين بكثرة اللعب والشرب وقلة الصلاة واقتنائه السودان والخصيان وإعطائه الأموال والجواهر، وأمره بالملاهي والمغنيين من سائر البلاد، واعتنائه ببنايات هائلة للنزهة وغيرها، وإنفاقه على ذلك أموالا كثيرة جدا، فكثر النكير عليه بسبب ذلك.

كان الأمين ذا قوة مفرطة وبطش وشجاعة معروفة، وله فصاحة وبلاغة وأدب، لكن كان سيء التدبير، كثير التبذير، ضعيف الرأي أرعن، لا يصلح للإمارة[1].

الفرع الثاني: اختلافه مع أخيه المأمون.

قال الطبري: "وفي هذه السنة [أي سنة 193هـ] كان بدء اختلاف الحال بين الأمين محمد وأخيه المأمون، وعزم كل واحد منهما بالخلاف على صاحبه فيما كان والدهما هارون أخذ عليهما العمل به"[2].
[2].

والسبب في اختلافهما مما يطول ذكره، وخلاصة ما في الأمر أن الرشيد (والدهما) لما وصل إلى خراسان وهب جميع ما فيها لولده المأمون، وجدد له البيعة، وكان الأمين [وهو ولي العهد] قد بعث بكتب إلى الأمراء إذا مات الرشيد ، وفيها كتاب إلى المأمون يأمره بالسمع والطاعة، فأخذت البيعة إلى الأمين ، وكتب المأمون إلى الجيش يدعوهم إلى بيعته فلم يجيبوه ، فوقعت الوحشة بين الأخوين، ولكن تحول عامة الجيش إلى الأمين[3]، فعند ذلك كتب المأمون إلى أخيه الأمين بالسمع والطاعة والتعظيم[4].

وفي السنة التي بعدها [أي سنة 194 هـ] عزل الأمين أخاه القاسم عما كان الرشيد ولاه ، فلما بلغ ذلك المأمون قطع البريد عن الأمين، ثم إن الأمين أرسل إليه يطلب منه أن يقدم موسى [ابن الأمين] على نفسه، فرد المأمون ذلك، وأخذ الأمين يستميل القواد بالعطاء، وبايع بولاية العهد لابنه موسى، ولقبه (الناطق بالحق) وهو إذ ذاك طفل رضيع[5]! فوقعت حينئذ الفتنة بينهما، حتى آل الأمر إلى أن قُتل قُتل [أي الأمين][6].

الفرع الثالث:الفتن والثورات.

---

[1] ابن خياط، المصدر نفسه، (305)، ابن كثير، المصدر نفسه، (241/10 وما بعدها)، الطبري، المصدر نفسه، (26/5)، الذهبي، المصدر نفسه، السيوطي، مصدر سابق، ص 345، (254/1)، شاكر، مرجع سابق، (181/5)، حسن، مرجع سابق، (56/2).

[2] الطبري، المصدر نفسه، (27/5).

[3] تجدر الإشارة إلى دور الجيش في أمور السياسة والحكم، وبخاصة قضايا البيعة والتولية والعزل، وهو لا يبرح إلى اليوم.

[4] الطبري، مصدر سابق، (27/5 وما بعدها)، ابن كثير، مصدر سابق، (223/10)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (244/1)، وشاكر، مرجع سابق، (188/5-190)، وحسن، مرجع سابق، (56/2).

[5] قد يُبايع كذلك وهو في بطن أمه!!

[6] الطبري، المصدر السابق، (32/5 وما بعدها)، والذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (244/1)، السيوطي، مصدر سابق، ص 345، شاكر، المرجع السابق، (189/5).

كان عهد الأمين مليئا بالفتن والاضطرابات منذ بدء خلافته؛ حيث الفتنة بينه وبين أخيه -كما ذكر- إلى إن قتل -كما سوف يذكر- وأهم الفتن التي وقعت في عهده ما كان من ثورة الشام على يد "علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية" المعروف (بالسفياني)، الذي دعا إلى نفسه، واحتل دمشق وما يليها بعد أن طرد عامل الأمين، وكاد يتم له الاستقلال بهذه البلاد لولا أن قام بين اليمنيين والمضربين نزاع خطير حال دون تحقيق أمانيه. وقد أرسل الأمين الجيوش لقمع هذه الفتن بقيادة "الحسين بن علي بن عيسى بن ماهان"، ثم "عبد الله بن صالح بن علي العباسي". ولكن سوء الحال في بغداد حال دون القيام بعمل جدي ضد هذا السفياني، وهكذا أصبحت بلاد الشام مسرحا للفوضى سنتين أو أكثر[1].

الفرع الرابع: الإمارات.

بقيت الإمارات التي كانت أيام الرشيد هي نفسها أيام ابنه الأمين، فدولة الخوارج الصفرية في سجلماسة[2]، ويحكمها "أبو المنصور اليسع بن أبي قاسم"، ودولة الخوارج الإباضية في تاهرت [3]، ويحكمها "عبد الوهاب ابن عبد الرحمان بن رستم"، وهي الدولة المعروفة بالرستمية، وقد قامت عليه [ابن رستم] بعض الحركات من الخوارج أنفسهم. أما الأمويون في الأندلس [4]، فقد قوي أمرهم وكان الحكم هناك "للحكم بن هشام بن عبد الرحمان الداخل"، وهو المعروف باسم"الحكم الربضي". وكانت دولة الأدارسة[5] تحت حكم إدريس الثاني.

وفي القيروان كانت دولة "إبراهيم بن الأغلب" يقوى أمرها، وقد ثار عليها في تونس "عمران بن مخلد التميمي" عام خمس وتسعين ومائة، غير أن هذه الحركة لم يكتب لها النجاح، وتوفي "إبراهيم بن

الأغلب" عام ستة وتسعين ومائة، وخلفه ابنه "عبدالله أبو العباس"[6].

الفرع الخامس: عمال الأمين.

- **المدينة:** عزل عنها "أبو البحتري" "وهب بن وهب" عام أربعة وتسعين ومائة ووليها "إسماعيل بن العباس بن محمد"[7].
- **الجزيرة**: أقر عليها الأمين أخاه القاسم، ثم عزله وولى "خزيمة بن خازم"[8].
- **الشام:** ولاها الأمين "عبد الملك بن صالح بن علي"[9].

---

(1) ينظر: الطبري، المصدر السابق، (55/5وما بعدها)، وقد ذكرها في حوادث سنة 195هـ، الذهبي، المصدر نفسه، (247/1) وفيه أن اسمه"العميطر السفياني"، شاكر، المرجع نفسه، (191/5- 193)، حسن، المرجع السابق، (56/2).

(2) بكسر أوله وثانيه وسيكون اللام: مدينة في جنوبي المغرب في طرف بلاد السودان، بينهما وبين فاس عشر أيام تلقاء الجنوب، الحموي، مصدر سابق (218/3).

(3) تاهرت: بفتح الهاء وسكون الراء: اسم لمدينتين متقابلتين، بأقصى المغرب، يقال لإحداهما تاهرت القديمة، وللأخرى تاهرت المحدثة، بينهما وبين المسيلة ست مراحل، وهي بين تلمسان وقلعة بني حماد.الحموي، المصدر نفسه، (8/2)، وهي اليوم تسمى تيارت، تقع إلى الجنوب الغربي لمدينة الجزائر العاصمة بحوالي 400كلم.

(4) ومن مدينة تونس إلى الأندلس ستة فراسخ، وإلى قرطبة –مدينة الأندلس– مسيرة خمسة أيام، ابن الفقيه، مصدر سابق، ص 79، الحموي، مصدر سابق، (131/1).

(5) قامت دولة الأدارسة في مراكش بين سنتي (172–375هـ/788–985م)، وتنسب إلى أميرهم الأول إدريس الأول. ينظر: ابن خلدون، التاريخ، مصدر سابق، ص154، وابن عذاري، **البيان المغرب**، مصدر سابق، (177/1، 178)، ينظر كذلك:
Lane-pool , *Mohamadan Dynasties*, pp.23-61.

(6) شاكر، مرجع سابق، (194/5).

(7) ابن خياط، مصدر سابق، ص 308.

(8) ابن كثير، مصدر سابق، (224/10).

(9) المصدر نفسه، (236/10).

- **الجبل[1] وهمذان وأصبهان[2]:** عقد لها الأمين سنة خمس وتسعين ومائة "علي بن عيسى بن بن ماهان" [3].

الفرع السادس: قتل الأمين.

دخلت سنة سبع وتسعين ومائة، وقد كان ماكان من الثورات والفتن بين الأمين والمأمون، وكانت بينهما من المراسلات ماذكرها الطبري [4] وغيره، وفي هذه السنة ألح طاهر بن الحسين [5] وهرثمة بن أعين ومن معهما -وكانوا في جهة المأمون- في حصار بغداد والتضييق على الأمين، واشتد الحصار على بغداد، ونصبت لها المجانيق والعرادات [6]، فهرب كثير من جند الأمين إلى طاهر، وقتل من أهل البلد الكثير ، وأخذت أموال كثيرة منهم، وخربت بغداد في ذلك العام خرابا لم تشهده من قبل.

وضعف أمر الأمين جدا، ولم يبق عنده مال ينفقه على جنده، وتفرق أكثر أصحابه عنه، وبقي مضطهدا ذليلا، إلى أن قتل عام ثمانية وتسعين ومائة، قتله بعض الجند من العجم ذبحا، وذلك ليلة الأحد لأربع ليال خلت من صفر هذه السنة، وكانت خلافته أربع سنين وسبعة أشهر وثمانية أيام[7].

---

[1] ويسمى هذا الصقع بلاد البهلويين، وهي همذان وماسبذان ومهرجانْقَذَت وهي الصميرة وقم وماه البصرة وماه الكوفة وقرماسن، ابن الفقيه، المصدر السابق، ص 209، والحموي، المصدر السابق، (115/2).

[2] هي مدينة عظيمة، وهي اسم للإقليم نفسه، وهي من نواحي الجبل في آخر الإقليم الرابع، الحموي، المصدر نفسه، (244/1).

[3] ابن كثير، المصدر السابق، (226/10).

[4] ينظر: الطبري، مصدر سابق، (32/5-40)، وشاكر، المرجع السابق، (182/5 و ما بعدها).

[5] مات طاهر بن الحسين سنة 207هـ بخراسان، ابن خياط، المصدر السابق، ص313، كذلك في الذهبي، مصدر سابق، (275،276/1)، ابن كثير، المصدر السابق، (260/10).

[6] والعرادة شبه المنجنيق، صغيرة، لسان العرب المحيط، مادة (عرد)، (2 /728).

[7] ابن خياط، مصدر سابق ، ص 310، وفيه: "ولى قتله قريش الدنداني، ونصب رأسه طاهر بن الحسين سالمة من نهال، وبعث برأسه إلى المأمون"، وفي الذهبي، **العبر**، مصدر السابق، (254/1): "واستخلف ثلاث سنين وأياما"، ابن كثير، مصدر سابق، (230/10-241) بتصرف، الطبري، مصدر سابق، (93/5 وما بعدها)، المسعودي، مصدر سابق، (420/3)، حسن، مرجع سابق، (57/2)، شاكر، مرجع سابق، (191/5، 192).

المبحث الثالث : التاريخ السياسي للدولة العباسية خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري

(198-252 هـ /813 -866م)

يشتمل هذا المبحث على الأحداث السياسية التي مرت بها الخلافة العباسية، من نهاية القرن الثاني للهجرة بمقتل "محمد الأمين" سنة ثمان وتسعين ومائة، إلى منتصف القرن الثالث بنهاية خلافة المنتصر[247-248 هـ] وبداية العصر العباسي الثاني. وهذه أهم الأحداث في تلك الفترة ابتداء من تولية المأمون سنة ثمان وتسعين ومائة.

المطلب الأول: خلافة المأمون (198-218هـ/813-833م).

الفرع الأول: حياته وتوليته.

هو عبد الله أبو العباس المأمون بن الرشيد، ولد سنة سبعين ومائة في الليلة التي مات فيها عمه الخليفة الهادي، وأمه أم ولد تسمى "مراجل"، وقد ولاه أبوه العهد وهو في الثانية عشرة من عمره بعد أخيه الأمين، وأسند إليه ولاية خراسان وما يتصل بها من همذان، ولما توفي أبوه لم يف له أخوه الأمين بعهده، كما تقدم بل عول على أن يقدم عليه ابنه موسى في ولاية العهد، فأبى المأمون ذلك، ونشبت بينهما تلك الفتن التي انتهت بقتل الأمين سنة ثمان وتسعين ومائة .

بويع المأمون بالخلافة وهو في الري[1] في المحرم لخمس بقين منه، وظل بخراسان حتى قدم بغداد في منتصف صفر سنة أربع ومائتين[2]، واستمر في الخلافة عشرين سنة وخمسة أشهر، بايع في سنة إحدى ومائتين بولاية العهد من بعده "لعلي الرضى بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق"، فأعظم ذلك العباسيين من البغاددة وغيرهم، وخلعوا المأمون وولوا عليهم "إبراهيم المهدي[3]"ثم ظفر المأمون بهم واستقام له الحال في الخلافة .

.

وقد وصفه صاحب الفخري فقال: "واعلم أن المأمون كان من عظماء الخلفاء ومن عقلاء الرجال، وله اختراعات كثيرة في مملكته؛ منها أنه أول من فحص منهم علوم الحكمة[4]، وحصل كتبها وأمر بنقلها بنقلها إلى العربية وشهرها، وحل إقليدس ونظر في علوم الأوائل، وتكلم في الطب وقرب أهل الحكمة. ومن اختراعاته مقاسمة أهل السواد بالخمسين، وكانت المقاسمة المعهودة النصف [5]. ومن اختراعاته؛ إلزام الناس أن يقولوا بخلق القرآن[6] .

وفي أيامه نشأت هذه المقالة، ونوظر فيها "أحمد بن حنبل" وغيره [7]. ولما مات المأمون أوصى أخاه المعتصم بها، فلما ولي المعتصم تكلم فيها، وضرب أحمد بن حنبل، ومن اختراعاته أيضا، نقل الدولة من بني العباس إلى علي (عليه السلام)"[1].

---

[1] بفتح أوله وتشديد ثانيه: محط الحاج على طريق السابلة وقصبة بلاد الجبل، الحموي، مصدر سابق، (3/132).

[2] كذلك في الطبري، مصدر سابق، (5/150)، ابن كثير، مصدر سابق، (10/249)، السيوطي، مصدر سابق، ص 356.

[3] كذلك في الطبري، المصدر نفسه، (5/137، 138).

[4] المقصود بها الفلسفة التي حصلوا عليها من تراث الإغريق والرومان.

[5] كذلك في الطبري، المصدر السابق، (5/151).

[6] ابتدأ ذلك سنة (212 هـــ)، الطبري، المصدر نفسه، (5/212)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (1/284)، ابن كثير، المصدر السابق، (10/266 وما بعدها) واشتد سنة (218 هـــ).

[7] يراجع في ذلك: التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم، **كتاب المحن**، تحقيق: يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1988، ص 20 وما بعدها، وجدعان، فهمي، **المحنة في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** ، دار الشروق، عمان، الأردن، ط 1، 1989، الصغير، عبد المجيد، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام** ، دار المنتخب العربي، بيروت، ط 1، 1994، ص 125-132، الحنيطي، سعد خلف، **الفقيه والسلطان (فقهاء العراق والسلطة العباسية نموذجا)** دار البيارق، بيروت، عمان، ط1، 1999، ص169-206.

الفرع الثاني: الفتن والثورات.

لاشك أن الخلاف على السلطة يقلل من هيبة الحكم، ويدع المجال لكل طامح في أن يظهر نفسه، ولكل من يفكر في الإمارات أن يدعو لنفسه، وأكثر من هذا فيما إذا كان الخلاف بين جماعة الحكم أو أفراد الأسرة الحاكمة إن كان الحكم وراثيا -وهو كذلك-، فلما وقع الخلاف بين الأخوين الأمين والمأمون شجع عددا من الرجالات في الظهور وقيادة حركات تناوئ السلطة. ومن هذه الثورات:

1- ثورة الحسن الهرش بخراسان: ثار يدعو إلى الرضى من آل محمد [2] وقد جبى الأموال وأغار على التجار ونهب القرى واستاق المواشي، وذلك سنة ثمان وتسعين ومائة، وعاث في الأرض فسادا تحت شعار الدعوة، ثم ثار إليه "أزهر بن زهير بن المسيب" فقتله في شهر المحرم من عام تسع وتسعين ومائة[3] ولم تدم هذه الحركة أكثر من شهرين ولكن كان لها أثر؛ إذ كانت مجالا للاختفاء تحت أسماء غامضة والانطلاق من ورائها، كما كانت مجالا لادعاء نسب كاذب كي ينقاد الناس، وغالبا ما يكون نسبا لآل البيت[4]

2- ثورة ابن طباطبا بالكوفة: هو "محمد بن إبراهيم" من آل أبي طالب، خرج يدعو للرضى من آل محمد سنة تسعة وتسعين ومائة، ونقم عليه المأمون سوء تصرفه، ولتملك "الفضل بن سهل"[5] وأخيه الحسن[6] من دون بني هاشم، وكان قائده السَّري بن منصور والمعروف بأبي الشَّرايا، فأخرج "ابن طباطبا" عامل العباسين على الكوفة وسيطر على المنطقة.

أرسل"الحسن بن سهل" زهير بن المسيب[7] في عشرة ألاف مقاتل فهزموا أمام أبي الشرايا، ولما توفي ابن طباطبا أقام أبو الشَّرايا مكانه فتى صغيرا هو "محمد بن محمد بن زيد" من آل أبي طالب، وبقي هو يسير الأمور، ثم سار "عبدوس بن محمد بن أبي خالد[8] في أربعة ألاف مقاتل إلى أبي الشَّرايا، فهزم الجميع ودخل أبو الشَّرايا

البصرة وواسط[9]، واتجه نحو المدائن[10] فدخلها، ولكن لم يلبث إلا قليلا حيث هزم فيها وأخرج منها.

وفي عام مائتين توجه "هرثمة بن أعين" إلى أبي الشَّرايا فدارت الدائرة على هرثمة ثم كانت له ، وفر أبو الشَّرايا من الكوفة وسار إلى واسط فهزم أيضا هزيمة نكراء ، وفر مع من بقي معه يريد بلدة "رأس العين"[11]، وهو في الطريق قبض عليه فأخذوا إلى "الحسن بن سهل" فقتلوا في ربيع الأول[12]. وقد كثر الخروج في عهد المأمون قبل أن يستقر في بغداد، فكان هناك من خرج بالبصرة [13]، ومن خرج

---

[1] ابن طباطبا، مصدر سابق، ص197، 198، ينظر: ابن خياط، مصدر سابق، ص 312، ابن كثير، مصدر سابق، (10/274 وما بعدها).

[2] وقد عهد إليه المأمون بولاية العهد سنة 201 هـ، ومات الرضى سنة 203 هـ في صفر، ابن خياط، المصدر نفسه، ص 312، **العبر**، مصدر سابق، (1/266)، الطبري، مصدر سابق، (5/146)، وابن كثير، المصدر السابق، (10/250)، والسيوطي، مصدر سابق، ص 356.

[3] كذلك في الطبري، المصدر نفسه، (5/122).

[4] ينظر: الطبري، المصدر نفسه، (5 / 121)، وابن كثير، المصدر السابق، (10 /244)، شاكر، مرجع سابق، (5 /201، 202).

[5] قتل الفضل بن سهل بسرخس في شعبان سنة (202 هـ)، ابن خياط، المصدر السابق، ص 312.

[6] ولاهما المأمون بعد مقتل الأمين، وكان الحسن بن سهل على الجبال وفارس والأهواز والبصرة والكوفة والحجاز واليمن. في الذهبي، **العبر**، المصدر السابق:" وفيها [أي سنة 201 هـ] ضعف أمر الحسن بن سهل بالعراق وهزم جيشه مرات ثم ترجح أمره ".

[7] قتل زهير بن المسيب سنة (201 هـ). ابن خياط، المصدر السابق، ص 312، الذهبي، المصدر السابق، (1 /163).

[8] في الذهبي، المصدر السابق، (1/257): "عبدوس المروزي"، وقتل سنة 201 هـ ببغداد. كذلك في ابن خياط، المصدر السابق، ص 312.

[9] واسط: سميت كذلك لتوسطها الكوفة والبصرة، وهي في الإقليم الثالث، الحموي، مصدر سابق، (3/15).

[10] أرض بين الفرات ودجلة...وقد ذكر في سير الفرس أن أول من اختط مدينة في هذا الموضع أردشير بن بابك. الحموي، المصدر نفسه ، (5/85)، ابن الفقيه، مصدر سابق، ص 88، 89.

[11] رأس العين هي مدينة كبيرة مشهورة من مدن الجزيرة، بين حران وتصيبين.الحموي، مصدر سابق، (3/15).

[12] ابن خياط، مصدر سابق، ص310، 311، الطبري، مصدر سابق، (5/122- 140)، المسعودي، مصدر سابق، (4/26، 27)، ابن كثير، مصدر سابق، (10/244، 245)، الذهبي، العبر، مصدر سابق،(1/256- 259)، شاكر، مرجع سابق، (5/202، 203).

[13] في ابن خياط، المصدر نفسه ، ص 211: "و فيها [أي سنة 199هـ] وثب محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بالبصرة فصارت إليه بغير قتال". و في الطبري، المصدر السابق، (1/132) كان ذلك سنة(200هـ). ينظر: الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (1/259).

ببغداد، ومن خرج باليمن [1]، ومن خرج بمكة [2]، ومن خرج بالمدينة [3]، ومن خرج بنواحي حلب، ومن خرج بمصر وغيرها من البلاد. إلا أن أعظم الحركات التي قامت أيام المأمون هي حركة بابك الخُرَّمي.

3- حركة بابك الخُرَّمي بالجزيرة: عمل بابك خادما عند "جاويذان بن سهرك" فأخذ عنه بعض الأفكار الخرمية التي تقوم على الاعتقاد بالتناسخ و غيرها. تحرك بابك عام واحد ومائتين [4]، واستطاع أن يحرز بعض النصر وأن يستولي على بعض القلاع، و كان المأمون لا يزال في مرو [5]، فعندما جاء إلى بغداد أرسل الولاة وبعض الجيوش لقتال بابك الواحد تلو الآخر [6]، فلم يظفروا به إلى غاية عام ثمانية عشر و مائتين أين بعث المأمون "إسحاق بن إبراهيم"، غير أن المأمون قد توفي ولم يعلم بالنصر الذي أحرزه إسحاق على الخرمية، إلا أن أمرهم بقي قويا؛ فجاء المعتصم ليتابع ما بدأ به المأمون وقد حصل على ما يريد[7].

4- بيعة أهل بغداد لإبراهيم بن المهدي: لما جاء الخبر أن المأمون بايع لعلي الرضا بالولاية من بعده اختلفوا فيما بينهم؛ فمن مجيب مبايع، ومن آبٍ ممانع، وجمهور العباسيين على الامتناع من ذلك، وأظهروا البيعة لإبراهيم بن المهدي ولقبوه (المبارك) وخلعوا المأمون. وكانت البيعة في أول يوم من سنة مائتين، فغلب [أي إبراهيم بن المهدي] على الكوفة وأرض السواد [8]، وطلب منه الجند أرزاقهم فماطلهم ثم أعطاهم مائتي درهم لكل واحد، وكتب لهم بتعويض من أرض السواد، فخرجوا لا يمرون بشيء إلا انتهبوه، وأخذوا حاصل الفلاح والسلطان، واستناب [المأمون] على الجانب الشرقي "العباس بن موسى الهادي" وعلى الجانب الغربي "إسحاق بن موسى الهادي"[9]. وفي سنة ثلاث ومائتين لما أقبل المأمون إلى بغداد ومر بطوس -وكان "علي بن موسى الرضا" قد مات- كتب إلى بني العباس أن يرجعوا إلى الطاعة فأجابوه بأغلظ جواب، ثم جرت حروب كثيرة بين إبراهيم و أهل بغداد وتنكروا عليه وأبغضوه ثم خلعوه ودعوا للمأمون[10].

الفرع الثالث: عمال المأمون.

1- المدينة: تولاها "عبيد الله بن العباس بن عبيد الله بن العباس"، و ضم إليه مكة، ثم "عبيد الله بن الحسن[11] ابن فلان بن علي بن أبي طالب"، و"قثم بن جعفر بن سليمان بن علي بن عبيد الله بن عباس"

---

[1] في ابن كثير، المصدر السابق، (10/246): "وفيها [أي سنة 200هـ] خرج باليمن إبراهيم بن موسى بن جعفر [من آل أبي طالب] و قال له (الجزار) لكثرة ما قتل من أهل اليمن"، كذلك في الطبري، المصدر السابق، (5/123). كذلك خرج باليمن سنة (207هـ) عبد الرحمن بن أحمد من آل أبي طالب يدعو للرضا من آل محمد، الطبري، المصدر نفسه، (2/162).

[2] في ابن خياط، المصدر السابق، ص 211، أن الذي خرج بمكة هو "ابن الأفطس".

[3] في ابن خياط، المصدر نفسه، الموضع نفسه: "ووثب محمد بن سليمان بن داود بن حسن بن حسن بن علي بالمدينة فصارت إليه بغير قتال"، وفي الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (1/267، 268) أن الذي خرج بالمدينة أبو جعفر محمد بن جعفر الصادق، كان قد خرج سنة (200هـ) ومات سنة (203 هـ).

[4] كذلك في الطبري، المصدر السابق، (5/139)، و ابن كثير، المصدر السابق، (10/248).

[5] مرو: أشهر من خراسان و قصبتها، وهي في الإقليم الخامس و قيل في الإقليم الرابع. الحموي، المصدر السابق، (5/132)، ينظر ذكرها في: **صحيح مسلم بشرح النووي** ج 17، المقدمة، **وسنن الترمذي**، كتاب الصلاة، باب 139.

[6] جهزَّ المأمون جيشا عليهم محمد بن حميد الطوسي لمحاربة بابك الخرمي سنة (212 هـ)، كذلك في ابن كثير، المصدر السابق، (10/266)، و في الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (1/284)، و في: (1/287) قتل الطوسي سنة (214 هـ).

[7] في ابن خياط، المصدر السابق، ص314، 315: "وفيها [أي سنة 209 هـ] أسر الخرمي أحمد بن الجنيد ومعاذ بن هانئ، وفي سنة 214هـ) قتل الخرمية ابن حميد الطوسي وهو الأمير، وفي سنة 215هـ) ولي علي بن هشام قتال الخرمية، ثم مات علي بن هشام سنة 217هـ)، وفي الذهبي، **العبر**، المصدر نفسه، (1/273): "وفيها [أي سنة 206] (نكث) بابك الخرمي"، وفي الطبري، المصدر السابق، (5/155): "و فيها نكب" و هو الصواب.

[8] هي أرض عراق العرب، وسميت بالسواد لشدة خضرتها من الزرع والبساتين، وكانت تسمى "بستان قريش".

[9] كذلك في الطبري، مصدر سابق، (5/140 و ما بعدها).

[10] الطبري، المصدر نفسه، (5/146، وما بعدها). المسعودي، مصدر سابق، (4/29)، ابن كثير، مصدر سابق، (10/247، 248) باختصار.

[11] في الطبري، المصدر نفسه، (5/151)، تولى مكة والمدينة سنة (204 هـ) عبيدالله بن الحسين، كذلك في ابن كثير، المصدر السابق، (10/251).

في سنة ثمانٍ ومائتين، ثم عزله و ولى "محمد بن فلان بن حسين بن زيد"، ثم عزله و ولى "سليمان بن عبد الله بن سليمان بن علي" سنة ثلاث عشرة [و مائتين][1].

2- الجزيرة: تولاها "طاهر بن الحسين" سنة تسع وتسعين ومائة [2]، ثم تولاها "يحيى بن معاذ" سنة خمس ومائتين[3]، والعباس بن المأمون سنة ثلاث عشرة ومائتين[4].

3- العراق وخراسان: تولى العراق "الحسن بن سهل" سنة تسع وتسعين ومائة[5]، وتولى خراسان "هرثمة بن بن أعين"[6]، ثم تولاها"طلحة بن طاهر" من سنة سبع ومائتين إلى سنة أربع عشرة ومائتين، ثم"عبدالله بن طاهر"[7]، ثم تولى العراق وخراسان "طاهر بن الحسين بن مصعب"سنة خمس و مائتين[8]. وفي سنة سبع ومائتين توفي "طاهر بن الحسين" فتولى مكانه ابنه "عبد الله " على ما كان عليه أبوه مضافا إليها الجزيرة والشام[9].

4-الشام والموصل[10] ومصر: تولى الشام و الموصل "طاهر بن الحسين" سنة تسع وتسعين ومائة[11]، ثم تولى الشام ومصر"أبو إسحاق ابن الرشيد" في سنة ثلاث عشرة ومائتين[12]، ثم في سنة أربع عشرة ومائتين قتل "عمير ابن الوليد الباذغيسي" فتولى مصر"ابن الحروري"، وانصرف أبو إسحاق ابن الرشيد منها سنة خمس عشرة ومائتين [13].

5- البصرة واليمامة والبحرين[14]:كان تولى البصرة سنة ثمان وتسعين ومائة "الحسين بن سهل"[15]، ثم تولاها "صالح بن الرشيد" سنة أربع و مائتين[16]، ثم تولاها "داوود بن ماسجور" سنة ست ومائتين[17].

6- الكوفة: تولاها "أبو عيسى ابن الرشيد" سنة تسع وتسعين ومائة [18].

7- أرمينية وأذربيجان: تولى أذربيجان "عين بن محمد بن أبي خالد" سنة خمس مائتين[19]، ثم تولاها مع أرمينية "صدقة بن علي" المعروف بزريق، ثم تولاها "إبراهيم بن الليث التجيبي" سنة تسع ومائتين[20]، ثم تولاها مع الجبال وأصبهان "علي بن هشام" سنة أربع عشرة ومائتين[1].

---

[1] ابن خياط، مصدر سابق، ص 315، 316، وفي الطبري، المصدر نفسه، (121/5)، كان ذلك سنة (198 هـــ)، وفي ابن كثير، المصدر السابق، (244/10): تولى نيابة الحجاز الحسن بن سهل سنة (199 هـــ).

[2] كذلك في الطبري، المصدر نفسه، (121/5)، و ابن كثير، المصدر نفسه، (244/10).

[3] ابن كثير، المصدر نفسه، (255/10).

[4] الطبري، المصدر السابق، (179/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (267/10).

[5] ابن كثير، المصدر نفسه، (244/10).

[6] الطبري، المصدر السابق، (122/5)، ابن كثير، المصدر نفسه (244/10).

[7] الطبري، المصدر نفسه، (180/5)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (287/1)، ابن كثير، المصدر نفسه، (260/10).

[8] ابن كثير، المصدر نفسه، (244/10).

[9] الطبري، المصدر السابق، (162/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (260/10).

[10] الموصل: "وإنما سميت الموصل موصلا لأنها وصلت بين الجزيرة و الشام، ويقال: سميت الموصل لأنها وصلت بين دجلة و الفرات"، ابن الفقيه، مصدر سابق، ص128، الحموي، مصدر سابق، (258/5).

[11] كذلك في الطبري، مصدر سابق، (121/5)، ابن كثير، مصدر سابق، (244/10).

[12] الطبري، المصدر نفسه، (179/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (267/10)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (273/1).

[13] الطبري، المصدر نفسه، (180/5 وما بعدها).

[14] قال أبو عبيدة: "بين البحرين و اليمامة مسيرة عشرة أيام، وبين هجر مدينة البحرين والبصرة مسيرة خمسة عشرة يوما على الإبل" ابن الفقيه، المصدر السابق، ص 30، الحموي، المصدر السابق، (411/1).

[15] الطبري، المصدر السابق، (121/5)، ابن كثير، المصدر السابق، (244/10).

[16] الطبري، المصدر نفسه، (151/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (251/10).

[17] الطبري، المصدر نفسه، (155/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (259/10).

[18] ابن كثير، المصدر نفسه، (251/10).

[19] الطبري، المصدر السابق، (153/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (255/10).

[20] الطبري، المصدر نفسه، (166/5).

8- اليمن: تولاها ثمانية وتسعين ومائة "الحسن بن سهل[2]"، ثم في سنة اثنتي عشرة و مائتين خُلع "أحمد بن محمد العمري" وتولاها "محمد عبد الحميد" المعروف بأبي الرازي[3]، ثم قتل سنة أربع عشرة ومائتين[4].

9- الجبال وفارس[5] والأهواز: تولاها "الحسن بن سهل" سنة ثمان وتسعين و مائة [6]، ثم تولى الجبل "علي ابن هشام" سنة أربع و عشرة ومائتين[7].

10- السند: تولاها "بشر بن داوود" سنة خمس ومائتين[8]، ثم تولاها "غسان بن عباد" سنة ثلاث عشرة ومائتين[9]، ثم قدم منها سنة ست عشرة و مائتين و استعمل عليها "عمران بن موسى البرمكي"[10].

11- بغداد: استعمل المأمون على بغداد ابن عمه "إسحاق بن إبراهيم الخزاعي" فوليها مدة طويلة، وهو الذي كان يمتحن الناس بخلق القرآن في أيام المأمون و المعتصم والواثق[11].

12- المغرب[12]: تولاها "طاهر بن الحسين" سنة تسع وتسعين ومائة[13].

الفرع الرابع: وفاة المأمون.

مات المأمون يوم الخميس لاثنتي عشرة بقين من رجب سنة ثمان عشرة ومائتين بالبَذَنْدُون[14] من أقصى الروم، ونقل إلى طرسوس فدفن بها. وذكر المسعودي [15] سبب موته أنه لما نزل على عين البَذَنْدُون أعجبه برد مائها وصفائه، وكان يريد اصطياد سمكة فلم يقدر أحد أن يسبح في العين لشدة بردها، فنزل فاصطاده ا، ثم أخذت المأمون رعدة فغطي باللحف وهو يرتعد ويصيح، فأوقدت حوله نار و أوتي بالسمكة، فما ذاقها لشغله بحاله، فكان ذلك سبب موته[16]. وكان له ثمان وأربعون سنة، وصلى عليه أخوه أبو إسحاق المعتصم، وكانت خلافته عشرين سنة وثلاثة أشهر وعشرين يوما[17].

المطلب الثاني: خلافة المعتصم (218-227هـ/833-842م).

الفرع الأول: حياته وتوليته.

هو "أبو إسحاق محمد المعتصم بن هارون الرشيد بن المهدي بن المنصور العباسي"، يقال له المثمن لأنه ثامن ولد العباس، وأنه ثامن الخلفاء من ذريته، ومنها أنه فتح ثمان فتوحات، و مما أنه أقام الخلافة ثمان سنين وثمانية أشهر وثمانية أيام، وقيل ويومين، وأنه ولد سنة ثمانية ومائة في شعبان وهو الشهر الثامن من السنة، وأنه توفي وله ثمانية وأربعين سنة، وأنه خلف ثمانية بنين وثماني بنات، ومنه أنه

---

(1) الطبري، المصدر نفسه، (180/5)، ابن كثير، المصدر السابق، (267/10) كان ذلك سنة (213هـ).
(2) الطبري، المصدر نفسه، (121/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (244/10).
(3) الطبري، المصدر نفسه، (178/5).
(4) المصدر نفسه، (180/5).
(5) "سميت فارس بفارس بن طهومرت، وإليه ينسب الفرس من ولده"، ابن الفقيه، المصدر السابق، ص195، 196، الحموي، المصدر السابق(256/5).
(6) الطبري، المصدر السابق(121/5)، وفي ابن كثير، المصدر السابق(244/10): "تولى الحسن بن سهل فارس والأهواز سنة (199هـ)، كذلك(255/10).
(7) الطبري، المصدر نفسه، (185/5).
(8) الطبري، مصدر سابق، (155/5).
(9) الطبري، المصدر نفسه، (179/5)، ابن كثير، مصدر سابق، (267/10).
(10) الطبري، المصدر نفسه، (183/5).
(11) الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (273/1).
(12) "أسفل الأرض من الفسطاط إلى برقة ستمائة وستون ميلا"، ابن الفقيه، مصدر سابق، ص78، والحموي، مصدر سابق، (188/5).
(13) الطبري، المصدر السابق، (121/5)، ابن كثير، المصدر السابق، (244/10)، وكان تولاها مع الجزيرة والشام والموصل.
(14) في المسعودي، مصدر سابق،(41/4) :(البَدَيْدُون) والصحيح الأول، و في نسخة أخرى (البليدون).
(15) **مروج الذهب**، المصدر نفسه، (43/4، 44).
(16) ابن خياط، مصدر سابق، ص315، السيوطي، مصدر سابق، ص 362، 363 بتصرف.
(17) الذهبي، **العبر**، المصدر السابق،(295/1) وفيه أنه مات بقرحة طلعت في حلقة، ينظر: الطبري، المصدر السابق، (195/5 وما بعدها)، وفيه أن السبب في موته حمى أحبسته وهو على شاطئ البدندون، وابن الأثير، مصدر سابق، (227/5).

دخل بغداد من الشام في مستهل رمضان سنة ثماني عشرة ومائتين، بعد استكمال ثمانية أشهر من السنة بعد موت أخيه المأمون. قالوا: وكان أميا لا يحسن الكتابة[1].

كان موله بالخلد ببغداد[2] يوم الاثنين لعشر خلون من شعبان سنة ثمانين ومائة، وأمه أم ولد اسمها "ماردة"[3]، وهو أحد أولاد ستة من أولاد الرشيد[4]. بويع له بالخلافة يوم مات أخوه المأمون بطرسوس، بطرسوس، يوم الخميس الثاني عشر[5] من رجب من سنة ثماني عشرة ومائتين. وكان إذذاك مريضا،وهو مريضا،وهو الذي صلى على أخيه المأمون، وقد سعى بعض الأمراء في ولاية "العباس بن المأمون" فخرج عليهم العباس فقال: ما هذا الخلف [6] البارد؟ أنا قد بايعت عمي المعتصم، فسكن الناس وخمدت الفتنة، وركب البريد بالبيعة للمعتصم إلى الآفاق[7].

سلك المعتصم ما كان عليه المأمون، وختم به عمره من امتحان الناس بخلق القرآن، فكتب إلى البلاد بذلك، وأمر المعلمين أن يعلموا الصبيان ذلك. وقاسى الناس منه مشقة في ذلك، وقتل خلقا من العلماء، وضرب الإمام "أحمد ابن حنبل"، وكان ضربه في سنة عشرين [ومائتين][8].

الفرع الثاني: الفتن والثورات.

1- فتنة خلق القرآن: اتبع المعتصم وصية أخيه المأمون في حمل الناس على القول بخلق القرآن، مع أنه لم يكن له حظ من العلم يجعله ذا رأي في هذه المسألة، وإنما كان ينفذ وصية المأمون، وزاد عليه في إلحاق الأذى بكل من يعرف بذلك من العلماء وأهل الرأي؛ فأهان "أحمد بن حنبل" إهانة بالغة وسجنه[9]، وأصبح كل عالم أو قاض هدفا لخطر الضرب بالسياط و التعذيب إذا لم يأخذ برأي المعتزلة في هذه المسألة. وكان مما في وصية المأمون لأخيه المعتصم: "يا أبا إسحاق ! أدْنُ مني، واتعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك في القرآن..."[10].

2- خروج محمد بن القاسم: هو "محمد بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب"، خرج بالطالقان من خراسان يدعو للرضا من آل محمد سنة تسع عشرة ومائتين، فأثار في نفس المعتصم المخاوف التي أثارها "محمد بن علي الرضا" من قبل، ولكنه رحل عن الكوفة إلى خراسان فرارا من بطش المعتصم به، وانضم إليه كثير من أهلها، وحارب جيوش الخليفة العباسي في كثير من المواقع، حتى حمله "عبد الله بن طاهر" إلى المعتصم فحبسه بسامرا[11]. وقد اختلف في وفاته [محمد بن القاسم]؛ فمنهم من قال إنه مات مسموما، ومنهم من قال إن بعض شيعته أخرجوه من مكانه وذهبوا به إلى

---

(1) خبر أمية المعتصم قد لا يستقيم وما كان يعيشه في بيت الخلافة، وكل أهله متعلمون، وكان أخوه المأمون من كبار العلماء .

(2) كذا في المسعودي، مصدر سابق، (64/4).

(3) كذا في الطبري، مصدر سابق، (273/5)، ابن كثير، مصدر سابق، (297/10)، و في المسعودي، المصدر نفسه، الموضع نفسه، "مارية بنت شبيب".

(4) ابن كثير، المصدر نفسه، (295/10-297) باختصار.

(5) في الطبري، المصدر السابق، (205/5): "لاثنتي عشرة بقيت من رجب".

(6) في الطبري، المصدر نفسه، الموضع نفسه: (الحب)، و لعل الصواب ما أثبته ابن كثير (الخلف) إشارة إلى المخالفة.

(7) السيوطي، مصدر سابق، ص387 .

(8) ابن خياط، مصدر سابق، ص 315، الطبري، المصدر السابق، (205/5، 206)، ابن كثير، المصدر السابق، (280/10، 281)، ابن الأثير، مصدر سابق، (231/5)، السيوطي، المصدر السابق، ص 385، 386، شاكر، مرجع سابق، (219/5)، حسن، مرجع سابق، (46/2، 65).

(9) في الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (296/1): "وفيها [أي سنة 219هـ] وقيل التي بعدها، امتحن المعتصم الإمام أحمد بن حنبل، وضرب بين يديه بالسياط حتى غشي عليه. فلما صمم و لم يجب أطلقه وندم على ضربه"، ينظر: ابن الأثير، المصدر سابق، (233/5).

(10) ينظر خبر فتنة خلق القرآن كاملا في: الطبري، المصدر السابق، (186/5-196)، ابن كثير، المصدر السابق، (284/10)، شاكر، المرجع السابق، (220/5)، حسن، المرجع السابق، (65/2).

(11) لغة في سر من رأى: مدينة بين بغداد و تكريت على شرقي دجلة. الحموي، مصدر سابق، (195/3).

مكان ما، ومنهم من زعم أنه حي لم يمت وأنه المهدي المنتظر، وأكثرهم بناحية الكوفة وبلاد طبرستان[1] وجبال الديلم[2][3].

3- فتنة الهنود (الزط): هذه الفتنة من المصاعب التي واجهت المعتصم في خلافته و هددت مرافق دولته، و قد استولوا على طريق البصرة، وفرضوا المكوس الجائرة على السفن، ثم حالوا دون وصول المؤن و الأقوات إلى بغداد. وقد ندب المعتصم لقتالهم "عجيف بن عنبسة" أحد القواد من العرب، فعسكر بالقرب من واسط وسدَّ الأنهار عليهم وأحاط بهم من كل جانب، وقاتلهم تسعة أشهر ثم أرغمهم على طلب الأمان. وكان عددهم سبعة وعشرين ألفا بين رجال ونساء وأطفال، فحملهم "عجيف" في السفن، ودخل بهم بغداد يوم عاشوراء من سنة عشرين ومائتين [4]، فشاهدهم المعتصم ورجال دولته، ثم أمرهم فنفوا إلى آسيا الصغرى، وظلوا هناك إلى أن أسرهم البيزنطيون سنة إحدى وأربعين ومائتين، ومن ثم وجدوا طريقا إلى أوروبا، وعرفوا هناك باسم Gypsies أو النور، ويقيمون عادة خارج المدن[5].

4- حركة بابك الخرَّمي بالجزيرة: قد كان مبدأ هذه الحركة في عهد المأمون –كما مر ذكره- واستمرت إلى عهد المعتصم، وفي سنة عشرين ومائتين عقد المعتصم للإفشين [6] واسمه "حيدر بن كاوس" على جيش عظيم لقتال بابك الخُرمي، وكان أمره قد استفحل جدا، وقويت شوكته، وانتشرت أتباعه في أذربيجان وما والاها، فسار الإفشين -وقد أحكم صناعة الحرب في الإرصاد وعمارة الحصون وإرصاد المدن- فالتقى هو وبابك فاقتتلا قتالا شديدا، فقتل الإفشين من أصحاب بابك خلقا كثيرا، وهرب هو إلى مدينته مكسورًا، فكان هذا أول ما تضعضع من أمر بابك، ثم آل الأمر إلى أن افتتح الإفشين البذ [7] مدينة بابك واستباح ما فيها، وذلك سنة اثنتين وعشرين ومائتين[8]. وفي السنة التي تليها[9] مُسك بابك وأحضر بين يدي المعتصم فأمر بقطع يديه ورجليه وحز رأسه وشق بطنه، وانتهى بذلك أمره بعدما قتل من المسلمين الآلاف وأسر خلقا لا يُحصون[10].

5- ملحمة ملك الروم: هو"توفيل بن ميخائيل"، أوقع بأهل مَلَطْية [11] من المسلمين وما والاها ملحمة عظيمة وذلك سنة ثلاث و عشرين ومائتين[12]، فقتل فيها خلقا كثيرا، وأسر ما لا يحصون كثرة، ومثل بمن وقع في أسره من المسلمين، فقطع آذانهم و أنوفهم، و سمل أعينهم، وكان ذلك بمساعدة بابك قبل قتله. فلما بلغ ذلك المعتصم انزعج لذلك جدا وصرخ في أهله بالنفير، ثم نهض من فوره وأمر بتعبئة الجيوش،

---

(1) بفتح أوله وثانيه وكسر الراء، وهي بلدان كثيرة واسعة يشملها هذا الاسم، وقصبتها آمل، وهي مجاورة لجيلان و ديلمان. الحموي، مصدر نفسه (14/4). وآمل: بضم الميم و اللام، اسم أكبر مدينة بطبرستان في السهل. الحموي، المصدر نفسه، (77/1).

(2) الديلم: مدينة في الإقليم الرابع. قال الحفصي: في العَرَمة من أرض اليمامة ماء يقال له الديلم. الحموي، المصدر نفسه، (614/2)، وهو الإقليم المجاور لأذربيجان من الغرب وطبرستان وجيلان من الشرق. **القاموس الإسلامي**، مرجع سابق، (422/2).

(3) الطبري، مصدر سابق، (207/5)، ابن كثير، مصدر سابق، (282/10)، المسعودي، مصدر سابق، (52/4، 55)، ابن الأثير، مصدر سابق، (231/5)، شاكر، مرجع سابق، (222/5)، حسن، مرجع سابق، (66/2).

(4) كذلك في الطبري، المصدر نفسه، (209/5).

(5) المصدر نفسه، (207/5 وما بعدها)، وفي ابن كثير، المصدر السابق، (282/10): "وقد نفوا إلى عين رومة"، ابن الأثير، المصدر السابق، (232/5، 233)، شاكر، المرجع السابق،(222/5)، Muir ,*The Calipate*.Op.Cit,P. 514، نقلا عن حسن، المرجع السابق، (66/2).

(6) الإفشين لقب أمراء"أشروسنة" قبل الإسلام، في ابن خياط، مصدر سابق، ص 316 : اسمه "خند بن كاوس"، كذلك في الطبري، المصدر السابق، (210/5)، وفي الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (311/1): "واسمه حيدر بن كاوس".

(7) البَذ: بتشديد الذال: كورة بين أذربيجان و أرَّان. الحموي، المصدر السابق، (429/1).

(8) كذلك في الطبري، مصدر سابق، (221/5).

(9) المصدر نفسه، (233/5).

(10) ابن خياط، مصدر سابق، ص 316، الطبري، المصدر السابق، (210/5 وما بعدها)، ابن كثير، مصدر سابق، (282/10–285) باختصار، المسعودي، مصدر سابق، (55/4–57)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (298/1، 302، 304)، شاكر، مرجع سابق، (221/5، 222)، حسن، مرجع سابق، (67/2).

(11) بفتح أوله و ثانيه و سكون الطاء و تخفيف الياء: بلدة من بلاد الروم تتاخم الشام. الحموي، مصدر سابق، (223/5).

(12) كذلك في الطبري، مصدر سابق (235/5).

وخرج من بغداد فعسكر غربي دجلة، ووجه بين يديه "عجيفا" وطائفة من الأمراء ومعهم خلق من الجيوش إعانة لأهل زبَطرة[1]، فأسرعوا السير فوجدوا ملك الروم قد فعل ما فعل وانْشَمَّر راجعا إلى بلاده، وتفارط الحال ولم يكن الاستدراك فيه، فلما أعلم المعتصم بذلك عزم على فتح عمورية[2][3].

6- فتنة العباس بن المأمون: كان العباس مع عمه المعتصم في غزوة عمورية، وكان "عجيف بن عنبسة" قد ندَّمه إذ لم يأخذ الخلافة بعد أبيه المأمون بطرسوس حين مات بها، ولامه على مبايعة المعتصم، ولم يزل به حتى أجابه إلى الفتك بعمه و أخذ البيعة من الأمراء له، فلما فتحوا عمورية واشتغل الناس بالمغانم أشار عليه أن يقتله، فلما رجعوا فطن المعتصم بالخبر فأمر بالاحتفاظ بقوة الحرس و أخذ بالحزم، ثم استدعى ابن أخيه العباس فقيده وغضب عليه وأهانه، ثم أظهر له أنه قد رضي عنه وعفا عنه، ثم أمر المعتصم بابن أخيه فقُيد وسُلم إلى الإفشين، وأمر بعجيف و بقية الأمراء فاحتفظ عليهم، ثم قتل كل واحد منهم بنوع لم يقتل به الآخر، وقتل جماعة من ولد المأمون أيضا[4].

الفرع الثالث: عمال المعتصم.

1- مكة: تولاها "محمد بن داود بن عيسى العباسي" سنة إحدى وعشرين ومائتين[5].

2- المدينة و الكوفة: تولاهما مع مكة " محمد بن داود" سنة ست وعشرين ومائتين[6].

3- البصرة:كان عليها "أحمد بن عبيد الله بن الحسن العنبري" إلى سنة خمس وعشرين ومائتين أين عزل منها [7].

4- دمشق: تولاها "أبو المغيث الرافقي" سنة سبع وعشرين ومائتين[8].

5- السند: تولاها "الإفشين" منذ سنة ثلاث وعشرين ومائتين[9].

6- اليمن: تولاها "جعفر بن دينار" سنة أربع وعشرين ومائتين[10]، ثم عزل عنها سنة خمس وعشرين ومائتين وولى "ايتاخ"[11].

7- أفريقية: تولاها "الأغلب بن إبراهيم" منذ سنة أربع وعشرين ومائتين إلى ست وعشرين ومائتين أين توفي، فخلفه ابنه "أبو إبراهيم أحمد"حتى توفي المعتصم[12].

---

(1) بكسر أوله وفتح ثانيه وسكون الطاء: مدينة بين ملطية وسُمَيْسَاط والحدث في طرف بلد الروم، سميت بزبطرة بنت الروم بن اليفز بن سام بن نوح. الحموي، المصدر السابق، (147/3).

(2) بفتح أوله وتشديد ثانيه: بلد في بلاد الروم، غزاه المعتصم حين سمع شراة العلوية، قيل سميت بعمورية بنت الروم بن اليفز بن سام بن نوح، وهي في الإقليم الرابع، الحموي، المصدر نفسه،(178/4). وتقع اليوم بتركيا في الشمال الغربي من مدينة قونية وإلى الغرب من أزمير . **القاموس الإسلامي**، مرجع سابق، (549/5).

(3) ابن خياط، المصدر السابق، ص 317)، ابن كثير، المصدر السابق، (285/10، 286) باختصار، المسعودي، المصدر السابق، (59/4، 60)، الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (304/1)، ابن الأثير، مصدر سابق، (24/5، 247)، السيوطي، مصدر سابق، ص387، شاكر، المرجع السابق، (221/5، 224-226)، حسن، المرجع السابق ،(67/2).

(4) ابن كثير، المصدر السابق، (288/10، 289 وما بعدها) باختصار، ابن الأثير، المصدر السابق، (251/5 وما بعدها)، شاكر، المرجع السابق، (220/5)، حسن، المرجع السابق، (66/2).

(5) الطبري، مصدر سابق، (219/5).

(6) المصدر نفسه، (226/5).

(7) ابن خياط، مصدر سابق، (ص 225).

(8) الذهبي، **العبر**، المصدر سابق، (312/1).

(9) ابن كثير، مصدر سابق، (285/10).

(10) الطبري، مصدر سابق، (259/5).

(11) الطبري، المصدر نفسه، (261/10)، ابن كثير، المصدر السابق، (292/10).

(12) ابن الأثير، مصدر سابق، (263/5).

الفرع الرابع: وفاة المعتصم.

كانت وفاته بسر من رأى [سامراء] يوم الخميس، فقال بعضهم: لثماني عشرة ليلة وقال بعضهم: لسبع عشرة ليلة مضت من ربيع الأول، وقال بعضهم: لإحدى عشرة بقيت من ربيع الأول سنة سبع وعشرين ومائتين، وعاش ثمانيا وأربعين سنة[1]، منها ثماني عشرة سنة في الملك[2]. وذكر الطبري سبب سبب موته أنه احتجم أول يوم المحرم، واعتل عندها، فكانت التي تُوفي فيها[3].

المطلب الثالث: خلافة الواثق (227-232هـ/842-847م).

الفرع الثالث: حياته وتوليته.

هو "هارون الواثق بن محمد المعتصم"، يكنى أبا جعفر، ولد في شهر شعبان سنة ست و تسعين و مائة بطريق مكة المكرمة، و أمه أم ولد رومية يقال لها (قراطيس)، كانت قد خرجت معه [مع المعتصم] تريد الحج، فماتت بالحيرة لأربع خلون من ذي القعدة، و دفنت بالكوفة في دار "داود بن عيسى".

بويـــع له بالخلافة في يوم توفي المعتصم، وذلك في يوم الأربعاء لثمــان خلون من شهــر ربيــع الأول

سنة سبع وعشرين ومائتين. وكان الواثق منذ حداثته راجح العقل، بصيرا بتصريف الأمور، سياسيا ماهرا، موصوفا بكثير من الخلال التي جعلت أباه يعتمد عليه في أثناء غيابه حتى على مقر خلافته، فتركه في بغداد سنة عشرين ومائتين حين سار لبناء سامراء التي اتخذها قاعدة لخلافته، كما أنابه عنه سنة ثلاث و عشرين و مائتين في استقبال الإفشين بعد رجوعه منتصرا في حرب بابك الخرمي، وعهد إليه بفتح عمورية.

اقتدى الواثق بأبيه في الاعتماد على الأتراك الذين كثر عددهم و شغلوا المناصب العالية في الدولة، فولى "أشناس التركي" السلطة، و توَّجَهُ بتاج مرصع بالجواهر. و قد علق السيوطي[4] على ذلك بقوله: "أظن أنه أول خليفة استخلف سلطانا، فإن الترك إنما كثروا في أيام أبيه"[5].

الفرع الثاني: الفتن والثورات.

1- ثورة القيسية: في أوائل عهد الواثق ثارت القيسية بدمشق، وحاصروا واليها، فأرسل إليها جيشا بقيادة "رجاء بن أيوب" في مرج راهط[6]، وقتل منهم نحو ألف وخمسمائة، وانهزم الباقون وعاد الأمن إلى نصابه[7].

2- خروج بني سليم: في جمادى من سنة ثلاثين ومائتين خرجت بنو سليم حول المدينة النبوية فعاثوا في الأرض فسادا، وأخافوا السبيل، وقاتلهم أهل المدينة فهزموا أهلها، واستحوذوا على ما بين المدينة ومكة من المناهل والقرى، فبعث إليهم الواثق "بُغا الكبير أبا موسى التركي" في جيش فقاتلهم في شعبان، فقتل

---

(1) في الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (315/1): "وله سبع وأربعون سنة"، وذكر آخرون غير ذلك نظرا لاختلافهم في سنة مولده، المسعودي، مصدر سابق، (63/4، 64)، ابن الأثير، المصدر السابق، (265/5).

(2) ابن خياط، المصدر السابق، (317)، ابن كثير، المصدر السابق، (295/10)، الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (315/1)، السيوطي، مصدر سابق، ص385، ابن كثير، المصدر السابق، (295/10).

(3) ابن الأثير، المصدر السابق،(270/5)، شاكر، مرجع سابق، (220/5).

(4) **تاريخ الخلفاء**، مصدر سابق، ص 393، شاكر، مرجع سابق، (231/5)، حسن، مرجع سابق، (68/2).

(5) ابن خياط، مصدر سابق، ص 317، الطبري، مصدر سابق، (273/5)، ابن كثير، مصدر سابق، (297/10)، السيوطي، المصدر السابق، ص393.

(6) مرج بنواحي دمشق، وهو أشهر المروج. الحموي، مصدر سابق، (118/5).

(7) شاكر، المرجع السابق، (231/5)، حسن، المرجع السابق، (68،69/2).

منهم خمسين فارسا، وأسر منهم وانهزم بقيتهم، فدعاهم إلى الأمان وأن يكونوا على حكم أمير المؤمنين فاجتمع إليه منهم خلق كثير، فدخل بهم المدينة وسجن رؤوسهم في دار "يزيد بن معاوية"[1].

3- فتنة بني نُمير: خرجت هذه القبيلة في اليمامة سنة اثنين وثلاثين ومائتين، فعاثت فيها فسادا، فكتب الواثق إلى "بُغا الكبير" وهو مقيم بأرض الحجاز فحاربهم فقتل منهم جماعة وأسر منهم آخرين، وهزم بقيتهم، ثم التقى مع بني تميم و هو في ألفي فارس وهم ثلاثة آلاف، فجرت بينهم حروب، ثم كان الظفر له عليهم آخرا، وذلك في النصف من جمادى الآخرة، ثم عاد بعد ذلك إلى بغداد ومعهم من أعيان رؤوسهم في القيود والأسر جماعة، وقد فقد من أعيانهم في الوقائع ما ينيف على ألفي رجل من بني سليم ونمير ومرَّة وكلاب وفزارة وثعلبة وطيء وتميم وغيرهم[2].

الفرع الثالث: عمال الواثق.

1- المدينة: تولاها "محمد بن صالح بن العباس" سنة تسع و عشرين ومائتين[3].

2- خراسان: كان عليها "عبد الله بن طاهر" فمات سنة ثلاثين ومائتين، فتولاها "جعفر بن دينار" سنة إحدى وثلاثين و مائتين[4].

3- اليمامة والبحرين: تولاها "إسحاق بن إبراهيم بن أبي خميصة" سنة إحدى و ثلاثين ومائتين[5].

4- فارس: تولاها "محمد بن إبراهيم" سنة اثنين وثلاثين ومائتين[6].

الفرع الرابع: وفاة الواثق.

توفي الواثق في الرابع و العشرين من ذي الحجة سنة اثنين وثلاثين ومائتين، بسر من رأى التي كان يسكنها في القصر الهاروني، عن ست وثلاثين سنة، وقيل ثنتين وثلاثين سنة، فقال الذين قالوا إنه مات ابن ست و ثلاثين سنة: كان مولده سنة ست وتسعين ومائة، وكانت خلافته خمس سنين وشهرين وإحدى وعشرين يوما، وصلى عليه أخوه جعفر المتوكل. وذكروا أن سبب علته التي مات منها كانت الاستسقاء، ولم يول أحدا. وسئل في مرض الموت أن يوصي بالخلافة لولده فلم يقبل، و قال: "لا أتحمل أمركم حيا وميتا"[7].

المطلب الرابع: خلافة المتوكل (232-247هـ/847-862م).

الفرع الأول: حياته و توليته.

هو "جعفر بن محمد بن هارون"، ولد عام خمسة و مائتين [8] بفم الصلح، وأمه أم ولد تسمى (شجاع). بويع له بالخلافة بعد أخيه الواثق وقت الزوال من يوم الأربعاء لست بقين من ذي الحجة، وكانت الأتراك قد عزموا على تولية "محمد بن الواثق" فاستصغروه فتركوه وعدلوا إلى جعفر هذا، وكان عمره إذذاك ستا وعشرين سنة، وكان الذي ألبسه خلعة الخلافة "أحمد بن أبي دؤاد القاضي"، وكان هو أول من سلم عليه بالخلافة، وبايعه الخاصة والعامة، وكتب إلى الآفاق و أمر بإعطاء الشاكرية من الجند ثمانية

(1) الطبري، المصدر السابق، (278/5، 279)، ابن كثير، المصدر السابق، (302/10)، شاكر، المرجع السابق، (232/5)، حسن، المرجع السابق، (69/2).
(2) الطبري، المصدر نفسه، (288/5 و ما بعدها)، ابن كثير، المصدر نفسه، (308/10)، شاكر، المرجع نفسه، (232/5).
(3) الطبري، مصدر سابق، (277/5).
(4) الطبري، المصدر نفسه، (279/5)، ابن كثير، مصدر سابق، (302/10)، شاكر، مرجع سابق، (232/5).
(5) الطبري، المصدر نفسه، (284/5).
(6) الطبري، المصدر نفسه، (290/5).
(7) الطبري، المصدر نفسه، (290/5)، ابن كثير، المصدر السابق، (308/10)، السيوطي، مصدر سابق، ص 397، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (235/1)، شاكر، المرجع السابق، (232/5)، حسن، مرجع سابق، (72/2).
(8) وقيل سنة (207هـ)، ابن كثير، المصدر السابق، (350/10).

شهور، وللمغاربة أربعة شهور، ولغيرهم ثلاثة شهور، واستبشر الناس به[1]. أخذ البيعة لأولاده الثلاثة من بعده، وهم "محمد المنتصر" ثم "أبو عبد الله المعتز" واسمه محمد وقيل الزبير، ثم لإبراهيم و سماه (المؤيد بالله)، و لم يل الخلافة هذا. وأعطى كل واحد منهم طائفة من البلاد يكون نائبا عليها ويستنيب فيها، ويضرب له السِّكة بها، وكان ذلك سنة خمس وثلاثين ومائتين.

وفي صفر سنة سبع وثلاثين ومائتين غضب المتوكل على "ابن أبي دؤاد" القاضي المعتزلي وكان على المظالم[2] فعزل عنها، واستدعى "يحيى بن أكثم" فولاه قضاء القضاة والمظالم أيضا [3]. وقد أظهر المتوكل إكرام الإمام "أحمد بن حنبل" واستدعاه إلى بغداد إليه سنة سبع وثلاثين ومائتين، فاجتمع به وأكرمه وأمر له بجائزة فلم يقبلها، وكان لا يولي أحدا إلا بمشورته [4]."وفيها [أي سنة 237هـ] أمر المتوكل في يوم الفطر منها بإنزال جثة "أحمد بن نصر الخزاعي" ودفعه إلى أوليائه[5].

الفرع الثاني: الفتن والثورات.

1- خروج محمد بن البعيث: خرج " محمد بن البعيث بن حلبس" عن الطاعة في بلاده أذربيجان سنة أربع وثلاثين ومائتين، وأظهر أن المتوكل قد مات والتف عليه جماعة من أهل تلك الرساتيق[6]، و لجأ إلى إلى مدينة مرند [7] فحَّصنها، وجاءته البعوث من كل جانب، وأرسل إليه المتوكل جيوشا يتبع بعضها بعضا، فنصبوا على بلده المجانيق من كل جانب، وحاصروه محاصرة عظيمة جدا، وقاتلهم مقاتلة هائلة، وصبر هو وأصحابه صبرا بليغا، وقدم "بغا الشرابي" لمحاصرته فلم يزل حتى أسره واستباح أمواله وحريمه، وقتل خلفا من رؤوس أصحابه، وأسر سائرهم، وانحسمت مادة البعيث، وأخذ سنة خمس وثلاثين ومائتين إلى المتوكل فأمر بضرب عنقه ثم عفا عنه، و أودعه السجن فلم يزل فيه حتى هرب بعد ذلك[8].

2- خروج محمود بن الفرج: خرج "محمود بن الفرج النيسابوري "سنة خمس وثلاثين ومائتين بسامراء، وهو ممن كان يتردد إلى خشبة بابك وهو مصلوب فقعد قريبا منه، وذلك بقرب دار الخلافة بسر من رأى، فادعى أنه نبي، وأنه ذو القرنين، وقد اتبعه على هذه الضلالة ووافقه على هذه الجهالة جماعة قليلون، وهم تسع وعشرون رجلا، وقد نظم لهم كلاما في مصحف له زعم أن جبريل جاء به من الله ، فأخذ فرفع أمره إلى المتوكل فأمر فضرب بين يديه بالسياط، فاعترف بما نسب إليه وما هو معول عليه، وأظهر التوبة من ذلك والرجوع عنه، فأمر الخليفة كل واحد من أتباعه التسعة والعشرين أن يصفعه فصفعوه عشر صفعات، ثم اتفق موته في يوم الأربعاء لثلاث خلون من ذي الحجة[9].

3- فتنة أهل أرمينية: في سنة سبع وثلاثين ومائتين قبض "يوسف بن محمد بن يوسف" نائب أرمينية على البطريق الكبير بها وبعثه إلى الخليفة، واتفق بعد بعثه إياه أن سقط ثلج عظيم على تلك البلاد فتحزَّب أهل تلك الطريق وجاءوا فحاصروا البلدة التي بها يوسف، فخرج إليهم ليقاتلهم فقتلوه وطائفة كبيرة من المسلمين الذين معه، وهلك كثير من الناس من شدة البرد، ولما بلغ المتوكل ما وقع من هذا الأمر الفظيع

---

(1) الطبري، المصدر السابق، (292/5 وما بعدها)، ابن كثير، المصدر السابق، (310/10، 311، 314ن 315، 350 و ما بعدها)، السيوطي، المصدر السابق، (399، 403)، شاكر، المرجع السابق، (237/5، 238).

(2) هي ما يسمى اليوم (بالقضاء الإداري).

(3) كذلك في الطبري، مصدر سابق، (314/5).

(4) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(5) المصدر نفسه، الموضع نفسه مع الهامش (1).

(6) جمع رستاق، قال اللحياني:رزتاق، فارسي معرب، ألحقوه بقرطاس، وجمعه رساتيق، وهي السواد، ابن منظور، مصدر سابق، مادة(رستق)، (1163/1)، والرستاق مدينة بفارس من ناحية كرمان. الحموي، مصدر سابق، (214/3).

(7) بفتح أوله وثانيه ونون ساكنة: من مشاهير مدن أذربيجان، بينها وبين تبريز يومان، المصدر نفسه، (130/5).

(8) الطبري، المصدر السابق، (299/5، 300)، ابن كثير، مصدر سابق، (312/10، 313) باختصار.

(9) الطبري، المصدر نفسه، (306/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (314/10).

أرسل إلى أهل تلك الناحية "بغا الكبير" في جيش كثيف جدا، فقتل من أهل تلك الناحية ممن حاصروا المدينة نحوا من ثلاثين ألفا وأسر منهم طائفة كبيرة[1].

4- موقعة تفليس: في ربيع الأول سنة ثمانٍ وثلاثين ومائتين حاصر "بغا" مدينة تِفليس[2]، وعلى مقدمته [الجيش] "زيرك التركي"، فخرج إليه صاحب تفليس "إسحاق بن إسماعيل" فقاتله، فأسر بغا "إسحاق" وأمر بضرب عنقه و صلبه، وأمر بإلقاء النفط إلى نحو المدينة -وكان أكثر بنائها خشب الصنوبر- فأحرق أكثرها، وأحرق من أهلها نحوا من خمسين ألفا، ودخل الجند بعد انطفاء النار فأسروا من بقي من أهلها و استلبوهم، ثم سار "بغا" إلى مدن أخرى ممن كان يمالئ أهلها مع من قتل نائب أرمينية "يوسف بن محمد بن يوسف"، فأخذ بثأره وعاقب من تجرأ عليه[3].

5- اجتياح الفرنجة: في سنة ثمان وثلاثين ومائتين جاءت الفرنجة في نحو ثلاثمائة مركب قاصدين مصر من جهة دمياط، فدخلوها فجأة فقتلوا من أهلها خلقا، وحرقوا المسجد الجامع والمنبر، وأسروا من النساء نحوا من ستمائة امرأة، وأخذوا من الأمتعة والمال والسلاح شيئا كثيرا جدا، وفر الناس منهم في كل جهة، ثم رجعوا على حمية ولم يعرض لهم أحد حتى رجعوا إلى بلادهم[4].

الفرع الثالث: عمال المتوكل

1- مكة: كان تولاها "ايتاخ" سنة خمس و ثلاثين ومائتين أين قتل[5]، ثم تولاها " محمد بن داود"[6]، ثم "علي ابن عيسى" سنة ثمان وثلاثين ومائتين [7]، ثم "عبد الله بن محمد بن دلور" سنة تسع وثلاثين ومائتين[8]، ثم "عبد الصمد بن موسى" سنة اثنتين وأربعين ومائتين[9]، ثم "محمد بن سليمان" المعروف (بالزينبي) سنة خمس وأربعين ومائتين[10].

2- الحرمين والطائف و اليمن: تولاها "المنتصر بن المتوكل" سنة ثلاث و ثلاثين ومائتين[11].

3- الشام: تولاها "المؤيد" سنة خمس و ثلاثين ومائتين[12].

4- أفريقية و المغرب وجزيرة العرب[13] : تولاها " المنتصر" سنة خمس و ثلاثين و مائتين[14].

5- خراسان وفارس وأرمينية وأذربيجان: كان على أرمينية "محمد بن حاتم بن هرثمة" ثم تولاها "حمدويه بن الفضل السعدي" سنة ثلاث وثلاثين ومائتين[15]، وتولاها جميعا "المعتز" سنة خمس وثلاثين

---

(1) الطبري، مصدر سابق، (311/5)، ابن كثر، مصدر سابق، (315/10).
(2) بفتح أوله ويكسر: بلد بأرمينية الأولى، وبعض يقول بأرَان. الحموي، مصدر سابق، (42/2)، و أرَّان: بالفتح و الشد و بينهما و بين أذربيجان نهر يقال له الرسن. الحموي،المصدر نفسه، (164/1).
(3) الطبري، المصدر السابق، (316/5)، ابن كثير، المصدر السابق، (315/10) بتصرف يسير.
(4) الطبري، المصدر نفسه، (317/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (317/10) بتصرف يسير.
(5) الطبري، المصدر نفسه، (302/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (313/10).
(6) الطبري، المصدر نفسه، (300/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (317/10).
(7) الطبري، المصدر نفسه، (5 /315).
(8) المصدر نفسه، (318/5) .
(9) المصدر نفسه، (325/5) .
(10) المصدر نفسه، (331/5) .
(11) الطبري، مصدر سابق، (297/5، 306، 307)، ابن كثير، مصدر سابق، (312/10).
(12) المصدر نفسه، (306/5، 307)، شاكر، مرجع سابق، (338/5).
(13) المقصود بها الأندلس، وقد مر أنهم لم يحكموها على الإطلاق.
(14) الطبري، المصدر السابق، (306/5، 307)، شاكر، المرجع السابق، (238/5).
(15) الطبري، المصدر نفسه، (299/5).

ومائتين[1]، ثم "محمد بن يوسف المروزي" وتوفي سنة ست وثلاثين ومائتين، فولى ابنه "يوسف" مكانه وتوفي سنة سبع وثلاثين ومائتين[2].

6- بغداد: كان عليها "إسحاق بن إبراهيم" فتوفي سنة خمس وثلاثين ومائتين فخلفه ابنه "محمد" [3]، ثم "عبد الله بن إسحاق" سنة سبع وثلاثين ومائتين[4].

7- مصر: كان عليها "يعقوب الباذغيسي" إلى سنة إحدى وأربعين ومائتين[5] .

الفرع الرابع: مقتل المتوكل.

كان مقتله في شوال من سنة سبع وأربعين ومائتين على يد ولده "المنتصر"، وكان سبب ذلك أنه أمر ابنه "عبد الله المعتز" - الذي هو ولي العهد من بعده – أن يخطب في الناس يوم الجمعة فأداها أداء عظيما بليغا، فبلغ ذلك المنتصر كل مبلغ فحنق على أبيه وأخيه، فأحضره أبوه وأهانه وأمر بضربه في رأسه وصفعه، وصرح بعزله عن ولاية العهد من بعد أخيه، فاشتد أيضا حنقه أكثر مما كان، فلما كان يوم عيد الفطر خطب المتوكل بالناس وعنده بعض ضعف من علة به، ثم عدل إلى خيام قد ضربت له أربعة أميال في بعضها[6]، فنزل هناك ثم استدعى في يوم ثالث شوال أبناءه –على عادته في سمره وحضرته وشربه–، ثم تمالأ ولده المنتصر وجماعة من الأمراء على الفتك به؛ فدخلوا عليه ليلة الأربعاء لأربع خلون من شوال، ويقال من شعبان من هذه السنة، وهو على السماط[7]، فابتدروه بالسيوف فقتلوه، ثم ولوا بعده ولده "المنتصر". فكانت خلافته أربع عشرة سنة وعشرة أشهر وثلاثة أيام، وقتل وهو ابن أربعين سنة[8].

المطلب الخامس: خلافة المنتصر (247 – 248 هـ /862 –863م)

الفرع الأول: حياته وتوليته.

هو محمد المنتصر بن جعفر المتوكل. ولد عام اثنين وعشرين ومائتين بسمراء، وأمه أم ولد رومية تدعى (حبشية). يكنى أبا جعفر و قيل أبا عبدالله ، وقد تقدم أنه تملأ هو وجماعة من الأمراء على قتل أبيه، وحين قُتل بويع له بالخلافة في الليل، فلما أصبح يوم الأربعاء الرابع من شوال أخذت له البيعة العامة، وبعث إلى أخيه المعتز فأحضره إليه فبايعه، وقد كان المعتز هو ولي العهد من بعد أبيه ولكنه أكرهه وخاف فسلم وبايع .

فلما أخذت البيعة له كان أول ما تكلم به أنه اتهم "الفتح بن خاقان" بقتل أبيه وَقَتَل الفتح أيضا، ثم بعث بالبيعة له إلى الآفاق، وفي ثاني يوم من خلافته ولّى المظالم "لأبي حمزة أحمد بن سعيد" مولى بن هاشم.

كانت البيعة بالمتوكلية[1] وهي الماحوزة[2]، فأقام بها عشرة أيام ثم تحول هو وجميع قواده وحشمه وحشمه منها إلى سامراء. وفي صفر من سنة ثمان وأربعين ومائتين خلع "أبو عبدالله المعتز" و "المؤيد"

---

(1) المصدر نفسه، (5/306 ، 307) ، شاكر ، المرجع السابق ، (5/238).
(2) ابن كثير، مصدر سابق، (10/315).
(3) المصدر نفسه ، (10/314) .
(4) الطبري، المصدر السابق، (5/313).
(5) ابن كثير، المصدر السابق، (10/324).
(6) أي أربعة أميال مربعة و تساوي حوالي 6.4كم 2 .
(7) جمع سمط، والسمط: الدرع يعلقها الفارس على عجز فرسه. والسمط واحد السواط وهي سيور تعلق في السرج. ابن منظور، مصدر سابق، مادة (سمط)، (2 /201).
(8) الطبري، مصدر سابق، (5/334، 338)، ابن كثير، مصدر سابق (10/349)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (1/353)، السيوطي، مصدر سابق، (404)، شاكر ، مرجع سابق (5/238، 239).

أنفسهما من الخلافة وأشهدا عليهما بذلك وأنهما عاجزان عن الخلافة والمسلمون في حل من بيعتها، وذلك بعدما تهددهما أخوهما المنتصر وتوعدهما بالقتل إن لم يفعلا ذلك، ومقصوده تولية ابنه "عبد الوهاب" بإشارة أمراء الأتراك بذلك، وخطب بذلك على رؤوس الأشهاد بحضرة القواد والقضاة وأعيان الناس والعوام، وكتب بذلك للآفاق ليعلموا ذلك ويخطبوا له بذلك على المنابر[3].

الفرع الثاني: الفتن و الثورات.

1- خروج الشاري بالجزيرة: خرج "محمد بن عمرو الشاري" بالجزيرة من ناحية الموصل، وأرسل إليه "المنتصر" "إسحاق بن ثابت الفرغاني"، فأسره وأرسله إلى الخليفة حيث قتل مع بعض أنصاره الذين أخذوا أسرى معه [4].

2- قصد ملك الروم بلاد الشام: في سنة ثمان وأربعين ومائتين قصد ملك الروم بلاد الشام، فعند ذلك جهز المنتصر "وصيفا" وجهز معه نفقات وعُددا كثيرة، وأمره إذا فرغ من قتال الروم أن يقيم بالثغر [5] أربع سنين وكتب له وإلى "محمد بن عبد الله بن طاهر" نائب العراق كتابا عظيما، فيه آيات كثيرة في تحريض الناس على القتال والترغيب فيه[6]. وفي الطبري: "أن سبب إغراء "وصيف" صائفة الروم أنه كان بين "أحمد بن الخصيب" وزير المنتصر و"وصيف" مولاه شحناء وتباغض، فلما استُخلف المنتصر حرض "أحمد بن الخصيب" المنتصر على وصيف وأشار عليه بإخراجه من عسكره غازيا إلى الثغر، فلم يزل به حتى أحضره المنتصر، فأمره بالغزو وكتب معه كتابا يأمره بالمقام ببلاد الثغر إذا هو انصرف من غزواته أربع سنين يغزو في أوقات الغزو منها، إلى أن يأتيه رأي أمير المؤمنين[7].

الفرع الثالث: عمال المنتصر.

1-المدينة: عزل عنها صالح سنة ثماني وأربعين ومائتين وولى"على بن الحسين بن إسماعيل بن العباس بن محمد" [8].

2- العراق: كان عليها "محمد بن عبد الله بن الطاهر"[9].

الفرع الرابع: وفاة المنتصر.

لما وَلي المنتصر صار يسب الأتراك ويقول: هؤلاء قتلة الخلفاء، فعملوا عليه، وهموا به، فعجزوا عنه لأنه كان مهيبا شجاعا فطنا متحرزا، فتخيلوا إلى أن رسُّوا إلى طبيبه "طيفور"[10] ثلاثين ألف دينار في مرضه، فأشار بفصده، ثم فصده بريشة مسمومة فمات، وقيل بل سُمَّ في كمثراة، وقيل مات بالخوانيق، هذا ما ذكره السيوطي[11]. أما الطبري فقد ذكر الاختلاف في العلة التي كانت بها وفاته؛ فذكر أن بعضهم قال: أصابته الذبحة في حلقه، وقال بعضهم أن علته كانت من ورم في معدته، ثم تصعد إلى فؤاده فمات،

---

(1) مدينة بناها المتوكل على **الله** قرب سامراء، و بنى فيها قصرا وسماه الجعفري أيضا سنة246 هـــ. الحموي، مصدر سابق، (63/5).

(2) أهل الشام يسمون المكان الذي بينهم و بين العدو ومكاتبهم الماحوز، قال: وأحسب ماحوز غير عربية. ابن منظور، مصدر سابق، (حوز)، (1 / 753).

(3) الطبري، مصدر سابق (341/5 وما بعدها)، ابن كثير، مصدر سابق، (352/10، 353)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (356/1)، السيوطي، مصدر سابق، ص 411، شاكر، مرجع سابق، (53/6).

(4) الطبري، المصدر نفسه، (5/ 353)، شاكر، المرجع نفسه، (54/6).

(5) بالفتح ثم السكون، وهو على مواضع كثيرة منها:ثغر الشام (وهو المقصود)، ومنها إلى الإسكندرية مرحلة. الحموي، مصدر سابق، (93/2).

(6) ابن كثير، مصدر سابق، (353/10).

(7) الطبري، مصدر سابق، (345/5-347) باختصار، شاكر، مرجع سابق، (54/6).

(8) الطبري، المصدر نفسه، (353/5).

(9) ابن كثير، المصدر السابق، (353/10)

(10) كذا في السيوطي، مصدر سابق، ص 411، وفي الطبري، المصدر السابق، (351/5):" ابن الطيفوري ".

(11) السيوطي، المصدر نفسه، الموضع نفسه.

وإن علته كانت ثلاثة أيام أو نحوها. وذكر أنه وجد في رأسه علة فقطر "ابن الطيفوري" -طبيبه- في أذنه دهن فورم رأسه وعوجل فمات، وقيل: إن "ابن الطيفوري" إنما سمه في محاجمه.

مات في خامس ربيع الآخر، وقيل لخمس بقين منه سنة ثمان وأربعين ومائتين، عن ست وعشرين سنة أو دونها، فكانت خلافته ستة أشهر أو دون ذلك. وكانت وفاته بسامراء بالقصر المحدث (القصر الهاروني)، بعد أن أظهر في إخوته ما أظهر بأربع وأربعين ليلة، وصلى عليه "أحمد بن محمد بن المعتصم" بسامراء. وذكر عنه أنه لما اشتدت به علته فرجت عليه أمه فسألته عن حاله فقال: ذهبت و الله عني الدنيا والآخرة[1].

وذكر السيوطي "أن الثعالبي قال: ومن العجائب أن أعرق الأكاسرة في الملك –سَيْرويه- قتل أباه فلم يعش بعده إلا ستة أشهر، وأعرق الخلفاء في الخلافة -وهو المنتصر- قتل أباه فلم يتمتع بعده سوى ستة أشهر"[2]. **"قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين"**[3].

المطلب السادس: خلافة المستعين بالله (248 – 252 هـ/863- 867م).

الفرع الأول: حياته و توليته.

هو "أبو العباس أحمد بن المعتصم بن الرشيد" وهو أخو المتوكل. ولد سنة إحدى وعشرين ومائتين، وأمه أم ولد اسمها (مخارق). لما مات المنتصر اجتمع القواد وتشاوروا و قالوا: متى وليتم أحدا من أولاد المتوكل لا يبقى منا باقية! فقالوا: ما لها إلا أحمد بن المعتصم ولد أستاذنا، فبايعوه وله ثمان وعشرون سنة.

استوزر المستعين القائد التركي"أتامش"، كما أوكل إليه مهمة تربية ابنه العباس، فبذر الأموال وتطاول، فحسده بقية القادة الأتراك وعملوا على التخلص منه فقتلوه. ثم اجتمع رأي المستعين ووصيف وبغا الصغير على قتل " باغر" التركي -وكان من القواد الكبار الذين باشروا قتل المتوكل- فقتل عام إحدى وخمسين ومائتين، أما بغا الكبير فقد توفي عام ثمان وأربعين ومائتين، وأصبح ابنه موسى قائدا مكانه[4].

الفرع الثاني: الفتن و الثورات.

كثرت الحركات والفتن والثورات على عهد المستعين، نتيجة ضعفه وتسلط القادة - خاصة الأتراك منهم- على أمور الدولة واستبدادهم بها وبالخليفة نفسه، ومن هذه الثورات:

1- ثورة أهل حمص: شغب أهل حمص وقوم من كلب على عاملهم سنة ثمان وأربعين ومائتين، وتكرر شغبهم، فأخرجوا عاملهم عام تسع وأربعين ومائتين، ثم خرجوا على عاملهم الجديد وهو وقتئذ "الفضل بن قارن" عام خمسين ومائتين فقتلوه في رجب، فوجه المستعين إليهم "موسى بن بغا الكبير" فحاربهم وهزمهم، وافتتح حمص وقتل من أهلها مقتلة عظيمة، وأسر جماعة من رؤسائها وأهلها[5].

---

(1) الطبري، المصدر السابق، (351/5) ، ابن كثير، المصدر السابق، (363/10، 354) ، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (356/1)، السيوطي، المصدر نفسه،ص411، 412، شاكر، المرجع السابق، (54/6).

(2) السيوطي، مصدر سابق، ص 411 .

(3) سورة النمل/ 71، و في سورة الأنعام/ 12: "**قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين**"، وفي سورة الروم/41 : "**قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان أكثرهم مشركين**".

(4) الطبري، مصدر سابق، (353/5، وما بعدها)، ابن كثير، مصدر سابق، (11/ 2-7)، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (360/1، 361)، السيوطي، المصدر السابق، ص 413، شاكر، مرجع سابق، (57/6).

(5) الطبري، المصدر نفسه، (366/5)، ابن كثير، المصدر نفسه، (2/11)، شاكر، المرجع نفسه، (58/6).

2- ظهور أبو الحسين [1] بالكوفة: كان ذلك سنة خمسين ومائتين، حيث أخذ ما في بيت مال الكوفة - وكان قليلا- وأخرج السجناء ودعا إلى الرضى من آل محمد، وتبعه أناس كثيرون، ولكنه هزم في النهاية، وقتل في السنة نفسها[2].

3-خروج الحسن بن زيد العلوي [3]: وقد ظهر بناحية طبرستان [4]سنة خمسين ومائتين، وسبب خروجه أن الخليفة أقطع "محمد عبد الله بن طاهر" أرضا بتلك الجهات، فأراد محمد أن ينتزعها بالقوة من أيديهم، فثاروا ودعوا للحسن وبايعوه، فاجتمع حوله جماعة من الديلم، ثم تقدم فانتصر على"سليمان بن عبدالله بن الطاهر" -أمير طبرستان من قبل الخليفة المستعين- ثم دخل الري [5]وأخرج من بها من "آل طاهر بن الحسين"، فاجتمعت "للحسين بن زيد" مع طبرستان الري إلى حد همذان[6]، ثم كان مصيره أن هرب إلى إلى المحمدية[7]، وأحاط عسكر "محمد بن طاهر"بها، فجرت فيها بينه وبينه الحرب، وقتل "محمد بن طاهر" من رؤساء أصحاب "الحسن بن زيد" ثلاث مائة ونيفًا وأربعين رجلا، وبذلك انهزم الحسن بن زيد[8].

4- خروج إسماعيل بن يوسف العلوي[9]: كان خروجه سنة إحدى وخمسين ومائتين بمكة، فهرب "جعفر ابن ابن الفضل بن عيسى بن موسى" -العامل على مكة- فنهب "إسماعيل بن يوسف" منزل جعفر ومنزل أصحاب السلطان، وقتل الجند وجماعة من أهل مكة، وحمل من المال والذهب والفضة، وأخذ الناس نحوا من مائة ألف دينار، ونهب مكة وأحرق بعضها، ثم خرج منها وسار إلى المدينة ثم رجع إلى مكة، فحرضهم حتى تماوت أهلها جوعا وعطشا. وغلى السعر في مكة، ثم وافى الموقف وذلك يوم عرفة، وبه "محمد بن أحمد" (كعب البقر)، و"عيسى بن محمد المخزومي"صاحب جيش مكة -وكان المعتز وجههما إليها- فقاتلهما، فقتل نحوا من ألف ومائة من الحجاج، وسلب الناس وهربوا إلى مكة (الحرم)، ثم رجع إلى جدة فأفنى أموالها[10].

الفرع الثالث: عمال المستعين.

1- مكة: كان عليها "إبراهيم الإمام" سنة تسع وأربعين ومائتين [11]، ثم "العباس بن أحمد" سنة خمسين ومائتين، فعقد "لجعفر بن الفضل بن عيسى" إلى نهاية عهدة المستعين[12].

2- العراق والكوفة: كان على العراق "محمد بن عبد الله بن طاهر" منذ عام ثمان وأربعين ومائتين، وتولى الكوفة "أيوب بن الحسن"[13].

---

[1] هو يحيى بن عمر بن يحيى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

[2] الطبري، المصدر السابق، (360/5)، ابن كثير، المصدر السابق، (2/11)، شاكر، المرجع السابق، (58/6).

[3] هو الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن بن على بن أبي طالب.

[4] بفتح أوله وكسر الراء : بلدان واسعة وكثيرة يشملها هذا الاسم ، وهذه البلاد مجاورة لجيلان و ديلمان، وهي بين الري و قومس وبلاد الديلم والجبل. الحموي، مصدر سابق، (14/4، 15).

[5] بفتح أوله وتشديد ثانيه: مدينة مشهورة من أمهات البلاد وأعلام المدن، وهي محط الحاج على طريق السابلة، بينها وبين نيسابور مائة وستون فرسخا. الحموي، مصدر سابق، (132/3).

[6] بالتحريك: في الإقليم الرابع ، سميت بهمذان بن العلوج بن سام بن نوح عليه السلام. الحموي، المصدر نفسه، (471/5).

[7] وهو أسم لموضع منها: قرية من نواحي بغداد من كورة طريق خراسان، و المحمدية أيضا ببغداد من قرى بين النهرين. الحموي، المصدر نفسه، (77/5).

[8] الطبري، مصدر سابق، (362/5، 365 و 384) باختصار، ابن كثير، مصدر سابق، (11/5، 6)، شاكر، مرجع سابق، (59/6).

[9] هو إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب.

[10] الطبري، المصدر السابق، (405/5) باختصار، ابن كثير، المصدر السابق، (9/11-11) وفيه أن إسماعيل بن يوسف مات سنة (252هـ)، شاكر، المرجع السابق، (59/6).

[11] ابن الكثير، المصدر نفسه، (4/11) .

[12] الطبري، المصدر السابق، (366/5).

[13] المصدر نفسه، (355/5-360).

3- خراسان: مات"طاهر بن عبد الله طاهر"سنة ثمان وأربعين ومائتين، فتولي مكانه ابنه"محمد بن طاهر"[1].

4-أرمينية وأذربيجان: كان عليها "علي بن يحيى"[2].

5 - فلسطين: كان عليها "بغا الصغير" منذ تسع وأربعين ومائتين[3].

6- الأهواز: كان عليها "وصيف" منذ سنة تسع وأربعين ومائتين[4].

7- مصر والمغرب: كان عليها "أتامش"[5].

الفرع الرابع: خلعُ المستعين.

تنكر القادة الأتراك للخليفة المستعين، فانتقل إلى بغداد، فبعث الأتراك إليه يعتذرون منه، ويسترضونه فلم يقبل، فأظهروا الشغب في سامراء، ودخلوا السجن وأخرجوا من فيه و منهم المعتز وأخوه المؤيد، وبايعوا المعتز وقوي أمره. أما بغداد فقد بقيت على بيعتها للمستعين. وأرسل المعتز أخاه أبا أحمد لقتال المستعين. وجرى القتال بين أهل بغداد بإمرة "محمد بن عبدالله بن طاهر" وأهل سامراء بإمرة "أبي محمد بن المتوكل"، وطالت الحرب حتى أمر "محمد بن عبد الله بن طاهر" الخليفة المستعين بأن يخلع نفسه ويشترط فوافق، واستسلم وكتب شروطه وبايع المعتز، وبايعت بغداد، وطلب المستعين أن ينتقل إلى مكة فلم يوافقوه ولا إلى البصرة، فانتقل بعدها إلى واسط، فأقام بها تسعة أشهر محبوسا موكلاً به أمين ثم رُدَّ إلى سامراء، وأرسل المعتز إلى أحمد ابن طولون أن يذهب إلى المستعين فيقتله، فقال: والله لا أقتل أولاد الخلفاء، فندب له "سعيد الحاجب"[6]، فذبحه في ثالث شوال[7] من سنة ثنتين وخمسين ومائتين: ومائتين: وله إحدى وثلاثون سنة[8].

---

(1) الطبري، مصدر سابق، (355/5).
(2) المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(3) المصدر نفسه، (359/5).
(4) الطبري، المصدر السابق، (359/5)، ابن كثير، مصدر سابق، (4/11).
(5) الطبري، المصدر نفسه، (356/5).
(6) في ابن كثير، المصدر السابق، (11/11)، "سعيد بن صالح التركي".
(7) في الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (361/1): "في آخر رمضان".
(8) الطبري، المصدر السابق، (405/5)، ابن كثير، المصدر السابق، (11/11)، الذهبي، **العبر**، المصدر نفسه، (360/1، 361)، السيوطي، مصدر سابق، ص413، شاكر، مرجع سابق، (57/6، 58).

المبحث الرابع: التاريخ السياسي للدولة العباسية خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (252هـ-295هـ/866-907م)

المطلب الأول: خلافة المعتز بالله(252هـ-255هـ/866م-869م).

الفرع الأول: حياته وتوليته.

هو أبو عبد الله محمد المعتز بن جعفر المتوكل بن محمد المعتصم بن هارون الرشيد، وقيل إن اسم المعتز أحمد، وقيل الزبير، فلما خلع المستعين نفسه وبايع للمعتز، دعا الخطباء يوم الجمعة رابع المحرم من هذه السنة [أي سنة252هـ] بجوامع بغداد على المنابر للخليفة المعتز بالله، وأخذ من المستعين البردة والقضيب والخاتم. واستوزر المعتز أحمد بن أبي إسرائيل. وكتب المعتز من سامراء إلى نائب بغداد محمد بن عبد الله بن طاهر أن يسقط اسم وصيف وبغا ومن كان في رسمهما في الدواوين وعزم على قتلهما .

وفي رجب من هذه السنة خلع المعتز أخاه إبراهيم الملقب بالمؤيد من ولاية العهد وحبسه، وأمره أن يكتب كتابا على نفسه لذلك. ثم كانت وفاته (المؤيد) بعد ذلك بخمسة عشر يوما[1].

الفرع الثاني: الفتن و الثورات.

البند الأول: خروج عبد العزيز.

في رجب من سنة ثلاث وخمسين ومائتين عقد المعتز لموسى بن بغا الكبير على جيش قليل من أربعة آلاف ليذهبوا إلى قتال عبد العزيز بن أبي دلف بناحية همذان، لأنه خرج عن الطاعة وهو في نحو من عشرين ألفا، فهزموه. ثم كانت بينهما وقعة أخرى في رمضان عند الكرج فهزم عبد العزيز وأسروه، وقتل من أصحابه بشر كثير، وأخذ منه ما كان استحوذ عليه من البلاد[2].

البند الثاني: خروج مساور.

في يوم عيد الفطر من السنة نفسها [أي سنة 252 هـ] كانت وقعة هائلة عند مكان يقال له البوازيج، وذلك أن رجلا يقال له "مساور بن عبد الحميد" حكم فيها والتف عليه نحو سبع مائة من الخوارج، فقصد له رجل يقال له بندار الطبري في ثلاثمائة من أصحابه فالتقوا واقتتلوا قتالا شديدا، فقتل من الخوارج نحو من خمسين، وقتل من أصحاب بندار مائتان وقتل بندار فيمن قتل، ثم صمد مساور إلى حلوان فقاتله أهلها، وأعانهم حجاج أهل خراسان فقتل مساور منهم نحوا من أربعمائة، وقتل من جماعته كثيرون أيضا[3].

البند الثالث: فتنة الكوكبي.

في ذي القعدة السنة نفسها [أي سنة 252هـ]التقى "موسى بن بغا الكبير" و"الحسين بن أحمد الكوكبي الطالبي" الذي خرج في سنة إحدى وخمسين عند قزوين، فاقتتلا قتالا شديدا،ثم هزم الكوكبي وأخذ موسى قزوين وهرب الكوكبي إلى الديلم[4].

البند الرابع: فتنة الزنج.

---

(1) ابن كثير، مصدر سابق، (10/11، 11).

(2) المصدر نفسه، (12/11).

(3) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(4) ابن كثير، مصدر سابق، (12/11).

"فيها [أي سنة 255هـ] فتنة الزنج وخروج العلوي قائد الزنج بالبصرة، فعسكر ودعا إلى نفسه... فبادر إلى دعوته عبيد أهل البصرة والسودان ...والتف إليه صاحب كل فتنة، حتى استفحل أمره، وهزمه جيوش الخليفة، واستباح البصرة وغيرها...إلى أن قتل سنة سبعين[1].

الفرع الثالث: قتل المعتز.

يصف ابن كثير قتل المعتز في هذه العبارة: "استخْفَت قبيحة [أمه] بعد موت ابنها المستعين خوفا على حياتها من شرً "صالح بن وصيف"، وأخفت ما عندها من المال وقدره ألف وثمانمائة وألف دينار[2]، عدا كثيرا من الجواهر والحلي والزمرد واللؤلؤ والياقوت الذي لا تعرف قيمته [3]. ومن الغريب أنها عرضت ابنها للقتل ورفضت أن تدفع للثائرين خمسين ألف دينار[4].

كان خلع المعتز لثلاث باقين من سنة خمس وخمسين ومائتين؛ وفي ليلتين مضتا من شعبان أظهر موته، وكان سبب خلعه أن الجند اجتمعوا فطلبوا منه أرزاقهم فلم يكن عنده ما يعطيهم، فسأل أمه أن تقرضه مالا يدفعهم عنه فلم تعطه ،فاجتمع الأتراك على خلعه، فأرسلوا إليه ليخرج إليهم فاعتذر بأنه قد شرب دواء وأن عنده ضعفا، ولكن ليدخل إليَّ بعضكم، فدخل إليه بعض الأمراء فتناولوه بالدبابيس يضربونه، وجروا برجله وأخرجوه وعليه قميص ممزق ملطخ بالدم، فأقاموه وسط دار الخلافة في حر شديد حتى جعل يراوح بين رجليه من شدة الحر، ومازالوا عليه من أنواع العذاب حتى خلع نفسه من الخلافة وولى بعده المهتدي بالله. ثم سلموه إلى من يسومه سوء العذاب، ومنع من الطعام والشراب ثلاثة أيام حتى جعل يطلب شربة من باب البئر فلم يسق. ثم أدخلوه سربا فيه جص جير فدسوه فيه فأصبح ميتا، وكان ذلك في اليوم الثاني من شعبان وكان يوم السبت، وصلى عليه المهتدي بالله، ودفن مع أخيه المنتصر عن أربع وعشرين سنة، وكانت خلافته أربع سنين وستة أشهر وثلاثة وعشرين يوما[5].

---

[1] الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (364-365).

[2] في ابن كثير، المصدر السابق، (17/11):"ألفي ألف".

[3] في ابن كثير، المصدر نفسه، الموضع نفسه: "ومن الزمرد الذي لم ير مثله مقدار مكوك، ومن الحب الكبار مكوك، وكيجلة ياقوت أحمر مما لم ير مثله أيضا... وكان عندها من الذهب والفضة والآنية شيء كثير، وقد كان لها من الغلات في كل سنة ما يعدل عشرة آلاف دينار ".

[4] المسعودي، مصدر سابق، (439/2، 440).

[5] ابن كثير، المصدر السابق، (16/11) بتصرف.

المطلب الثاني: خلافة المهتدي بالله (255-256هـ /869-870م).

الفرع الأول: حياته وتوليته.

هو "أبو محمد عبدالله بن الواثق بن المعتصم بن هارون". سمي المهتدي بالله وكان يكنى أبا عبدالله ، وأمه رومية تسمى (قُرب). كانت بيعته يوم الأربعاء لليلة بقيت من رجب من هذه السنة [أي سنة 255هـ][1]، وذكر عن بعض من كان شاهدا أمرهم أن "محمد بن الواثق" [أي المهتدي] لم يقبل بيعة أحد حتى أتي بالمعتز فخلع نفسه وأخبر عن عجزه عن القيام بما أسند إليه، ورغبته في تسليمها إلى محمد بن الواثق، وأن المعتز مد يده فبايع محمد ابن الواثق، ثم تنحى وبايع خاصة الموالي[2]، ثم كانت بيعة العامة على المنبر[3].

الفرع الثاني: الفتن والثورات.

ظهرت في أيامه "قبيحة" أم المعتز بعد أن استخفت مدة، كما قام العامة في مستهل خلافته بثورة في بغداد وأبوا مبايعته، لكنه استعمل المال في إخماد هذه الثورة فبايعوه. ثم لم يلبث الجند أن ثاروا عليه بسبب استيلاء "سليمان بن عبد الله بن طاهر" أمير بغداد على رواتبهم، وعبث الخراسانيون بالعامة فعولوا على التخلص من قائدهم وطرحوه.كما أذكى العلويون نار الثورة في كثير من البلاد الإسلامية؛ فقد ثار" الحسن بن زيد العلوي" بطبرستان، وبدأت ثورة الزنج التي هددت الدولة العباسية زهاء أربع عشرة سنة [255-270هـ] وشق الخوارج -بزعامة مساور الشاري [4]- عصا الطاعة في الموصل [5]. وهذه بعض الفتن والثورات:

1- ثورة أحمد بن عيسى بن الشيخ: كان أبوه عيسى واليا على فلسطين والأردن، ولما مات تغلب ابنه أحمد على دمشق، وامتنع عن خمل المال إلى دار الخلافة، وانتهز فرصة اضطراب حبل الأمور في حاضرة الدولة، فحدثته نفسه بالعصيان والاستيلاء على سائر بلاد الشام وطمع في مصر.وقد عمد المهتدي إلى التخلص منه بالمكائد والخدع؛ فولاه أرمينية على أن يستخلف من ينوب عنه في ولاية الشام ليقضيه عنها، وندب "أحمد بن طولون" لقتاله على أن يتقلد بلاد الشام بعد إخضاعه [6]. ولكن سرعان ما وافى ابنَ طولون -وهو في الطريق-كتاب يأمره بالعودة إلى مصر .وقدم "ماجور التركي" من العراق وهزم قوة ابن الشيخ واستولى على دمشق، ولحق ابن الشيخ بنواحي أرمينية، فتولى ماجور أعمال الشام كلها[7].

2- فتنة بغداد: قال ابن كثير:"وفي رمضان من هذه السنة [أي سنة 255هـ] وقعت فتنة ببغداد أيضا بين "محمد بن أوس" ومن تبعه من الشاكرية والجند وغيرهم وبين العامة والرعاع، فاجتمع من العامة مائة ألف، وكان بين الناس قتال بالنبال والرماح والسوط، فقتل خلق كثير ثم انهزم "محمد بن أوس" وأصحابه، فنهبت العامة ما وجدوا من أمواله وهو ما يعادل ألفي ألف أو نحو ذلك، ثم اتفق الحال على إخراج "محمد بن أوس" من بغداد إلى أين يريد فخرج منها خائفا طريدا، وذلك لأنه لم يكن عند الناس مَرضي السيرة، بل كان جبارا عتيدا"[8].

---

[1] كذلك في ابن كثير، مصدر سابق، (97/11).
[2] الطبري، مصدر سابق، (162/11).
[3] ابن كثير، المصدر السابق، (97/11).
[4] في ابن كثير، المصدر نفسه، (12/11):"مساور بن عبد الحكم".
[5] حسن، مرجع سابق، (16/3).
[6] المقريزي، **الخطط**، مصدر سابق، (315/2).
[7] حسن، المرجع السابق، (16/3-17).
[8] ابن كثير، مصدر سابق، (18/11).

3- خروج علي بن محمد بالبصرة: في النصف الأول من شوال [من سنة 255هـ] ظهر رجل بظاهر البصرة، زعم أنه "علي بن محمد" من آل أبي طالب، ولم يكن صادقا وإنما كان عسيفا -يعني أجيرا- من عبد القيس، واسمه"علي بن محمد عبد الرحيم"، وأصله من قرية من قرى الري. ولما خرج خرجته هذه الثانية [1] التف عليه خلق من الزنج الذين كانوا يكسحون السباخ، فعبر بهم دجلة، فنزل الدينارى ثم ارتحل إلى بغداد فأقام بها سنة، ثم عاد إلى البصرة في رمضان[2] فاجتمع معه بشر كثير، ثم جرت بينه وبين نائب البصرة وقعات متعددة، ثم قوي أمره وخاف أهل البصرة، وبعث الخليفة إليها مددا ليقاتلوا هذا الخارجي[3]

الفرع الرابع: عمال المهتدي.

1- الشام: كان على فلسطين والأردن "عيسى بن الشيخ" ثم تولى الشام كلها "ماجور التركي[4].

2- أرمينية: ولى عيها المهتدي " أحمد بن عيسى بن الشيخ"[5].

3- مصر: كان عليها "أحمد بن طولون"[6].

4- بغداد: "وفي هذا اليوم [أي يوم الأربعاء ثلاث عشرة] من هذا الشهر [أي المحرم من سنة 256هـ] ولي "سليمان بن عبد الله بن طاهر"مدينة السلام والسواد" [7]، وفي سنة إحدى وسنين ومائتين تولها أبو أحمد بن المتوكل مع بلاد أخرى[8].

الفرع الخامس: قتل المهتدي.

كان المهتدي -كغيره من الخلفاء الذين جاءوا بعد المتوكل- ألعوبة في أيدي الأتراك، وليس أدل على ما وصل إليه الخليفة من الضعف، وما بلغته الخلافة من الوهن والانحلال من هذه العبارة التي رواها الطبري: "رفع المهتدي يديه إلى السماء ثم قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: اللهم إني أبرأ إليك من فعل موسى بن بغا وإخلاله بالثغر وإباحته العدو، فإني قد أعْذَرْتُ فيما بيني وبينه. اللهم تول كيد من كايد المسلمين ، اللهم انصر جيوش المسلمين حيث كانوا، اللهم إني شاخص بنيتي واختياري حيث نكب المسلمون فيه، ناصرا لهم ودافعا عنهم، اللهم فآجرني بنيتي إذ عدمت صالح الأعوان ثم انحدرت دموعه يبكي" [9].

وقد وصف المسعودي الخليفة المهتدي في هذه العبارة: "وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر وحرم الشراب ونهى عن القيان وأظهر العدل، وكان يحضر كل جمعة إلى المسجد الجامع ويخطب ويؤم بهم، فثقلت وطأته على العامة والخاصة بحمله إياهم على الطريق الواضحة، فاستطالوا خلافته وسئموا أيامه وعملوا الحيلة حتى قتلوه"[10].

وكان قتله يوم الخميس لثنتي عشرة ليلة بقيت من رجب من سنة ست وخمسين ومائتين [11]، وكانت خلافته أقل من سنة بخمسة أيام، وصلى عليه "جعفر بن عبد الواحد" ودفن بمقبرة المنتصر بن المتوكل[1].

---

(1) كانت خرجته الأولى سنة (249هـ) بالنجدين، ابن كثير، المصدر نفسه، (18/11).
(2) كذا ذكرت في سنة (255هـ) ولعلها في السنة التي بعدها.
(3) الطبري، مصدر سابق، (174/11)، و(187/11 وما بعدها)، ابن كثير، المصدر السابق، (18/11، 19).
(4) حسن، مرجع سابق، (16/3-17).
(5) المرجع نفسه، الموضع نفسه.
(6) المرجع نفسه، الموضع نفسه.
(7) الطبري، المصدر السابق، (193/11).
(8) ابن كثير، المصدر السابق، (32/11).
(9) الطبري، مصدر سابق، (173/11).
(10) **مروج الذهب**، مصدر سابق، (431/2).
(11) السيوطي، مصدر سابق، ص242.

المطلب الثالث: خلافة المعتمد على الله (256-279هـ/870-892م).

الفرع الأول: حياته وتوليته.

هو "أحمد بن المتوكل"ويعرف بابن فتيان، بويع بالخلافة يوم الثلاثاء لثلاث عشرة ليلة خلت[2] من رجب من هذه السنة [أي سنة 256هـ] في دار الأمير "يارجوخ"، وذلك قبل خلع المهتدي بأيام، ثم كانت بيعة العامة يوم الاثنين لثمان مضت [3]، وقيل: لعشرين بقين من رجب دخل "موسى بن بغا" و"مفلح" على سر من رأى، فنزل موسى في داره وخمدت الفتنة هنالك[4]. ولاثنتي عشرة ليلة خلت من شوال [من سنة 261هـ] ولى المعتمد على الله ولده جعفرا العهد من بعده، وسماه (المفوض إلى الله)، وجعل الأمر من بعده لأبي أحمد المتوكل ولقبه (الموفق بالله)[5].

الفرع الثاني: الفتن والثورات.

1- استمرار ثورة صاحب الزنج [علي بن محمد]، المدعي أنه علوي، فهو محاصر بالبصرة والجيوش الخليفية في وجهه دونها، وهو كل يوم يقهرهم ويغنم أموالهم وما يَفد إليهم من المراكب والأطعمة وغيرها، ثم استحوذ بعد ذلك على الأبلة وعبادان وغيرهما من البلاد، وخاف منه أهل البصرة خوفا شديدا، ولم يزل ذلك دأبه إلى انسلاخ هذه السنة[6]، وفي سنة سبع وخمسين ومائتين تواقع "سعيد الحاجب" وصاحب الزنج في أراضي البصرة فهزمه سعيد، واستنقذ من يده خلقا من النساء والذرية، واسترجع منه أموالا كثيرة. ثم إن الزنج بيتوا سعيدا وجيشه فقتلوا منهم خلقا كثيرا، إلى أن قبض على صاحب الزنج وحمل إلى المعتمد فضرب بين يديه إلى أن مات[7].

2- فتنة يعقوب بن الليث: في سنة اثنين وستين ومائتين قدم يعقوب بن الليث في جحافل فدخل واسط قهرا، فخرج الخليفة المعتمد بنفسه من سامراء لقتاله، فتوسط بين بغداد وواسط، فانتدب له "الموفق بالله" أخو الخليفة في جيش عظيم، على ميمنته "موسى بن بغا" وعلى ميسرته "مسرور البلخي"، فاقتتلوا في رجب من هذه السنة أياما قتالا عظيما، ثم كانت الغلبة على يعقوب وأصحابه فقتل منهم خلق كثير[8].

الفرع الثالث: عمال المعتمد

1 - **الكوفة والحرمين واليمن:** عقدها المعتمد لأخيه أبي أحمد، لاثنتي عشرة خلت من صفر سنة سبع وخمسين ومائتين[9].

2 - **بغداد والسواد وواسط وكور دجلة والبصرة و الأهواز وفارس:** عقدها المعتمد لأخيه أبي أحمد، لسبع خلون من رمضان من سنة سبع وخمسين ومائتين[10]، وضم إليه سنة إحدى وستين ومائتين الكوفة وطريق مكة والمدينة واليمن وأصبهان والكرخ والدينور والري وزنجان والسند[11]، ثم ولى "يارجوخ" - عامل اليمامة والبحرين- عليها"منصور بن جعفر بن دينار"، وتوفي يارجوخ سنة ثمان وخمسين

---

(1) الطبري، المصدر السابق، (11/156 و ما بعدها)، ابن كثير، مصدر سابق، (11/21-23).
(2) في الطبري، المصدر نفسه، (11/214): "لأربع عشرة بقيت".
(3) لعلها "بقيت"، لأن التولية كانت في ثلاث عشرة خلت من رجب.
(4) الطبري، المصدر السابق، (11/214)، ابن كثير، المصدر السابق، (11/23، 24)، حسن، مرجع سابق، (3/18).
(5) ابن كثير، المصدر نفسه، (11/32).
(6) ابن كثير، مصدر سابق، (11/23، 24).
(7) الطبري، مصدر سابق، (11/28) باختصار.
(8) المصدر نفسه، (11/35).
(9) المصدر نفسه، (11/215)، كذلك في ابن كثير، المصدر السابق، (11/28).
(10) المصدران نفسهما، المواضع نفسها.
(11) ابن كثير، المصدر نفسه، (11/32).

ومائتين[1]، ثم تغلب على فارس "محمد بن واصل" [2]، ورجع إلى طاعة السلطان سنة ثمان وخمسين ومائتين[3].

3-اليمامة والبحرين: عقدتا مع البصرة وكور دجلة إلى ما يلي الأهواز إلى يارجوخ، مكان سعيد بن صالح سنة سبع وخمسين ومائتين[4].

4-بلخ وطمارستان والسند وكرمان وسجستان: عقدها أبو أحمد –أخو المعتمد- إلى "يعقوب بن الليث" في شعبان سنة سبع وخمسين ومائتين[5]، ثم تولى السند وكرمان وسجيستان "أبو أحمد عمرو بن الليث" الليث" سنة خمس وستين ومائتين[6].

3 - **مصر وقنسرين والعواصم** عقدها الخليفة لأخيه أبي أحمد لعشر بقين من ربيع الأول[سنة258هـ]، وخلع على أخيه وولى مفلح في مستهل ربيع الآخر وركبا نحو البصرة [7]، ثم تولى مصر "أحمد بن طولون" إلى سنة إحدى وسبعين ومائتين، ثم ابنه خمارويه، فلم يزل بها حتى مات المعتمد[8].

6- **خراسان**: كان عليها "يحيى بن حفص" إلى أن قتله "مساور الخارجي" سنة إحدى وستين ومائتين[9]، ثم وليها "أبو أحمد عمرو بن الليث" سنة خمس وستين ومائتين[10].

7- **الأهواز**: تولاها "عبد الرحمن بن مفلح " سنة ثمان وخمسين ومائتين [11]. و في سنة إحدى وستين ومائتين صرف عن قيادتها "أبو الساج" وتولاها"إبراهيم بن سيما"[12].

8- **ما وراء النهر**: تولاها "نصر بن أحمد بن أسد الساماني" سنة إحدى وستين ومائتين[13].

9- **أفريقية ومصر والشام والجزيرة والموصل وأرمينية وطريق خراسان:** ولاها المعتمد ولده "جعفر"سنة إحدى وستين ومائتين[14].

الفرع الرابع: وفاة المعتمد.

بعد وفاة الموفق –أخي المعتمد-سنة ثمان وسبعين ومائتين، جلس ابنه أبو العباس للعزاء، واجتمع القواد وبايعوه بولايته بعد المفوض إلى الله ابن المعتمد، ولقبوه المعتضد بالله[15].وتحولت إليه سلطة أبيه، فضعف أمر الخليفة المعتمد، فأشهد على نفسه أنه خلع ابنه المفوض من ولاية العهد، وبايع لأبي العباس المعتضد.ومات المعتمد بعد أشهر [16] فجأة حتى تواترت الإشاعات بأنه سُمَّ. وقد بقي في الخلافة ثلاثا

---

(1) المصدر نفسه، (39/11).
(2) المصدر نفسه، (29/11).
(3) المصدر نفسه، (30/11).
(4) الطبري، المصدر السابق، (215/11).
(5) الطبري، المصدر نفسه، (215/11)، ابن كثير، المصدر السابق، (28/11).
(6) ابن كثير، المصدر نفسه، (38/11).
(7) ابن كثير، مصدر سابق، (30/11).
(8) المصدر نفسه، (72/11).
(9) المصدر نفسه، (32/11).
(10) المصدر نفسه، (38/11).
(11) المصدر نفسه، (31/11).
(12) المصدر نفسه، (32/11).
(13) المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(14) المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(15) كان ذلك في المحرم سنة 279 ، ابن كثير، المصدر نفسه، (64/11).
(16) كان ذلك في رجب السنة نفسها، ليلة الإثنين لتسع عشرة ليلة خلت منه، ابن كثير، المصدر نفسه، (65/11).

وعشرين سنة،كانت عهد فتن واضطرابا ت، على الرغم من ازدهار عصره بطائفة من العلماء الأعلام كالبخاري ومسلم وأبي داود والترمذي وابن ماجه ومحمد بن عبد الحكم والقاضي بكار[1].

المطلب الرابع:خلافة المعتضد بالله (279-289هـ/892-902م):

الفرع الأول: حياته وتوليته.

هو أبو العباس أحمد بن أحمد الموفق بن جعفر بن المتوكل، بويع له بالخلافة صبيحة موت المعتمد، لعشر بقين من رجب منها [أي سنة279هـ]، وقد كان أمر الخلافة دائرا فأحياه الله على يديه، بعدله وشهامته وجرأته، واستوزر "عبيد الله بن سليمان بن وهب" وولى مولاه "بدرا" الشرطة في بغداد، وجعل كاتبه "أحمد بن الأصبغ"[2]، وجاءت هدايا "عمرو بن الليث" وسأله منه أن يوليه إمارة خراسان خراسان فأجابه إلى ذلك، وبعث إليه بالخلع واللواء، فنصبه عمرو في داره ثلاثة أيام فرحا وسرورا بذلك، وعزل "رافع بن هرثمة" عن إمارة خراسان، ودخلها "عمرو بن الليث" فلم يزل يتبع رافعا من بلد إلى بلد حتى قتله سنة ثلاث وثمانين مائتين[3].

الفرع الثاني:الفتن والثورات.

خرج في عهد المعتضد "عمرو بن الليث الصفار" أحد زعماء الصفارية، واستولى على كثير من بلاد فارس، كم ا ظهر القرامطة في الكوفة على يد "حمدان قرمط" وفي البصرة على يد "أبي سعيد الجنابي"، وظهر "حوشب" في بلاد اليمن حيث نشر الدعوة للمهدي، وأبو عبد الله الشيعي نشر الدعوة الفاطمية في بلاد المغرب[4]، كما ظهر"نصر بن أحمد الساماني" مؤسس الدولة السامانية في بلاد ما وراء وراء النهر[5].

وهذه أهم الثورات والفتن:

1- القضاء على هارون الشاري: كان هارون الشاري الخارجي قد ظهر بالجزيرة، وفي سنة ثلاث وثمانين ومائتين ظفر به المعتمد وقتله[6].

2- ظهور أبي سعيد الجنابي: كان ظهوره في جمادى الآخرة من هذه السنة [أي سنة 286هـ] بنواحي البحرين، وقويت شوكته، وانضم إليه جمع من الأعراب، فعاث وأفسد [7]، وقويت شوكته جدا، وقتل من حوله من أهل القرى، ثم صار إلى القطيف قريبا من البصرة ورام دخولها، فكتب الخليفة المعتضد إلى نائبها يأمره بتحصين سورها، فعمروه وجددوا معالمه بنحو أربعة ألاف دينار، فامتنعت من القرامطة بسبب ذلك،وتغلب "أبو سعيد الجنابي" وهو معه من القرامطة على "هجر" وما حولها من البلاد، وأكثروا فيها الفساد. وفي ربيع الأول من سنة سبع وثمانين [ومائتين] جهز إليهم الخليفة جيشا، وأمر عليهم "العباس بن عمرو الغنوي "، وأمره على اليمامة والبحرين ليحارب أبا سعيد هذا، فالتقو ا هناك، وكان

---

(1) حسن، مرجع سابق، (23/3).
(2) كان ذلك سنة (281هـ)، ينظر، ابن كثير، مصدر سابق، (71/11).
(3) المصدر نفسه، (66/11).
(4) الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (414/11).
(5) حسن، مرجع سابق، (24/3) بتصرف.
(6) الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (406/1).
(7) المصدر نفسه، (411/1).

العباس في عشرة آلاف مقاتل، فأسرهم أبو سعيد ولم ينج منهم إلا الأمير وحده، وقتل الباقون عن آخرهم صبرا بين يديه[1].

3- دخول القرامطة دمشق: في سنة ثمان وثمانين ومائتين قصدت القرامطة دمشق في جحفل عظيم، وتفاقم الحال بهم، وكان ذلك بسفارة "يحيى بن زكرويه"، الذي ادعى عند القرامطة أنه "محمد بن عبد الله بن إسماعيل"من آل بني طالب، وقد كذب في ذلك، وزعم لهم أنه قد اتبعه على أمره مائة ألف، فراج ذلك عندهم ولقبوه بالشيخ، واتبعه طائفة من بني الأصبع، وسموا بالفاطميين.وقد بعث إليهم الخليفة جيشا كثيفا فهزموه.ثم اجتازوا بالرصافة فأحرقوا جامعها، ولم يجتازوا بقرية إلا نهبوها. ولم يزل ذلك دأبهم حتى وصلوا إلى دمشق، فقاتلهم نائبها "طغج بن جف " من جهة "هارون بن خمارويه " فهزموه مرات متعددة،وقتلوا من أهلها خلقا وانتهبوا من أموالها شيئا كثيرا[2].

الفرع الثالث:عمال المعتضد.

1- خراسان: كان عليها "رافع بن هرثمة" ، ثم عزل عنها و ولاها "عمرو بن الليث" سنة تسع وسبعين ومائتين إلى سنة ست وثمانين ومائتين[3].

2- ما وراء النهر : قلدت إلى " إسماعيل بن أحمد بن أسد الأمير " مع خراسان سنة ست وثمانين ومائتين[4].

3- أذربيجان: ولاها المعتضد ابنه عليا المكتفي سنة إحدى وثمانين مع الري وقزوين وهمذان والدينور، ثم "محمد بن أبي الساج" إلى أن توفي سنة ثمان وثمانين ومائتين[5].

4- أصبهان ونهاوند والكرخ : ولاها "عمر بن عبد العزيز بن أبي دلف " في السنة نفسها [أي سنة 281هـ][6].

5- طبرستان و الديلم:كان عليها "محمد بن زيد العلوي "إلى أن قتل سنة سبع وثمانين ومائتين[7].

6- البصرة: كان عليها "أحمد الواثقي"[8].

7- الشام: كان عليها "طغج بن جف "[9].

8- مصر:كان عليها"خمارويه" إلى أن قتل سنة سنتين وثمانين ومائتين، ثم تولاها ولده "حنش"، ثم قتل، ثم تولاها "هارون بن خمارويه" فمكث فيها إلى خلافة المكتفي[10].

الفرع الرابع: وفاة المعتضد.

لما كان في اليوم الأول من هذه السنة [أي سنة 289هـ] اشتد وجع المعتضد، فاجتمع رؤوس الأمراء مثل"يونس الخادم" وغيره إلى الوزير "القاسم بن عبيد الله "، فأشاروا بأن تجمع الناس لتجديد البيعة للمكتفي بالله علي بن المعتضد، ففعل ذلك وتأكدت البيعة.وكانت وفاته ليلة الإثنين لثمان بقين من

---

(1) ابن كثير، المصدر السابق، (11/81-83) باختصار.
(2) ابن كثير، مصدر سابق، (11/85، 86) بتصرف.
(3) المصدر نفسه، (11/66)، والذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (1/406).
(4) الذهبي، المصدر نفسه، (1/414).
(5) المصدر نفسه، (1/411).
(6) ابن كثير، المصدر السابق، (11/71).
(7) المصدر نفسه، (11/83).
(8) المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(9) الذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (1/415).
(10) ابن كثير، المصدر السابق، (11/82).

ربيع الأول من هذه السنة، ولم يبلغ الخمسين، وكانت خلافته تسع سنين وتسعة أشهر وثلاثة عشر يوما[1].

المطلب الخامس: خلافة المكتفي بالله (289-295هـ/902-908م).

الفرع الأول: حياته و توليته.

وهو علي المكتفي بالله بن المعتضد بن الأمير أبي أحمد الموفق بن المتوكل على الله ،يكنى بأبي محمد. كان مولده في رجب سنة أربع وستون ومائتان، وبويع بالخلافة بعد أبيه وفي حياته، يوم الجمعة لإحدى عشرة ليلة بقيت من ربيع الآخر سنة تسعة وثمانون ومائتين، وفي أيامه فتحت أنطاكية، وكان فيها أسارى المسلمين بشر كثير وجم غفير [2].وفيها عمل الوزير "القاسم بن وهب" الذي أخذ البيعة للمكتفي على التخلص من(بدر) صاحب جيش المعتضد، والمتولي على أمره والمطاع في خدمه وغلمانه[3]، وعزا وعزا الطبري ذلك إلى أن هذا الوزير كان قد حاول تحويل الخلافة عن بيت المعتضد في حياته، ولكن بدرا -غلام المعتضد- لم يوافقه على ذلك، فانتظر الوزير فرصة تغيب بدر في فارس ودبر مؤامرة انتهت باغتياله[4].

الفرع الثاني:الفتن والثورات.

حين ولي المكتفي كثرت الفتن والثورات وانتشرت في البلاد، ولما أفضت إليه الخلافة كان بالرقة،فكتب إليه الوزير وأعيان الأمراء فركب فدخل بغداد في يوم مشهود، وذلك يوم الإثنين لثمان خلون من جمادى منها[أي من سنة 289 هـ]. وفي هذا اليوم أمر بقتل "عمرو بن الليث الصفار" -وكان معتقلا في سجن أبيه- وفيها انتشرت القرامطة في الأفاق وقطعوا الطريق على الحجيج، وتسمى بعضهم بأمير المؤمنين[5]. وأهم هذه الفتن:

1- فتنة القرامطة: في سنة تسعين ومائتان أقبل "يحيى بن زكرويه بن مهرويه أبو القاس م القرمطي" المعروف بالشيخ في جحافله، فعاث بناحية الرقة فسادا، فجهز إليه الخليفة نحوا من عشرة آلاف فارس، وتمكن المزراق -رجل من المغاربة- من "يحيى بن زكرويه" فقتله، ثم تولى من بعده أخوه حسين وتلقب بأمير المؤمنين، وأطاعه القرامطة، فحاصر دمشق فصالحه أهلها على مال، ثم صار إلى حمص فافتتحها، وخطب له على منبرها، ثم صار إلى حماة ومعرة النعمان فقهر أهل تلك النواحي واستباح أموالهم ومحارمهم،فكتب أهل الشام إلى الخليفة ما يلقون من هذا اللعين،فجهز إليهم جيوشا كثيرة. وهزم القرامطة في وقعة سنة إحدى وتسعين ومائتين وأسر رئيسهم، ثم قتل في ربيع الأول.

وفي سنة ثلا ث وتسعين ومائتان التف القرامطة على أخي الحسين القرمطي الذي قتل بطريق الفرات، فعاث بهم فسادا في الأرض، ثم قصد طبرية فامتنعوا منه، فدخلها قهرا فقتل خلقا كثيرا من الرجال، وأخذ شيئا كثيرا من الأموال، ثم كر راجعا إلى البادية. ودخلت فرقة أخرى منهم إلى هيت فقتلوا أهلها إلا القليل، وأخذوا منها أموالا جزيلة،فبعث إليهم المكتفي جيشا فقاتلوهم وأخذوا رئيسه م فضربت عنقه[6].

---

(1) المصدر نفسه، (94/11) بتصرف.
(2) ابن كثير، مصدر سابق، (94/11، 104).
(3) الطبري، مصدر سابق، (374/11).
(4) حسن، مرجع سابق، (24/3).
(5) المرجع نفسه، الموضع نفسه.
(6) ابن كثير، مصدر سابق، (96/11-100) بتصرف، الذهبي، **العبر**، مصدر سابق، (417/1)

ونبع رجل من القرامطة يقال له (الداعية) باليمن، فحاصر صنعاء فدخلها قهرا وقتل خلقا من أهلها، ثم صار إلى بقية مدن اليمن فأكثر فيها الفساد، ثم قاتله أهل صنعاء فظفروا به فهزموه، فأغار على بعض مدنها، وبعث الخليفة إليها "مظفر بن حجاج" نائبا، فسار إليهم فلم يزل بها حتى مات[1].

2- **ظهور الخليجي بمصر:** وفيها [أي سنة 293 هـ]ظهر رجل بمصر يقال له الخليجي، فخلع الطاعة واجتمع إليه طائفة من الجند، فأمر الخليفة" أحمد بن كنغلغ" نائب دمشق وأعمالها، فركب إليه فاقتتلا بظهر مصر، فهزمه الخليجي هزيمة منكرة، فبعث إليه الخليفة جيشا آخر فهزموا الخليجي وأخذوه إلى الخليفة وانطفأ خبره[2].

الفرع الثالث: عمال المكتفي.

1 - **اليمن**: تولاها "مظفر بن حجاج"سنة 293 هـ[3].

2 - **دمشق**: كان عليها"أحمد بن كنغلغ"[4].

3 - **خراسان وما وراء النهر:** كان عليها"إسماعيل بن أحمد السَّاماني"، إلى أن توفي سنة خمس وتسعين ومائتين فخلفه ابنه أحمد[5].

4 - **مصر**:كان عليها "هارون بن خمارويه الطولوني" إلى إن خرج عن الطاعة سنة اثنتين وتسعين ومائتين[6].

الفرع الرابع:وفاة المكتفي.

لما حضرت المكتفي الوفاة سأل عن أخيه "الفضل بن جعفر المعتضد"-وقد صح عنده أنه بالغ- [وعمره إذ ذاك ثلاثة عشر سنة]، فأحضره في يوم الجمعة لإحدى عشرة ليلة خلت من ذي القعدة منها [أي من سنة 295 هـ] ، وأحضر القضاة وأشهدهم على نفسه بأنه قد فوض أمر الخلافة إليه من بعده، ولقبه (بالمقتدر بالله) ، توفي بداء الخنازير بعد ثلاثة أيام، وقيل يوم السبت بعد المغرب وقيل بين الظهر والعصر، لاثنتي عشرة ليلة خلت من ذي القعدة، ودفن في دار "محمد بن عبد الله بن طاهر" عن ثنتين وقيل ثلاث وثلاثين سنة، وكانت خلافته ست سنين وستة أشهر وتسعة عشر يوما[7].

وكنتيجة للفصل يمكن استخلاص ما يأتي :

1- اعتمد الحكم في فترة الأمويين والعباسيين على السواء على الوراثة لا الشورى، وهذه أهم ميزة على الإطلاق بعد سقوط الخلافة الراشدة .

2- تحولت مهام الدولة الإسلامية من دولة الدعوة إلى دولة الدولة ؛بمعنى أن الاهتمام –بعد الخلافة الراشدة –لم يكن نشر الإسلام بالمفهوم الراشدي،وإنما شابه ما يشوب الملك، من سعي نحو توسيع النفوذ وإخضاع الأقطار،وإن كان ذلك على حساب المبادئ.

3- اقتضت الظروف الجديدة؛ من توسع الرقعة ودخول أجناس جديدة في الإسلام وتشعب مهام الدولة ترتيبات بيروقراطية (إدارية) ،انجرت عنها مربكات و قلاقل أدت إلى فتن و ثورات ،كما أدت إلى كثرة

---

(1) ابن كثير، المصدر نفسه، (100/11).
(2) المصدر نفسه، (100/11)، والذهبي، **العبر**، المصدر السابق، (422/1).
(3) ابن كثير، المصدر نفسه، (100/11).
(4) المصدر نفسه، الموضوع نفسه.
(5) المصدر نفسه، (101/11، 103، 104)
(6) الذهبي، **العبر**، المصدر سابق، (421/1).
(7) ابن كثير، المصدر السابق، (105/11).

العزل و التولية ،و هذا دليل على عدم استقرار الحكم لكلا الدولتين ،وإن كانت المظاهر العامة للنظام العام محفوظة إلى حد كبير .

4- خضعت تصرفات الملوك خلال حكم الدولتين إلى الواقع (المصالح) أكثر مما خضعت لميراث السلف. وهو ما أدى إلى كثير من المحن مع الفقهاء أصحاب السلطة العلمية، ضد أصحاب السلطة السياسية.

المبحث الأول: الشيعة وفكرهم السياسي.

يمكن تبرير البدء بحزب الشيعة إلى القول القائل بوجود هذا الحزب في وقت مبكر (عهد النبي ﷺ) على ما سيأتي إن شاء الله. ويكون هذا المبحث في قسمين: أحدهما للشيعة في النشأة والأصول والآخر لفكرهم السياسي[1].

المطلب الأول: الشيعة (النشأة والأصول).

الفرع الأول: نشأة الشيعة.

البند الأول: كلمة الشيعة ومدلولها اللغوي والاصطلاحي.

الشيعة الذي يتبع بعضهم بعضا، وأصل الشيعة: الفرقة من الناس، وشيعة الرجل: أتباعه وأنصاره، وكل قوم أمرهم واحد واجتمع بعضهم على بعض فهم شيعة[2].

أما المدلول الاصطلاحي، فهذا اللفظ غلب واختص على كل من يتولى عليّ وأهل بيته[3]، حتى صار اسما خاصا بهم؛ فإن قيل: فلان من الشيعة عرف أنه منهم. وأساسه الاعتقاد أن علياً وذريته أحق الناس بالخلافة، وأنه كان أحق بها من أبي بكر وعمر وعثمان ﭫ. وأن النبي ﷺ عهد بها من بعده إليه، وكل إمام يعهد بها لمن بعده[4].

ويذكر الشهرستاني في تعريف الشيعة قوله: "هم الذين شايعوا علياً على الخصوص فقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصاية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم من غيره أو بتقية من عنده"[5].

أما ابن حزم فيحدد معنى التَّشَيُّع تحديداً خاصاً بالقول: "من وافق الشيعة في أنَّ علياً ﭬ أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأحقهم وبالخلافة بالإمامة وولده من بعده فهو شيعي، وإن خالفهم فيما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون فإن خالفهم فيما ذكرنا فليس شيعِياً"[6].

والأشعري يذهب برأيه بأنهم قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا وتقلدوه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ[7].

البند الثاني: نشأة حزب الشيعة.

اختلف المؤرخون في الوقت الذي نشأ فيه حزب الشيعة؛ فبعضهم يذهب إلى أن التشيع أقدم مذهب ظهر في التاريخ الإســـــلامي، وأنه نشأ في عهد الرسول ﷺ ، وأن القـــول بتفضيل علي ومـــوالاته الـــذي هو معنى التشيع كان موجودا في عهده ﷺ [1] .

---

[1] Voir ;D et J.Sourdel , *La Civilisation de l'Islam Classique*, B. Arthand, Paris, 1968, p.228 and else where.

[2] ابن منظور، لسان العرب مادة (شيع)، وابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص 148 .

[3] قلعة جي، محمد رواس، قنيبي ، حامد صادق، **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1988، ص 95، 96.

[4] ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، مصدر سابق. ينظر: Laoust,Henry, *Les Shismes dans L'Islam*,Payot, Paris,1965, pp.60-132.aussi: Sourdel Dominique, *L'Islam*, press universitaires de France, 1968,p.75.

[5] الشهرستاني ، محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، **الملل والنحل**، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط 1980، (1/195)، قلعة جي، وآخر، المرجع السابق، ص268.

[6] ابن حزم، أبو محمد علي،**الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق:محمد إبراهيم نصر،وعبد الرحمن عميرة،دار الجيل،بيروت، ط 1985،ص .

[7] الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط1990، (1/65) .

كما يذهب النوبختي بالقول إن أول الفرق الشيعية هم فرقة علي بن أبي طالب τ المتسمون به، فشيعة علي في زمان النبيϑ وبعده معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته[2].

ومن أدلتهم، أن النية اتجهت لمبايعة علي بعد وفاة الرسول ϑ من بعض القريشيين أمثال: العباس وأبي سفيان. وأن جماعة من الصَّحابة كانت ترى علياًأفضل من أبي بكر[3].

ويذكر الطبري والمسعودي أن تلكأ علي في مبايعة أبي بكر ستة أشهر لأنه كان يرى نفسه أحق بالأمر[4]، وفريق آخر يذهب إلى أن البذرة الأولى للشيعة كانت تلك الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبيϑ أن أهل بيته أولى من يخلفوه[5].

والميل للخلافة إنما ظهر واضحا في يوم الشورى، خاصة بعد أن جهر عمار والمقداد وابن عوف بضرورة مبايعة علي ، وبعدها تبادلوا الشتائم مع أولئك الذين اقترحوا ترشيح عثمان من الأمويين، مما جعل علياً يتهم بن عوف علنا بأنه ما ولّى عثمان الخلافة إلا ليرده إليه بعد ذلك، وأنه حياه بالخلافة[6].

وآخرون يذهبون إلى أن الشيعة لم تظهر إلا في عهد علي τ [7]، ولم يتضح في الحقيقة منبعها المذهبي إلاّ بعد ذلك بفترة كبيرة ، وعلى وجه التحديد عندما تم الأمر لمعاوية بتنازل الحسين عن الخلافة[8].

كما يذهب آخرون إلى أن التَشَيُّع لم يظهر إلاّ بعد واقعة "كربلاء"، ويبدو أنه لم يكن هناك منازع حول الزعامة بين الشيعة أنفسهم حتى زمن "الحسين"[9] .

" وإذا نظرنا إلى التَشَيُّع كمصطلح مرادف للقول بالنص والتعيين[10]أمكننا أن نقول إن ظهوره الديني والفكري كمذهب في الإمامة و السياسة تأخر إلى نهاية القرن الأول للهجرة... والدليل ما ذكره ابن المرتضى -وهو معتزلي ينتسب إلى آل البيت ومن أئمة الشيعة الزيدية- [11] ، إذ نجده يقول: " وأما

---

(1) العاملي، حسن الأمين، **أعيان الشيعة**، تحقيق: محسن الأمين، دار التعارف، بيروت، ط 1983، (13/1)، ينظر: صادق، حسن، **جذور الفتنة في الفرق الإسلامية** مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط4، 2002، ص71.

(2) الحسني، **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**، مرجع سابق، ص 68 .

(3) بدوي، محمد الأمين، **الشيعة ونشاطهم السياسي في العصر الأموي** مطبعة الجبلاوي، القاهرة، مصر، ط1985،1، ص 13.

(4) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك والرسل**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 3، 1991، (34/5، 36) وينظر: الشنقيطي، محمد الأمين، **الخلافات السياسية بين الصحابة (رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ)** ، دار قرطبة، الجزائر، ط 2004، ص 121، 122، 137 وما بعدها، وابن العربي، **العواصم من القواصم**، ص 55 ، تحقيق محب الدين الخطيب، وينظر حديث عائشة في عدم مبايعة علي لمدة ستة أشهر في : البخاري، (1549/4)، ومسلم ، (1380/3)، ابن حبَّان، (153/1)، وفي الرد على روايات مسارعة علي للبيعة ينظر: ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، **الضعفاء والمتروكين**، تحقيق: أبي الفداء عبد **الله** القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1986، (35/2)، ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، (178/4).

(5) أمين، أحمد، **فجر الإسلام** دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط11، 1975، ص 31.

(6) الطبري، مصدر سابق، (37/5)، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985، (30/3)، وينظر: زكار، سهيل، **الجامع في أخبار القرامطة**، دار حسان لطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط 3، 1987، (53/1) وينظر: طعيمة، صابر، **الشيعة معتقدا ومذهبا**، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 12 وما بعدها.

(7) الريس، ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1960، ص 27 .

(8) حسين، طه، **علي وبنوه**، دار المعارف، القاهرة، ط 1982، ص157 .

(9) لالاني، الرزينة، **الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام محمد الباقر** ، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، بيروت، لبنان، معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن،ط1، 2004،ص24، وينظر: عمر، السعيد، **الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام** ، المعهد الإسلامي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1996، ص397.

(10) بدوي، مرجع سابق، ص16.

(11) المرجع نفسه، ص 15،14. ينظر عن الزيدية: Sourdel,op.cit,p.170 on ward.

الرافضون[1] فحدث مذهبهم بعد مضي الصدر الأول، ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر النص في علي جلي متواتر،فإن زعموا أن عمارًا وأبا ذر والمقداد بن الأسود كانوا سلفهم، لقولهم بإمامة علي كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة من الشيخين ولا السب لهما ،ألا ترى عمارًا كان عاملا لعمر بن الخطاب في الكوفة وسليمان الفارسي في المدائن[2].

ويمكن عدُّ حزب الشيعة أنه مرَّ بثلاث مراحل هي:

1- المرحلة الأولى: مرحلة الدعوة.

وقد بدأت في حياة الإمام علي، وعلى وجه التحديد قبل الفتنة، فقد وجدت جماعة اعتقدت أن علياً أولى الناس بالخلافة، سواء بدأ هذا الاعتقاد عقب وفاة النبي9 أم بعد مقتل عمر τ [3].

2- المرحلة الثانية: مرحلة العمل السياسي.

فالجماعة السابقة قد تطورت وازداد أتباعها بمن انضم إليها من أتباع عبدالله ابن سبأ[4]، وأصبحت وأصبحت حزبا سياسيا ، هذا الحزب وإن كان قد رفع شعارات دينية مختلفة إلا أن الهدف الأساسي له لم يتغير، ألا وهو التخلص من حكم عثمان... وهذا العمل عمل من أجله ابن سبأ مخلصاً، وتنقل بين الأمصار الإسلامية إلى أن انتهى به المطاف في مصر، ومنها بدأ يبث دعوته في كل مكان لنشر الدعوة لعلي والعمل على تحريك المشاعر ضد عثمانτ [5].

3- المرحلة الثالثة: مرحلة التطور.

"خلال هذه المرحلة تطور حزب الشيعة تطورا جديدا، وذلك للدور الذي قام به السبئية، هؤلاء الذين غالوا في حب الإمام علي τ [6] والالتفاف حوله إلى أن عَدُّو ه إلها، في الوقت الذي كان الخوارج قد شقوا عصا الطاعة على الإمام، فلم يبق حوله إلاَّ هؤلاء الذين أصبحوا حزبه وأنصاره في مواجهة حزب معاوية" [7].

الفرع الثاني: عوامل ظهور التشيع.

وهناك عوامل عديدة ساعدت على ظهور التشيع منها:

البند الأول: الاضطهاد السياسي.

---

(1) الرافضون أو الرافضة: هي تسمية الشيعة لرفضهم التحكيم بين علي ومعاوية، وهي التسمية التي إذا أطلقت عُني بها الشيعة بالمعنى الاصطلاحي.

(2) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، **طبقات المعتزلة**، تحقيق: سوسنة ديقلد قلزر، بيروت، فرانز شتاينر، ط2، 1987، ص5 .

(3) See : Montegomery, Watt, Islamic political thought, T&A, constalite LTD, Edinburgh, 1968, p.42.

(4) تجدر الإشارة إلى أن هناك من أنكر هذا الدور لابن سبأ، بل ذهب آخرون إلى حد التشكيك في وجود هذه الشخصية أصلا، وأنهم حاربوا الغلو محاربة شديدة، فقد هاجم علي عبد **الله** بن سبأ وتنصل من آرائه المتطرفة غير الإسلامية وأبعده إلى المدائن، ينظر، الشهرستاني، مصدر سابق، (155/1) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد**الفرق بين الفرق** تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان،1990، ص143.

(5) ينظر: الطبري، مصدر سابق، (98/5)، المقريزي، تقي الدين، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطب والآثار (الخطط المقريزية)** ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1987، (343/2)، أحمد أمين، **فجر الإسلام**، مرجع سابق، ص299، بدوي، مرجع سابق، ص 16.

(6) يقول موسى الموسوي: "هناك مظاهر كثيرة للغلو النظري وتنتهي بالغلو العملي، والغلو النظري – بكل اختصار– اعتقاد الإنسان في حق إنسان آخر أنه قادر على الإتيان بكرامات ومعجزات أو أمور خارقة وغير عادية لا يستطيع الإتيان بها عامة الناس". **الشيعة والتصحيح**، طبعة لوس أنجلس، سنة1987،ص80. يقول المستشرق دوزي: "يخلص لنا من تتبع التشيع خلال القرن الأول إلى حقيقتين مهمتين:أولهما أن التشيع كما فهمه علي لا يقوم على التطرف والإسراف، بل على القصد والاعتدال، دوزي، **مقالة عن تاريخ الإسلام**،(عن بدوي،المرجع السابق،ص16).

(7) بدوي، مرجع سابق، ص16، ينظر: Montegomery,Watt,op.cit,pp,110-116. also: Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Harvard University Press, USA, 1979, p.43 on ward.

والذي منيت به الكوفة طيلة تاريخها، وهذا بلا شك دفع الناس إلى الالتفاف حول دعاة الشيعة بعد أن أمدُّوا لهم حد الأمن، وبعد أن نظر الكوفيون في عقائدهم فوجدوا ما يبعث على الآمال ، وبعد أن علموا رجعة الإمام وأنه سيعود ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً[1].والسبئيون الآخرون زعموا أن علياً لم يقتل بل هو حيٌّ وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض[2].

البند الثاني: دور ابن سبأ.

فقد نزل الكوفة ودعا لعلي τ ، وعمل على خذلان عثمان τ ،ثم ما كان من نزول الإمام علي فيها واتخاذها مقرا للخلافة، فازداد هؤلاء التفافا به وأخذوا يباركون خطواته ولا يعصون له أمراً[3].

البند الثالث: تولي معاوية الخلافة.

أصبحت الكوفة بعد تولي معاوية الخلافة تابعة للشام بعد أن كانت مقراً للخلافة، فشعر أهلها أن مجدهم قد زال بزوال حكومة الإمام علي، وكان لهذا أثر؛ فقد امتزج الولاء الديني بالولاء السياسي، مما ساعد على انتشار عقيدة الشيعة واستقرارها في النفوس مع الزمن[4].

البند الرابع: دور الموالي.

فقد كان لهم دور مهم في نشر عقيدة التشيع [5] بعد أن وجد هؤلاء أنفسهم في عزلة تامة ويأس، فسارعوا بالانضمام لحزب الشيعة لعل في انضمامهم ما يبعد عنهم شيئا من سوء المعاملة.

ثم إن فشل الثورات التي قامت بعد ذلك ساعد على تقوية عقيدة الشيعة وزاد من فعاليتها، خاصة وأنه كلما قضي على ثورة من الثورات سرعان ما تولدت فرقة أخرى شيعية، مطالبة بثأر أهل البيت بعد أن رسمت خططها ومنهجها[6].

الفرع الثالث: أصول الشيعة.

يقول ابن العربي: "تشيع قوم من الفرس خاصة لأنهم مرنوا أيام الحكم الفارسي على تعظيم البيت المالك، فلما دخلوا الإسلام نظروا إلى النبي ﷺ نظرة كسروية ، ونظروا إلى أهل بيته نظرتهم إلى البيت المالك ، فلما مات النبي ﷺ رأوا أن أهل بيته أحق بالخلافة من غيرهم" [7].

---

[1] الشهرستاني، مصدر سابق (242/1)، بدوي، المرجع نفسه، ص 19.

[2] بدوي، المرجع نفسه، ص 19.

[3] المرجع نفسه، الموضع نفسه. ينظر: الفقي، الحبيب، "**الفلسفة الإسماعيلية وقانون الموازنة** "، ضمن كتاب: **ملتقى القاضي النعمان للدراسات الفاطمية**، الدورة الثانية، المهدية: من 4-7 أوت 1977، منشورات الحياة الثقافية، وزارة الشؤون الثقافية، تونس، ص236.

[4] بدوي، مرجع سابق، ص 19.

[5] يفرق موسى الموسوي بين الشيعة والتشيع، فالتشيع عنده ما كان في القرون الثلاثة الأولى قبل الانحراف في الفكر الشيعي، وأما الشيعة فقد ظهرت بعد الإعلان الرسمي عن غيبة الإمام المهدي عام(329هـ/940م) أين ظهرت أمور غريبة منها: القول بالنص على الإمام علي من النبي ﷺ، وظهور فكرة العصمة، ينظر: **الشيعة والتصحيح**، ص 13 وما بعدها، ويشار إلى أن الموسوي شيعي لكنه ينتقد كثيرا من الأفكار الشيعية كالتي ذكرت سابقا،ص94، وابن قتيبة، الدينوري، **الإمامة والسياسة**، تحقيق: طه محمد الزيني، دار المعرفة، بيروت، (د.)، (12/1)، المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، ط 1973، (231/2).

[6] بدوي، المرجع السابق، ص90.

[7] **العواصم من القواصم**، الطالبي، عمار، **النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم**، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ط1992، ص 31، وتجدر الملاحظة أن عدم مبايعة علي لأبي بكر الآنف ذكره، وإن كان فيه على نفسه شيء بكونه أحق بالخلافة بعد النبي ﷺ يجعل من الأصول الفارسية لظهور التشيع محل نظر، فلم يكن علي فارسياً ولكن صاحب رسول **الله**.

ومن الشيعة من سميت في التاريخ " بالغلاة " [1] ذهبوا إلى أبعد ما ذهبت إليه الفرق الأخرى، وهم الذين لم يقتصروا على القول بأن علياً أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ ، أو أنه تجبُ إمامته قبل غيره، فذهبوا إلى القول بالحلول، وبأن عليا قد حل فيه جزء الله ، وأنه اتحد بجسد علي، وأصبح عند هذه الفرقة المغالية بشريا وإلهيا في آن واحد، وذلك هو معتقد النصارى في تحريفاتهم الإنجيلية عن "الناسوت واللاهوت" في شخص عيسى بن مريم، أي عن الألوهية والبشرية في آن واحد في شخص واحد، وهذا ما لا يقره مسلم على ضوء عقيدة التوحيد في القرآن الكريم التي تقول ردا على النصارى فيما ادعوه على عيسى عليه السلام: ﴿ ڑ ک ک گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮭ ﯓ ﯓ ﴾ [2]. ويقول -جلَّ شأنه- ردا على دعوى الغلو في حب الله جماعة من الناس دون جماعة أخرى: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پپ پ ڀ ڀ ڀڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ﴾ [3] .

ومن هذه الطائفة (طائفة الغلاة) من رفع علياً فوق مرتبة النبوة وجردوه من البشرية ليعتقد فيه بالألوهية، مدعين في ذلك أنه يعلم الغيب، وأنه أخبر عن الملاحم قبل وقوعها ثم صدقه الواقع.

ومن البديهي أن القرآن - بصريحه- قد كذب افتراء هؤلاء الغلاة في مواضيع منها قوله تعالى: ﴿ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ﴾ [4]، وقوله: ﴿ ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ﴾ [5]، وهو القائل -جل جلاله- لرسول لرسول الله ﷺ : ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ﴾ [6] ، و الله تعالى هو الذي أنبأ رسوله بأمور الغيب في شتى الأمور، منها قوله تعالى في شأن المنافقين: ﴿ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ﴾ [7].

البند الرابع: الأصول الفارسية للشيعة.

مع تطور الفتوحات الإسلامية وتحريرها أمما وشعوبا غير عربية، وانضوائها تحت راية الإسلام ، خمدت ثقافات غير إسلامية أمام هذا المد الإسلامي، وهذه الثقافات- بطبيعتها- كانت ترتكز على عقائد الهيمنة لدى الفرس، أهم معالمها التجسيم والتشبيه والحلول والتناسخ.

لكن حرية الرأي والسماحة الإسلامية واتساع مساحتها برزت هذه الثقافات وأخذت مكانها في هذه السماحة في شكل أحقاد شعوبية وقومية ضد الإسلام وتابعيه ، وقويت- تبعا لهذا- عقائد الشيعة وتطورت، مما دفع المقريزي إلى القول: "السبب في خروج أكثر الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانت من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسها، بحيث أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأسياد، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب (المسلمين) وكان العرب عند الفرس أقل الأمم خطرا، تعاظمهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى ، وفي كل ذلك يظهر الحق، فرأوا في كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل البيت واستبشاع ظلم علي، ثم سلكوا بهم مسالك شتى أخرجوهم عن طريق الهدى" [8].

---

[1] voir : Sourdel,op.cit,p.183 on ward.
[2] المائدة/17.
[3] المائدة/18.
[4] النمل /65.
[5] الأنعام /59.
[6] الأعراف /188.
[7] التوبة /101.
[8] المقريزي، **الخطط**، مصدر سابق، (326/1)، بدوي، مرجع سابق،ص 21، ينظر: الفقي، مرجع سابق، ص236.

ويسوق لنا "دوزي" ما يؤيد هذا بقوله: "كانت الشيعة -في حقيقتها- فرقة فارسية وفيها ما يظهر ذلك الفارق بين الجنس العربي الذي يحب الحرية وبين الجنس الفارسي الذي اعتاد على الخضوع كالعبيد"[1]. وإلى مثل هذا الرأي ذهب ابن حزم[2].

ومن أخطر ما ذهب إليه الشيعة[3] -بأثر من الدس الفارسي- فكرة الوصي، فلقبوا علياً بالوصي، وهم بذلك يريدون أن يعتقد المسلمون أن النبي أوصى لعلي بالخلافة، وهذا -بدوره- لا بد له من الوصي و[4]هكذا

ومعنى هذا أن الخلافة لديهم بعيدة عن مبدأ الشورى أو الانتخاب، بل إنها بطريق النص من رسول الله ﷺ.

البند الثاني: صلة التشيع باليهودية والمسيحية.

ارتبط التشيع بالأصول اليهودية ارتباطا وثيقا، وذلك بالمقارنة بين ما نادت به الشيعة وما ورد في التعاليم اليهودية، وقد صور الشعبي هذا بقوله: "أحذرك الأهواء المضلة شرها الرافضة، فإنها يهود هذه الأمة، يبغضون الإسلام كما يبغض اليهود النصرانية، ولم يدخلوا في الإسلام رغبة ولا رهبة من الله ، ولكن مقتا بأهل الإسلام وبغيا عليهم... وقد حرقهم علي بن أبي طالب ونفاهم إلى البلدان... ذلك أن محبة الرافضة محبة اليهود، قالت اليهود: لا يكون الملك إلاّ في آل داوود ، وقالت الرافضة: لا يكون الملك إلاّ في علي بن أبي طالب، وقالت اليهود: لا يكون جهاد في سبيل الله حتى يخرج المسيح المنتظر وينادي مناد من السماء، واليهود يؤخرون صلاة المغرب حتى تستبك النجوم ... وكذلك الرافضة"[5].

ومن هنا يظهر أن أصول الرفض هذه مأخوذة من اليهودية، ومما يدل على ذلك العقيدة المشتركة بين الغلاة [6] القائلين بأن الإمام لم يمت ولن يموت، ولا بد له أن يظهر ليملأ الأرض عدلا كما ملأت جوراً،وبين ما ذهب إليه الكيسانيون [7]، فقد ارتبطوا بالعقيدة اليهودية، ويظهر واضحا مما ذكره ابن حزم،

"أن هؤلاء الكيسانية صاروا في سبيل اليهود القائلين بأن ملكاً صدق بن عامر... والعبد الذي وجهه إبراهيم -عليه السلام- ليخطب زيغا "بنت نبؤال" وإلياس -عليه السلام- وفنحاص بن العازار بن هارون -عليه السلام- أحياء إلى اليوم" [8] .

وقال فلهوزن: "أما مذهب الشيعة الذي ينسب إلى عبد الله بن سبأ أنه مؤسسه إنما يرجع إلى اليهود... وكما ورد في الكتاب المقدس [9] من أنه لم يخل الزمان أبدا من نبي يخلف موسى من نوعه... فكما كان لموسى خليفة هو "يوشع" كذلك لمحمد ﷺ خليفة هو "علي" به يستمر الأمر..."[10].

---

[1] دوزي، **مقالة عن تاريخ الإسلام**، ص 271 (نقلا عن بدوي، مرجع سابق، ص22).

[2] **الفصل**، مصدر سابق ، (91/2) ، وينظر ، الاسفرايني، **التبصر في الدين**، ص9 ، 10، ويمكن القول إنه مهما كان للعوامل الخارجية المتمثلة في الأصول الفارسية من علاقة بالتشيع ، إلا أن شجب الفتن والإخفاقات في التاريخ الإسلامي على عوامل من غير أنفس المسلمين، هو مذهب القائلين بنظرية الكيد أو المؤامرة ، بيد أن الصحيح أن كل ما حدث هو من عند أنفسنا، چ بخ بم بى بي تجتح چ (آل عمران/165).

[3] المقصود بهم: الشيعة الغلاة.

[4] سيأتي الحديث عن الوصاية في فرع: "النص على الإمام" إن شاء **الله** ، ينظر بدوي، المرجع السابق، ص 23 .

[5] سيأتي الحديث عن الرجعة في فرع: "المهدي المنتظر" إن شاء **الله**.

[6] يجب التنبه دائما إلى أن هذه الانتقادات الحادة تنصب على الغلاة منهم لا المعتدلين .

[7] نسبة إلى كيسان مولى محمد بن الحنفية ، وقيل لأن المختار الثقفي كان لقبه كيسان، وهي فرقة من فرق الشيعة الغلاة أسسها المختار بن أبي عبيد الثقفي، ينظر: الشهرستاني، مصدر سابق، ص 156 .

[8] ابن حزم ، مصدر سابق ، (180/3) ، النوبختي ، فرق الشيعة، مصدر سابق، ص 20 .

[9] الكتاب المقدس، الأصحاح 18، سفر تثنية الاشتراع.

[10] فلهوزن ، **أحزاب المعارضة** ، ص 245، وجولد زيهر ، **العقيدة والشريعة**، ص 205، بدوي، مرجع سابق، ص 26 .

ويذكر البغدادي عن السبئية قوله: "فلما قتل علي -τ- زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن علياً، وإنما كان شيطانًا تصور للناس في صورة علي، وأن عليا صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى ابن مريم- عليه السلام- قال: كما كذبت اليهود والنصارى في دعواها قتل عيسى كذلك كذبت النواصب والخوارج في دعواها قتل علي، وإنما رأت اليهود والنصارى شخصا مصلوبا شبهوه بعيسى، كذلك القائلون بقتل علي- τ- رأوا قتيلا يشبه قتيلا فظنوا أنه علي، وعلي قد صعد إلى السماء وأنه سينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه"[1].

ومما يظهر لنا مدى تأثير المسيحية في الشيعة فكرة الرجعة، فهذه تسربت للإسلام عن طريق اليهودية والمسيحية ، فاعتقد اليهود والنصارى أن النبي "إيليا" قد رفع إلى السماء ، وأنه لا بد أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل ، ولا شك أن "إيليا" هو الأنموذج الأول لأئمة الشيعة المختفين الغائبين الذين يحيون لا يراهم أحد، والذين سيعودون يوما كمهديين منقذين للعالم[2] .

لكن ابن بابويه القمي يبعد هذه العقائد عن الشيعة الاثنى عشرية [3]، فيقول: "إنها (الاثنا عشرية) ترى في موت الأئمة أنه جرى عليهم على الحقيقة، وأنه ما اشتبه للناس أمرهم كما يتزعم ه من يتجاوز الحد منهم، بل شاهدوا قتلهم على الحقيقة لا على الحسبان والحيلولة، ولا على الشك والشبهة، فمن زعم أنهم شبهوا أو أحد منهم فليس من ديننا على شيء ونحن منه براء"[4].

المطلب الثاني: الفكر السياسي لدى الشيعة (الشيعة الأولى من الثورة إلى العقيدة)[5].

ترتكز عقائد الشيعة على جملة مقولات بها مجتمعة يصبح المرء شيعيا ، وهذه العقائد يترتب بعضها على بعض[6]، ويكمل بعضها بعضا وهي كلها ناتجة عن منطلق وأصل أصيل عندهم هو الإمامة، الإمامة، والإمام عندهم هو المحور الذي تدور حوله فروع المعتقدات فيه[7]، فيجب عندهم أن يكون معينا من قبل الرسول ﷺ قبل موته نصا لا يحتمل التأويل، وكذلك أن يكون معصوما عن الخطأ حتى يبلغ

---

(1) ينظر: البغدادي ، مصدر سابق ، ص 143، الأشعري، مصدر سابق، ص 83 ، ابن حزم، مصدر سابق، (188/3) والإسفراييني، **التبصر**، مصدر سابق، ص30، والشهرستاني، مصدر سابق، (11/2) . وتجدر الإشارة إلى أن هذا الرأي (القول بموت الإمام) ليس قولا واحدا لكل فرق الشيعة، ويخص فقط الغلاة منهم .

(2) ينظر:جولد زيهر، المرجع السابق ص215 .

(3) Sourdel, op.cit, p.173 on ward.

(4) ابن بابوية القمي، **عقائد الإمامية** ، باب الرجعة، (نقلا عن بدوي، المرجع السابق، ص 26).

(5) Montegomery,Watt,op.cit,pp,110-116. voir aussi sur les doctrines juridiques shiites : Fyzee, Asaf, *Conférences sur L'Islam*, trad : Eva Meyerovitch, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1956, p.45.

(6) " وهي أبرز المبادئ الأساسية و العقائدية في المذهب الإسماعيلي"، الفقي، مرجع سابق، ص235، " بل إن الباحث في التاريخ الإسلامي لايكاد يعرف فرقة تعمقت في قضية الخلافة و الإمامة مثل طائفة الإسماعيليين"، الكعبي، مرجع سابق، ص248. ينظر: Sourdel, op.cit, p.228

(7) يقول الكليني صاحب الكافي: "بني الإسلام على خمس أشياء : على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية . قال زرارة: (راوي الخبر): وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل "وفي هذا المعنى وردت عدة أخبار، بل اعتبروها جدار النجاة ولا يضر معها معصية، وإن نفى هذا بعض المعاصرين فهو نفي حقيقة قائمة في كتب العقائد والحديث عندهم، ونفيها مرفوض عند أئمتهم، ومنكر هذه العقيدة تقول نصوص كتب الشيعة كالكافي وغيره: "إن من أصبح من هذه الأمة لا إمام له أصبح ضالا تائها، وإن مات على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق"، والنصوص في هذا كثيرة ، وينكر بعض المعاصرين الشيعة الحكم على منكر الإمامة بالكفر، ويقولون إنه خرج من مسمى الإيمان الخاص ولا يخرج من مسمى الإيمان العام"، طعيمة، مرجع سابق، ص 43. وتجدر الإشارة إلى أن الكتب المعتمدة عند الشيعة أربعة هي: (الكافي) وينعتون مؤلفه بأنه ثقة الإسلام (ت 329 هـ/940م) وهو إمامهم الأعظم. و(تهذيب الأحكام) ويصفون مؤلفه بأنه شيخ الطائفة (أبو جعفر)، بن محمد الحسن الطوسي، (460هـ /1067م)، (والاستبصار فيما اختلف من الأخبار) للمؤلف نفسه، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) لأبي جعفر محمد بن بابويه القمي، وسيمونه الصّدوف وشيخ الحفظة، وأكثر ما في الكتب مزعوم روايته عن جعفر الصَّادق وآبائه. ينظر: ابن حيون التميمي المغربي، **دعائم الإسلام وذكر الحلال والكلام والقضايا والأحكام**، تحقيق: آصف، بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1969، ص 14 وما بعدها.

الرسالة كما هي دون تحريف، ولما كانت الظروف السياسية لا تسمح بالجهر بهذه المعتقدات ركن الشيعة إلى ما يسمونه "التقية" حذرا من بطش السلاطين الأمويين والعباسيين، ومن بين عقائدهم كذلك الاعتقاد بالمهدي المنتظر، وكل ذلك يأتي في هذه الفروع:

الفرع الأول: النص على الإمام.

تعتبر قضية النص على الإمام علي أولى العقائد السياسية عند الشيعة؛ إذ يعتبرون أن الله قد نص على الإمام علي τ إماما للمسلمين بعد وفاة النبي ϑ ، مخالفين في ذلك جمهور الأمة القائلين بالاختيار لا بالنص[1].

يقول الخميني: "فأنتم ترون أن من يحكم أو من يقضي بين الناس لا بد أن يكون إماما عالما بالقوانين والأحكام... وقد حصر الإمام القضاء بمن كان نبيا أو وصي نبي، وبما أن الفقيه[2] ليس نبيا فهو إذا وصي نبي، وفي عصر الغيبة[3] يكون هو إمام المسلمين، "ومن هنا يرى (الشيعة) الإمامية أن نصب الإمام واجب على الله تعالى، ويربطون ذلك بفكرة الصَّلاح والأصلح وفكرة اللطف عند المعتزلة، إذ أن الله عندهم يجب عليه أن يفعل ما هو أصلح لعباده، ونصب الإمام أصلح للعباد من تركهم دون إمام، كما أن وجود الإمام لطف وصلاح، ومن ثم كان واجبا على الله تعيينه. كما يرون أن الإمامة لا يمكن حفظها إلا بوجود الأئمة بعد النبي ϑ ، فلذلك فهم يفسرون قوله تعالى:ﮋ ﭻ ﭼ ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁﮂ ﮊ[4] كما يفسرون قوله تعالى:ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﮊ[5] ، بأن المراد بها نصب الإمام بعد الإمام[6].

والإمامية يذكرون في كتبهم: أن النبي ϑ أطلع عليا (τ) عند موته على علم خاص لم يطلع عليه أحد غيره، وأنه ترك لعلي كتابا يسمى كتاب (الجفر)[7] فيه علم النبيين والوحيين وعلم العلماء الذين منعوا من بني إسرائيل، وقد كتب هذا الكتاب المليء بالأسرار على هامش نسخة خاصة من المصحف كانت بحوزة علي (τ)، ويتكلم الرافضة عن كتب أخرى مثل كتاب(الجامعة)[8] وغيره، ويزعمون أن في هذه الكتب العلم العلم الباطني الذي كان لكل إمام يورثه الذي يليه، وكان كل إمام يسري به إلى خاصته ومريديه فقط[9].

---

(1) vior : Sourdel, op.cit, p.228 on ward.

(2) سيأتي الحديث عن (ولاية الفقيه) في الفصل الثالث إن شاء **الله** .

(3) يعتقد الشيعة أن الإمام الثاني عشر ، وهو محمد بن الحسن العسكري ، غاب غيبة صغرى قبل سنة (329هـ/940م) ثم بعد ذلك قالوا بالغيبة الكبرى ، وهي لا تزال إلى اليوم .

(4) الرعد/ 7 .

(5) القصص/ 51 .

(6) طعيمة، مرجع سابق ، ص 46 ، وابن حيون ، مصدر سابق ، ص 22 .

(7) الجفر جلد كتب فيه علي(عليه السلام) من إملاء رسول **الله** ϑ أنواعا من العلوم ،هكذا جاءت الرواية عن أئمة أهل البيت.الأمين، السيد محسن، **الشيعة بين الحقائق والأوهام**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان،ط3، 1977، ص255.

(8) وعندهم كذلك: صحيفة الفرائض وغيرها. ينظر: الأمين، المرجع نفسه، ص 255. ويروون قول الإمام علي τ عندما سئل عن (الجامعة):"فيها كل ما يحتاج إليه الناس، وليس من قضية إلا فيها حتى أرش الخدش". ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار** ، باب جهات علومهم، وما عندهم من الكتب، الحديث1 و10 و12 و20، (8/26-66)، السبحاني، جعفر، "**شبهات و إيضاحات حول أصول الفقه للشيعة الإمامية**"، مجلة الواضحة، دار الحديث الحسنية، مطبعة الأمنية، الرباط، المغرب، عدد 3 ، 2005، ص154. ويروون عن جعفر الصادق: "يا حمران (أحد أصحابه) إن في هذا البيت (مشيرا إلى بيت كبير) صحيفة طولها سبعون ذراعا، بخط علي(ع) وإملاء الرسول ϑ، ولو ولينا الناس لحكمنا بما أنزل **الله** ، لم نعد ما في هذه الصحيفة". ينظر المجلسي، المصدر نفسه، المواضع نفسها، الأمين، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(9) المرجعان نفسهما ، ص 47، 48، وص20 على التوالي.قال المجلسي في كتابه (**حياة القلوب**): " ولما انقضت مناسك الحج سافر النبي ϑ راجعا من مكة إلى المدينة ومعه علي (عليه السلام) والمسلمون ، فلما بلغ غدير خم نزل هناك —وهو مكان لم يكن نزول المسافر متعارفا فيه– والسبب في نزوله هناك ما أنزل من القرآن بلزوم نصب علي (عليه السلام) خليفة من بعده ، وقد أنزل عليه ذلك عدة مرات غير أنه لم يعين لتبليغه ،

والناظر في كتب السنة الحديثية يرى أن الإمام علياً نفسه أنكر أن النبيﷺ أوصى له بشيء أو ترك له كتابا آخر غير كتاب الله ، فقد جاء في صحيح البخاري عن أبي جحيفة قال: **سألت علياً τ: هل عندكم شيئا مما ليس في القرآن، وقال ابن عيينة مرة: مما ليس عند الناس، فقال علي: "والذي خلق الحبة وأبرأ النسمة ما عندنا إلا مما في القرآن إلا فيما يعطي الرجل في كتابه وما في هذه الصحيفة، فقال: العقل وفكاك الأسير وألاَّ يقتل مسلم بكافر"**[1].

ويزعم الشيعة [الإمامية] أن النبيﷺ قد اختار عليا رضى الله عنه صراحة ليخلفه بعد موته وذلك بنص أعلنه عند غدير خم[2].

وإذا كانت الإمامة لطفا من الله وجب عليه نصبه لهم بنص صريح منه في آياته، وبأمر منه إلى النبي ﷺ أن يبلغ ما أنزل عليه في النص على من يخلفه ، ولما كان نصب الإمام لا يكون إلا بالنص أو الاختيار ، فقد أفاض متكلمو الشيعة في إثبات فكرة تعيين الله للإمام من جهة ، ونقد مبدإ الاختيار من جهة أخرى ، وقد استند الشيعة في عرض وجهة نظرهم ونقد رأي خصومهم إلى تأويل آيات من القرآن، كما استدلوا على ذلك بأدلة عقلية فضلا عن استنباط وقائع من التاريخ تدعم موقفهم.

وهذه أدلتهم النقلية والعقلية .

البند الأول: الأدلة النقلية.

وقد أخر ذلك خشية اعتراض الناس ولو جاوز ذلك المكان لتفرق الناس وذهبت كل قبيلة في ناحية، فأمر محمد ﷺ بالاجتماع ليقول لعلي(عليه السلام) ما إن بلغهم جميعا ، وقد أنزل **الله** عليه : ﮋ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﮊ (المائدة/67)، وكان أنه لذلك الأمر بنصب علي خليفة وأمر أن ينصب له منبر أقتاب فنصب ، لما اجتمع الناس ارتقى محمد ﷺ المنبر ودعا علياً إلى يمينه، وبعد أن حمد **الله** وأثنى عليه أخبر الناس بدنو أجله قائلا: ولقد دعيت إلى ربي وإني مجيب وإني مغادرك م من هذه الدنيا وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب **الله** ، وعترة أهل بيتي ، ثم قال: " ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا: نعم (بلى) ، فأخذ بيد علي (عليه السلام) ورفعها حتى بان بياض إبطه وقال: من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله، فلما نزل النبي ﷺ من على المنبر صلى صلاة الظهر ، ثم ذهب إلى خيمته وأمر بنصب خيمة بجانب خيمته لأمير المؤمنين (علي) فجلس علي في خيمته وأمر الرسول ﷺ الناس أن يبايعوه بالإمامـــة ، وسلموا عليه بإمرة المؤمنين ففعلوا نساءً ورجالاً و سر عمر وغير ذلك". المجلسي، **حياة القلوب**، طعيمه، المرجع السابق، ص 50، 51، وابن حيون، المصدر السابق، ص 19.

[1] البخاري، كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير، حديث رقم 3046، كتاب العلم، باب كتابة العلم، رقم 111، كتاب الديات، باب لا يقتل المسلم بالكافر، رقم 6915، باب العاقلة، رقم 6903، النسائي، كتاب القسامة، باب سقوط القود من المسلم للكافر، رقم 4747، الدارمي، كتاب الديات، باب 5، أحمد، (79/1).

[2] غدير خم : هو موقع بين مكة والمدينة بالجحفة. الحموي، مصدر سابق، 289/2.ويقع شرق رابغ بما يقرب من 26 ميلا [40 كم] يسمونه اليوم العزبة. الصلابي، علي، **فكر الشيعة والخوارج في ميزان أهل السنة والجماعة** ، دار القمة، دار الإيمان، الإسكندرية، ط 4، 2005، ص143. ينظر تخريج حديث **"من كنت مولاه فعلي مولاه"** وزاد البزار: **"اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وأحب من أحبه وأبغض من أبغضه وانصر من نصره واخذل من خذله"** في: الترمذي، كتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب، حديث رقم 3713، ابن ماجه، **المقدمة**، باب في فضائل أصحاب رسول **الله** ﷺ ، حديث رقم 116، أحمد، (84/1، 118، 119، 152)، (347/5، 366، 419)، قال الهيثمي: رجال أحمد ثقات، وقال في موضع آخر: رجاله ثقات، وفي آخر: رجاله رجال الصحيح. ابن حبان، ذكر دعاء المصطفى بالولاية لمن والى عليا والمعاداة لمن عاداه، الحاكم، **المستدرك**، (110/3)، ينظر تصحيح الزيادة: **"اللهم والي من والاه وعادي من عاداه"** في **السلسلة الصحيحة**، رقم 1750، وفي معنى المولى، ينظر ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، (228/5)، ينظر في فقه الحديث: المناوي، عبد الرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، دار الفكر، بيروت، ط2، 1972، (217/6، 218)، ابن تيمية، تقي الدين أحمد عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، (105/4) .

قوله تعالى: ﮋ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﮊ[1]،فالله هو الذي اختار ولا مجال لاختيار البشر.وإذا كان سبب نزول الآية يلقي ضوءا على معناها،فإنها نزلت في الرد على المشركين حين قالوا:لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين، قاصدين بذلك الوليد بن المغيرة أو عروة بن مسعود بالطائف، فنزلت الآية لتدل على أنه ما كان لهم الخيرة، غير أن هذه الآية بظروف نزولها تدل على اختيار الله الأنبياء دون الأئمة [2]، وقد أجمع المسلمون قاطبة على أن اختيار الأنبياء موكل إلى لله [3] .

- قوله تعالى: ﮋ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﮲ ﮳ ﮴ ﮵ ﮶ ﮷ ﮸ ﮹ ﮺ ﮻ ﮼ ﮽ ﮾ ﮿ ﯀ ﯁ ﯂ ﯃ ﯄ ﯅ ﯆ ﯇ ﯈ ﯉ ﯊ ﯋ ﯌ ﯍ ﯎ ﯏ ﯐ ﯑ ﯒ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﮊ[4]. والخلافة من أهم الأمور، فضلا عن أنها من الوظائف الدينية الموكل أمرها إلى الله [5]، وهذا لاعتبار الشيعة الإمامة من أصول الدين على خلاف جمهور المسلمين .

- قوله تعالى: ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮊ[6]، فإذا كانت الإمامة مما قضى الله ورسوله إثباته فليس للناس الخيرة في نفسها[7] .

- قوله تعالى: ﮋ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﮲ ﮳ ﮴ ﮵ ﮶ ﮷ ﮸ ﮹ ﮺ ﮻ ﮼ ﮽ ﮾ ﮿ ﯀ ﯁ ﯂ ﯃ ﯄ ﯅ ﯆ ﯇ ﯈ ﯉ ﯊ ﯋ ﯌ ﯍ ﯎ ﯏ ﯐ ﯑ ﯒ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﮊ[8] ، فاختيار الناس للإمام تقديم بين يدي الله ورسوله.

- قوله تعالى: ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﮲ ﮳ ﮴ ﮵ ﮶ ﮷ ﮸ ﮹ ﮺ ﮻ ﮼ ﮽ ﮾ ﮿ ﯀ ﯁ ﯂ ﯃ ﯄ ﯅ ﯆ ﯇ ﯈ ﯉ ﯊ ﯋ ﯌ ﯍ ﯎ ﯏ ﯐ ﯑ ﯒ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﮊ[9]، ويفسرون الأمر بالإمامة كما مر في سورة الأعراف السابقة .

"ومن الملاحظ أن الآيات التي ذكرت عامة كل العموم ، ولا تشير إلى الإمامة بوجه خاص ، الأمر الذي يضعف وجهة نظرهم"[10] .

البند الثاني: الأدلة العقلية.

1- يذهب الشيعة إلى أنه لا يجوز إسناد أمر الإمامة إلى المكلفين، لأنها أهم أركان الدين، بل إن جميع التكاليف الشرعية لا تتم إلا بنصب الإمام، وما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب. ولا يجوز أن يكون نصب الإمام واجبا على الناس، لأنه لو جاز ذلك لجاز فيما دون ذلك من التكاليف والأحكام الشرعية، وهذا محال[11].

---

[1] القصص /68.

[2] القريتان هما : مكة والطائف، والرجلان هما : الوليد بن مغيرة عم أبي جهل، والذي من الطائف أبو مسعود عروة بن مسعود الثقفي، قاله قتادة، وقيل : عمرو بن عبد ياليل الثقفي من الطائف، وعتبة بن ربيعة من مكة، وهو قول مجاهد، وعن ابن عباس: أن عظيم الطائف حبيب بن عمر الثقفي. وقال السدي: كنانة بن عبد بن عمرو. وروي أن الوليد بن المغيرة –وكان يسمى ريحانة قريش– كان يقول لو كان ما يقوله محمد حقا لنزل علي أو على أبي مسعود، فقال **الله** تعالى: ﭽ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﭼ،(الزخرف/32)، يعني النبوة فيضعونها حيث شاءوا. القرطبي، عبد **الله** محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن** ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، (16/83).

[3] ابن حيون، مصدر سابق، ص 14 وما بعد، صبحي، أحمد محمود، **نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية** ، دار النهضة العربية، بيروت، ط1991، ص 80.

[4] الأعراف/54 .

[5] القزويني ، محمد الكاظمي، **المناظرات**، مصدر سابق، ص5، (عن صبحي، مرجع سابق، ص 80).

[6] الأحزاب/ 36

[7] الحلي، **الألفين الفارق بين الصدق والمين في التشيع لعلي**، مصدر سابق، ص 27، ابن حيون، مصدر سابق، ص14 وما بعد، صبحي، المرجع السابق ، ص80

[8] الحجرات /1 .

[9] آل عمران/ 154 .

[10] صبحي، المرجع سابق ، ص 81 .

[11] ابن حيون، المصدر السابق، ص14 وما بعد، صبحي، المرجع نفسه، ص 89.

2- ثم كيف يوجب الله الوصية ويحث عليها رسول الله بقوله: **"من مات بغير وصية مات ميتة جاهلية"**[1] ، ثم ينسب إلى النبي9 أنه أغفلها ، أيجوز أن ينسب إلى الرسول9 ترك هذا الواجب المجمع المجمع عليه[2]. إن بطل نسبة امتناع رسول الله 9 عن الوصية بطل القول بالاختيار، ولا يقال" إن الوصية متعلقة بالأمور الدنيوية ، لأن الوصية في الدين أعظم ، ومن رسول الله 9 الذي يحتل أعلى المناصب وأرفعها شأنا أوجب، ولو كانت الوصية خاصة بالأمور الدنيوية لما ذكر الله تعالى في كتابه وصية إبراهيم لبنيه وكذلك يعقوب ، إذ قال تعالى: ژ ہ ہ ہ ہ ھ ژ[3]،وكيف تجب الوصية في أمور الدنيا ولا تجب في أمور الدين مع أن الدنيا منوطة بها "[4] .

3- " كيف تجب طاعة من اختاره المكلفون والعقل لا يدل على ذلك، ولم يرد في النقل مثل ذلك، وإلا لجاز أن ينصب إنسان ما نفسه إماما ويأمر الخلق بوجوب طاعته، وهذا ما حدث مع كثير من الخلفاء ، وكيف تعد طاعتهم مشروعة ولم تتم بيعتهم بالاختيار؟ ولا تم نصبهم بالنص. وإذا استندنا إلى وقائع التاريخ لم نجد بيعة بالاختيار قد انعقدت إلا لاثنين هما أبو بكر وعمر وعلي[5]؛ أما الأول فكانت بيعته فلتة فلتة -على حد تعبير عمر- وأما الثاني فقد خرج عليه الذين بايعوه، ولم نجد بعد ذلك إلاّ عهدا صرفا من الخليفة إلى من يليه أو قهرا وجبروتا [6]، فانقلبت الخلافة عند مخالفينا [7] عمليا من القول بأنها من حق الأمة إلى العمل بالنص والتعيين"[8] .

4-" وماذا يكون لو تركنا الإمامة لاختيار الناس ؟ إن ذلك يفضي إلى اختلاف الناس وانتشار الفتن وقيام التنازع والحروب والهرج والمرج، وكل ذلك فساد في الأرض، وإذا كان الله لا يحب الفساد، فوجب عليه[9] أن يدفعه بتعيين الإمام لطفا بالعباد ورحمة بهم.

إن أغلب النـــاس يتبعون دواعـي القهر والغلبـة بمـا أودع الله فيهـم مـن شهـوات، فهل يتركهم أسرى

لشهواتهم أم يجعل لهم قانونا لحفظ النظام وإصلاح حال البشر، وكل ذلك موقوف على مصلح يجب نصبه لكي يكون حجة الله عليهم"[10].

وغيرها كثير من الأدلة العقلية على وجوب النص على الإمام وبطلان الاختيار، تراجع في مظان الشيعة[11].

---

(1) البخاري، باب قول النبي "**سترون بعدي أمورا تنكرونها**"، حديث رقم 6900، ابن حبان، ذكر الزجر عن ترك اعتقاد المرء بالإمامة، حديث رقم 4483.

(2) دعوى الإجماع غير مسلم بها ، اللهم إذا كان المقصود بذلك الإجماع في الإطار الشيعي .

(3) البقرة/133 .

(4) الحلي، **الألفين**، مصدر سابق، ينظر: ابن حيون ، مصدر سابق ، ص4 وما بعد، صبحي، مرجع سابق، ص 90، 91 .

(5) يلاحظ أنه استثنى الإمام عثمان بن عفان τ، رغم أن خلافته كانت بالبيعة والاختيار كباقي الخلفاء، ولعله من الناقمين على عثمان لكونه من بني أمية.

(6) لا يلزم من البيعة والاختيار قهر وجبروت كما ادعى، وإن الصحيح أن يلزم عنهما الرحمة والحرية، ولعله استند إلى واقع التاريخ الإسلامي وهو ليس بحجة على نفي الاختيار.

(7) المقصود بهم أهل السنة والجماعة .

(8) المظفري، **الشيعة والإمامة**، ص 167، (عن صبحي، المرجع السابق، ص 91، 92).

(9) فكرة وجوب فعل الأصلح على **الله** موجودة عند المعتزلة كذلك.

(10) المظفري ، المصدر السابق ، ص167 ،168، صبحي، المرجع السابق ، ص 92.

(11) هذه المظان هي: الحلي، **الألفين**، المظفري، **الشيعة والإمامة**، القزويني، **المناظرات**، الرازي، **نهاية العقول**، دونالدسن، **عقائد الشيعة**، وأغلبها لم أحصل عليه .

ويمكن أن يرد على أدلة الشيعة في النص على الإمام علي وآل بيته بعده، بما فعله الحسن بن علي τ، حينما خلع نفسه من الإمامة التي قبلها بمبايعة من أهل الحل والعقد والعامة في الكوفة، و"هو الإجراء الذي أكد في بدايته ونهايته عدم صحة دعوى النص على علي وذريته وحصر الإمامة فيهم"[1].

الفرع الثاني: العصمة.

من لوازم الصفات التي يجب أن يتصف بها الإمام عند الشيعة [2] -باعتباره منصوصا عليه من الله بالأدلة التي ارتأوها- أن يكون معصوما عن الخطأ والعصيان، قال القزويني: "... إذ لو ارتكبوا العصيان أو أمروا به لوقع التضارب بين وجوب طاعتهم وبين وجوب زجرهم، عملا بأمره تعالى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالإمام إذن وجب أن يكون معصوما منصوصا عليه"[3].

البند الأول: تعريف العصمة.

1- لغة: العصمة في كلام العرب تعني المنع، يقال: عصمه يعصمه عصما: أي منعه ووقاه ، وفي التنزيل: ﮋ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﮊ[4]، وقوله تعالى: ﮋ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽﭾ ﮊ[5] أي تأبى عليها ولم يجبها إلى ما طلبت، وفي التنزيل: ﮋ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﮊ[6] أي بعقد نكاحهن، إذ يقال بيده عصمة النكاح أي عقد النكاح، ويقال: إن أصل العصمة الحبل، وكل ما أمسك شيئا قد عصمه ، ومنها قوله تعالى: ﮋ ﭪ ﭫ ﭬ ﮊ[7] أي تمسكوا بعهد الله ، وكذلك في قوله تعالى: ﮋ ﭪ ﭫ ﭬ ﮊ[8] أي من تمسك بعهده[9].

ولم يؤثر عن الصحابة الحديث في عصمة الأنبياء[10] ويبدو أن فكرة العصمة كان منشؤها شيعيا كما يذكر دونالدسن[11] .

" ويبرر دونالدسن ظهور هذه العقيدة عند الشيعة بقوله: فلكي يثبت الشيعة دعوى الأئمة تجاه الخلفاء السنيين أظهروا عقيدة عصمة الرسل بصفتهم أئمة أو هداة ، أما علماء السنة الذين لا يعتقدون بعصمة الأئمة فهم أيضا لا يرون أن الظلم والفسق لا يلتقيان بالإمام ، ذلك هو السبب في قبولهم إمامة خلفاء بني أمية وبني العباس مع ما أظهروه من الظلم والفسق"[12] .

2- اصطلاحا: يعرف الشيخ المفيد(ت329 هـ/960م) العصمة بأنها الامتناع بالاختيار عن فعل الذنوب والقبائح بعد اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقه ، وهو لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية ، ولا يمنعه على وجه القهر ، أي أن لا يكون له حينئذ داع إلى فعل المعصية وترك الطاعة مع القدرة عليهما[13]

[1] قرعوش، كايد يوسف، **طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1987، ص 209، 210، عمر، السيد، مرجع سابق، ص358.
[2] الإمامية على الخصوص ، أما الزيدية فلا يرون ذلك.
[3] القزويني ، **المناظرات**، مصدر سابق، ص5، 6 ، وصبحي ، مرجع سابق ص 90.
[4] هود/43 .
[5] يوسف/ 32 .
[6] الممتحنة/10 .
[7] آل عمران/103.
[8] آل عمران/101 .
[9] ابن منظور، مصدر سابق، مادة (عصم)، (5/296) .
[10] ينظر في عصمة الأنبياء: الخفاجي المصري، أحمد شهاب الدين، **نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض** ، المطبعة الأزهرية المصري ، ط1. 1317 هـ/1899م، ص3814 ومابعد .
[11] دونالدسن، **عقيدة الشيعة**، مرجع سابق، ص328 ، صبحي، المرجع السابق ، ص 105.
[12] جولد زيهر ، **العقيدة والشريعة**، مرجع سابق، ص185، صبحي، مرجع سابق، ص 106.
[13] الشيخ المفيد ، **المقالات**، مصدر سابق، ص97 ،(نقلا عن صبحي، مرجع سابق، ص 106).

ويقول الطوسي الملقب بشيخ الطائفة: "العصمة هي ما يمتنع المكلف منه من المعصية[1] متوكلا فيها" ابن أبي الحديد أن العصمة تقتضي أربعة أشياء" أولها: أن يكون لنفس الإنسان ملكة مانعة من الفجور داعية إلى العفة وثانيها: العلم بمثالب المعصية ومناقب الطاعة، وثالثهما: تأكيد ذلك العلم بالوحي الله البيان ومنها: أنه متى صدر عنه خطأ من باب النسيان والسهو لم يترك مهملا بل يعاقب وينبه ويضيف عليه[2]. ويبدو "ابن أبي الحديد مخالفا جمهور الشيعة، إذ يجعل العصمة خاصة بالأنبياء وأنهم يجوز عليهم الخطأ والنسيان والسهو، فوقوع ذلك من لدن الأئمة من باب أولى.

البند الثاني: العصمة والفرق الإسلامية الأخرى.

لا تصف الفرق الإسلامية -عدا الشيعة- الأئمة بالعصمة، ولذا فإن الحديث عن العصمة بالنسبة لسائر الفرق الأخرى يتعلق بالأنبياء فحسب[3]

البند الثالث: الأدلة الموجبة لعصمة الإمام .

استدل الشيعة على وجوب عصمة الإمام بأدلة نقلية وأخرى عقلية:

1- الأدلة النقلية: كما استدل الشيعة من قبل على النص على الإمام بأدلة من القرآن أولوها على مذهبهم ، كذلك استدلوا على وجوب عصمة الإمام بآيات كثيرة منها:

- قوله تعالى: ﮋ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﮊ[4]؛ فكل من كان مذنبا فإنه ظالم ، لقوله تعالى: ﮋ ﭬ ﭭ ﭮ ﮊ[5]، فصارت الآية نصا في أن كل من كان مذنبا سواء أكان ذنبه ظاهرا أم باطنا لا يكون إماما، فالإمام لا بد أن يكون معصوما[6]، غير أن الرازي لا يوافق على هذا الاستنتاج من الآية ؛ إذ هي تدل على ألا يكون الإمام بالذنب، وأما وجوب عصمته فلا"[7].

- قوله تعالى: ﮋ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﮊ[8]، فأولو الأمر الواجب طاعتهم يجب أن تكون أوامرهم وأحكامهم موافقة تماما لأحكام الله حتى تجب لهم الطاعة، ولا يتسنى هذا إلا بعصمتهم ، إذ لو وقع الخطأ منهم لوجب الإنكار عليهم، وذلك يضاد أمر الله بالطاعة لهم[9]. ويوافق الرازي على أن أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم، وأن الله قرن طاعة أولي الأمر بطاعته وطاعته رسوله، ويوافق أيضا على أن من أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوما لئلا يترتب على عدم عصمته من أخطاء يجب متابعته فيه، غير أنه لا يوافق الشيعة في المقصود من(أولي الأمر) ؛ فهم عنده أهل العقد من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط، مستندا في ذلك إلى قوله تعالى: ﮋ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮊ[10]، فالذين يستنبطون أحكام الله هم العلماء القادرون على الاجتهاد[11].

---

(1) صبحي، المرجع نفسه، ص 107.
(2) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 1979م، (158/7).
(3) ابن أبي الحديد، المصدر نفسه، (160/7)، الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين مع المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعراقي** ، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، ط 1939، (118/1).
(4) البقرة/124.
(5) فاطر/32.
(6) الرازي ، **الأربعين في أصول الدين** ، ص436، صبحي، المرجع السابق ، ص 129.
(7) الرازي ، المصدر نفسه، ص 436، صبحي، المرجع نفسه، ص129 .
(8) النساء/59 .
(9) الحلي، **كشف المراد**، (عن صبحي، مرجع سابق ، ص129، 130) .
(10) النساء/ 83 .
(11) الرازي، فخر الدين بن ضياء الدين عمر، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الفكر، بيروت، ط 1983، (357/3) .

"ولقد عبر الرازي عن اتجاه (ديموقراطي) أصيل حين أصبغ العصمة على أهل الحل والعقد من العلماء الممثلين لمجموع الأمة ، وهو -بذلك- قد سبق كثيرا من الفلاسفة الغربيين مثل "روسو" الذي أصبغ العصمة على الإدارة العامة للأمة كضمان قوي لتحقيق العدالة ومراجعة الحاكم إن ظلم أو جار"[1] .

- قوله تعالى:ژ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ[2]، فالنعمة -هنا- هي العصمة؛ إذ إن كونهم على الصراط المستقيم دائما فلا يغضب الله عليم أبدا يقتضي عصمتهم دوما[3]، ولا يخفى ما لهذه التأويلات من تعسف ظاهر لآيات ظاهرة الدلالة، ولكن لازم المذهب يقتضيه. وقد استدل الشيعة على مذهبهم في العصمة بآيات غير هذه كثيرة، لا يتسع ذكرها جميعا تراجع في مظانها[4]

2- الأدلة العقلية: لا يرى الشيعة الفرق بين عصمة الأنبياء وعصمة الأئمة؛ فالنبوة لطف خاص والإمامة لطف عام، فليست عصمت الإمام بأقل أولوية من عصمة الرسول، لأن انتفاء العام أكثر شرا من انتفاء الخاص؟ إذ ضرر انتفاء العام لطوله ودوام زمنه أشد من ضرر انتفاء الخاص[5].

وقد أورد الشيعة أدلة عقلية كثيرة وفي وجوب عصمة الإمام، لكن يمكن الاقتصار على دليل واحد، ثم إيراد الردود من قبل أهل السنة. يقولون : إنه لما كانت الممكنات تحتاج في وجودها وعدمها إلى علة ليست من جنسها، إذ لو كانت كذلك لاحتاجت إلى علة أخرى واجبة غير ممكنة، فكذلك الخطأ من البشر ممكن، فإذا أردنا رفع الخطأ الممكن يجب أن نرجع إلى المجرد من الخطأ وهو المعصوم[6]. ولا يمكن أن أن نفترض عدم عصمته لأن ذلك يقتضي التسلسل أو الدور؛ أما اقتضاؤه التسلسل فذلك لأن الإمام إذا لم يكن معصوما لايحتاج إلى إمام آخر، لأن العلة المحوجة إلى نصبه هو جواز الخطأ على الرعية ، فلو جاز عليه الخطأ لاحتاج إلى إمام آخر، فإن كان معصوما فهو الإمام وإلا لزم التسلسل [7]، وأما إن كان انتفاء العصمة مقتضية الدور، فذلك لحاجة الإمام -إذا لم يكن معصوما- للرعية لترده إلى الصواب، مع حاجة الرعية إليه للاقتداء به والإئتمام به[8] .

ولا يسلم الرازي أن الحاجة إلى الإمام لجواز وقوع الخطأ على الأئمة، لأن الإجماع عند أهل السنة معصوم لاستحالة اجتماع الأمة على الخطأ ، بمقتضى حديث رسول الله ﷺ:**"لا تجتمع أمتي على ضلالة"**[9].

غير أن الشيعة لا يسلمون بصحة هذا الحديث، ومن ثم يجوزون الخطأ على الإجماع، لأنه إذا جاز الخطأ على الواحد والاثنين والثلاثة، فإنه ليس الكل إلا مجموع هؤلاء الأفراد الذين يجوز عليهم الخطأ، فتنتفي العصمة عن الإجماع ويجوز الخطأ على الكل[10].

ويرد ابن تميمية على هذا النقد للإجماع بقوله: "إن جواز الخطأ على بعض الأئمة، لا يفيد جواز الخطأ على المجموع حتى تنكر حجية الإجماع، لأن الأمة ليست مجرد مجموع أفراد، وكما أن كل واحد من اللقم لا يشبع وبالاجتماع يحصل الشبع، والواحد لا يقدر على قتال العدو فإذا اجتمع عدد قدروا، كان

---

(1) صبحي، المرجع السابق، ص130.
(2) الفاتحة/6 و7.
(3) الحلي، **الألفين**، مصدر سابق، (عن صبحي ، المرجع السابق،ص131).
(4) منها: الحلي، **الألفين** ، و**كشف المراد وغيرها**.
(5) الحلي، **الألفين** ، المصدر السابق ، صبحي، المرجع السابق ،ص 116 .
(6) الحلي ، مصدر سابق، ص ، 48.
(7) الحلي، المصدر نفسه، ص 406 .
(8) صبحي، مرجع سابق ، ص 117.
(9) ابن ماجة، كتاب الفتن، باب 8 .
(10) القزويني ، **المناظرات** ، مصدر سابق ص 17، صبحي، المرجع السابق ، ص 117 .

ذلك دليلا على أن الكثرة تؤثر قوة وعلما... قال رسول الله ﷺ: **"الشيطان مع الواحد ومع الاثنين أبعد"**[1].

وهكـــذا يذهب الشيعة في تقوية مذهبهم في العصمـــة إلى الاستنـــاد إلى آيـــات يؤولونه ا، وإلى العقل

يستعينون به، ويردون على أهل السنة في قولهم بالاختيار ، وإن أهل السنة -من جهتهم-لم يلتزموا الصمت حيال التعسف في استدلالات الشيعة، وإنما راحوا يؤكدون نظرية الاختيار ودحض نظرية العصمة، خاصة ما كان من رد الرازي والباقلاني، وأكثر من ذلك ابن تيمية.

الفرع الثالث : التقية عند الشيعة .

هي أن تقول أو تفعل غير ما تعتقد لتدفع الضرر عن نفسك أو مالك أو لتحتفظ بكرامتك. والتقية عند الغلاة معدودة من أصل الدين ومن تركها منهم كان بمنزلة من ترك الصلاة، وهي عندهم واجبة لا يجوز رفعها حتى يخرج القائم، فمن تركها فقد خرج عن دين الله وعن دين الإمامية [2].

ويستدلون على هذا الأصل عندهم بقوله تعالى:ژ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ژ[3]، وينسبون إلى أبي جعفر جعفر الإمام الخامس قوله: "التقية ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقية له"، وهم يتوسعون في مفهوم التقية إلى حد افتراء الكذب، بحجة التقية التي لا ينبغي اللجوء إليها إلا في حالة المضطر الذي يخشى على نفسه الهلاك دون أن يتغير قلبه. لكن الغلاة يرون التقية واجبة في كل حال اضطروا إلى ذلك أو لم تكن هناك لها ضرورة، فابن بابويه القمي يقول: " التقية واجبة، من تركها كان بمنزلة من ترك الصلاة" .

وأحاديثهم التي تجعل التقية عقيدة ودينا ما ورد في الكافي "باب التقية": (لا إيمان لمن لا تقية له)، (تسعة أعشار الدين التقية)، (التقية من ديني -دين آبائي- يا سليمان)[4] .

ومن يطالع كتب الفروع عندهم كـ "الاستبصار" مثلا وهو يُعد من صحاحهم الأربعة، يجد أن مؤلف الكتاب " الطوسي" يحمل كل ما جاء عن طريق آل البيت من أحاديث توافق ما عند أهل السنة يحملها على التقية؛ فمثلا جاء في "الاستبصار" أن علياً غسل رجليه، (المذهب عند الشيعة مسح الرجلين) قال: وهذا محمول على التقية لأنه لا يوافق مذهب العامة (يعني أهل السنة) .

ويقول: "أحمد أمين" في هذا الشأن "التقية معناه أن يحافظ المرء على عرضه ونفسه أو ماله مخافة عدوه، فيظهر غير ما يضمر، فهي مداراة وكتمان وتظاهر بما ليس هو الحقيقة ، وهي عند الشيعة النظام السري في شؤونهم ، فإذا أراد إمام الخروج والثورة على الخليفة وضع لذلك نظاما وتدابير وأعلم أصحابه بذلك، فتكتموا وأظهروا الطاعة حتى تتم الخطط المرسومة، فهذه تقية، وإذا أحسوا ضررا من كافر أو سني داروه"[5].

"وقد كان من نتيجة هذا المبدأ الشيعي أن اعتاد الرافضة التظاهر بموافقة أهل السنة إذا اجتمعوا بهم، كما أنهم فسروا أحداث التاريخ على ضوء هذا المبدأ؛ فسكوت علي على أبي بكر وعمر كان تقية، وتنـــازل

---

[1] الترمذي، كتاب الفتن، باب لزوم الجماعة، حديث رقم 2170، ينظر: ابن تيمية وتلخيص الذهبي، **المنتقى من منهاج الاعتدال** ، ص549، صبحي ، المرجع السابق، ص 118 .

[2] عن دين الإمامية نعم ، أما عن دين **الله** فلا.

[3] آل عمران/28.

[4] الكليني، **الأصول من الكافي**، صبحي ، مرجع سابق، ص86 .

[5] عن صبحي، المرجع نفسه، ص 87، ينظر: الكعبي، المنجي، **"الفاطميون ومقالات الإسلاميين في الخلافة والإمامة"** ضمن كتاب: **ملتقى القاضي النعمان للدراسات الفاطمية**، مرجع سابق، ص253 .

الحسن لمعاوية عن الخلافة كان تقية، وبعض أئمة الشيعة يختفون ويستترون تقية"[1] .

ومن الملاحظ هنا أن التستر والاختفاء الذي لجأ إليه الشيعة نتيجة لإيمانهم بمذهب التقية وقولهم بالأئمة المستورين، كل ذلك ترك مجالا كبيرا للمغرضين وأصحاب الأهواء ليلعبوا بعقول العوام من الشيعة؛ إذ تمكنوا عن طريق التقية من أن يبتدعوا ما شاءوا من الآراء والمذاهب ثم ينسبوها إلى الأئمة[2].

يقول أحد الشيعة عن التقية: "إنني أعتقد جازما أنه لا توجد أمة في العالم أذلت نفسها وأهانتها بقدر ما أذلت الشيعة نفسها في قبولها فكرة التقية والعمل بها، وها أنا أدعو الله مخلصا، وأتطلع إلى ذلك اليوم الذي تربأ الشيعة حتى عن التفكير بالتقية ناهيك عن العمل بها"[3].

ويرى "الموسوي" أن ظهور التقية بالمعنى الشيعي الخاص إنما ظهرت في أواسط القرن الرابع الهجري بعد الإعلان عن غيبة الإمام الثاني عشر، وأما قبل ذلك فينفي كل النفي أن تكون هناك تقية من طرف الأئمة، بل كانوا يؤيدون رسالتهم أمام الملأ من غير تقية[4].

تجدر الإشارة إلى أن التقية كانت من أسباب انقطاع الأحاديث عند الشيعة، فهم لا يسندون خوفا على أصحابهم، فكان أن دخل في أحاديثهم الغث والسمين، وكثر الوضع والكذب لسهولة اختراق حاجز الإسناد بسب التقية المزعومة عندهم[5].

الفرع الرابع: المهدي المنتظر.

ليس الاعتقاد بظهور مخلص مقصور على الشيعة أو غير الشيعة من فرق المسلمين؛ إذ إنه اعتقاد شائع في كثير من الديانات الشرقية، فقد بشر أنبياء بني إسرائيل بظهور محرر أو مخلص يبعثه الله للتكفير عن خطايا البشر وإنقاذ بني إسرائيل وتخليص العالم، وهو المعنى المقصود بلفظ المسيح، إذ يصلح على كل شخص مصلح يتطلع إليه الناس وينتظرون ظهوره [6].

ويرجع "جولدزيهر" و "فان فلوتن" عقيدة الشيعة في المهدي إلى أصول يهودية؛ إذ يرى الأول أن اليهود يعتقدون أن النبي "إيليا" قد رفع إلى السماء وأنه لا بد أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل، وأن "إيليا" هو الأنموذج الأول لأئمة الشيعة الغائبين الذين يحيون لا يراهم أحد ، والذين سيعودون يوما كمهديين منقذين للعالم [7].

أما "فان فلوتن" فيرى عقيدة المهدي نوعا من التنبؤ بأحداث ستقع في العالم، والتكهن بالأحداث المستقبلية من الإسرائيليات التي نشرها بين المسلمين "وهب بن منبه" و "كعب الأحبار"[8] .

ويعترف "فان فلوتن" أن هذه العقيدة قد انتشرت في جزء عظيم من الدولة الإسلامية بقدر ازدياد المسلمين وسخطهم ، ثم ضعف الدولة الأموية وانحلالها، فظهر الاعتقاد أن ليس ثمة صلاح لهذه الأمة إلاَّ على يد أحد الأئمة من آل البيت، حيث أدرك الناس أن الأمويين أصبحوا لا يعتقدون إلا بمصالحهم الشخصية دون مصلحة الدين الذي أخذوا على عاتقهم نشره [9].

---

[1] صبحي، المرجع نفسه، ص87.
[2] صبحي، مرجع سابق، ص87.
[3] الموسوي ، موسى ، مرجع سابق، ص 51.
[4] المرجع نفسه، ص51 وما بعد.
[5] ينظر: صبحي ، المرجع السابق ، ص 318.
[6] فان فلوتن ، **السياسة العربية والشيعة الإسرائيليات**، مرجع سابق ، ص107.
[7] المرجع نفسه ، ص108 .
[8] المرجع نفسه ، ص 114.
[9] صبحي، مرجع سابق، ص 78 .

ولم ترو أحاديث عن المهدي في صحيحي البخاري ومسلم، ولكن أخرجها أئمة آخرون للحديث كالترمذي وابن ماجة وأبي داود والحاكم. وهي أحاديث مسندة إلى علي وابن عباس وابن عمر وطلحة وابن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري وأم سلمة (ψجميعا) [1] .

ففي صحيح الترمذي حديث الرسول (ﷺ): **"لو لم يبق إلا يوم لطوَّل الله ذلك اليوم حتى يبعث الله فيه رجلا مني أومن أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه أبي"** [2] وغيرها كثير من من الأحاديث المخرجة عند غير البخاري ومسلم .

وعدم إخراج البخاري لأحاديث المهدي جعل أهل السنة يختلفون في الاعتقاد بالمهدي؛ فلا يشير إليه "الإيجي" في مواقفه ولا "التفتازاني" فيما ذكره من علامات الساعة، كما جَرَّح ابن خلدون رواة أحاديث المهدي، وفي العصر الحديث عدَّها أحمد أمين"في ضحى الإسلام" أحاديث خرافة[3].

ولقد شارك في الاعتقاد بالمهدية فريق من أهل السنة، كان أحرى -بحكم عدائه التقليدي للشيعة- أن يستنكر عقيدة المهدي استنكاره لسائر عقائد الشيعة (أعني المذهب السلفي). ولكن "ابن تيمية" يعتقد بصحة الحديث الذي رواه ابن عمر: **"يخرج في آخر الزمان رجل من ولدي اسمه كاسمي وكنيته ككنيتي يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، وذلك هو المهدي"** [4]، وقول النبي ﷺ: **"المهدي عترتي من ولد فاطمة"** [5]، كما يرى "ابن تيمية" أن أحاديث المهدي صحيحة، مستندا إلى مسند أحمد وصحيح الترمذي وأبي داود [6] .

ولم يكن "ابن تيمية" ليذهب مذهب الشيعة في اعتقادهم بالمهدية -وهو أشدهم إنكارا عليهم- لولا أن الأحاديث التي رويت في الباب صحيحة عنده، فلا هَمَّ عنده بعدئذ وافقت عقيدة الشيعة أم خالفت، بل المهم أن يصح الحديث .

البند الأول: دليل المهدي المنتظر .

يستدلون بقوله تعالى: ژ و و ۉ ۉ ې ې ې ې ى ژ[7] بأن مقصود الآية بـ "القائم" هو المهدي الذي يقولون به ، والمهدي عند الإمامية الاثنى عشرية هو "محمد بن الحسن العسكري" الذي ولد في "سر من رأى" (سامراء) ، والإمامية يروون الكثير من الأساطير عن هذا الطفل ؛ فيذكرون أنه تكلم عند ولادته فشهد الشهادتين وصلى على الأئمة إلى غير ذلك [8] .

ويقول الرافضة أنه عند قرب وفاة الإمام "حسن العسكري" أوصى ولده محمدا بالإمامة ، وبعد حدوث الوفاة بمدة قصيرة اختفى الصبي في سرداب يوجد في داره التي ورثها عن أبيه في (سامراء) ، وكان عمره عند غيبته نحو ست سنوات... وللمهدي غيبة صغرى امتدت حوالي سبعين سنة ، وبعد اختفائه كان ينوب فيها عنه وكلاء أو سفراء أربعة : أولهم "أبو عثمان بن

---

(1) المرجع نفسه، ص403.

(2) الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في المهدي، حديث رقم 2236، أبو داود، كتاب المهدي، حديث رقم 4274. ينظر : صبحي، المرجع نفسه 404 .

(3) أمين، أحمد، **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، (د.ت)، (343/3)، صبحي، المرجع نفسه، ص404 .

(4) أبو داود، كتاب المهدي، حديث رقم 4281، أحمد، المسند، رقم 775.

(5) ابن ماجة، باب خروج المهدي، حديث رقم 3301، أبو داود، كتاب المهدي، حديث رقم 4276، ابن كثير، **البداية والنهاية**، حوادث سنة 169هـ. وفي رواية: **"المهدي من ولد فاطمة"**، أخرجه ابن عُدَي في الكامل في ترجمة سويد بن سعيد، وإسناده ضعيف، فيه سويد بن سعيد إسناد ضعيف جدا، قاله البخاري، وقال مرة: حديثه منكر، وضعفه النسائي أيضا، وقال مرة: ليس بثقة ولا مأمون، ينظر: البستوي، عبد العليم عبد العظيم، **الموسوعة في أحاديث المهدي الضعيفة والموضوعة**المكتبة المكية، مكة المكرمة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1999، ص24، 25.

(6) صبحي، المرجع السابق، ص 405 .

(7) الرعد/33.

(8) الموسوي، مرجع سابق ، ص58 .

سعيد" [1] الذي أوصى بعد وفاته إلى ابنه "جعفر" وأوصى " جعفر " ابنه " أبا القاسم الحسين بن روح " وأوصى هذا إلى " أبي الحسن السمري " ولما سألوا أبا الحسن هذا بعد موته عمن يخلفه ؟ أجاب بالآتي ، قال : لله أمر هو بالغه ولم يوص لأحد بعده . ومن ذلك الوقت تبدأ الغيبة الكبرى التي لم تنته عند الرافضة إلا بظهور المهدي آخر الزمان [2].

البند الثاني : الزيدية وفكرة المهدية .

بينما يشارك بعض أعداء الشيعة "ابن تيمية" الاعتقاد في المهدي، فإن طائفة من الشيعة تستنكر هذه الفكرة ، وأعني الزيدية ، فالمهدية عند الزيدية لا تنفصل في مقوماتها عن الإمامة ذاتها، فكل فاطمي شجاع عالم زاهد يخرج بالسيف يدعو إلى الحق فهو إمام ومهدي في آن واحد، دون اعتقاد في المهدية بالمفهوم الذي يفيد انتظار محرر أو مخلص مبعوث من الله ، وكل أئمة الزيدية كزيد وابن يحيى ومحمد النفس الزكية مهديون[3].

البند الثالث: أسباب الاعتقاد بالمهدي .

لا يـــمكن للأحاديث التي اعتمدها الشيعة في إثبات فكرة المهدية، ولا حتى الأحـاديث التي اعتبرها " ابـــن تيمية" صحيحة عنده[4]، وشارك -بذلك- الشيعة في القول بالمهدية، ولكن وراء الاعتقاد بهذه الفكرة أسباب أخرى منها : ما استهل به "يوسف بن يحيى الدمشقي" في مقدمة كتابه "الدرر في أخبار المنتظر" ؛ إذ أوضح سخط علماء المذهب السني وفقهائهم على الأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية في عصره، والأمر الذي حدا بهم إلى الاعتقاد في المهدي هو لصيق بتلك الأوضاع لقوله: قل الموافي من الناس وكثر الخوان، وارتفعت الأسعار وقلت البركات وتوالت الأكدار وكثرت الآفات ، وتقلصت سوابغ النعم وتظاهر بالمنكرات البَرُّ والفاجر، وظهر الفساد في البر والبحر ، وكثرت الشحناء بين الأقارب و الأجانب ، ودارت رحى الحرب الزبون من كل جانب، وعمت الأنام الحيرة الذلة، وزاد عدوان المراقين... ولعل زواله عند ظهور المهدي وقيامه منوط بظهور سره المبين ، فقد بشرت بظهوره أحاديث جمة دونها في كتبهم علماء الأمة [5].

فالأوضاع الاجتماعية والدينية المزرية التي وصلت إليها بلاد المسلمين من الذل والهوان ، واستحكام الظلم والطغيان ، أنشأ ضميرا جمعيا نادى بضرورة ظهور المخلص مما هم فيه ، يظهر على شكل قائد يخرج من الشرق أو الغرب يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ، ذلك هو المهدي المنتظر؟!

ذلكم هم الشيعة، وذلكم هو فكرهم السياسي قديما؛ نص عل الإمام ووجوب عصمته، والتقية في الظروف الحالكة، وآمال باقية في ظهور مخلص البشرية. وهذه - وإن كانت غريبة عن الفكر الإسلامي الصافي- إلا أن حضورها الواقعي أضفى عليها شيئا من التبرير ، كما أن الواقع البيئي خفف - شيئا ما- من حدة ذلك الفكر المتزمت ، وذلك ما سوف نلاحظه في الفصل الثالث فيما يخص شيعة اليوم - إن شاء الله- .

---

[1] في مكان آخر، ص74 ، "ابن محمد عثمان" ، ينظر كذلك : الموسوي ، المرجع نفسه، ص61 .
[2] الموسوي، المرجع نفسه ، ص59.
[3] صبحي ، مرجع سابق ، 405 .
[4] ينظر: **المنتقى**، مصدر سابق، ص184-186 و 562.
[5] نقلا عن صبحي، المرجع السابق، ص405-406 .

المبحث الثاني: الخوارج وفكرهم السياسي.

المطلب الأول: الخوارج: النشأة والأصول.

يتفق المؤرخون القدامى على التأريخ للحركة الخارجية ابتداء من معركة "صفين" [1] التي وقعت سنة 37هـ/657م ، جمعت بين الجيشين العراقي بقيادة علي بن أبي طالب (τ) والشامي بقيادة معاوية بن أبي سفيان (τ)، وهو موقف رفضه العديد من المقاتلة العراقيين وخرجوا بسببه على الخليفة، لكن المتتبع للروايات الخاصة بهذا الحدث لا يمكن التسليم بما جاء فيها تسليما مطلقا، لأن ظهور حركة بمثل حجم وأهمية الحركة التي ظهرت في "صفين" لا يمكن أن يكون فجائيا ومقترنا بحادث بسيط كما يبدو من خلال هذه الروايات ، فالأكيد أن لهذه الحركة جذورا تمتد في الحقبة السابقة[2].

الفرع الأول: الجذور الأولى للحركة الخارجية.

يكاد يتفق رواة الحديث وأصحاب الأخبار على أن النبي محمد ﷺ قد تنبأ بظهور الخوارج، ويرون ذلك من خلال حادثة جرت معه في حياته وبحضور عدد من أصحابه؛ فقد روي صاحب السيرة [3] (ت213هـ/828م) أن بعض الغنائم جاءت النبي ﷺ فأخذ يوزعها بين الناس، فجاء رجل من تميم يقال له "ذو الخويصرة"[4]، واعترض على قسمته قائلا:"لم أرك عدلت" فغضب النبيﷺ وقال له: **"ويحك إذا لم يكن العدل عندي، فعند من يكون؟"**، ولما حاول أحد الصحابة قتل هذا الرجل قال له الرسول ﷺ: **"دعه فإنه سيكون له شيعة يتعمقون في الدين (يتتبعون أقصاه)، حتى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية"**[5].

كما تتفق الروايات على قول النبيﷺ : **"إنه سيكون من جنس هذا الرجل قوم يخرجون من الدين، آيتهم رجل أسود مخدج اليد"** [6]، وفي رواية الترمذي: **"يخرجون في فرقة من الناس، سيماهم التحالق"**[7]، ويورد "ابن الجوزي" خبر هذا التميمي ويقول: "وهو أول خارجي في الإسلام"[8]. ويلخص

---

(1) صفين، موضع قرب الرقة على شاطئ الفرات من الجانب الغربي، ينظر : الحموي، مصدر سابق، ص11.

(2) البكاي، لطيفة، **حركة الخوارج نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي**، دار الطليعة، بيروت، ط 2001، ص 20.
voir : Laoust,op.cit, pp.36-48, aussi : Sourdel, op.cit, p.75

(3) ابن هشام، أبومحمد عبد الملك المعافري، **السيرة النبوية**، تحقيق: فهمي السرجاني، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1973، (496/2)، الكعبي، المقال السابق، المرجع السابق، ص253.

(4) ذو الخويصرة أو ذو الخنيصرة، المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، **الكامل**، مؤسسة المعارف، بيروت، (د.ت)، (956/3).

(5) يقول الإمام البخاري في باب المؤلفة قلوبهم: "سمعت أبا سعيد الخدري يقول: بعث علي أبن أبي طالب τ إلى رسول **الله** ﷺ من اليمن بذهبية في أديم مقروظ لم تحصل من ترابها، فقال: فقسمها بين أربعة نفر: بين عيينة بن بدر، وأقرع بن حابس، وزيد الخيل، والرابع إما علقمة وإما عمر بن الطفيل، فقال: رجل من أصحابه: كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء، فقال: فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: **ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء، يأتيني خبر السماء صباحا ومساء !** قال: فقام رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناشز الجبهة، كث اللحية، محلوق الرأس، مشمر الإزار، فقال: يا رسول **الله** اتق **الله** ، فقال: **ويلك، ويلك، أو لست أحق أهل الأرض أن يتقي الله** ؟ قال: ثم ولى الرجل، فقال خالد بن الوليد: يارسول **الله** ألا أحزب عنقه؟ قال: **لا لعله يصلي**، فقال خالد:وكم من مصل يقول بلسانه ماليس في قلبه، قال رسول **الله** ﷺ : **إني لم أؤمر أن أنقب على قلوب الناس ولا أشق بطونهم**، فقال: ثم نظر إليه وهو واقف، وقال: **إنه يخرج من ضئضئ هذا قوم يتلون كتاب الله رطبا، ولا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية** ، وأظنه قال: **لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل ثمود**" ، العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، **فتح البخاري بشرح صحيح البخاري**، دار الريان،القاهرة،ط1987،(129/9)، ابن هشام، المصدر السابق،(496/2).

(6) مسلم بشرح النووي، دار الفكر، بيروت، (د.م.ن)، (165/7).

(7) مسلم بشرح النووي، مصدر سابق، (167/7) .

(8) ابن الجوزي، مصدر سابق، (35/2).

ويلخص "الملطي" الروايات المختلفة لهذه الحادثة، ثم يؤكد أنها جاءت في الخوارج، ويضيف قائلا: "قد روي عن النبيﷺ بإجماع الأمة لا يختلف فيه ناقل ولا راوٍ أنه سماهم مارقة"[1].

ولم ينته دور "حرقوص التميمي" عند الخروج على حكم الرسولﷺ وتوجيه النقد له؛ فقد وجدناه - فيما بعد- عنصرا بارزا في التآمر على عثمان τ ، ثم يجيء بعد ذلك على رأس ثوار البصرة، الذين أسهموا في الثورة على خليفة المسلمين، تلك الفتنة التي كانت الشرارة الأولى لما أعقبها من ثورات وفتن في طول البلاد الإسلامية وعرضها[2].

وهناك في صفين -وفي أحلك الساعات التي واجهها الإمام علي حين انشق عليه أتباعه – نجد حرقوصا هذا بين قادة الخوارج البارزين، الذين خرجوا على طاعة أميرهم وخالفوا رأيه ؛ فبعد أن كان قد اشترك في إلزام علي بقبول مبدإ التحكيم، نراه -ثانية- يأتي بصحبة "زرعة بن البرج الطائي" فيدخلان على أمير المؤمنين، ويقول حرقوص: "تب من خطيئتك ... وذلك ذنب ينبغي أن تتوب منه"[3].

وبعد خروج الخوارج وانحيازهم إلى النهروان [4] وجدناهم يؤمرون عليهم رجلين، أحدهما حرقوص بن زهير السعدي الذي قتل في تلك الموقعة[5].

ولكن ما يثير الاستغراب أن عمر بن الخطاب كان قد استعمل حرقوصا التميمي وأمره على فتح الأهواز[6].

ويقول "الطبري" و "ابن الأثير" إن "حرقوصا" هذا بقي إلى يوم صفين ، وصار حروريا وشهد "النهروان" مع الخوارج[7]، ولعل الاستغراب من استعمال "عمر" لهذا "التميمي" يخف حين نعلم أن "حرقوصا" هذا كانت له صحبة مع الرسول ﷺ[8]، وأن الرسول نفسه كان يستعين به في حربه على المنافقين واليهود[9]، كما أنه كان متبعا في قومه ببني سعيد" [10]، فهل حاول عمر أن يؤلف قلبه أو ينفي شره فأمره وأبعده ؟[11].

ومما يشير إلى أن صحبته للرسول ﷺ كانت موضع شك ونظر ما نقله "الزبيدي" من أن "حرقوصا" كان منافقا وفيه نزل قوله تعالى: ژ ڃ ڃ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ژ ژ[12]، كما رأى ذلك كثير من المفسرين[13] .

---

(1) الملطي ، **التنبه والرد**، (نقلا عن نايف معروف ، مرجع سابق ، ص15)، يراجع **موطأ الإمام مالك**، رواية أبي مصعب الزهري المدني، تحقيق: بسار عواد معروف ومحمود محمد خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993، ص 309 .

(2) الطبري ، مصدر سابق، (2955/6)، ونايف، المرجع نفسه، ص15 .

(3) الطبري، المصدر نفسه، (3360/6)، ونايف، المرجع نفسه، ص16 .

(4) النهروان: كورة واسعة بين بغداد و واسط من الجانب الشرقي ، الحموي، مصدر سابق، (375/5).

(5) الدينوري ، **الأخبار الطوال** ، ص204 .

(6) الأهواز: كورة كبيرة تقع بين البصرة وفارس ، وسوق الأهواز من مدنها ، وهذا الاسم سميت به في الإسلام ، وكان اسمها على أيام الفرس " خوزستان " الحموي، المصدر السابق، (338/1).

(7) الطبري ، المصدر السابق ، (3390/6) ، ابن الأثير، مصدرسابق ، (219/3) .

(8) **مسلم بشرح النووي** ، (159/7) ، الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس** ، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1994، (379/4) .

(9) البلازدي، **الأنساب** ، edition by : S.D.F. Goitein, printed at the university press of Jerusalem, 1936، (361/5) .

(10) الطبري ، مصدر سابق ، (3131/6)، ابن الأثير، مصدر سابق، (219/3) .

(11) نايف، معروف، **الخوارج في العصر الأموي**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1986، ص 16 .

(12) التوبة/58 .

(13) الزبيدي، مصدر سابق ، (379/4) ، نايف ، المرجع السابق ، ص16 .

وهكذا يتبين من خلال الجذور الأولى لحركة الخوارج أن البدايات الأولى كانت في عهد النبي 9، وما كان من دور المنافقين وعلى رأسهم "حرقوص التميمي" الذي بقي إلى موقعه النهروان، أين قتل لتبقى حركة الخوارج في استشراء عبر القرون الأولى .

ولم تظهر الخلافات السياسية بين المسلمين في خلافتي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، لبقاء التأثير النبوي على قلوب الناس من جهة، ولقرب عهد النبي9 وعدم اختلاط الذين أسلموا حديثا، بخاصة من العجم؛ هؤلاء الذين دخلوا في دين الله أفواجا ولما يدخل الإيمان في قلوبهم [1]، فمرت الخلافتان على أحسن ما يكون، ما عدا ما كان من مروق بعض القبائل العربية على حكم أبي بكر، ولم ترض بإخراج الزكاة، وقالوا كنا ندفع الزكاة لمحمد، فلما مات محمد عدلنا عنها[2]، فقاتلهم أبو بكر لذلك أشد القتال -على على الرغم من معارضة بعض الصحابة ومنهم عمر بن الخطاب- لكن الله شرح صدر عمر لما شرح له صدر أبي بكر ، فكان النصر المبين .

"وظهرت أولى بوادر المعارضة بعد وصول عثمان بن عفان τ إلى السلطة، وتطورت تدريجيا حتى أفضت إلى مقتله و دخول المسلمين -لأول مرة- في مواجهات عسكرية فيما بينهم أدت إلى انقسامهم .

وانطلقت أول الانتقادات لسياسة عثمان τ - من المدينة ومن وسط أصحاب رسول الله (9) بصورة خاصة، إلا أنها لم تأخذ مدى كبيرا ولم تشكل خطرا حقيقيا؛ فالخطر الكبير سيأتي من الأمصار وخصوصا من مصر والكوفة، التي كانت نقطة انطلاق المعارضة السياسية والخلفية والمركز الأساسي للثورة ضده"[3].

البند الأول: الثورة في الكوفة .

يعود انطلاق المعارضة لسياسة عثمان τ من الكوفة إلى الوضع المتميز لهذا المصر ؛ فهو يضم الأغلبية الساحقة من المقاتلة "الذين شاركوا في فتح العراق منذ الحملات الأولى سنة12 هـ/634م إلى
معركة القادسية وفتح المدائن"[4].

ولم يحدث الانفجار في الكوفة زمن الخليفة عمر بن الخطاب(τ) لعدة أسباب أهمها: تواصل عمليات الفتح التي كانت تدر غنائم كثيرة تمكن من حل مشاكل سكان المصر، باعتبار أنها كانت تقسم بالتساوي بين المشاركين في الحروب، بقطع النظر عن تاريخ قدومهم إلى الكوفة [5]. كما أن تواصل الفتوحات يشغل المقاتلة عن الاهتمام بالمشاكل الداخلية سواء منها الخاصة بالمصر أو بالدولة الإسلامية

---

(1) قال تعالى: "**قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم**"الحجرات/14 .

(2) حتى قال قاتلهم: **أَطَعْنَا رَسُولَ الله مَا كَانَ بَيْنَنَا فَوَاعَجَبًا مَا بَالُ دِيـــن أَبِي بَكْـرِ**
وَأَنَ الَّذِي سَأَلُوكُم فَمَنَعْـتُم لَكَالتَمْرِ أَوْ أَحْلَى لَدَيْهُمُ مِنْ التَمْـرِ
سَتَمْنَعُهُمْ مَادَامَ بَيْنَـنَا بَقِـيَةٌ كَرَامٍ فِي الضَرَاءِ فِي الْيُـسْرِ وَالعُسْرِ
ينظر القرطبي ، **الجامع لأحكام القرآن** ، مصدر سابق ، (75/4) .

(3) البكاي ، مرجع سابق ، ص 12 .

(4) البكاي ، مرجع سابق، ص 12، وكان في الكوفة ثلاثون ألفا ممن شهد القادسية ، ينظر: الطبري، مصدر سابق ، (75/4).

(5) وإن كانت حركة الفتح المتواصلة قد درت –فعلا– من الغنائم ما ألهى قلوب بعض الفاتحين الذين كانوا ينظرون إلى الفتح نظرة مغانم، قال تعالى:" **منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة**" (آل عمران/152)، حتى قال أحد الصحابة: لم نكن نعلم أن فينا من يريد الدنيا حتى نزلت هذه الآية، إلا أن اعتبار الغنائم وحدها هي الحابس عن الفتنة في عهد عمر هي نظرة تستند أكثر إلى " المادية التاريخية" ، والتي تفسر حركة التاريخ على أساس المنافع العجلى .

عموما[1]، لكن فتوحات الكوفة قلت في خلافة عثمان (τ) ثم توقفت تماما ابتداء من سنة 30هـ/652م، وكان توقفها عاملا حاسما في بروز المشاكل الاجتماعية على السطح[2].

البند الثاني: الثورة في الأمصار الأخرى.

بدأت المعارضة لسياسية عثمان (τ) في المدينة قبل أن تبدأ في الكوفة، وكان أول الأصوات المنتقدة لها صوت الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري (τ)، الذي احتج -بشدة- على ظاهرة تهافت المسلمين على الثروة وتكديس الأموال التي برزت في خلافة عثمان (τ)، وأدت إلى ظهور فوارق اجتماعية بين المسلمين.وقد واجه عثمان دعوة أبي ذر إلى الزهد والتقشف بنفي صاحبها خارج المدينة [3]، لكن موجة الاحتجاج لم تنقطع، وكان أبرز زعمائها "عمار بن ياسر" و"عبدالله بن مسعود" رضي الله عنهما[4].

أما أسباب معارضة بعض الصحابة لسياسة عثمان فهي عديدة؛ ولعل أبرزها سياسة الإقصاء التي اتبعها باعتماده على بني أمية، وتذكر المصادر أن هؤلاء الصحابة (المقصيين) لعبوا دورا كبيرا في عملية قتل عثمان. ويذهب الواقدي إلى القول إن قدوم رجال الأمصار إلى المدينة لقتل الخليفة كان تلبية للنداء الذي وجهه هؤلاء الصحابة لهم[5].

الفرع الثاني: العصبية القبلية ونشوء الخوارج .

كان للعصبية أثر كبير في كثير مما وقع من الأحداث في تاريخ صدر الإسلام ، وكان لها أثر مماثل في التمهيد لنشأة الخوارج وفي استمرار وجودهم لسنوات طويلة بعد ظهورهم .

ولعل أول موقف خطير ظاهر تمثلت فيه العصبية القبلية الجاهلية ، وأسهم في تعزيز أمر الخوارج فيما بعد كان موقف "الأشعث بن قيس" من اختيار ممثل "علي" في (الحكومة)، حتى اعترض على ترشيح"عبد الله بن عباس" قائلا: " لا والله ، لا يحكم فيها مضريان حتى تقوم الساعة"[6] .

ولكي يتكشف لنا أثر العصبية القبلية في نشأة الخوارج، كان لا بد من التعرف على عناصر تكوينهم في بدء أمرهم ؛ فلدى الاطلاع على آراء الباحثين الإفرنجيين نجد "ديومين" "Demomine" يرى أن عددا كبيرا من من الموالي انضم إلى الخوارج حين نادوا بالمساواة بين القبائل وعارضوا حصر الخلافة في قريش ، ويعزو "جب" و "كرامرز" "kramers" & "Gibb" هذا الانضمام إلى مساواة الخوارج بين الموالي والعرب[7]. بينما يرى "نيكلسون" "Nicholson" أن الخوارج كانوا من البدو الذين استقروا في الكوفة والبصرة، بعد فتح فارس[8]، ويشاركه في الرأي "بروكلمان" "Brockelmann" فيراهم من قبائل تميم[9] .

---

(1) يمكن المقارنة مع ما حدث مع النبي ﷺ لما عادوا من غزوة بني المصطلق، وخاض الناس في الإفك ، فسار بهم من غير توقف حتى يشغلهم عن ذلك ، يراجع ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعارفي، **السيرة النبوية** ، طبع محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، مصر، (د.ط)، (203/2-209). يراجع الحديث في البخاري، **كتاب المغازي**، باب حديث الإفك، (347/7)، مع الفتح.

(2) البكاي ، المرجع السابق ، ص 13.

(3) البلاذري ، **أنساب الأشراف**، مصدر سابق، (52/5، 54) الطبري، المصدر السابق ، (283/4-285) .

(4) البكاي، المرجع السابق، ص18 .

(5) الطبري ، المصدر السابق، (326/4)، البلاذري، المصدر السابق، (60/5)، البكاي، المرجع السابق، ص 19، أما مساهمة الصحابة في قتل عثمان ففيه كثير من التحايل على الحقيقة والتاريخ ، ويحتاج إلى كبير تحقيق ؟!

(6) ابن مزاحم، نصر، **وقعة صفين**، تحقيق: عبد السلام هارون، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ط 1981، ص500 ، اليعقوبي، **تاريخ** ، مصدر سابق ، (189/2)، ونايف، مرجع سابق ،ص25 .

(7) Gibb and Kramers , Shorter Encyclopaedia Of Islam.(عن نايف، ص 25)

(8) Nicholson, Alit of the Arabs . P209.(عن نايف، ص 25)

(9) بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص 119 ، (نقلا عن نايف ، المرجع السابق ،ص26).

أما الباحثون العرب فيؤكدون عروبة الخوارج وأنهم كانوا من قبائل "تميم" و "حنيفة" و "ربيعة"، ويعتقد بعضهم أن أغلبية الخوارج كانوا من بدو تميم باليمامة [1]. ويذهب "أحمد أمين" إلى أن الموالي الذين انضموا إلى الخوارج لم يكونوا ذوي أثر عدوي؛ إذ كان الخوارج من البدو المتعصبين لجنسهم الذين يحتقرون الموالي ويزدرونهم[2]. ويشير "هيكل" إلى أن قبائل البصرة والكوفة كانت تلقى التأييد والتشجيع والتشجيع على الثورة من الفرس أيام الفتنة على عثمان[3].

"ولعل أصدق برهان على نزعة الخوارج القبلية، وعصبيتهم الموجهة ضد قريش وسلطانها، هو أننا لا نجد في صفوفهم -لفترة من تاريخ وجودهم - قريشيا واحد ، بل على العكس من ذلك ؛ فإنهم كانوا يحملون لواء التمرد على قيادتها ، فقد ناظرهم "ابن عباس" عند نزولهم حروراء" [4] فقلب حجتهم عليهم ، وكاد أن يوقع بينهم، فإذا فريق منهم يقولون لأولئك الذين بدا عليهم الغم، أخذوا بقولون لابن عباس: "لا تجعلوا احتجاج قريش حجة عليكم" [5]، فإن هذا من القوم الذين قال الله –عز وجل- فيهم: ژ ئہ ئہ ئو ئو ئۇ ژ [6] .

ونشهد مظهرا آخر لحقد الخوارج على قبيلة قريش؛ وذلك حين تمكن أبو حمزة الخارجي من هزيمة أهل المدينة في وقعة" قديد"[7]، فإنه كان يعرض من أسر في تلك المعركة ، فمن كان قريشيا قتله، قتله، من كان أنصاريا خلى سبيله"[8].

ويبدو أن عصبية الخوارج ضد قريش ، وحسدهم لها على زعامتها في الجاهلية والإسلام ، هو ما جعلهم يقولون بعدم اشتراط القريشية في تولي الخلافة ، والذي سيأتي قريبا–إن شاء الله –.

الفرع الثالث: دور القراء.

ترتبط الظاهرة القرآنية بالانتشار الكبير للإسلام خارج شبه الجزيرة العربية نتيجة الفتوحات وما تبعها من انتقال للصحابة ، واهتمام بعضهم "كعبد الله بن مسعود" و" أبي موسى الأشعري" بقراءة القرآن وحفظه وتفسير آياته ، وهو اهتمام أدى إلى تكوين مجموعات من القراء حول هؤلاء الصحابة ، ارتفع عدد أصحابها وصار لها إشعاع ديني كبير... ولذلك صار القراء يكونون مجموعة متميزة ذات مضمون سياسي يختلف عن مضمونها الديني السابق، ويرى "جعيط" أن اختراق القرآن لبنى الفكر الديني وللحركة السياسية هو الذي أمد القراء -الذين صاروا على علاقة متينة مع النص القرآني وبالتالي مع الله - من تجاوز الدولة باعتبار امتلاكهم للمرجعية الأولى والأساسية وهي القرآن الذي يفوق المرجعيات الأخرى[9] الأخرى[9] .

الفرع الرابع: دور عبد الله بن سبأ.

---

[1] ماجد، **التاريخ السياسي**، (135/2)، (نقلا عن نايف، المرجع نفسه، ص 26). واليمامة من أقاليم نجد، كان فتحها وقتل مسيلمة الكذاب خالد بن الوليد في (12هـ /633 م) ، الحموي، مصدر سابق، (505/5).

[2] أمين، أحمد، **فجر الإسلام** دار الكتاب العربي، بيروت، ط11، 1975، ص 262.

[3] ينظر: هيكل، محمد حسين، عثمان، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1981، ص101 .

[4] حروراء: بفتحتين وسكون الواو؛ قرية بظاهر الكوفة على ميلين منها، (3,2كلم)، الحموي، مصدر سابق، (283/2)، **القاموس الإسلامي**، مرجع سابق، ص68.

[5] المبرد ، **الكامل**، مصدر سابق، (892/3، 893).

[6] الزخرف/58 .

[7] قديد: اسم موضع قرب مكة ، كانت فيه الوقعة سنة (130هـ/747م) ، ينظر :الحموي، مصدر سابق، (355/4).

[8] نايف، مرجع سابق ، ص28 .

[9] المرجع نفسه، ص 29.

يذكر "الطبري" روايات عديدة "لسيف بن عمر التميمي" تذكر -كسبب رئيسي لهذه الثورة- مؤامرة حاكها ونفذها يهودي اسمه "عبد الله بن سبأ" وهو المعروف "بابن السوداء"، وقد جعلت هذه الروايات العديد من الدارسين يركزون على "ابن سبأ" وأصحابه السبئية في إثارة الفتنة، ويحملونهم مسؤولية قتل عثمان (τ) وما انجر عنها من صراع بين المسلمين، كما يعتبرونهم النواة الأولى التي انطلقت منها المعارضة الخارجية والشيعية[1].

"إلا أن بعض الدارسين (الآخرين) شككوا في الدور المنسوب إلى"ابن سبأ" [2]. وانكب بعضهم على دراسة هذه الشخصية للوقوف على حقيقة دورها في الفتنة... وبذلك تكون الثورة على عثمان(τ) ناتجة عن عدة أسباب... لا دور لهذا اليهودي فيها"[3].

وإن كان لظهور الخوارج ونشـــأتهم ما ذكرنا من الأسباب، وهي في الجــملة أسباب موضوعية تستند

إلى الواقع التاريخي من جهة، وإلى بعض الدراسات الحديثة، فإن أسبابا أخرى يمكن أن تدرج ضمنها، وهي لا تسند إلى وقائع تاريخية مسندة، وقد يكون من بينها ردة الفعل عن التشيع العلوي السابق الذكر، فكانا على طرفي نقيض، أوجدا -فيما بعد- طرحا آخر سيأتي الحديث عنه إن شاءالله.

المطلب الثاني: الفكر السياسي لدى الخوارج.

كما اختلف فكر الخوارج عن سائر الفرق الإسلامية في العقيدة والفقه، اختلف كذلك في السياسة والحكم؛ فكان أن قدمت الخوارج نظرتها في السياسة تختلف عن باقي المذاهب، وخاصة عن أهل السنة والجماعة، اختلافا يكاد يكون الفارق الفاصل في السياسية والحكم بين الجماعتين.

وسوف يقتصر في هذا المطلب على القضايا السياسية التي خالف فيها الخوارج الجمهور، و إن كانت الخوارج وافقت الجمهور في بعض المسائل: كعدم جواز تعدد الأئمة والتي خالفت فيها "الكرامية"، وكعدم انحصار الخلافة في آل البيت التي خالفت فيها "الشيعة"، وهذه المسائل تفصيلها في هذه الفروع:

الفرع الأول: نصب الإمام.

يرى جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج وجوب الإمامة. "حاشا النجدات"[4] من الخوارج، فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطو الحق فيما

---

(1) الطبري، مصدر سابق ، (4/283، 313، 340، 341) .

(2) منهم : طه حسين، **الخلفاء الراشدون**، مرجع سابق، ص58 .

(3) البكاي ، مرجع سابق ص 21 . وتعتمد هذه الباحثة في نفيها دور ابن سبأ اليهودي على دراسة قام بها أحد الدارسين هو عبد العزيز صالح الهلالي: "**عبد الله بن سبأ ، دراسة للروايات التاريخية عن دوره في الفتنة**" ، اعتبرتها دراسة بلغت من الدقة والنقد والمقارنة ما جعل من ابن سبأ شخصية وهمية ، وهذا منها – ومن غيرها– تأكيد لنفي الدور اليهودي في الفتنة ، متابعين في ذلك قول طه حسين.

(4) نسبة إلى نجدة بن عامر الحنفي، ولعل تسميتهم بالنجدات جاءت للتفريق بينهم وبين من انتسب إلا بلاد "نجد" (نجدية)، **الخطط**ي مصدر سابق، ص 178، يراجع في نسبة "نجدة بن عامر"، المبرد **الكامل** مصدر سابق،3/ 913)، (1/ 101)، وينسبهم الشهرستاني إلى رجل اسمه عاط**الملل والنحل** مصدر سابق،(1/ 122)، ينظر كذلك: الأشعري **مقالات الإسلاميين** مصدر سابق،1/ 174)، نايف، مرجع سابق، ص203.

بينهم...[1]. ونجد إلى جانب "النجدات" "هشام الفوطي" و "أبا بكر الأصم" من المعتزلة الذين خرجوا عن هذه المسلمة[2].

وقد اعتمدوا في ذلك على أن الناس إذا أرادوا إقامة إمام مال كل حزب مع هواه، فأدى هذا إلى الفتنة، فالأولى غلق هذا الباب، إلا إذا اتفقت كلمتهم.

وإذا استعرضنا حجج" النجدات" وجدناهم -في الأصل- متفقين مع الفرق الإسلامية الأخرى في إقامة الخلافة، لأن اعتراضهم جاء بعد انعقاد الإجماع، ثم إنهم قيدوا حججهم بتواطؤ الناس على العدل وتنفيذ أحكام الله فيما بينهم، فإذا ما استحالت هذه المقولات دخلت" النجدات " مع سائر الفرق بالضرورة، واتفقت الآراء في النهاية على قول واحد[3].

"ولم يكن اختيار المسلمين رأسا للدولة قبل زمن النبي ϑ عملا بلا مقدمات [4]، فلقد مر الصحابة بعملية تنشئة على يد الرسول ϑ في مجال العمل السياسي، ولذا فإن القراءة الصحيحة للصيغة التي أرسوا دعائمها في تنصيبهم لأبي بكر الصديق خليفة، لا بد من أن تأخذ في الحسبان السوابق التاريخية على عهد رسول الله ، وكذا الظروف التي في إطارها، وطبيعة الشخصيات الذين عقدوا لها"[5].

وقد اختلفت الفرق الإسلامية -إذا تجاوزنا النجدات- أيضا في مسألة عقد الإمامة: هل تثبت بالشرع أم بالعقل ؟ أم بهما معا ؟

فالقائلون بوجوبها عقلا [6]، استدلوا بكون الناس يهملون أحكام الله تعالى، أما القائلون بوجوبها شرعا[7] فهم يستدلون بقوله تعالى: ژ ئى ئد ى ى يي ژ[8]، فطاعة أولى أولي الأمر تقتضي وجوب نصبهم وإقامتهم، وقد اتفق المسلمون بعد وفاة النبي ϑ على ضرورة نصب الإمام، وقد عبر عن ذلك أبو بكر بقوله: "وإن محمدا قد مضى لسبيله، ولا بد لهذا الدين من قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم يرحمكم الله ، فناداه الناس من كل جانب: صدقت يا أبا بكر، فكان الإجماع على هذا الوجه دليلا على وجوب الإمامة"[9] .

وقد اعتنى الإباضية [10] -باعتبارهم فرقة من فرق الخوارج كما يرى مخالفوهم- بمسألة الإمامة ووجوبها أشد الاعتناء على خلاف النجدات .

---

[1] ابن حزم، مصدر سابق، (72/4، 87، 190)، الأشعري، المصدر السابق، (45/1)، الشهرستاني، المصدر السابق، (167/1)، أبو حنيفة، النعمان بن ثابت الكوفي، **الفقه الأكبر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1984، ص133، الذي شرح وجهة نظر الخوارج بقوله: "إن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعتاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإذا تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته" .

[2] ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص340، البغدادي، **أصول الدين**، مصدر سابق، ص270، صبحي، مرجع سابق، ص 69، البغدادي، **الفرق**، مصدر سابق، ص 120، ابن خلدون، **تاريخ**، مصدر سابق، (1/ 340)، ويوجه سوي، خير الدين، **تطور الفكر السياسي عند أهل السنة**، دار البشير، عمان، الأردن، ط 1، 1993، ص141.

[3] وعلي، بكير الحاج، **الإمامة عند الإباضية بين النظرية والتطبيق**، جمعية إحياء التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط 1993، (116/1).

[4] أو كما سماها عمر τ " فلتة".

[5] عمر، السيد ، **الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام الأول** ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 1996، ص19 .

[6] وهم بعض المعتزلة كالجاحظ، وأبي الحسن البصري، وذهب بعضهم كالخياط إلى القول بوجوبها سمعا وعقلا . ينظر الشهرستاني: **نهاية الإقدام**، ص489 ، وممن ذهب إلى وجوبها على الله عقلا الشيعة الاثنا عشرية، والإسماعيلية، ينظر: صبحي، مرجع سابق، ص 70 .

[7] وهم الأشاعرة وأصحاب الحديث والفقهاء ، وأكثر الزيدية والمعتزلـــة، ينظر: الشهرستاني، المصدر نفسه، ص489 .

[8] النساء/ 59 .

[9] الشهرستاني، **نهاية الأقدام** ، المصدر السابق، ص489 ، وعلي، المرجع السابق ، (117/1)، صبحي، مرجع سابق، ص69، 70.

[10] نسبة إلى ابن إباض الذي كان مع ابن الأزرق قبل أن يدب الخلاف بينهما، هذا على رأي الطبري، مصدر سابق، (519/7)، أما الشهرستاني فيرى أن صاحب الإباضية هو الذي خرج في أيام مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، ينظر: **الملل والنحل**، مصدر سابق، (134/1)، وعلى

وينظر الإباضية إلى قضية وجوب الإمامة نظرة لا تختلف تماما عن نظرة سائر الفرق الإسلامية، ويدافعون عنها، وهذه من النقاط التي يختلفون فيها مع الخوارج[1] .

وينطلق الإباضية في نظرتهم القاضية بضرورة إقامة الإمامة، من أن عقدها فريضة بفرض الله الأمر والنهي والقيام بالعدل والحقوق والواجبات، فهم -عموما- يرون نصب الإمام، بل ويقرر الفكر السياسي لديهم أنه إذا اتفقت الأمة على توليه إمام عادل أهل لتلك المسؤولية، فأبى أن يتقدم قتلوه ونظروا في غيره[2]، وذلك أسوة بالخليفة عمر بن الخطاب في وصيته للصحابة أهل الشورى الذين كلفهم باختيار خليفة من بعده؛ حيث أمرهم بقتل من يرفض الإمامة إذا اتفقوا عليه [3]. ويستدل الشيخ" اطفيش" على وجوب نصب الإمام العادل إذا تمت شروطه بتوقف الواجب عليه، ومن تمام الأمر والنهي وإقامة الحدود والقيام بالعدل والإنصاف وردع المعتدي، وما لا يتم الفرض إلا به فهو فرض، ويستدل "الإباضية" على وجوب نصب الإمام بأدلة نقلية وأخرى عقلية:

البند الأول: الأدلة النقلية.

تعتمد "الإباضية" القرآن الكريم مصدرا للاستدلال على وجوب إقامته الخلافة، قال تعالى: ژ ڈ ڈ ڈ ژ[4]، وتمكينهم هو جعل النفوذ لهم الأرض وهذه الآية تفيد المدح، والمدح من الله تعالى يقتضي الرضى بالممدوح[5]. وتمكينهم يعني ريادتهم في الحكم في الأرض ، وإقامة الدين ونشره لتكون كلمة الله هي العليا كما جاء في الآية[6]. وهذا أيضا مصداقا لقوله تعالى: ژ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ہ ژ[7]، فمهما بلغت الأمة من درجات الرقي الحضاري لا بد من إمام يسوقها ، ويحتكم الجميع إليه بصفته المسؤول الأول عن العدالة في جميع نواحيها .

كما أن إقامة الشرع وتنفيذه لا يتم على أيدي أفراد المجتمع، والصفوف لا تجتمع إلا على يد عليا. قال تعالى على لسان بني إسرائيل: ژ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ژ[8].

كما أن الرسول ﷺ كان إذا فتح بلدا جعل عليها أميرا، وأنه قال: **"تخيروا لإمامتكم وتخيروا لنطفكم"** [9]، وقال: **" أطيعوهم ما لم يمنعوكم الصلوات الخمس"** [1] .

رواية المقريزي أن الإباضية ينتسبون إلى "أُباض" (بضم الهمزة)، وهي بلدة في أرض اليمامة، ينظر: الجاحظ، مصدر سابق، ص 180، أما المطلي فيرى أن الإباضية هم أصحاب إباض بن عمرو ، وقد خرجوا من سواد الكوفة، ينظر، **التنبه والرد**، مصدر سابق، ص52، يراجع، نايف، مرجع سابق، ص 238. وللمزيد حول الإباضية ينظر: الأشعري، مصدر سابق، (188/1)، الأصبهاني، **حلية الأولياء**، مصدر سابق، (89/3)، **الأغاني**، مصدر سابق، (108/20). وينظر حول البذرة الأولى للمذهب الإباضي: المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، ط 1974، **والمبرد**، مصدر سابق، (1040/3) .
وحول آرائهم ينظر: الطبري، مصدر سابق،7/(519)، الأشعري، مصدر سابق،1/(204)، والشكعة:**إسلام بلا مذاهب** الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1989، ص105. الطالبي، عمار،**أراء الخوارج الكلامية**الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1978، (19/1). ويمكن تبرير تخصيص الإباضية على سائر فرق الخوارج لبقائها إلى اليوم فاعلة في الساحة الإسلامية ،على خلاف الفرق الأولى، وكذلك توفر المصادر عنها بخلاف غيرها

(1) وعلي، مرجع سابق، (120/1)، ينظر: قسوم، عبد الرزاق،" **حول كتاب الإمامة عند الإباضية للشهيد بكير وعلي**"، مجلة **الحياة**، القرارة، غرداية، الجزائر، ع4، ديسمبر2000، ص90-98.

(2) وفي هذه القضية يخالفون أهل السنة الذين يجوزون لمن اختير إماما قبولها أو رفضها.

(3) اطفيش، شرح النيل ، مصدر سابق ، (272/14).

(4) الحج/ 41 .

(5) اطفيش ، المصدر السابق ، (171/14) .

(6) قال تعالى : ژ ٻ ٻ ٻ ٻ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ژ (التوبة/40).

(7) آل عمران/ 104 ، ينظر: اطفيش ، مجلة المنهاج، ع1، ص 6، 7 . وعلي، المرجع السابق، (123/1).

(8) البقرة/246 .

(9) ابن ماجه، باب الأكفاء، رقم 1202، ينظر: **صحيح سنن ابن ماجه**، (333/1).

البند الثاني: الأدلة العقلية.

إن إقامة ونصب الإمام لدى المسلمين أمر منطقي، نظرا للشرائع التي شرع الله ، ومن ثمة فإن نصب الإمام سيكون مرجع كلمتهم أمرا لا جدال فيه. فمن يقيم الحدود وينصف المظلوم، ويرد الظالم، ويكبح شهوات الإنسان غير الإمام. وهذه الأحكام الإلهية من شأنها التنظيم والوقوف على تنفيذها، إذ لا بد من سلطة عليا فوق الجميع لتنظيم الحياة، لقول الشيخ اطفيش: "ونصب الإمام العادل الكبير واجب إذا تمت شروطه، والدليل على وجوبه توقف الواجب عليه من تمام الأمر والنهي، وإقامة الحدود، والقيام بالعدل والإنصاف، وردع المعتدي... وما لا يتم الفرض إلا به فهو فرض"[2].

"ومن هنا فإن الناس لا يمكنهم إغفال هذا الواجب، لأنهم لم يخلقوا عبثا، بل العبادة هدفهم، ومن العبادة إقامة أحكام الله والسير في منهجها. ونشير إلى أن الإمامة لدى الإباضية تقوم على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي قاعدة صلبة لا يمكن لأحكام الله أن تنفذ بدونها. إن المسؤول الأول في المجتمع هو الإمام، ونجد في التاريخ الإباضي ما يؤكد مذهبهم هذا، وذلك عندما تفطنت الفلول البربرية في "تيهرت" [3] وقالت: لا بد لنا من إمام، واجتمعوا لذلك، وقالوا قد علمتم أنه لا يقيم أمرنا إلا إمام نرجع إليه في أحكامنا، وينصف مظلومنا من ظالمنا، ويقيم لنا صلاتنا، ونؤدي إليه زكاتنا ويقسم فيئنا" [4].

وفي الجملة فإن رأي الإباضية في وجوب تنصيب الإمام، وضرورة الإمامة للأمة، هو كرأي جمهور المسلمين على اختلاف الفرق والمذاهب، عدا النجدات الذين شذ رأيهم في هذه المسألة، ولا عبرة بالشاذ هنا.

الفرع الثاني: شرط القرشية.

خالفت الخوارج ما كان عليه جمهور المسلمين من اشتراط النسب القريشي في الإمام[5]، وقالوا إنه لا خصوصية لقريش فيها ولا مزية عن سواهم، بل كل من صار أهلا لها جاز توليته من دون أي نظر إلى نسبه[6]. وقد احتجوا لمذهبهم بما يأتي :

البند الأول: الأدلة النقلية .

1- قوله تعالى: ژ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ژ[7] .

2- حديث النبيﷺ: **"اسمعوا وأطيعوا لمن يحكمكم ولو كان عبدا حبشيا رأسه كرأس زبيبة**[1].

---

[1] رواه أبو داود بلفظ:"**ستكون عليكم أئمة تعرفون منهم وتنكرون، فمن أنكر**" قال أبو دود، قال هشام: "**بلسانه**" **فقد برئ، ومن كره بقلبه فقد سلم، ولكن من رضي وتابع**" فقيل: يا رسول الله ، أفلا نقاتلهم؟ **قال: لا ما صلوا**" ،كتاب السنة،باب في (قتل) الخوارج،حديث رقم4760.

[2] اطفيش، **شرح النيل**، مصدر سابق، (271/14)، وعلي، مرجع سابق، ص126 .

[3] تاهرت؛ اسم لمدينتين متقابلتين بأقصى المغرب، يقال لإحداهما تاهرت القديمة، وللأخرى، تاهرت المحدثة، بينهما وبين المسيلة ست مراحل، وهي بين تلمسان وقلعة بني حماد. الحموي، مصدر سابق، (8/2)

[4] وعلي، المرجع السابق، (125/1 ،126)، ينظر: بحاز، إبراهيم، "**الفكر السياسي عند الرستميين**"، مجلة الحياة، مرجع سابق، ص77-89.

[5] ينظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1977، ص31، 32، ابن حزم، مصدر سابق، (128/4) ، البغدادي، مصدر سابق، ص 211، الكعبي، مرجع سابق، ص258، 259، السابعي، ناصر بن سليمان، **الخوارج والحقيقة الغائبة**، دار النهضة، عُمان، ط1، 1999، ص160.

[6] ابن حزم، مصدر سابق، (89/4)، الأشعري، مصدر سابق، (204/1)، العسقلاني، **فتح البـــاري**، مصدر سابق، (118/13)، السعوي، ناصر بن عبد الله ، **الخوارج: دراسة ونقد لمذهبهم** ، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض المملكة العربية السعودية، ط 1، 1996، ص 154. بل ذهب بعض الخوارج إلى أولوية غير القرشي على القرشي، ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص 462، النوبختي، مصدر سابق، ص 10، الشهرستاني، مصدر سابق، (91/1)، البغدادي، **أصول الدين**، مصدر سابق، ص 175، وهو قول: ضرار بن عمرو وحفص الفرد.

[7] الحجرات/13 .

ثم إن هذه الروايات لم ترو بصفة الحصر والتخصيص، وإنما هي إخبار بما سيقع بعده، كما أن هذه الأحاديث تتنافى مع شمولية الإسلام من جهة، ومحاربة العصبيات العرقية من جهة أخرى [2]. "وإن أبا بكر لم يحتج اعتمادا على هذا الحديث [3]، بل كان أساس احتجاجه قوة قريش، وتقدمها على سائر العرب[4]، ولا أدل على ذلك من أنه قال: "لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا ما ساورني فيه شك"[5].

3- استدلوا بقوله ﷺ: **"لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى"** [6]. قالوا: فدلت الآية والحديث على أن الأفضلية في التقوى وليست في النسب .

4- استدلوا بقوله ﷺ: **"وإن أمر عليكم عبد حبشي مجدوع الأنف فاسمعوا وأطيعوا ما أقام فيكم كتاب"**[7]

وفي رواية: **"اسمعوا وأطيعوا لمن يحكمكم ولو كان عبدا حبشيا رأسه كرأس زبيبة"**[8]

البند الثاني: الأدلة العقلية.

1- قالوا: إن اشتراط القريشية يخالف المعقول؛ إذ لا يمنع العقل أن يوجد في غيرهم من هو أفضل[9] منهم

2- وقالوا: لم يجعل الله النبوة في قوم خاصين، فكيف يجعل الإمامة كذلك ؟

3- قالوا: لم يثبت الأنصار القريشية في الإمامة، ولو أثبتوها لما طالبوا بالإمامة، ولرد عليهم المهاجرون[10].

"فالاباضية مجمعون على أن الإمامة حق للجميع متى توفرت الشروط المطلوبة في المقدم... وإن المعتدل يخالف حصر الإمامة في قبيلة أو أسرة واحدة، كما أن النبي ﷺ كان قد ولى من عدة قبائل"[11].

وتعد هذه المسألة (إبعاد النسب القريشي) من النقاط التي يلتقي فيها الإباضية مع الخوارج [12]. والإباضية ليسوا وحدهم الذين أولوا حديث **"الأئمة من قريش"**، بل وافقهم في ذلك بعض القدامى مثل الباقلاني[13] وابن خلدون[14] وأبو زهرة[15] من المحدثين[16].

---

(1) البخاري بلفظ : "**اسمع وأطع ولو لحبشي كأن رأسه زبيبة**"، كتاب الآذان ، باب 54 ، حديث رقم 623، الترمذي بلفظ: "**اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي** "، كتاب الجهاد ، باب 39 ، أحاديث: 2860-2862 .

(2) اطفيش، **المنهاج**، مرجع سابق، (11/1)، وعلي، مرجع سابق ، ص187.

(3) وهو حديث "**الأئمة من قريش**"، البخاري، بألفاظ: "**إن هذا الأمر في قريش**" حديث رقم 3495، و"**لا يزال هذا الأمر في قريش**"، وفي مسلم : "**الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلهم، وكافرهم لكافرهم**" وبلفظ: "**الناس تبع لقريش في الخير والشر**"، كتاب الإمارة، باب : الناس تبع لقريش ، أحاديث: 1819-1822.

(4) يبدو أن الشيخ اطفيش يذهب مذهب ابن خلدون في اعتبار العصبية ، وسوف يأتي المزيد عن ذلك لاحقا إن شاء الله .

(5) اطفيش، **شرح عقيدة التوحيد** ، مصدر سابق ، ص441 ، وعلي، المرجع السابق ، ص187 .

(6) أحمد بن حنبل، **المسند**، (441/5) .

(7) ابن حبيب، الربيع، **الجامع الصحيح**، (13/3) ، وهو من كتب الحديث المهمة عند الخوارج.

(8) يراجع الحديث الثاني في الصفحة السابقة مع مراجع الهامش .

(9) السعوي، المرجع السابق ، ص154.

(10) المرجع نفسه، ص155 .

(11) سالم بن حمود، **أصدق المناهج** ، ص 28 ، وعلي ، مرجع سابق ،ص187، ينظر: السابعي، مرجع سابق، ص184.

(12) أمين، أحمد، **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1933، ص332، **فجر الإسلام**، مرجع سابق، ص 258، عمارة، محمد، **معركة الإسلام وأصول الحكم** دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط1981، ص490.

(13) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **كتاب الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق، عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1987، ص471.

(14) **المقدمة** ، مصدر سابق ، (662/2) .

(15) **تاريخ المذاهب الإسلامية** ، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت)، ص77 ، 78 .

(16) وعلي، المرجع السابق ، ص188 .

البند الثالث: رد الإباضية على استدلال الجمهور.

وقد رد الإباضية على استدلال الجمهور بحديثي: **"الأئمة من قريش"** وحديث: **"لا يزال الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان"** [1]، بأن هذه الروايات أحادية (آحاد) لا تفيد اليقين، كما قال بذلك الفقهاء، ومن بينهم الأئمة الأربعة: مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه [2]. فهذه الأحاديث تعد من قبيل الإخبار بالغيب وبالأمر الواقع، أو ما سيقع في ذلك العصر، وتخرج مخرج الإرشاد والتوجيه من النبي ﷺ ، بصفته القائد السياسي والزمني، وليس بصفته التشريعية، ومثل هذه الأحاديث حديث: **"الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا"** [3].

أما الأحاديث التي وردت بصفة الأمر مثل: **"استقيموا لقريش ما استقاموا لكم"** [4]، فقد جاءت لتبين للأمة الإسلامية ما يجب أن نتعامل به مع قريش إذا بقيت مستقيمة على أمرالله [5].

أما فيما يخص رواية الحديث نفسه: **"الأئمة من قريش"** عند البخاري، فهو مسند مرة إلى معاوية بن أبي سفيان، ومرة إلى عبد الله بن عمر، ولفظ رواية معاوية: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: **"إن هذا الأمر في قريش"** ورواية ابن عمر: **"لا يزال الأمر في قريش"** ففيهما ملاحظتان:

- **الأولى**: أن أيا منهما لم تستخدم كلمة "الأئمة"، ثم إن هذا الـــمصطلح لم يستخدم في ذلك العصر للدلالة على الحكم والخلافة، ورواية البخاري ليس فيها هذا المصطلح[6].

- **الثانية:** أن المناسبة التي ذكر فيها البخاري رواية معاوية للحديث تفتح عدة تساؤلات حول مصداقية هذه الرواية؛ فالبخاري يروي عن" محمد بن جبير بن مطعم" أن "معاوية" قد بلغه أن "عبد الله بن عمر" يحدث أنه سيكون ملك من قحطان (أي من غير قريش)، فغضب وقام فقال: ثم روى الحديث، فما معنى هذا؟ معناه أن "ابن عمر" كان يروي على أن الأمر ليس مقصورا على قريش، وأنه سيكون ملك من قحطان، وأن "معاوية" القريشي كذب "ابن عمر" [7].

"وأما فيما يخص رواية مسلم فهو يروي عن "أبي هريرة" بلفظ: **"الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم"** [8]. كما يروى عن "جابر بن عبد الله " بلفظ: **"الناس تبع لقريش في الخير والشر"** [9].

كما يرويه عن "جابر بن سمرة" بلفظ: **" إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة"** [10] وفي هذه الروايات عدة ملاحظات[11]:

---

[1] البخاري، كتاب الأحكام، باب 2، ومسلم ، كتاب الإمارة ، باب 1، حديث 1820 .

[2] ينظر ، شلتوت، محمود، **الإسلام عقيدة وشريعة** ، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط16، 1992، ص 71 .

[3] رواه أحمد بلفظ: "**الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملكا بعد ذلك**" ، (221/5)، وبلفظ : " **خلافة النبوة ثلاثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك**"، (220/5)، وأبو داود بلفظ: "**خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك من يشاء، أو ملكه من يشاء** "، كتاب الفتن، باب8.

[4] رواه أحمد، المسند، (277/5). ينظر: الجيطاني، أبو طاهر إسماعيل بن موسى، **قواعد الإسلام**، صححه وعلق عليه: بكلي عبد الرحمن بن عمر، مكتبة الاستقامة، غرداية، الجزائر، ط4، 2001، ص 74، 75.

[5] ينظر: عودة، عبد القادر ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، الزيتونة للإعلام، تونس، (د.ت) .

[6] وعلي، مرجع سابق ، ص189 .

[7] عمر، فاروق ، **التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين**، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ط1، 1985 ، ص493 ، 494.

[8] البخاري، **كتاب المناقب**، باب1، مسلم، كتاب الإمارة ، باب 1 ، حديث 1818 ، 1820، أحمد بلفظ : " **الناس تبع لقريش ، صالحهم تبع لصالحهم ، وشرارهم تبع لشرارهم** "، (101/1)، وبلفظ: "**الناس تبع لقريش ، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام**"، (101/4) .

[9] مسلم، كتاب الإمارة، باب 1، حديث 1819، أحمد باللفظ نفسه ، (379/3، 383) .

[10] مسلم، كتاب الإمارة، باب: الناس تبع لقريش، حديث: 1821، وبلفظ : "**لا يزال أمر الناس ماضيا...**" ، وبلفظ: "**لا يزال الإسلام عزيزا...**"، وبلفظ:" **لا يزال هذا الأمر عزيزا** ..."، وبلفظ : " **لا يزال الدين عزيزا متبعا**...."، وبلفظ: "**لا يزال الدين قائما..**"، رقم1822.

[11] وعلي، المرجع السابق، ص190.

- **أولا:** أن رسول الله ﷺ بشر بقيام إمامتين في قريش، إلا إذا كان الرسول ﷺ قد قاله قبل أن يعم الإسلام قريشا.

- **ثانيا**: رواية "جابر بن سمرة" تتحدث عن قيام اثني عشر خليفة؛ فهذه الرواية تتناقض مع حديث الرسول ﷺ بأن الخلافة هي خلافة الراشدين، ثم تكون ملكا عضوضا. ثم هي لا تنطبق على الراشدين؛ فهم أربعة فقط، ولا على الأمويين ؛ فهم أربعة عشر خليفة ، وهي تصدق على الإمامية ، ولهذا فهم يستدلون بهذين الحديثين[1] .

يقول محمد عمارة: "إن ما يعزز هذا الموقف (عدم اشتراط القرشية) أيضا هو أن الخوارج (ويقصد بذلك الإباضية) لما انتخبوا عبد الله بن وهب الراسبي[2] خليفة للمسلمين، ودارت المناقشات بينهم وبين علي علي بن أبي طالب وابن عباس، فإن جميع ما انتقد عليهم لم يحتو ولم يشر إلى النقد والتجريح على انتخابهم خليفة من غير قريش. فلو كان الحديث صحيحا لاحتج به علي وأصحابه، مع العلم أنه كان في الخوارج صحابة رسول الله ﷺ ورواة الحديث والقراء وأهل الورع والتقوى، فلا يمكن أن يغيب عنهم مثل هذا الاحتجاج"[3].

ويقول محمد الغزالي: "فلا يعدو أن النبي ﷺ كان يعلم منزلة قريش بين العرب، وقد أحس بأن الحكم قد لا يعدوها، وتوجس من هذا الاستهتار بهذه الأمانة الثقيلة فاستنزل لعنة السماء والأرض على من يفرط فيها"[4].

" إن المتمسكين بهذا الشرط يكونون قد استندوا إلى ما وقع في السقيفة، واحتجاج أبي بكر وعمر بأحقية قريش بهذا المنصب، والحق أن أبا بكر قد روى الحديث **"الأئمة من قريش"** [5] لكي يقنع جانب الأنصار، وهذا إجماع مشهور. ولكن الذين رووا قصة السقيفة وخاصة الطبري منهم لم يذكر هذا الحديث، وذكر " أن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش وهم أوسطهم دارا ونسبا"[6].

ومن هذا يفهم أن اجتماع السقيفة لم تبن الدعوة فيه لتكون الإمامة من قريش استنادا إلى هذا الحديث، بل بناء على مكانة المهاجرين من الإسلام عموما، و الرسول ﷺ خصوصا[7]. وهو مذهب عمر بن الخطاب الخطاب حين قال: و الله لو تدخلون معاشر قريش جحرا لدخلته العرب في أثركم، فاتقوا الله فيهم[8].

فمفهوم أبي بكر و عمر كان على أساس تفوق قريش على العرب في الرئاسة، ثم التواضع بين المسلمين خوف الفتنة، وخاصة بين قبيلتي الأوس و الخزرج، وكراهية إحدى القبيلتين أن تكون الرئاسة للأخرى[9].

---

(1) عمر، فاروق، المرجع السابق، ص493، 449 .

(2) من أئمة الإباضية، كان ذا علم ورأي وفصاحة، أدرك النبي ﷺ ،وشهد فتوح العراق مع سعد بن أبي وقاص،ثم كان مع علي في حروبه، ولما وقع التحكيم أنكره جماعة من أصحاب علي وفيهم عبد بن وهب الراسبي، اجتمعوا في النهروان (بين بغداد و واسط) وأمروه عليهم وقاتلوا عليا، وقتل الراسبي في هذه الواقعة سنة 38هـ. الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، (288/4).

(3) **الإسلام و فلسفة الحكم**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1989، ص110.

(4) **الإسلام و الاستبداد السياسي**، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، ط2، 1961، ص178.

(5) سبق تخريجه في الصفحة 122.

(6) الطبري، مصدر سابق، (244/3)، فاروق، عمر، مرجع سابق، ص494، وعلي، مرجع سابق، ص172.

(7) أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص94.

(8) الطبري، المصدر السابق، (244/3)، وعلي، المرجع السابق، ص192.

(9) قطب، سيد، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ص179.

إن ما روي عن أبي بكر أنه لما حضرته الوفاة قال: **"ثلاث ليتني سألت رسول الله ﷺ عنهن: لمن هذا الأمر من بعده، فلا ينازعه فيه أحد؟ وهل للأنصار فيه حق؟ وعن ميراث بنت الأخ والعمة؟"** [1].
وكذلك قول عمر بن الخطاب عندما عين مجلس الشورى: "ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا لاستخلفته"، فسالم ليس بقرشي[2]. كل هذه أدلة قاطعة على أن القرشية شرط للأفضلية"[3].

" وقد ناقش العلماء متن الأحاديث وعلة روايتها ، فأجمعوا[4] على أن هذا لا يمكن أن يكون إلا لعلل في الموضوع تزول مصداقيتها بزوال تلك العلل، وإذا كان العرب" وهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض"[5] و" أبعد عن سياسة الملك والرئاسة"[6]، وأن الدعوة الدينية من غير عصبية[7] لا تقوم لها قائمة؛ قائمة؛ حيث قال ﷺ: **"ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه"** [8]، فلا بد من وازع قوي حتى تستقيم الأمور[9].

وإذا كانت قريش قد تلاشت عصبيتها بسبب ما أصابها من الحضارة، وأصبح النفوذ لغيرها، فلا معنى لاشتراط القرشية التي زالت علتها [10]. والواقع "أن قريشا أمة كسائر الأمم، وهي قابلة للانقراض والتلاشي"[11]، و أن الحاكمية المطلقة لله تعالى، وكل من حكم في الأرض تحت الإسلام يعد خليفة لله، والله وعد جميع المؤمنين بدون استثناء بأن يستخلفهم، ولم ينص على استخلاف فرد دون آخر. قال تعالى: ﴿ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﴾[12]. و الواقع أيضا أن الرسول ﷺ قد ولى من غير قريش من عدة قبائل. و صحة الإمام أصل لصحة الولاية؛ فإنها فرع عليها، و ما جاز في الأصل جاز في الفرع [13]، ثم إن الأئمة الأربعة الذين عاشوا في زمن كانت فيه قوة قريش على أشدها ، هو الذي جعلهم يتمسكون بهذا الشرط[14]. وسائر الجمهور أجازوا إمامة المتغلب ولولم يكن قرشيا . وفي هذا تناقض، ولكنهم عللوا ذلك بالضرورة[15].

وخلاصة القول: إن النسب القرشي ليس شرطا لانعقاد الإمامة بل للأفضلية، وهذا من عدة وجوه أوجزها محمود الخالدي في ست نقاط[16]:

---

[1] ابن قتيبة، **الإمامة و السياسة**، مصدر سابق، (24/1).

[2] قطب، المرجع السابق، ص180.

[3] وعلي، المرجع السابق، ص190.

[4] على أنه لا يسلم له بالإجماع وقد كان من الخلاف ما كان.

[5] أمين، أحمد، **فجر الإسلام** ص32.

[6] ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، (626/2)، أمين، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[7] ينظر: خضير، إدريس، **التفكير الاجتماعي الخلدوني و علاقته ببعض النظريات الاجتماعية** ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،ط 1983، ص 134،135 .

[8] رواه أحمد بلفظ: **"قال لوط: فما بعث الله –عزوجل– نبيا إلا بعثه في ذروة من قومه"** وبلفظ: **" فما بعث الله –عزوجل– نبيا بعده إلا في منعة من قومه"**، (533/2).

[9] ابن خلدون، المصدر السابق، (662/2)، وعلي، مرجع سابق، ص193.

[10] وعلي، المرجع نفسه، الموضع نفسه، القاسمي، ظافر ،**نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي**، (**السلطة القضائية**)، دار النفائس، بيروت، ط 1987، (335/1).

[11] وعلي، المرجع نفسه، ص195.

[12] النور / 55 .

[13] و علي، المرجع السابق، ص195 .

[14] المبارك، محمد، **نظام الإسلام، العقيدة والعبادة**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 1981، ص71 .

[15] عودة، عبد القادر، **الإسلام و أوضاعنا السياسية** ، مرجع سابق ، ص108 .

[16] وعلي، المرجع السابق، ص 196 .

أولا: الأحاديث جاءت بصيغة إخبارية، و رغم أنها تفيد الطلب إلا أنها ليس فيها قرينة تفيد التأكيد .

ثانيا: إن كلمة قريش اسم و ليس صفة، ومعنى كون الأمر في قريش أنها فيهم، و لا مانع أن يكون في غيرهم.

ثالثا: لو كانت القرشية شرطا لانعقاد الإمامة لما قال ﷺ: **"ما أقاموا الدين"** [1]، وإذا لم يقيموه فهل تبقى الأمة بدون إمام ؟ فالقريشية في الحق فقط .

رابعا: لم ينكر الصحابة أن يُستخلف "معاذ بن جبل" وهو أنصاري.

خامسا: إن شرط الرضا والإختيار ضروري لعقد الخلافة في المسلمين ، فقد تختار الأمة غير القريشي للحكم مع وجود القريشي .

سادسا: لو كان واجبا لوجب على المسلمين فقط هذا التسلسل في النَّسب إلى قيام الساعة. والحال أنه ممتنع وغير ممكن، والتكليف لا يكون إلا بما هو مقدور عليه[2].

"و الذي نراه -بعد عرض هذه الأراء لمختلف العلماء- ... أن اشتراط القرشية في كلام الفقهاء وعلى لسان الصحابة، هو من باب السياسية الشرعية التي تتغير بتغير الزمان، ولا أدل على ذلك من إجماع المسلمين على خلافة غير القرشي[3] عبر التاريخ"[4].

يقول محمد الغزالي: "إن إخواننا الشيعة يرون انتخاب (الإمام) من بيت النبوة، ويرى إخواننا السنة أن يكون من قريش، والرأي عندي أن زعيم المسلمين لا ينسبه بيت معين ولا قبيلة معينة، وإن أكفأ الناس أحق بقيادتهم من غيره، دون نظر إلى نسب أو جنس"[5].

الفرع الثالث: الخروج على الإمام الجائر.

إن مسألة الخروج على الإمام الجائر من المسائل التي أسالت حبر أقلام كثير من العلماء والمفكرين قديما وحديثا، وأسالت غير قليل من دماء المسلمين على مر العصور. ولا تزال آثار هذه المسألة اليوم تشهد على مدى الشرخ الكبير والهوة السحيقة بين الفرق الإسلامية، بسبب الخلاف في جواز الخروج وعدمه؛ فانقسمت الطوائف -بذلك- إلى شيع؛ "فقالت المعتزلة: إذا كنّا يقيناً على أننا نكفي المخالفين خرجنا... وقالت الزيدية: إذا كنّا عدد أصحاب بدر عقدنا الإمامة وخرجنا، وقال قائلون[6]: إن عقد الإمامة واجب مهما كان العدو، وقال قائلون: إذا كان العدد نصف العدو وجب الخروج"[7].

والخوارج ذهبت إلى خلاف ما ذهب إليه أهل السنة في مسألة الخروج على الإمام الجائر؛ فالمبدأ العام عند أهل السنة[8] عدم الخروج والاكتفاء بالسمع والطاعة والنصيحة في السر والعلن. يقول ابن تميمة: "فيكون موقف المسلم النصيحة لولاة أمور المسلمين"[9]. ويستدلون بقول النبي ﷺ: **"الدين النصيحة** (ثلاثا).

---

(1) أحمد عن أنس، **المسند**، (129/3).

(2) الخالدي، محمود، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، مؤسسة الإسراء ، قسنطينة، الجزائر، ط1991، ص304- 307 .

(3) ليس المقصود من الإجماع –ههنا– الإجماع بالمعنى الأصولي، وإنما المقصود به التواضع أو التعارف، وإلا فهو الإجماع السكوتي الذي يستند إلى الأمر الواقع .

(4) المبارك ، محمد ، **نظام الإسلام** ، مرجع سابق . ص71 .

(5) الغزالي ، محمد ، **كيف نفهم الإسلام** ، دار الكتب الحديثة، (د م ن)، ص142.

(6) لم يذكر الأشعري من هم هؤلاء ، و لعلهم الخوارج .

(7) الأشعري ، **المقالات** ، مصدر سابق ،(2 / 197)، ينظر: السابعي، مرجع سابق، ص175.

(8) سيأتي مزيد تفصيل عن ذلك في مبحث أهل السنة إن شاءالله .

(9) **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** ، جمع وترتيب: عبد الرحمن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، (د.ت)، (35/5-11)، وينظر: الشوكاني، محمد بن علي، **الدراري المضيئة**، شرح الدرر البهية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، (2 / 303) .

قلنا: لمن يا رسول الله ؟ قال: **لله عز وجل ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"** [1]. وقد خالفت الخوارج هذا المبدأ [2]، "فرأوا الخروج على أئمة المسلمين عند أتفه الأسباب [3]، فكانوا أصحاب غارات وثورات وسفكوا دماء المسلمين، وسعوا في تفريق الكلمة، وشقوا عصا الطاعة، بناءً على تلك المبادئ الفاسدة"[4].

وتعتبر نظرية الخروج عند الخوارج أهم النظريات في السياسة على الإطلاق، ولعل تسميتهم دليل على ذلك. يقول أحد الإباضية عن نظرية الخروج: "أعلم يا أخي أن مذهب أهل الدعوة[5] في الخروج على على الملوك الظلمة والسلاطين الجُوَرة جائز، و ليس كما تقول السنية: إنه لا يحل الخروج عليهم و لا قتالهم بل التسليم لهم على ظلمهم أولى" [6]. ويقول في موضع آخر: "إن هم[7] رأوا فيه[8] اعوجاجا قاوموه قاوموه بالسيف لا بالرفق ولا اللين، وأنزلوه من أريكته من غير وجل أو أسف أو اعتبار[9].

البند الأول: أدلتهم في الخروج على أئمة الجـــور.

أولا: استدلوا بعموم الأدلة الواردة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كقوله تعالى: ژ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ گ گ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ژ[10]، وقوله ﷺ: **"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"** [11]. وحجتهم أن تغير المنكر واجب سواء كان على الإمام أو غيره، وإن لزم ذلك سل السيوف[12].

ثانيا: ومن أدلتهم قوله ﷺ: **" السمع و الطاعة حق ما لم يأمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع و لا طاعة"** [13]، واستدلوا أيضا بقوله ﷺ: **"لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"** [14]، فقد استدلوا بما ورد عن النبي ﷺ من النهي عن الطاعة للمخلوق في معصية الخالق على جواز الخروج على الأئمة و عدم طاعتهم في جميع ما يأمرون[15] به إن صدرت منهم معصية أو أمروا بها[16].

---

[1] رواه مسلم عن أبي رقية تميم ابن أوس الداري ، كتاب الإيمان ، باب : الدين النصيحة، و الترمذي، كتاب البر و الصلة، باب: في النصيحة، وأحمد في المسند ، (5/ 16) .

[2] ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، (87/2)، ينظر: الإسفراييني، **التبصير في أصول الدين** ، مصدر سابق ، ص 46 .

[3] الحقيقة أنهم لم يخرجوا على الأئمة لأتفه الأسباب ، و إن قالوا بالخروج على أئمة الجور و الملوك الظلمة .

[4] السعوي، مرجع سابق ، ص 140 .

[5] يعني : الإباضية ، فهم يطلقون على أنفسهم (أهل الدعوة) .

[6] معمر، علي يحي ، **الإباضية بين الفرق الإسلامية** ، جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر،ط 3، 2003،ص397، و ليس هذا الكلام على إطلاقه ، بل نجد الخلاف بين أهل السنة في هذه المسألة ، و قد وضعوا لذلك شروطـــا سيأتي تفصيلها في مبحث أهل السنة إن شاءالله .

[7] يعني : الإباضية .

[8] يعني الإمام .

[9] معمر، علي يحيى، **الإباضية في الجزائر**، مرجع سابق، ص30، وليس هذا رأي الإباضية جميعا، بل المتشددين منهم فحسب.

[10] آل عمران / 104 .

[11] رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب: وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، والترمذي، كتاب الفتن، باب: ما جاء في تغيير المنكر باليد أو اللسان أو القلب، وأحمد، (3/10) .

[12] ينظر : ابن حزم ، **الفصل** ، مصدر سابق ، (4/171).

[13] البخاري، كتاب الجهاد، باب: السمع و الطاعة للإمام، مسلم، كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة ولي الأمر في غير معصية، ابن ماجة، كتاب الجهاد، باب: لا طاعة في معصية **الله** ، و النسائي، كتاب البيعة ، باب: جزاء من أمر بمعصية فأطاع، و أحمد، (2/17) .

[14] رواه أحمد في المسند ، (5/66) . الترمذي، كتاب الجهاد باب ما جاء في **"لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"** حديث رقم 1711، البيهقي، باب الصلاة خلف من لا يحمد فعله، حديث رقم 5340.

[15] و الحق أنه ليس كذلك ، بل عدم طاعتهم إذا أمروا بالمعصية، و هذا واضح من الحديث .

[16] السعوي ، المرجع السابق ، ص143 .

يقول "سالم بن حمود السمائلي" في موقف الإباضية من الأمراء: "يناشدونهم السير على منهاج الخلفاء الراشدين الذين هم هداة الخلق، فإذا لم يجدوا منهم ذلك باينوهم وفارقوهم وناصبوهم الحرب إن قدروا"[1].

ويستدل على سلامة مذهبهم بقوله ϑ: **"لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"** فيقول: "فإن الحق الذي لا مراء فيه أن الإباضية يجيزون الخروج على أئمة الجور وقتال الفساق، كما شرع الله ذلك"[2].

ويقول الشيخ "اطفيش": "فإذا أحدث الإمام وحارب وكان المسلمون غالبون قتلوه حتى يقدموا إماماً غيره، كما فعلوا بعثمان [3]، وإن لم يكونوا غالبين فلا يجوز أن يقاتلوه حتى يقدموا إماما يقاتلون معه، كفعل أهل االنهروان في علي"[4].

- **ثالثا:** أنهم اعترضوا على استدلال من لم ير جواز الخروج على الأئمة بمثل قول رسول الله ϑ: **"تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك"** [5]. فقالوا: "أماً أمره ϑ بالصبر على أخد المال وضرب الظهر، فإن ذلك -بلا شك- إذا تولى الإمام ذلك بحق، كأن يأخذ المال من غاصبه أو جاحده، مستدلين بما رواه "أبو هريرة" τ قال: "جاء رجل إلى رسول الله ϑ فقال : أرأيت إن جاء رجل يريد أخد مالي، قال: **فلا تعطه مالك**، قال: أرأيت إن قاتلني، قال: **قاتله**، قال: أرأيت إن قتلني، قال: **فأنت شهيد**، قال: أرأيت إن قتلته، قال: **هو في النار**"[6].

واعترضوا على تأويل من لم ير الخروج على أئمة الجور بقوله تعالى: ژ ئۍ ئو ئو ئۇئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئى ئى ژ [7]، فقالوا: إن السكوت على ظلمه معاونة له على الإثم و العدوان"[8].

البند الثاني : رأي الإباضيــة .

سبق وأن ذكر موقف الإباضية من الخروج على أئمة الجور، وهو موافق لرأي عامة الخوارج. لكن الإباضية -ولعلهم المتأخرون- يرون أن عدم الخروج هو الأصل، وأنه لم ينقل عنهم إطلاقا القول بوجوب الخروج على الإمام الجائر؛ وخاصة إذا أضيف تصدع المجتمع و هلاكه. والأصل في ذلك هو ما يترتب عنه من نتائج؛ لأن الإباضية -أصلا- يميلون إلى التسامح و اللين ، لا إلى استعمال القوة ؛ إلا اقتضت الظروف ذلك[9].

وفي رأيهم أن الذين ذهبوا إلى أن قول الإباضية هو الخروج مطلقا، هم الذين خلطوا بين الإباضية والخوارج، وهم يقولون إنَ "الخارج على إمام بالإجماع باغ بإجماع، والبراءة من الباغي بالإجماع واجبة

---

[1] السمائلي ، سالم بن حمود ، **أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج** ، ص18، (نقلا عن السعوي ، مرجع سابق ، ص143).

[2] السمائلي، المرجع السابق ، ص 43 ، (نقلا عن السعوي ، المرجع السابق ، ص 143).

[3] هذا الكلام من الشيخ اطفيش بالغ الخطورة ؛ إذ يبدو جليا من استدلاله بمقتل عثمان – بالإضافة إلى ادعائه غلبة المسلمين – أن عثمان كان فاسقا أو فاجرا ، و أن الذين قتلـــــوه كانوا على الحق ، و هو بالغ الشجون و لا يحتاج إلى رد. والكلام نفسه يقال بالنسبة لعلي مع أهل النهروان؛ ففي الوقت الذي أجمع فيه المسلمون أن الحق كان مع علي و أن الذين خرجوا عليه كانوا محاربين، والدليل على ذلك اعتراف عائشة رضي **الله** عنها بخطئها و توبتها، يدعي الشيخ أن أهل النهروان أقاموا إماما عادلا قاتلوا معه علياً. و هذا من الغلط والتغليط ما تهد منه الجبال .

[4] اطفيش ، **شرح النيل و شفاء العليل** ، مصدر سابق ، (14/354) .

[5] مسلم : كتا ب الإمارة ، باب : وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن .

[6] مسلم : كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن.

[7] المائدة /2 .

[8] ابن حزم ، **الفصل** ، مصدر سابق ، (4 / 174) .

[9] ينظر: جهلان، عدون، **الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف اطفيش**، جمعية التراث، غرداية، الجزائر، (د.ت)، ص 199 .

بالإجماع"[1]. "و إذا أجاز الإباضية الخروج على الإمام الجائر فذلك عند ضمان عدم هلاك الأمة، وهذا لا يكون إلا بعد الإنذار و إقامة الحجة وتثبيت الحق والدعوة إليه"[2].

"أما بالنسبة للإباضية إذا كانوا تحت الحكم الجائر وخافوا الضرر إذا خرجوا عليه، فحينئذ تكون الطاعة له ما لم يأمر بمعصية، كما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يظلان واجبين في كل الظروف، تحت الخلافة الرشيدة أو غيرها"[3].

وخلاصة القول في موقف الإباضية من الإمام الجائر أنه مهما كانت طريق الوصول إلى الحكم، فإذا كان الإمام عادلا وجبت طاعته، وكان الخروج علية فسقا، وإذا جار جاز البقاء ولكن لا طاعة في معصية الخالق، وجاز الخروج عليه[4].

ورأي الإباضية بين القائلين بالصبر والنصيحة، وهم أهل السنة، وبين القائلين بالخروج مطلقا، وهم بقية فرق الخوارج، أسهم في تغيير موقف بعض الفقهاء السنة خاصة المعاصرين، مما سهل التقارب بين أهل السنة والإباضية.

---

[1] علي، مرجع سابق ، ص 234 .
[2] المرجع نفسه ، ص 235.
[3] معمر، علي يحي ، **الإباضية بين الفرق الإسلامية**، مرجع سابق ، ص334.
[4] وعلي، المرجع السابق ، ص 236 .

المبحث الثالث : المعتزلة وفكرهم السياسي.

المطلب الأول: المعتزلة (النشأة، الطبقات، الأصول).

الفرع الأول: التعريف بالمعتزلة ونشأتهم.

البند الأول: التعريف بهم .

"هم قوم من القدرية زعموا أنهم اعتزلوا فئتي الضلالة عندهم ، يعنون أهل السنة والجماعة، والخوارج الذين يتعرضون الناس قتلا"[1]، "وهم ليسوا أول فرقة كلامية ظهرت في الفكر الإسلامي -وإن بعُدوا عن روافده العذبة - بل سبقهم من حيث النشأة الجهمية والقدرية .

ولعل السر في ظهور هذه الفرقة على غيرها من الفرق الأخرى هو أنها عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل"[2].

البند الثاني : نشأتهم .

تناولت كتب الفرق القصة الآتية باعتبارها نقطة البدء في نشأة هذه الفرقة وهي: "أن رجلا[3] دخل على الحسن البصري وقال: يا إمام الدين، لقد ظهر جماعة في زماننا يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر؛ والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل في مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا ؟ وقبل أن يجيب قال "واصل بن عطاء": أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر. ثم قام "واصل" واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب "الحسن"، فقال " الحسن" اعتزل عنا "واصل"، فسمي هو وأصحابه "المعتزلة[4]".

"ومع ذيوع هذه الواقعة في تفسير نشأة المعتزلة، فإن الأبحاث الحديثة لا تجد فيها مسوغاً معقولا أو مبررا كافيا لما يريده خصوم المعتزلة -وأكثرهم أشاعرة- من تصوير الاعتزال بمعنى الانشقاق على أهل السنة والجماعة ، فمع أن القصة لا تشير إلى رأي "الحسن البصري" حين تطاول تلميذه "واصل" فسبقه إلى إبداء رأيه، فإن رأي "الحسن البصري" بصدد هذه المشكلة التي كثر فيها الكلام في ذلك الزمان كان معروفا؛ وهو أن صاحب الكبيرة فاسق منافق[5]، وهو رأي من العسير أن نعتبره معبرا عن الجماعة بعد استبعاد الخوارج والمرجئة ؛ فقد سفهه البغدادي -فيما بعد- لأن المنافق أشر من الكافر [6]، ولا يبطن

---

(1) ابن منظور ، **لسان العرب** ، مادة (عزل) ، (4/213)، ينظر: قلعه جي، حامد صادق قنيبي، مرجع سابق، ص439.

(2) اليافعي ، عبد الله بن أسعد ، **كتاب مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة** ، تحقيق: محمود نصار، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، 1992 ، ص 19 . صبحي ، أحمد محمود، **في علم الكلام: المعتزلة**، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية، مصر،ط2004، ص 103، Voir :Laoust,op.cit,pp.101-111,see also :Goitein,SD.*Studies in Islamic History and Institution*, E,J.Brill, Leiden,Netherlands,1968,p.155.

(3) هو واصل بن عطاء، ولد عام (58 هـ /677م) بالمدينة. كنيته أبو حذيفة، ولقب بالغزال. ولم يكن كذلك ولكنه كان يلزم سوق الغزالين بالبصرة ليعرف العفيفات فيجعل صدقة لهن، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، **البيان والتبيين** ، مكتبة الهلال، بيروت، ط 1988، (1/34)، وهو مؤسس مذهب الاعتزال ورأسه، تلقى العلم على شخصيات متباينة الآراء، و من ثم لم يكن تابعا لواحد منها بالذات، من هؤلاء: محمد بن الحنفية، ينظر: الحميري، أبو سعيد نشوان بن سعيد بن نشوان ، **الحور العين**، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت)، ص207، والحسن البصري (20-110هـ/640-728م) ومعبد الجهني، وهو من القدريين الأوائل، توفي سنة (131هـ/748م). صبحي، المرجع السابق، (1/181 و ما بعدها).

(4) اليافعي، المصدر السابق ، ص 20 .

(5) الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تحقيق: نيبرج، مكتبة الدار العربية، القاهرة، مصر، ط2، 1993، ص165 ، ينظر عن الروندي: Urvoy, Dominique, Les *Penseurs Libres dans l'Islam Classique*,Albin Michel, Paris, 1996, pp.117-133، صبحي، مرجع سابق ، ص 106 .

(6) البغدادي، **الفرق**، مصدر سابق، ص 98 .

صاحب الكبيرة الكفر الذي يبطنه المنافق ، ومن ثم لا أعتقد أن الخروج على رأيه بدعة حتى يعد المعتزلة من أجلها منشقين "[1] .

ويختلف الرواة؛ فينسب بعضهم الحادثة إلى واصل بن عطاء، وينسبها بعضهم الآخر إلى عمرو بن عبيد. يقول السمعاني: "المعتزلة نسبة إلى الاعتزال، أي الاجتناب، والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الاسم لأن " أبا عثمان عمرو بن عبيد " أحدث ما أحدث من البدع، واعتزل مجلس "الحسن البصري" وجماعة معه، فسموا معه "المعتزلة"[2]، وإلى مثل هذا الرأي يذهب "المقريزي"[3].

و ثمة رواية أخرى تقرر أن الذي سماهم بذلك "قتادة بن دعامة السدوسي" (ت 117هـ/735م)؛ إذ دخل مسجد البصرة -وكان أكمه- فإذا "بعمرو بن عبيد" ونفر معه ، فأمهم وهو يظن أنها حلقة "الحسن البصري"، فلما عرف أنها ليست له قال: إنَ هؤلاء معتزلة ، ثم قام عنهم، ومنذ ذلك الحين سموا المعتزلة [4].

و إن كانت هذه الحادثة -بدورها- أوهى من أن تفسر النشأة الحقيقية لفرقة المعتزلة، فإن صاحب "مروج الذهب" يعلق بدء ظهورهم على أصل من أصولهم -أعني المنزلة بين المنزلتين- دون إشارة إلى اختلاف " واصل " و" أبو عمرو" على" الحسن البصري". يقول المسعودي: "ومات واصل بن عطاء وكني بأبي حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة، وهو شيخ المعتزلة وقديمها ؛ وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر ، وبه سميت المعتزلة[5] .

ولا يستبعد أن يكون أصل (المنزلة بين المنزلتين) أول أصول المعتزلة ظهورا من الناحية التاريخية، وإن لم يكن أهم أصول المعتزلة من الناحية الكلامية والفلسفية. إنه بشيوع ارتكاب الكبائر وانتشار سفك الدماء، سواء بسبب الفتن أو بسبب قتل الأمويين لخصومهم، فضلا عن مقتل بعض كبار الصحابة من أمثال "عثمان"و"علي"و"طلحة" و"الزبير"(؟) على أيدي مسلمين، تساءل الناس عن رأي الدين في فاعل الكبيرة[6]. وكان رأي الخوارج أسبق الآراء: ولتبرير خروجهم على الأمويين قالوا بتكفير فاعل الكبيرة"[7].

ولقد ظهر لفظ "المعتزلة " كاصطلاح يطلق على طائفة قبل الحادثة المنسوبة إلى "واصل"؛ إذا أطلق هذا اللفظ من قبل بالمفهوم السياسي على من اعتزلوا الحرب بين "علي" وخصومه ؛ فقد أرسل "قيس بن سعد بن عبادة" عامل مصر إلى "علي" أثناء خلافته: إن قبلي رجالا معتزلين، قد سألوني أن أكف عنهم وأن أدَعَهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس. ويقول الطبري في موضع آخر: ولم يلبث "محمد بن أبي بكر" عامل مصر "لعلي" بعد "قيس بن سعد" شهرا كاملا حتى بعث إلى أولئك القوم المعتزلين الذين كان "قيس" قد وادعهم[8]

---

[1] صبحي ، المرجع السابق ، ص 106 .

[2] السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور، **الأنساب**، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، ط 1988، ص 35 .

[3] المقريزي، **الخطط**، مصدر سابق.

[4] زاده، طاش كبري، **مفتاح السعادة**، (1 /32) .

[5] **مروج الذهب**، مصدر سابق، (3 / 152)، صبحي، المرجع السابق، ص 107 .

[6] ينظر: أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1983، ص156، ويبدو أن التساؤل كان في عهد علي إبان الحرب الأهلية ؛ إذ قال عن أهل الشام: لا تقولوا إنهم كفرة، و إنما هم قوم زعموا أننا بغينا عليهم وهم بغوا علينا. وعن عمار بن ياسر من أصحاب علي: لا تقولوا كفر أهل الشام، ولكن قولوا: ظلموا وفسقوا. ينظر: القاضي، عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد السيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 1986، ص160، صبحي، مرجع سابق، ص107 في الهامش.

[7] صبحي ، المرجع نفسه، ص 107 .

[8] الطبري ، مصدر سابق ، (5/244)، الدينوري ، مصدر سابق، ص 301 .

كذلك سأل " المغيرة بن شعبة "أبا موسى الأشعري" عن رأيه في من اعتزل هذا الأمر وجلس في بيته كراهية الدماء ، فأجاب أبو موسى: "أولئك خيار الناس ، خفت ظهورهم من دماء إخوانهم وبطونهم من أموالهم"[1]

"وقد حاول بعض الباحثين[2] إيجاد صلة بين الاعتزال بالمفهوم السياسي وبين الاعتزال بالمفهوم الكلامي، مستندين في ذلك إلى أن مشكلة الحكم على فاعل الكبيرة ذات طابع سياسي، وإن المعتزلة جميعا أعداء الأمويين، وإلى ارتباط "واصل بن عطاء" بـ"يزيد بن علي" واحتضان الزيدية لأصول المعتزلة، حين انقطعت الصلة بين العباسيين والعلويين مند قيام الدولة العباسية، وبقي فرع بغداد على علاقة طيبة بالشيعة المعتدلة "[3].

ولعل قيمة هذه الرواية أنها تلقي الضوء على الصلات الأولى بين المعتزلة والشيعة، فضلا عن أن كثيرا ما يصحب السخط على مجريات أمور السياسية من بين أهل التقى والورع اعتكاف على العلم والعبادة. يقول "النشار": اعتزل-إذن- الحياة العامة جماعة من خُلَّص المؤمنين، رأوا الأمر بين يدي "معاوية" الطليق ، فزهدوا في الدنيا وأمرها ، ولجأوا إلى التعبد بالعلم ، وسرعان ما تناسوا السبب السياسي في اعتزالهم"[4]

غير أنه -من ناحية أخرى- يعيب هذه الرواية أن رأس المعتزلة وهو "واصل بن عطاء" لم يكن

مشايعا "لعلي"، بل إنه أدان الفريقين المتحاربين: "علي" وخصومه، وإن الاعتزال بالمفهوم السياسي إنما أطلق على فريق من الصحابة من أمثال "سعد بن أبي وقاص" و"عبد الله بن عمر بن الخطاب" و"أسامة بن زيد" ممن اعتزلوا "علياً" وخصومه، ومن ثم فإن المعتزلة المتكلمين إنما هم امتداد للمعتزلة السياسيين الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار "علي" و "معاوية"، ثم بين أنصار ذرية "علي" والخلفاء الأمويين فيما بعد"[5].

ولعل هذا الرأي لبدوي حول النشأة الأولى للمعتزلة العائدة إلى أصلها السياسي هو ما يمكن أن يُرجح، بخاصة وقد مرَّ أن النشأة الأولى للشيعة كانت سياسية، وكذلك الخوارج، فلا يستبعد أن تكون السياسية مرة أخرى منشأ الفرق في علم الكلام والعقيدة ثم الشريعة .

البند الثالث: وزنهم الحضاري.

يحظى المعتزلة -على غرار غيرهم من الفرق الأخرى- بقيمة ذات شأن كبير في الكلام والجدل، وفي البناء الفكري والحضاري لفلسفة الحوار وأساليب المناظرة. ويعترف لهم خصومهم -فضلا عن المنصفين- بذلك، يقول "الملطي" -وهو من الخصوم-: "إنهم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والموفقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم"[6]. ويقول عنهم "الإسفراييني"-وهو من الخصوم أيضا-: "إنهم أول فرقة أرسوا قواعد الخلاف"[7].

---

[1] الطبري ، المصدر نفسه، الموضع نفسه، صبحي ، المرجع السابق ، ص 109 .

[2] وهو المستشرق: "نيبرج" Nyberg ": هنريك صموئيل نيبرج(1889-1974)، من كبار المستشرقين السويديين، تخرج بجامعة أوبسالا، وسمي فيها أستاذا للعربية(1919)، فأستاذ اللغات السامية(31-1956)، نشر كتابا عن ابن عربي وآخر عن المعتزلة. نشر كتبا بالعربية، منها " الشجر" لابن خالويه، و" التدابير الإلهية" لابن عربي، و"الرد على ابن الروندي"، و"الفرق بين الفرق" للخياط. الزركلي، مرجع سابق، (100/8)، ينظر؛ مقدمة **كتاب الانتصار**، مصدر سابق، ص5ومابعدها .

[3] صبحي، المرجع السابق، ص 109 .

[4] النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، ط8، (1/439-441) .

[5] بدوي ، عبد الرحمن ، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دار القلم، بيروت، لبنان، ط4، 1980، ص 190-192.

[6] الملطي، عبد الرحمن، **التنبيه و الردّ على أصل الأهواء و البدع** ، تحقيق: محمد زينهم ومحمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1992، ص40 .

[7] الإسفراييني، أبو المظفر، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة** تخريج وتعليق: محمد زاهد الكوثري، ط1940، ص53.

أماً المنصفون فيقول عنهم "القاسمي": "إنهم أول من ظهر من الفرق الإسلامية في صدر حضارة الإسلام بقواعد الأصول، والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول، وإنهم من أعظم الفرق رجالا وأكثرهم أتباعا"[1]. ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز في علم الكلام فحسب، أو أنها تمثل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط ، بل في مكانتها في الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها، ولا أعني بذلك فقط أنهم كانوا أشد المدافعين عن الإسلام فكرًا وجدلاً ضد أصحاب الدّيانات الأخرى فضلاً عن الزنادقة، وإنما هناك خصائص حضارية لم تجد بعد عناية الباحثين قدر بيان نزعتهم العقلية، إيجابياتها وسلبياتها، مناقبها ومثالبها، محاسنها ومساوئها. من أهم هذه الخصائص الحضارية ما يأتي[2]:

1- إن المســـــار التاريخي للمعتزلة قد صاحب المســـــار التاريخي للحضارة الإسلاميـــة في القـــرن الثالث

الهجري، كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة الإسلامية قد اقترن بتدهور هذه الحضارة ، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأية فرقة كلامية أخرى[3].

2- إن الأغلبية الساحقة من رجال هذه الفرقة كانت من الموالي، بل من أصحاب الحرف، وأهمية ذلك حضاريا ترجع إلى ما يأتي:

أ) إنَّ مبدأ المساواة قد تحقق في الحضارة الإسلامية، على نحو جعل رواد الفكر أناساً من الشعوب المغلوبة، بل من الطبقات الدنيا .

ب) لا يُعد كونهم من الموالي سبباً في التشكيك في إيمانهم ، أو اعتبار أن رواسب حضارية ودينية قد خالطت اعتقادهم ؛ إذ إن معظم حملة العلم في الإسلام -كما لاحظ ذلك "ابن خلدون" بحق- كانوا من العجم؛ ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة، لمقتضى السذاجة والبداوة في العرب، ولماً كان علم الكلام مثله في ذلك كمثل سائر العلوم التي تستلزم نوعاً من التحضر، كان الموالي أسرع من عرب البادية إلى نيلها والنبوغ فيها، لأنهم أقدر عليها للحضارة الراسخة فيهم[4] .

ج) ويشير "ابن خلدون" إلى سبب آخر؛ ذلك أن العرب حين خرجوا من البداوة إلى الحضارة، شغلتهم الرياسة ومقتضيات أعباء الدولة من السياسة والإدارة عن القيام بالعلم والنظر[5].

الفرع الثاني: طبقات المعتزلة.

يحاول كتاب الفرق أن يصلوا فرقتهم برسول الله ﷺ وصحابته، والسبب واضح، وهو بيان أن آراءهم ليست مستحدثة أو بدعاً، إنما ترجع إلى صاحب الرسالة وما كان عليه أصحابه، وذلك ما فعله كل من "القاضي عبد الجبار" و"ابن المرتضى" من كُتاب المعتزلة ؛ فقد قسمهم الأول إلى عشر طبقات تنتهي بطبقة شيخه ، ثم أضاف "ابن المرتضى" نقلا عن "الحاكم الجسمي" طبقتين على النحو الآتي، ذاكرين أعلامها فقط[6]:

---

(1) القاسمي، جمال الدين، **تاريخ الجهمية و المعتزلة** ، صبحي، مرجع سابق ، ص 103 ، 104 .

(2) يقول فهمي جدعان: " لقد ردَّ البحث المعاصر إلى المعتزلة قدراً عظيما من الاعتبار الذي يليق بهم حقيقة، لا بل إن بعض الكتاب المنعمين بروح العقلانية قد أسرفوا في إسباغ الثناء و المديح عليهم ، حتى لقد تصور بعضهم أن النكبة التي لحقت بعم قريبا من منتصف القرن الثالث الهجري و بعد ذلك ، إنما كانت نكبة للإسلام نفسه، أذنت بأفول العصر الذهبي له". ويذهب هذا المفكر إلى عكس هذا الاعتقاد فيقول : "والنظر التاريخي المدقق يقول صراحة إن الاعتزال بمثل – أولاً و قبل كل شيء – عملية ارتكاسية في الأوضاع الثقافية التي كان الإسلام يمر بها في القرنين الثاني و الثالث"، ينظر : **المحنة جدلية الديني والسياسي في الإسلام** دار الشروق، عمان، ط1، 1989، ص 17، 18 .

(3) صبحي، **في علم الكلام ، المعتزلة** مرجع سابق ، ص103 ، 104 .

(4) ابن خلدون ، **المقدمة** ، مصدر سابق ،ص 401 ، 402 ، (فصل : في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم) .

(5) ينظر : ابن خلدون ، المصدر نفسه ، ص402 ، صبحي، المرجع السابق ، ص 104 ، 105 .

(6) صبحي، المرجع نفسه ، ص 114 و ما بعدها .

البند الأول: الطبقة الأولى.

وهم: "علي" و" أبو بكر" و"عمر" على هذا الترتيب، ولم يذكر "عبد الجبار"، "عثمان"، بينما ذكره "ابن المرتضى"، مع أن الأول معتزلي والثاني شيعي زيدي، و"ابن عباس" و"ابن مسعود" و"ابن عمر"، وأضاف إليهم "ابن المرتضى" "أبا الدرداء" و" أبا ذر "و" عبادة بن الصامت[1].

البند الثاني: الطبقة الثانية.

وهم: "الحسن" و"الحسين" ابنا "علي بن أبي طالب " [2] و"محمد بن علي بن أبي طالب" (ابن الحنفية)، ومن التابعين "سعيد بن المسيب" و"طاووس السختياني" و"أبو الأسود الدؤلي" .

البند الثالث: الطبقة الثالثة.

وهم: "أبو هـاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية" وأخوه "الحسن بن محمد" ، ومن أحفاد علي كذلك:

"الحسن بن الحسن" وابنه "عبد الله " وابنه "محمد النفس الزكية" ، و"زيد بن علي زين العابدين بن الحسين"، ثم "محمد بن سيرين" وأخيرا "الحسن البصري[3] .

البند الرابع : الطبقة الرابعة .

وبها يبدأ المعتزلة بالمفهوم الكلامي، وأهم رجالها: "غيلان الدمشقي" و"واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبيد" و"مكحول بن عبدالله " و"بشر الرحال".

البند الخامس: الطبقة الخامسة.

وهم أصحاب واصل الذين بعث بهم إلى البلدان لنشر مذهب الاعتزال: "أبو عمرو" و"عثمان بن خان الطويل"، وقد رحل إلى "أرمينية"، وعنه أخذ "أبو الهذيل العلاف" المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد "واصل" و"حفص بن سالم"، وقد خرج إلى "خراسان" لمناظرة "الجهم بن صفوان" الذي كان يشيع مذهب الجبر، و"القاسم بن السعدي" وقد ذهب إلى اليمن، و"أيوب بن الأوس" وقد أرسله "واصل" إلى المدينة والجزيرة والبحرين، و"الحسن بن ذكوان". ومن تلاميذ "عمرو بن عبيد": "شبيب بن شبيه" و"خالد بن صفوان" و"حفص بن العوام" و"عمرو" و"الحسين" ابنا "حفص بن سالم " .

البند السادس: الطبقة السادسة.

وتشمل أعظم رجال المعتزلة وأعمقهم أثراً في تشكيل المذهب وتجديد آرائه، سواء في جليل الكلام أم دقيقه، وعلى رأسهم: "أبو الهذيل العلاف" وتلميذه "إبراهيم بن سيار النظام" و"بشر بن المعتمر" مؤسس مدرسة بغداد المعتزلية ، و"معمر بن عباد السلمى"، و"موسى الأسواري" و"هشام بن عمرو الفوطي" و" أبو بكر بن كيسان الأصم".

البند السابع: الطبقة السابعة.

وعلى رأسها "أبو معن ثمامة بن الأشرس" و"أبو عثمان بن بحر الجاحظ" و"أبو موسى المردار" (الشهير براهب المعتزلة) و"أحمد بن أبي دِؤاد" و"يوسف بن عبدالله الشمام" و"علي الأسواري" و"عباد

---

(1) يبدو أن جعل هؤلاء الصحابة في الطبقة الأولى من المعتزلة ظاهر الإقحام ، وذلك لإضفاء الشرعية و علو سند المذهب الاعتزالي ، و أن لهم (المعتزلة) سلفا هم صحابة رسول الله ﷺ .

(2) يبدو كذلك أن إقحام الحسن و الحسين في طبقات المعتزلة ، كان من أجل إعلاء مكانتهم إلى مكانة السبطين عند جمهور الأمة الإسلاميـــة.

(3) إلى هذه الطبقة يمكن أن يقال إنه لا مبرر – على الإطلاق – لإقحام هؤلاء الأعلام من الصحابة و التابعين من رجال الأمة ، على أنهم من طبقات المعتزلة ، و إن الصحيح أن يذكر رجالهم ممن أسسوا – بالفعل – لمذهب الاعتزال ، وهو ما يبدو ابتداء من الطبقة الرابعة .

بن سليمان" و"أبو جعفر الإسكافي" و"وأبو الحسين الصالحي" و"صالح قبة" ثم الجعفران؛ "جعفر بن مبشر" و"جعفر بن رجب"[1].

البند الثامن: الطبقة الثامنة .

وعلى رأسها "أبو علي الجبائي" (تلميذ الشحام) و "أبو مجاهد البغدادي" و"أبو الحسين الخياط" (مؤلف كتاب الانتصار) و" أبو القاسم البلخي" و" أبو العباس الناشئ[2].

البند التاسع : الطبقة التاسعة .

وفيها: "أبو هاشم الجبائي" و"أبو عمر الباهلي". ويبدو أنه في هذه الفترة الزمنية (النصف الأول من القرن الرابع الهجري)[3] امتزجت معتقدات الشيعة بآراء المعتزلة [4]، ومن ثم نجد في هذه الطبقة رجالا من كبار مفكري الشيعة " كأبي سهل النوبختي " و" الحسن بن النوبختي " (صاحب كتاب: فرق الشيعة) .

البند العاشر: الطبقة العاشرة .

وعلى رأسها قاضي القضاة "أبو الحق عبد الجبار بن أحمد الهمذاني"، وقد تتلمذ على "أبي هاشم الجبائي"، ثم رجال من أئمة الشيعة الزيدية ومفكريهم من أمثال: "أبو عبد الله الداعي" (الملطي) و"أبو العباس الحسني" والإمام "المؤمن بالله" وأخوه الإمام "أبو طالب" و"يحيى بن محمد العلوي".

البند الحادي عشر: الطبقة الثانية عشرة .

وعلى رأسها "أبو رشيد النيسابوري" و"الشريف المرتضى". ومذهب المعتزلة قد ظهر بالبصرة، ثم ظهرت مدرسة بغداد، وتجمع المدرستان أهم رجال المعتزلة، وتشكلان التيارين الرئيسيين للاعتزال"[5].

ويقسمهم "أبو ريان" تقسيما آخر؛ حيث يذكر طبقتين ضم فيهما جل رجال المعتزلة، مبتدئاً بمؤسس المذهب الاعتزالي "واصل بن عطاء" دون الرجوع القهقرى إلى الصحابة والتابعين ، وهاتان الطبقان هما:

الطبقة الأولى: ومنها: "واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبيد"، و"واصل " هو رأس هذه الحركة ومؤسسها.

الطبقة الثانية: وتبدأ هذه الطبقة "بأبي الهذيل العلاف"، وكان على رأس المعتزلة كما يذكر صاحب الوفيات[6].

---

[1] صبحي ، مرجع سابق ، 114 و ما بعدها

[2] ومن هذه الطبقة أيضا " ابن الروندي " الذي خرج عن المعتزلة مؤلفا كتابه **"فضائح المعتزلة"**، يقال إنه تشييع، و يقال إنه ألحد، وقد ألف "الخياط" كتابه "**الانتصار في الرّد على ابن الروندي الملحد**"، ينظر : صبحي، المرجع السابق ، ص 116 .

[3] و إنما ذكرت طبقات ما بعد القرن الثالث الهجري –وهو حد هذا البحث– و ذلك استكمالا لعدد الطبقات حتى تتوضح الصورة كاملة .

[4] ينظر : جعفران، رسول، **المسار الفكري بين المعتزلة والشيعة من البداية حتى نهاية عصر الشيخ المفيد** ، ترجمة : خالد توفيق، دار الصفوة، بيروت، لبنان، 1993.

[5] صبحي ، **في علم الكلام** ، المرجع السابق ، ص 114 – 117 .

[6] ابن خلكان ، **وفيات الأعيان** ، مصدر سابق، (1/684)، أبو ريان ، مرجع سابق، ص 170 ،171 .

الفرع الثالث: أصول المعتزلة.

تجمع رجال المعتزلة أصول خمسة ، لا يُعد معتزلياً من لا يؤمن بها كلها. يقول "الخياط": "لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل ويخالفوننا في الوعد والوعيد والأسماء والأحكام (المنزلة بين المنزلتين). وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[1] .

و عبارة " الخياط " تفيد تداخل أراء الفرق الإسلامية ؛ كاتفاق الجهمية والمعتزلة في التأويل واختلافهم في القدر، ومن ثم لا يعد الجهمي معتزلياً .

و لم يظهر اصطلاح " الأصول الخمسة " - فضلا عماً تفرع عنه من نظريات- في عهد المؤسس الأول "واصل بن عطاء"؛ فقد كانت بعض الموضوعات في عهده -على حدَّ تعبير "الشهرستاني"- غير نضيجة[2]، بل إن كثيرا من المسائل لاسيما ما يتصل منها بدقيق الكلام لم ينشأ إلا لدى رجال الطبقة السادسة، وعلى رأسهم المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة وأعني به "أبو الهذيل العلاف". وهذه الأصول الخمسة للمعتزلة هي:

البند الأول: التوحيد (التنزيه).

يتفق المسلمون جميعا على توحيد الله ، ولكن المعتزلة تعني بالتوحيد التنزيه المطلق عن صفحات المخلوقين، وقد جاء قولهم في التوحيد معارضا للتصور اليهودي لله من جهة ، ولأراء المجسمة والمشبهة والحشوية[3] من جهة أخرى ؛ فالله لدى المعتزلة ژ ڈ ڈ ژ[4]. تلك آية محكمة تؤول في ضوئها كل آيات آيات يدل ظاهرها على اتصاف الله بأوصاف المخلوقين، ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم، (إنكارا على المجسمة الذين جعلوا الله جسماً، وعلى فكرة العهد القديم: إنَّ الله خلق آدم على صورته)، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض (إنكاراً على المشبهة مكان تشخص الله أو أنه جوهر يتقوم بأقانيم) ، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة (إنكاراً على اليهودية أنه ذو وفرة [5] سوداء أو بيضاء)، ولا مجسَّة [6]. ولا ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة (إنكاراً على الحشوية والمشبهة اعتقادهم أن النبي (ﷺ) ليلة المعراج قد صافحه وأحس ببرد أنامله على كتفه) [7]، ولا طول ولا عرض ولا عمق (إنكاراً على المجسمة أيضًا تصورهم الإله سبعة أشبار بشبر نفسه). ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن (تأويلاً لكل آية يفيد ظاهرها معنى نزول الله أو عروجه)، ولا يتبعض؛ فليس بذي أبعاد وأجزاء أو جوارح وأعضاء (ودحضا لتصورات غلاة المجسمة الذين أجروا على الله كل الجوارح من صفات المخلوقين عدا الفرج واللحية)[8].

التنزيه ومشكلة خلق القرآن.

---

[1] الخياط ، **الانتصار**...، مصدر سابق ، ص 126

[2] ينظر : الشهرستاني ، **الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، ط 1983، (17/1)، صبحي ، مرجع سابق ، ص119 - 120 .

[3] يقصد بهم مذهب عامة جمهور المسلمين .

[4] الشورى / 11 .

[5] الوفرة : الشعر المرسل خلف الأذنين، وقيل الشعر المجتمع على الرأس. ابن منظور، مصدر سابق، مادة (وفر)، (4882/2).

[6] المجسة: الصلابة. ابن منظور، المصدر نفسه، مادة (جسا)، (460/1).

[7] تراجع قصة المعراج في ابن هشام، مصدر سابق، (36/2-50)، ابن كثير، **السيرة النبوية** ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، (93/2-113)، ابن القيم، **زاد المعاد**، مصدر سابق، (47/2-50).

[8] و غيرها كثير من التنزيهات و الإنكارات على الفرق المخالفة ، تراجع في الأشعري ، **المقالات** ، مصدر سابق ، (1 / 216).

إن مشكلة خلق القرآن هي التي أدت إلى محنة المسلمين (أهل الحديث) في عهد المأمون (ت218هـ/833م)، والتي استمرت بدرجات متفاوتة في العنف حتى أنهاها "المتوكل" (ت224هـ/ 838م)، والمعروفة لدى خصوم الاعتزال "بمحنة خلق القرآن"... هذه القضية هي الأخرى وثيقة الصلة بأصل (التوحيد) والتنزيه[1]، ذلك أن المعتزلة رأوا في القول بقدم القرآن شبهة وجود قديم مع الله ، وهو ما ينافي التوحيد، ولذلك تكرر في الخطاب الذي كتبه وزير "المأمون" (ابن أبي دؤاد) [2] إلى نائبه ببغداد (إسحاق بن إبراهيم الخزاعي) يطلب فيه امتحان العلماء واستجوابهم في هذا الأمر: "واترك من لم يقر أنه مخلوق". تكرر في هذا الخطاب وصف القائلين بقدمه بأنهم (المنقوصون من التوحيد حظاً...)[3].

وقضية خلق القرآن لها علاقة كبيرة بسياسة الدولة الأموية في أواخر عهدها، ومالها من علاقة وطيدة بمحنة " الإمام أحمد بن حنبل"[4] رحمه الله .

البند الثاني:العدل.

وهو الخاص بمبحث "الحرية والاختيار" بالنسبة للإنسان و"التعديل والتجوير" بالنسبة للذات الإلهية، وكل ما يتصل بهذه القضية من جزئيات وتفصيلات. وفي إطار هذا الأصل كان الصراع الفكري والعملي بين القائلين بالعدل والتوحيد عموماً، وبين المجبرة، ساسة كانوا أم مفكرين[5].

وهذا الأصل يعني إثبات القدرة والمشيئة والاستطاعة للإنسان، ونسبة أفعاله إليه على الحقيقة لا المجاز، ومن ثم اعتبار الجزاء -من ثواب وعقاب- جزاء وفاقاً لما قدمته يد الإنسان المكلف من أعمال، ومن ثم نسبة العدل إلى الذات الإلهية، ونفي التجوير عنها، على عكس الذين قالوا بالجبر ونفوا عن الإنسان الحرية[6] والاختيار.

ولكن لماذا اختار المعتزلة من جميع صفات الفعل الإلهي صفة العدل، ليجعلوها الأصل الثاني بل أهم أصولهم؟ الجواب: لأن العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير، لاسيما في علاقة رب بمربوبين أو حاكم بمحكومين، ومن ثم ففي مجال علاقة الله بالإنسان، العدل هو أسمى الفضائل بل أهم صفات الفعل الإلهي .

يعرف المعتزلة العدل بأنه: "ما يقتضيه العقل من الحكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة[7]، وهذا يعني أن تكون جميع الأفعال الصادرة عن الله والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة"[8].

البند الثالث: الوعد والوعيد.

---

(1) بينما يرى آخرون أن مسألة "خلق القرآن" هي عند المعتزلة – فرع لمبدإ التوحيد ، و قد جاءت لتدفع الإحراج المسيحي الذي يريد أن يلجئ إلى القول بألوهية المسيح. جدعان، مرجع سابق ، ص16 .

(2) هو أبو سليمان أحمد بن أبي دِؤاد (160-240 هـ/ 776-854 م)، أخذ الاعتزال عن حجاج بن العلاء السلمي صاحب ابن عطاء ، كان قاضيا للقضاة ، ثم وزيرا ، ولقد ذكر عنه المأمون و صيته للمعتصم: "و أبو عبد الله أحمد بن أبي دِؤاد لا يفارقك المشورة في كل أمرك ، فإنه موضع ذلك..."، و هو الذي جعل الاعتزال مذهب الدولة الرسمي ، بعد أن فشل في ذلك ثمامة بن أشرس. ينظر : ابن المرتضى ، **المنية و الأمل** ، مصدر سابق ، ص 35 – 45 ، **و الانتصار**، مصدر سابق، ص224 .

(3) القاسمي، جمال الدين، **تاريخ الجهمية و المعتزلة**، مرجع سابق، ص49 ، عمارة، **المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط2، 1988، ص 57 ، صبحي، مرجع سابق، ص 130 و ما بعدها .

(4) تراجع قضية المحنة في: جدعان، المرجع السابق، صفحات متعددة .

(5) يراجع في العدل: سلامة، إبراهيم، **خلق و دين** ، مكتبة الحلبي، القاهرة مصر، ط1 : 1984، ص 90.

(6) عمارة، محمد، **المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية**، المرجع السابق، ص 45، 46.

(7) الشهرستاني، مصدر سابق، (1/ 52) .

(8) صبحي ، **في علم الكلام**، مرجع سابق ، ص141 ، 142، أبو ريان، مرجع سابق، ص 164 - 168 .

"الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل... أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إل الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل[1]".

وأصل الوعد والوعيد متفرع من أصل العدل؛ إذ تقتضي العدالة الإلهية أن تثيب الأخيار وأن تعاقب الأشرار. ويمكن تلخيص النظرة المعتزلية إلى اليوم الآخر: إنه استحقاق وأعواض:

- أماَّ الاستحقاق فإن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب، ولا يجوز العفو عن المعاصي -إلا الصغائر- إن لم تقترن بالتوبة الخالصة... وقد أشار القرآن الكريم إلى استحقاق بعض أصحاب الكبائر خلود العذاب، كالقتل العمد والإصرار على الربا: ژگ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ ژ[2]، ژ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ژ[3].

- وأماَّ الأعواض فهي للأطفال والبهائم؛ إن المصائب والآلام التي تلحق الأطفال لا بد لهم من العوض عليها ، ولذا فإن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين في الجنات، يستوي في ذلك من كان ابنًا لمؤمن أو ابنًا لكافر، لأن كل مولود يولد على الفطرة [4]، فضلا عن أنهم لم يصلوا سن التكليف حتى يكون لهم حساب" [5]؛ إذ لا يُـــعذب إلا من يستحق العـــذاب بتقصيره، أماَّ من لم يتوجه إليهم التكليف أو الخطاب

بأمر أو نهي -أطفال مسلمين أو مشركين- فالله منزه عن تعذيبهم"[6].

فنظرة المعتزلة إلى اليوم الآخر يحكمها عدل الله ؛ فإذا اختلفت الموازين في الدنيا حيث الشرور والآلام والمحن، فإن هذه الموازين لا بُدَّ أن تستقيم يوم القيامة للمكلفين وغير المكلفين وفقاً لمبدأي: الاستحقاق والأعواض، يقول الله تعالى:ژڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ژ[7] .

البند الرابع : المنزلة بين المنزلتين .

" عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين، وربما كان هذا القول بسبب اعتزالهم... ومضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق، وهو منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. وقد عرفوا الإيمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، وأن كل عمل -فرضا كان أو نفلا- إنما يدخل تحت الإيمان، وكلما ازداد الإنسان خيراً ازداد إيماناً، وكلما عصى نقص إيمانه "[8] .

ولقد خطأ "محمد عمارة " "البغدادي" فيما ذهب إليه ؛ حيث قال: "ولقد أخطأ البغدادي عندما قال إن هذا الأصل من أصول المعتزلة قد نشأ بصدد تقويمهم لموقف أطراف النزاع على السلطة زمن "علي بن أبي طالب"، وعندما توهم وأوهم أن واصل بن عطاء قد حكم بالفسق والخلود في النار على طرف من

---

(1) القاضي عبد الجبار ، **شرح الأصول الخمسة** ، تحقيق:عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1988، ص223 ، صبحي، المرجع السابق، ص157.

(2) النساء / 93.

(3) البقرة / 275 .

(4) حديث : " **كل مولود يولد على فطرة** "، رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات فهل يصلى عليه، رقم 1359، وباب ما قيل في أولاد المشركين، رقم 1361، مسلم، باب كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موت أطفال الكفار، رقم 6706، البيهقي، السنن الكبرى، باب الولد يتبع أبويه في الكفر، (202/6).

(5) الأشعري، مصدر سابق، (263/1) .

(6) القاضي عبد الجبار، **المختصر في أصول الدين من رسائل العدل والتوحيد**، عمارة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1988، (122/1).

(7) الأنبياء / 47 ، ينظر : صبحي، مرجع سابق ، ص 157 – 160 ، و أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 169 و ما بعدها .

(8) ابن حزم، **الفصل**، مصدر سابق، (188/3)، أبو ريان، المرجع نفسه، ص 168 ، 169 ، وصبحي، المرجع نفسه، ص 162 و ما بعد .

أطراف هذا النزاع ، بعد أن وضعه في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان [1]. أخطأ البغدادي في تحديد الملابسات التي أثمرت هذا الأصل من أصول المعتزلة الخمسة ؛ فلم يكن تقويم النزاع على السلطة زمن "علي بن أبي طالب" وإنما كان تقويم الدولة الأموية ورجالات حكمها وجهازها الإداري والمالي والعسكري، فأركان هذه الدولة هم الذين فشت مظالمهم ، وأصبح الجميع شبه متفقين على أنهم مرتكبو الكبائر ، وعلى أنهم "فسقة"، ثم نشأ الخلاف على ما يأتي بعد الحكم "بالفسق" الذي اتفقوا عليه ، وكان ذلك في النصف الثاني من القرن الهجري الأول ، عندما اشتدت ثورات الخوارج الأزارقة ، فطرحت هذه القضية بإلحاح على دوائر الفكر الإسلامي .

و يقطع بصحة ما نقول أن (النموذج) الذي كان يدور الجدل حول "إيمانه" كانت الأطراف كلها قد اتفقت على "فسقه وفجوره": ولم يحدث أن اتفقت هذه الأطراف جميعا على فسق وفجور: "طلحة" و"الزبير" و"عائشة " (أصحاب الجمل) أو "علي بن أبي طالب" وصحبه أو "معاوية بن أبي سفيان" وأهل الشام .

وتؤكد الملابسات السياسية لنشأة هذا الأصل من أصول المعتزلة، وكذلك طابعه السياسي العام ، أنه كان -بالدرجة الأولى- تقويما للدولة وجهازها ، قبل أن يكون مجرد موقف من الإنسان العادي الذي ارتكب ذنبا من الذنوب والكبائر، ثم يموت دون أن يتوب منه إلىالله سبحانه وتعالى " [2] .

فلقد كانت القضية المثارة يومئذ هي: "الموقف من ولاة بني أمية وأمرائهم، ومن المظالم التي يرتكبون؟؟ فالمرجئة قالوا : إنهم مؤمنون ، ومن ثم لا يصح الخروج عليهم، ولا شن الصراع ضدهم ، وأماً الخوارج فقالوا: إنهم كفار ، ومن ثم أخرجوهم من إطار الجماعة المسلمة ، أماً المعتزلة فقالوا : إنهم فسقة في منزلة بين منزلتي المؤمن والكافر؛ فهم في إطار الجماعة المسلمة ، ولم يصلوا إلى حد موقف "العدو"، ولكنهم في موقف "المناقض" لسلوك المؤمنين، فالرابطة معهم قائمة غير مقطوعة، والصراع ضدهم والخروج عليهم أمران مشروعان، بل واجبان على جماعة المؤمنين"[3].

البند الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهو "الأصل العملي الوحيد ؛ إذ الأصول الأخرى تتعلق بالنظر والاعتقاد [4]. وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عمليا ؛ فقد عرفت سيرة رجالهم بجهاد الزنادقة والفساق فضلا عن التصدي للمعترضين للإسلام .

وقد أجمعت المعتزلة إلا " أبو بكر الأصم " على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ إذ المقصود أن لا يضيع معروف ولا يقع منكر ، وهو فرض كفاية... لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف معروفا والمنكر منكراً ، وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره ، فإن الجاهل ربما نهي عن معروف أو أمر بمنكر ، وقد يغلظ في موضع اللين أو يلين في موضع الغلظة ، وينكر على من لا يرده الإنكار إلا تمادياً" [5] .

---

[1] **الفرق بين الفرق**، مصدر سابق، ص 99 .

[2] عمارة ، محمد ، **تيارات الفكر السياسي** ، دار الشروق ، القاهرة و بيروت ، ط 1991 ،ص 52 ، 53 .

[3] عمارة ، **المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية** ، مرجع سابق ، ص 63.

[4] وهو خلاف ما سبق مثلا في أصل المنزلة بين المنزلتين .

[5] الزمخشري ، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر، ط1، 1934، تفسير قوله تعالى : "**ولتكن منكم أمة** ... " آل عمران / 104. صبحي ، **في علم الكلام**، مرجع سابق، ص 166 ، أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 169 .

"وهذا الأصل من أصول المعتزلة ومن وافقهم فيه من أهل العدل والتوحيد، يعد (قمة) العمل السياسي الذي يوجب (الثورة المسلحة) على الانحراف في المجتمع عن أصول العدل، التي حرص على الدعوة إليها وتأكيدها دين الإسلام " [1] .

وسوف يأتي مزيد تفصيل عن هذا الأصل في المطلب الآتي إن شاءالله .

المطلب الثاني: الفكر السياسي لدى المعتزلة.

ليس هناك -في حدود علمي- من كتب عن الفكر السياسي عند المعتزلة استقلالاً، وكل ما في الأمر إشارات ولمحات إلى بعض القضايا السياسية المندرجة ضمن أصولهم الخمسة. ولهذا فإن مهمة هذا المطلب هي لم شعث ما تناثر من شذرات حول أهم القضايا السياسية التي أشار إليها -على الخصوص- بعض المتأخرين. ويمكن الاقتصار في هذا المطلب على المسائل التي تبدو ذات أهمية تستحق الدرس والتفصيل، وهو ما يأتي في هذه الفروع[2] :

الفرع الأول: الحرية كبعد سياسي.

تناول القائلون بالعدل والتوحيد عموما-والمعتزلة منهم بوجه خاص- قضية الحرية الإنسانية والاختيار[3] من خلال علاقات الإنسان بأخيه الإنسان، وعلاقاته المتشابكة والمعقدة بالمجتمع الذي يعيش فسه، والسلطة السياسية التي تحكم هذا المجتمع، وذلك فضلا عن علاقة الإنسان الحر المختار بالذات الإلهية. كما عالجوا قيمة هذه الحرية إزاء الأحداث وخلق الأفعال، أي إن نظرتهم إلى هذه القضية لم تنحصر في النطاق الخاص بالإنسان كفرد ، بمعنى أنها لم تكن مجرد نظرية تأملية تجريدية بعيدة عن ما وراء الذات الفردية للإنسان، من هموم وقضايا ومشكلات وعلاقات[4].

"وإنما نريد أن نعرض هنا للحديث عن البعد السياسي لفكرة الحرية والاختيار، والأفاق السياسية التي امتدت إليها نظرات المعتزلة وهم يطبقون نظريتهم هذه على الإنسان في المجتمع، وهي الأفاق التي امتدت ورحبت أمام نظراتهم، بفعل الظروف السياسية التي نشأ فيها هذا الفكر وتبلور فيها هذا الاتجاه"[5]، وهذه الظروف التي نشأ فيها هذا الفكر يمكن عرضها كالآتي :

البند الأول: النشاط في ظروف ثورية.

كل الذين قالوا بالعدل -قبل تبلور المعتزلة كمدرسة فكرية مستقلة، وكذلك أئمة مدرسة المعتزلة ورجالاتها- قد حدّدوا أفكارهم هذه عن حرية الإنسان واختياره، وسط ظروف سياسية واجتماعية، تميزت بالثورات والانتفاضات والاضطرابات التي شهدها المجتمع العربي الإسلامي منذ مقتل "عثمان بن عفان" (τ)، وإلى ما بعد ذلك بعدة قرون[6].

---

[1] عمارة ، محمد ، **المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية**، المرجع السابق ،ص 64 ، **و تيارات الفكر الإسلامي** ، المرجع السابق ، ص 53 و ما بعدها. و يبدو "عمارة" متحمسا للثورة من خلال أفكار المعتزلة الداعية إليها، وربما كان ذلك منه أيام "يساريته" و هو اليوم مع جمهور أهل السنة.

[2] - voir : Sourdel, op.cit, p.161.

[3] ينظر في الحرية كذلك : السيد ، أحمد لطفي ، **مبادئ في السياسة و الأدب و الاجتماع**، سلسة كتاب الهلال ، ص 138.

[4] عمارة ، محمد ، **المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية** ، مرجع سابق ، ص 148 .ينظر: Cara de Vaux,Baron,*Les Penseurs de L'Islam*,Librairie Orientaliste Paul Geuthner,Paris,1984,p.133, et Nader, Albert, *Le Système Philosophique des Mu'tazila*, éditions Les Lettres Orientales, Beyrouth, 1956, p.259.

[5] عمارة ، محمد ، المرجع نفسه، ص 147، ينظر: ابن عاشور، **أصول النظام الإجتماعي في الإسلام** ، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، ط1964، ص 159 .

[6] عمارة ، محمد ، المرجع السابق ، ص 148.

وخـــلال قرن من الزمن (37-132هـ/658–748م) يمكن إحـــصاء نحو من خـــمس وثـــــلاثين ثورة

وانتفاضة قام بها الخوارج ضد سلطة الدولة[1]. "وهذه الفترة الزمنية التي امتلأت بهذه الصراعات المسلحة هي التي ظهر فيها فكر العدل والحرية والاختيار، وحدث فيها الجدل حول هذه القضية، وتبلورت فيها مدرسة المعتزلة كمدرسة مستقلة على يد "واصل بن عطاء"[2].

"كذلك شهدت هذه الفترة نشاطا سياسيا واسعا، علنيا وسريا ، للفرق الشيعية ضد الأمويين، كما أن "الجهمية" قد تكونت أيضا في نفس الفترة، وكان زعيمها "الجهم بن صفوان" (ت128هـ/745م)، مشتركا في الصراع المسلح ضد بني أمية من جانب ، وفي صراعه الفكري حول حرية الإنسان والجبر المفروض عليه من جانب آخر "[3] .

وفي هذه الفترة الزمنية عاش "الحسن البصري"، وهو أقدم مفكر إسلامي حُفظت لنا من أثاره رسالـة -ملخصة- أفرادها لقضية الحرية الإنسانية والاختيار، وكتبها فيما يشبه الصراع الفكري مع الخليفة الأموي "عبد الملك بن مروان" [4] وهي نفس الفترة التي عاش فيها " غيلان الدمشقي"، الذي قال بالعدل والتوحيد، وتكونت على يديه فرقة لهذا الفكر سميت "الغيلانية"، اشتهر أمرها زمن "عمر بن عبد العزيز"[5]، ثم كانت قمة نشاطهم السياسي والعسكري والفكري ضد السلطة الأموية، متمثلة في مساهمتهم مع الشيعة في إسقاط الحكم الأموي ، مماً أدى إلى استقرار السلطة في " بني العباس " .

وهذا النشاط قد بلغ من الوضوح والفعالية حداً جعل بعض الدارسين يقول : " إنه خلال الفترة الأخيرة للدولة الأموية، كان "واصل" ومذهب المعتزلة الأوائل كانا هما المذهبين الكلاميين الرّسميين للحركة العباسية"[6].

البند الثاني: "الاختيار" ضد السلطة الأموية.

إن المعتزلة قد ربطوا -باستمرار- بين نظرية "الجبر" وبين "السلطة الأموية"، ورأوا أن لهذه الأفكار الجبرية أبعادا سياسية في جميع المجتمع ، فاتهموا "معاوية بن أبي سفيان" بأنه أول من أشاع هذا اللون من الفكر، حتى يدعم سلطته وسلطانه، ويوهم الناس أن انتقال الخلافة إليه وإلى أهل بيته إنما هو "قدر الله وقضاؤه" الذي يجب التسليم له والرضى به .

و"القاضي عبد الجبار" ينقل عن شيخه "أبي علي الجبائي"، فيقول: "وذكر شيخنا أبو علي -رحمه الله - أن أول من قال بالجبر وأظهره "معاوية"، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، يجعله عذرا فيما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه ، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر". وفشا ذلك في (ملوك بني أمية) [7].

وعلى هذا القول قتل "هشام بن عبد الملك" "غيلان"-رحمه الله-[8]. وقبل "القاضي عبد الجبار" وقبل "الجبائي"، أكّد "الجاحظ" هذا المعنى عن نشأة الجبر والجبرية وارتباطها بالسياسة الأموية ، عندما تحدث

---

(1) ينظر ، فلهوزن ، **الخوارج و الشعبة** ، ص 41 - 130 . عمارة ، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية** ، المرجع السابق ، ص 148 .
(2) فلهوزن ، يوليوس ، **السيادة العربية و الشيعة و الإسرائليات** ، مرجع سابق، ص 36 .
(3) عمارة ، مرجع سابق ، ص 148 .
(4) عمارة ، المرجع نفسه، الموضع نفسه .
(5) الإسفراييني ، **المنية و الأمل** ، مصدر سابق ، ص 16، 17 ، عمارة ، المرجع نفسه ، الموضع نفسه .
(6) الكلام لـــ "نيبرج" NYBERG **في دائرة المعارف الإسلامية** ، مادة (المعتزلة) ، و قد تحفظ محمد عمارة على هذا الكلام في كتابه : **"تيارات الفكر الإسلامي"**، المرجع السابق، ص 148 ، هامش 5 .
(7) يلاحظ أن القاضي عبد الجبار سماهم " ملوكا" لا خلفاء ؟ .
(8) القاضي عبد الجبار ، **المغني في أبواب التوحيد و العدل** ، مصدر سابق ، (418) .

عن "زياد بن أبيه" والي الأمويين على العراق ، فقال إنه "شر ناشئ في الإسلام نقضت بدعوته السنة، وظهرت في أيام ولايته بالعراق الجبرية"[1].

" ولقد تحددت الأبعاد السياسية للاختيار لأنه كان الموقف الفكري المناهض" للجبر "بأبعاده السياسية، كما كان أهل "العدل والتوحيد" هم القائمون -فكرياً وعملياً- على نظرية هذا الاتجاه الفكري ضد خصومهم من المفكرين والسياسيين"[2].

والدولة الأموية قد أشاعت وأظهرت عقيدتي "الجبر" و"الإرجاء" لتبرر بالأولى مظالمها وما أحدثتـه ومثلته من تحول بالسلطة السياسية ونقلها من "خلافة شورية" إلى "ملك وراثي عضود"، وتحاول أن تفلت بالثانية -عقيدة الإرجاء- من إدانة المعارضة وحكمها على إيمان هذه الدولة وعقيدة حكامها، بعد أن ارتكبت تلك المظالم وأحدثوا هذه التحولات"[3].

"ولقد أدرك الخليفة " المأمون (198-218 هـ/813-833م) وكان معتزليا، أن موقف "الإرجاء والمرجئة " هذا هو في صالح الملوك والجبارين، فقال كلمته المشهورة: "الإرجاء والمرجئة دين الملوك" ؟ وإن كان بعضهم قد أخطأ فظن أن "المأمون" كان يمدح "الإرجاء" لأنه " مذهب التسامح"[4].

وقد ذهب كبار المعتزلة [5] في انتقاد الأمويين -ومعاوية على الخصوص- شأوا بعيدا، وطعنوا في عدم صلاحيته للإمامة من وجوه كثيرة، بل ذهبوا إلى أكثر من ذلك؛ وأن أقل أحواله الفسق، وإنما الشك في كفره.

وإن كان الأمويون قد أخطأوا في حق المسلمين أخطاءً فاحشة ؛ بظلمهم وجورهم ، إلا أن ما ذهب إليه " المعتزلة " من الغلو في انتقادهم لا يعدو أن يكون - كذلك - من شاكلة الظلم والجور .

الفرع الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعدل والسياسة.

لقد كان من نتائج هذا التقسيم للسلطة الأموية (من قبل كبار المعتزلة الذين ذكروا قبل) أن رأى أهل "العدل والتوحيد" في وجوب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" موقفاً سياسياً؛ واعتبره "المعتزلة" أصلاً من أصولهم الخمسة ، تندرج مباحثه تحت أصل العدل ، الخاص بالحرية والاختيار... وهو (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أصل سياسي في جوهره، يتخلص في مشروعية الثورة، بل وجوبها [6]، وضرورة الخروج على السلطة الجائرة لتغييرها بالقوة، إذا لم يكن من ذلك بد، وإحلال السلطة العادلة محلها، إذا كان ذلك في الإمكان.

و قد انتهج " المعتزلة أصل (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) كأسلوب للخروج على الخلفاء، كما حدث مع الخليفة العباسي "أبي جعفر المنصور" (136– 158هـ/ 754–775م) أين خرج عليه

---

[1] الجاحظ ، **الرسائل** ؛ **رسالة في ذم أخلاق الكتاب** ، شرح وتعليق: مهنا، دار الحداثة، بيروت ، لبنان، ط1988، ص 41 .

[2] عمارة ، **المعتزلة** ... مرجع سابق ، ص 151 .

[3] عمارة ، **تيارات** ... مرجع سابق ، ص 43 .

[4] الريس، ضياء الدين ، **النظريات السياسية الإسلامية** ، مرجع سابق ، ص 71 ، عمارة ، **المعتزلة** ... المرجع نفسه ،ص 156 .

[5] من أمثال: القاضي عبد الجبار، يراجع : **المغني**، (ق1، ص ،120، 132، 213، 285، و ق2، 13، 70، 71، 156)، الجاحظ، **الحيوان** ، مصدر سابق ، (3/ 15)، الزمخشري، أبو القاسم بن عمر الخوارزمي،، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل**، المكتبة التجارية، القاهرة، ط1، 1934، (1 / 334، 335)، الخياط ، **الانتصار**، مصدر سابق، ص 98 .

[6] القول بوجوب الخروج على الحاكم الجائر عند المعتزلة فيه تحفظ ؛ إذ اشترطوا لذلك شروطا ، ويبقى في الجملة في دائرة الجواز لا الوجوب . ينظر : الأشعري ،مصدر سابق ، (2 / 117) ، و علي ،مرجع سابق ، ص 82 .

"المعتزلة" بالاشتراك مع "الزيدية"[1] في ثورة مسلحة. وقد روى "الأشعري" خروج "إبراهيم بن عبد الله العلوي" بالبصرة يريد محاربة "المنصور" حتى قتل ومعه المعتزلة "[2] .

البند الأول: الأمر بالمعروف وفرض الكفاية.

ناقش المعتزلة قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من عديد من الزوايا؛ "منها ما يتصل بموضوعنا هنا -علاقتها بالسياسة- أوثق الاتصال، وذلك مثل: على من يحب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ أعَلى صفوة مختارة من الأمة ؟ فيكون فرض كفاية على هذه الصفوة، أم تقوم به نيابة عن الكافة ؟ أم هو واجب على عموم جمهور الأمة[3] ؟ .

وهم قد وقفوا من هذه القضية موقفا في غاية النضوج ؛ فاعتبروا أن الأساس والهام [4] هو حدوث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقيامه على أكمل وجه، فإن حدث ذلك من البعض، لم يتعين على الكل، وإلاَّ كان ذلك واجبا على الكل ويأثم الجميع فرداً فرداً بترك القيام به والخروج في سبيل تنفيذه[5] .

البند الثاني: الأمر بالمعروف (أدواته والقائم به).

ناقش المعتزلة نوعية الأدوات المستعملة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ "ذلك أن من الشيعة الإمامية من قصر حق العامة والجماهير على أدوات القول والكلمة فقط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعل استخدام ما بعد ذلك من وسائل "الضرب" و"القتل والقتال" موقوفاً على " الإمام الغائب". وعلى عكس هذا الموقف رأي " المعتزلة " أن استخدام (السلاح والقتل والقتال) حق للأمة كلها وواجب عليه. ومن ثم جعلوا من هذه الميادين آفاقاً مدُّوا إليها حرية الإنسان السياسية في هذا المقام، وفي ذلك يقول " القاضي عبد الجبار": "... إنما يقع الخلاف مع بعض"الإمامية" في أن وجوب ذلك (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) موقوف على القول والنهي فقط، فإذا لم يتم ذلك فالتعدي إلى الضرب والقتل والقتال موقوف على الإمام، وهو المخصوص دون الأمة. ودليلنا عليهم هو ظاهر قوله تعالىﮋﮗ ﮘ ﮙ ﮚﮊ فإنه تعالىَ قد عمَّ المكلفين بقوله: ﮋ ﮟ ﮊ وبقوله: ﮋ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮊ[6] .

و على نحو ذلك أمر الله بقتال المشركين أمراً عاماً لسائر المكلفين، فلا وجه لقصره على الإمام دون غيره، وإنما قد جعلنا للإمام -إذا وُجد- حظ التقدم " [7] .

البند الثالث: تعدي الأمر بالمعروف إلى الرعايا.

أدرك "المعتزلة" وقرَّروا أن حرية الحاكم واختياره، ومن ثم مسؤوليته، تتعدى نطاق أعماله الذاتية التي يأتيها بشكل مباشر، وأن هذا النطاق - نطاق الحرية والمسؤولية يصل إلى أقصى من في أمته من الرعايا والمواطنين، وإلى أبعد من في جهاز دولته من الأمراء والعمال ، فرأوه مسؤولا عن تصرفات من يوليهم شؤون الدولة والناس[8]، ولقد مارسوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضوء هذا المفهوم: ويروي

---

1) voir : Sourdel, op.cit, p.170.
(2) ينظر : الأشعري ، مصدر سابق، (1 / 79) .
(3) ينظر حول هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(الحسبة): مراح، وردة، **الحسبة ودورها في حفظ النظام العام**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، قسم الشريعة، 2004، ص287
(4) الصواب: المهم.
(5) عمارة، **المعتزلة**...مصدر سابق، ص 157 .
(6) الحجرات/ 9 .
(7) **المجموع المحيط بالتكليف**، مخطوط، (نقلا عن محمد عمارة، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**، مرجع سابق، ص158، 159).
(8) وكذلك كانت سيرة عمر بن الخطاب مع أمرائه و عماله .

"الشريف المرتضى "حوار "عمرو بن عبيد" [1] (80-144هـ/699-761م) مع " أبي جعفر المنصور" عندما أخذ "عمرو" في وعظه وبيان مسؤوليته عن تصرفات عماله وولاته ؛ إذ قال "المنصور": "إنّا لنكتب إليهم في الطوامير (الصحائف) نأمرهم بالعمل بالكتاب والسنة، فإن لم يفعلوا فما عسى أن نصنع؟"، فاستنكر المفكر المعتزلي من الخليفة هذا المنطق الذي يريد تضييق نطاق حريته - ومن ثم مسؤوليته - وقال له: "مثل أذن الفأرة يكفيك من الطوامير(أي قصاصة من ورق)،الله ؟؟ تكتب إليهم في حاجة نفسك فينفذونها، وتكتب إليهم في حاجة الله [2] فلا ينفذونها ؟ إنك لو لم ترضَ من عمالك إلاّ بالعدل، إذن لتقرب إليك به من لا نية له فيه..."[3].

وموقف "عمرو بن عبيد" هذا ليس مجرد" موعظة " من إمام صالح لخليفة مسلم ، وإنما هو موقف فكري قال به " المعتزلة " مستندين إلى مبدأ (التوليد) في الأفعال، وهو المبدأ الذي يتحمل الإنسان الفاعل -بناءً عليه - مسؤولية الأفعال التي أحدثها بطريقة غير مباشرة[4].

ويمكن الخلوص إلى أن المعتزلة قد جعلوا من أصل (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أصلاً شاملاً، تعدَّ الأشخاص والمسؤوليات (المراكز) السياسية والعصبيات القبلية والمذهبية، وجعلوه أصلاً قائماً بذاته، ظهرت صورته جلية في ميدان السياسية عامة ، وفي ميدان مسؤولية الحاكم ومحاسبته بخاصة.

الفرع الثالث: المنزلة بين المنزلتين والسياسية.

"وما قلناه عن أصل (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وعلاقته بالسياسية، ينطبق على أصل (المنزلة بين المنزلتين) ؛ فهو موقف سياسي في حقيقته من مرتكبي الكبيرة من العمال والولاة والأمراء الأمويين، هكذا نشأ هذا المبحث في البداية ، ثم أضفى عليه الصراع يومئذ مسحة من الدين. واندراج هذا الأصل تحت مباحث (العدل) عند المعتزلة من الأدلة على تضمن فكر الحرية والاختيار لموقف سياسي محدد وأكيد.

فالثورات التي قام بها الخوارج ضد الأمويين طرحت يومئذ قضية دار من حولها الجدل، وهي تحديد الموقف من ولاة بني أمية الذين يرتكبون الكبائر بوجه خاص، وتحديداً للموقف من مرتكب الكبيرة على وجه العموم. فالقضية في منشئها بدأت سياسية ثم اكتسبت العموم والإطلاق .

---

[1] هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب ، بصري من موالي بني تميم ، و لقد شارك في الانتصار " ليزيد الثالث " الأموي ، و كان على رأي المعتزلة ضد " الوليد الثاني " ، و هو مؤسس الاعتزال مع "واصل بن عطاء"، وفيه وفي زهده قال أبو جعفر المنصور:

كُلُكُمْ يَمْشِي رُوَيْدْ كُلُكُمْ يَطْلُبُ صَيْدْ
غَيْرَ عَمْرِو بْنِ عُبَيْدْ

يراجع: الجاحظ، **البيان والتبيين** ، مصدر سابق، (3 / 271)، **والرسائل**، مصدر سابق، (1 / 261)، وابن المرتضى، **المنية والأمل**، مصدر سابق، (1 / 15 ، 16) .

[2] حاجة **الله**: هو حق **الله** ، و هو المعروف اليوم: بحق الأمـــة.

[3] ابن المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، **أمالي المرتض**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1967، (ق1/175)، و من حكم ابن حزم: "لا شيء أضر على السلطان من كثرة المتفرغين حواليه"، **الأخلاق والسير** ، دار البعث، قسنطينة، ط1982، ص29 .

[4] عمارة، **المعتزلة**...مرجع سابق ، ص 159 ، 160 ، و يمكن الملاحظة كيف أن المعتزلة استثمروا رأيا من آرائهم الكلامية و هو القول بمبدأ (التوليد) في التأسيس لمبدأ (محاسبة الحاكم) ومسؤوليته عن أعماله المباشرة وغير المباشرة. و قد يكون هذا فرعا عن مبدإ (المسؤولية و الاختيار)؛ بمعنى أن إيمان المعتزلة بمبدإ (مسؤولية وحرية الحاكم) جعلهم يدرجون مبدأ كلامياً في فلسفتهم . و يمكن مقارنة هذا المبدإ بنظرية (السبب) في القانون الوضعي .تراجع تفصيلات موقف المعتزلة من (الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر) في : الأشعري ، مصدر سابق، (1/278)، (2/ 52، 66، 451، 467). ابن حزم، **الفصل**، مصدر سابق، (3 /171، 172)، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص143 – 148 ، **المغني** ، مصدر سابق ، (ق1 /20 ص 74)، الزمخشري ، **الكشاف**، مصدر سابق، (1 / 105 ، 279).

و"الخياط"-من المعتزلة- يصور نشأة الخلاف حول هذه المشكلة فيقول:" إنّ إجماع الخوارج وأصحاب "الحسن البصري" والمرجئة والمعتزلة قد انعقد على تسمية مرتكب الكبيرة باسم (الفاسق). ثم اختلفوا فيما بعد ذلك؛ فانفردت الخوارج بتسميته (كافراً) وأصحاب "الحسن" بتسميته (منافقاً) والمرجئة بتسميته (مؤمناً)... وحيث إنَّ أوصاف (الكافر) و(المنافق) و(المؤمن) الواردة في القرآن، والمعروفة في السنة لا تنطبق على مرتكب الكبيرة، لذلك كان أصح الأقوال هو قول المعتزلة الذين سموه (فاسقا) فقط، تبعا لما أجمع عليه الكل في تسميته، ثم حكموا عليه بالمنزلة بين المنزلتين لمفارقة أوصافه أوصاف المؤمنين والكافرين والمنافقين"[1].

وحـــكم المعتزلة على مرتكب الكبيرة بـــأنه فاسق فاجر مصيره الخلود في العذاب إن مات دون توبة،

يدل على أنهم قد اتخذوا موقفا إيجابياً [2] معاديا لمرتكبي الكبائر، وهو موقف أقل درجة من تطرف الخوارج، ولكنه أشد من موقف "الحسن البصري" [3]. وعندما بحثوا في الإمامة اعتبروا أن (الفسق)، أي ارتكاب الكبيرة، مما يخرج الإمام عن الأهلية للاستمرار في منصبه، ويوجب خلعه من هذا المنصب ولو بالقوة، فقالوا :إنه " قد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجري مجرى الفسق ، لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك "[4].

أمّا إذا كان الحدث الذي ارتكبه الإمام فسقا ظاهراً فإنه يؤدي إلى خلعه من الإمامة، وبطلان ممارسته لحقوق الإمام، هكذا ذاتياً، ولو لم تطلب الأمة منه التخلي عن هذا المنصب، لأن" ظهور الفسق يخرجه عن الإمامة من غير خلع وإخراج... ومثل الفسق الظاهر في هذا الباب مثل الكفر والموت والعجز وزوال المعرفة والجنون"[5] كلها تسقط عنه صلاحيات الإمامة وتبطل ما يصدر عنه من تصرفات.

وهذه النتائج السياسية (الإيجابية) التي رتبها المعتزلة على ظهور الفسق على مرتكب الكبيرة، تؤكد خطأ الذين فهموا أن المنزلة بين المنزلتين عند "واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبيد" تمثل "موقفاً وسطاً، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين: رأي الخوارج ورأي أهل السنة، وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط... الحياد في النزاع السياسي الذي كان على أشده بين الفريقين المتنازعين "[6] .

ومرجع هذا الخطأ -الذي قلب الحقيقة على عكسها- هو الخلط بين المعتزلة الذين اعتزلوا صراع "علي" و"معاوية"، ووقفوا موقف الحياد، وبين المعتزلة الذين تبلورت مدرستهم على يد"واصل بن عطاء"، والذين قالوا بالمنزلة بين المنزلين، وذلك بدليل أن الذين قالوا بهذا الخطأ يتحدثون عن التسمية (المعتزلة) فيقولون: إنَّ هذا الاسم " إنما أطلق عليهم للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفي (رجال الدين) [7] والسياسة في وقت ما، ممتنعين -هكذا- عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين"[8]، وأن هذا الاسم كان مستخدما في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة للدلالة

---

[1] الخياط : **الانتصار و الرد** ...، مصدر سابق ، ص165 - 167 .

[2] الحكم بالإيجاب على موقف المعتزلة، ما هو إلا تبرير لمخالفتهم ما أجمعت عليه الأمة (الجمهور) من عدم خلود الموحدين في الجحيم .

[3] يريد أن يقول الكاتب إن موقف المعتزلة من مرتكب الكبيرة هو توسط بين إفراط الخوارج وتفريط (أصحاب الحسن)، والحقيقة أن هذا الأصل لا يمت إلى الوسطية بصلة ؛ ذلك أن الحكم على مرتكب الكبيرة بالخلود في العذاب يتناقض مع قولهم بالمنزلة بين الكفر والإيمان ؛ فخلوده في العذاب ينفي إحدى المنزلتين، على مبدأ (الثالث المرفوع) .

[4] القاضي، **المغني**، مصدر سابق، (ق1/ 20 ، ص 203)، والقول بإجماع الصحابة على ما ذكر غير مسلم على الإطلاق، والخلاف في هذه المسألة دليل على عدم الإجماع .

[5] القاضي، المصدر نفسه، (ق1 /20 ، ص207 ، 231) .

[6] نلينو ، **بحوث في المعتزلة** ، ص 181 ، عمارة ، **المعتزلة** ، مرجع سابق ، ص 162 .

[7] رجال الدين مصطلح غربي، و هو من نتائج عصر الانحطاط في أوربا في العصور الوسطى ، زمن الصراع بين السلطة الدينية (رجال الدين) والسلطة الزمنية (رجال السياسية) . و ليس في الإسلام مثل هذا المصطلح ، و إنما الموجود مصطلح (الإمام أو الشيخ ...إلخ) .

[8] نلينو، المرجع السابق، ص 183 (نقلا عن عمارة ، المرجع السابق ، ص 162) .

للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين، وعلى الوقوف موقف الحياد، مع ذم كلا الفريقين"[1] .

الفرع الرابع: الإمامة والبعد السياسي للحرية والاختيار.

إن " أول قضية كبرى اختلف المسلمون حولها بعد الرسول ﷺ هي الإمامة[2] "، ثم استمرت في مقدمة المسائل التي فرقت كلمة المسلمين لعدة قرون." ولقد أنكر المعتزلة [3] هذا الفكر (قول الشيعة في الإمامة) [4] وحاربوه، لأنهم رأوا في القول (بالوصية) ما يسلب الحرية الإنسانية والاختيار فعاليتها ومضمونها، في مسألة من أهم المسائل المتعلقة بتنظيم حياة الإنسان، ورأوها وصاية متوهمة تلغي أثر الإنسان وقدرته على اختيار السلطة العليا في المجتمع الذي يعيش فيه.

كما رأوا في القول (بعصمة الإمام) -بزَعْمِ أنه (حجة)- مذهب يعني ارتفاع التكليف عن هذا الإمام المعصوم، وذلك ما لم يجز عندهم للرسل والأنبياء، فما بالنا بمن هم دونهم مرتبة وفضلاً؟ وقالوا: "إنَّ الشبهة تجوز على (الحجة) وإنما اختار خلافها أو يزيلها بما أتاه الله من الآلة، وحال غيره كحاله، وإن كان قد يقصر[5]... ولا يمكنهم (القائلون بالعصمة) أن يجعلوا (الحجة) معصوما، بمعنى المنع من الإقدام على مثل هذه الأمور ، لأن ذلك يوجب زوال التكليف، فإن ثبتت العصمة فيه، فمعناه أن المعلوم أن لا يختار ذلك الذي اختاره من فعل الصلاح، لأن الاختيار يقتضي القدرة والصلاحية لفعل الضدين، ومن لا يفعل سوى أحدهما ليس له اختيار، وذلك ينقض المبدأ الأعظم الذي تمسك به المعتزلة بالنسبة للإنسان[7] ".[6] .

يرفض المعتزلة أن يكون" النسب" هو طريق الإمامة بالوصية [8]، أو أن يكون من حق مرتكب الكبيرة[9] أن يلي هذا المركز (الهام) في حياة الناس. وقالوا: إن "الاختيار والبيعة" هما الطريق لتنصيب الإمام، واشترطوا الكفاءة والأهلية في من يلي هذا المنصب، وفيمن يقومون بعملية اختياره (أهل الحل والعقد) نيابة عن جماعة المسلمين[10].

وهناك قضايا مهمة تتعلق بالإمامة تجدر إليها الإشارة في هذه النقاط:

البند الأول: الطريق إلى الإمامة

حـــدد الـــمعتزلة -للوصول إلى تنصيب الإمـــام- طـــريقاً واحداً هو "الاختيار والبيعة"، ورفضوا "النص"

---

[1] المرجع نفسه، ص 187 ، (عن عمارة، المرجع نفسه، الصفحة نفسها)، و يراجع نشأة المعتزلة من هذا البحث، ص 133، 136 .

[2] الأشعري ، **مقالات** ... مصدر سابق ، (2/1)، ينظر: .Sourdel,op.cit ,p.143 .

[3] (voir : Sourdel, ibid ,p.161.)

[4] قد سبق في مبحث: الشيعة وفكرهم السياسي من هذا المبحث.

[5] يقصدون بالشبهة: (الخطأ)، والمقصود بالحجة (الإمام المعصوم)، على أنه غير مجبر على عدم الإتيان بالخطأ (فهو يختار خلافها)، أي خلاف الشبهة، وحال غيره كحاله (أي في جواز الخطأ عليهم)، و إن كان(المعصوم) لا يصل إلى درجة من دونه في الخطأ.

[6] القاضي، مصدر سابق، (20 / ق1، ص 11).

[7] ينظر، عمارة، **المعتزلة**... مرجع سابق، ص 166، 167، يشير هنا إلى مبدأ الحرية و الاختيار، لكن الأنبياء –وهم بشر– لا تعني عصمتهم فقدانهم للحرية و الاختيار.

[8] ردّا على الشيعة الإمامية .

[9] وهو الذي يسميه أهل السنة (الفاسق) ، والكاتب في معرض الردّ عليهم .

[10] لم يختلف أهل السنة في مسألة (الاختيار والبيعة) مع المعتزلة، و إنما–إضافة إلى ذلك– أقروا إمامة الفاسق ما أقام الصلاة ، أمّا العهد لمن بعده فهو طريق من الطرق التي تثبت بها الإمامة وليست الطريق الوحيدة، ولها شروطها، وكذلك بالنسبة للأهلية ؛ فقد اشترطوا لها شروطاً كثيرة ، تراجع في مظانها ، و سوف يشار إلى بعض ذلك في مبحث أهل السنة و الجماعة إن شاءالله .

و"الوصية"، مخالفين الشيعة في ذلك، وأيضا المرجئة الذين أجازوا إمامة المتغلب على السلطةوالمغتصب لمنصب الإمام [1].

فالمعتزلة تجعل الإمامة مسألة إنسانية وسياسية واجتماعية، والدَّليل على ذلك أنهم في ردهم على الشيعة-أصحاب الوصية- قد عقدوا المقارنة بين منصب الإمام ومناصب الأمراء والحكام والعمال، فقالوا: "إنه قد ثبت بالشرع أن الصلاح في إقامة الأمراء والعمال والحكام أن يكون على الاجتهاد والاختيار بعد معرفة الصفة، فكذلك لا يمتنع مثله في الإمام"[2]. وقالوا -في ردهم على الشيعة دائما-: " قد بيناً أن لا نص نص في الإمامة يتبع، وأن الواجب فيها الاختيار" [3]، وقالوا إنَّ الصحابة قد قرروا ذلك، وأجمعوا عليه، وعملوا به، وأنه" لا خلاف ظهر بينهم في أن طريق الإمامة الاختيار والبيعة "[4] ."وعلى هذا الوجه جرت جرت أحوال الصحابة... وهو إجماع الصحابة "[5] .

وعملية اختيار الإمام هذه تتم بواسطة نواب عن الأمة [6]، لأن هناك استحالة في اجتماع جميع أفراد الأمة على رأي واحد، خصوصا مع الفُرقة المذهبية والتباين في الآراء. و"القاضي عبد الجبار" يقول في ذلك: "إنه لو كان لا يتم عقد الإمامة إلا بإجماع[7]، وقد علمنا أن الناس مختلفون في المذاهب حتى يقع بينهم بينهم تكفير وتفسيق، ولا يرضى كل فريق بما يختاره الآخر، فلو لم يتم ذلك الإجماع لما تم أبدا" [8] -أي عقد الإمامة- ولكن على العاقدين [9] أن "يستشيروا المسلمين..."[10] وأن يتحققوا من رضا الجماعة،وكذلك الرضا والانقياد وإظهار ذلك[11].

البند الثاني: العدد الذي تنعقد به الإمامة.

ذهب" أبـوعلي الجبائي": إلى أن الإمـــامة تنعقد بأقل من خمسة رجال [12] وهـــذا القول قـد تـــعلق به

"الجبائي" بفعل "عمر بن الخطاب" في الشورى؛ " إذ قلد ستة رجال وأمرهم أن يختاروا واحداً منهم، فصار الاختيار منهم إلى خمسة فقط "[13]. وقد ردَّ عليه" ابن حزم" في هذا رداً محكماً يراجع في الموضع السابق.

البند الثالث: حق الأمة في عزل الإمام.

---

[1] وإنما أجازوا إمامة (المتغلب) إذا كان أهلاً لها ، و ذلك من باب الأمر الواقع لا من باب الجواز الابتدائي. وهذه القضية لها علاقة و وثيق ة بما يسمى اليوم (الانقلاب السياسي أو العسكري).

[2] القاضي عبد الجبار، **المغني**، مصدر سابق، (20 / 10، ص 100).

[3] المصدر نفسه، ص 111.

[4] المصدر نفسه، ص 287 .

[5] المصدر نفسه، ص 295، 296، 306، و دعوى الإجماع على مسألة الاختيار و البيعة غير مسلم له بها، و التاريخ ينقضها؛ إذ ثبت أن أبا بكر رضي **الله** عنه عهد بالخلافة بعده لعمر رضي **الله** عنه، ولذلك اختلف المسلمون في طريق تنصيب الإمام.

[6] ينظر مزيد تفصيل في هذه المسألة: خليل، فوزي، **أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم** ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1996، صفحات متعددة.

[7] يقول عبد الرحمن بدوي: "بانعقاد رأي الأمة" دون الإشارة إلى الإجماع؛ إذ يكفي-في رأيه-رأي الأغلبية، ينظر: بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 2، 1983، (1 / 324، 325).

[8] القاضي عبد الجبار، **المعنى**، مصدر سابق، (20 / 10، ص 68).

[9] وهم أهل الحل و العقد.

[10] القاضي عبد الجبار، **المغني**، المصدر السابق، (20 / ق1، ص 261).

[11] المصدر نفسه، (ق2/ 20 ، ص 5، ق1 / ص 251)، ورضا الجماعة لا يعني رضا كل الأمة، و إنما العبرة برضا الأغلبية، وكما يقال: **"للأغلبية حق الحكم، و للأقلية حق المعارضة"**.

[12] ابن حزم، **الفصل** ، مصدر سابق، (4 / 167) .

[13] المصدر نفسه، (4 / 168) .

انطلاقاً من رفض مبدإ العصمة، وتمشيا مع تقرير الطابع السياسي لمنصب الإمامة، رأى المعتزلة جواز عزل الإمام إذا أخلَّ بشرط من الشروط المطلوب توافرها فيه .

فهم يقيسون منصبه على منصب الأمير والحاكم، من حيث إن استناده إنما يكون إلى المحكومين، أي إن الإمام- حتى بعد البيعة- يظل استناده لجماعة المسلمين، لا إلى قوة غيبية[1]... فقال المعتزلة في ذلك: إنه لمَّا "قيل في الأمير إنه يستند إلى الإمام، فالإمام أيضاً يستند إلى جماعة المسلمين الذين لهم إقامته..."[2].

"ولذلك كُلف الإمام أن يستشير أصحابه ليعرف الصواب من الرأي" [3] "ويجوز في الإمام أن يخطئ، ويكون هناك من ينهاه ويقومهُ، وهم الأمة والعلماء الذين يبَّينون له موضع الخطأ [4]، ويعدلون به إلى الصواب، ولا ننفي بذلك إجماع الأمة، وإنما نريد فرقة ممن يقرب منه ويحضره من العلماء، ومن يعرف موضع الغلط والتنبيه عليه، لأن ذلك عندنا يقوم مقام تنبيه جميع الأمة"[5].

فالجماعة التي تنيب الأمة عنها لتنصيب الإمام واختياره ولمشاورته ولتنبيهه على الخطأ، والعدول به عنه إلى الصواب، والمقيمة على مقربة منه، هي أشبه ما تكون بالهيئة التشريعية في عاصمة الدولة، تمارس في هذا النطاق عملاً سياسياً تتمثل فيه أبعاد سياسية واضحة جداً لفكر الحرية والاختيار [6]، ولا تقف الحرية السياسية في هذه الجماعة عند حدود تنبيه الإمام إلى الخطأ، والعدول به عنه إلى الصواب، بل يدخل في اختصاصها كذلك: الأخذ على يده وعزله، إذا لم يكن بُد من ذلك. والقاضي"عبد الجبار" يناقش الذين ينكرون ذلك ولا يرونه، فيرفض منطقهم ويقول: "وأمَّا قولهم: إن له الحق أن يُوَلِّي ويُوَلىَّ فمتنازع فيه، لأنه عندنا أن يُولىَّ ويُنصَّب كالأمير، وأن أهل الصلاح والعلم ينصبونه إماماً... وأمَّا قولهم: إنه لا يؤخذ على يده، ويؤخذ على غيره، فغير مُسَلَّم، لأن عندنا: الإمام يأخذ على يده العلماء والصالحون، ينبهونه على غلطه، ويردونه عن باطله، ويذكرونه بما زلَّ عنه، وإذا زاغ عن طريق الحق استبدلوا به..."[7] فقد ثبت بإجماعالصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجري مجرى الفسق، لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك"[8].

البند الرابع: جواز إمامة المفضول.

عرضت على المعتزلة مسألة في صميم قضية الإمامة، وهي المتمثلة في المفاضلة بين الفاضل والمفضول وأيهما يقدم للإمامة ؟ " وبديهي أن الأفضل هو الأولى بالتقديم، ولكن الجديد الذي قدمه المعتزلة هنا هو (مقياس الأفضلية)[9] ؛ فلقد فرقوا بين التقدم في العبادة وأمور الصلاح الديني والتقوى، وبين التقدم في فهم سياسة الأمة ووعي شؤون الحكم وفقه مصالح الناس، ورأوا أنه إذا اجتمع لنا من هو الأفضل صلاحاً وتقوى وقرباً من الله مع من هو أقل منه في ذلك، وإن يكن أكثر وعياً بمصالح الناس وقدرة على رعايتها، وكان الناس إليه أميل، وكان أولى -وليس الجائز فقط- تقديم المفضول على الأفضل في الاختيار

---

[1] يشير إلى عصمة الإمام عند الشيعة، وإلى الطبيعة الإلهية للحاكم في الفكر القروسطي الأوروبي.

[2] القاضي، **المغني**، المصدر السابق، (ق2/ 20، ص 166).

[3] المصدر نفسه، (ق 1 / 20 ، ص 11) .

[4] وهؤلاء هم (أهل الحل و العقد) في المصطلح الإسلامي القديم.

[5] القاضي، **المغني**، مصدر سابق، (15/ 25، 253).

[6] عمارة، **المعتزلة** ...، مرجع سابق، ص 174.

[7] كل هذه الأمور في تقويم اعوجاج الحاكم تدخل في باب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، أو النصيحة لأئمة المسلمين كما جاء في الحديث.

[8] القاضي ، المغني ، مصدر سابق، (ق1 /20، 13، 16، 203)، وإطلاق الكلام بإجماع الصحابة لا يسلم به للقاضي، وسوف يأتي مزيد تفصيل عند الحديث عن أهل السنة وكلامهم حول إمامة الفاسق ، يراجع الفصل الأول من هذا البحث حول حدوث ذلك في الواقع.

[9] لم يكن المعتزلة هم الأوائل في عرض هذا الجديد، و إنما سبقهم به أهل السنة، وأحسبهم أولى بذلك، لأنهم ربطوه بالمصلحة والمفسدة؛ فصلاح الأفضل في العبادة و التقوى لنفسه، وإصلاح المفضول في السياسة و الحكم لغيره، فكان الأولى تقديم من هو أكثر منفعة ومصلحة لمجموع الأمة. ينظر: ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** ، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعدن دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1980، صفحات متعددة.

لمنصب الإمام؛ فقالوا: "إنه لا يمتنع أن يكون الأفضل إنما يعرف جمل ما يلزمه، وتخصيص المفضول بالفقه والمعرفة بالسياسة، فعند ذلك يكون المفضول أولى... إن الفضل المطلوب في الإمامة إنما يراد بما يعود على الكافة من المصلحة، فإذا كان ذلك خفياً في الأفضل، ظاهراً في المفضول، صار كأنه الأفضل فيما يخص بالجميع، فلذلك صار بالتقديم أحق... وكذلك القول فيمن يُعرف أن انقياد الناس له أكثر [1] واستنامتهم[2] إليه أتم، وشكواهم إليه أعظم، فهو بالتقديم أحق من هو أفضل منه إذا لم يكن هذا حاله، لأمر يرجع إلى المصلحة، فإذا حصل في المفضول ما يزيد في هذا الغرض عن فضل الأفضل وجب[3] تقديمه، لما يرجى في ذلك من اجتماع الكلمة وارتفاع الاختلاف وزوال الظلم وظهور العدل، لأن من كان في هذه الأمور أقوى فهو في التقديم أحق، ما لم يكن فيه إخلال بشرط لابد منه"[4].

البند الخامس: إمامة غير القرشي.

اختلف المعتزلة حول جواز إمامة غير القرشي في حال وجوده متوفراً فيه شروطها، أماً إذا لم يوجد فلا خلاف في الجواز. والأشعري يقول:" إن المسلمين اختلفوا هل يجوز أن يكون الأئمة في غير قريش على مقالتين: فقال قائلون من المعتزلة والخوارج: جائز أن يكون الأئمة في غير قريش، وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم: لا يجوز أن يكون الأئمة إلاً من قريش"[5].

"والذين قـــالوا بجواز إمامة غير القرشي من المعتزلة هم أكثر اتســـاقاً مع موقفهم الفكري بصدد قضية

الحرية والاختيار للإنسان. ومن الأدلة التي ساقوها -وهي كثيرة- قول عمر بن خطاب -وهو على فراش الموت، يدبر شأن ولاية الأمر من بعده-: "لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً ما تخالجني فيه الشكوك"[6].

والمعتزلة الذين حصروا الإمامة في قريش، قد اشترطوا لذلك أن يكون في القرشيين من يصلح لها، و"القاضي عبد الجبار" يحكى عن شيخه "أبي علي الجبائي"-وكلاهما يرى هذا الرأي- أنه: "لو لم يوجد في قريش من يصلح لها لوجب أن يعقد لغيرهم"، ولا يصلح تجاوزهم إلى غيرهم" ما وُجد فيهم من يصلح لها "[7]، والأهم من ذلك أن أصحاب هذا المذهب يرفضون أن تكون العلة في تقديم القرشيين هي قرابتهم للرسول ﷺ، ويرون أن العلة في هذا التقديم لا تخرج عن أحد أمرين:

الأول: أن يكون في هذه القبيلة من الذين تتوافر فيهم شروط الإمامة من لا يوجد في غيرها.

الثاني: أن يكون لهذه القبيلة في نفوس المسلمين مكانة سامية تجعل الناس أكثر اطمئناناً للإمام إذا كان منها[8]، وأكثر اتحاداً حوله واستنامة إليه وثقة فيه، وجميعها أسباب سياسية لا دخل فيها للعرق والجنس الذي يتخذه(البعض) معياراً للامتياز والتفوق.

و"القاضي عبد الجبار" ينقل أيضا عن شيخه "أبي علي" الرأي في هذا الموضوع، فيقول: " إن القرب من النبي -عليه السلام- من نعم الدنيا ، فهو بمنزلة الأموال والتملك من الأحوال والعقل والرأي، ولا

---

(1) قد لا يكون انقياد الناس لشخص ما مبررا لتقديمه على غيره، ذلك أن أكثر الناس يميلون إلى الحاكم الذي لا يحملهم على العزيمة، و إنما قلوبهم مع أصحاب الرُخص، وولاية عمر بن العزيز دليل شاهد على ذلك؛ إذ قال عندما حضره الموت: "اللهم إني مللتهم وملوني (البرمكية)...". و إنما كان ذلك منهم و منه لشدته في الحق ، و سيره على خطى عمر بن الخطاب .

(2) كثرة حركتهم، ينظر: ابن منظور، مصدر سابق، مادة (نأم)، (2/4313، 4314).

(3) أماً رأي أهل السنة في هذه الحال فالجواز فحسب .

(4) القاضي ، **المغني** ، مصدر سابق ، (ق1 /20، ص 228 ، 229) عمارة ، **المعتزلة** ... ، مرجع سابق ،175 ، 176 .

(5) **المقالات** ، مصدر سابق ، (2 / 461) .

(6) **المغني** ، المصدر السابق ، (ق1 /20 ، 236) يراجع في مواضع أخرى .

(7) المصدر نفسه ، (ق1 /20، ص 228) ، و من هنا يظهر أن شرط القرشية – عند المعتزلة ، و حتى عند المتأخرين من أهل السنة – شرط أفضلية فحسب لا شرط انعقاد .

(8) وهذا ما عبر عنه ابن خلدون (بالعصبية).

مدخل لذلك في تقليد الإمامة، وإنما يدخل فيه ما يكون للدين به تعلق، وما لا يصح القيام بما فرض الله إلا معه... إنه -عليه السلام - إنما نص على قريش، لأنه يوجد فيهم من يصلح للإمامة، بخلاف ما يوجد في غيرهم[1]، أو لأن الناس إلى الانقياد لهم أقرب. وذكر "الجبائي" أنه لو كان بالقرب يُستحق لكان أولى بالإمامة فاطمة[2] -عليها السلام-، ولكان "الحسن" و"الحسين" [3] أولى بذلك من أمير المؤمنين -عليه السلام-[4]، لأن القربة يُستحق لأجلها أحكام مخصوصة، ولا مدخل للإمامة فيها، كما لا مدخل للإمارة في ذلك[5].

والحقيقة أن نص النبي ﷺ على إمامة قريش -بصرف النظر عن أدلة المعتزلة، وتأويل ابن خلدون، وحمل أهل السنة المتأخرين لهذه المسألة محملاً آخر- فيه نظر، وقد ردَّ الكثير من العلماء حديث "الأئمة من قريش"[6]، وأول بعضهم الآخر الأحاديث الأخرى التي تصب في أولوية قريش بالإمامة. وسيأتي مزيد مزيد تفصيل حول هذه القضية في مبحث أهل السنة (اشتراط القرشية) إن شاءالله.

الفرع الخامس: الثورة طريق الشورى.

لقد أسهم المعتزلة في الحركة الثورية على امتداد أكثر من قرنين (الثاني والثالث)، وكانوا بذلك أوفياء لموقفهم الفكري المنحاز للثورة كطريق لتغيير الظلم، والنهي عن المنكر، وإزالة أئمة الجور والفسق والضعف والفساد... فهم قد جعلوا لذلك أصلاً من أصولهم الخمسة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وقالوا عنه: "إنه أشرف من جميع أبواب البرّ والعبادة"[7]. وذهبوا إلى أن سل السيوف من أجل ذلك المبدأ واجب، إذا لم يمكن دفع المنكر إلاّ بذلك[8].

واستدلوا على وجوب الخروج بالسيف من أجل إزالة أهل البغي إذا أمكن وإقامة الحق لقوله تعالى: ﴿ ئۇ ئۇ ﴾[9]، وقوله تعالى: ﴿ ھ ھ ھ ھ ﴾[10]، وقوله تعالى: ﴿ ۇ ۇ ۆ ۆ ﴾[11]. كما استدلوا - إلى جانب الآيات القرآنية-بالعديد من الأحاديث النبوية للتدليل على وجوب استخدام السيف في تقويم سياسة الحكام، مثل الحديث الذي رواه "حذيفة" قال: **" يا رسول الله ، أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر كما كان قبله ؟ قال: نعم، قلت: فيما نعتصم ؟ قال: بالسيف"**[12].

كما امتلأت الصفحات التي كتبوها في هذا الأمر بالصياغات المشحونة بالثورة والحماس، من أمثال قول "بشر الرحال"[13]: " إني لأحد في قلبي حراً لا يذهبه إلا برد العدو أو حر السنان"[1] .

---

[1] هذا الكلام يناقض ما استدلوا به من قبل على كلام عمر بن الخطاب في سالم مولى أبي حذيفة .

[2] لا تكون فاطمة أولى بالإمامة ، لإجماع الأمة على عدم جواز تولي المرأة الإمامة الكبرى .

[3] الحسن و الحسين كانا صغيرين ، و قد أجمع – كذلك – على عدم جواز تولى الصبي الإمامة .

[4] يقصدون به علي بن أبي طالب –رضي الله عنه – .

[5] القاضي، **المغنى** ، المصدر السابق ، (ق 1 /20، ص 238) .

[6] سيأتي تخريجه بالتفصيل في شرط القرشية، في المبحث الرابع إن شاءالله.

[7] ينظر : ابن أبي الحديد . **شرح النهج** ، مصدر سابق ، (19 / 311) ،عمارة ، **تيارات** ... ، مرجع سابق ، ص 79 – 83 .

[8] ابن حزم ، **الفصل** ، مصدر سابق، (4 / 31)، ينظر في كون الثورة وسيلة للحرية: أقرور، مصطفى، **مفهوم الحرية عند هاربرت ماركوز**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قسنطينة، قسم الفلسفة، 2000، ص72– 105.

[9] المائدة/2.

[10] الحجرات/9.

[11] البقرة / 124، ينظر: **المقالات**، مصدر سابق، (2 / 451، 452).

[12] القاضي عبد الجبار، **المحيط بالتكليف**(مخطوط)، (نقلا عن محمد عمارة، **المعتزلة**...مرجع سابق ، ص 65)، الحديث رواه أبو داود، كتاب الفتن والملاحم ، باب ذكر الفتن ودلائلها، رقم 4237، وأحمد، **المسند**، رقم 23046 (مسند حذيفة).

[13] من الطبقة الرابعة في رجال الاعتزال ، كانت له في كل سنة رحلة ؛ إماَّ للحج و إماَّ للغزو، و لقد خرج على المنصور العباسي مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن ، وبايعه و قاتل معه أيضا، ابن المرتضى، **المنية و الأمل**، مصدر سابق ، ص 24.

ورغم ذلك فإنهم قد وضعوا الضوابط والقواعد والشروط للثورة والخروج على أئمة الجور خروجاً مسلحاً، فقالوا:" إذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أناً نكفي مخالفينا، عقدنا للإمام، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا قي القدر(العدل)، وإلاّ قتلناهم[2]... "وقال أكثر المعتزلة:"... لا يكون الخروج إلاّ مع إمام عادل"[3]، فهم قد اشترطوا لإعلان الثورة - إذاً- شروطا في مقدمتها:

1– أن يكون الثوار جماعة، وذلك يميزها عن التمردات الفردية التي هي أقرب إلى الأنشطة الفوضوية منها إلى الثورات.

2- وأن تكون قوة الثورة وإمكانياتها مرجحة لأسهم انتصارها على أسهم إخفائها.

3- وأن يكون للثوار إمام عادل يعطونه البيعة ليحل نظامه محل سلطة السلطان الجائر.

4- ألاّ تكتفي الثورة -بعد نجاحها- بمجرد إزالة سلطة السلطان، وإنما تأخذ في تغيير أمور المجتمع، وتجعل السيادة لفكر العدل والتوحيد -كما سيأتي قريبا- [4]، وأيضا تضع هذا الفكر في حقل الممارسة والتطبيق"[5].

ومن الثورات التي قادها المعتزلة وأسهموا فيها بالقيادة، تعبيراً عن رفض ما أحدثه الملوك الأمويون، من تحويلهم الخلافة إلى ملك عضوض، طامحين في العودة إلى الخلافة الشورية من جديد ما يأتي[6]:

البند الأول: الإسهام في ثورة الحارث بن سريج.

أسهموا في الثورة التي قادها عظيم "الأزد" "الحارث بن سريج" ضد "هشام بن عبد الملك" سنة (116هـ/734م)، وكان من مطالب الثورة: أن يعود الأمر (نظام الخلافة) شورى، وأن تُغير العمال، وأن تُعزل الشُّرط، وأن يشترك الناس في اختيار الولاة[7].

البند الثاني: الثورة بقيادة زيد بن علي.

كانت أولى الثورات التي قادها المعتزلة، وعقدت البيعة بالإمامة فيها لإمام منهم، هي التي قادها إمامهم "زيد بن علي" (79–122هـ/698–740م) بالكوفة ضد حكم الخليفة الأموي "هشام بن عبد الملك"

(ت 122هـ/740م)، ولقد تضمن نص البيعة:

1 - التصدي للظلم وجهاد الظالمين.

2 - الدفاع عن المستضعفين المظلومين .

3 - توزيع الأموال بالعدل والمساواة بين المستحقين لها .

---

(1) الجاحظ: **البيان و التبيين** ، مصدر سابق، (1 / 259) .

(2) يلاحظ أسلوبهم في الردّ على المخالف، وهو إماّ أن يكون معهم (على مذهبهم في العقيدة) وإلا قتل، ولا أحسب أن هـذا الفكـر يختلف -بقليل أو كثير- عن فكر الملوك والسلاطين الذي قتلوا مخالفيهم، تارة بالشبهة و تارة بالهوى.

(3) الأشعري، **المقالات**، مصدر سابق ، (2/ 466 – 467) .

(4) وكما سيأتي كذلك في الفصل الأخير ، فيما يخص ثورة الخميني، إن شاء**الله** .

(5) عمارة، **المعتزلة**...، مرجع سابق، 64 ،66 .

(6) عمارة، **تيارات** ... ، مرجع سابق، ص 80 - 82 .

(7) القاسمي، **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، ص10، (نقلا عن عمارة، نفسه ص 82) .

4- إغلاق المعسكرات الحربية (المجامر) التي حشد الأمويون فيها الرجال، بدعوى الفتح والغزو، بينما كان الهدف الحقيقي من إقامتها فتح الجبهات الخارجية، التي تصرف الناس عن الوضع في العاصمة دمشق والولايات والأمصار.

5 -الانتصار لآل البيت، الذي بلغ التنكيل بهم على يد الأمويين حد المأساة[1].

البند الثالث: الثورة بقيادة يزيد بن الوليد.

وكانت أول ثورة تقوم في الشام ودمشق -معقل بني أمية-، وقائدها أمير أموي تمذهب بمذهب المعتزلة هو "يزيد بن الوليد" (86 126 هـ/700–744م)، وكانت ثورة أتت إلى الخلافة بخليفة قد عقدت له البيعة من الثوار. وبعد انتصارها أعلن "يزيد بن الوليد" العودة بمنصب الخلافة إلى فلسفة الشورى في تبديل الخليفة عندما يريدون، كما أعلن العدل بين الناس، مسلمين وغير مسلمين، "حتى يكون أقصاهم كأدناهم، وحتى تستدر المعيشة بين المسلمين"[2].

البند الرابع: الثورة بقيادة النفس الزكية.

وكانت -هي الأخرى-ثورة معتزلية، بقيادتها وقادتها ودعاتها، قادها أحد فتيان آل البيت الذين تمذهبوا بمذهب المعتزلة، هو" محمد بن عبدالله بن الحسن"، المعروف بالنفس الزكية" (93-145 هـ/712-762م)، وكان المعتزلة قد دعوا المسلمين إلى عقد البيعة -عن طريق الشورى- له، عندما اضطرب أمر الدولة الأموية أواخر عهدها، فبايعه الكثيرون بمكة ، ولكن الفرع العباسي من بني هاشم عقد مع الجند الخراساني بقيادة " أبي مسلم الخراساني" (ت 137 هـ/754م) صفقة سياسية، تحولت بها ثمرة الثورة من الأمويين إلى بني العباس، فأزاحوا " النفس الزكية"وحكموا حكما وراثياً هم الآخرون.

وكانت ثورة المعتزلة بقيادة "النفس الزكية" ضد حكم الخليفة العباسي "أبي جعفر المنصور" (95-158 هـ 714-775م) بالمدينة سنة (145 هـ/762م)، وكان الثوار المعتزلة يلبسون اللون الأبيض ...وكان الشعار المكتوب على رايات الثوار هو (أحد..أحد). وهو الشعار الذي كان يكتبه الرسول ( ) والصحابة على راياتهم يوم غزوة حنين[3].

البند الخامس: الثورة بقيادة بن عبد الله بن الحسن.

قادها "إبراهيم" هذا (97-145 هـ/716-763م) وهو أخ "النفس الزكية"، ثار بالبصرة وما حولها،

استمراراً لثورة "النفس الزكية" بالمدينة بعد قمعها بواسطة جيش " المنصور العباسي"، وكانت -هي الأخرى-معتزلية، قيادة وقادة وفي أغلب المقاتلين والدعاة، وكانت آخر الثورات الكبرى التي انفرد المعتزلة بقيادتها في منطقة المشرق العربي"[4].

وهكذا انتهج المعتزلة انطلاقا من مبدإ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أسلوب الثورة والخروج المسلح ضد الحكام من بني أمية وبني العباس، منها ما نجح وأغلبها قُمع، والمهم عندهم خلع الأنظمة الفاسدة وتحقيق الخلافة الشورية .

---

[1] الطبري، مصدر سابق، (7 / 172)، أحداث سنة 122 هـ.

[2] القاضي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة** ، مصدر سابق، ص 113 ، المسعودي، **مروج الذهب**، مصدر سابق، (2 / 176 – 177) .

[3] ينظر: الطبري، مصدر سابق، (2 / 517 - 524)، أحداث سنة 145 هـ.

[4] ينظر: الأشعري ، **المقالات** ، مصدر سابق، (1 / 154) ، عمارة ، **تيارات** ، مرجع سابق، ص 80 – 82.

والمعتزلة -بهذا المنطق- قد أنزلوا فكرهم النظري إلى ساحة التطبيق، وحاولوا ممارسة النظرية على أرض الواقع، وهو نظر فيه من الفعالية والواقعية، حري بالفكر الإسلامي اليوم أن يخرج من قوقعة النظرية إلى رحاب الممارسة.

وخلاصة الفكر السياسي عند المعتزلة، أنهم استندوا أشد الاستناد إلى أصولهم الخمسة في الاعتقاد، ومنها بخاصة: العدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مستندين في ذلك على مبدإ قد يكون أصلاً تابعًا لتلك الأصول، وهو (أصل الحرية والاختبار)، ومسؤولية الإنسان عن أفعاله في الدنيا قبل الآخرة.

وعموماً فإن المعتزلة قد قدموا فكرا سياسياً ناضجاً -على بعض العلات فيه- يمكن استثماره اليوم في فكرنا السياسي المعاصر.

المبحث الرابع: أهل السنة وفكرهم السياسي

لقد سبق الذكر أن الخوارج كانت أول فرقة انشقت عن المسلمين بسبب قضية التحكيم المشهورة، ثم كان افتراق الشيعة مقابلا لذلك، واعتزل الفرقتين آخرون فسمُّوا معتزلة (على القول بإرجاع مصطلح المعتزلة إلى هذا السبب السياسي)، وبقي جمهور الأمة لم يكونوا من هذه الفرق الثلاث، ولم يسمُّوا أنفسهم فرقة كباقي الفرق، وإنما سمّوا (أهل السنة). ثم إن هذا المصطلح قد تنازعته طوائف كثيرة، كل تدَّعي وصلاً به، باعتباره المنهج الذي يمثل وسطية هذه الأمة على قول جمهور العلماء[1].

المطلب الأول: أهل السنة (المصطلح والنشأة).

يحسن-قبل الخوض في مسائل هذه الجماعة- تبيان نشأة مصطلح أهل السنة (Sunnis) وتاريخ إطلاقه وعلى من أطلق.

الفرع الأول: نشأة المصطلح.

يرجع تاريخ إطلاق هذا اللفظ إلى صدر الإسلام [2]، إلى عصر النبوة والقرون المفضلة؛ فقد أخرج اللالكائي بسنده عن ابن عباس τ في قوله تعالى: ژۇ ۇ ۆ ۆ ۈۇژ[3]؛ ژئا ئا ئە ئەژ: فأهل السنة والجماعة وأولو العلم، وأما الذين اسودّت وجوههم: فأهل البدع والضلالة"[4]، ثم تتابع ورود استعمال هذا اللفظ وإطلاقه على كثير من أئمة السَّلف -رحمةالله عليهم- ومن ورد عنهم:

- أيوب السَّختياني (68-131هـ/687-748م): فقد أخرج اللالكائي عنه أنه قال: "إني أُخبر بموت الرجل من أهل السنة وكأني أفقد بعض أعضائـــــي"، وقال أيضا:"إن من سعـــادة الحدث [5] والأعـــجمي أن

يوفقهما الله لعالم من أهل السنة"[6].

- سفيان الثّوري (ت 161هـ/777م) قال: "استوصوا بأهل السنة خيرًا فإنهم غرباء" وقال: "ما أقل أهل السنة والجماعة"[7].

---

(1) يشار إلى أن الأشاعرة كذلك تنازعوا هذا اللقب واعتبروا أنفسهم من أهل السنة، وخصومهم يرونهم من غير أهل السنة، وكل قد استدل على كونه المقصود بالفرقة الناجية. لكن حدود هذه الدراسة المحصورة بالقرنين الثاني والثالث يخرج هذه الطائفة (الأشاعرة) من محل الدراسة؛ ذلك أن مؤسسها الأول "أبا الحسن الأشعري" (260- 324 هـ/873-935م) كان معتزليا في بداية حياته، فلما بلغ أشدّه وبلغ أربعين سنة رجع من الاعتزال إلى مذهبه الجديد. فبداية المذهب الأشعري– على هذا– تكون فقط من بداية القرن الرابع الهجري. على أن بعض المصادر بما فيها كتب الأشاعرة– تشير إلى أن سلفهم في مقالتهم هو عبد الله بن سعيد بن كلاّب (ت ما بعد 240 هـ/854م)، ينظر ترجمته في **الفهرست**، ص 230، **والسير** للذهبي، (11/174)، وأبو العباس القلانسي، ينظر ترجمته في ابن عساكر، **تبين كذب المفتري**، ص 398، والحارث المحاسبي (ت 243 هـ/857م)، ينظر ترجمته في **الفهرست**،ص 236 والذهبي، **ميزان الاعتدال**،(1/421،430) و**الكامل** لابن الأثير، (5/298)، ينظر الموضوع في الشهرستاني، **الملل والنحل**، (1/93)، "وكلام الشهرستاني يفيد صراحة أن مذهب الأشعرية إنما يلتمس أصوله لدى جماعة من الصفاتية باشروا الكلام وأثبتوا الصفات من أمثال الكلاّبي والقلانسي والمحاسبي"، صبحي أحمد محمود**في علم الكلام– الأشاعرة**،ص 422 ومحمد عبدالله ، وسطية أهل السنة بين الفرق، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، جدّة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1994، ص 72، 73. ولكن ورغم الأصول الأشعرية التي تمتد إلى القرن الثالث فإن العبرة بالفرقة كمصطلح، وهي التي أسسها أبو الحسن الأشعري في بداية القرن الرابع. ينظر: Sourdel,op.cit,p.194.

(2) voir:Koribaa, Nabhani, *Les Sounnites en l'Islam L'égalisé*,éditions publisud,Paris,1994,pp.15-37 .

(3) آل عمران/ 106.

(4) اللالكائي، أبو القاسم بن منصور الطبري، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة**، تحقيق: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة، الرياض، ط5، 1998، (1/72)، البغوي، **معالم التنزيل**، (1/339)، ابن كثير، **التفسير**، (2/76)، ويلاحظ أن ابن عباس اعتمد على كون السنة في مخالفة البدعة. ينظر: Laoust,op.cit,pp.123-127.

(5) الحدث: الصغير السن.

(6) اللالكائي، مصدر سابق، (1/60).

(7) المصدر نفسه، (1/64).

- الفضيل بن عياض (ت187هـ/802م) قال: " أهل الإرجاء يقولون: الإيمان قول بلا عمل، ويقول الجهمية: الإيمان معرفة بلا قول ولا عمل، ويقول أهل السنة: الإيمان المعرفة والقول والعمل"[1].

- أبو عبيد القاسم بن سلام (187-224هـ/802-838م): قال في مقدمة كتاب الإيمان:"... فإنك كنت تسألني عن الإيمان واختلاف الأمة في استكماله وزيادته ونقصانه، وتذكر أنك أحببت معرفة ما عليه أهل السنة من ذلك..."[2].

- الإمام أحمد بن حنبل (164-241هـ/780-855م): قال في مقدمة كتاب "السنة" له: "... هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المتمسكين بعروتها، المعروفين بها، المقتدى بهم فيها من لدن أصحاب النبي ﷺ إلى يومنا هذا ..."[3].

- الإمام ابن جرير الطبري (ت 310 هـ/932م) قال: "وأما الصواب من القول في رؤية المؤمنين ربّهم عزّ وجلَّ يوم القيامة، وهو ديننا الذي ندين الله به، وأدركنا عليه أهل السنة والجماعة، فهو أن أهل الجنة يرونه على ما صحت به الأخبار عن رسول الله ﷺ"[4].

- أبو جعفر الطحاوي (239-321هـ/853-933م): قال في مقدمة عقيدته المشهورة: "...هذا ذكر بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة..."[5].

وهكذا يتضح أن تسمية أهل السنة والجماعة بهذا الاسم كانت متقدمة جدًّا؛ إذ ترجع إلى القرن الأول الهجري كما مر مع أيوب السختياني، على خلاف ما يرى الأستاذ مصطفى الشكعة حينما يقول:"... وذلك أن تسمية جمهرة المسلمين بأهل السنة تسمية متأخرة يرجع تاريخها إلى حوالي القرن السّابع الهجري؛ أي بعد عصر آخر الأئمة المشهورين، وهو ابن حنبل بحوالي أربعة قرون"[6].

على أنه يتناقض فيعترف في الكتاب نفسه بوجود تسمية أهل السنة في بداية القرن الثالث الهجـــري؛ إذ

يقول: " إن المأمون وهو على أهبة الخروج إلى طرسوس[7] على حدود بلاد الروم سنة (218هـ/833م)، (218هـ/833م)، بعث إلى إسحاق بن إبراهيم عامله على بغداد كتابا يأمره فيه أن يستخصر علماء بغداد وقضاتها، وأن يمتحنهم في موضوع خلق القرآن" إلى أن قال:"وكتاب المأمون هذا من أشنع الكتب التي حوت سبًّا وتطاولا على علماء المسلمين من أهل السنة..."[8].

ويشهد لذلك أيضا كلام النشَّار حين قال:"...لقد شهد القرن الثالث (الهجري) حركة كلامية كبرى حمل لواءها "أهل الحديث" [9]..." ثم ذكر كتب: خلق أفعال العباد، والاختلاف في اللفظ، وكتب

---

(1) الطبري، ابن جرير، **تهذيب الآثار**، تخريج، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة مصر، (د.ت)، (182/2).

(2) **كتاب الإيمان ومعالمه وسننه واستكماله ودرجته** ، تحقيق، : محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 2، 1983، ص53.

(3) السنة، ص 33، 34 مع **كتاب الرد على الجهمية**.

(4) الطبري، **صريح السنة**، ص 20.

(5) ابن أبي العز، علي بن محمد الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: عبد الله التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1991، ص 05.

(6) الشكعة، مصطفى، **إسلام بلا مذاهب**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1991، ص 381.

(7) بفتح أوله وثانيه، سميت بطرسوس بن الروم بن اليفز بن سام بن نوح، وهي مدينة بثغور الشام، بين أنطاكية وحلب وبلاد الروم. الحموي، مصدر سابق، (32/4،31).

(8) الشكعة، مرجع سابق، ص 381.

(9) وكانوا يعرفون بهذا الاسم.

"الدارمي"، قال: "وتبيّن هذه الكتب ظهور الاتجاه الكلامي لدى أصحاب الحديث، وأن أصحاب الحديث وجدوا كفرقة مقابلة للهجمية والمعتزلة، وللخوارج، وأنهم سموا باسم أهل الحديث وأهل السنة[1].

ويقول أحمد أمين عن سبق اسم أهل السنة "الأشعري" و"الماتريدي": "واسم أهل السنة كان يُطلق على جماعة من قبل الأشعري والماتريدي، وقد حُكي لنا أن جماعة كان يُطلق عليها أهل السنة، وكانت تناهض المعتزلة قبل الأشعري"[2].

وتجدر الإشارة إلى أن هناك من الكتّاب من عرّف هذه التسمية "أهل السنة والجماعة"باجتماع الكلمتين: السنة والجماعة، كالبغدادي الذي يذكر أن الصفاتية هم أهل السنة والجماعة، وجعلهم ثمانية أصناف[3].

ومنهم من فرق بين المصطلحين بذكر أسباب كل واحد؛ فالسنة -من الناحية الشرعية- تعني أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، أما اصطلاحا فيرده بعض المؤرخين "كابن أبي الحديد" إلى السنة التي سنها "معاوية بن أبي سفيان" في سب ولعن "علي بن أبي طالب" على منابر الجمعة [4]. إلى أن تولى الخلافة "عمر بن عبد العزيز" فأمات هذه السنة وأحل محلها قوله تعالى:ژ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ژ ژ ڑ ڑ [5].

أمـا لفظه "الجماعة" فإن له مدلولا تاريخيـــا أيضا؛ إذ يرجع إلى عام الجماعـــة حينما تنازل "الحسن بن

علي" عن الخلافة "لمعاوية" سنة (41هـ/661م) واجتمعت الأمة عليه[6].

وذهب بعضهم إلى أن الجماعة هم السّواد، وقيل: هم أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر من الأمور الشرعية، وقيل: هم أهل الفقه والعلم والحديث من الأئمة المجتهدين[7]. وقيل: لفظ الجماعة تعني الذين هم على ما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه من الاتباع وترك الابتداع[8].

الفرع الثاني: معنى أهل السنة.

البند الأول: لغة.

أهل الشيء هم أخص الناس به، يقال في اللغة: أهل الرجل: أخص الناس به، وأهل البيت سكانه، وأهل الإسلام من يدين به، وأهل المذهب من يدين به[9].

فمعنى أهل السنة؛ أي أخص الناس بها وأكثرهم تمسكا بها واتباعا لها قولا وعملا واعتقادا.

البند الثاني: اصطلاحا.

هذا اللفظ أصبح مصطلحا يطلق ويراد به معنيين:

---

[1] النشار، على سامي، مرجع سابق، (261/1)، ومحمد عبد الله ، مرجع سابق، ص 45.

[2] **ظهر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1933، (96/4).

[3] **الفرق بين الفرق**، مصدر سابق ص 189.

[4] كان معاوية يقول: "اللهم إن أبا تراب (يعني عليا) قد ألحد في دينك وصد عن سبيلك فالعنه لعنا وبيلا، وعذبه عذابا أليما"، ابن أبي الحديد، **شرح النهج**، (778/1)، المسعودي، مصدر سابق، (35/3)، وعمر صالح با، **دراسات في الفكر الإباضي** ، ص 18، ينظر في تسمية معاوية لعلي بأبي تراب: الترمذي، كتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب، حديث رقم 3972.

[5] النحل / 90. ينظر، وعلي، مرجع سابق، ص 39، 40.

[6] عبد الهادي، محمد، **أهل السنة والجماعة** ص 48، ينظر ابن الأثير، **الكامل** (203/3)، الجاحظ، **رسائل الجاحظ** شرح وتعليق: مهنا دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1988، رسالة في النابتة (10/2)، جدعان، فهمي، **المحنة** مرجع سابق، ص78، ولا يعني اجتماع الأمة عليه (أي على معاوية) عدم وجود المخالف من جهة، أو الرضا والاقتناع من طرف الذين بايعوه من جهة أخرى، وإنما المقصود الاجتماع الظاهري الذي رجح الهدوء على الفوضى.

[7] عبد الهادي، مرجع سابق، ص 46، 47 (نقلا عن وعلي، مرجع سابق، ص 40).

[8] ينظر: البغدادي، مصدر سابق، ص 191، عبد الهادي، المرجع نفسه، ص 48.

[9] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (أهل)، (29/11)، ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة** ، مادة (أهل)، (150/1)، قلعة جي وآخر، مرجع سابق، ص95.

- **المعنى الأول** : "معنى عام: يدخل فيه جميع المنتسبين إلى الإسلام عدا الرافضة؛ فيقال هذا رافضي، وهذا سني، وهذا اصطلاح العامة؛لأن الرافضة هم المشهورون عندهم بمخالفة السنة، فجمهور العامة لا تعرف ضد السُّني إلا الرافضي، فإن قال أحدهم: أنا سني فإنما معناه: لست رافضيا"[1].

وقد ورد عن بعض السّلف ما يشير إلى هذا المعنى؛ فقد قيل لسفيان الثوري: يا أبا عبد الله! وما موافقة السنة؟ قال: تقدمة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما[2]، فالسني عنده: من قدمهما على غيرهما في الخلافة والفضل، ومن لم يقدمهما فليس بسني، ولم يؤخرهما عن مرتبتهما إلاّ الرافضة.

- **المعنى الثاني:** معنى أخص وأضيق من المعنى العام؛ ويراد به أهل السنة المحضة الخالصة من البدع. ويخرج به سائر أهل الأهواء والبدع، كالخوارج والجهمية والمرجئة والشيعة وغيرهم من أهل البدع[3].

يبيّن ابن تيمية معنى لفظ "السنة" فيقول: "فلفظ "أهل السنة" يراد به من أثبت خلافة الثلاثة [4]؛ فيدخل في ذلك (أي لفظ أهل السنة) جميع الطوائف إلاّ الرافضة، وقد يراد به: أهل الحديث والسنة المحضة؛ فلا يدخل فيه إلاّ من يثبت الصّفات لله تعالى، ويقول: القرآن غير مخلوق، وأن الله يرى في الآخرة، وغير ذلك من الأمور المعروفة عند أهل الحديث والسنة"[5].

ومن خالف شيئا من ذلك عدّ من أصحاب البدع ولم يكن سُنيا، بذا حَكَم الإمام أحمد -رحمه الله - حين قال في مقدمة كتاب "السنة": "هذه مذاهب أهل العلم المعروفين بها، المقتدى بهم فيها من لدن أصحاب النبي ﷺ إلى يومنا هذا، وأدركتُ عليها من علماء الحجاز والشام وغيرهما عليها، فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها، فهو مخالف مبتدع وخارج عن الجماعة زايل [6] عن منهج السنة وسبيل الحق"[7]. ثم ذكر اعتقاد أهل السنة الذي ساق ابن تيمية فيما تقدم طرفا منه. فأهل السنة إذن هم:

1- أصحاب رسول الله ﷺ ، لأنهم تلقوا عنه -مباشرة- أمور الاعتقاد، كما تلقوا أمور العبادة، فهم أعرف الخلق بسنة نبيهم وأتبع لها ممن جاء بعدهم.

2- التابعون لهم بإحسان، المقتفون آثارهم في كل عصر ومصر، وعلى رأسهم أهل الحديث والأثر[8] والأثر[8] الذين نقلوا إلينا سنة رسول الله ﷺ ، وميزوا صحيحها من سقمها، وعملوا بها واعتقدوا ما دلّت عليه[9].

يقول ابن حزم في بيان من هم أهل السنة: "وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق– ومن عداهم فأهل البدعة- فإنهم: الصحابة ψ ، وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين – رحمه الله عليهم- ثم أصحاب الحديث ومن تبعهم من الفقهاء جيلا فجيلا إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم"[10].

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط (د.ت)، (356/3)، ويجب التنبه إلى أن هذا الاصطلاح كان في زمن ابن تيمية، وليس هناك دليل على بقاء هذا التفريق فيما بعده.

(2) اللالكائي، مصدر سابق، (152/1).

(3) ينظر: عبد الهادي، المرجع السابق، ص 46- 48.

(4) يجدر التنويه باقتصار ابن تيمية على إثبات خلافة الثلاثة دون الرابع.

(5) **منهاج السنة النبوية**، مصدر سابق، (2/ 163).

(6) بمعنى: مبتعد، وجاء في الذكر الحكيم: **"لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا"**(الفتح/25) أي لو ابتعدوا، وجاء أيضا: **"فزيلنا بينهم"** (يونس/28). ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مصدر سابق، مادة (زول)، (65/1).

(7) أحمد، **السنة**، تحقيق: أبو هاجر بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1994، ص33، 34.

(8) لا يعني بذلك إبعاد أهل الفقه وغيرهم من العلوم الأخرى كما ذكر ابن حزم بَعدُ.

(9) ينظر، عبد الهادي، المرجع السابق، ص 46- 48.

(10) **الفصل**، مصدر سابق، (113/3).

الفرع الثالث: تنازع الطوائف هذا اللقب.

لما كان أهل السنة هم أصحاب رسول الله ﷺ ومن اتبعهم على ما كانوا عليه من الهدى، ووجد كثير من الطوائف أن النجاة لا تكون إلا لمن كان على ما كانوا عليه، لقوله ﷺ : **"... وتفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين ملة كلهم في النار إلاّ واحدة. قالوا: ومن هي يا رسولالله ؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي"**[1].

لما كان الأمر كذلك ادّعى كثير من الطوائف والفرق أنهم هم الفرقة الناجية، وأنهم أهل الحق، وتسمى بعضهم باسم "أهل السنة".

يقول ابن تيمية -رحمه‌الله - في معرض كلامه عن الفرق المشار إليها في الحديث: "فكثير من الناس يخبر عن هذه الفرق بحكم الظن والهوى، فيجعل طائفته والمنتسبة إلى متبوعه الموالية له، هم أهل السنة والجماعة ويجعل من خالفها هم أهل البدع. قال: وهذا ضلال مبين، فإن أهل الحق والسنة لا يكون متبوعهم إلا رسول الله ﷺ ، الذي لا ينطق عن الهوى ژ ڈ ڈ ژ[2]، فهو الذي يجب تصديقه في كل ما أخبر وطاعته في كل ما أمر، وليست هذه المنزلة لغيره من الأئمة بل كل يؤخذ من قوله ويترك إلاّ رسول الله ﷺ ، فمن جعل شخصا غير رسول الله ﷺ ممن أحبه ووافقه كان من أهل السنة والجماعة، ومن خالفه كان من أهل البدع، كما يوجد ذلك في الطوائف من أتباع أئمة الكلام[3] في الدِّين وغير ذلك، كان من من أهل البدع والضلالة والتفرق"[4].

فكل طائفة تدّعي أنها الفرقة الناجية وأن الحق معها، ومنها:

البند الأول: الشيعة الإمامية.

تجعل نفسها الفرقة الناجية دون غيرها، وأنها هي المشار إليها في حديث الافتراق؛ فقد نقل "ابن المطهر الحلي"[5] عن شيخه "النصير الطوسي" [6] أنه سئل عن المذاهب فقال:"بحثنا عنها وعن قول رسول الله ﷺ: **"ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة منها ناجية والباقي في النار"** [7]، وقد عين -عليه السلام- الفرقة الناجية والهالكة في حديث آخر صحيح متفق عليه وهو قوله: "مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف غرق"[8] فوجدنا الفرقة الناجية هي: "الفرقة الإمامية"، لأنهم باينوا جميع المذاهب، وجميع المذاهب قد اشتركت في أصول العقائد"[9].

---

[1] رواه الترميذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، (26/5) حديث رقم 2641، وحسنه الألباني -رحمه الله – في صحيح سنن الترمذي. وفي روايات أخرى للحديث: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "**افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة**". وفي هذه الرواية لم يذكر أنها كلها في النار إلا واحدة، ولعلها تكون كلها في الجنّة، "ويضاف إلى هذه الأسانيد رواية كل من: أبي الدرداء وجابر وأبي سعيد الخدري وأبي بن كعب وأبي أمامة ووائلة بن الأسقع، وهكذا نجد لهذا الحديث أسانيد كثيرة عن الصحابة رضوان الله عليهم، وكذلك روي عن الخلفاء الراشدين... ومن أجل تعدد روايات هذا الحديث ذهب بعض الباحثين إلى صحته، وعلى العكس من هذا يرى آخرون أن في إسناده ضعفا مع تعدد هذا الإسناد"، العيدروسي، عبد الرحمن، **الأصول الفكرية لمذهب أهل السنة**، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 16.

[2] النجم/ 4.

[3] ليس كل أئمة الكلام على ما قال، ولكن منهم من دافع عن السنة أيما دفاع.

[4] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، (346/3، 347).

[5] هو الحسن بن يوسف بن مطهر الحلّي، ذكره ابن حجر باسم الحسين، وقال: "عالم الشيعة وإمامهم ومصنفهم، وهو الذي ردّ عليه الشيخ تقي الدين بن تيمية في كتابه المعروف "منهاج السنة النبوية" بالرّد على الرافضي"، وقال: "ابن تغري بردي": "كان عالما بالمعقولات وله عدة مصنفات"، ووصفه بأوصاف مذمومة، ينظر: ابن حجر، **لسان الميزان**، المؤسسة الإعلامية، بيروت، ط 2، 1971، (317/2)، وابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، (167/9).

[6] ينظر ترجمته في: ابن شاكر الكتبيي، **فوات الوفيات**، (246/3)، **وشذرات الذهب**، (339/5).

[7] الحديث سبق تخريجه في الصفحة السابقة، ولعله ذكره بالمعنى دون اللفظ.

[8] من كلام الإمام مالك رحمه الله.

[9] الحلي، ابن مطهر، **منهاج الكرامة**، مطبوع مع كتاب منهاج السنة، (95/1).

وقد ردَّ عليه ابن تيمية ردا متينا طويلا من ثمانية أوجه، منها الوجه السابع الذي قال فيه: "إنّ مباينتهم لجميع المذاهب [على حد تعبير الطوسي] هو على فساد قولهم أدل منه على صحته؛ فإن مجرد انفراد طائفة عن جميع الطوائف لا يدل على أن قولها هو الصواب، واشتراك أولئك[1] في قول لا يدل على أنه باطل"[2] ،

"وكيف يتخذ الاختلاف والإغراق في الابتعاد عن الآخرين أساسا لنجاة ؟"[3].

وأما استدلاله بحديث (سفينة نوح) فهو يتوقف على صحته، وهو ضعيف كما ذكر الذهبي [4] والألباني[5]. والمعروف أنه من قول الإمام مالك بلفظ: "السنة مثل سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلَّف عنها هلك". قال "ابن تيمية" في إيضاح معناه: "وهذا حق؛ فإن سفينة نوح إنما ركبها من صدَّق المرسلين واتبعهم، وأن من لم يركبها فقد كذب المرسلين، واتباع السنة هو اتباع الرسالة التي جاءت من عند الله ، فتابعُها بمنزلة من ركب مع نوح السفينة باطنا وظاهرا، والمتخلف عن اتباع الرسالة بمنزلة المتخلف عن اتباع نوح -عليه السلام- وركوب السفينة"[6].

البند الثاني: المعتزلة.

يزعمون أنهم أهل الحق وأنهم الفرقة الناجية؛ يقول مقدمهم وكبيرهم "عمرو بن عبيد" [7] للخليفة المنصور -وقد سأله أن يعينه بأصحابه-: "أظهر الحق يتبعك أهله"[8]، يريد المعتزلة، فما على المنصور -إذا أراد معونتهم- إلا أن يرفع رايتهم ويظهر مذهبهم[9].

ويستدلون على أنهم الفرقة الناجية برواية محرفة لحديث الافتراق فقالوا: روى سفيان الثوري عن ابن الزبير عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ : "ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرّها وأتقاها الفئة المعتزلة"[10]، ولعلهم شعروا بتفردهم بهذه الرواية فاتهموا "سفيان" بأنه قال لأصحابه: "تسموا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة، فقالوا: سبقك بها "عمرو بن عبيد" وأصحابه، قالوا: فكان "سفيان" – بعد ذلك- يروي: واحدة ناجية"[11].

"ولهؤلاء نقول: من مذهبكم عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في باب الاعتقاد، فكيف سوَّغتم لأنفسكم الاحتجاج بهذا الحديث مع اتهامكم رواية "سفيان" بأنه تصرّف في الحديث بوضع عبارة مكان أخرى؟ ولكن لا غرابة؛ فإن إحدى علامات أهل البدع أنهم يأخذون من السنة ما وافق أهواءهم، صحيحا كان أو ضعيفا، ويتركون ما لم يوافق أهواءهم من الأحاديث وإن صحّ وأخرجه الشيخان[12].

البند الثالث: الأشاعرة[13].

---

[1] يعني المخالفين للإمامية.

[2] ابن تيمية، **المنهاج**، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت)، (2/104)، وتراجع باقي الأوجه في **المنهاج**، (3/444- 484).

[3] محمود، عبد الحليم، **التفكير الفلسفي في الإسلام**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1985، ص 99.

[4] قال في تلخيص المستدرك- معقبا عبى قول الحاكم: "حديث صحيح على شرط البخاري ومسلم و لم يخرجاه"، قلت: "مفضل- أحد رواة الحديث- خرج له الترميذي فقط ضعفوه". ينظر **المستدرك**، (2/ 343).

[5] ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، **ضعيف سنن الترمذي**، تعليق: زهير الشاويش، مكتب التربية العربي، بيروت، ط 1988.

[6] **مجموع الفتاوى**، جمع مصدر سابق، (4/137).

[7] هو عمرو بن عبيد بن باب أبو عثمان البصري، كبير المعتزلة، له كتاب: العدل والتوحيد، وكتاب: الرد على القدرية (يريد أهل السنة)، مات بطريق مكة سنة ثلاث وقيل أربع وأربعين ومائة، الذهبي، السير، (6/ 104- 106).

[8] البغدادي، الخطيب، **تاريخ بغداد**، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، (د.ت)، (12/168).

[9] ولعل هذا السبب هو السبب المباشر في ظهور (محنة خلق القرآن).

[10] الحديث لا أصل له عند أهل السنة.

[11] ابن المرتضى، **المنية والأمل**، ص 2، 3، ينظر: عبد الله ، مرجع سابق، ص 63.

[12] ابن القيم، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله ، دار العاصمة، الرياض،ط3، 1998،(2/628، 629).

[13] وإنما أخرج الأشاعرة من دائرة أهل السنة والجماعة، لما قد ذكره الشهرستاني (الأشعري) في تمييزه الفرق بعضها عن بعض، ووضع لذلك التمييز أربع قواعد يُعد المخالف في واحدة منها صاحب فرقة تختلف عن الأخرى، وهذه القواعد هي: الأولى: الصفات والتوحيد فيها، الثانية: القدر

لا يفتأ أئمة الأشاعرة يذكرون في كتبهم أنهم أهل السنة وأهل الحق، وأنهم الطائفة المنصورة والفرقة الناجية يقول. "الباقلاني" (ت 403هـ/1012م) في صفة الكلام التي خالفوا فيها السّلف من أهل الحديث والسنة: "اعلم أن الله تعالى متكلم له كلام عند أهل السنة والجماعة، وأن كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته، كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك" [1]، ثم قال في موطن آخر: "فإن قالوا: أليس تقولون إن كلام الله مسموع بحاسة الآذان على الحقيقة؟ قلنا: بلى، فإن قالوا فليس يجوز أن يكون مسموعا على الحقيقة؛ إلاّ ما كان صوتا وحرفا"[2].

فقد جعل هذا القول الذي هو من خصائص المذهب الكلاّبي[3] هو قول أهل السنة والجماعة، مع أن إمام أهل السنة والجماعة الإمام أحمد بن حنبل-رحمه الله- وسائر أئمة أهل الحديث المعروفين بالإمامة في السنة قالوا بإثبات الحرف والصوت في كلام الله. وهذا يدل على أن "الباقلاني" يطلق اسم أهل السنة والجماعة على طائفة الأشعرية الكُلابية.

- كلام الجويني (ت 478 هـ/1085م)، قال في مقدمة كتاب "لمع الأدلة": "هذا واستدعيتم ذكر لمع من الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة..."[4]، ثم ذكر عقيدة الأشاعرة؛ كقولهم في كلام الله أنه كلام نفسي ليس بحروف ولا صوت.

- كلام "البوطي" في معرض كلامه عن مسألة كلام الله عز وجلّ: "ثم إن المعتزلة فسَّروا هذا الذي أجمع المسلمون على إثباته لله تعالى، بأنه أصوات وحروف يخلقهاالله في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل، ومن المعلوم أنه (حادث وليس بقديم)، ... ثم قال: أما جماهير المسلمين من أهل السنة والجماعة، فقالوا: إننا لا ننكر هذا الذي تقوله المعتزلة، بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا، ونحن جميعا متفقون على حدوثه وأنه غير قائم بذاته تعالى من أجل أنه حادث، ولكنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو (الصفة القائمة بالنفس)..."[5]

وهذا القول من خصائص المذهب الكلابي الذي عليه الأشاعرة، ولم يوافقهم عليه أحد من أئمة الحديث وأهل السنة من سلف هذه الأمة، فجعل " البوطي" أصحاب هذا المعتقد في كلام الله هم أهل السنة[6].

والعدل، الثالثة: الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، والرابعة: السمع والعقل والرسالة والإمامة. الشهرستاني، **الملل والنحل**، (1/ 9- 13)، وإذا كان الأشاعرة يخالفون أهل الحديث (أهل السنة) في قاعدة فقط وهي قاعدة الصفات، فيكفي ألاّ يكونوا منها، وهي (الأشاعرة) بذلك فرقة مستقلة على حد تقسيم الشهرستاني.

[1] الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به** ، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط3، 1993، ص 108.

[2] المصدر نفسه، ص 136.

[3] نسبة إلى ابن كلاّب ، من سلف الأشاعرة.

[4] **لمع الأدلة**، ص 75، 92.

[5] البوطي، محمد سعيد رمضان، **كبرى اليقينيات الكونية**، دار الفكر، دمشق، بيروت، ط1997، ص 125.

[6] عبد الله ، محمد، سابق، ص59، 60، وقد اقتصر على ما ذكر من أقوال الأشاعرة المتقدمين منهم والمعاصرين، وللاستزادة يراجع: البغدادي (ت 429 هـ/1037م)، **الفرق بين الفرق** م.س، ص 26 و318، والاسفراييني، (ت471هـ/1078م)، **التبصير في الدين** مصدر سابق، ص25، والغزالي، (ت 505هـ/1111م)، **والاقتصاد في الاعتقاد**، تسيير خميس العمر، دار الفكر، دمشق، ط 1998، ص3، والرازي، محمد بن عمر الخطيب، (ت 606 هـ/1209م)، **معالم أصول الدين**، مراجعة وتقديم عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت)، ص65، والخيالي، أحمد بن موسى(ت862هـ/1457م) **في حاشية على العقائد النسفية**والمرتضى الزبيدي،**إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين** (6/2)، والبيجوري، إبراهيم بن محمد (ت1277 هـ/1860م) **في شرح جوهرة التوحيد (تحفة المريد)** ص 30، 31، ووهبي سليمان غلوجي الألباني، **أركان التوحيد** ص25، والأشقر، عمر سليمان،**أهل السنة والجماعة** دار النفائس، عمان، الأردن، ط1، 1993، ص48.

وإذا كانت كل فرقة تدعي وصلا بأهل السنة والجماعة، وأنها الفرقة الناجية وغيرها في السعير، فإن الضابط في استحقاق إحداها هذا الاسم، يستفاد ممَّا قاله "الاسفراييني" من أن نجاة أهل السنة هو متابعتهم للرسول ﷺ [1].

والخلاصة أن تنازع الطوائف لقب "أهل السنة والجماعة" واستحقاق كل واحدة منها هذا الانتساب يخضع في رأي البحث إلى أمرين:

- أولهما: الأخذ بعين الاعتبار القواعد التي ذكرها الشهرستاني سابقا؛ فتخرج بذلك فرق الشيعة والمعتزلة والخوارج والمرجئة.

- وثانيهما: الاعتقاد بأن العقيدة أصول وفروع، وهذا ما اتفق عليه أهل السنة؛ فلا يكون المخالف في فروع العقيدة خارجا من حمى أهل السنة والجماعة بحال.

الفرع الرابع: طريق معرفة السنة وإدراكها.

"إذا كانت السنة هي ما كان عليه النبي ﷺ فلا شك أنه لا سبيل إلى معرفتها إلاّ بالنقل لا غيره، بالنقل الصحيح نعرف ما كان عليه الرسول ﷺ ، ولا سبيل للعقل إلى ذلك البتة.

وبالإتباع لما جاء به النقل من ذلك تدرك السنة. يقول "الإمام أحمد": "وليس في السنة قياس[2]، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول والأهواء، إنما هي الاتباع وترك الهوى"[3].

ويقول الإمام "أبو عبد الله محمد بن أبي زمنين" (324-399هـ/935-1008م): "اعلم -رحمك الله- أن السنة دليل القرآن، وأنها لا تدرك بالقياس، ولا تؤخذ بالعقول، وإنما هي الاتباع للأئمة، ولما مشى عليه جمهور هذه الأمة"[4].

ويقول الإمام "أبو نصر السّجزي" [5] (ت 444هـ/1052م): "ولا خلاف بين العقلاء في أن سنة رسول الله ﷺ لا تعلم بالعقل، وإنما تعلم بالنقل" [6]. وقال: "... فكل مدع للسنة يجب أن يطالب بالنقل الصحيح بما يقوله، فإن أتى بذلك علم صدقه، وقبل قوله، وإن لم يتمكن من نقل ما يقوله عن السّلف علم أن مُحْدِثٌ زائغ"[7].

وقال "أبو المظفر السّمعاني" (ت 489هـ/1095م): "... فلا بد من تعرُّف ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، وليس طريق معرفتنا إلا النقل، فيجب الرجوع إلى ذلك..."[8].

أما ابن تيمية فإنه يقول في هذا الصدد: "... إنّ السنة التي يجب اتباعها، ويُحمد أهلها، ويذم من خالفها، هي سنة رسول الله ﷺ في أمور الاعتقادات وأمور العبادات وسائر أمور الديانات، وذلك إنما يعرف بمعرفة أحاديث النبي ﷺ الثابتة عنه في أقواله وأفعاله، وما تركه من قول وعمل، ثم ما كان عليه السابقون والتابعون لهم بإحسان، وذلك في دواوين الإسلام المعروفة"[9].

---

[1] ينظر: **التبصير في الدِّين**، المصدر السابق، ص 185.

[2] لا يقصد بالقياس القياس الأصولي؛ فقد اتفق على الأخذ به، إلاّ ما كان مع الظاهرية.

[3] اللالكائي، مصدر سابق، (1/156- 158)، ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد**، ص 17، 172.

[4] **أصول السنة**، (1/20)، بتحقيق: محمد إبراهيم هارون، (نقلا عن محمد عبد الله ، مرجع سابق، ص 61، 62).

[5] هو عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوابلي، له كتاب: "**الإبانة في الردّ على الزائغين**"، وكتاب "**الرد على من أنكر الحرف والصوت**"، توفي سنة (444 هـ/1052م)، ينظر ترجمته في: الذهبي، **سير أعلام النبلاء** ، (17/654)، **وتذكرة الحفاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت) (3/1118).

[6] السجزي، أبو نصر عبيدالله الوايلي، **الرد على من أنكر الحرف والصوت**، تحقيق: محمد باكريم باعبدالله ، دار الراية، جدة، 1994، ص99.

[7] المصدر نفسه، ص 111.

[8] **الانتصار لأهل الحديث**، ضمن كتاب: **صون المنطق** للسيوطي، ص 165.

[9] **الوصية الكبرى**، ص 18، (نقلا عن عبد الله محمد، ص 62، 63).

وهذا الكلام من أهل العلم من أئمة أهل السنة يُبيّن -في جلاء- أن السنة لا سبيل لمعرفتها وإدراكها إلاّ بالنقل الثابت الصحيح، والاتباع الخالص لما ثبت منها.

المطلب الثاني: الفكر السياسي لدى أهل السنة والجماعة.

لقد تناول أهل السنة والجماعة قدماؤهم ومعاصروهم ما تعلق بالسياسة والحكم أو (السياسة الشرعية) في مباحث مطولة، تدور معظمها حول قضية الخلافة الشرعية وهي "قليلة اللّبث" [1] على حد تعبير ابن خلدون، وما يقابلها من الملك[2]؛ ففرقوا بذلك بين المصطلحين، محاولين التأسيس لسياسة الأمر الأمر الواقع، أو العودة – على الأقل- إلى ما أسماه السنهوري[3] "الخلافة الناقصة".

وعلى هذا الأساس -ونظرا لمجال الدراسة المحدود زمانا بقرنين من الزمن- من جهة، وللمنهج الذي حاول البحث أن يسير عليه من البداية، من عدم التطرق إلى كل القضايا المعروضة في السياسة الشرعية؛ إذ المعتمد -على ما تقدم- ذكر المسائل الشائكة من جهة، والمختلف فيها بين العلماء اختلافا جوهريا من جهة أخرى، سوف يقتصر في هذا المطلب على القضايا الآتية:

الفرع الأول: طرق إثبات الإمامة.

من النقاط المعروضة في النظرية السياسية الإسلامية مسألة إثبات الإمامة وطرق ذلك. ولم يخرج الجدال فيها عن رأيين اثنين: أولهما النص والتعيين؛ وبه قالت طوائف من الشيعة. وثانيهما القول بالعقد والاختيار؛ وإليه ذهبت الفرق الأخرى.

وقد كان المبدأ السّائد في أول اجتماع بعد وفاته ﷺ هو عدم النّص على الإمامة، "وليس هذا هو قول أهل السنة جميعهم، بل لقد ذهبت طوائف منهم إلى أن إمامة الصِّديق قد ثبتت بالنص[4]، والنزاع في ذلك معروف في مذهب الإمام "أحمد" [5] وغيره من الأئمة. ومنهم من قال بأنها تثبت بالاختيار؛ منهم جماعة أهل الحديث والمعتزلة والأشعرية، أما الحسن البصري فإنه يقول بثبوتها بالنص الخفي والإشارة[6].

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، ص 656.

[2] ينظر: ابن تيمية، **الخلافة والملك**، تحقيق: حماد سلامة، مراجعة: محمد عويضة، شركة الشهاب، الجزائر، (د.ت)، ابن خلدون ، المصدر نفسه، الموضع نفسه.

[3] **تطور الخلافة إلى أن تصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة: نادية عبد الرزاق السنهوري وتوفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ط1989.

[4] ولعلّ القول بثبوت الإمامة لأبي بكر بالنص، يمكن تبريره بكونه كان ردة فعل لما قالته الشيعة بثبوتها بالنص لعلي τ .

[5] الصحيح أن ما ذهب إليه الإمام أحمد أن النبي ﷺ أشار إلى أبي بكر ولم يصرح، وذلك لأنه اختاره لإمامة الصلاة، فكان في ذلك إشارة إلى أنه صالح لإمامة الدنيا أتم صلاحية... يقر الإمام أحمد الاختيار بالشورى، لقوله تعالى: " **وأمرهم شورى بينهم**" (الشورى/ 35).

[6] ابن تيمية، **منهاج السنة**، مصدر سابق، (340/1)، ولعل النص الخفي والإشارة المقصودين في كلام ابن تيمية هو أمره صلة **الله** عليه وسلم أبا بكر ليصلي بالناس في مرض موته حين قال: "**مروا أبا بكر فليصل بالناس**"، فقال الناس: "رضيه رسول **الله** لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟". رواه البخاري، كتاب الآذان، باب: أهل العلم والفضل أحق بالإمامة، (165/1)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب: استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، (22/2)، وحديث تقديم أبي بكر للصلاة رواه النسائي، كتاب الإمامة، باب ذكر الإمامة والجماعة وإمامة أهل العلم والفضل، وأحمد، **المسند**، (21/1، 396، 405)، الحاكم، **المستدرك**، (70/3)، من طريق عاصم عن زر عن عبد **الله** قال:"لما قبض رسول **الله** ﷺ قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فأتاهم عمر فقال: ألستم تعلمون أن رسول **الله** ﷺ قد أمر أبا بكر أن يصلي بالناس، فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر؟ فقالوا: نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر". قال الحافظ ابن حجر: سنده حسن، وأصله عند أحمد، (153/12)، قال الألباني: إسناده حسن، ورواه أبو يعلى في مجمع الزوائد(183/5)، وقال: وفيه عاصم بن أبي النجود وهو ثقة وفيه ضعف، وبقية رجاله رجال الصحيح.ينظر: دحلان، أحمد زيني ، **السيرة النبوية والآثار المحمدية**، المطبعة الأزهرية المصرية، ط 2، 1329ه /1911م، (377/3)، والقاري، علي بن سلطان محمد، **جمع الوسائل في شرح الشمائل**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2 ،(د.ت)، (210/2 وما بعد)، وجسوس، محمد بن قاسم، **الشمائل الترمذية**، الموسوم **بالفوائد الجليلة البهية على الشمائل المحمدية**، مطبعة محمد علي صبيح بميدان الأزهر، القاهرة، مصر، ط 1 ، 1927 ، (165/2 وما بعد)، والحلبي، علي برهان الدين، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**، مكتبة بابي الحلبي، مصر، ط1، 1964، (462/3 وما بعد)، وجمعة، محمد لطفي، **ثورة الإسلام وبطل الأنبياء**، مكتبة النهضة المصرية، مصر ط 1959 ، ص 1056 ، والغلاييني، مصطفى، **لباب الخيار في سيرة المختار** ، طبعة بيروت، لبنان، ط5 ، 1932، ص 90 .

ولقد تمخض اجتماع السقيفة على نظريتين اثنتين؛ كانت الأولى تنص على أن الإمامة طريقها الاختيار، في حين نصّت الثانية على أن يكون ذلك بالنص[1].

وقد تطورت نظرية الاختيار بفعل الممارسة السياسية لصحابة رسول الله ﷺ من بعده، فظهرت عدة طرائق، بها يصل إمام المسلمين إلى الحكم وهي[2]:

1- اختيار حر عن مشورة من غير عهد من أحد، وقد تحقق ذلك في اختيار أبي بكر ؓ .

2- أن يعهد خليفة لمن يليه إذا لم يكن له قرابة، وهذا ما حدث لعمر بن الخطاب من أبي بكر رضي الله عنهما.

3- العهد إلى واحد من ثلاثة أو أكثر من أفضل المسلمين[3]، وقد تحقق ذلك في عهد عمر لمن بعده.

ويضيف "ابن حزم" رأيا آخر في تولي الإمامة؛ وذلك بقيام إمام يدعو إلى نفسه على شرط استحقاقها، فطاعته واجبة[4]، واستدل على ذلك بفعل علي ابن أبي طالب بعد مقتل زيد بن حارثة وعبدالله الله بن رواحة وتصويب الرسول ﷺ لذلك[5].

ورغم اتفاق كل الذين قالوا بالاختيار على أن طرق ذلك ثلاثة، إلا أنه يوجد من أهل السنة والجماعة من يضيف طريقا رابعة، مستندا في ذلك إلى الكيفية التي بويع بها "علي بن أبي طالب" ؓ بعد الفتنة الكبرى؛ إذ جاءته الخلافة بطلب من جمهور الصّحابة[6]، وبهذا يكون تاريخ نظام الحكم في الإسلام قد عرف أربعة طرق للتولية[7].

---

(1) ينظر في تفصيل ذلك: الخضري، محمد، **محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية**، (158/1)، ينظر كذلك في النص على أبي بكر: الطحاوي، **شرح العقيدة الطحاوية**، مصدر سابق، (707/2)، والأشعري، **الإبانة في أصول الديانة**، دار القادري، بيروت، ط 1991، ص222، ابن تيمية، **المجموع**، مصدر سابق، (134/35)، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص 761، الأشعري، **المقالات** ، (144/2)، والبغدادي، **الفرق**، مصدر سابق، **ص** 212، وابن حجر، **لسان الميزان**، (70/2) رقم 1765، ابن حزم، **الفصل**، مصدر سابق، (107/4، 191)، حميس بن عاشور، **قضايا العقيدة الإسلامية بين النصوص الشرعية وأقوال المتكلمين**، رسالة دكتوراه، غير منشورة نوقشت بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، سنة 2002، ص 388. ينظر: A. Turki, *L'engagement politique et la théorie du Califat d'Ibn Hazm*, dans : *Bulletin D'études orientales*, Institut Français de Damas, tom 30, 1978, pp. 221-252.

(2) ينظر: وعلي ، بكير، مرجع سابق، (141/1 وما بعدها).

(3) ابن حزم، **الفصل**، (131/4)، أبو زهرة ، **تاريخ المذاهب**، مرجع سابق، ص 79، والعجلاني، منير، **عبقرية الإسلام في أصول الحكم**، دار النفائس، بيروت، (د.ت)، ص 140.

(4) ابن حزم، المصدر نفسه (131/4). ولعل تجويز ابن حزم الدعوة إلى النفس – بالإضافة إلى دليله ذلك– هو القياس – وهو الذي ينكر القياس– على ما فعل سيدنا يوسف –عليه السلام– لمّا طلب أن يجعل على خزائن الأرض وهو أهل لذلك قائلا: " **اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم**" (يوسف/ 55)، هذا وإن جاز القياس فإنه قياس مع الفارق، لكون أمور المال أهون من أمور السياسة.

(5) يعالج ابن حزم كيف تتم البيعة للخليفة، ويقول إن الآراء ذهبت في ذلك إلى خمسة مذاهب: ذهب فريق إلى أن البيعة لا تصح إلا بإجماع فضلاء الأمة من أقطار الإسلام، وذهب فريق ثان إلى أن البيعة لا تصح إلا بعقد أهل المصر الذي فيه الخليفة، وفريق ثالث– وهو قول الجبائي من أئمة المعتزلة– يذهب إلى أن البيعة تصح بعقد خمسة رجال، والرأي الرابع –ولم يختلفوا فيه–وهو أن عقد البيعة يصح بعهد من الإمام السابق إذا قصد به حسن الاختيار للأمة، والرأي الخامس–وهو رأي الشيعة– وهو أن الرسول ﷺ نص على إمامة علي ؓ وكل إمام من بعده بالوصية دون توقف على البيعة.ينظر:ابن حزم، **الفصل في الملل والنحل**، مصدر سابق، الكعبي، المنجي، مرجع سابق، ص255، 256.

(6) يدل لذلك ما جاء عند ابن قتيبة في **الإمامة والسياسة**، (47/1) على لسان "علي ابن أبي طالب" حين قال للجمهور وهو يبايعه: "ليس ذلك لكم إنما لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة"، وتنظر القصة الكاملة في ابن الأثير ، **الكامل**، (80/3).

(7) القاسمي، ظافر، **نظام الحكم**، مرجع سابق، في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط 1987، (213/1) .

كما أن ما ذهب إليه "ابن حزم" من دعوة الإمام المتوفر على الشروط لنفسه غير مجد، نظرا لما يترتب عنه من خرق لقواعد الاختيار، وخاصة إذا ظهر ودعا أكثر من إمام لنفسه.

ثم إن "علي بن أبي طالب" لم يدع لنفسه بعد مقتل "عمر بن الخطاب" – وهو المتوفر لشروط الإمامة-

وإنما ترك ذلك لاختيار المسلمين، وفي ذلك يعلق "سيد قطب" بقوله: "إن تأخير تولية "علي" إمامًا للمسلمين إلى ما بعد "عثمان" له فضل كبير في التقرير العملي لنظرية الإسلام في الحكم، حتى لا تقوم عليها شبهة الوراثة التي هي أبعد شيء عن روح الإسلام ومبادئه"[1].

وبهذا فإن إقرار نظام التغلب في الحكم وإعطائه الشرعية – كما ادعى ذلك "ابن حزم"- ما هو إلاّ اعتراف بالأمر الواقع؛ إذ يوجد من بين من كتب في السياسة الشرعية من اعتبر التغلب وأخذ السُّلطة من المسلمين بالقوة طريقة شرعية، مع اشتراط قيام المتغلب بأمر الإمامة حق القيام[2].

"فالإسلام إذن قد سبق الشرائع إلى تقرير الديمقراطية [3] للإنسانية التي تخول لها حق اختيار حكومتها"[4]. ومن ثم لا يمكن لأحد أن يتولى ولاية الأمة إلا إذا ولته هي، وهي صاحبة السلطة والقرار والعزل[5].

وبعد، فإن طلب الولاية و الحرص عليها في الإسلام من المهام التي يتورع منها أولو الصلاح، نظرا لثقل المسؤوليةِ وعظم الأمانة، ودليل ذلك ما روي عن أبي ذر τ أنه قال: " **قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده عن منكبي، ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا الذي أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها**"[6] .

---

(1) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص 180، ولعل "سيد قطب" يشير بشبهة الوراثة إلى كون "علي بن أبي طالب" من (الفرع الهاشمي)، فكان الأجدر أن تنتقل الخلافة إلى فرع آخر (الفرع الأموي) الذي كان منه "عثمان" τ ، لكن هذه الشبهة قد انتقضت بتولية أبي بكر، فكان الأولى أن تكون الشبهة هناك، ويدّعى بالخلافة كما ادّعت الشيعة.

(2) لأحمد بن حنبل رأي يتلاقى فيه مع سائر الفقهاء، وهو جواز إمامة من تغلب ورضيه الناس، وأقام الحكم الصالح بينهم، بل إنه يرى أكثر من ذلك؛ أن من تغلب وإن كان فاجرا تجب طاعته، حتى لا تكون الفتن، وهذا ما جاء في إحدى رسائله: "السمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف وسمي أمير المؤمنين. والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر، وقسم الفيء وإقامة الحدود للأئمة، ليس لأحد أن يطعن عليهم ولا ينازعهم"، أبو زهرة، **تاريخ المذاهب**، مرجع سابق، ص 485. وهو الرأي الذي ذهب إليه الشافعي كذلك، (أبو زهرة 428)، ولما استقام الأمر للعباسيين عاد أبو حنيفة إلى الكوفة – وكان قد آوى إلى مكة بعد محنته مع الأمويين واجتمع مع أبي العباس ومع العلماء، ووقف خطيبا يعلن مبايعته للخليفة الجديد، فقال: "الحمد لله الذي بلغ الحق من قرابة نبيه ﷺ، وأمات عنا جور الظلمة (يعني بني أمية)، وبسط ألسنتنا بالحق، وقد بايعناك على أمر الله..." (أبو زهرة، ص 350)، ويبدو من خلال هذا السلوك من أبي حنيفة – بالإضافة إلى عدم رضاه عن حكم الأمويين- أنه بايع للعباسيين، وقبل خلافة أبي العباس لكن على شرط – وهو الأساس- أن تكون المبايعة على أمر الله . وهي تعني كل معاني الصّلاح والأهلية والعمل بالكتاب والسنة، والتزام الشورى وهو ما لم يكن في الأمويين، وهو رأي الإمام مالك إن كان عادلا كعمر بن عبد العزيز (المرجع نفسه 389): ويدل لذلك ما يروى عن محنة الإمام مالك، وأن من أسبابها أنه كان يحدّث بحديث: " **ليس على مستكره يمين** "، وقد كان العلويون – والذين خرجوا مع النفس الزكية- يدعون أن بيعة المنصور قد أخذت كرها، فاتخذ هذا الحديث ذريعة لإبطال البيعة. وبصرف النظر عن تلميح الإمام مالك – بروايته للحديث- إلى إبطال بيعة المنصور أو عدم تلميحه، فإنه يمكن أن يستخلص منه رأي الإمام مالك في البيعة عموما – ومنها بيعة المنصور- أنه يجب أن تكون شورية لا هرقلية.

(3) لمصطلح الديمقراطية تحفظ كبير، وهو في الجملة مصطلح غربي يعني حكم الشعب، وليس النظام الإسلامي بهذا الإطلاق، سيأتي مزيد من التفصيل عن الديمقراطية في المبحث الثالث من الفصل الثالث بحول الله.

(4) العقاد، **الديمقراطية في الإسلام** ضمن المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1984، (5/ 43).

(5) قطب، سيد، **السلام العالمي والإسلام**،دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 10، 1992، ص122، وابن باديس، مقال في جريدة النور، عدد 54، سنة 1932 بعنوان:" **ابن باديس وأصول الحكم**".

(6) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة من غير ضرورة من حديث أبي ذر، حديث رقم 1825، والنسائي بلفظ "**أن رجلا من الأنصار جاء رسول الله ﷺ فقال:" ألا تستعملي كما استعملت فلانا**"، باب: ترك استعمال من يحرص على القضاء.

ويظهر من الحديث أنه لا يكفي أن تؤخذ الأمانة بحقها (أي شروطها) ولكن يجب كذلك أن يؤدي ما عليه فيها طول مدة إمامته، فإذا انخرم شرط من الشروط وجب العزل.

الفرع الثاني: الاستخلاف وولاية العهد.

يعد العهد في إصلاح فقهاء السياسة الشرعية اختيار إنسان لعمل معين من أعمال الدولة. أما العهد بالخلافة فهو - في الأصل- أن يقترح الخلفية أو أن يرشح شخصا يتولى الخلافة من بعده. و يكون العـــهد حال الحياة، ثم أصبح العهد بالخلافة يقينيا[1].

"والعهد في حقيقته رأي يقدمه الإمام للرعية إن شاءوا أخذوا به وإن شاءوا أهملوه، و لا يظهر هذا إلا حين البيعة التي يجب أن تكون بكل حرية، ولا أثر فيها للضغط أو الإكراه أو الإغراء[2].

ومن الباحثين من فرق بين الاستخلاف وولاية العهد؛ فولاية العهد تكون في حياة الإمام وصحته وعافيته، والغرض من عهده هو إعطاء الفرصة لذويه للوصول إلى الحكم[3]. أما الاستخلاف فيكون أثناء الموت ويكون بعد تفكير في الاختيار، ولا يكون للأقرباء، وهذا ما فعله أبو بكر وعمر[4].

ومهما يكن من أمر، فإن الفقهاء لم يبحثوا في ماهية الاستخلاف وولاية العهد، بقدر ما بحثوا في صحة العملية وشروطها وشروط المعهود إليه، ومدى مصداقيتها بالنسبة للعقد والانعقاد. "فواجب الخليفة الذي يريد أن يعهد لإنسان أن يجتهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، لأنه يشترط -اتفاقا- توفر شروط الإمامة في المعهود إليه واستدامتها[5] إلى ما بعد الموت الخليفة القائم"[6].

وقد اختلف أهل السنة والجماعة في مسألة الاستخلاف وولاية العهد ما بين مجوز ومانع لذلك؛ وممن ذهب مذهب التأييد إلى اعتبار الاستخلاف أو العهد طريقة شرعية لتنصيب الخليفة: الماوردي [7] والنووي[8] وابن حزم[9] وابن تيمية[10]، والرافعي وغيرهم[11].

يقول ابن حزم: "ولم يختلفوا[12] في أن عقد الإمامة تصح بعهد من الإمام الميت [13] إذا قصد حسن الاختيار للأمة عند موته ، ولم يقصد بذلك هوى [14]"[15].ويفضل ابن حزم الاستخلاف من الإمام سواء

---

[1] القاسمي، ظافر، مرجع سابق، (168/1) .

[2] المرجع نفسه، (168/1).

[3] وهذا الذي سار عليه الخلفاء (الملوك) بعد الراشدين.

[4] عودة، عبد القادر، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، الزيتونة للإعلام، تونس، (د ت)،ص 119.

[5] يراجع في ولاية العهد: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، مصدر سابق، (180/1)، المسعودي، **مروج الذهب**، مصدر سابق، (37/3)، القالي، أبو علي إسماعيل بن قاسم البغدادي، **الأمالي**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1987، ص175، ابن خياط، **تاريخ**، مصدر سابق، ص 213، اليعقوبي، **تاريخ**، مصدر سابق، (271/2)، الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** ، مصدر سابق، (302/5)، ابن أعثم، أبو محمد الكوفي، **الفتوح**، دار الندوة الجديدة، (د.ت)، (283/4).

[6] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1977، ص9، 10 عودة، المرجع السابق ص122.

[7] الماوردي، المصدر السابق، ص9، 10.

[8] **المجموع شرح المهذب** دار الفكر، القاهرة، (د ت).

[9] **الفصل**، مصدر سابق، (129/4).

[10] **المنهاج**، مصدر سابق، (188/1 – 192)، ورأي ابن تيمية خلاف ذلك كما سيأتي إن شاء الله.

[11] الخالدي، محمود، **نظام الحكم في الإسلام**، مرجع سابق، ص274.

[12] وجود الخلاف في هذه المسألة يسقط هذا الحكم العام.

[13] المقصود: أنه يعهد في وقت حياته.

[14] ومن الهوى: أن يجعل الخلافة في نسله فحسب.

[15] **الفصل**، مصدر سابق، (129/4).

كان ذلك في صحته أم مرضه أم في مماته(مرض موته)، حيث لا يوجد نص أو إجماع على منع أحد الوجوه. وهو خير للمسلمين لاتصال الإمامة وعدم إعطاء فرصة للفوضى[1]، وهذا اقتداء بالنبيﷺ مع أبي أبي بكر[2]، وأبي بكر مع عمر، وسليمان بن عبد الملك مع عمر بن عبد العزيز[3].

أما" ابن خلدون" فإنه يرى جواز ذلك بناء على أن الإمامة هي النظر في مصالح الأمة، والإمام مسؤول عن ذلك في حياته وكذلك بعد مماته، وذلك للثقة الموضوعة فيه، وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده[4] والإجماع حجة كما عرف[5].

وقد استدل "ابن خلدون" على ذلك (جواز الاستخلاف) بأبي بكر وعمر، إلا أن أبا بكر إذا كان قد صح أن يختار من ينوب عنه في حياته، فليس له أن يختار من يقوم مقامه بعد وفاته، لأن النيابة تنتهي بالوفاة، وفعله هذا يخرج عن حدود النيابة، فلا يكون اختياره هذا ترشيحا خاضعا لقبول الأمة[6].

ومن الواضح أن عبد القادر عودة من المعارضين لطريقة الاستخلاف التي تبدو نوعا من تجاوز إرادة الأمة وعدم استشارتها، وهذا هو موقف ابن تيمية الذي يعارض ولاية العهد [7]، ويرى أن الطريق الوحيد هو اختيار أهل الحل والعقد، وأن الإمامة عقد طرفاه الخليفة وأولو الرأي في الأمة،ولا ينعقد إلا بإيجاب وقبول[8].

والذين يرون جواز الاستخلاف ويستندون فيه على إجماع الصحابة وعملهم كالإمام مالك [9] وابن حنبل[10] والماوردي [11] والفراء [12] وابن خلدون [13]ورشيد رضا [14]، فإنهم يقيدون ذلك بشرط النية الحسنة في الاختيار لا الهوى، وتوفر شروط الإمامة في العاهد والمعهود إليه، ثم قبول أهل الاختيار لذلك دون إكراه أو ضغط أو إغراء، ومن ثم فإنهم يعدون ذلك ترشيحا فقط[15].

وهذا الرأي الأخير هو الذي عليه جمهور الأمة، وهو مؤيد بالنقل والعقل؛ "ذلك أن عهد أبي بكر لعمر كان على مراحل، وهو على أساس التشاور ثم الترشيح" [16]، وأن الذين استندوا على عزم "ابن الخطاب" تولية سالم "مولى أبي حذيفة[17]، أمر مستحيل التحقيق لأنه قد توفي بعد[18]، وقد أبى "علي بن

---

(1) خيرية المسلمين لا تكون دوما بالاستخلاف، بل قد يحدث العكس، وتكون الخيرية في عدمه، وكذا قد تكون الفوضى فيه إن لم تراع الشروط.

(2) لقد مر أن النبيﷺ لم يستخلف أحدا، ولذلك حدث الخلاف.

(3) **الفصل**، المصدر السابق، (4/129).

(4) دعوى الإجماع ليس لها مبرر مع وجود الخلاف، وهي الدعوة نفسها التي ادعاها ابن حزم .

(5) **المقدمة**، مصدر سابق، (2/721) و ما بعدها.

(6)عودة، مرجع سابق،ص112 ، وإذا كان مقصوده أن فعل أبي بكر لا يعدو أن يكون ترشيحا منه، على أن يكون الاختيار منه بعد ذلك لمجموع الأمة فهذا صحيح، وهذا الذي حدث ووافقت الأمة بعد ذلك على عمر، وأما إذا كان مقصوده عدم جواز الترشيح بدءا فهذا لا يوافق عليه، لأن الحكم في النهاية للأمة.

(7) يبدو أن ابن تيمية لا يفرق بين الاستخلاف وولاية العهد، ولذلك كان من المعارضين لهذه الأخيرة.

(8) **المنهاج**، مصدر سابق، (1/188 – 192).

(9) أبو زهرة، **تاريخ**، مرجع سابق، ص 389.

(10) المرجع نفسه، ص 485.

(11) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 39.

(12) **الأحكام السلطانية**، تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1983، ص 25.

(13) **المقدمة**، المصدر السابق، الموضع نفسه، والقاسمي، مرجع سابق، ص 326.

(14) رشيد رضا، محمد، **تفسير القرآن الحكيم**، المسمى تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت)، وعودة، المرجع السابق، ص 119.

(15) ينظر وعلي، مرجع سابق، ص 163.

(16) القاسمي، مرجع سابق، (1/206)، المبارك، محمد، **نظام الإسلام، الحكم والدولة**، دار الفكر ، بيروت ، لبنان، ط1981، ص 75.

(17) سيأتي مزيد من الحديث عن ذلك في شرط القرشية– إن شاء الله –

(18) القاسمي، المرجع السابق، (1/197)، والقضية ليست في استحالة ذلك أم عدمها، ولكن عمر عُني بذلك توفر الشروط والاستحقاق للخلافة من غير اعتبار شروط القبلية والعصبية.

أبي طالب" أن يفعل ذلك حين سأله بعض المسلمين العهد لابنه الحسن، فقال: "لا آمركم ولا أنهاكم، أنتم أبصر"[1]؛ فقد رد ذلك للمؤمنين مما يفيد ضرورة التشاور والاختيار[2].

وانطلاقا من هذا فإن العهد لا ينشئ حق الإمامة إلا بمبايعة المسلمين للمعهود إليه، وليس بالضرورة استشارة أهل الحل والعقد وقت العهد، لأنه ليس بالعقد، وأنه لو كان كذلك لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في وقت واحد[3] وهذا غير جائز[4].

والذي يظهر من خلال الآراء المعروضة آنفا أن المسألة ينبغي أن ينظر إليها من ناحيتين:

- **أولها:** التفريق بين الاستخلاف وولاية العهد -كما فرق بينهما عبد القادر عودة وقد سلف- ومن ذلك يستشف أن فعل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كان استخلافا، ولكي يكون كذلك يجب أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط:

1. أن يكون الاستخلاف في مرض الموت، حين يؤمن الكافر، ويتوب العاصي، فتحسن بذلك النية.

2. أن يكون ذلك لمصلحة عامة المسلمين؛ بأن يكون المستخلف أكثرهم استحقاقا، وذلك بعد تقليب النظر وإمعان الفكر، وسبر آراء عامة المسلمين وميلهم، كما فعل عمر بن الخطاب، وقد عبر الفقهاء عن ذلك بقاعدة هي: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"[5].

3. ألا يكون ذلك للأقرباء، وإن وجد منهم من يصلح، وذلك ما كان من "عمر بن الخطاب" حين عهد الأمر إلى الستة ومنهم "ابنه عبد الله "، على ألا يكون له من الأمر شيء [6]، وقد كان رجلا فاضلا صالحا مستحقا للإمامة، وقد برر "عمر" ذلك بقوله: "إن كان في ذلك شرف (محمدة) فيكفي آل الخطاب ما نالوا منها، وإن كان غير ذلك فحسب آل الخطاب أن يحاسب منهم واحد". وإنما هذا التبرير جاء لإقناع أصحابه، أما الدافع الحقيقي لاستبعاد ابنه (في رأي البحث) هو ألا يؤسس لوراثة الخلافة وإبقائها في الذرية، وهو ما فعله "معاوية" فيما بعد.

- **ثانيهما**: ألا يعدُ الاستخلاف كونه ترشيحا، للأمة بعد ذلك القرار، فيكون المستخلف في ذلك مثله مثل أي واحد من المسلمين رشح للخلافة رجلا يحسبه الأولى لها، فنعود بذلك إلى القاعدة الجوهرية في الحكم الإسلامي وهي قاعدة الشورى والاختيار.

الفرع الثالث: شرط القرشية.

---

[1] حسن، إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، مرجع سابق، (436/1).

[2] وعلي، مرجع سابق، ص 163.

[3] اجتماع إمامين في وقت واحد ممكن، وقد اختلف فيمن يقدم للخلافة في هذه الحال؛ فعند المعتزلة مثلا فإن أبا علي الجبائي وأبا هاشم قد اتفقا في أن الشخصين إذا عقد لهما، فإن الإمام هو من عقد له أولا، أما إذا اتفق العقد لهما دفعة واحدة، فإن بينهما خلافا: "فعند أبي هاشم أن لا تعقد إمامة واحد منهما، كما في ولي النكاح، ولا بد أن يعقد ثانية لأحدهما، وقد قال أبو علي: إنه لو اتفق العقد لهما جميعا في حالة واحدة، فإن الواجب أن يقرع بينهما". ينظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول**، ص 757، وبدوي، عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، مرجع سابق، (326/1، 327)، وقد حدث ذلك في التاريخ الإسلامي؛ أين كانت الخلافة العباسية في بغداد، و الأموية في الأندلس، و الفاطمية في المغرب. ينظر: الكعبي، مرجع سابق، ص254، كذلك:
Shaban,M.A, *I'slamic History, A New Interpritation* ,Cambridge University Press,1976, pp.1-20 and 115-137,Turki,op.cit,p.239.

[4] الفراء، مصدر سابق، ص 9، عودة، مرجع سابق، ص 118، القاسمي، المرجع السابق، (206/1).

[5] تراجع القاعدة، الرزقا، مصطفى أحمد، **المدخل الفقهي العام** دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1968.

[6] تراجع قصة استخلاف عمر في: الماوردي، مصدر سابق، ص 40، الفراء، مصدر سابق، ص 25، ابن قتيبة، مصدر سابق، ص 28.

لتولي منصب الإمامة شروط كثيرة ذكرها العلماء في مصنفاتهم، ونظرا لثقل هذه الأمانة(الإمامة) فإنهم تفاوتوا في تعداد هذه الشروط، فمن موسع فيها ومقتصد؛ فعند الجويني[1] أن صفات الإمام وشروطه محددة بستة، بينما جعلها البغدادي [2] أربعة، وذهب الباقلاني [3] إلى أنها خمسة، واختصرها النسفي والتفتازاني[4]في ثلاث صفات[5] وقد جمع هذه الصفات واستوعبها الماوردي [6] الذي حصرها في سبعة، سبعة، جاءت حاوية لجميع جانب شخصية الإمام الدينية والخُلُقية والخَلْقية، وكذلك ما يتعلق بمستواه العلمي و إدراكه لمجريات الأمور، وعند ابن تيمية أن القوة والأمانة ركنان من أركان الولاية[7] وهذه الشروط:

1. العدالة على شروطها الجامعة[8].
2. العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل[9].
3. سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، مما يؤثر في الرأي والعمل[10].
4. سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.
5. الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.
6. الشجاعة[11] والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو[12].
7. النسب، وهو أن يكون من قريش لورود النص وانعقاد الإجماع عليه[13].

فهذه شروط الأفضلية [14]، بمعنى أن توفرها في شخص يكون هو الأفضل لتولي الخلافة، وأما شروط الانعقاد فهي-إجمالا-، الإسلام [1] والبلوغ [2] والعقل[3] والذكورة [4] و العدل [5] والحرية [6] والاجتهاد[7].

---

[1] يراجع: **الغياثي**، مصدر سابق، ص79.

[2] **الفرق بين الفرق**، مصدر سابق، ص 211.

[3] الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص471.

[4] التفتازاني، سعد الدين، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط2000.

[5] عمارة، محمد، **الإسلام وفلسفة الحكم**، دار الشروق، القاهرة، 1989، ص460.

[6] **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص31، ينظر: الفراء، مصدر سابق، ص20، وقد حصرها في أربعة.

[7] **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** شرح: محمد بن صالح العثيمين، الدار العثمانية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2004، ص42.

[8] الزحيلي، وهبة، **نظام الإسلام**، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص200.

[9] ينظر: الشحات، إبراهيم محمد منصور، **الجماعة والدولة في فقه الحنفية والشافعية**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 1998، ص 76.

[10] ابن حزم، مصدر سابق، (129/4).

[11] لقوله ﷺ: "**المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف** " رواه مسلم، كتاب القدر، باب 8، حديث2664، وابن ماجه، المقدمة رقم78، وكتاب الزهد، باب:14 رقم 4168، وأحمد، (366/2، 370)، الماوردي، ص31، وزاد: البصيرة بأمور الحرب.

[12] ينظر: الشحات، المرجع السابق، ص 76.

[13] ينظر ابن حزم، مصدر سابق، (128/4). شرط القرشية لم يجمع عليه، والخلاف الذي سوف يأتي يوضح ذلك، إلا إذا كان المقصود إجماعهم وقت الصحابة. وهو (شرط القرشية) رأي الإمام أحمد (أبو زهرة، تاريخ، مرجع سابق ص 485) والشافعي الذي يروي ذلك عن عمر بن عبد العزيز وابن شهاب الزهري بسند متصل أن النبي ﷺ قال: "**من أهان قريشا أهانه الله** "، ويروى أيضا أنه ﷺ قال لقريش:" **أنتم أولى بهذا الأمر ما كنتم على الحق إلا أن تعدلوا (أي تعدلوا عنه) فتلحوا كما تلحي هذه الجريدة**"، أبو زهره، المرجع السابق، ص428، وينظر: **الأم**، (188/1)، (باب صفات الأئمة)، الشافعي، إسحاق الشيرازي، **طبقات الفقهاء** ، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط 1981، (194/2).

[14] وزاد الشيعة شرط العصمة، وقد سلف، ينظر: ابن أبي الحديد، **شرح النهج**، مصدر سابق، (160/7).

وشرط القرشية هو الذي اختلفت فيه الأنظار وكثر حوله الجدال، واستدل كل فريق بما ذهب بأدلة تجعل من شرط القرشية واجبا في الإمامة أو غير واجب. وهذا أوان تفصيل هذا الشرط:

البند الأول: القائلون باشتراط النسب القرشي: استدلوا بدليلين[8]:

- أولا: الأحاديث التي تواترت[9] عن النبيﷺ حيث قال:" **الأئمة من قريش**"[10].

---

[1] البغدادي، **الفرق**، مصدر سابق، ص211، ابن حزم، **الفصل**، مصدر سابق، (128/4)، الماوردي، المصدر السابق، ص 31، لقوله تعالى" **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا**" (النساء/141).

[2] ابن حزم، المصدر السابق، (178/4).

[3] ينظر مغنية، محمد جواد، **الإسلام والعقل**، دار مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت، لبنان، ط1991، ص193.

[4] ابن الحزم، المصدر السابق، (128/4)، العجلاني، منير، سابق، ص 126 ،لقوله ﷺ: **"ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"** رواه البخاري، كتاب المغازي، باب: كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، وأحمد بلفظ:"قال رسول **الله ﷺمن يلي أمر فارس؟**. قالوا: امرأة، قال: **"ما أفلح قوم يلي أمرهم امرأة"** يراجع المسند، والترمذي بلفظ: **"لن يفلح"**، كتاب الفتن، باب:75 رقم 2262، والنسائي باللفظ نفسه، كتاب القضاء، باب 7 . ومسألة الذكورة قد قيل فيها الكثير، بخاصة من المعاصرين الذين عرضوا لقضية تولي المرأة المناصب السياسية وحقها في المشاركة في أمور الحكم؛ فأما المانعون، فهم جمهور الفقهاء القدامى وبعض المعاصرين أمثال: جمال الدين الأفغاني، ينظر: مجموعة الأعمال الكاملة جمع وترتيب محمد عمارة، ط1968 ،ص525، ومحمد عبده، **شرح نهج البلاغة**، اختيار الشريف الرضي، دار الفكر (د.م.ن) ،(48/2و 84)، وحاصل هذا الرأي أنه يمنع المرأة هذه الحقوق مطلقا، ينظر: جدي، عبد القادر، **حرية ممارسة الحقوق السياسية** ، رسالة ماجستير غير منشورة، نوقشت سنة 1993 بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ص 135، ينظر كذلك: ابن عاشور، **التفسير**،(32/5) في تفسير قوله تعالى:" **الرجال قوامون على النساء**" النساء/ 34، وفي (269/17) في تفسير قوله تعالى:" **قد سمع الله قول التي تجادلك**" المجادلة/1. وأما المجيزون فهم يرون أن الإسلام يبيح للمرأة الحقوق السياسية، ينظر : شلتوت، محمود، **من توجيهات الإسلام** ، دار الشروق، القاهرة، ط8، 1987، ص 205،204، **والإسلام عقيدة وشريعة** ، دار الشروق، القاهرة، ط 6، 1992، ص 156- 158 و196- 197، وفيه إشارة إلى الرازي، **التفسير**، (134/16) في قوله تعالى: "**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض**..." التوبة/ 71، والقرطبي، **الجامع**، (269/17) في تفسير قوله تعالى:"**قد سمع الله قول التي تجادلك** ..." المجادلة/1، والغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث** ، في قوله تعالى: "**إني وجدت امرأة تملكهم**..."، النمل/28- 46، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1989، ص 44 وما بعد، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة** ، دار الانتفاضة، الجزائر، ط1، 1992، ص 34-37، والطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، جزء2 "**السياسة والوطنية والتربية**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1973، ص 353 وما بعدها، وهناك من يعد "المرأة في الجاهلية أكثر تحررا منها في الإسلام من بعض الوجوه"، الشنتناوي وآخران، **دائرة المعارف الإسلامية**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د ط)، (266/6)، ينظر: Mernissi, Fatima, Soultanes Oubliées, éditions Albin Michel, paris, 1990, p.17.

[5] البغدادي، المصدر السابق، 211، ابن حزم، المصدر السابق، (129/4)، وابن خلدون، مصدر سابق، (692/2)، لقوله تعالى: " **ولا توتوا السفهاء أموالكم**" (النساء/5).

[6] الفراء، **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص20.

[7] البغدادي،المصدر السابق، 211 ، ابن حزم، المصدر السابق، (128/4)، الماوردي، مصدر سابق، ص 31 ، وابن خلدون، المصدر السابق، (692/2).

[8] الخالدي، مرجع سابق، ص 302 ينظر في اشتراط النسب القرشي: العنبري، خالد، **فقه السياسية الشرعية في ضوء الكتاب والسنة**، (**د.م.ن**.)، ص133 وما بعد.

[9] سوف يأتي الحديث عن التواتر لاحقا.

[10] رواه بهذا اللفظ: أحمد في **المسند** ،(183/3) ،(421/4)، رواه أبو داوود بلفظ:" الأئمة من قريش، إذا حكموا عدلوا، وإذا عاهدوا أوفوا،وإذا استرحموا رحموا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة **الله** والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منهم صرف ولا عدل"، (163/2)، وروى نحوه البيهقي في **السن الكبرى**، كتاب قتال أهل البغي، باب الأئمة من قريش، (143/8)، ورواه كذلك أبو يعلى و الطبراني والبزار. ينظر: **كشف الأستار عن زوائد البزار** ،(228/2)، **ومجمع الزوائد** ، (192/5)، ورجال أحمد ثقات، ورواه أحمد من طريق آخر ورجاله رجال الصحيح خلا سكين بن عبد العزيز، وهو ثقة، (421،424/4)، والطبراني في **الصغير والأوسط** ، ورجاله ثقات. ينظر: **مجمع الزوائد** ، (194/5)، وأحمد، (396/4).قال ابن حزم:"هذه اللفظة(الأئمة من قريش) لفظة خبر؛ فإن كان معناه الأمر : فحرام أن يكون الأمر في غيرهم أبدا، وإن كان معناه الخبر: فمن لم يكن من قريش فلا أمر له وإن ادعاه"، المحلى، مصدر سابق، (57/1)، وقال الجويني :" إذا وجد قرشي ليس بذي دراية وعاصره عالم تقي، يقدم العالم التقي، ومن لا كفاية فيه فلا احتفال به ولا اعتداد بمكانه أصلا"، **الغياثي**، مصدر سابق، ص 229. البخاري، بلفظ: "**إن هذا الأمر في قريش**"، كتاب الأحكام، باب 2، رقم 7140، والترمذي بلفظ:" **قريش ولاة الناس**"...، وقال عنه: حديث

- **ثانيا: إجماع الصحابة في السقيفة** : ينص "ابن خلدون" أنه " قد بقي الجمهور على القول باشتراط النسب القرشي، ولو كان عاجزا عن القيام بأمور المسلمين"[1].

فبالأحاديث الصحيحة وإجماع الصّحابة يُكتفى للاستدلال باشتراط النسب القرشي. وهما الأصلان عندهم، ومُدَّعي خلاف ذلك عليه بالدليل؟ والقائلون بعدم اشتراط النسب القرشي لا يعدمون الأدلة التي تثبت ذلك ومن ثم يضعفون الأحاديث السابقة أو يؤولونها على ما سيأتي:

البند الثاني: القائلون بعدم اشتراط القرشية[2]

استدل هؤلاء بعدّة أدلة لإثبات رأيهم في هذه المسألة ومنها:

- **أولا:** أن هذه الرِّوايات آحادية لا تفيد اليقين، كما قال بذلك الفقهاء، ومن بينهم الأئمة الأربعة، مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد [3] في إحدى الروايتين عنه [4]، "فهذه الأحاديث تعد من قبيل الإخبار بالغيب وبالأمر الواقع، أو ما سيقع في ذلك العصر، وتخرج مخرج الإرشاد والتوجيه من النبي ﷺ بصفته القائد السياسي والزمني، وليس بصفته التشريعية، ومثـــل هذه الأحاديث حديث: **"الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضدا"**[5].

أما الأحاديث التي وردت بصيغة الأمر مثل: **"استقيموا لقريش ما استقاموا لكم"**[6]، فقد جاءت لتبين للأمة الإسلامية ما يجب أن تتعامل به مع قريش إذا بقيت مستقيمة على أمرالله "[7].

"أما فيما يخص رواية الحديث نفسه **"الأئمة من قريش"** عند البخاري، فهو مسند مرّة إلى معاوية بن أبي سفيان، ومرة إلى عبد الله بن عمر، ولفظ رواية معاوية: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: **"إن هذا الأمر في قريش"**، ورواية "ابن عمر"، قال رسولﷺ :**"لا يزال هذا الأمر في قريش"** فيها ملاحظتان:

- **الأولى**: أن أياً منهما لم تستخدم كلمة (الأئمة)، ثم إن هذا المصطلح لم يستخدم في ذلك العصر للدلالة على الحكم والخلافة، ورواية البخاري ليس فيها هذا المصطلح.

- **الثانية:** أن المناسبة التي ذكر فيها البخاري رواية معاوية تفتح عدّة تساؤلات حول مدى مصداقية هذه الرّواية؛ فالبخاري يروي عن "محمد بن جبير بن مطعم" أن "معاوية" بلغه أن "عبد الله بن عمر" يحدِّث أنه سيكون ملك قحطان – أي من غير قريش- فغضب وقام، ثم روى الحديث"[8].

حسن غريب صحيح، وأحمد باللفظ نفسه، (129/3)، ومسلم بلفظ :" **لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان**" ، كتاب الإمارة، باب تبع لقريش والخلافة في قريش، حديث رقم 1820.

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، (694/2)..

[2] ينظر: ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1998، ص 318-345.

[3] ظاهر ما رُوي عن الشافعي وأحمد– كما سبق- أنهما لا يعدان أن هذه الروايات لا تفيد اليقين، و إلا لما كان رأيهما باشتراط القرشية.

[4] شلتوت، محمود، **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط16، 1992، ص 71.

[5] رواه أحمد بلفظ: " **الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملكا بعد ذلك** "، (221/5)، وبلفظ: " **الخلافة ثلاثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك** "، (220/5)، وأبو داود، بلفظ: "**خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك من يشاء، أو ملكه من يشاء**"، كتاب الفتن، باب (8).

[6] أحمد، (277/5).

[7] عودة، مرجع سابق، ص 109.

[8] فاروق، عمر، **التاريخ الإسلامي و فكر القرن العشرين**، دار إقرأ، بيروت ، لبنان، ط 2، 1985، ص 412- 413.

وأما فيما يخص رواية مسلم؛ فهو يروي عن "أبي هريرة" بلفظ: **"الناس تبع لقريش في هذا الشأن**[1]**، مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم"**[2]. كما يروي عن "جابر بن عبد الله " بلفظ: **"الناس تبع لقريش في الخير والشر"**[3]، كما يرويه عن "جابر بن سمره" بلفظ: **"إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة"**[4]. وفي هذه الرّواية عدّة ملاحظات:

- **أولا:** إن الرسول ﷺ قد بشّر بقيام إمامتين في قريش، إلاّ إذا كان الرسول ﷺ قد قاله قبل أن يعم الإسلام قريشا.

- **ثانيا:** رواية "جابر بن سمرة" تتحدث عن قيام اثني عشر خليفة، فهذه الرّواية تتناقض مع حديثه ﷺ بأن الخلافة هي خلافة الراشدين "ثلاثون عاما"، ثم تكون ملكا عضدا، ثم لا تنطبق على الراشدين؛ فهم أربعة فقط، ولا على الأمويين؛ فهم أربعة عشر خليفة [5]. وهي تصدق على الإمامية، ولهذا فهم يستدلون بهذين الحديثين"[6].

يقول "محمد الغزالي":"فلا يعدو أن النبيﷺ كان يعلم منزلة قريش بين العرب، وقد أحسَّ بأن الحكم قد لا يعدوها، وتوجّس من هذا الاستهتار بهذه الأمانة الثقيلة فاستنزل لعنة السماء والأرض [7] على من يفرط فيها"[8]. وإذا كانت قريش قد تلاشت عصبيتها بسبب ما أصابها من الحضارة، وأصبح النفوذ لغيرها، فلا معنى لاشتراط القرشية التي زالت علتها[9]. ثم إنه"لم يثبت عقلا ولا نقلا أن جنسا من الأجناس –بل أسرة

---

(1) يراجع في قوله ﷺ: "**الناس تبع لقريش في هذا الشأن** "، القرطبي، أبو العباس أحمد بن إبراهيم، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم** ، تحقيق: محيي الدين ديب وآخرين، دار ابن كثير، بيروت، دمشق، ط 2، 1999، (6/4).

(2) كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم 1818- 1820، والبخاري، كتاب المناقب، باب المناقب، رقم 3495، وأحمد بلفظ: " **الناس تبع لقريش، صالحهم تبع لصالحهم، وشرارهم تبع لشرارهم** "، (101/1)، وبلفظ: " **الناس تبع لقريش، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الإسلام**"، (101/4).

(3) مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، حديث رقم 1819، وأحمد باللفظ نفسه، (331/3، 379، 383).

(4) مسلم، كتاب الإمارة، باب: الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، حديث رقم 1821، وبلفظ: "**لا يزال أمر الناس ماضيا**"، وبلفظ: "**لا يزال الإسلام عزيزا**"، وبلفظ: "**لا يزال هذا الأمر عزيزا**"، وبلفظ: "**لا يزال الدين قائما**"، رقم 1822.

(5) يراجع الفصل الأول، (الخلافة الأموية).

(6) فاروق، عمر، مرجع سابق، ص 493، 494.

(7) يشير إلى حديث: " **الأئمة من قريش**" بلفظ أبي داود السابق والذي فيه: "... **فلعنة الله والملائكة والناس أجمعين**".

(8) **الإسلام والاستبداد السياسي** مرجع سابق، ص 178.

(9) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، (662/2)، أومليل، علي، **الخطاب التاريخي**، دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2005، ص1993، والقاسمي، ظافر، مرجع سابق، (335/1)، وإن كان ابن خلدون قد أعطى تفسيرا علل به استحقاق قريش للخلافة في زمن قوتها وعصبيتها، فلما زالت تلك العصبية زالت أحقيتها في الخلافة، وأصبحت لغيرها، إلاّ أنه يتراءى أن ابن خلدون قد أسس لشيء آخر أسماه (العصبية) ويسميه آخرون (القوة)، وهي نظرية قديمة في الفكر اليوناني ثم الروماني، واقتبسها بعد ذلك ميكيافيلي، نيقولا، في كتابه **الأمير**، ص51-53 ؛ وبذلك اقتدت الحضارة الغربية إلى يوم الناس هذا، وهو كون الوصول إلى السلطة لا يكون ديمقراطيا خالصا – كما يُظن- بل يجب أن يكون المترشح من أسرة ذات بسطة في المال والسياسة. وهذا –في رأي البحث- مخالف حتى للديمقراطية الغربية، التي تقضي بأن الحكم للشعب لا للقوة والقبيلة أو المال. لكن الملاحظ في واقع الواصلين إلى الحكم هنا وهناك أنهم من ذوي السلطان المادي والسياسي، على أن المال عندهم سبيل للوصول إلى الحكم، وأن السياسة عندنا هي ذلك السبيل، فالغاية واحدة والوسيلة مختلفة، وهذا هو لب نظرية (ميكيافيلي)، وهذا وذلك ما لايوافق عليه الإسلام الذي يشترط الصلاح والاستحقاق وإن عبدا حبشيا. ينظر: الغزالي (أبو حامد) التبر المسبوك، ص21، مصطفى منجود، **القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي؛ رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي وميكيافيلي**، مقال ضمن كتاب: **نحو نظام معرفي إسلامي**، وهي مجموعة أعمال الحلقة الدراسية التي عقدت في عمان- الأردن في جوان 1998، تحرير: فتحي حسن ملكاوي. طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، سنة2000،ص329 وما بعد. ينظر كذلك: الغزالي، **الإحياء**، مصدر سابق، (27/1)، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق،ص149، وفضائح الباطنية، مصدر سابق، ص180، وباقر الصدر، **فلسفتنا... والعلواني، إصلاح الفكر الإسلامي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،1995، ص106، الغزالي، محمد، **تأمـــلات في الدين والحياة**، دار الكتب الحديثة، مصر، ط 3، 1967، ص167، وخلاّف، **السياسة الشرعيـــة**، مصدر سابق، ص57، وبوخريشه، بوبكر، **العولمة والهيمنة الليبرالية الجديدة** ، مقال في مجلة: **الباحث الاجتماعي**، منشورات جامعة منتوري- قسنطينة، العدد 06 أفريل 2004، ص 136-

من الأسر- قد احتكر في أفراده هذه المواهب والميزات حتى تحس زعامة الأمم فيه وتوقف عليه" [1] وإنه (الإسلام) "لا ينوط أمر الخلافة لفرد من الأفراد أو بيت من البيوت أو طبقة من الطبقات" [2]."وسائر الجمهور قد أجازوا إمامة المتغلب ولو لم يكن قرشيا، وفي هذا تناقض، ولكنهم عللوا ذلك بالضرورة"[3].

وفي الجملة، فإن شرط القرشية قد عُد من بعضهم شرط انعقاد؛ لا تنعقد الإمامة إلاّ به، وبعضهم عَدَّه شرط أفضلية؛ بمعنى أنه إذا وُجد اثنان يصلحان للخلافة أحدهما قرشي والآخر غير قرشي فُضِّل القرشي عليه.

واعتماد الأوائل (القائلين باشتراط القرشية)كان على الأحاديث التي سبق ذكرها واعتبارها قطعية الدلالة، أمّا الآخرون فقد اعترضوا على صحة هذه الأحاديث من جهة، وعلى دلالتها من جهة أخرى. فلم يعدوا -بذلك- القرشية إلاّ شرط أفضلية فحسب.

وبعد، وبصرف النظر عن الأدلة والرّد عليها، والتي قد ترجح القول الأول وقد ترجح الثاني، فإن الذي يجب الانتباه إليه -في رأي البحث- حتى وإن صحَّت الأحاديث المثبتة للقرشية، هو أن الأنساب اليوم اختلطت، ولم يبق جنس صافيا، بعد تلاقح الحضارات ودخول أجناس أجنبية على الأجناس الأصلية، خاصة زمن الاستدمار وتكوُّن الإمبراطوريات، فإنه لم يبق اليوم مجال لمدعٍ بكون أصله يمتد إلى قريش أو قيس أو تميم، كما ادعى أقوام (العلوية) وادّعى آخرون (الهاشمية)، إن يظنون إلاّ ظنًّا وما هم بمستيقنين.

الفرع الرابع: الخروج على الإمام الجائر:

إن مسألة الخروج على الإمام الجائر من المسائل التي أسالت كثيرا من أقلام الفقهاء السياسيين، وغير قليل من دماء المسلمين، وفرقتهم طوائف وشيعا، فذهب فريق منهم إلى التجويز وفريق آخر إلى المنع.والذي اتفق عليه بين هؤلاء جميعا أمران؛ أولهما: عدم الخروج على الإمام العادل، ويعتبر الخارج عليه باغيا ومحاربا، وعلى الإمام أن يحاربهم حتى يفيئوا إلى أمر الله من باب قوله تعالى: ژ ٹ ٹ ٹ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ژ[4]، وكذلك قوله تعالى: ژ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ ژ[5].

وكذلك اتفقوا على الخروج على الإمام الذي أظهر كفرا بواحا[6]، أو استحل أمرا معلوما من الدين بالضرورة، كاستحلاله الخمر أو الزنا أو الرّبا، أو استهان بالقرآن أو شعائر الإسلام، فإن الأمة في هذه الحال مطالبة بالنفير جميعا وأشتاتا لردَّ هذا الآبق إلى صوابه وإلاّ خُلع بالسَّيف.

واختلفوا فيما بين ذلك؛ أي في الإمام الجائر، الواقع بين درجتي العدل والكفر البواح؛ فانقسموا بذلك فريقين:

137، زرافة، يوسف، **فلسفة القوة عند ابن خلدون**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، 1991، ص98، سعد الله ، علي، **نظرية الدولة في فكر ابن خلدون وهيجل** رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قسنطينة، قسم الفلسفة،2005، ص383، 399، 492.

[1] الغزالي، محمد، **الإسلام والاستبداد السياسي**، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المتنى، بغداد، ط2، 1961، ص 189.

[2] المودودي، **نظام الحياة في الإسلام**، الدار السعودية، جدة، ط 1984، ص 28.

[3] عودة، عبد القادر، مرجع سابق، ص 108، وتراجع بقية الردود على شرط القرشية في مبحث (الخوارج وفكرهم السياسي) من هذا البحث. وفي مسألة القرشية بالذات، ينظر:يوجه سوي، خيرالدين، **تطور الفكر السياسي عند أهل السنة**، دار البشير، عمان، الأردن، ط 1، 1993، ص 163 وما بعد.

[4] الحجرات/ 09.

[5] المائدة/ 33.

[6] حديث: "**إلاّ أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان**"، متفق عليه: البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ:" **سترون بعدي أثرة**"، رقم 7199، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية. من حديث عبادة، وحديث:" **سترون بعدي أثرة و أمورا تنكرونها** ..." رواه البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة، رقم 3603، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول. نحوه، رقم1843، ينظر: القرطبي، **المفهم**، مصدر سابق، (4/44).

البند الأول: القائلون بعدم الخروج (نظرية الصَّبر).

ذهب جمهور أهـــل السنة والجماعة إلى أنه لا يـــــجوز الخروج على السلطان الجائر، حقنا للدماء

واتقاءً للفتنة. قال "الزرقاني" في شرح الموطأ: "أما أهل السنة قالوا: الاختيار أن يكون الإمام فاضلا عادلا محسنا، فإن لم يكن فالصّبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه، لما فيه من استبدال الخوف بالأمن وإهراق الدِّماء وشن الغارات والفساد، وذلك أعظم من الصّبر على جوره وفسقه، والأصول تشهد والعقل والدّين أن أقوى المكروهين أولى بالترك" [1]، حتى لو قتل هؤلاء الأئمة الرجال واسترقوا الذرية وسبوها[2].

ويمثل جمهور أهل السنة في هذه النظرية (نظرية الصّبر) الإمام مالك [3] والشافعي [4] وأحمد [5] والحسن البصري وابن تيمية[1].

---

[1] الزرقاني، **شرح الموطأ**، (299/2)، وجدير بالملاحظة أن الزرقاني استعمل تعبير(أقوى المكروهين أولى بالترك) وهو إشارة إلى تعارض مكروهين أو مفسدتين وهما(جور الحكام من جهة، والمفاسد التي تنجر عن الخروج من جهة أخرى)، فيصار إلى أهون الشرين، وهو نظر في مقاصد الشريعة عميق، يتعلق بترتيب المفاسد فيما بينها، وسوف يأتي مزيد تفصيل في رأي المخالفين (نظرية السّيف). ينظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم ابن موسى بن محمد اللخمي، **الموافقات**، ضبط وتعليق: أبو عبيدة مشهور آل سليمان، دار ابن القيم، الدمام، دار ابن عفان، القاهرة، ط 1، 2003، (46/2). وتجدر الإشارة إلى أن الشاطبي قد نسب إليه القول بجواز القيام على الأئمة (الخروج عليهم) ينظر: علي، عبد الرحمن آدم، **الإمام الشاطبي (عقيدته وموقفه من البدع وأهلها)** ، مكتبة الرشد، الرياض، شركة الرياض للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1998، ص 123، الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الدار العالمية للكتاب والمعهد العالمية للفكر الإسلامي، ط 4، 1995، ص 258، ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، **القواعد الكبرى**، الموسوم بـــ **قواعد الأحكام في إصلاح (مصالح) الأنام**، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2003، ص98، والندوي، علي أحمد، **القواعد الفقهية**، دار القلم، بيروت، دمشق، ط 2، 1991، ص 276- 280، والزرقا، **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق، حيدر، علي، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت، 1991، صفحات متعددة.

[2] الأشعري، **المقالات**، مصدر سابق، (140/2).

[3] ويروى أن مالكا بالمدينة أفتى بحل الخروج، لأنه قرر أن بيعة المنصور كانت بالإكراه. ينظر: ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن محمد، **تبصرة الحكام في أصول الأقصية ومناهج الأحكام** ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1986، (142/2). ولكن يظهر أن الإمام مالكا ما أفتى بجواز الخروج، ولكنه سهل على محمد النفس الزكية إثبات دعواه. ينظر: أبو زهرة، **تاريخ المذاهب**، مرجع سابق، ص 350. "وقد سئل في أول العصر العباسي عن الخروج مع الخارجين عليهم (على العباسيين) أيقاتلون معهم أم مع الخليفة؟ فقال: "إن خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز فقاتلهم، وإلاّ فدعهم ينتقم **الله** من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما"، أبو زهرة، المرجع نفسه، ص 389. **والخرشي على مختصر خليل** ، دار الفكر، القاهرة، (د.ت)، (60/4)، كايد قرعوش، مرجع سابق، ص 517.

ويلاحظ في كلام الإمام مالك"إن خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز" –وهو يعلم أن ليس هناك من هو في فضله– الإيحاء إلى أنه متوقف في مسألة الخروج، و لم يحسم فيها نهائيا، وإنما ترك ذلك الأمر لله ينتقم من ظالم بظالم، ولكن يسعى في تغييره (الظالم) سلميا دون سل السيوف، أو ما يسمى(الثورة البيضاء)، ويروي الإمام مالك حديث:" **من حمل السلاح علينا فليس منّا** "، **الموطأ**، رواية الشيباني،(982/2)، **المدونة**، دار الفكر، بيروت، (د.ت)،(83/1)،(5/2). ينظر: ابن القيم، **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، تحقيق: بشير محمد عيون، دار البيان، دمشق، بيروت، ط1996، ص86، والتميمي، أبو العرب محمد ابن أحمد بن تميم، **المحن**، تحقيق: يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1988، ص232، وحوى، سعيد، **فصول في الإمرة والأمير**، شركة الشهاب،باتنة، الجزائر، ط1991، ص119 وما بعدها.

[4] يستدل الإمام الشافعي في ذلك بقول الإمام علي τ : " لا بد للناس من إمام يعمل تحت ظله المؤمن ويستمتع الكافر، حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر"، أبو زهرة، المرجع السابق، ص 427. "واعتبر الشافعيةقيادة مطاعة وأسانيد شرعية صحيحة، وتأويلات سائغة مقبولة، اعتبروا هذا بغيا "إذ لا تحل المنازعة ف أن الخروج على الإمام الجائر لتقويمه وبغية خلعه واستبداله بالأفضل، وبباعث إصلاح حال الأمة والنهوض بها من الفساد والأزمات والمعاصي، من فئة أو طائفة ذات شوكة، ولها ي الولاية إلاّ إذا ارتكب كفرا". ابن حجر، **فتح الباري**، مصدر سابق، (6/13)، وجدي، عبد القادر، مرجع سابق، ص 279.

[5] ويروى عن الإمام أحمد أنه قال: "الصّبر تحت لواء السلطان ما كان منه من عدل أو جور، ولا يخرج على الأمر بالسّيف وإن جاروا"، أبو زهرة، زهرة، مصدر سابق، ص 89. ويبدو أن الإمام أحمد أكثر العلماء تشددا في قضية الخروج على الإمام الجائر حيث جاء في إحدى رسائله: "... ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس قد اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافة بأي وجه من الوجوه كان بالرضا أو بالغلبة، فقد شق الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول **الله** 9، فإن مات الخارج مات ميتة جاهلية"، أبو زهرة ، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع

أما أبو حنيفة فقد كان على خلاف -بعض الشيء- مع بقية الأئمة، "وإن لم يُعلم أنه خرج مع الخارجين أو ثار مع الثائرين، ولكن مجرى الحوادث كان يثبت أن قلبه مع العلويين في خروجهم أولا على الأمويين، ثم في خروجهم ثانيا على العباسيين"[2] وذلك ما كان سببا في محنته [3]. قال الأوزاعي: " احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف، فلم نحتمله" [4]، وكان من قوله: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر فرض بالقول، فإن لم يؤتمر له فبالسيف"[5].

قال ابن حزم: "... فذهب بعض أهل السنة من القدماء من الصحابة ψ وهو قول "أحمد بن حنبل" وغيره، وهو قول " سعد بن أبي وقاص" و"أسامة بن زيد" و"ابن عمر" و"محمد بن مسلمة" وغيرهم إلى أن الغرض من ذلك (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) إنما هو بالقلب فقط، ولا بد، أو اللسان إن قدر على ذلك، ولا يكون باليد، ولا بسلِّ السيوف، ووضع السِّلاح أصلا"[6].

ثم قال:"...وذهبت طوائف من أهل السنة[7]... إلى أن سلّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، إذا لم يكن دفع المنكر إلاّ بذلك، قالوا: فإذا كان أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع ولم ييأسوا من الظفر، ففرض عليهم ذلك، وإن كانوا في عدد لا يرجون – لقلتهم وضعفهم- بظفر، كانوا في سعة من ترك التغيير باليد"[8].

"ولقد قال "الحسن البصري" في وجوب طاعة ملوك [9] بني أمية ما نصه: هم يلون من أمورنا خمسة: الجمعة والجماعة والفيء والثغور والحدود، ولا يستقيم الدّين إلا بهم، وإن جاروا، وإن ظلموا. والله لما يُصلِح الله بهم أكثر ممّا يفسدون، وكان يقول: هؤلاء الملوك وإن رقصت بهم الهماليك[10] ووطئ الناس أعقابهم، فإن ذُلّ المعصية في قلوبهم، إلاّ أن الحق ألزمنا طاعتهم [11]، ومنعنا الخروج عليهم، وأمرنا أن نستدفع بالتوبة والدعاء مضرتهم"[12].

أولا: أدلة المانعين للخروج

سابق، ص 485. ينظر في ولاية المتغلب(ولاية الجند): صيافة، عياش، **تداول السلطة في نظام الحكم الإسلامي**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، قسم الشريعة، 2003، ص159- 183.

(1) ابن تيمية، **المنهاج**، مصدر سابق، (73/1، 76، 316).

(2) أبو زهرة، **تاريخ** ...، مرجع سابق، ص 348. وهذا على خلاف أبي يوسف الذي يرى الطاعة. ينظر: أبو يوسف، يعقوب، **الخراج**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 80، ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، مصدر سابق، ص 376.

(3) تراجع محنة أبي حنيفة في أبي زهرة، المرجع السابق، ص 348 وما بعد.

(4) ينظر: الأصفهاني، أبو الفرج، **مقاتل الطالبيين**، تحقيق: أحمد صقر، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص 361.

(5) ينظر: الجصاص، أبو بكر أحمد الرازي، **أحكام القرآن**، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت)، (81/1،70)، والمودودي، **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط 1978، ص178، وابن القيم، **اجتماع الجيوش**...، المصدر السابق، ص 74، والبغدادي، **تاريخ بغداد**، مصدر سابق ،(13/ 384).

(6) **الفِصل**، مصدر سابق، (19/5).

(7) وذكر منهم خلقا كثيرا منهم: "علي بن أبي طالب وكل من معه من الصحابة، وهو قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وطلحة والزبير، وعبد الله بن الزبير ومحمد (ابن الحنفية) والحسن بن علي، وبقية الصحابة المهاجرين والأنصار والقائمين يوم الحرة من التابعين كعبد الرحمن ابن أبي ليلى وسعيد بن جبير والحسن البصري والشعبي، ومن تابعي التابعين كعبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله بن عمر، وكعبيد الله بن عمر، وهو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء كأبي حنيفة ومالك والشافعي وداود وأصحابهم"، ثم قال: "فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث إما ناطق بذلك في فتاواه، وإما فاعل لذلك بسل سيفه في إنكار ما رأوه منكرا"، **الفِصل**، (19/5).

(8) ابن حزم، **الفصل**، المصدر نفسه، (20/5).

(9) يلاحظ استعماله للفظ (ملوك) دون لفظ (خلفاء)؟

(10) الهماليك، الخيل والبغال بزينتها؛ إذ تركب تفاخرا وكبرياء، (هامش أبي زهرة، ص 89).

(11) لعله يشير إلى صيغة الأمر التي تفيد الوجوب في وقوله تعالى: ﮋ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﮊ (النساء/ 59).

(12) أبو زهرة، **تاريخ**، مرجع سابق، ص 89.

استدل المانعون للخروج على الحاكم الجائر بأدلة من القرآن والسنة والإجماع:

1- **من القرآن:** قوله تعالى: ژ ئې ئى ئى ئى ى ى ييژ[1].

2- **من السنة:-** جاء في الحديث الصحيح عن أبي هريرة τ قال: قال رسول الله ﷺ: **"من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصي الأمير فقد عصاني"**[2].

قال ابن تيمية: "ولهذا لا يجوز إنكار المنكر بما هو أنكر منه، ولهذا حرم الخروج على ولاة الأمر بالسيف لأجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن ما يحصل بذلك من فعل المحرمات وترك واجب أعظم مما يحصل بفعلهم المنكر والذنوب، وإن كان قوم على بدعة أو فجور، ولو نهوا عن ذلك وقع بسبب ذلك شر أعظم مما هم عليه، وما لم يحصل بالنهي مصلحة راجحة لم ينهوا عنه"[3].

وقال أيضا: "ونهوا (المسلمون) عن قتالهم ما صلوا [4]، وذلك لأن معهم أصل الدين المقصود وهو توحيد الله وعبادته، ومعهم حسنات وترك سيئات كثيرة"[5].

وجاء في مغني المحتاج: "البغاة هم من خالفوا الإمام بخروج عليه، وترك الانقياد أو منع حق توجه عليهم، بشرط شوكة لهم وتأويل، ومطاع فيهم... ومرادهم بالإمام الإمام العادل أو الجائر. ويقول المصنف في شرح مسلم: إن الخروج على الأئمة وقتالهم حرام بإجماع المسلمين[6] وإن كانوا فسقة ظالمين"[7].

- ثانيا: ضوابط نظرية الصّبر.

إذا كان جمهور أهل السنة والجماعة قد أكدوا على الصّبر مع السلاطين الجُوَرَة (عدا ما سلف من موقف أبي حنيفة)، فإنهم قد قرروا أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ إذ الواجب على المسلمين عدم اتباع الإمام الجائر فيما حرّم الله ، وكذلك ضرورة مناصحته والتغيير الحسن بما لا يؤدي إلى إراقة الدماء، مستندين في ذلك على أقوال الرسول ﷺ في لزوم الجماعة وفضلها، واحترام البيعة والصّبر على ما يكون من الإمام.

ومن ذلك قوله ﷺ: **" لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف "**[8]، وقوله: **" من خرج من الجماعة فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه"**[1]، وقال:**"من رأى من أميره شيئا يكره فليصبر"**[2].

---

[1] النساء /59.

[2] البخاري، كتاب الجهاد، باب، يقاتل من وراء الإمام ويتقى به، (**فتح الباري**، (16/6)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب، وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، (**النووي بشرح المسلم**، 123/12)، والنسائي، كتاب البيعة، باب: الحض على طاعة الإمام، (154/7)، وابن ماجة ، كتاب الجهاد، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن.

[3] **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق ، (272/14)، **والمنهاج**، مصدر سابق، (87/2)، ويبدو أن ابن تيمية –رغم اعتماده على قاعدة المصالح والمفاسد والترجيح بينهما– إلا أنه يعد دائما الخروج على الحاكم الجائر فيه من المفاسد أكثر من المصالح، وإن كان هذا واقع الأمر – ولعله في زمن ابن تيمية أشد– فإنه يمكن القول إنه إذا كان في الخروج من المصالح ما يربو عن المفاسد جاز، وهذا تأكيد للقاعدة السابقة، ينظر: السّعوي، مرجع سابق، ص 138، يوجه سوي، مرجع سابق ، ص 114–115.

[4] إشارة إلى الحديثين: " ... **ما أقاموا فيكم الصلاة**"، وحديث: "... **ما صلوا** " السابقين.

[5] **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، (179/28). والدليل على تغليبهم المفاسد على المصالح مطلقا حال الخروج، قول ابن أبي العز: "إذ إن عدم السمع والطاعة للأمير ومنابذته العداء والتحزب ضده والخروج عليه، يترتب عليه ضرر أعظم، وهو سفك الدماء وإضعاف الأمة ونهب الأموال"، **شرح العقيدة الطحاوية**، مصدر سابق، ص 335. وليس من الضروري أن يكون للخروج كل هذه المفاسد؛ بل قد يكون بلا سفك للدماء، وينجر عنه من المصالح ما يربو عن المفاسد.

[6] هكذا يطلق القول بالإجماع، وليس كذلك؛ فقد نوزع هذا الإجماع بخروج الحسين، وآراء طائفة العلماء التي ترى وجوب الخروج المسلح على أئمة الجور بغية تقويمهم أو عزلهم. ينظر: جدي، مرجع سابق، ص 298.

[7] الشربيني، محمد الخطيب، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**،تعليق:جوبلي بن إبراهيم، دار الفكر العربي،القاهرة،مصر،(د.ت)،(123/4).

[8] البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم 7145، ومسلم، واللفظ له، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث رقم 1840.

البند الثاني: القائلون بالخروج (نظرية السيف).

كان الخوارج أول من قال بالخروج على الإمام الجائر أيا كان، وبالوسيلة التي تحقق خلعه وإن أدى إلى إراقة الدماء[3] ، وتابعهم على ذلك الشيعة الزيدية[4] والمعتزلة[5] ببعض الشروط وكذا بعض أهل السنة على ما سيأتي:

ذهب بعض أهل السنة -وخلافا لما ذكر من الإجماع حول عدم الخروج- ، وبخاصة المتأخرين منهم إلى جواز الخروج عن الإمام الجائر في حدود معينة وشروط مضبوطة، مستدلين على ذلك بـ:

أولا: القرآن.

قولة تعالى:ﮋ ﮛ ﮜ ﮊ [6]، وقوله:ﮋ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛﯜ ﮊ [7]، وقوله:ﮋ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﮊ [8]، وقوله:ﮋ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﮊ [9]، وقوله: ﮋ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮊ [10]، وقوله: ﮋ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﮊ [11].

- وجه الاستدلال[12]: إن هذه الآيات تحدد بوضوح علاقة الإمام بالرعية، وكيفية سلوك الرعية إذا انتقل الإمام من وصف العدالة إلى وصف الفسق والظلم واتباع الهوى في القرارات والتشريعات، وما يترتب على ذلك من هضم كامل الحقوق، وسد مالك حقوقها المالية والسياسية وغيرها، فالرعية ينبغي أن تتعاون على البر، والبر هو نيل كل ذي حق حقه، وألا يهضم فرد في حقه في الشورى أو الثروة، وأن مؤدى هذا التعاون والتلاحم بين الأمة أفرادا وبين الأمة وحكامها هو الدعوة إلى الخير، وإيصال الإسلام إلى الإنسانية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعلى هذا فالحاكم لابد أن يلتزم بالعدالة، وأن يؤدي حقوق البر، فإذا ظلم أو أسرف أو أطاع هواه فالله يأمر الناس " بألا تطيعوا أمراءكم وحكامكم وقادتكم ممن يفسد

---

[1] البخاري، كتاب الأحكام، وكتاب الفتن بلفظ: " **من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات إلاّ مات ميتة جاهلية**"، ينظر: فتح الباري، (112/16)، ومسلم بلفظ: " **ألا من وَلِيَ عليه والٍ فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية، ولا ينزعن يدا من طاعة**"، كتاب الإمارة، حديث رقم 1849، وأحمد، (275/1)، والدارمي، كتاب السير، باب 76، حديث رقم 3623.

[2] البخاري، كتاب الفتن، باب 2، حديث رقم، وكتاب الأحكام، باب بلفظ: " **فإنه ليس أحد يفارق الجماعة**"، ومسلم، كتاب الإمارة، باب: وجوب ملازمة الجماعة، حديث رقم 1849، وبلفظ: "**من كره من أميره**"، وأحمد، (175/1، 197، 310)، ينظر: ابن تيمية، **المنهاج**، مصدر سابق، (77/1)، و**الخلافة والملك**، مصدر سابق، ص 14- 18.

[3] "والخوارج هم أشد الفرق الإسلامية في القول بالخروج على الباغين من الخلفاء والولاة، ومن هذا جاء لقبهم الخوارج، فإنهم جميعا يرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقا واجبا...إن الإمام إذا غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزلة أو قتله "، الشهرستاني، **الملل والنحل**، مصدر سابق، (175/158/1).

[4]" قالت الزيدية: إذا كنا عدد أصحاب بدر عقدنا الإمامة وخرجنا، وقال قائلون: إن عقد الإمامة (من أجل الخروج) واجب مهما كان العدد، وقال قائلون: إذا كان العدد نصف العدو وجب الخروج"، ينظر: الأشعري، **المقالات**، مصدر سابق،(158/2).

[5]"قالت المعتزلة: إذا كان يقينا على أننا نكفي المخالفين خرجنا"، الأشعري، المصدر نفسه، الصفحة نفسها. ويمكن الخلوص في قضية الخروج إلى نوع من التدرج الهرمي في الشدة؛ على رأسه الخوارج الذين يوجبون الخروج ولا يشترطون العدد، ثم باقي الزيدية الذين اشترطوا العدد واختلفوا فيه، ثم يتدرج الهرم إلى المعتزلة الذين اشترطوا- بالإضافة إلى العدد- التيقن من كفاية المخالفين، وأما أهل السنة فالحديث عنهم قريبا.

[6] الحجرات/9،ينظر:ابن العربي،أبو بكر محمد بن عبد الله ،**أحكام القرآن**، تحقيق:علي محمد البجاوي، دار الفكر، بيروت،(د.ت)،(316/16).

[7] البقرة/124 .

[8] الشعراء/151-152.

[9] الكهف/28.

[10] آل عمران/104.

[11] المائدة/2.

[12] ينظر: الجصاص، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، (69/1)، والمودودي، **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص183.

نظام حياتكم في ظل قيادتكم ورئاستكم، فهم قوم مسرفون خلعوا عن حياتهم ثوب الأخلاق"[1] لأنهم خالفوا خالفوا العهد الذي حرمه الله على الظالمين، فالظالم لا يكون إماما.

جاء في تفسير الجصاص:" إنه لا يلزم الوفاء بعهد الظالم، فإذا عقد عليك في ظلم فانقضه، فلا يجوز أن يكون الظالم نبيا ولا خليفة نبي ولا قاضيا، ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبي، فثبت بطلان إمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة، ولا تلزم الناس طاعته وأن أحكامه لا تنفذ"[2].

ثانيـا: السنـة.

استدلوا بكثير من الأحاديث النبوية، ويرون أنها وردت مقيدة للأحاديث السابقة ومنها:

1- قوله ﷺ:" **لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف**"[3].

2- قوله ﷺ:"**إنْ أمِّر عليكم عبد حبشي مجدع فاسمعوا وأطيعوا ما قادكم بكتابالله** "[4].

3- قوله ﷺ:" **من رأى منكم منكرا...** "[5].

4- قوله ﷺ:" **ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له في أمته حواريون، يأخذون بسنته ويتقيدون بأمره، ثم إنه تخلف من بعده خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل**"[6].

"فالحديثان (الأخيران) يدلان على أن إزالة المنكر باليد واجبة عند الاستطاعة، ولم يفرق بين الإسلام ودونه، فإذا لم يتمكن المسلم من إزالة المنكر إلا بالسيف وجب"[7].

5- حديث "حذيفة بن اليمان" قال:" **جاء الإسلام حين جاء، فجاء أمر ليس كأمر الجاهلية، وكنت قد أعطيت في القرآن فهما، فكان الرجال يجيئون فيسألون رسول الله عن الخير، وأنا أسأله عن الشر، فقلت:يا رسول الله ، أيكون بعد هذا الخير من شر كما كان قبله؟ قال: نعم، فقلت: فما العصمة يا رسول الله ؟ قال: السيف...**"[8].

---

[1] المودودي، **الحكومة الإسلامية**، المرجع نفسه، ص183.

[2] **أحكام القرآن** ، مصدر سابق، (69/1)، ينظر: ابن العربي، **أحكام القرآن** ، مصدر سابق، (316/16)، وجدي، عبد القادر، مرجع سابق، ص306.

[3] سبق تخريجه، ص 186 من هذا البحث.

[4] مسلم، كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية.

[5] سبق تخريجه، يراجع النووي بشرح مسلم، كتاب الإيمان، مصدر سابق، (22/12).

[6] مسلم، كتاب الإيمان، ينظر: النووي، مصدر سابق، (27/12).

[7] الجصاص، المصدر السابق،(24/2)، ينظر: رباع، كامل علي إبراهيم، **نظرية الخروج في الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004 ، ص187 .

[8] أبو داوود (445/4)، وأحمد، المسند، (403/5)، والحديث صححه الألباني في **السلسلة الصحيحة**، مكتبة المعارف، الرياض، ط4 ، مج 6/ قسم1 ص593 .

"فالحديث يصرح باستخدام السيف في تغيير المنكر والاعتصام به في وجه الظالمين"[1]. والحديثان الرابع والخامس هما من أكثر الأدلة دعما لنظرية السيف بخاصة وأنهما صحيحان، ودلالتهما على المعنى المراد من الوضوح بمكان.

ثالثا: الإجماع:

وقد نقل الإجماع على ذلك "ابن تيمية" حين قال: "وأية طائفة انتسبت إلى الإسلام وامتنعت عن بعض شرائعه الظاهرة المتواترة، فإنه يجب جهادها باتفاق المسلمين" [2]. وقال أيضا: "ثبت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة أنه يقاتل من خرج على شريعة الإسلام وإن نطق بالشهادتين" [3]، وظاهر من كلام "ابن تيمية" أنه يوجب جهاد من خرج عن شريعة الإسلام -ومنهم الأئمة الجورة- وأنه لا يشترط في الخروج الكفر البواح بصريح قوله: "وإن نطق بالشهادتين". ويمكن الإشارة إلى رواية أحمد في كون لفظ الكفر لا يحمل هذا المعنى المطلق وإنما يراد به الإثم: **"ما لم تروا إثما بواحا"**[4].

- **وجه الاستدلال**: جاءت النصوص السابقة مقيدة؛ أي حمل النصوص المطلقة على المقيدة، وهو أحد وجوه إعمال النصوص في الشريعة؛ فالنصوص وردت فيها الطاعة مطلقة، قيدتها النصوص الأخيرة؛ إذ جعلت الطاعة مشروطة بالمعروف، فإذا خرجت عنه انتفى الشرط الذي إذا انعدم يلزم من انعدامه المشروط، فلا تجب الطاعة ولا تلزم الأمة بمقتضياتها، وفي هذا يقول الغزالي: "يتبين أن الطاعة واجبة للأمة ولكن في طاعة الله لا في معصيته"[5].

وقال القسطلاني: "هذا (الطاعة في غير معصية) تقييد لما أطلق في الحديثين السابقين[6]، من الأمر الأمر بالسمع والطاعة ولو عبد حبشي، ومن الصبر على ما يقع من الأمير مما يكره، والوعيد على مفارقة الجماعة" [7]. وقال الشوكاني:"وهذا تقييد لما أطلق في الأحاديث المطلقة القاضية بطاعة أولي الأمر على العموم"[8].

وقال العيني: "...أي إجابة قول الأمير واجبة ما لم يأمر بمعصية، وإلا فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وذكر "عياض": أجمع العلماء على وجوب طاعة الإمام في غير معصية وتحريمها في المعصية. وقال "ابن بطال"[9]: احتج بهذا (عدم الطاعة في المعصية) الخوارج، فرأوا الخروج على أئمة الجور والقيام عليهم عند ظهور جورهم" [10]. وقال "ابن القيم"تعقيبا على حديث:" **لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**"[11]، وحديث: "**من أمركم منهم بمعصية فلا تطيعوه**"[1]، قال:" فهذه فتوى عامة لكل من

---

[1] رباع، المرجع السابق، ص188.

[2] **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، (357/28).

[3] المصدر نفسه، (358/28).

[4] أحمد، **المسند**، (321/5).

[5] الغزالي: أبو حامد ، **فضائح الباطنية** ، مصدر سابق، ص208، وينظر: الدوري، قحطان عبد الرحمن، **الشورى بين النظرية والتطبيق** ، جامعة بغداد 1974، ص91، وجدي، عبد القادر، مرجع سابق، ص307.

[6] تراجع أحاديث الطاعة: في القسطلاني، أبو العباس شهاب الدين أحمد ، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1984، (220/10).

[7] المصدر نفسه، (220/10).

[8] **نيل الأوطار**، مصدر سابق، (143/7).

[9] علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، أبو الحسن، (ت 449هـ /1057م) من الطبقة التاسعة للمالكية، عالم بالحديث، من أهل قرطبة له: "شرح البخاري" و"الاعتصام" في الحديث. ينظر: مخلوف، محمد بن محمد، **شجرة النور الزكية**، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 115. **شذرات الذهب**، مصدر سابق، (283/3)، **الأعلام**، مرجع سابق، (285/4).

[10] **عمدة القاري**، مصدر سابق، (221/14).

[11] ذكر هذا اللفظ ابن القيم في **إعلام المرقعين عن رب العالمين** ، مراجعة: طه عبد رؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت)، (400/4)، أما لفظ أحمد "**لا طاعة لمن لم يطع الله** "، أحمد، (213/3).

أمره أميره بمعصية الله كائنا من كان، ولا تخصيص فيها البتة" [2]. وقال في تفسير قوله تعالى: ژ ئۇ ئى ئى ئې ئى ئى ئە ى ى ې ې ژ[3]: "فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاما بأن طاعة الرسول لم تجب استقلالا من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقا... ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالا بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول؛ إيذانا بأنهم إنما يطاعون تبعا لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة"[4].

وهذا الكلام من "ابن تيمية" -رحمه الله - غاية في الدقة والوضوح، وفيه لفتة غاية في العمق سبرت الحد الفاصل بين طاعة الرسول وطاعة أولي الأمر.

وفي الجملة، فإن القائلين بالخروج قيدوه بشروط هي: الكفر البواح، واستنفاذ طرق النصح والإرشاد، أو العزل السلمي، والتحقق من شروط التمكن والقدرة[5].

البند الثالث: التوفيق بين نظريتي الصبر والسيف.

من العيب المنهجي أن يذكر مبدأ الصبر دون معرفة حدوده ومبادئه الأخرى التي لا ينبغي فصلها عنه، حيث يفهم من غير هذه القواعد أنه استسلام ورضوخ لقوى الطغيان وجبرية وقدرية في التصورات والمفاهيم، هذا ما جعل بعض المفكرين ينبه ويشير إلى أن في نظرية الصبر (والسيف) عيبا صيغت به، وأن فيها غموضا ناتجا عن عدم القدرة على الموازنة بين أحاديث الصبر والسيف[6].

وقد لاحظ "ابن حزم" أن كلا الاتجاهين اعتمد أخبارا صحيحة ثابتة لا طعن فيها ولا رد، ونظرا لتعارضهما قال بنسخ أحدهما للآخر: "ولا يمكن غير ذلك، فوجب النظر في أيهما هو الناسخ، فوجدنا تلك الأحاديث التي منها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل، ولما كانت الحال عليه في أول الإسلام بلا شك، وكانت هذه الأحاديث الأخر واردة بشريعة زائدة وهي القتال، هذا ما لا شك فيه؛ فقد صح معنى تلك الأحاديث ورفع حكمها حين نطقه -عليه السلام- بهذه الأخر بلا شك، فمن المحال المحرم أن يؤخذ بالمنسوخ ويترك الناسخ، وأن يؤخذ بالشك ويترك اليقين، ومن ادعى أن هذه الأخبار -بعد أن كانت هي الناسخة- عادت منسوخة، فقد ادعى الباطل وقفا ما لا علم له، فقال على الله ما لم يعلم"[7].

وقد اعتبر "يوسف موسى" رأي الإمام "ابن حزم" هو الرأي الصحيح في هذه المسألة التي تتعلق بكيان الأمة، وكرامتها وتدبير أمورها على ما ينبغي ويرضاه الله ورسوله، فما كان لأمة وصفها الله بقوله: ژ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ژ[8] -أمة جعلها الله ميزان الحق وأقامها مقام الإمامة والتوجيه للناس جميعا – أن تقبل الدنية في أمورها وأن تقف ساكنة أمام من يسومها الخسف ويخالف أمر الله

---

(1) ابن ماجه، **كتاب المهاب**، باب لا طاعة في معصية الله ، أحمد، (97/3).
(2) **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، المصدر السابق، (400/4).
(3) النساء/59.
(4) **إعلام الموقعين**، المصدر السابق، (48/1).
(5) ينظر: ابن خلدون ، **المقدمة**، مصدر سابق، ص172، والخضري، محمد، **محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية** ، دار المعرفة، بيروت، ط 4، 1998، (517/1)، والريس، ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية** ، مكتبة الأنجلوالمصرية، ط 3، 1960، ص355، وموسى، محمد يوسف، **نظام الحكم في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ط1963، ص105.
(6) جريشة، علي، **المشروعية العليا في الإسلام** ، مرجع سابق، ص278، فرقاني، سمير، **طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية في الفقه الإسلامي** ، رسالة ماجستير غير منشورة، نوقشت سنة 1994، بجامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة- الجزائر، ص 280.
(7) ابن حزم، **الفصل**، مصدر سابق ،(7/ 173- 174)، وفرقاني، المرجع نفسه، ص284.
(8) آل عمران/110.

ورسوله من خليفة أو حاكم، وهي قادرة على عزله واستبدال غيره به، خاصة إذا توفر شرط القدرة والإمكان [1].

ويعترض "أحمد هريدي" على مسألة النسخ بقوله:"إنه من القواعد المقررة في الأصول أنه إذا أمكن الجمع بين الأدلة المتعارضة فلا يصار إلى النسخ و لا يقبل القول به، والجمع هناك ممكن وواقع فعلا؛ فلن يكون التغيير مستطاعا ولا داخلا في مقدور الأمة إلا حيث يكون الوثوق الكامل بالنصر والوصول إلى الهدف، وإلا حيث يكون الضرر مأمونا وإثارة الفتنة والفرقة والدخول في حرب أهلية لا يمكن الإقدام على المقاومة باليد ويكتفي بالنصح والتوجيه أو الصبر والمسالمة، وفي حدود هذا التوجيه يمكن حمل الأحاديث والنصوص الداعية إلى المسالمة على الحالة الثانية، ويبقى كل من الطريقين مفتوحا يمكن سلوكه إذا أمكن الوصول منه إلى تحقيق غاية الشرع أو صيانة مصالح الأمة"[2].

وخلص أبو زهرة إلى" أن الخلافة النبوية تجب الطاعة المطلقة فيها، وإن المختار للخلافة النبوية إذا فسق خرجت خلافته عن معنى الخلافة النبوية وصارت خلافته ملكا عضوضا، ويستوي مع من لم يختر، وقد اتفق الجمهور بالنسبة له على ثلاثة أمور:

- **أولهما**: عدم الخروج عليه حتى لا يؤدي إلى فتنة يضيع فيها الحق و يغلب فيها الشح ويتبع الهوى.

- **ثانيها**:أنه لا يطاع في معصية؛ فقد قال -عليه الصلاة والسلام-: " **على المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**"[3].

- **ثالثها**: إن كلمة الحق واجبة عند الحاكم الظالم، لأن النبي ﷺ قال:"**الدين النصيحة، قيل: لمن يا رسول الله ؟ قال: لله و لرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**"[4]. وقد قال -عليه الصلاة والسلام-: " **أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر** "[5]، وأنه إذا لم يستطع أن يقول الحق يستطيع أن ينكره بقلبه وذلك أضعف الإيمان، وقد روي عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: "**سيكون أمراء، فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ و من أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع** [6]**، قالوا: أفلا نقاتلهم يا رسول الله ؟ قال:لا ما صلوا**"[7].

هذا بالإضافة إلى ما خلص إليه "أبو زهرة" من النتائج الطيبة، فإنه يمكن القول إن قضية الخروج على شجونها وخطورتها، وذهاب العلماء فيها مذاهب شتى، يمكن تيسيرها على النحو الآتي:

---

[1] موسى، محمد يوسف، سابق، ص105، وفرقاني، المرجع السابق، ص284.

[2] هريدي، أحمد، **نظام الحكم في الإسلام**، ص 140، (محاضرات لطلبة الدراسات العليا ، جامعة القاهرة، 1968)، ينظر: الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله ، **الغياثي**، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط 1981، ص115. ينظر في التغيير السلمي: روان، محمد الصالح، **المعارضة السياسية في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة** رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر، معهد الشريعة، 1998، ص178.

[3] البخاري، **كتاب الحكام**، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم 7144.

[4] رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، حديث رقم 55، عن تميم الداري τ . وفي النصيحة سرا للإمام حديث:" **من أراد لذي سلطان في أمر فلا يبده علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به فإنه قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذي عليه له** " رواه ابن أبي حاتم في السنة، رقم 1096، وأحمد ، (403/3) عن عياض بن غنم. قال الألباني: صحيح.

[5] أبو داوود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم3781، الترمذي، كتاب الفتن، باب أفضل الجهاد كلمة العدل عند سلطان جائر، النسائي، كتاب البيعة، باب فضل من تكلم عند إمام جائر، بسند حسن، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والطبراني في **الكبير**، أبو القاسم، سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، ط 1984، (د.م)، والبيهقي في شعب الإيمان. قال المنذري: إسناده صحيح، ينظر: **تحفة الأحوذي**، (396/6).

[6] المراد:من رضي و تابع يكون منهم، (هامش أبي زهرة، ص 91).

[7] مسلم، كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء، أبو زهرة، مرجع سابق، ص 91.

1- يجب التفريق بين الخلافة الراشدة والخلافة الناقصة -على حد تعبير"السنهوري"- فلا يطلب في خلفاء ما بعد الراشدين ما كان يطلب فيهم.

2- إن جور الحكام (بعد الخلافة الراشدة) أمر واقع لا مجرد تصور نظري، و لهذا كان لزاما على فقهاء ذلك الزمان التعامل مع واقع معيش، أدى ببعضهم إلى الانفلات من قبضة النصوص إلى الوقوع في شراك اللصوص.

3- إن الخلاف في هذه المسألة الخطيرة -على غرارها من المسائل- لم يكن سببه الاختلاف في تفسير النصوص فحسب، ولكن كان للواقع السياسي أثر بالغ؛ مما جعل الفتوى تتغير بتغير هذا المعطى(السياسي)، ومن ثم اختلاف الأنظار.

4- إن عدم طاعة الحاكم الجائر لا يعني -بالضرورة- الخروج عليه بالسيف، وإنما قد يكون الإنكار بوسائل شتى توحي بعدم الطاعة؛ كعد م تولي المناصب التي يعرضها (كما حدث مع الفقهاء الأعلام)، وعدم التزلف والملق (كعلماء البلاط)؛ إذ قد يكون الهجر من وسائل الزجر بعد وسيلة الموعظة، أما وسيلة السيف فهي آخر الدواء.

5- وأخيرا، فإن إعمال مقاصد الشريعة في هذه المسألة، وفي غيرها من المسائل، بخاصة قضية الترجيح بين المصالح فيما بينها، أو المفاسد فيما بينها، مما يعطينا الضوء اللامع للاهتداء إلى سواء الصراط؛ فليس أحد يحبذ الفتنة، وليس أحد يرضى بالجور، ولكن بين الجور الواقع على الأمة، وبين الفتنة المتوقعة من الخروج، يكون النظر السديد، ولا يكون ذلك إلا لمن أتاه الله الحكمة وفصل الخطاب.

وكنتيجة للفصل يمكن تسجيل النقاط الآتية:

- اختلفت أمة الإسلام في أول عهدها إلى شيع وأحزاب، واختلفت لذلك رؤيتها في مسائل النظر، كان لها في واقع التنزيل كبير الأثر.

- كانت السياسة العقدة التي حلت الأمة الإسلامية إلى تلك المذاهب؛ فكانت الشيعة والخوارج على طرفي النقيض بسبب قضية التحكيم، وكانت المعتزلة ردة فعل لما كان من حروب بين الإمام علي وخصومه -إذا فسر الاعتزال بهذا السبب السياسي- وكانت أهل السنة والجماعة باقية على الأصل لم تتخذ لنفسها مذهبا.

- اختلفت المذاهب السابقة في كثير من المسائل الكلامية، وغير قليل من المسائل الفقهية والسياسية، بيد أنها اتفقت في كثير من المسائل. والناظر في عمق الخلاف يرى من دواعي الوحدة ما يربو عن دعاوى الشقاق.

- اختفت بعض المذاهب من على مسرح الحياة كالمعتزلة والخوارج، لكن فكرها لم يختف، وهو لايزال يظهر في جماعات أخرى مخالفة لها في المبدإ، مما يلفت الانتباه إلى إعادة النظر في التسميات، فالعبرة بالمضامين.

المبحث الأول: الحركة الإسلامية المعاصرة (الأصولية الإسلامية).

المطلب الأول: التعريف بالأصولية.

الفرع الأول: الأصولية في اللغة.

الأصولية مأخوذة من الفعل "أصل" الشيء يؤصله: إذا عاد به إلى الأصول الثوابت. وأصل الشيء: أساسه الذي يقوم عليه، والنسبة إليه أصولي[1]. وليس هذا معنى الأصولية في اللغة العربية وحدها، بل في سائر اللغات؛ ففي الانجليزية[2] مثلا يطلقون كلمة أصولية ويقصدون بها مطابقة الأصول، ويعبرون عن ذلك في لغتهم بـ reguler، proper، in accordance، with rules, conforing to regulation or principles، وفي الفرنسية[3] يطلقون كلمة أصولي أو أصلي على الأشياء الثابتة، ويعبرون عن ذلك في لغتهم بـ أصل أو أصولي radical، المذهب الأصولي أو (مذهب الأحرار المتطرفين radicalisme "[4]، وفي معجم لالاند (La Lande) تعني كلمة (principe): أصل الابتداء أو نقطة الانطلاق[5]. وفي المعنى العام ترادف كلمة (principe) كلمة (fondement)[6]، وعلى مستوى اللفظة يقارب مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)[7] بين لفظة (intégrisme) ولفظة (fondamentalisme) معيدا الاشتقاق إلى أصول أنجلوساكسونية، إلا أن المعنى المقصود –في رأيه- لا يعني هذا اللفظ ولا ذاك بل هو يعني ظواهر متعددة.

وفي الغرب أطلق تعبير (fondamentalisme) على فرق إنجيلية برزت في مطلع القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية، تدعو إلى العودة إلى أصول المسيحية والتمسك بالنص الحرفي[8].

"ويميز أستاذ التاريخ في جامعة كاليفورنيا نيكي كيدي (Nikki R. Keddie)[9] بين مصطلح (fondamentalisme) ومصطلح (Intégrisme)؛ الأول يدل في استخدام الأنجلوساكسوني -Anglo) (Saxon على إيمان بالمعنى اللفظي للكتاب المقدس والأنبياء. أما الثاني - في المفهوم الفرنسي- فثمة إلماح إلى حفظ الممارسات التقليدية للكنيسة"[10]."وهذا يعني أن الأصولية في جميع اللغات تعني الرجوع إلى الأصول الثوابت"[11].

الفرع الثاني: الأصولية في الاصطلاح.

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مصدر سابق، مادة (أصل): (16/13).

(2) البعلبكي، روحي، **قاموس المورد**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 6، 1994 ، ص 119 .ينظر: *Oxford Learmer's Pocket Dictionary*, Oxford University press, 1995, p. 340 .

(3) La Rousse de Poche, p. 343.

(4) حسين، عماد، **الأصولية الإسلامية والأصوليات الدينية الأخرى**، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، لبنان،ط1، 2004، ص22،21.

(5) La Lande, André, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol, 16éme éd, press universitaires de France, Paris 1988.

(6) Ibid , p 830. .

(7) مستشرق فرنسي، مدير دراسات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا للإسلام والرأسمالية، ينظر Le Monde : 1983/05/14 (عن سعد، حسين، **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 1، 2005، ص 34 في الهامش).

(8) رقية، عبد الرحمن، "**الظاهرة الإسلامية وإشكالية العلاقة بين الغرب والأصولية**"، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات و الأبحاث، بيروت، لبنان، عدد8، صيف 1995، ص26، ينظر: كوثراني، وجيه، " **مستقبل المشروع السياسي الإسلامي، أصولية أم حزبية إسلامية** "، ملف المعلومات، عدد3، **مستقبل الأصولية في العالم العربي**، (عن رقية، المرجع نفسه ، ص31)، سعد، مرجع سابق، ص 34 ، 35 .

(9) أستاذ التاريخ بجامعة كاليفورنيا (لوس أنجلس)، كتب عدّة مؤلفات ومقالات حول إيران والشرق الأوسط منها: "**الدين والسياسة في المجتمع**"، ينظر: (Le Monde 22/08/1980) عن سعد، المرجع نفسه، ص 35 في الهامش.

(10) NIKKI R. Keddie, *« Khomeinisme, Layatollah est- il un intégriste ? »*, Trad. par Maxime Rodinson, Le Monde, 22/08/1980 (عن سعد، مرجع سابق، ص 35).

(11) حسين، عماد، مرجع سابق، ص 21، 22.

"والمفهوم الاصطلاحي العام للأصولية: هو عبارة عن الرؤية التي تتخذ من الأصل –سواء أكان هذا الأصل دينيا أم سياسيا أم اجتماعيا- مرجعا أساسيا لها [1]. ولكن على الرغم من أن هذا المفهوم على هذا النحو من العموم، بحيث يمكن أن يطلق على أمور كثيرة تختلف في اتجاهاتها، إلاّ أن كثيرا من الباحثين قد سيطرت عليهم عاطفة غريبة؛ هي ربط هذا المفهوم بالدّين، وحصره في حيّز التيارات الدينية المتشددة عموما، والإسلامية منها خصوصا"[2].

"والفهم الغربي لمصطلح"أصولية" لا يرى الأبعاد الاجتماعية للحركة الأصولية، بل يلاحظ ما يعتبره العودة إلى الصنمية الدينية، المحكمة أصلا بالنصوص، والحركات الأصولية- بحسب جيل كيبلGilles Kepel [3]- هي حركات مقابل حركات إعادة تنصير المجتمع المسيحي، ومشابهة لحركة "غوش إمونيم" التي تمثل حركة إعادة تهويد اليهود"[4].

أما "علي حرب" فيعتبر أن الأصولية "نمط من التفكير يشدّنا إلى الوراء، بدلا من أن يتوجه بنا إلى الحاضر والراهن والمستقبل. ولذا فالتركيز على المسبق والمنجز والمحقق، لا على ما يمكن خلقه وإنجازه أو فتحه واستكشافه...بهذا المعنى فالعربي هو من تسبقه الأفكار وتتقدم عليه الحقائق، أي إن زمنه هو زمن أصولي تراجعي. ومن يكون كذلك لا ينتج فكرا ولا يصنع حقيقة ولا مستقبلا.

وليس صدفة - يضيف الكاتب- أن الأمة [5] التي تتصدر اليوم العالم، أي الولايات المتحدة،هي الأقل عراقة وانشدادا إلى الماضي، والأكثر تنوعا على الصعيد العرقي، في حين أن الأمم العريقة كفرنسا وبريطانيـــا

تتراجع بقدر ما تهرب من الواقع إلى الماضي بصوره ونماذجه"[6].

لقد غاب عن الكاتب -وهو يحيلنا إلى نموذج الولايات المتحدة- أن هذه الأخيرة-وإن كانت أقل عراقة من حيث التكوين السياسي- عريقة كل العراقة بالنظر إلى الأصول الضاربة في العمق، والتي شكلت هذه الفسيفساء الأمريكية اليوم.

ومن جهة أخرى، فإن الأمم العريقة كفرنسا وبريطانيا،لم تتراجعا -كما يذهب الكاتب- بسبب هروبهما من الواقع وانشدادها إلى الماضي، بل لم تهربا من الواقع البتة، وإنما الأمر -كل الأمر- راجع إلى سننية في الكون، اقتضت أن تنتقل الحضارة من أمة كهلة إلى أخرى فتية، وهذا نظر في صعود الحضارات وهبوطها لا يحسن بالمفكر تناسيه، وإلا كيف يفسر صعود اليابان والصين إلى الواجهة، وهما الأكثر عراقة وانشدادا إلى الماضي ؟!

الفرع الثالث: الأصولية الإسلامية في الاصطلاح.

---

[1] see : Montegomery, watt, *Islamic political Thought*, T&A, constable, LTD, Edinburgh, 1968,pp.116-130.

[2] حسين، عماد، المرجع السابق، ص 22، رقية، عبد الرحمن، **"الظاهرة الإسلامية وإشكالية العلاقة بين الغرب والأصولية"** ، مجلة الكلمة، بيروت، ع8، صيف 1995، المقال السابق، ص26.

[3] كاتب فرنسي، يعتبر الاختصاصي رقم واحد في الحركات الأصولية إسلامية ومسيحية ويهودية. من مؤلفاته:"ضواحي الإسلام"، "مثار **الله**"، "النبي الفرعون"، سعد، المرجع السابق، ص 35، 36 في الهامش.

[4] سعد، المرجع نفسه، ص 36.

[5] لا يُسلم مع الكاتب في إطلاق لفظ الأمة على الولايات المتحدة الأمريكية، فخصائص الأمة غير متوفرة لدى أمريكا بقدر ما تتوفر لديها عناصر الدولة. ينظر: الجابري، محمد عابد، **الدولة والأمة وتطبيق الشريعة** ، سلسلة الثقافة القومية، قضايا الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1996، ص20، نصار، نصيف، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ط5 ،2003، صفحات متعددة، اسبينوزا ، باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**،ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2005، ينظر في الدولة والأمة: أركون، محمد، **العلمنة والدين: الإسلام –المسيحية– الغرب** ، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 3، 1996، ص96–102، عبد الجبار، فاتح، **معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي** دار الساقي، بيروت، ط1992، صفحات متعددة.

[6] حرب، علي، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب. ط1 2001، ص 60، 61.

ليس من اليسير على أي باحث تحديد مفهوم الأصولية الإسلامية في الاصطلاح، وذلك لأن اللفظ نفسه لم يصطلح المسلمون على استعماله فيما بينهم، بل هو وافد من اصطلاحات الغرب ومفاهيمه[1]. وفي الثقافة العربية، كلمة أصول كثيرة الاستعمال في كتابات المفكرين المسلمين القدماء والمحدثين [2]، "فيقال: أصول الدين كالإيمان بالله المرسل وبالنبي الرسول وبالرسالة التي أرسل بها"[3].

يستخدم "الشهرستاني" لفظ الأصول في أكثر من موضع، فأهل الأصول عنده هم "المختلفون في: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل"[4].

وأصول الفقه غيرها أصول الدين؛ فهي "النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ الأحكام والتكاليف. وأصول الأدلة: الأدلة الشرعية وهي الكتاب الذي هو القرآن، ثم السنة المبيّنة له"[5].

وأكثر من تطلق عليهم كلمة "أصولي" هم علماء أصول الفقه، حتى إن علم الأصول حينما يُطلق يُراد به علم أصول الفقه[6].

مما تقدم يستفاد أن كلمة أصول -حيث اشتقت العبارة "أصولية"- قديمة الاستعمال في اللسان العربي والثقافة العربية الإسلامية.

ويتفق مع هذا الاستنتاج "حسن حنفي" الذي يرى أن لفظ "الأصول" لفظ إسلامي كما هو معروف في علمي "أصول الدين" و "أصول الفقه". فالأصل يعني الأساس الذي ينبني عليه الشيء؛ الأساس العقلي عند علماء أصول الدين والأساس المادي "(المصلحة) في علم أصول الفقه"[7].

ويخلص "حنفي"-بناء عليه- إلى تحديد المقصود بالأصولية الإسلامية، فينتهي إلى أنها تعني "البحث عن الأساس أو الشرعية"[8].

"إن الأصولية الإسلامية تستمد مشروعية طرحها من القرآن والسنة، فهي حركة تدعو إلى العودة إلى أصول الدين، أي القرآن والسنة، وعدم الالتزام بالتطور التاريخي للفكر الإسلامي [9]، فمشاكل الأمة الإسلامية لا يمكن حلّها إلا بالعودة إلى الينابيع الأصلية ورفض المظاهر والأفكار غير الإسلامية. فهدف الأصولية إعادة الإسلام بأكمله إلى السيطرة على جميع أوجه الحياة"[10].

من هذا التحديد لمصطلح الأصولية يمكن التوصل إلى[11]

1- إن الأصولية هي حركة، أي فعل، إنها ليست مجرد عودة أو تطلع. فالفكرة يسعى أتباعها إلى نقلها إلى حيّز التطبيق، فينشأ عن هذا عمل يؤثر في التوازن القائم في الواقع، أي في الزمان والمكان.

2- إن الأصولية ليست مجرد عودة إلى أصول الدين. الأصح أنها حركة فكرية إسلامية تنطلق من القرآن والسنة[1] لمعالجة القضايا الناشئة في المجتمع.

---

(1) حسين، مرجع سابق، ص 23

(2) إن استعمال المسلمين لهذه اللفظة استعمال من باب الأصل اللغوي، ولا علاقة لذلك بالمفهوم الاصطلاحي.

(3) الصدر، محمد باقر، **موجز في أصول الدين**، دار الزهراء، بيروت، لبنان، ط3، ص 5.

(4) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مصدر سابق، (41/1).

(5) ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص 812.

(6) ينظر: **دائرة المعارف الإسلامية** (لجماعة من المستشرقين)، دار الشعب، القاهرة، مصر، الترجمة العربية (4843)، وكذلك: التهانوي، الكشاف، مصدر سابق، ط 1، 1998، (116/1).

(7) حنفي، حسن، **الحركات الإسلامية في مصر**، المؤسسة الإعلامية للنشر، بيروت،لبنان، ط1986، ص9، وسعد، مرجع سابق، ص37، 38.

(8) حنفي، المرجع نفسه، الموضع نفسه. ينظر: Ramadan, Tariq, *Aux Sources du Renouveau Musulman d'Al-Afghani à Hassan Al-Banna : un Siècle de Réformisme*, Bayard éditions. Paris, 1998, p.308.

(9) لا يعني ذلك عدم الاقتباس من التراث الإسلامي في السياسة والحكم، ولكن يعني عدم التقيد الحرفي بما كان عليه السّلف الصّالح من الممارسات، انطلاقا من الاجتهاد فيما لا نص فيه.

(10) موصلي، أحمد، **الموسوعة الفلسفية العربية** مادة (الأصولية الإسلامية)، (1/2). ينظر: Ramadan, op.cit, p.345.

(11) ينظر: سعد، المرجع السابق، ص 38.

3- إن الأصولية غير الإصلاحية أو التوفيقية أو السّلفية [2]، وخصوصا أن الأفكار والنظريات الدينية والفلسفية الأخرى ليست مقبولة، فضلا عن أن لا حاجة إليها أصلا في نظر الأصوليين المعاصرين.

4- أما لجهة غرض الأصولية، فالأصح القول إن الأصوليين يريدون بناء الحياة على الأرض وفقا لتعاليم الإسلام.

على أن ثمة من يضفي على اللفظ أبعادا تاريخية ونقدية تبعث على الاهتمام، ويخرج مصطلح

"أصولية" عن وظيفته الدينية الصِّرف إلى رحاب الإيديولوجيا على نطاق عام، مثاله أن "ناصيف نصَّار" يميل إلى تحديد الحركة الأصولية بأنها"حركة تاريخية نكوصية، تنشأ في إطار عقيدة معنية، وتوحي إلى تحقيق المشروع الاجتماعي لهذه العقيدة بالعودة إلى أصولها، حلا لأزمة معينة"[3].

ويمكن -على هذا التحديد- ملاحظة عبارات مثل "تاريخية"، "نكوصية"، "حلا لأزمة معينة":

فالتاريخية: إشارة إلى الأثر التاريخي على الحركات الأصولية، وتظهر هنا – جليا- جدلية النص والتاريخ؛ فعلى هذا المعنى فإن الحركات الأصولية المعاصرة استندت إلى التاريخ (المتغير) لا إلى النص (الثابت).

والنكوصية: إشارة إلى الجانب الارتدادي (بالمعنى السِّلبي للكلمة)، فهي حركة عودة إلى الماضي تراجعا للعيش فيه، مما يعني العودة إلى عصور التخلف بدل الانطلاق نحو آفاق الحضارة.

أما عبارة **"حلا لأزمة معينة":** فتعني أن هذه الحركات نشأت كردة فعل لأزمات معينة، وهذا يستلزم -من وجهة نظر صاحبها- ارتباط هذه الحركات بظروف قاهرة من جهة، ولزوم انتهاء دور هذه الحركات بانتهاء الأزمة التي أجاءتها من جهة أخرى.

ويرى الكاتب الفرنسي بول بالطا (Paul Balta) في كتابه "الإسلام في العالم" أن الأصوليين (Les fondamentalistes) يطالبون -إراديا- بـ"العودة إلى ينابيع الإسلام" [4]، ملاحظا أن "عدوهم هو التقليد وليس الحداثة"[5].

يستوقفنا - والكلام لحسين سعد[6]- في هذا التحديد أمران: الأول كلمة "عودة" والثاني "عدوهم التقليد وليس الحداثة"؛ فبالنسبة إلى عبارة "عودة" يفترض الأمر تخليا ثم رجوعا، بيد أن المسألة ليست على هذا النحو. إن المفكرين المسلمين الأصوليين انطلقوا -أساسا- من أن الإسلام دين وحضارة، ولأنه معطى إلهي فهو يصلح لكل زمان ومكان؛ فكما كان صالحا في عهد النبي (ﷺ) والصدر الأول -حيث العهد الذهبي الأول للمجتمع الإسلامي- فهو صالح الآن وفي كل آن آخر.

---

(1) هذه الأصول (الكتاب والسنة) عند أهل السنة، ويضاف إليها (نهج الأئمة المعصومين) عند الأصولية الشيعية، وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث الثاني إن شاء **الله**.

(2) السلفية: نسبة إلى السلف، وهم الجيل الإسلامي الأول من الصحابة خاصة، ومعناها الاقتداء بالسلف في التدين والالتزام بفهمهم للدين صافيا من مصادره الأصلية (القرآن والسنة)، والرجوع عن كل ما عسى أن يطرأ من الابتداعات الطارئة بالزمن مخالفا لأمور الدين، إلى ما كان عليه السلف من الدين. النجار ، عبد المجيد، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 20. ينظر للمقارنة: شكري، غالي، **أقنعة الإرهاب: البحث عن علمانية جديدة**، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1990، ص93.

(3) نصّار، ناصيف، "**إشارات تمهيدية في نقد الأصولية**"، ملف مستقبل الأصولية في العالم العربي، مجلة معلومات، ع 3، ماي 1993، ص 12، 13 (عن سعد، سابق،ص 39)، ينظر: العظمة ، عزيز،"**أسلمة المعرفة وجنوح اللاعقلانية السياسية**"، مجلة قضايا فكرية، مرجع سابق، ص407.

(4) voir : Ramadan, op.cit,p.227.

(5) Paul Balta, *L'Islam dans le Monde*, Le Monde, 1991, Paris, p 33 (نقلا عن سعد، نفسه، ص 39)

(6) المرجع نفسه، ص 39.

أما الأمر الثاني: فالأصوليون -وإن كانوا يخرجون على تقليد ما تجاوزه الزمان وكان لأهل السلف- فإن الحداثة -كما يفهمونها- لا تعني الحداثة بالمفهوم الغربي[1] الأوروبي. وثمة كاتب فرنسي آخر هو برونو إيتيان (Bruno Etiènne)[2]، يميل إلى الأخذ بمفهوم "الإسلامية الجذرية" على أنه "جذرية الحركة الإسلامية" أو "مذهب الإسلام في الجذور"[3]

ومن وجهة نظر قادة الحركات الإسلامية المعاصرة ودعاتها [4] نجد الأصولية عند "حسن البنا" ترفض تحييد الإسلام عن مناحي الحياة العامة، من اجتماع واقتصاد وسياسة وثقافة وقانون، "وأن المسلم مطالب أن يعنى بكل شؤون أمته"[5] .

وسيد قطب يدعو المسلمين "للرجوع مباشرة إلى الشريعة الإسلامية، وإلى مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية، تستلهم حلولا تطبيقية لمشكلاتنا المعاصرة"[6].

وتهدف الأصولية عند "فضل الله" إلى"إبداع منهج لحركة إسلامية جديدة، تعمل بكل قوة وروح وتدقيق من أجل أن يكون الإسلام قاعدة للفكر والعاطفة والحياة"[7].

ومن خلال ما سبق من الحديث عن الأصولية من منظورها الكنسي الاستشراقي أو منظورها الإسلامي الأصولي، نجد أن الأصولية حركة ارتدادية نكوصية، هدفها العودة إلى العيش في الزمن الغابر، مولية ظهرها لواقع الحياة المعيش، من وجهة النظر الغربية، ونجدها حركة تجديدية تأصيلية، تستمد جذورها من القرآن والسنة وسيرة الأئمة ، وتهدف إلى إصلاح واقع الحياة اليوم على ضوء الأصول الثابتة، من وجهة النظر الإسلامية، فهي حركة أصلها ثابت وفرعها في السماء، غير أن هذا المفهوم للأصولية غير كاف -من وجهة النظر التي أطلقت هذا المصطلح- للتعبير عن مدى نشاط حركة الصحوة الإسلامية؛ إذ يقول علماء الغرب وخبراؤهم المراقبون للصحوة الإسلامية [8]: "الأصولية الإسلامية تشير -في معناها الواسع- إلى تجديد الإسلام في كل الحياة العامة والشخصية للمسلمين، ممثلة في زيادة ممارسة الشعائر الدينية والإكثار من المطبوعات الدينية، والبرامج الإعلامية التي تدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وإنشاء البنوك الإسلامية، وتطوير التنظيمات الإسلامية وحركات النشطين[9] .

وربما لو كان هذا هو مفهوم الأصولية الإسلامية -فقط عندهم- لكان محمودا غير مذموم، ولكنهم يلصقون له عبارات أخرى مثل: " النصية والحرفية" و" التطرف والإرهاب" وغير ذلك[10].

المطلب الثاني: بدايات ظهور مصطلح الأصولية الإسلامية[1].

---

(1) voir : Ghotiom, Burtran, *Islam et politique*, La Modernité traihic, Casbah édition, Alger, 1997, pp.69, 189.

(2) مستشرق فرنسي من مواليد 1937، له عدة مؤلفات عن الإسلام والعالم العربي (محاضرة في جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، بتاريخ: 2006/11/04).

(3) Bruno Etiènne, *l'Islamique Radical*, Hachette, Paris, 1987, p. 32. (نقلا عن سعد ص 39)

(4) سوف يأتي الحديث عن هؤلاء في المباحث اللاحقة بحول الله.

(5) ينظر مشاركة حسن البنا في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين في، حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** ، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة دار النشر؛ بيروت، لبنان، ط 1984، ص 159.

(6) قطب، سيد، **نحو مجتمع إسلامي**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط7 ، 1987 ، ص 60 .

(7) فضل الله ، محمد حسين، **الحركة الإسلامية، هموم وقضايا**، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط 1990، ص 10 .

(8) يطلق على الحركة الإسلاميي أسماء كثيرة منها: الإحياء، إعادة الميلاد، التزمت، قوة الإصرار، الإصلاح، الانبعاث، التجديد، النهضة،استعادة الحيوية، النضالية الحركية،الثقة بعودة جديدة للعصر الذهبي، المهدية، العودة إلى الإسلام، الزحف الإسلامي، والصحوة الإسلامي ة، وهي الأكثر تداولا والأكثر قبولا من طرف المتعاطفين والأنصار، ينظر: دكميجيان، هرير، **الأصولية في العالم العربي** ، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط3 ، 1992 ، ص 20–21، ويسميها بعضهم: الإسلاموية، ينظر: Ghotiom , op.cit, pp.69, 189.

(9) خضر، أحمد إبراهيم، **الإسلام والكونجرس**، حقائق ووثائق حول ما أسماه الأمريكيون بحركة الأصولية الإسلامية، دار الاعتصام، الرياض، ط 1، 1994، ص 08، (عن حسين، مرجع سابق، ص24).

(10) حسين، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

لم يعرف أن الصحوة الإسلامية التي تنادي بإحياء ما اندثر من شعائر الإسلام وشرائعه، كانت تتخذ من كلمة الأصولية أساسا لها، بل كان "السلفية"[2] أشهر اسم أطلق على هذا التيار الديني، وهو يعني العودة للأصول الصحيحة للإسلام، والعمل بها على ما كان عليه سلف الأمة الصالح.

وتعتبر البدايات الأولى لتيار الصحوة الإسلامية "الوهابية"[3] التي أسسها في نجد "محمد عبد الوهاب النجدي"[4] في نحو النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، وازداد التيار الإسلامي ظهورا بعد تردي الأوضاع في أواخر أيام الدولة العثمانية، مما أدى إلى ظهور العديد من حركات الصحوة الإسلامية؛ فظهر- على إثر إلغاء الخلافة الإسلامية- جماعة الإخوان المسلمين في عام 1928[5]، وجماعة جمعية العلماء المسلمين في الجزائر بقيادة الشيخ عبد الحميد بن باديس عام1931[6] وغير ذلك.

وإن كانت هناك سمة تكاد تكون مشتركة بين حركات الصحوة الإسلامية، وهي الدعوة إلى الأصول التي كان عليها السلف، لكن لم يؤثر أن أيا من هذه الحركات كان قد اتخذ "الأصول الإسلامية" عنوانا للصحوة الإسلامية.ويرى بعض الباحثين أن فترة السبعينيات من القرن العشرين والتي شهدت عدة أحداث صدرت عن مختلف حركات الصحوة الإسلامية، كما شهدت هذه الفترة تنامي الصحوة الإسلامية،وظهور المظاهر الإســلامية

كالحجاب واللحية والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية[7]تعتبر البداية لشيوع مصطلح الأصولية الإسلامية[8].

ومما يؤكد هذا ما يقوله أحد الخبراء المتخصصين في دراسات الشرق الأوسط: " إن إطلاق اسم الأصوليين على العديد من الناس قد أصبح شائعا في الكتابات السياسية والصحفية في السنوات الأخيرة، ومع نهاية عام1980 كانت الصحف الأمريكية تنشر الكثير مما نسميه بالمد الإسلامي من الأصولية الدينية[9]".

وقد غذت وسائل الإعلام الغربي شيوع مصطلح الأصولية الإسلامية، متأثرة في ذلك بخلفيتها عن ظاهرة الأصولية النصرانية الموجودة عندهم[1].

---

[1] حسين، المرجع نفسه، ص 24، 25، ينظر: وشنان، حكيمة، **الإسلام و الديمقراطية في الصحافة الجزائرية** ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قسنطينة، معهد علم الاجتماع، 1999، ص100- 139.

[2] voir :Pareja, F.M., *Islamologie*, imprimerie Catholique, Beyrouth, 1963, p.726.

[3] نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب، وليست هذه التسمية محبذة إلى أتباع هذه الحركة والمنتسبين إليها، وإنما المحبب إليه هو تسمية السلفيين. عبد المجيد النجار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1999 ، ص21 . ينظر في الوهابية:
Lammens, Henry, *Islam, Beleifs and Institutions*, trad : sir, E. Denison Ross, Frank Cass & CO, LTD, London, 1968, p.179, aussi : F.M. Pareja, op, cit, p.714, Ramadan, op.cit, p.49.

[4] محمد بن عبد الوهاب (1115-1207هـ/1703-1792م) : نشأ في بلدة العيينة بنجد في بيت علم، فدرس القرآن وعلم الشريعة على والده، وعلى مشايخ بلدته، حتى إذا أصبحت له حصيلة قصد إلى استكمال التعلم بجهده الخاص، فقرأ كتب الفقه الحنبلي، واهتم بدراسة مؤلفات ابن تيمية وابن القيم ، وبعد ذلك ارتحل للاستزادة من العلم إلى مكة والمدينة، فدرس فيها على بعض العلماء، ثم ارتحل إلى الإحساء وإلى البصرة وبغداد. دخل في مرحلة الجهاد المسلح بعد الاستنصار بحاكم الدرعية محمد بن سعود، وبذلك أصبحت لهذه الحركة الإصلاحية أصداء واسعة تجاوزت الجزيرة العربية. النجار، المرجع السابق، ص 21-24 ، ينظر: ناصر باي، عمرو، **تطور مفهوم الخلافة من الإمام ابن تيمية إلى الشيخ علي عبد الرازق**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، 1992، ص54- 66، ينظر:.Ramadan, op.cit, p.154

[5] تراجع حركة الإخوان في : Ramadan, op.cit, p.123-225

[6] تراجع جمعية العلماء في : تركي عمامرة، رابح، "**جمعية العلماء، الأسس والمبادئ وجبهات النضال**"، مجلة بونه للبحوث والدراسات، عدد2، نوفمبر 2004، ص11-34، ومرتاض، عبد المالك، " **قراءة في مسار الجهاد السياسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين** "، المرجع نفسه، ص35-51، والمؤلف نفسه، **الشيخ ابن باديس باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر المعاصرة** ، موفم للنشر، الجزائر، ط 2، 2003، صفحات متعددة.

[7] حنفي، حسن ، **الأصولية الإسلامية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص8 .

[8] ويمكن الملاحظة أن هذه المظاهر التي ذكرت لم تكن وليدة عشرية السبعينيات بل كانت عقب إنشاء حركة الإخوان المسلمين في مصر، وهي أول حركة دعت إلى مثل ذلك، كما سيأتي لاحقا.

[9] اللويحق، عبد الرحمان،**الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1992م، ص 174.

المطلب الثالث: دواعي انبعاث الحركة الإسلامية.

الفرع الأول: المنهج الاستشراقي.

"تلتقي تفسيرات المستشرقين الذين ينتمون إلى بيئات ثقافية وسياسية مختلفة، على إرجاع نشأة الحركات الإسلامية الأصولية المعاصرة إلى عوامل راهنة، تتول أصلا بالعلاقات اللامتوازية بين الغرب والشرق. فتارة تعزو الأسباب إلى الفقر[2]، وطورا إلى سقوط مشروع التحديث الغربي ومدارسه المختلفة من الليبيرالية إلى العلمانية والاشتراكية، فضلا عن الخلل الحاصل- راهنا- على مستوى توزيع الثروة وقضايا التنمية ومحاولات الغرب الدؤوبة في السيطرة على ثروات الشعوب النامية، ومن بينها الشعوب الإسلامية"[3].

البند الأول: في الاستشراق الفرنسي[4]

من المستشرقين الفرنسيين من يعيد الظاهرة الأصولية إلى عامل زمـــاني لا يتعدى مداه مقـــــــدار قرن

واحد، متبينا ما ظهر إبَّانه من أفكار وعقائد لم تفلح في إيجاد الأجوبةالشافية عن المسائل التي تصدت لها، فالمستشرق مكسيم رودنسون Maxime Rodinson لا يرى أن العوامل التي أدت إلى نشأة الأصولية في العالم العربي الإسلامي تخص فقط الشعوب العربية، بل هي تخص أيضا شعوبا أخر ى غيرها في أماكن أخرى من العالم. "في العالم العربي -كما في أماكن أخرى- نشأ إحباط تجاه الأيديولوجيات السياسية - الاجتماعية الكبرى التي انتشرت في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين[5].

على أن هذا الحكم الاستشراقي لمفكر مثل رودنسون، الذي يجمع إلى ثقافته العقلانية الغربية الآخذة بالمنهج المادي التاريخي[6] ثقافة إسلامية، يفتقر إلى الغوص في مسببات الإحباط الذي يشير إليه، فنظرته نظرة غيرية؛ إنه يتأمل في عالم ليس عالمه، وفي ذات حضارية ليست ذاته.

فالمسألة ليست عودة إلى الينابيع الأولى للعقيدة الإسلامية، نتيجة سقوط المحاولات التجديدية الإسلامية مع جمال الدين الأفغاني [7] ومحمد عبده[1]. أو محاولات التغريب [2] والأوربةالتي سعى إليها

---

[1] ظهرت الأصولية النصرانية كمصطلح بهذا اللفظ في نحو عام 1739 م، وهي عبارة عن حركة بروتستانتية نشأت مع أكسفورد بريطانيا، تحت اسم النادي المقدس للدعوة إلى التمسك الحرفي بالتعليمات المسيحية، وتوالى بعد ذلك ظهور الحركات الأصولية النصرانية خصوصا بعد مؤتمر عام 1895، تنادي بالعودة إلى الأصول، وظهرت لهم كتيبات بعنوان "الأصوليات"، دعوا فيها إلى التمسك بالتعاليم الدينية القديمة، والقول بألوهية المسيح، وعصمة الكتاب المقدس عن الخطأ، ووجوب الأخذ بحرفيته... بالإضافة إلى رفض كل النظريات العلمية الحديثة في علم اللاهوت...ولذلك عرفت تلك الحركات باسم "مذهب العصمة الحرفية" كما ترفض الفصل بين الدين والدولة، مما أدى إلى زيادة اهتمامها بالجانب السياسي، والسعي إلى تكوين الأحزاب السياسية للوصول إلى السلطة، بغية سن القوانين والشرائع المؤيدة لمذهبهم، ويمكن أيضا إضافة اعتقادهم بالنبوات الإنجيلية التي تعود إلى اعتقادهم استيلاء اليهود على فلسطين والقدس شرطا للعودة الثانية للمسيح. ينظر: الجهني، مانع بن حماد، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة** (2 /974). ينظر:

Ajijo la, A ihaj.A.D, *The First Basic Doctrine of Modern Christianity*

ترجمة: محمد عبد **الله** الشرقاوي، حوليات كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ع15 ، 1992، ص203- 225.

[2] ينظر هذه الفكرة في: أركون، محمد**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص299.

[3] سعد، مرجع سابق، ص 378، رقية، مرجع سابق، ص27، ينظر في الجانب العربي:

Charfi, Mohamed, *Islam et Liberté*, Le Malentendu Historique, Casbah éditions, 2eme éd, 2000, p.83

[4] المرجع نفسه، ص 378- 381.

[5] رودنسون، مكسيم، "**وراء ظاهرة الأصولية فشل الليبرالية والاشتراكية وهيمنة الغرب** "، مقابلة جريدة الوسط، 29 نوفمبر 1993. (عن سعد 379)، ينظر: رقية، المرجع السابق، المقال نفسه، ص26، كذلك: Sourdel, op.cit, p.110

[6] ينظر: المسيري، عبد الوهاب، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان** ، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط 2002، البوطي، **نقض أوهام المادية الجدلية**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط 1986، البهي، محمد، " **تهافت الفكر المادي التاريخي**"، عرض وتحليل: محمد عبد **الله** السمان، مجلة الثقافة، عدد46، جويلية 1977، ص125، 126.

[7] جمال الدين الأفغاني (1254-1315هـ/1838-1897م): هو جمال الدين بن صفتر بن علي بن مير رضا الدين محمد الحسيني، رائد تيار الجامعة الإسلامية، وأبرز قادة الحركة الإصلاحية الإسلامية. ولد ببلدة "أسعد آباد" في خطة "كنر" من أعمال كابل ببلاد الأفغان، في أسرة ذات نفوذ سياسي وإداري في مقاطعتها.رحل مع والده إلى إيران في العاشرة من عمره، وفي سنة 1849 سافر إلى النجف بالعراق، دخل المعترك

الخديوي إسماعيل، وراح يبلورها كتاب الاتجاه العلماني من أمثال لطفي السيد وط ه حسين، بل قد تكون استمرارا للنزعة المحافظة لدى أهل السنة التي ثارت أصلا ضد محاولات تجديد البنى الفكرية للإسلام، ووصفها بالبدع لتنفير الناس منها[3].

لم ينفرد رودنسون في اعتبار الإحباط من التجارب المستمدة من الحضارات الأخرى عاملا يقف وراء قيام الحركات الأصولية الإسلامية، فهذا جاك بيرك Jaques Berck مستشرق فرنسي واسع الإطلاع على الثقافة العربية الإسلامية يشاركه الرأي نفسه؛ فبيرك يرى أن تقليد الغر ب لم يأت بنتائج حسنة؛ "لأن تقليد الآخر ليس أمرا حسنا في حدّ ذاته؛ إذ يجب البحث عن الحلول في إطار ذاتي... فهل جاءت المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة بحلول جديدة لمشاكلها في المجال الاقتصادي ومجال الفكر السياسي والفكر الاجتماعي؟ أعتقد أنه لا يمكن أن نأخذ على هذه المجتمعات تقليدها لليبرالية الغرب وسقوطها في العناد، من جهة ثانية قلدت الاشتراكية ووقعت في البيروقراطية والطغيان. في مواجهة ذلك يمكن فهم أن المجتمعات أرادت العودة إلى نفسها، وبالتالي العودة في الظرف الحالي إلى ما هو أقرب إليها، أي الدين، نحن إذا أمام حركة دينية تطالب بالدِّين[4].

في نظرة متأنية إلى تعليل بيرك هذا نتوقف- والكلام دائما لسعد- عند عدد من التساؤلات:

1- هل حقا لجأت البلاد العربية والإسلامية-صراحة- إلى النظم الليبرالية الغربية، ثم تقليد التجارب الاشتراكية، أم غلبت الانتقائية على التق ليد، فبقي القديم على قدمه ولم يُفلح الجديد في اختراق جدار الموروث على مستوى البناء الذهني والإيمان العقدي؟

2- هل الأصولية حركة دينية، تطالب بالعودة إلى الدين -كما يرى بيرك- أم هي حركة حاولت إعادة بناء السّياسة على الدّين؟

3- عند الحديث عن العودة إلى الدّين يُفهم أن هذه المجتمعات خرجت من الدّين، ولكن الصحيح الثابت أن المجتمعات عينها كانت قبل الحركات الأصولية مجتمعات دينية، أقله على مستوى العقيدة، غير

السياسي مناصرا حكومة الأمير"أعظم خان" وارتقى في مناصب الحكومة حتى أصبح الوزير الأول. رحل إلى مصر ومكث فيها فترة(1871-1879)، وفيا ربى نخبة من العقول الإسلامية، منها محمد عبده. أنشأ العديد من الصحف منها:"مصر"و"التجارة"و"مرآة الشرق".نفي من مصر سنة 1879 إلى الهند.سافر إلى باريس وهناك لحق به محمد عبده وأصدرا مجلة "العروة الوثقى". **موسوعة أعلام المسلمين**، مرجع سابق، ص 218-222.ينظر: المنوفي، محمد، **"شخصيات مجددة في مغرب القرن التاسع عشر"** ، ضمن ندوة تجديد الفكر الإسلامي، نظمتها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية و العلوم الإنسانية، أيام: 3، 4 أبريل 1987، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود و المركز الثقافي العربي، الرباط، الدار البيضاء، ط1، 1989، ص118، ضاهر، محمد كامل، **الصراع بين التيارين الديني و العلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر**، دار البيروني، ط 1994، ص150، أبو حمدان، سمير، **"الفكر السياسي عند الأفغاني"**، مجلة الاجتهاد، بيروت، ع 14، شتاء 1993، ص94، ينظر كذلك: الورغي، جلال، **"قراءة في كتاب هشام جعيط..."** ، المقال السابق، ص155، 156، ينظر: Ramadan,op.cit,p.53 .ترجمته في: الأعلام، مرجع سابق، (6/168، 169)، **أعيان الشيعة**، مرجع سابق، (4/206).

(1) تنظر ترجمة محمد عبده في أحمد، عبد العاطي محمد، **"الفكر السياسي للإمام محمد عبده"** مجلة العلوم الاجتماعية، ع 2، السنة 9، جوان، جويلية، 1981، ص272. ينظر: الورغي، جلال، المقال السابق، ص156.

(2) يُفضل استعمال لفظة (الغربنة) أو (الغوربة) بدل التغريب.

(3) لا يصدق هذا الكلام على أهل السنة كلهم، وإنما على فئة من المتشددين الذين يرفضون كل ما هو غربي صالحا كان أم طالحا.

(4) بيرك، جاك، " **الإسلام المستنير القوة الوحيدة القادرة على مواجهة الإسلامية** "، مقابلة جريدة الوسط، 29 نوفمبر 1993 م، عن سعد، سابق، ص 380، ينظر في الفكرة نفسها: عبد الكريم، خليل، " **جذور العنف لدى الجماعات الإسلامية السياسية، مثل جماعة الإخوان المسلمين**"، ضمن كتاب: **الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية** ، سلسلة قضايا فكرية، الكتاب الثامن، أكتوبر 1989، ص111، خلف الله ، محمد أحمد، " **القومية و الإسلام و العلمانية** "، مجلة قضايا عربية، بيروت، عدد 3، السنة 7، مارس 1980، ص25، أبو المجد، كمال، "**بين الحكم الديني و العلمانية**"، مجلة العربي، الكويت، ع309، أوت 1984، ص22.

أن الفشل الذي أصاب الأيديولوجيات التي انتقلت إلى العالم العربي والإسلامي بتأثير من العصر الاستعماري، ربما تكون هي السّبب في العودة إلى الذات وإلى الجذور[1].

على نحو مغاير، يتقصى روجيه غارودي Roger Garaudy أسباب ظهور الأصولية الإسلامية؛ فهو يتحدث عن الهوية الذاتية في الدرجة الأولى بإطلاق، باعتبارها المصدر الأول لكل أصولية اليوم. "إن المصدر الأساسي لكل أصولية اليوم، هو قمع واضطهاد هوية متحدّها ثقافتها أو دينها[2].

على أن المـــلاحظ أن غارودي يبني مصادرته الـــمطلقة هذه على التجربة الجزائرية، وما لاقاه الشعب الجزائري المسلم من اضطهاد وقمع على أيدي الاستعمار الفرنسي[3].

بعد القمع ثمة مصدر آخر، مستوحى من التجربة الإيرانية، يتصل بالفساد الأخلاقي المترتب عن الحضارة الغربية، ونمط الحياة الاستهلاكية التي ولّدت الطمع والشَّره والجريمة، وغيَّبت مناحي الروح والقيم في الإنسان المعاصر، وحوّلتها إلى كائن ذي بعد واحد: منتج ومستهلك تحركه المصلحة وحدها. إن المصدر الثاني للأصولية -في نظر غارودي- هو "انحلال الغرب أخلاقيا، الغرب الذي يقدم -بكل أسف- حجة حقيقية لحذف إجمالي لكل ما يعود إلى الماضي، والذي يسمح بتعارض "المرمى" الروحي للحركة مع تفكك الغرب"[4].

فالاضطهاد والقمع للهوية الذاتية للشعوب المغلوبة، وكذا الإفلاس الأخلاقي للحضارة الغربية هما سببا قيام الأصولية الإسلامية وانبعاثها من جديد.

البند الثاني: في الاستشراق الأنجلوساكسوني[5].

يتفق الاستشراق الأنجلوساكسوني والفرنسي في تفسير نشوء الظاهرة الأصولية الإسلامية، فهذا فريد هاليداي Fred Haliday يسلّم مع ما انتهى إليه جهابذة الاستشراق الفرنسي؛ فالحركات الأصولية ردَّة فعل على مشكلات حيوية قائمة في المجتمعات حيث ظهرت هذه الأصوليات. فهي "ذات رد سياسي جماعي على مشاكل حقيقية تعيشها مجتمعاتها: ظروف ازدحام مديني، ودول فاسدة، وتأثير وإهانة خارجيان، وتغير ثقافي. في الماضي كانت الحركات اليسارية، أو تلك العلمانية الشعبية مصدر الرد على هذه المشاكل، إلا أن سمعة اليسار الذي يقبض على السلطة في كثير من هذه الدول، لا تقل سوءا عن سمعة بعض الأنظمة اليمينية"[6].

مع أن التشخيص السَّببي الذي يقدمه هاليداي يبدو منطقيا في سياقه العام، غير أنه يقع في أغاليط استنتاجيه، مردّها -على الأرجح- إلى اعتبار أنظمة الحكم الوطنية في عدد من البلدان العربية أنظمة يسارية، تضاهي الأنظمة اليسارية في أوروبا.

---

(1) ينظر: شكري، غالي، " **الإسلام السياسي: الأسس الفكرية والأهداف العملية** "، ضمن كتاب: قضايا فكرية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الكتاب الثامن، أكتوبر 1989، ص89.

(2) غارودي، روجي **الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها**، تر: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، بيروت، 1992 م، ص59. (عن سعد، 381)، ينظر: Talbi, Mohamed, *Plaidoyer un Islam Modern*, Cérés Editions-Tunis Desclée de Brower, Paris, 1998, pp.97-135

(3) سعد، مرجع سابق، ص 381. ينظر: الزبير، عروس، " **الدين والسياسة في الجزائر: انتفاضة أكتوبر 1988 نموذجا**"، ضمن كتاب: **قضايا فكرية**، مرجع سابق، ص187.

(4) غارودي، **الأصوليات**...، المرجع السابق، ص 63، (عن سعد، المرجع نفسه، ص 381).

(5) سعد، مرجع سابق، ص 381، 382.

(6) هاليداي، فريد، "**اليسار فقد مصداقيته والبدائل الأخرى غير موجودة**"، مقابلة جريدة الوسط، 6 ديسمبر 1993م. عن سعد، المرجع نفسه، ص 382. ينظر: بوقربة، عبد المجيد، " **مشكل السلطة في الإسلام: حفريات في الوعي السياسي العربي**"، مجلة **المستقبل العربي**، ع 162، أوت 1992، ص144، القريشي، علي، " **نحو منهية إسلامية لتدريس مادة النظام السياسي الإسلامي** "، مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 82، نوفمبر، ديسمبر، جانفي، 96، 1997، ص69.

أما المستشرق الأمريكي روجر أوين Roger Owen فيعيد أسباب تعاظم حركات التدين الأصولية إلى فشل أنظمة الحكم القائمة في معالجة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية. ومن عوامل تنامي مظاهر التدين في العالم الإسلامي خلال القرون القليلة الماضية "تفاقم خيبة الأمل من جرّاء فشل حكومات ما بعد الاستقلال في خلق نظام سياسي واجتماعي- اقتصادي عادل وغني وسليم"[1].

هذا هو الفهم الاستشراقي لظاهرة انبعاث الأصولية الإسلامية. ويستوي في ذلك الفرنسي والأنجلوساكسوني والألماني والرّوسي وغيره. إن خيبات الأمل التي صاحبت حكومات ما بعد الاستقلال في التحديث والرقي بالأمة إلى مصاف التحضر، كانت السبب الحقيقي في نشوء حركة موازية لحركات التحديث تلك، منتهجة نهجا معاكسا في الاتجاه، ينطلق من الذّات ليفهم الآخر، على عكس الحداثيين الذين ينطلقون من الآخر لبناء الذات على نسقه.

الفرع الثاني: المنهج الاجتماعي- التاريخي.

إن تفسير ظهور وانبعاث الأصولية الإسلامية من وجهة النظر الاجتماعية- التاريخية مرتبط بسيرورة التاريخ منذ الرسالات الأولى، مرورا بالإرسال المتوالي للأنبياء والرّسل. هذه السيرورة لم تنقطع يوما، وهي التي لا تزال تمد الأجيال المتلاحقة بنَفَس التجديد كلما نسيت الأمة حظا ممَّا ذُكرت به.

والظاهرة الإسلامية -على ذلك- ليست مفصولة عن هذا النسق التاريخي، وهي محتواة في سياقه المتوالي، فليس هناك ظاهرة خارج إطارها التاريخي، والتاريخ -باعتباره حلقات متوالية- قد ضم في أحشائه حركات تغييرية تفوق الحصر، منها الحركات الأصولية الإسلامية. ومن "غير الممكن فهم الظاهرة الدينية بمعزل عن تاريخها، أي بمعزل عن سياقها الثقافي والمجتمعي والاقتصادي. فلا وجود لظاهرة دينية خالصة خارج التاريخ، إذ لا توجد أية ظاهرة بشرية إلاّ وهي -في الوقت نفسه- ظاهرة تاريخية"[2].

إن المخزون التاريخي للأمة الإسلامية والمتمثل في الروح الإيمانية التي سيطرت على عقل الإنسان المسلم مذ دخل الإسلام وآمن به، ونبذ الكفر والشرك وراء ظهره، هو ما مدّ الإسلام عبر عصور تالية بالحركة والدوام، وجعله إنسانا لا يؤمن بغير إله واحد لا شريك له، وأن ما سواه من آلهة لا تعدو عبادا أمثاله، فطفق يُعمر الأرض ويستخلف فيها، واضعا نصب عينيه الآخرة.

ولعل هذا "ما جعل المسلمين -بعد أن طغت عليهم دول كثيرة- يحتفظون بإسلامهم ولا يبتغون غير الإسلام دينا"[3]. "إن الإسلام ما إن استحوذ على عقول العرب المسلمين، وصدّقوا ما جاء به محمد (ﷺ) حتى تحوّل إلى قوة ماديّة هائلة، ثم ما لبث أن أضحى مؤسسة دستورية وفقهية كفيلة باستخراج الأحكـــــــام الملائمة لكل ما هو مستجد وطارئ"[4].

---

[1] أوين، روجر، "**تفاقم خيبات الأمل والتحدي الصعب**"، الوسط 1993/12/27، عن سعد، المرجع السابق، ص 382. ينظر: أبو سليمان، عبد الحميد، " **السياسة والحكم في الإسلام**"، مجلة **المجتمع**، الكويت، ع271، ص30.

[2] ألياد، مارسيا، **الحنين إلى الأصول**، ترجمة: حسن قبيسي، دار قابس، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 19. ولا يفهم من عبارة"ظاهرة تاريخية"كون التدين أو الدين ظاهرة تاريخية –كما يزعم معتقدو هذا المنهج– وإنما المقصود كون الظاهرة–أية ظاهرة–حلقة من حلقات التاريخ، فهو المعطى الزماني لها. يقول قطب:"فإن التاريخ الإسلامي لا يمكن فصله من التاريخ الإنساني، وقد تأثرت تلك الفترة–من غير شك– بتجارب البشرية كلها من قبل"، **في التاريخ فكرة و منهاج**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط10، 1993، ص48.

[3] هيكل، محمد حسين، **الشرق الجديد**، مكتبة النهضة المصرية، ط 1962، ص 251، (عن سعد، مرجع سابق، ص 385).

[4] سعد، المرجع نفسه، ص 385، وهذا خلاف من يذهب إلى أن الحركات الإسلامية المعاصرة ليست حقيقة دينية، وإنما حركة ثورية سياسية واجتماعية. ينظر: الورغي، جلال، قراءة في كتاب هشام جعيط"**أزمة الثقافة الإسلامية**" مجلة المستقبل العربي، ع282، أوت 2002، ص153.

هكذا تعتبر هذه النظرة إلى انبعاث الأصولية الإسلامية، أن نزعة التدين لدى المسلمين وغلبة الروحانية عليهم، هو ما جعل الإسلام يتجدد وينبعث في نفوس معتنقيه، ليتحول من إطار الروحانية إلى إطار المؤسسة، أين يرتبط الروحي الميتافيزيقي مع العملي المؤسسي بشكل لا ينفصم.

واستطاع الإسلام " أن يحيي في الإنسان الضمير الديني، ويحل به المشاكل كلها بحذافيرها، واستطاع أن يفهم ضم الحياة الأخرى إلى الحياة الدنيا"[1].

"وكان حاصل التدوين والكلام والفقه، وحركات الإحياء الإسلامي المتلاحقة منذ علي بن أبي طالب (τ) مرورا بالغزالي وابن تيمية[2] وابن عبد الوهاب ومحمد رشيد رضا[3]... إنتاج نظام متكامل من الوعي الذي يجمع في مرتكزاته ما بين الأرضي الواقعي والسَّماوي الماورائي"[4].

و"في بيئة مشبعة بجو الإيمان الديني، وبقوة المؤسسات الدينية وبنيتها الثقافية والطقوسية على حدٍّ سواء، ستتبلور الحركات الأصولية ومفكروها في محاولة لا تهدف إلى تحديث الإسلام ولكن إلى أسلمة الحداثة، على حدّ تعبير جيل كيبل"[5].

"وقد لا تكون هذه الرؤية التاريخية واضحة وفعّالة بما فيه الكفاية عند ممثلي الأصولية الإسلامية أفرادا وجماعات، وإن بدت أحيانا في كتابات منظريها وأقوالهم، ومع ذلك فهي التي تفسر ظهورها ونشاطها في وقت محدد ولدى جيل مُعيّن، بل وقادرة أيضا على تحديد مسارها في المستقبل، ومعرفة إذا كان يمكن قيام دولة إسلامية في هذا الجيل أم في عدة أجيال"[6].

الفرع الثالث: المنهج الأصولي الإسلامي.

على غرار ما ذهبت إليه المناهج الاستشراقية والاجتماعية –التاريخية، من تفسير ظهور وانبعاث الأصولية الإسلامية في الراهن الإسلامي،كان على التيار الإسلامي-قادة ومفكرين-أن يقدم-هو الآخر- تفسيرا، أو على الأقل ما يفهم -من خلال كتاباتهم- على أن أسبابا معينة كانت وراء العمل السياسي لمؤسساتهم التي بنوها، وكان -على ذلك- اختلاف في وجهات النظر باختلاف المشارب بين سنة وشيعة، أو حتى بين السنة فيما بينهم . وسوف يتم الاقتصار على ثلاثة من أقطاب التيار الإسلامي الحركي في القرن العشرين، يمثلون مدارس قائمة بذاتها في تصور العمل الإسلامي في السياسة والحكم، وهم حسن البنا وسيد قطب ومحمد باقر الصدر.

البند الأول: حسن البنا[7].

---

[1] أمين، أحمد، **يوم الإسلام**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص 46. ينظر: مصطفى، نفين عبد الخالق، " **التعددية والاختلاف: دراسة في العطاء الإسلامي في مبادئ الحكم و السياسة**"، مجلة المسلم المعاصر، ع 75، 76، فبراير، يوليو 1995، ص53، إسحاق، خالد محمد، "**إسهام الإسلام في الفكر السياسي العالمي**"، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، ع 45، سبتمبر، أكتوبر، نوفمبر 1985، ص33، البغدادي، أحمد،"**الإسلام والعلماء والسياسة**"، مجلة الباحث، الإمارات العربية المتحدة، ع 63، أكتوبر، ديسمبر 1994، ص12.

[2] ينظر: كوناتا، حسن، " **النظرية السياسية عند الإمام أحمد بن تيمية** "، عرض وتعليق: حامد عبد الماجد، مجلة المسلم المعاصر، ع 77، أوت، سبتمبر ، أكتوبر 1995، ص219.

[3] ينظر: المراكشي، محمد الصالح، **قراءات في الفكر العربي الحديث و المعاصر**، الدار التونسية للنشر، ط1992، ص93.

[4] سعد، مرجع سابق، ص 386.

[5] سعد، المرجع نفسه،ص 388، ينظر: Le Bon,Gustave,*La Civilisation des Arabes*,IMAG, Syracuse, Italie,1969, p.488

[6] حنفي، حسن، **الحركات الإسلامية في مصر**، مرجع سابق، 1986.ينظر: ضاهر، ص371.

[7] حسن البنا: هو حسن أحمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي، من مواليد قرية المحمودية بالبحيرة عام 1906، بدأ تعليمه في مدرسة الر مشاد الدينية، فحفظ القرآن وبعض الأحاديث، وقد بدأ حياته ملتحقا بطريقة من الطرق الصّوفية تسمى الحصافية، وألف معها جمعية خيرية كانت تقوم بنشر الأخلاق الفاضلة ومحاربة البعثات التبشيرية، ثم التحق بدار المعلمين، وتخرج فيها سنة 1923م، ثم التحق بدار العلوم وتخرج فيها سنة 1927م، ثم عين مدرسا في الإسماعيلية، فبدأ يوسع نشاطه في الدعوة، حتى إن ه كان ربما يرتاد المقاهي، وقد لاقت دعوته رواجا واسعا، أسس "جماعة الإخوان المسلمين" أكبر الجماعات الإسلامية المعاصرة على الإطلاق سنة 1928م، كان لها الدور الفعال في إعادة بعث الإسلام في كل مجالاته، بخاصة السياسية منها، كانت له مواقف كثيرة مع السلطة المصرية آنذاك، تطورت إلى أن أغتيل على يد المخابرات المصرية في فبراير 1949م، ترجمته في : الأعلام، (183/2)، ينظر: Ramadan,op.cit,pp.173-225

عاش البنا زمن إلغاء الخلافة الإسلامية سنة (1343هـ-1924م)، تلك الخلافة التي كانت الخط الدفاعي الأخير لأمة كانت قد استهلكت كل ما تبقى لها من مخزون الإرث الحضاري، الذي ورثته عن دولتي الإسلام السابقتين لدولة العثامنة، ثم توالت النكسات والصدمات مع توزيع آخر مواريث الرجل المريض، وانقضاض المستعمرات التقليدية على جل أشبار الوطن الإسلامي، وظهرت فئات تغريبية في أوساط المسلمين تنادي بالإباحية والانسلاخ، والدعوة إلى المسارعة -زرافات ووحداناً- للحاق بركب الحضارة الغربية قبل فوات الأوان. ونبتت حكومات قومية هجينة؛ لا هي أقامت الدين ولا هي أصلحت الدنيا، تشبثت بأذيال الشرق مرة والغرب أخرى، آخذة بمناهجها يمينا وشمالا، مرسية سياسات إصلاحية عادت بالوبال على الأمة الإسلامية، فبقي المسلم حيران آسفا على ما آلت إليه الأمة كأن لم تغن بالأمس، خائفاً يترقب فجرًا جديدًا تشرق فيه شمس الإسلام.

"تصدى البنا - من بين الذين تصدّوا- لرسم الطريق لنهضة مصر خصوصا والشرق عموما؛ فانبرى - بتأثير من ثقافته الإسلامية- إلى وضع رؤية لنظرية إسلامية، ذلك لأن في الإسلام أقصر الطرق إلى النهوض والتقدم"[1].

كان الاحتلال البريطاني لمصر، ووضعها تحت الانتداب، وتدخله في تسيير دواليب الحكم فيها، الأثر الواضح في ظهور الأحزاب الوطنية والإسلامية الدّاعية إلى التخلص من ربقة الأجنبي، وبناء دولة وطنية موحّدة تنطلق من خصوصيات الشّعب المصري العربي جغرافيا والمسلم عقيدة، فتعاقد البنا مع ستة نفر من أعوانه "على العمل للإسلام والمسلمين، فقد وجدوا في الدّين خلاصا من ذلّ الاحتلال البريطاني[2]".

"وكان هدف البنا هو جمع الأمة وتحريكها" [3] و"أن نضم إلينا كل جزء من وطننا الإسلامي الذي فرقته السياسة الغربية، وأضاعت وحدته المطامع الأوروبية"[4].

إن السبب في تأسيس جماعة الإخوان واضح، والهدف أيضا؛ ظروف مصر الخاصة وسعي نحو الانعتاق.

البند الثاني: سيِّد قطب .

عاش سيد قطب [5] ظروفا خاصة؛ فقد زج في غيابات السِّجن بعد أن أبدى معارضة صارخة للناصرية،تلك التي أودت بحياته في آخر المطاف. لقد كان قطب في قافلة الإخوان المسلمين على نهج

---

[1] سعد، سابق، ص 389. ينظر: قنديل، أماني، " **التيار الإسلامي داخل جماعات المصالح في مصر** "، ضمن سلسلة قضايا فكرية، مرجع سابق، ص162، عبد الفتاح، نبيل، **عقل الأزمة: تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور** ، دار سشات للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص39.

[2] محمد ، محسن، **من قتل البنا**، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 1987، ص 13، كذلك: حسين ، عماد، مرجع سابق، ص 39- 46.

[3] جامع، محمود، **وعرفت الإخوان**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر، ط3، 2004، ص 15.

[4] المرجع نفسه، ص 19. ينظر: مصطفى، أيمن عبد الستار، " **مقدمة عن الوحي–الجماهير–التجديد و الفكر السياسي الإسلامي المعاصر** "، ضمن : **الندوة العالمية عن فكر المسلمين السياسي...**، مرجع سابق، ص1- 16.

[5] هو سيّد بن الحاج قطب بن إبراهيم، ولد في قرية قها الواقعة في محافظة أسيوط عام 1906 وهو عام مولد حسن البنا. والأسرة التي خرج منها سيّد قطب ليست عظيمة الثّراء، ولكنها ظاهرة الامتياز، والأب من قراء الصحف، وعضو في لجنة الحزب الوطني بالقرية، والأم سيّدة متديّنة من أسرة عريقة. دخل المدرسة في السادسة وحفظ القرآن في العاشرة، ثم انتقل إلى القاهرة ليكمل تعليمه، بعدها التحق بدار العلوم ليتخرج فيها مجازا في اللغة العربية وآدابها. تدرج في العمل بوزارة المعارف ثم في الإدارة العامة التي كان يرأسها أحمد أمين، سافر في عام 1948 إلى الولايات المتحدة، وهناك أتيح له الاحتكاك بالحضارة الغربية. عاد إلى مصر عام 1950م أين تحول إلى الفكرة الإسلامية، في عام 1952 تم انتخابه عضوا في المجلس القيادي للإخوان، اعتقل سنة 1954 إثر أحداث أكتوبر وكان نصيبه خمسة عشر عاما مع الأشغال الشاقة. حكم عليه بالإعدام ونفذ عام 1966. ترك قطب بصماته على الحركات الإسلامية المعاصرة، وتحولت كتاباته ومواقفه ومؤلفاته إلى مادة دراسية تحكم فكر وسلوك بعض هذه الجماعات. وترك مؤلفات كثيرة منها: مهمة الشاعر في الحياة (1932)، طفل في القرية، العدالة الاجتماعية في الإسلام (1948)، معركة الإسلام والرأسمالية (1950)، السلام العالمي والإسلام (1951)، نحو مجتمع إسلامي (1952) في ظلال القرآن (53- 1964)، خصائص التصور الإسلامي، المستقبل لهذا الدين، معالم في الطريق (1965)، الزركلي، مرجع سابق، (3/147، 148)، ينظر: الخالدي، مرجع سابق، ص 47- 202. ينظر كذلك:
Ramadan,op.cit,p.416,aussi :Montrant,Robert,*Les Grandes Dates de l'Islam*,librairie Larousse,Paris,1990,p.217.

البنا، لكن سرعان ما اتخذ سبيله في السِّجن عجبًا، وأخذت أفكاره تميل إلى الحدَّة، بدا ذلك واضحا في " في ظلال القرآن" [1]، ثم اتضح أكثر في "معالم في الطريق" [2]؛ الكتاب الذي يعتبر نقطة الانعطاف الكبرى في حياته.

اقتنع قطب-كغيره من ذوي الإحساس المرهف- بضرورة وجود حركة إسلامية تعمل من أجل استعادة ما ضاع من الإسلام بعد إلغاء الخلافة، ومن بعدها الإيجاد الصهيوني في المنطقة عام 1948. يقول عن نفسه: "لقد امتلأت نفسي اقتناعا بضرورة وجود حركة إسلامية كحركة الإخوان المسلمين في هذه المنطقة، وضرورة عدم توقفها بحال من الأحوال...الصهيونية والصليبية الاستعمارية تكره هذه الحركة وتريد تدميرها...ومخططاتها الواضحة من كتبها ومن إجراءاتها ومن تقريراتها ومن دسائسها، تقوم كلها على إضعاف العقيدة الإسلامية، ومحو الأخلاق الإسلامية، وإبعاد الإسلام عن أن يكون هو قاعدة التشريع والتوجيه" [3].

"على هذا النحو من الاندفاع الحماسي[4]، تظهر ردّة فعل [5] سيد قطب ردّا على ما أسماه إضعاف الاعتقاد بالإسلام، وإزاحته عن قيادة المجتمع. لذا ينخرط في حركة الإخوان لتثبيتها في السّاحة ليس في وجه البدع كما فعل الغزالي (أبو حامد) ، بل ذودا عن العقيدة في وجه عقائد دينية أخرى تحمل مشاريع سياسية في ديار الإسلام" [6]. فقضية فلسطين قد تحولت في فكر سيد قطب وأمثاله إلى "قضية جديدة سامية تحرك العالم الإسلامي، وتصبح رمزا للمقاومة ضد إسرائيل والإمبريالية الغربية"[7].

كان البنا في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين يتحاشى أن يصف دولة مصر بغير الإسلامية، ودعا في كثير ممّا كتب إلى المشاركة في السياسة المصرية في عهد الملك فاروق، واعتبر المجتمع المصري مسلما يشوبه الدّخن. لكن قطبا- وتحت تأثير الطغيان الناصري- أشار إلى لا إسلامية الدولة. "وفي واقع مثل هذا، يصبح ذلك النمط من أنماط الدعوة الذي مارسه الإخوان المسلمون بنجاح في الثلاثينيات والأربعينيات غير ممكن على الإطلاق، فالدولة الاستبدادية قد غدت الآن نموذجا للجاهلية، والجاهلية بالنسبة لسيد قطب هي مجتمع يحكمه حاكم ظالم جعل من نفسه موضوعا للعبادة في مكانة الله ، ويحكم إمبراطوريته وفقا لهواه الشخصي، بدلا من أن يحكم على أساس المبادئ المستوحاة من القرآن والسنة"[8].

هكذا يتجلى تسويغ سيد قطب -أو كما يفهم من كتاباته- لقيام الحركة الإسلامية، أن الظروف الخاصة في المنطقة -بعد نكسة 1948- وظروف مصر- بعد ثورة يوليو 1952- جعلتا من العمل السياسي الإسلامي ضرورة لرد الاعتبار للإسلام المفترى عليه.

البند الثالث: محمد باقر الصدر[9].

---

[1] ألف بين عامي 53- 1964م.

[2] صدر عام 1965م.

[3] قطب سيد، **لماذا أعدموني؟** كتاب الشرق الأوسط، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، (د.ت)، ص 26.

[4] الاندفاع الحماسي ليس سلبيا دائما؛ فقد يكون ضروريا إذا اقتضت الظروف، فما أحوجنا إلى اندفاع الشباب وحماسه، وما أكثر حاجتنا إلى تعقل الشياب ورزانتهم.

[5] تشبه هذه الفكرة فكرة الارتداد التي سبق الحديث عنها، وإن كانت الظروف كثير من الأحيان تجعل الإنسان يغير مساره، ويميل أكثر نحو الحدّة.

[6] سعد، مرجع سابق، ص 391.

[7] Keepl, Gilles, *LA Revanche de Dieu, Juifs et Musulmans à La Reconquête du Monde*, p.36. (عن سعد، ص 391)

[8] كيبل، جيل، **التطرف الديني في مصر الفرعون والنبي**، ترجمة أحمد خضر، دار الكتاب الحديث، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988، ص 40، عن سعد، المرجع السابق، ص391. ينظر: العوا، محمد سليم، "**مواجهة التحديات : البرامج العملية وآلية التصدي**"، مجلة المنطلق، بيروت، ع 112، صيف 1995، ص61.

[9] محمد باقر الصدر(1353-1400هـ/1934-1979م): هو ابن السيد حيدر ابن السيد إسماعيل الصدر، من بيت اشتهر بالعلم، اتسم بالنبوغ منذ الصغر، وصل إلى مرتبة الأساتذة الكبار في النجف الأشرف ابتداء من سنة1378هـ/1958م. مؤسس مدرسة فكرية إسلامية أصيلة، اتسمت بالشمول من حيث المشكلات التي عنيت بها، وميادين البحث، فكتبه" فلسفتنا"و"الأسس المنطقية للاستقراء "و"المرسل والرسول والرسالة" عالجت البنى

اقتنع الصدر مثل البنا و قطب بضرورة وجود حركة إسلامية، تعيد للإسلام دولته المفقودة بين وهن الداخـــل وكيد الخـــارج، واقتنع أن هذا العمـل هو مقابـــل ما يفعله الآخـــرون ضدنـــا، "إن الآخرين عندمـــا

يخططون فإن عليك أن تخطط، وعندما يتحزب الآخرون فإن عليك أن تتحزب[1].

إن للمرجعية الشيعية القديمة -كما مر- أثرا بالغا في فكر الصدر؛ وصاية الأئمة المعصومين على دين الله ، وطول مدة الغيبة، ألزما المسلم المعاصر على التفكير في إعادة الإسلام إلى الحياة، ولكن هذا لا يتم إلا بإمام، "وبدون إمام لا يستطيع الناس أن يميزوا بين الصواب و الخطأ، لأن القرآن لا يكفي وحده أن يكون الهادي إلى سواء السبيل"[2].

سعيا وراء هذا السبب الملح -من وجهة نظره- أنشأ حزب الدعوة سنة1958م، وله فروع في لبنان والخليج العربي وباكستان وأفغانستان، وحاول التصدي من خلاله للفكر المستورد؛ الماركسية و القومية على الخصوص، وألف كتبا من أجل ذلك، وتصدى كذلك لحزب البعث في العراق، ونعته بالعدو للإسلام، وأصدر فتوى بتحريم الانتماء إليه.

لقد كان للمرجعية الشيعية العقدية و التاريخية و مؤسسة النجف الأشرف، وكذا الراهن الإسلامي (العراقي بخاصة) أثر واضح في تسويغ الصدر للعمل الحركي في إطار حزب الدعوة، إذا ما أضيف إليه الجانب الذاتي المتمثل في شخصية الصدر، بِعَدِّه مجتهدا-من وجهة نظر شيعية-كل ذلك كان له الأثر في التمهيد للتغيير الذي كرسه الخميني، بعد قيام الثورة الإيرانية سنة 1979م، لتتحول الفكرة النظرية الصدرية إلى واقع تجربة خمينية.

المطلب الرابع: إشكاليات الحركة الإسلامية المعاصرة.

لا شك أن أية محاولة لبعث ما اندثر من رسوم دين معين أو حضارة معينة، تشوبها شوائب؛ إن على مستوى التنظير أو على مستوى التطبيق وهو كثير. ولا شك أن الحركة الإسلامية -من وجهة نظر الأعلام المدروسين في هذا البحث- وقعت في إشكاليات كثيرة، عِلم بذلك هؤلاء وتابعوهم أم لم يعلموا . لكن المقصود بهذه الإشكاليات ليس طبيعة الإشكالية من الدّاخل؛ أي من حيث هي إشكالية في طبيعة الفكرة أو النموذج، وإنما المقصود تلك الإشكاليات التي عرضها منظرون مخالفون للمنهج الأصولي الإسلامي.

ولست -هنا- في موضع الحكم لهؤلاء أو عليهم، ولكن أحاول إبراز هذه الإشكاليات -كما تبدت للمخالفين- ثم محاولة الرّد المنهجي من داخل الفكر الأصولي الإسلامي لا من خارجه.

الفرع الأول: الإشكالية المعرفية.

يُقصد بالإشكالية المعرفية -في هذا المقام- جانب الوعي لدى منظري الحركة الإسلامية بمدى صحة مناهجهم المختلفة من حيث المنطلق، ومدى صلاحية هذه المناهج لتطبيقها في الواقع المعيش. على ذلك يمكن تقسيم هذا الفرع إلى إشكاليتين قد تبدوان ع لى مستوى المنهج، ثم على مستوى الجانب الاجتهادي التطبيقي:

الفكرية العليا للإسلام، في حين أن "اقتصادنا"و"البنك اللاربوي في الإسلام"و"الإنسان المعاصر و المشكلة الاجتماعية" عنيت بطرح التصور الإسلامي لمشاكل الإنسان المعاصر. لاحقه النظام الحاكم في العراق، فمنع من التدريس واعتقل عدة مرات ثم وضع في الإقامة الجبرية في بيته في النجف الأشرف، وحيل بينه وبين الناس تماما ثمانية أشهر ثم مضى شهيدا، وكان بحق جديرا، بلقب الشهيد الثالث. من مؤلفاته : " أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف" و"بحوث في شرح العروة الوثقى"**أعيان الشيعة**، مرجع سابق، (9/184، 185)، **مستدرك الأعيان**، مرجع سابق،(2/234).

[1] فضل الله ، محمد حسين، "**الشهيد الصدر والفكر السياسي الإسلامي**"، محاضرة، البلاد، بيروت، ع180، 181، س4، ماي 1994، عن سعد، مرجع سابق، ص392.

[2] النفيسي، عبد الله فهد، **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**، دار النهار، بيروت، ط2، 1986، ص17، عن سعد، المرجع نفسه، ص393.

البند الأول: على مستوى المنهج.

تعتبر الحركات الإسلامية المعاصرة كلها، أن المصدر الأساسي في أية نهضة أو استحياء للإسلام اليوم وفي كل الأوقات، هو القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، إذا ما أضيف إلى ذلك نهج الأئمة المعصومين لدى الشيعة. فالمصدرية -من هذه الزاوية- واحدة، لكن الاختلاف يحدث على مستوى المنهج.

فالبنا يعتبر القرآن الكريم تبيانا لكل شيء، والسنة النبوية مبيّنة له على مستوى التطبيق، كما أن تراث السّلف الصالح هو كذلك مصدر، باعتبار التبعية لا باعتبار الأصالة، خالصا بذلك إلى نتيجة يوافقه فيها كل الإسلاميين القدماء والمحدثين، وهي كون الإسلام صالحا لكل زمان ومكان.

لكن المخالفين يستشكلون إمكان صلاحية (المطلق) وهو القرآن (للمتغير) وهو الزمان والمكان. "يريد البنا لمنهجه التقليدي ارتقاءً دوغمائيا [1] فوق الزمان والمكان؛ فيضحى منهجا مطلقا. ومن هذه الخاصية يستمد الدّليل صحته. فكيف يستوي هذا المنهج؟ يستوي -على ما نظن- بالمساواة بين الإلهي والبشري؛ فإذا كان الإلهي يقينا صار البشري يقينًا، لأنه يقيس عليه . وهنا الالتباس- المأزق، لأن من غير المقبول اعتبار الإلهي والبشري متساويين، فطبيعتهما ليست واحدة، ونتائجهما ليست واحدة. فالمساواة -إذا- فاسدة، أو على الأقل أحكام البشر -معرفيا- تبقى معلقة، مادامت لا تثبت بالتجربة" [2].

يتضح الإشكال -في رأي الكاتب- من قياس الإلهي مع البشري، وأن يقينية المصدر تعني يقينية المنهج، وهو ما فعله البنا . لكن الصحيح أن البنا أو غيره من الأصوليين، لم يساووا بينهما بوجه من الوجوه، وإنما جُلّ الأمر هو محاولة ربط العلاقة بين المثال (المتمثل في الوحي المعصوم) مع الواقع (المتغير)، أي إن ما حدث في زمن ما يمكن تكراره في كل الأزمان.

أمّا المنهج عند قطب فيتوسع مفهومه عما عند البنا؛ "فهو ليس الطريق أو مجموعة الخطوات، إنه المنهج الثابت الذي ارتضاه الله لحياة البشر المتجددة لضبط الحياة، وجعلها تدور -أبدا- حول المحور الذي شاءه الخالق في الماضي والحاضر والمستقبل" [3].

أما الصّدر، فعلى خلاف البنا وقطب ؛ قد وقف موقفا إيجابيا مع الحقائق العلمية، معلنا عدم التعارض بين الدّين والعلم، ومخضعًا الثاني للأول.

"إن نقطة الاختلاف الجوهرية بين الأصولية السنيّة والأصوليّة الإمامية ممثلة في الصدر، تبرز في أن المنهج عند الثانية استدلالي استقرائي منطقي. فالمنهج يحتاج إلى أدلة على إثبات أصول الدين، بالرغم من الإيمان الفطري بها، أو ذاك المأخوذ عن طريق العلم الموروث"[4].

إن المنهج عند الحركة الإسلامية ليس هو الدين -كما يعتقد الكاتب- بل هو الطريق للوصول إلى الدّين، وشتان بين الوسيلة والغاية.

البند الثاني: على مستوى الاجتهاد.

لقد أقفل باب الاجتهاد بعد القرن الهجري الرابع، وكان على الأصوليين المعاصرين أن يتعاملوا مع هذا المعطى بشيء من الإحيائية[1]؛ فالعمل السياسي المعاصر يستلزم نظرة جديدة إلى الاجتهاد الذي أغلق

---

[1] هذه الكلمة أصلها لاتيني (Dogme) ، وتعني العقيدي أو الماورائي الذي لا يحتاج إلى برهنة. ينظر: *Dictionnaire universel* , Hachette Livre et librairie général Française. 1993, P 170, see also : *Oxford Learner's Pocker* Dictionnary, Oxtord University Press, Chief Compiler Martin H. Manser, 5th edition, 1991, p.124, voir aussi : Sourdel, op, cit, p.210 ، ينظر كذلك : الفجاري، مختار، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون** دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص176.

[2] سعد، مرجع سابق، ص 399- 400.ينظر: بلقزيز، عبد الإله، **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة و السياسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص59.

[3] سعد، المرجع نفسه، ص 400.ينظر: العوا، مرجع سابق، ص61.

[4] المرجع نفسه، ص 409.

بابه، من أجل إيجاد فتاوى تلائم العصر في ميدان السياسة والحكم. فكيف كان موقف الأصوليين من مسألة الاجتهاد هذه؟

"مع داعية الإخوان أو المؤسس المرشد، لم تتجلَّ أمامنا في سياق الدراسة شخصية حسن البنا الفقهية، فلا يظهر منهجه في استنباط أحكام فقهية لقضايا طارئة أو مستجدة... فهو يحثُّ على وجوب تجديد أثر الكتاب (القرآن) في القلوب، والتمسك بالأعمال وليس بالأقوال، والإيمان بأن الإسلام أداة الإصلاح الاجتماعي، لم يترك صغيرة أو كبيرة من شؤون الحياة إلاَّ تناولها، وفيه القواعد الكلية لكل الشؤون، فلا بد من العودة إلى ينابيعه الأولى ودراستها، بعيدا عن البدع، على نحو ما فعل سلف الأمّة[2].

إن دائرة الاجتهاد -على رأي خليل أحمد خليل- محصورة في القول "إن النص هو الذي يقتضي عملية الاجتهاد، قراءة وتأويلاً، نقدًا وتوليفًا، للوصل بين العقل والواقع. فالاجتهاد يكون مع النّص [3]، ويكون في النّص، ويكون خارج النّص"[4].

إن الإشكالية المعرفية فيما يخص الاجتهاد عند البنا -على رأي الكاتب السّالف -تكمن في كون البنا- مع دعوته للاجتهاد بإحياء الإسلام في النّفوس- تقيّد بما ذهب إليه الأوائل، مقلّدا منهجهم في

الاجتهاد، وهو أن يكون في إطار النّص لا خارجه.

والإجابة على هذا الإشكال تبدو في القول إن البنا لم يكن فقيها مجتهدا في الحلال والحرام، ولا في أصول الفقه ولا في فروعه، وجلّ ما في الأمر أنه كان داعية إلى تجديد الإسلام، والاجتهاد فيه بالممارسة، تاركا التنظير لأه ل الأصول والفقه، أمّا هو فتكفيه قيادة الأمة -وفيها المنظرون والأصوليون- للوصول إلى تحقيق الإسلام في الواقع.

أمّا قطب فلم يُعِرْ مسألة الاجتهاد في الفقه ولا في الأصول أي اهتمام، باعتبار أن ذلك فرع من أصل عام، وهو أن الأمة موصوفة بالجاهلية، وعليها العودة إلى الإسلام أولا، أما الخوض في الفروع فيأتي تبعًا[5].

إن قطبا -رغم ذلك- يثير فروضا أو حالات هي[6]:

1- إذا كان ثمة نص صريح فتطبيقه واجب.

2- في حالة النص أو النصوص القابلة للتأويل يمكن الاستعانة بأقوال الفقهاء.

3- أن تنطوي الشريعة على مبدأ عام، تدخل ضمنه المسألة المطروحة [7]، فيصار إلى تطبيق المبدأ على الجزئيات (الاستنتاج).

4-إذا سكتت الشريعة عن واقعة طارئة يصح الاجتهاد المطلق، شرط ألاّ يمس الحكم أصلا من أصول الإسلام.

---

(1) يذهب برهان غليون إلى كون الإسلاموية –كما يسميها– ضد الحداثة، وعبارته : " C'est pour quoi l'Islamisme n'est pas anti-modernité, mais contre–modernité, *Pensé Politique et Sécularisation on pays d'Islam*, La Découverte, Paris, p.27 ينظر: سيليفان، أنتوني، "**التحدي الذي يواجه الحداثة: المسيحية و الإسلام و المستقبل**"، ضمن كتاب: **الإسلام السياسي و الحداثة (وجهات نظر أمريكية)**، إعداد:أحمد يوسف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2001، ص119.

(2) سعد، مرجع سابق، ص 409.

(3) القاعدة عند الأصوليين الفقهاء أنه "لا اجتهاد مع النص"، وإن كان المقصود بالنص ليس مطلق النص من الكتاب والسنة، وإنما النص بالمعنى الأصولي.

(4) **العقل في الإسلام** ص 283. (عن سعد، المرجع السابق، ص 409).

(5) يراجع في ذلك مسألة "مخاطبة الكفار بفروع الشريعة".

(6) ينظر: سعد،مرجع سابق، ص 411، 412.

(7) الصّواب القول: (المعروضة)، لأن الطرح هو الإلقاء، يقول تعالى: "**أو اطرحوه أرضا**" (يوسف/9).

إن الاكتفاء بما ورد في الفرض الرابع، يحيلنا إلى القول بأن الشريعة قد سكتت عن أمور كثيرة، بخاصة أمور السياسة والحكم، فكان على ذلك الاجتهاد واجبا في تلك المسائل، ومن ثمة فإن قطبا لا يلغي الاجتهاد مطلقا، بل يدعو إلى الاجتهاد المطلق في حال سكوت الشرع. وهكذا يظهر أن قطبا يذهب -مع غيره من الدعاة- إلى القول بالاجتهاد، شريطة عدم المساس بأصل من أصول الإسلام. وهذا أمر متفق عليه من لدن المجتهدين الأوائل إلى يوم الناس هذا.

أما الصّدر فقد اعتنى "عناية بالغة بالفقه وأصوله كجزء من نظرة متكاملة إلى الإسلام؛ فلم يكتف بإبراز فلسفة الإسلام الكونية وسنن الحياة كما استلهمها من القرآن[1]، ولا في الاقتصاد الإسلامي الذي ملأ فراغا في استبيان المذهب الاقتصادي في الإسلام [2]، فوضع في علم الأصول "المعالم الجديدة في الأصول"[3]، وطبق علمه الفقهي في "الفتاوى الواضحة" [4]، واضعًا منهجا فقهيا يستفيد من كل ما في العلوم العقلية والفلسفية من طاقات"[5].

"والمشكلة المثارة كيف يكون علم الإنسان (الفقه) في مسألة مستنبطة، علما يرتفع إلى رتبة العلم الإلهي لجهة يقينيته وصحته، في ضوء المعايير الشرعية"[6].

هذه الإشكالية لا تبدو لها أهمية من منظور الأصل العام للاجتهاد في الإسلام، لكن التساؤل قد يكون ذا أهمية بالغة إذا أخذنا بعين الاعتبار منطق الأصولية الشيعية؛ ذلك أن هذه الأصولية تضيف إلى مصادر أهل السنة مصدرًا لا يقل أهمية عن المصدرين الأصليين، وهو سيرة الأئمة المعصومين ونهجهم.

إن الإشكالية -ه هنا- تبدو واضحة؛ إذ كيف يمكن أن يتساوى القرآن والسنّة النبوية باعتبارهما وحيًا صادرين من مطلق (الله)، بسيرة الأئمة البشر (غير المطلقين)؟ إلاّ أنّ الشيعة لا يعرضون هذه الإشكالية على البحث والتساؤل؛ ذلك أن الأئمة عندهم معصومون، فلا فرق -حينئذ- بين القرآن ونهج الأئمة؟

هكذا يتفق الأصوليون الإسلاميون على القرآن والسنة النبوية مصدرين أصلين للمعرفة، ومن ثم صلاحيتهما لاستنباط الأحكام لواقع متغير.

وتختلف الأصولية الشيعية عن السّنية بإضافتها نهج الأئمة كمصدر آخر من مصادر معرفة الحكم الشرعي في النازلة محل الاستنباط، مجيبة عن إشكالية موافقة المطلق (القرآن والسنة) للمتغير (واقع المسلمين)، بإيجاد ما أسمته (ولاية الفقيه) كحل لمأزق الغيبة للإمام الثاني عشر المعصوم؟

الفرع الثاني: الإشكالية السياسية.

إن الإشكالية المعرفية التي سبق الحديث عنها، ولّدت -بشكل منطقي- إشكالية هي أكبر الإشكاليات على الساحة الإسلامية وحتى العالمية، منذ زمن بعيد وإلى اليوم. وهي الإشكالية السياسية، أو إشكالية نظام الحكم في الإسلام [7]، وهل في الإسلام -حقيقة- نظام سياسي متكامل يستطيع بناء دولة إسلامية [8]، وهل بناها -بالفعل- في يوم من الأيام؟ أم أن القضية وما فيها أن الإسلام دين جاء ليطهِّر القلوب ويُصلح النفوس، ويربي البشرية على الأخلاق الفاضلة، وإخلاص العبادة لله الواحد لا للآلهة المتعددة، وهل يملك الإسلام نظرية سياسية تستطيع الإجابة عن الإشكاليات المتعددة في عالم يتغير كل صباح؟

---

[1] ينظر: **فلسفتنا**، دار التعارف، بيروت، لبنان، ط1979.

[2] ينظر: **اقتصادنا**، دار التعارف، بيروت، لبنان، ط1991.

[3] ينظر: **دروس في علم الأصول**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1986.

[4] دار التعارف، بيروت، لبنان، ط8، 1983.

[5] سعد، مرجع سابق، ص 413.

[6] المرجع نفسه، ص 414.

[7] ينظر: مصطفى، نفين عبد الخالق، مرجع سابق، ص53، إسحاق، خالد محمد، مرجع سابق، ص33.

[8] حول مفهوم الدولة عند ابن رشد ينظر: روزنتال، أ.ج، "**آراء ابن رشد السياسية**"، مجلة البينة، ع1، ماي 1962، ص100.

البند الأول: الإسلام دين ودولة.

هذه الجدلية (جدلية الدين والدولة) [1] كثر الحديث عنها، وسالت أقلام الكتاب والباحثين غزارا حولها؛ من مؤسس لهذه النظرية ومدافع عنها ومنتقد لها ومنتقص منها. لقد بدأت القضية تُعرض على النقاش منذ العصر العباسي ؛ أين ازدهرت العلوم ودونت، وانتشرت مجالس العلم والمناظرة والجدل [2]، بفضل ما ترجم من اليونانية [3] على الخصوص. وكان أن تزامن ذلك مع دولة اتخذت شعار العودة إلى الأصول، وانتهاج نهج الخلافة والسّير على خطى الحبيب ﷺ والخلفاء الراشدين، مع ما لوحظ فيها من انزياح شديد عن نهج النبوة والخلافة الراشدة، بخاصة ما يتعلق بالنظام الوراثي الذي كُرّس من زمن معاوية τ ، واستمرت الدعوة إلى هذه النظرية إلى زمن النهضة العربية الحديثة، مرورا بابن تيمية في القرن الثامن وابن عبد الوهاب في القرن الثاني عشر. وكانت كتابات الطهطاوي [4] و محمد عبده [5]، وصولا إلى حسن البنا وسيد قطب ومحمد باقر الصّدر، مستندات الحركة الإسلامية المعاصرة في السياسة والحكم.

"لقد ثار جدل واسع حول ما إذا كان في الإسلام نظام حكم، أم أن التجربة السياسية في الإسلام المبكر قد خضعت لما هو دنيوي مدني، من تدبير عقول البشر"[6].

ففي الفلسفة السّياسية كتب الفارابي المدينة الفاضلة، أواخر القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري)، مبشرا برسول يأتي من بَعْدُ اسمه النبي الفيلسوف يحكم هذه المدينة. وفي الأحكام السلطانية والولايات الدينية كتب الماوردي[7] كتابا بهذا العنوان.

وفي العصر الحديث حاول محمد رشيد رضا [8] إحياء الخلافة الإسلامية، وبعد إلغاء الخلافة الإسلامية سنة 1924 [1] جاء البنا سنة 1928م داعيا إلى نظام حكم إسلامي في مصر، وقبله ظهر كتاب

---

[1] voir :L'Islam Dinun wa dawla, dans :Abdelmoula, op .cit, pp.39-86.

[2] ينظر: أبو زهرة، محمد، **تاريخ الجدل**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1980، ص 228 وما بعدها.

[3] ينظر: بدوي، عبد الرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، صفحات متعددة، ينظر: *Survivants paiennes dans la civluisation Mahométane*, traduction Française par: Rober Godet, Payot, Paris, 1935, p.178. aussi : Marshall .G.S. Hodgson,*"The Ginpouder Empire & the Modern Times"*, *within : The Venture of Islam, conscience & History in world Civilisation*, the university of Chicago press, USA, LTD, London, 1974, p.176, Montegomery, op.cit, p.116.

[4] الطهطاوي،رافع رفاعة(1800–1873م):ركن من أركان النهضة المصرية،كان خير مساعد لمحمد علي باشا في مناهجه الإصلاحية في مصر، عيّن رئيسا للبعثة الطلابية التي أرسلت إلى فرنسا.من أهم مؤلفاته:تخليص الإبريز في تلخيص باريز،مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية. ينظر:يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسات الأدبية**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1983،(552/2). الزركلي،مرجع سابق، (29/3) .

[5] محمد عبده (1266–1323هـ/ 1849–1905): ولد بقرية محلة نصر، مركز شبراخيت، محافظة البحيرة، تعرف على جمال الدين الأفغاني سنة 1871. تخرج في الأزهر سنة 1877، كان يكتب في الصحافة ويعمل بالسياسة مع أستاذه الأفغاني من خلال "الحزب الوطني الحر". عين محررا لجريدة "الوقائع المصرية". لم يكن من أنصار الثورة طريقا للتغيير، وإنما كان من أنصار الإصلاح التدريجي بالتربية والتعليم والتهذيب، لكنه انخرط –لظروف مصر– في خضم الثورة العرابية، لكنه مثل في قيادتها جناح الاعتدال. تولى منصب مفتي الديار المصرية سنة 1899. أشهر كتبه "رسالة التوحيد". **موسوعة أعلام الفكر الإسلامي** ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة مصر، ط 2004، ص107–110. الزركلي، مرجع سابق، (252/6، 253)، كذلك: Ramadan,op.cit,pp.173-225

[6] سعد، مرجع سابق، ص 420.ينظر: روزنتال، مرجع سابق، ص100.

[7] الماوردي علي بن محمد بن حبيب (364– 450 هـ/ 974– 1058م): أقضى قضاة عصره على المذهب الشافعي، ولد بالبصرة وتولى القضاء في أيام القائم بأمر **الله** العباسي ببغداد، أشهر مؤلفاته: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، في سياسة الحكومات، الحاوي في الفقه.ينظر: رضية، سليمان،"**الفكر السياسي في الإسلام: الفارابي و الماوردي نموذجا**"، مجلة جامعة دمشق للآداب و العلوم الإنسانية والتربوية، جامعة دمشق، ع1، مجلد14، 1998، ص317.

[8] محمد، رشيد رضا(1282–1354هـ/1865–1935م): ورد تاريخ وفاته خطأ سنة (1965) في: عواد، كوركيس، **الذخائر الشرقية**، جمع وتقديم: جليل العطية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1999، (466/1). ولد بقرية القلمون بنواحي طرابلس الشام، شمال لبنان، واصل أسرته من بغداد. درس بالمدرسة الوطنية الإسلامية بطرابلس، ثم في بيروت، ونال شهادة العالمية، من طرابلس. أصدر "مجلة المنار"، وتأثر بفكر الأفغاني وعبده من خلال مجلة "العروة الوثقى". هاجر إلى مصر سنة 1897، أين التقى محمد عبده، وزاد اقترابه من العمل السياسي بعد وفاة عبده (1905)، فاهتم بشؤون العرب والأتراك، والمسألة الشرقية والتدخل الاستعماري الغربي في الشرق الإسلامي، وشؤون الخلافة الإسلامية

لعلي عبد الرازق بعنوان "الإسلام وأصول الحكم" سنة 1925م، أي بعد إلغاء الخلافة بعام، وقد حمل الكتاب - عموما- مقولة إن الإسلام لم يأت بشيء اسمه نظام الحكم، وأن النبي ﷺ لم يسع إلى تأسيس دولة، وإنما جاء ليتمم مكارم الأخلاق[2]. وقد رُدّ على الشيخ الأزهري ردودًا لا يتسع المقام لذكرها تراجع في مظانها[3].

أما طه حسين فقد ذهب إلى القول: بأن "تطور الحياة الإنسانية قد قضى -منذ عهد بعيد- بأن وحدة الدّين، ووحدة اللغة، لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية، ولا قواما لتكوين الدُّول"[4].

إن إشكالية الإسلام دين ودولة، بقدر ما هي مهمة في التفكير العربي الإسلامي المعاصر، بقدر ما هي قضية مفتعلة، يريد مستشكلوها أن يجعلوا من الإسلام عباداتٍ وطقوسًا لا تخرج من إطار النفس وحلقةالمسجد، وقد دأب العلمانيون المعاصرون على إثارة هذه القالة منذ بدأ الإسلام السياسي [5] يظهر إلى الوجود.

البند الثاني: مصادر النظرية السياسية.

ترى الأصولية الإسلامية -السنية منها والشيعية- أنّ النظرية السياسية الإسلامية مصادرها ثابتة ومحدّدة؛ فهي القرآن والسنة باتفاق، وسيرة الأئمة عند الشيعة.

وتنطلق الأصولية الإسلامية -فيما يخص مصدرية النظرية السياسية- من القرآن كمصدر مطلق لاستخراج قواعد السياسة ونظام الحكم. وتظهر في القرآن عبارات "أولي الأمر" و"الطاعة" و"الشورى" و"العدل" ومفاهيم "الراعي والرعيّة" و"المسؤولية" وغيرها.

"ففي تصور البنا أن الدولة الإسلامية قامت على قواعد النظام الاجتماعي القرآني، فبهذا المعنى دولة القرآن التي يتعيّن أن تحرسها سلطة سياسية، تتمثل في الخلافة. فالدولة هي سلطة الأمة متمثلة بخليفة المسلمين، دستورها القرآن، وهو قاعدتها التشريعية"[6].

والخطر الصهيوني على فلسطين. كان أحد أقطاب "حزب اللامركزية" الذي سعي إلى إصلاح الإدارة العثمانية، وهو الحزب الذي تكون سنة 1912، كما كانت له علاقات بالمشاريع السياسية للشريف حسين (1854-1931) والملك عبد العزيز آل سعود (1876-1953). **موسوعة أعلام الفكر الإسلامي** مرجع سابق، ص946، 947.تنظر ترجمته في: الأعلام، مرجع سابق، (19/4)، ينظر: الورغي، المقال السابق، ص156. Ramadan, op.cit, p.134

[1] ينظر: عنايت، حميد، **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، ترجمة عن الفارسية: إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د ت)، ص15-44.

[2] عبد الرازق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت)، ص 135. ينظر في الرد على هذه الفكرة: المطيعي، محمد بخيت، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**، مكتبة النصر الحديثة، مصر، (د.ت)، ص 245-252، 270

[3] صدرت العديد من الكتب ردا على كتاب " الإسلام وأصول الحكم " منها: كتاب الشيخ محمد بخيت المطيعي"حقيقة الإسلام وأصول الحكم"، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين"نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم"، وكتاب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم"، وقد صدرت الكتب الثلاثة بالإضافة إلى نص حكم هيئة كبار العلماء (القاضي بإعفاء الشيخ عبد الرازق من مشيخة الأزهر) عام 1925. ينظر: غانم، إبراهيم البيومي، "**مفهوم الدولة المعاصرة في فكر حسن البنا**"، مجلة الاجتهاد، ع 14 السنة الرابعة، 1992، ص 145. بالإضافة إلى ما ورد "بحكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم" في كتاب السنهوري "**فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**"، ترجمة: نادية السنهوري وتوفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة، 1989، ص 106.

[4] **علم التربية**، ضمن: **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1982، (25/9). ينظر في الرد على هذه الفكرة: المطيعي، المرجع السابق، ص 439-445.

[5] الإسلام السياسي مصطلح غربي، معناه: الذي يسعى إلى سدة الحكم. وهم يفصلون بينه وبين الإسلام التقليدي الطقوسي الذي لا يشتغل بالسياسة، منتقدين كون الإسلام دينا ودولة. ينظر حول الإسلام السياسي: الغزماوي، محمد سعيد، **الإسلام السياسي**، موفم للنشر، الجزائر، ط 1990. يوسف، أحمد، مرجع سابق، ص9 وما بعدها، الغنوشي، راشد،**الحركة الإسلامية و مسألة التغيير**، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2003، ص 5 وما بعدها، الغزالي، محمد،**الحق المر**، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط1987، ص86.

[6] سعد، مرجع سابق، ص 421، 422.ينظر: غانم، إبراهيم البيومي، " **مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا السياسي**"، مجلة الاجتهاد، ع14، شتاء1992، ص143، الجنحاني، الحبيب، "**المجتمع المدني بين النظرية و الممارسة**"، سلسلة عالم الفكر، الكويت، ع3، س27،

والمصدر الثاني المتفق عليه كذلك، يتمثل في السنّة النبوية الصحيحة، بما حملت من أفعال وأقوال وتقريرات النبي ﷺ، في وجوب نصب الإمام وأحكام الإمامة وحدود الطاعة وأمانة المسؤولية في الدنيا (أمام الرعيّة) وفي الآخرة (أمام الله)[1]، كل ذلك أعطى نظرية الحكم في الإسلام مصدرية أصلية متعالية، متمثلة في الوحي المطلق والوحي المطبّق.

وفي فكر قطب يتبوّأ القرآن مكانة خاصة -كمصدر مطلق- معتمدا نظرية الحاكمية؛ فلا حاكم إلاالله ، والبشر إنما يحكمون بشرع الله لا بشرعهم، وهم مستخلفون في أرض الله ، وعلى الحاكم أن يكون عادلاً؛ فصفة العدل أبرز صفات الحاكم في الإسلام[2].

ولا يبعد الصّدر كثيرا -من حيث المصدرية- عن البنا وقطب؛ فالقرآن هو المصدر الرئيس لفهم نشأة الدولة الإسلامية، بيد أن الأصولية الشيعية تضيف إلى ذلك تجربة الأئمة المعصومين، من لدن الإمام علي τ عنه إلى الإمام الثاني عشر الغائب.

"إن مرد الالتباس الأصولي في إخضاع تصور إحياء واستنباط مفهوم الدولة في الإسلام -انطلاقا من السيادة العليا للنصوص- يكمن في آلية استنطاق النصوص وأدواتها التنفيذية إذا صحّ القول؛ ففي فترة النبي (ﷺ) كانت سيادة الوحي تكتسب مشروعيتها من أنها صادرة من الله ، و"كان التبشير [3] في مكة متركزا على ترسيخ سيادة الأوامر الإلهية. وأما فترة الخلفاء الراشدين فقد كانت الذاكرة الجماعية للصّحابة (ψ) والمناخ الثقافي السّائد في المدينة، يساعدان في الحفاظ على مراتبية القيم التي سادت في زمن النبي (ﷺ) ولو جزئيا على الأقل" [4]، فكيف يتبدّى الموقف الآن بعد تغييرات في الرؤى والمفاهيم والجماعة المخاطبة وظروف العصر؟"[5].

إن الجماعة -من وجهة نظر المخالفين- قد تغيرت،ولم تعد الثلة التي تربت على أيدي النبي ﷺ هي التي تحكم اليوم، والظروف الراهنة ليست هي ظروف القرن الأول الهجري، والدولة اليوم تأثرت بسيرورة التاريخ على مدى أربعة عشر قرنا من الزمن،وفكر دولة المدينة المحتكم إلى الوحي المتعالي ليس هو فكر الدولة اليوم، الذي "احتكم لمصالح السياسة التاريخية، مبتعدا عمّا يُسميه الأصوليون المعاصرون السياسة الإلهية"[6].

إن المرجعية أو المصدرية في قضايا الحكم لا ترجع إلى الكتاب والسّنة -على رأي الجابري- آخذًا في الحسبان أن نصوصهما لا تُشرِّع لشؤون السياسة والحكم، على خلاف قضايا العبادات والأحوال الشخصية، إنما المرجعية "في مجال العلاقة بين الدِّين والسياسة، ومسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصَّحابة؛ إنهم هم الذين مارسوا السِّياسة وشيَّدوا صرح الدولة وطبقوا الشريعة على أساس فهم أصيل

جانفي- مارس 1999، ص27، صعب، حسن، "**المفهوم الحديث لرجل الدولة**"، مجلة الكتاب العربي، ع 23، أبريل 1966، ص42، عثمان، عفيف، "**الإسلام: الدولة و المجتمع**"، قراءة: سامي زبيدة، مجلة شؤون الأوسط، ع50، مارس 1996، ص151.

[1] وفي الحديث: "... **إنك ضعيف و إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة** ...". رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهية الإمارة بغير ضرورة، رقم 1825، أحمد (173/5).

[2] ينظر كتب سيد قطب في قضية الحاكمية **في ظلال القرآن** ، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 16، (1217/3)، **معالم في الطريق** ، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط16، 1996، ص 95، **هذا الدين**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط16، 1996، ص 17، كذلك: العوا، المقال السابق، ص61.

[3] يلاحظ استعمال لفظة (تبشير) وكأن الحديث عن النصرانية؟

[4] أركون، محمد، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1987، ص 167.

[5] ينظر: سعد، مرجع سابق، ص 425.ينظر: قلعه جي، محمد رواس، " **التفسير السياسي للهجرة**"، مجلة الوعي الإسلامي، ع 169، س15، ديسمبر1978، ص92.

[6] خليل، خليل أحمد، **العقل في الإسلام**، ينظر: البوطي، محمد سعيد رمضان، "**تجربة الدعوة الإسلامية من خلال العمل السياسي في حياة بديع الزمان النورسي**"، مجلة آفاق الإسلام، ع3، س4، جانفي 1995، ص30-39.

لروح الإسلام، سابق لأنواع الفهم الأخرى التي ظهرت في إطار الصِّراعات والنزاعات والخلافات التي عرفها تاريخ الإسلام، منذ النزاع بين علي ومعاوية (رضي الله عنهما)"[1].

يعرض الجابري في هذا الاقتباس جدلية الدين والدولة بطريقة ضمنية؛ فهو يعتقد أن مسائل السياسة والحكم لا تُسند إلى القرآن أو السُّنة -على خلاف رأي أقطاب الحركة الإسلامية الحديثة- بل إلى عمل الصّحابة فحسب. ويمكن القول إن عمل الصّحابة لا يخرج في أية حال من الأحوال عن مصدرية الكتاب والسُّنة من جهة، ثم إن القرآن والسّنة ليسا كتابا سياسة ونظم حتى يأتيا بالتفاصيل الجزئية، وإنما الأصل فيهما الإتيان بالقواعد والمبادئ العامة، ليأتي أولو العلم من الذين يستنبطونه منهم [2] عن طريق آلية الاجتهاد المنضبطة

من قبل علماءالأصول[3]. فالجابري -على ذلك- عاد لقبول مصدرية الكتاب والسنة من حيث لا يدري.

وخلاصة القول في الإشكالية السياسية، المتمثلة في مسألتي "الدين والدولة" و"مصدرية النظرية السياسية في الإسلام الأصولي"، إنَّ الأصوليين الإسلاميين يثبتون كون الإسلام دينًا ودولة، وأن القرآن والسنة -بالإضافة إلى نهج الأئمة في المنظور الشيعي- هي المصادر الأصلية لأية نظرية تتخذ من الإسلام منطلقا. أما المخالفون فيذهبون إلى التشكيك في كون الإسلام قد جاء ليبني دولة، أو أن القرآن والسنة جاء ا بالتشريع للسياسة والحكم. على أنه يمكن الملاحظة -ومن خلال ردود المخالفين- أنهم ينطلقون منطلقات فلسفية- اجتماعية، تجعل من نصوص الوحي المعصوم نصوصا قابلة للنقض، وأنه يصدق عليها ما يصدق على أي نص آخر، مساويين الإلهي المقدس بالبشري الناقص.

ويتجلى -في الأخير- موقع هذا المبحث من هذا البحث؛ أين ربط بين المقولات النظرية للمذاهب الإسلامية الكبرى في الإسلام خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، بما وصلت إليه الأصولية الإسلامية اليوم من حركات انبعاث قوية، كانت لها جذورها في التاريخ الإسلامي.

على أن هناك مذاهب أخرى اندثرت من التاريخ كالخوارج والمعتزلة، إلاّ أن الفكرة لا تزال حية في نفوس كثير من أبناء هذه الأمة، وهي (الفكرة) قابلة للاسترداد في أي وقت ومكان.

---

[1] الجابري، محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة** ، سلسلة الثقافة القومية، قضايا الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1996، ص 9، ينظر: Shayegan, Daryush, *Le Grand Mutile*, Albin Michel, Paris 1986, pp.10-137 , aussi : *Debats Autour de l'application de Charia*, dans : études Arabes, dossiers, Pontificio Instituto di Studi Arabie d'Islamastica, Roma, n°70-71, 1986.

[2] يقول الله تعالى: ژ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ڻ ژ النساء/83.

[3] ينظر: ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 10، 1988، محمصاني، صبحي، **المجتهدون في القضاء**، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1985، العمري، نادية، **الاجتهاد في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985، العلواني، طه جابر، الاجتهاد و التقليد في الإسلام، دار الأنصار، القاهرة، ط 1979، الدريني، محمد فتحي، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997، الريسوني، أحمد، باروت، محمد جمال، **الاجتهاد: النص –الواقع– المصلحة**، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط2000، القرضاوي، يوسف، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية** دار القلم، الكويت، ط 1985، صفحات متعددة.

المبحث الثاني: الفكر السياسي الشيعي المعاصر (ولاية الفقيه من العقيدة إلى الثورة).

يشكل الفكر السياسي الشيعي المعاصر أحد أوجه التيار الإسلامي، الساعي إلى إحقاق دولة الإسلام وإرساء دعائم العدل في الأرض، وإخضاع الحياة الإسلامية كلها -بما فيها دواليب الحكم- إلى منهج الإسلام، والسير بها إلى الغاية الإلهية الكبرى؛ النجاة في الحياة الآخرة بوسيلة قارب الحياة الدنيا.

لقد مثل الخميني والصدر -في الدرجة الأولى- النظرية السياسية الشيعية منذ بدأ يدعو إلى تأسيس الدولة على منهج الإسلام في العراق، وأنشأ -لذلك- "حزب الدعوة"(1) عام 1958م، معارضا الملكية وفاتحا باب المعارضة الإسلامية على مصراعيه.

إن الفكر السياسي الشيعي-في عمومه- ثري، ثراء التراث الشيعي من لدن الإمام علي τإلى الأئمة المعصومين (عندهم)، وصولا إلى المرجعية المعاصرة ممثلة في الخميني، بعدما اعتلى عرش الولاية بعد ثورة 1979م(2)، مؤسسا لفكرة جديدة قديمة في الفكر الشيعي على أنقاض نظرية الإمامة، وهي فكرة ولاية الفقيه.

المطلب الأول: مفهوم ولاية الفقيه.

قبل الدخول في تحديد معنى ولاية الفقيه، لا بأس بالإشارة إلى ما يمكن أن يسمى بالأسباب أو الدوافع التي أدت بقائد هذه النظرية وهو الإمام الخميني(3) إلى إيجاد نوع هذا التسويغ لما سماه "ولاية الفقيه" أو "الحكومة الإسلامية"(4).

إنه لما كان النبي -ﷺ- خاتم الرسالات جمعاء، وكان الأئمة المعصومون آخر حلقات ذلك المد الإلهي الذي انقطع باختفاء آخر هؤلاء وغيابه غيبة كبرى، ولما كان الإسلام -الذي بنى دولة المدينة- صالحا لأن يبني مدنا أخرى في كل زمان ومكان، ولما طال الانتظار بمجيء المخلص، كان واجبا على أمناء الأمة أن يقوموا بالدور (المؤقت) ريثما يأتي صاحب التفويض الإلهي وحجة الزمان على الناس، من أجل أن تستمر الرسالة الخالدة(5).

---

(1) تعود نشأة حزب الدعوة إلى عام 1958م، بقيادة محمد باقر الصدر، و هو الذي اقترح تسميته بهذا الاسم قائلا: "إن اسم الدعوة الإسلامية هو الاسم الطبيعي لعملنا، و التعبير الشرعي عن واجبنا في دعوة الناس إلى الإسلام. ولا مانع في أن نعبر عن أنفسنا بالحزب و الحركة و التنظيم؛ فنحن حزب **الله** و أنصار **الله** و أنصار الإسلام، و نحن حركة في المجتمع و تنظيم في العمل. و في كل الحالات نحن دعوة إلى الإسلام، و عملنا دعوة إلى الإسلام، وسبب اختيارنا له يعود إلى مشروعيته أولا و فاعليته ثانيا.ينظر: عبد المؤمن، سنوات الجمر، وحامد عبد **الله**، "**دراسة في الفكر الحركي لحزب الدعوة الإسلامية**"، مجلة العلوم الإنسانية، الكويت، عدد 2، صيف 1997م، ص32-35 .

(2) Voir : Babés Leila, *L'islam Intérieur, Passion et Désenchantement*, les éditions Al-Bouraq, Beyrouth, Liban, 2000, p.157.

(3) الخميني (1320-1409هـ / 1902-1989م)، هو الإمام السيد روح **الله** الموسوي الخميني. وُلد ببلدة خُمين وسط إيران (جنوبي مدينة قم)، والده آية **الله** السيد مصطفى الموسوي، الفقيه المجتهد، والذي عُرف بمعاداة العائلة القاجانية التي حكمت إيران في العهد البهلوي. انتقل إلى مدينة قم و درس على آية **الله** الحائري، وفيها حصل على درجة الاجتهاد وأصبح أحد المجتهدين البارزين الكبار. في عام 1961م دخل في معارضة مفتوحة مع الشاه محمد رضا بهلوي، مما أدى إلى اعتقاله ووضعه تحت الإقامة الجبرية في طهران، و في عام 1964م نفي إلى أنقرة، ثم إلى النجف الأشرف، ثم غادر العراق إلى فرنسا وبقي فيها حتى اندلاع الثورة الإيرانية سنة 1979م التي أسقطت نظام الشاه، وأقامت في إيران أول جمهورية إسلامية في هذا العصر. في العام نفسه صوت الإيرانيون لصالح دستور يعطي الخميني سلطات كاملة بصفته مرشدا للثورة، وبعد عمر قارب الـ 87 سنة توفي الخميني تاركا أثرا كبيرا على الحركات الإسلامية، و لاسيما الشيعية. ترك مؤلفات عدة منها: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تحرير الوسيلة، المكاسب المحرمة، الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه، الجهاد الأكبر، تهذيب الأصول، رسالة في الاجتهاد والتقليد. ينظر سعد حسين، سابق، ص 111، 112. ينظر: مال **الله** ، محمد، **الشيعة وتحريف القرآن**، (د.م.ن)، ص81.

(4) هذا عنوان كتاب للخميني يعتبر المرجع الأساس في نظرية ولاية الفقيه، لم أعثر عليه لحد الساعة.

(5) المراد بعصر الغيبة ليس خصوص عصر غيبة المعصوم عليه السلام عن الأنظار، بل المراد به عصر عدم بسط المعصوم سلطته على المجتمع الإسلامي، وعدم تمكنه من الإدارة المباشرة لشؤون الناس والحكم بما أنزل **الله** تعالى من أحكام، مع عدم تمكن الناس من مراجعته عليه السلام

ولما كان اعتلاء عرش الأمة لا يُخَوَّلُ جُزَافًا، استثقالا لوزر المسؤولية، كان على الأمة أن تنيب فقهاء عدولا ليقيموا الدين ويصلحوا الدنيا على نهج الأمة المعصومين، في انتظار صاحب الولاية الحقيقي.

"والبحث في ولاية الفقيه أو في الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة، يجب أن ينطلق -أساسا- من ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية، وضرورة وجود ولي فيها يكون الحَكَم على الأمة الإسلامية، ثم تتلوها البحوث الأخرى، وهذا ما فعله الإمام الخميني"(1). "وهذه الضرورة لازالت مستمرة إلى عصر الغيبة"(2)، ويغدو "الإيمان بضرورة تشكيل الحكومة وإيجاد تلك المؤسسات جزءا لا يتجزأ من الإيمان بالولاية"(3).

وحتى نتمكن من معرفة المراد من ولاية الفقيه، لابد -أولا- من إطلالة سريعة على أقسام الولاية، ليتحدد في أي قسم من هذه الأقسام تندرج ولاية الفقيه(4).

الفرع الأول: أقسام الولاية.

الهند الأول: الولاية التكوينية.

ونعني بها حق الطاعة في مجال التكوين وتسخير الأشياء والموجودات الخارجية، دون أن يعني هذا الكلام أن تناقضا سيتم مع مبدإ العلّية الجاري في الكون، أو مبدإ التوحيد الذي ينص على أن كل شيء في الكون معلول لإدارة الله تعالى، لأن مبدأ العلية في الكون لا ينحصر بالأسباب الطبيعية الحسية، بل هناك من الأسباب الغيبية ما يفوق الأسباب الحسية، لكن لم ولن يطلع عليها إلا ذو حظ عظيم. كما أن مبدأ التوحيد لا يتنافى مع إذن الله تعالى لبعض عباده بالتصرف في الموجودات تصرفا لم تألفه الحواس ولا ينكره العقل.

ونحن شيعة أهل البيت(5) -عليهم السلام- نعتقد أن الله تعالى قد أكرم أنبياءه وأوصياء الأنبياء ومنهم أئمتنا -عليهم السلام- بكرامة الولاية التكوينية بمراتبها السامية(6) المناسبة لمقام المخلوقين المربوبين وبإذن الله تعالى(7)، وإن كنا غير قادرين على رسم حدودها(8).

الهند الثاني: الولاية التشريعية: وهي قسمان(9):

لتشخيص الواقعة التي يحتاجون فيها إلى حاكم"، وهبي، مالك، **الفقيه و السلطة و الأمة، بحوث في ولاية الفقيه والأمة**، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص25، 26.

(1) وهبي، المرجع نفسه، ص 18.

(2) المرجع نفسه، ص35.

(3) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(4) ينظر: وهبي، المرجع نفسه، ص 19-20.

(5) الكلام لوهبي دائما في المرجع نفسه، ص 20.

(6) لقد ذكر المؤلف مراتب للولاية التكوينية، منها ما يكون الإنسان -بسببها- قادرا على التصرف في الموجودات؛ كأن يحرك الحجر من مكانه بدون أن يلمسه بل بمجرد أن يأمر الحجر بالتحرك. و هناك مراتب أسمى قد يملك الإنسان معها قدرة التأثير في دائرة أوسع. ينظر: وهبي، المرجع نفسه، ص20.

(7) يقر المؤلف أن تلك الولاية -مهما سمت- فهي بإذن الله تعالى، مستدلا بآيات كثيرة تراجع في المرجع نفسه، صفحات 20، 21، 22.

(8) المرجع نفسه، ص 19-22.

(9) المرجع نفسه، ص 23، 24.

الأول: حق التشريع: قد تطلق الولاية التشريعية، وربما يوهم هذا التعبير خلاف المقصود، لأن حق التشريع لله وحده باعتراف كل المسلمين، ولذا يجب بيان المعنى الصحيح لهذه الكلمة حتى لا نقع في تشويش أو تشويه.

والتفسير الصحيح هو أن الأنبياء والأئمة المعصومين الملهمين -عليهم السلام- من قبل الله تعالى يملكون وحدهم القدرة على بيان الحكم الشرعي الواقعي الذي يريده الله تعالى، ولأنهم هم وحدهم الذين يملكون المعرفة الصحيحة لأحكام الله ومراده، نقول -تسامحا في التعبير- إن لهم حق التشريع، إلا فالمقصود ما ذكرناه.

وبعبارة أوضح، نحن نعتقد بأن الرسول والأئمة -عليهم السلام- من ولده يملكون علما ربانيا وحيا أو إلهاما أو نحو ذلك يملكهم من خلاله معرفة حقائق الأشياء، ومعرفة ماذا يريد الله تعالى، وبالتالي معرفة ما هو الحكم الشرعي المناسب. وهذا -في الحقيقة- عبارة عن قدرة على استكشاف مراد الله تعالى ونحو من أنحاء الإخبار عن الله تعالى، وليس تشريعا مستقلا عن إرادة الله تعالى.

وهذا المعنى من الولاية التشريعية من خصوصيات المعصومين -عليهم السلام- ومقومات النبوة والإمامة، فلا يثبت لغيرهم -عليهم السلام-.

الثاني: حق الأمر والنهي: و قد تطلق الولاية التشريعية ويراد بها أن للولي أن يأمر وينهى، وعلى الآخرين أن يطيعوه ويمتثلوا أوامره ويتجنبوا نواهيه(1).

الفرع الثاني: معنى ولاية الفقيه:

"ومهما كان المراد من كلمة ولاية في اللغة العربية(2) فإن المقصود منها هو الولاية التشريعية التي نعني بها حق الأمر وحق الطاعة، أي المعنى الثاني منها. فمعنى أن الفقيه ولي أن له هذا الحق، وأن يجب أن يُطاع. وأما سائر أقسام الولاية فلا علاقة لها بولاية الفقيه.

أما الولاية التشريعية بالمعنى الأول (حق التشريع) فهي ليست للفقيه، ولم يقل أحد بثبوتها له، بل هو -كغيره من المكلفين- لا يستغني عن الأنبياء والأئمة –عليهم السلام- لمعرفة أحكام الله تعالى، ولذا نجده يتعب نفسه بالبحث والاجتهاد في الأدلة لاستنباط الأحكام الشرعية.

نعم قد يقال إن حق التشريع وتقديم القوانين ثابت للفقهاء، بمعنى أنهم المرجعية في تحديد الحكم الشرعي واستكشافه، لا بمعنى أنهم واضعو الشرائع والأحكام، وهذا لا مانع فيه(3)".

"والولاية التشريعية بمعنى حق الطاعة لا تنحصر بالفقيه بل تشمل كل حاكم ثبتت مشروعية حكمه، كعدول المؤمنين عند فقد الفقيه"(4).

"وولاية الفقيه خاصة بالفتوى والقضاء والأوقاف العامة وأموال الغائب وفاقد الأهلية، مع عدم الولاية الشخصية وإرث من لا وارث له والممتنع في بعض الحالات. وهذا ثابت بإجماع فقهاء الإمامية والنصوص المنقولة، وبذلك يختلف عن الإمام المعصوم الذي تعم ولايته، وتشمل أمور الدين والدنيا بما فيها رياسة الدولة وتنفيذ الأحكام...

---

(1) ينظر ما سبق في المرجع السابق، ص 19-26 بشيء من الاختصار.

(2) الولاية: السلطة، و الفقيه، المجتهد العادل في زمن غيبة المعصوم. الدوري، **غلو الخمينية في ولاية الفقيه**، ضمن كتاب: **ولاية الفقيه، الواقع والأبعاد**، بحوث الندوة الفكرية الأولى لسنة 1988م، كلية الشريعة، جامعة بغداد، مطبعة الإرشاد، بغداد 1988م، ص 7.

(3) وهبي، مرجع سابق، ص 24-25.

(4) المرجع نفسه، ص 25.

إن للولي الفقيه في عهد الغيبة، أي في زمن عدم وجود الإمام المهدي أن يمتلك نفس منزلة السيادة، وأن الولي الفقيه هو نفس الإمام المسلم الذي حصل على السلطة والحكومة الإلهية ، عن طريق وراثة الرسول ووراثة الأئمة المعصومين. وإن الولي الفقيه هو الذي أوجد نظام الجمهورية الإسلامية، وعَّده نظاما وجب إتباعه، وعد معارضة هذا النظام(1) أمرا حراما وأحد الذنوب الكبرى، وعد النضال ضد معارضي هذا النظام أمرا واجبا. وأن الولي الفقيه إذا ما أعطى جانبا من هذه الصلاحيات إلى شخص ما أو إلى أي جهاز، فإن ذلك الشخص أو الجهاز سيكون له مثل هذه الصلاحيات التي يمتلكها إياه الولي الفقيه..."(2).

يقول الخميني في هذا المعنى: "إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي أمور المجتمع ما كان يليه النبي منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا ويطيعوا ، ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول وأمير المؤمنين (ع) ، على ما يمتاز به الرسول والإمام من فضائل ومناقب خاصة"(3).

"وعليه فإن الفقيه الذي اجتمعت فيه الكفاءة والعدالة يتمتع بولاية عامة وسلطة مطلقة على شؤون البلاد، باعتباره الوصي على شؤونهم في غيبة الإمام المنتظر، وهذا مفاد المادتين الأولى والثانية من الدستور الإيراني: (تكون ولاية الأمر والأمة في غيبة الإمام المهدي -عجل الله فرجه- للفقيه العادل)"(4).

وعليه يمكن استخلاص ميزتين تميزت بهما نظرية ولاية الفقيه عن الفكر الإمامي القديم، وهما: ضرورة الإمامة في عصر الغيبة، وحصر الإمامة في الفقهاء. وعلى ذلك تم إلغاء العصمة والنص والسُّلالة العلوية الحُسينية، والاكتفاء بالفقاهة والعدالة(5).

"ويمكن ترتيب هذه الفكرة وفق المعادلة الآتية: (الله ، النبي، الإمام، الفقيه):

وبثبات الطرف الأول (الله)

ورحيل الطرف الثاني (النبي)

وغيبة الطرف الثالث (الإمام)

ووجود الطرف الرابع (الفقيه)

يبقى من أطراف المعادلة طرفان فقط هما (الله – الفقيه)، وهذا يعني: أن الفقيه (الخميني) في الوقت الحاضر هو مستودع العلم الإلهي، ونور النبوة، ووارث الإمامة... ومن ثم لا يصبح بين الله والفقيه أي وسيط، وفي ضوء هذه المعادلة يكون "خميني" نائب الله في الأرض وحجته على عباده... له الأمر وعلى الناس السمع والطاعة... ويكون الراد عليه، رادا على الله ، وهو على حد الشرك أقرب ، تستباح حرمته ويحل دمه"(6).

المطلب الثاني: مشروعية ولاية الفقيه.

(1) يمكن ملاحظة موقف الخمينية من المعارضة؛ فلا يجوزون معارضة نظام الجمهورية، و من فعله كان آثما؟!

(2) الدوري، مرجع سابق، ص 7، 8.

(3) **الحكومة الإسلامية**، عن الدوري، المرجع نفسه، ص 8.

(4) الدوري، المرجع نفسه، ص9، وهبي، المرجع السابق، ص 105 و ما بعد.

(5) ينظر: الكاتب، أحمد، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشوري إلى ولاية الفقيه**، الدار العربية للعلوم، بيروت،ط3، 2005، ص29.

(6) عليان، رشدي محمد، **تعقيب على محاضرة قحطان الدوري "غلو الخمينية في ولاية الفقيه "**، ضمن كتاب، **ولاية الفقيه، الواقع والأبعاد** ، مرجع سابق، ص 14-18.

قال كاشف الغطاء(1):"وقع النزاع بين الفقهاء في أن الولاية المجعولة للفقيه الجامع لشرائط المرجعية هي الولاية الخاصة في موارد مخصوصة، كالرجوع إليه في الفتيا وقطع الخصومات ، وكل مورد قام الدليل على ولاية الفقيه فيه ، بحيث لو شك في مورد أنه له الولاية فالأصل عدمها. أو أن المجعول للفقيه الولاية العامة ؛ بمعنى أن المجعول له هو الولاية العامة المجعولة للإمام، بحيث تكون الولاية ثابتة له في كل مورد إلا إذا قام الدليل على عدمها"(2).

وعلى هذا انقسم هؤلاء الشيعة من القدماء والمحدثين إلى قائل بولاية الفقيه العامة، وله بذلك ما للإمام المعصوم، وإلى رافض لها، مقصر ولاية الفقيه فيما دل الدليل عليه من الفتوى والقضاء على ما يأتي بيانه:

الفرع الأول: رأي المجدّدين (القائلين بولاية الفقيه).

يذكر علي الموسوي "اختلاف الفقهاء في عصر الغيبة؛ فيصل الأمر إلى حد التناقض أي السَّلب بين من يرى مشروعية إقامة الدولة وبين من يرى حرمة إقامة الدولة،وتتجه الأقوال في نظرية الدولة إلى من يرى الإيمان بولاية الفقيه المطلق التنصيصية من الإمام المعصوم، وإلى من يرى الإيمان بولاية الفقيه المحددة المقيدة المنتخبة... فهل تعدد قراءات فكر الدولة عند الإمامية يؤدي إلى تعدد المذهب الإمامي الإثنى عشري؟ المشتركات تبقى أوسع دائرة من المختلفات،وهذا الأمر هو الذي يضمن وحدة المتدينين"(3).

يظهر -جليا- من هذا الاقتباس عَدُّ الكاتب الاختلاف الحاصل داخل المذهب الشيعي فيما يخص ولاية الفقيه، لا يعدو كونه اختلافا في قراءة النصوص المختلفة. وهذه القراءات هي أقرب إلى الائتلاف منها إلى الاختلاف، فعلى رأيه يكون المخالف لنظرية ولاية الفقيه مخالفا من باب تعدد القراءة للنص الثابت لا من باب مخالفة النصوص في ذاتها.

ويذكر كاشف الغطاء القول بولاية الفقيه بعد ما ذكر الاختلاف فيها: "و الحق هو الثاني [أي الولاية العامة](4)، وأن للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة المقدار الثابت للإمام؛ من السلطة الدينية والسلطة والسلطة الزمنية والولاية العامة لأمور الناس والرياسة المكلفة والزعامة الشاملة فيما يخص تدبير شؤون المسلمين العامة... والحاصل أنه قد جعل الله تعالى للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة الكبرى كل ما جعله الله تعالى للإمام، بما هو إمام يرجع إليه في شؤون الملة دينا ودنيا"(5).

ولا يكتفي القائلون بولاية الفقيه والمنظرون لها بقبولها فحسب، بل يتشددون فيها ويرفضون المخالف. يقول الخميني في ضرورة كون المؤهل للوصاية والولاية هو الفقيه المؤمن بهذه الولاية، أما المعارض فليس مؤهلا:"هؤلاء ليسوا فقهاء، فاخشوهم على دينكم، هؤلاء يجب فضحهم، لأنهم أعداء الإسلام، يجب على المجتمع أن ينبذهم... هؤلاء كانوا دائما من غير جماعتنا، وعلى غير رأينا"(6).

---

(1) علي كاشف الغطاء(ت1253هـ/1837م): هو علي بن الشيخ جعفر صاحب كشف الغطاء، كان عالما فاضلا فقيها أصوليا مجتهدا محققا، له مشاركات جيدة في العلوم العقلية و الأدبية، قرأ على أبيه وتخرج به وتفقه عليه. ألف شرحا على الروضتين، وحاشية على رسالة والده"بغية الطالب بعمل المقلدين"، **أعيان الشيعة**، مرجع سابق، (8/177، 178). **الأعلام**، مرجع سابق، (1/183).

(2) كاشف الغطاء، علي، **النور الساطع**، (1/341)، عن السالوس، على أحمد، **أثر الإمامة في الفقه الجعفري و أصوله**، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ط1985، ص 405.

(3) **قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني** دار الهادي، بيروت، ط1، 2002، ص35.

(4) والرأي الأول هو أن للفقيه الولاية الخاصة في الفتاوى و الأحكام القضائية و ما في حكمها، "إذ من الواضح أن هذه النيابة لا ترتبط بالقضاء وإجراء الحدود، فلو كان الدليل الدال على النيابة عند فقهائنا العظام منحصر بباب القضاء و إجراء الحدود، لم يكن وجه لذكر النيابة في قبض الخمس و صرفه على أهله، و المشهور بين العلماء إعطاء هذا الحق للفقيه، بل ربما كان المشهور، إلزام المكلفين بإعطاء الخمس للفقهاء بعنوان أنهم نواب الأئمة –عليهم السلام– في عصر الغيبة". وهبي، مرجع سابق، ص 441، 442.

(5) **النور الساطع**، (1/341-343)، عن السالوس، مرجع سابق ،ص 405، 406.

(6) **الحكومة الإسلامية**، (عن الدوري، مرجع سابق، ص9).

"وقد اعتمد الإمام الخميني في قوله بنظرية (ولاية الفقيه) -بصورة رئيسية- على روايات عامة عن الرسول الأعظم مثل "الفقهاء ورثة الأنبياء وحصون الأمة وخلفاء الرسول"(1)، واستنتج منها معنى الوراثة والخلافة السياسية والولاية التامة للفقهاء ، كما كانت للرسول الأعظم والأئمة من أهل البيت (ع) حسب النظرية الإمامية، وقال: "كما أن الرسول الأعظم جعل الأئمة (ع) خلفاء ونصبهم للخلافة على الخلق أجمعين، جعل الفقهاء ونصبهم للخلافة الجزئية... وتحصل مما مر ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين (ع)، في جميع ما ثبت لهم الولاية فيه من جهة كونهم سلطانا على الأمة"(2)، ولذلك اعتبر الخميني الفقهاء أكثر من (نواب للإمام المهدي) و أنهم أيضا: أوصياء للرسول من بعد الأئمة، وفي حال غيابهم، وقد كُلفوا بجميع ما كُلف الأئمة بالقيام به(3). واعتبر - بناء على ذلك- ولاية الفقهاء على الناس مجعولة من قبل الله كولاية الرسول والأئمة من أهل البيت، وأنها ولاية دينية إلهية(4).

وقد رفض الإمام الخميني الأدلة العقلية والنقلية التي قدمها ويقدمها علماء الكلام الإماميون السابقون، الذين كانوا يشترطون العصمة والنص والسُّلالة العلوية الحُسينية في الإمام، واستخدم العقل في رفض نظرية الانتظار السلبية المخدرّة التي تحرم إقامة الدولة في (عصر الغيبة) إلا للإمام المعصوم الغائب، وضعَّف -عقليا- الأحاديث المتواترة والتي كان يجمع عليها الإماميون في السابق، والتي تقول "إن كل راية ترفع قبل راية المهدي فهي راية ضلالة وصاحبها طاغوت يعبد من دون الله ". وقد استخدم المقدمة الإمامية الأولى في (ضرورة وجود إمام في الأرض) لينطلق منها إلى إثبات (ضرورة الإمامة في هذا العصر)(5).

ويوافقه على ذلك -كل الموافقة- مالك وهبي حين يقول: "... لا سبيل لرفع الخلاف والاختلاف والتناحر وتحقيق الشعور بالعدل ووصول كل إنسان إلى حقه ونيل الرحمة والعدل والسعادة، إلا بالرجوع إلى نظام يجمعهم، في ظل سقف ولاية دينية شرعية يتولاها أولو أمر محددين بالاسم أو بالصفات. وهذا من أهم أهداف النبوة والإمامة"(6).

ويذهب -بعد ذلك- إلى نفي الخلاف في مشروعية ولاية الفقيه، عادًّا إياها من المسلمات، مستغربا مذهب القائلين بعدم مشروعيتها قائلا: "فإنك لو فعلت ذلك [أي تتبع كلمات الفقهاء في إثبات ولاية الفقيه] سيحصل لك الاطمئنان بأن مسألة ولاية الفقيه وعمومها من المسائل المتسالم عليها بينهم(7)، سواء منهم العلماء المتصلين بعصر الغيبة الصغرى، أم من عداهم على ما نقلنا من آراء بعضهم، ومع هذا فمن الغريب أن يدعي بعضهم أن مسألة ولاية الفقيه غريبة عن الأمة، أو يدعي أن المشهور بين علماء الحقبة المتصلة بعصر الغيبة الصغرى عدم مشروعية الحكم للفقهاء"(8).

وذكر المؤلف عددا من آراء العلماء الشيعة من المتقدمين والمتأخرين حول القول بولاية الفقيه، منهم الشيخ المفيد(9)

---

(1) الحديث لا أصل له عند أهل السنة.

(2) الخميني، **كتاب البيع**، ص 485، (عن الكاتب، أحمد، **تطور الفكر السياسي الشيعي، من الشورى إلى ولاية الفقيه** ، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، طبعة 3، 2005، ص37).

(3) **الحكومة الإسلامية**، ص 62، 75، 76 (عن الكاتب، مرجع سابق، ص 37، 38).

(4) الخميني، مرجع سابق، ص 51، 52 (عن الكاتب، مرجع سابق، ص 38).

(5) الكاتب، المرجع نفسه، ص 37-38.

(6) **الفقيه و الأمة و السلطة**، مرجع سابق، ص45.

(7) يلحظ من كلمة (متسالم) عدم وجود الخلاف في المسألة، و أن الأمة (الشيعية) متفقة على ولاية الفقيه، سواء منهم من كان في عصر الغيبة الصغرى أم من بعدهم، و هذا خلاف الواقع الذي سيظهر في آراء الإخباريين لاحقا.

(8) وهبي، المرجع السابق، ص 442.

(9) الشيخ المفيد(336-413هـ/947-1022م): أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي المعروف بابن المعلم، ترعرع في كنف والده الذي لم نعرف من أخباره سوى كونه معلمًا بواسط. درس في سن الطفولة على الشيخ أبي عبد الله الحسين بن علي المعروف بالجعل،

والشيخ الطوسي والعاملي (الشهيد الثاني)(1)، وكل آراءهم لا تدل -دلالة صريحة- على ولاية الفقيه بالمعنى العام، وتأول كلامهم في الولاية الخاصة ليسقطها على الولاية العامة، وهو تأويل بعيد لا يرقى إلى الاستدلال، كيف وقد تطرق إليه الاحتمال !

هذا مختصر القول في مذهب القائلين بولاية الفقيه وثبوتها له بصفة عامة -على غرار الولاية الخاصة- وهي منتقدة من قبل الشيعة أنفسهم؛ سواء منهم العلماء المتصلين بعصر الغيبة الصغرى – على حد تعبير مالك وهبي- أم من عداهم من العلماء المعاصرين على ما يأتي:

الفرع الثاني: رأي الإخباريين(2) (الرافضين لولاية الفقيه)

يرى الإخباريون أو المحافظون القدماء والمحدث ون أن ولاية الفقيه لا تجوز بأية حال من الأحوال،وهي مخالفة لما هو عليه الفكر الإمامي من حيث العصمة والنص والسُّلالة العَلوية الحُسينية، وأن القول بولاية الفقيه يهدم نظرية الإمامة من أساسها، فلابد -على رأيهم- من التصدي لهذا التجديد، والاستدلال على مخالفته وتهافته.

وأدلة الخميني الكثيرة "من واقع كتب المذهب الشيعي على صحة ما يذهب إليه وينادي به، رغم أن تلك الروايات التي يستشهد بها لا ترقى -وفق ميزان النقد الحديثي عند الشيعة- إلى درجة الصحة"(3).

كما يرفض السيد أبو القاسم الخوئي ولاية الفقيه، رادا على الخميني بقوله: "إن ما استدل به على الولاية المطلقة في (عصر الغيبة) غير قابل للاعتماد عليه، ومن هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلا في موردين هما الفتوى والقضاء... إن الأخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند والدلالة"(4).

"وإسناد الولاية العامة إلى الفقيه جاء به خميني مخالفا رأي أعلام مذهب الإمامية، من أمثال الشيخ الأنصاري الذي يقول في كتاب المكاسب: "لا دليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام...ولو طلب الفقيه الزكاة والخمس من المكلف فلا دليل على وجوب العطاء إليه شرعا. وبالجملة فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام -إلا ما خرج بالدليل- دونه خرط القتاد"(5).

وهذا الشيخ الميرزا النائيني يتشكك ولاية الفقيه في كتاب "منية الطالب" قائلا: "لا إشكال في ثبوت منصب القضاء والإفتاء في عصر الغيبة... وإن الإشكال في ثبوت الولاية العامة"(6).

ثم على يد الرماني المعتزلي علي بن عيسى. من شيوخه الكثر: أبو عبد **الله** الصيمري وأبو الحسين البصري وأبو علي الصولي وغيرهم. تخرج به جماعة كثيرة منهم: الشريف الرضي و الشريف المرتضى، و الشيخ الطوسي وغيرهم. صنف في شتى العلوم مؤلفات تربو عن الحصر منها"المقنعة" في الفقه، و"الأركان في دعائم الدين" و"الإيضاح في الإمامة" و"المسائل العشر في الغيبة" وغيرها. **الأعيان**، مرجع سابق، (9/420-424).

(1) العاملي(911-966هـ/1505-1558م):المعروف بالشهيد الثاني، زين الدين بن علي المعروف بابن الحاجة النحاريري، كان من كبار أفاضل عصره. تتلمذ على جماعة كبيرة من العلماء منهم: والده علي وشمس الدين بن طولون الدمشقي الحنفي من أهل السنة. تتلمذ على يده كثيرون منهم: السيد نور الدين علي بن الحسين الموسوي العاملي الجبعي والد صاحب المدارك، من أعماله: "روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان" للعلامة الحلي وغيرها. **الأعيان**، مرجع سابق، (7/143-158).

(2) الإخباريون: فرقة من الشيعة الإمامية الإثني عشرية، يمنعون الاجتهاد في الأحكام الشرعية و يعملون بالأخبار، ويرون أن ما في كتب الأخبار الأربعة المعروفة للشيعة قطعي السند أو موثوق بصدوره فلا يحتاج إلى البحث عن سنده ، ولا يرون تقسيمها إلى أقسام الحديث المعروف من الصحيح و الحسن و الموثق و الضعيف بل كلها صحيحة، ويسقطون من الأدلة الأربعة المذكورة في أصول الفقه دليل العقل و الإجماع، ويقتصرون على الكتاب والخبر، ولذلك عرفوا بالإخبارية. **الأعيان**، المرجع نفسه، (3/222).

(3) مال **الله** ، محمد، **نقد ولاية الفقيه**، دار الصحوة الإسلامية، الطبعة الثانية 1989، ص 11.

(4) **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، كتاب الاجتهاد و التقليد، (عن الكاتب، مرجع سابق، ص 38، 39).

(5) الأنصاري، **المكاسب**، (عن الدوري، مرجع سابق، ص9)، و مال **الله** ، مرجع سابق، ص 40.

(6) **منية الطالب**، (عن الدوري، مرجع سابق، ص10)، و مال **الله** ، مرجع سابق، ص 40.

ويشكك السيد محمد بحر العلوم في ثبوت الولاية الفقهية؛ إذ يقول: "لا شك في قصور الأدلة عن إثبات أولوية الفقيه بالناس(1) كما هي ثابتة للأئمة -عليهم السلام-"(2).

ومن قبل هؤلاء اعترض الكليني والشيخ الصدوق (3) والشيخ المفيد والطَّبْرسي (4) على ولاية الفقيه، "هؤلاء جميعا خصوا الفقيه العادل الذي بلغ مرتبة الاجتهاد والمطلق بـ (الولاية الخاصة) كالإفتاء وتوابعه"(5).

ودليل هؤلاء المعترضين على ثبوت الولاية العامة للفقيه –على خلاف الولاية الخاصة- هو:

1- أنه لم يوجد دليل قطعي من آثار المعصومين يدل على وجوب طاعة الفقيه طاعة مطلقة.

2- إن إثبات الولاية العامة للفقيه تنتهي إلى مساواته بالمعصوم، وهذا لا يؤيده دليل من المنقول أو المعقول، لأن المعصوم منزه عن الشرك والشبه.

أما الأخبار الواردة في شأن العلماء والفقهاء، وأنهم كالأئمة، والتي احتج بها الخميني على ما ذهب إليه، مثل:" العلماء ورثة الأنبياء، وأمناء الرسل، وكأنبياء بني إسرائيل، ومجاري الأمور بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه"...وغير ذلك، فإن الشيخ الأنصاري قد قال فيها: "الإنصاف -بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها- يقتضي الجزم بأنها في مقام البيان لوظيفة الفقهاء، من حيث نشر الأحكام الشرعية، ولا يكون الفقهاء كالنبي والأئمة ψ في كونهم أولى الناس في أموال الناس"(6).

وقال الشيخ النائيني في هذه الأخبار:"وأنت خبير بعدم دلالتها على المدعى، أما قول النبي : "علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل"، فلعل هذا التنزيل من حيث تبليغ الأحكام، وأما "مجاري الأمور بيد العلماء" و"العلماء ورثة الأنبياء" ونحو ذلك، فمن المحتمل -قريبا- أن المراد بالعلماء ورثة الأنبياء -هنا- الأئمة -عليهم السلام- كما في الخبر المعروف "مداد العلماء كدماء الشهداء". ونحوه ما ذكره "محمد جواد مغنية" في معرض رده على مقالة الخميني في ولاية الفقيه(7).

وينتقد آية الله القمي(8) ولاية الفقيه قائلا: "فإذا كان المراد من هذا القسم من الولاية المبسوطة والواسعة التي ثبتت للرسول الأكرم و الأئمة الأطهار توجد بنفس التوسعة للفقيه -على القطع- خطأ بلا ترديد، لأن هذا القسم من الولاية تحتاج إلى قدرة العصمة الكاملة والمطلقة، وليس لأي فقيه مقدرة كهذه،

---

(1) يستدل الشيعة –في إثبات ولاية الفقيه كما ثبتت للنبي على المؤمنين- بقوله تعالى چۇ ۆ ۆ ۈ ۈۇ چالأحزاب/ 6.

(2) **بُلغة الفقيه**، (عن الدوري، المرجع السابق، ص10)، و مال **الله** ، المرجع السابق، ص 40.

(3) الشيخ الصدوق(306-381هـ/918-991م):من مشايخ الشيعة و أعلامهم، ولد في قم وتوفي بالري، نشأ في قم و في معاهدها درس وعلى شيوخها تخرج، ثم انتقل منها إلى الري وأقام فيها. وصنف كتابه"من لا يحضره الفقيه"، بطلب من محمد بن الحسن العلوي المعروف بنعمة، الذي اقترح عليه تصنيف هذا الكتاب على نسق كتاب"من لا يحضره الطبيب" للرازي. من مؤلفاته: "دعائم الإسلام ومعرفة الحلال و الحرام" و"كتاب التوحيد" و"كتاب النبوة" و"كتاب إثبات الوصية لعلي" وغيرها. **الأعيان**، مرجع سابق، (24/9، 25) و(261/2)، **دائرة المعارف الإسلامية**، مرجع سابق، (94/1)، **الأعلام**، مرجع سابق، (274/6).

(4) الطبرسي(ت548هـ/1153م): هو الفضل بن الحسن الطبرسي، ثقة فاضل من أجلاء الشيعة، تتلمذ على الشيخ أبي علي ابن الشيخ الطوسي و الشيخ ابن بابويه القمي و غيره، روى عنه جماعة منهم: ولده رضي الدين أبو نصر حسن بن الفضل صاحب كتاب" مكارم الأخلاق" المشهور، وغيرهم. من مصنفاته:"مجمع البيان لعلوم القرآن"و" الكاف الشاف من كتاب الكشاف"وغيرها. **الأعيان**، المرجع نقسه، (398/8-401)، **الأعلام**، المرجع السابق، (173/1).

(5) الدوري، المرجع نفسه، ص 10.

(6) الأنصاري، **المكاسب**، (عن الدوري، المرجع نفسه، ص10، 11).

(7) الدوري، مرجع سابق، ص 9-11.

(8) هو آية **الله** حسن طبطبائي القمي، من أبرز المعارضين لسياسة القمع و الإرهاب في إيران، و يحتل مكانة دينية رفيعة، و سبب اضطهاد الخميني له صراحته في انتقاد الأوضاع السيئة التي يعيشها الشعب الإيراني تحت سلطة وديكتاتورية الخميني. ينظر: جريدة كيهان الصادرة في لندن بتاريخ 21 أبان 1408هـ/ 1988م. (نقلا عن مال **الله** ، **نقد ولاية الفقيه**، مرجع سابق، ص27).

وبهذا الدليل كلما يكون الفقيه عالما وورعًا ومتقيا وربانيا وذا ملكة للعدالة أيضا، فبالطبع تحت تأثير السهو والاشتباه والنسيان وتحت تأثير العوامل النفسية الأخرى، يمكن أن يقوم بعمل لم يكن فيه ملحوظا صلاح المسلمين والإسلام، ويكون في حرز الإسلام والمسلمين، لذلك فإن الرب الحكيم الرحيم لم يجعل للفقيه ولاية على هذا الشكل، وبفرض المحال - وإن كان للفقيه ولاية - فإنها يجب أن تكون على سيرة الرسول الأكرم، مع وجود ولاية مطلقة كهذه التي يصرح بها القرآن الكريم، وهي الثابتة لحضرته مع أنه لم يعمل بهذه الولاية أبدا"(1).

ويقول موسى الموسوي(2): "ولاية الفقيه هي الجناح أو البدعة الثانية التي أضيفت إلى سلطة الذين الذين يدعون أنهم نواب الإمام المهدي في عصر الغيبة الكبرى، وهذه الفكرة –بالمعنى الدقيق- فكرة حلولية دخلت الفكر الإسلامي من الفكر المسيحي القائل إن الله تجسد في المسيح، والمسيح تجسد في الحبر الأكبر... وقد دخلت هذه البدعة إلى الفكر الشيعي بعد الغيبة الكبرى ، وأخذت طابعا عقائديا عندما أخذ علماء الشيعة يسهبون في الإمامة ويقولون بأنها منصب إلهي أنيط بالإمام كخليفة لرسول الله . وبما أن الإمام حي ولكنه غائب عن الأنظار ولم يفقد سلطته الإلهية بسبب غيبته، فإن هذه السلطة تنتقل منه إلى نواب الأمة، لأن النائب يقوم مقام المنوب عنه في كل شيء.

وهكذا أخذت فكرة ولاية الفقيه تشغل حيزا كبيرا في أفكار فقهاء الشيعة، غير أن كثيرا منهم أنكروا الولاية بالمعنى الذي تقدم ذكره، وقالوا إن الولاية خاصة بالرسول والأئمة الإثني عشر من بعده، ولا تنتقل إلى نواب الإمام، وأن ولاية الفقيه لا تعني أكثر من ولاية القاضي الذي يستطيع تعيين أمين على وقف لا متولي له أو نصب قيم على مجنون أو قاصر"(3).

ويذهب بعدها إلى القول بأنه "لم يسبق لفكرة دينية في التاريخ البشري كلفت البشرية من الدماء والأحزان والآلام والدموع، بقدر ما كلفته ولاية الفقيه عند الشيعة منذ ظهورها وحتى هذا اليوم. ولا أعتقد أننا بحاجة لكي نطلب من الشيعة أن تقاوم هذه الفكرة وتقف ضدها، فالفكرة -ولله الحمد- تنسف نفسها بنفسها، وعندما يبدأ الهدم الداخلي يتفاعل في نظرية أو فكرة بسبب فشلها في التطبيق أو بسبب المآسي التي ترتكب باسمها،تكون النظرية في طريقها إلى الاضمحلال والزوال التام"(4).

أما محمد مغنية(5) فيرى "أن ولاية الفقيه أضعف وأضيق من ولاية المعصوم، وأن الأولى ألاّ تتعدى الأشياء التي أشرنا إليها(6) وقوفا على القدر المتيقن من النص والإجماع"(7).

---

(1) مال الله ، محمد، **نقد ولاية الفقيه**، مرجع سابق، ص 27-28.

(2) هو حفيد الإمام الأكبر السيد أبو الحسن الموسوي الأصبهاني، ولد في النجف الأشرف عام 1930م و أكمل الدراسات التقليدية في جامعتها الكبرى، و حصل على الشهادة العليا في الفقه الإسلامي "الاجتهاد"، حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون عام 1959م، عمل أستاذا للاقتصاد الإسلامي في جامعة طهران (60-1962) و أستاذا للفلسفة الإسلامية في جامعة بغداد (68-1978)، انتخب رئيسا للمجلس الإسلامي الأعلى في غرب أمريكا منذ 1979. من مؤلفاته المطبوعة: إيران في ربع قرن (1972)، الثورة البائسة (1983)، الجمهورية الثانية (1985)، **الشيعة و التصحيح** (1987) الموجودة على ظهره هذه الترجمة.

(3) الموسوي، **الشيعة و التصحيح**. مرجع سابق، ص 69-70، ومال الله ، المرجع السابق، ص 32.

(4) الموسوي، المرجع نفسه، ص 38.

(5) محمد جواد، مغنية (1322-1400هـ/1904-1979م): ولد في قرية طيردبا من جبل عامل، درس على شيوخ قريته، ثم سافر إلى النجف فأمضى هناك دراسته. عين قاضيا شرعيا في بيروت ثم مستشارا للمحكمة الشرعية العليا فرئيسا لها بالوكالة. انصرف بعد التقاعد للتأليف فكان من نتاجه:"الفقه على المذاهب الخمسة" و"رفقة الإمام جعفر الصادق"و"التفسير الكاشف" و"في خلال نهج البلاغة"و"التفسير المبين" وغيرها. **الأعيان**، مرجع سابق، (9/205، 206).

(6) أشار إلى ولاية الفتوى والقضاء والأوقاف العامة وأموال الغائب وفاقد الأهلية، مع عدم الولاية الشخصية، وإرث من لا وارث له وعلى الممتنع في بعض الحالات. مال الله ، مرجع سابق، ص 39.

(7) **الخميني والدولة الإسلامية** ، ص 59-64، (عن مال الله ، المرجع نفسه، ص 39-41)، وينظر الإجماع عند الشيعة في: السالوس، مرجع سابق، ص 362-366 .

ويقول مال الله: "لو كان كل فقيه أميرا لكانت الأمراء بعدد الفقهاء، فتسود الفوضى وينتشر الفساد في الأرض"(1). ويضيف قائلا: "وباستقراء مسيرة الثورة الإيرانية منذ قيامها حتى الآن ، نجد أن محصلة التجربة وحصاد التطبيق العملي حتى الآن -و بعد مرور ثمانية أعوام على نجاحا، وقيام ولاية الفقيه تحت إمرة الخميني- يثبت ويؤكد أن ما وعد به الخميني في محاضراته ودروسه النظرية(2) من أمان وأحلام، ومن الأمن والأمان، ومن الحكومة العادلة والعالمية والمنقطعة النظير في ظل ولاية الفقيه، لم يتحقق منه شيء يذكر، وربما تحقق العكس-على طول الخط- في أكثر أيام الولاية"(3).

وحاصل القول في مشروعية ولاية الفقيه، إن الشيعة الإمامية قد اختلفوا فيها على مذهبين -على خلاف من ادعى الإجماع عليها- فمن ذاهب إلى القول بها، منظرا لها ومدافعا عنها، ومن ذاهب إلى رفضها، منتقدا إياها، رادا على القائلين بها. ومن هنا يتبدى الخلاف واضحا في المذهب الشيعي بين الأصوليين -إن صح التعبير- وبين المجددين، مكرسا (أي هذا الخلاف) ما كان موجودا من خلاف في العصور الأولى لظهور الشيعة، وافتراقها شيعا وأحزابا. وهكذا يظل الخلاف في إطار المذهب الواحد ناسفا وجهة النظر الأحادية.

المطلب الثالث: تطور نظرية ولاية الفقيه.

لم تكن نظرية ولاية الفقيه وليدة الثورة الإسلامية في إيران -كما قد يتبدى لبادئ الرأي- ولا وليدة فكر الخميني أواسط القرن العشرين لمعارضة حكم الشاه هناك، وإنما هي سليلة تطورات مندرجة عبر سلسلة من الأزمنة المتساوقة، ساهمت سيرورة التاريخ الشيعي في ميدان السياسة في بلورة هذه الفكرة التي انتهت إلى الشكل التي عليه.

لقد كان لمبدأ التقية(4) الذي يعتمده الشيعة كبير الأثر في خفوت الحركة السياسية الشيعية عقب وفاة (أو غيبة) الإمام الثاني عشر، ودخلت -بذلك- الشيعة مرحلة جديدة هي مرحلة الغيبة الكبرى، أقل ما يقال عنها إنها كانت -في ميدان السياسة- أقرب إلى السلبية منهاإلى الورع.

لكن- ومن جانب آخر-كان لفلسفة الشيعة في السياسة والحكم؛ من كون الإمامة منحة ربانية ولطف إلهي لا يمكن لله أن يخلق العالم ثم يتركه -كما يذهب إلى ذلك بعض فلاسفة الغرب-(5)، وضرورة استمرارية القيمومة الإلهية والتي تمثلت في الأنبياء وآخرهم محمد، ثم الأئمة المعصومين، ثم نوابهم كان لهذه الفلسفة الأثر البالغ في انبعاث الإحياء الشيعي من جديد على هذا النحو من التدرج:

الفرع الأول: من العصمة إلى النيابة العامة للفقهاء.

تستلزم استمرارية المنحة الإلهية إلى البشرية أن يستمر خط النبوة المنتهي بوفاة النبي، لكن الرسالة لم تنته؛ لتأتي شهادة الأئمة المعصومين على الأمة. ولما كان قدر هؤلاء الأئمة أن يلتحقوا بالرفيق الأعلى -وقد كانوا أوصياء النبي من بعده- كان اللطف الإلهي يهيئ للأمة نوابا يقومون مقام الأئمة المعصومين، غير أنهم غير موصى لهم ولا معصومين(6).

(1) مال الله ، المرجع نفسه، ص 41.
(2) قد مر أنه كان يلقي دروسه وخطبه على طلبته في النجف الأشرف مال الله ، المرجع نفسه، ص 11.
(3) مال الله ، المرجع نفسه، ص 12.
(4) سبق الحديث عنه في الفصل الثاني، ينظر ص 106، 107.
(5) على رأسهم الفيلسوف الألماني نيتشه، ينظر: نيتشه، فريدريك، **هكذا تحدث زرادشت**، ترجمة: فليكس فارس، دار أسامة، بيروت، (د.ت).
(6) يقول محمد أركون:"سلالة النبي وأنسابه الذين يرثون هيبته وهالته الروحية، هم وحدهم القادرون على مواصلة تجسيد فعل الرضا والتعالي المتجلين في الوحي القرآني وتعاليم النبي (ﷺ) في التاريخ الأرضي، وكل خلفاء النبي (ﷺ) يدعون بالإمام أو الأئمة، وهم معصومون ومسؤولون في هذه الدنيا عن سير كل البشر نحو النجاة الأبدية"، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** مرجع سابق، ص138.

إن نظرية (الانتظار) حتى ظهور المهدي ليقيم دولة الإسلام، ويملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ، انعكست "على موقف الشيعة الإمامية من قانون (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، مما أدى إلى نشوء ظاهرة الانسحاب السياسي... وضعف المشاركة الشعبية في التغيير الاجتماعي ، كما انعكست... على مسألة إقامة الحدود في (عصر الغيبة)، حيث اشترطوا إقامتها بظهور الإمام المهدي الغائب"(1).

وذهب أغلب الشيعـة إلى حرمة الجهـاد الابتدائـي في (عصر الغيبة) واشترطـوا لذلك ظهور الإمـام العادل(2)، كما أناطوا ما تعلق بالجوانب الاقتصادية؛ من زكاة وخمس وخراج بظهور المهدي، غير أنهم لم يعطلوها بإطلاق واكتفوا بتعطيل موارد صرفها، وهي الموارد التي تتعلق بشؤون الدولة والإمام(3).

والغريب المحير في أمر الشيعة حول قضية الإمام المنتظر، ما تأولوه من كون الإمام المعصوم شرطا في إيجاب صلاة الجمعة، وطفقوا -بعد ذلك- يصدرون فتوى بتحريم إقامة صلاة الجمعة أو بعدم وجوبها، لافتقادها إلى إذن الإمام الغائب(4). وهذا التأويل الغريب لكلمة الإمام -التي أدت إلى إسقاط صلاة الجمعة- هو ما سار عليه كثير من فقهاء الشيعة إلى عهد متأخر، مكرسين -بذلك- سلبية مطلقة، لا في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع فحسب، وإنما امتد الأمر إلى مجال العبادات، وذلك هو الأمر العجاب !

إن الفكر الشيعي الإمامي -بما مر الحديث عنه- قد تفطن إلى المأزق الذي وضعته فيه (نظرية الانتظار) من استقالة طوعية من مسرح الحياة، وذهب -تحت ضغط الظروف المتغيرة- إلى فتح باب الاجتهاد الموصد من زمان(5).

لقد كان باب الاجتهاد موصدا بعد فترة الغيبة الكبرى، ولكن - وبعد "مرور مدة طويلة على الاتصال ب"مصدر العلم الإلهي" وحدوث مسائل جديدة تستوجب الإجابة عنها -بدأ موقف الإمامية من (الاجتهاد) يتطور ويتغير، واضطروا لفتح باب الاجتهاد والقول بجواز القياس، وكان أول من قال بذلك في أواسط القرن الرابع الهجري هو "حسين بن عقيل العماني" المعاصر للكليني، ثم جاء الشيخ المفيد في بداية القرن الخامس ليمارس الاجتهاد مع تلميذه السيد المرتضى والشيخ الطوسي(6)، ويؤسسوا -بذلك- المدرسة الأصولية التي شقت طريقتها في الحياة بعد ذلك الحين"(7).

وقد أدى فتح باب الاجتهاد -هذا- إلى حدوث تغييرات على مستوى تفسير النصوص من جهة، وعلى مستوى إنزالها على الواقع المتغير من جهة أخرى؛ فتخلوا عن اشتراط العصمة والنص والسُّلالة

---

(1) الكاتب، مرجع سابق، ص14. وقد قال الشيخ الطوسي في **النهاية**، ص284: "أما إقامة الحدود... فليس يجوز لأحد إقامتها إلا لسلطان الزمان المنصوب من قبل**الله** تعالى أو من نصبه الإمام لإقامتها، و لا يجوز لأحد سواهما إقامتها على حال" (عن الكاتب، مرجع سابق14، في الهامش).

(2) ينظر: الطوسي، **المبسوط**، مصدر سابق،ص 281، (عن الكاتب،المرجع نفسه، ص14، 15).

(3) الكاتب، المرجع نفسه، ص 15. يقول الشيخ الميرزا النائيني في كتاب (**منية الطالب**): "لا إشكال في ثبوت منصب القضاء و الإفتاء في عصر الغيبة، وهكذا ما يكون من توابع القضاء كأخذ الشيء المدعى به من المحكوم عليه، و حبس الغريم المماطل، و التصرف ببعض الأمور الحسبة لحفظ مال الغائب والصغير ونحو ذلك". ينظر: الدوري، مرجع سابق، ص 10.

(4) ينظر الكاتب، المرجع السابق، ص 18.

(5) "ومن زاوية أخرى هناك مبرر للقول إن نظرية الإمامة عند الشيعة قد دخل عليها تعديل يعكس تجاوبا مع واقع التاريخ الذي لم يتح فرصة لحكم الإمام المعصوم، مما خفف نوعا ما من المثالية التي توسم بها النظرية، و ذلك عن طريق قبولها بحكم الإمام غير المعصوم كممثل للإمام المعصوم، وليس كإمام أصيل". الخضرا، بشير محمد، **النمط النبوي –الخليفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 209.

(6) الشيخ الطوسي(358-460هـ/995-1067م): هو محمد بن الحسن بن علي الطوسي، مفسر وفقيه الشيعة ومصنفهم، انتقل من خراسان إلى بغداد ثم إلى النجف.من تصانيفه:"الإيجاز"و"الغيبة" و"التبيان الجامع لعلوم القرآن"و"الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار" و"الاقتصاد في العقائد"و"المبسوط"في الفقه و"المجالس"و"تلخيص الشافي"، في علم الكلام والإمامة، وغيرها كثير. **الأعلام**، مرجع سابق،(6/84، 85).

(7) الكاتب، مرجع سابق، ص 19.

العلوية الحُسينية، وقالوا بجواز الحكومة لغير المعصوم أو وجوبها(1)، مما مهد الطريق للقول (بالنيابة الواقعية للفقهاء)، خاصة في مجال القضاء، وذلك خلال القرن السابع والثامن(2).

وكان من نتائج القول بالنيابة العامة للفقهاء ما كان في مجال (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، "وربما كان أول من حاول الخروج من كهف الغيبة...هو السيد المرتضى ، الذي نقل عنه الطوسي في (الاقتصاد) قوله بجواز ممارسة القتل والجرح في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عصر الغيبة، بلا حاجة إلى استئذان الإمام"(3).

وفي مجال العبادات -بخاصة ما تعلق بصلاة الجمعة- فقد تغير الحكم من تحريمها أو عدم جوازها إلى القول باستحباب إقامتها عند إمكانية الاجتماع(4)، ليتحول الأمر -فيها- إلى الوجوب بعد ذلك.

الفرع الثاني: من النيابة العامة إلى ولاية الفقيه.

مع تطور الواقع السياسي للشيعة، "ووجود الشك بصحة نظرية (النيابة العامة عن الإمام المهدي) بادر بعض الفقهاء إلى الدعوة إلى بناء نظام سياسي مدني(5) معقول، فاقترح السيد محمد باقر الشيرازي الشيرازي تأسيس نظام ملكي مستقل، وحاول الالتفاف على نظرية الغيبة والانتظار التي تشترط العصمة والنص في الإمام فقال: "... لابد للناس من الخضوع تحت سيطرة ملك يحكم بالعدل(6) ويتبع سيرة وسنة وسنة الإمام"(7).

ما يلاحظ -في هذه المرحلة- انتقال الفكرة من النيابة العامة للفقهاء إلى (النيابة الملكية)؛ فيكون على رأس الدولة ملك متبوع من جهة، وتابع لسيرة الإمام المعصوم من جهة ثانية.

وفي القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي) شهدت نظرية النيابة العامة للفقهاء تطورا ملحوظا، خاصة بعد سقوط الدولة الصفوية، فتصدى الفقهاء بأنفسهم للحكم، "الأمر الذي دفع الشيخ "أحمد ابن محمد مهدي النراقي"(8) إلى طرح النظرية في إطار جديد وشامل أكثر تطورا، تحت عنوان (ولاية الفقيه) وليس تحت العنوان السابق(النيابة العامة) ...حيث نظر النراقي إلى واقع قيام الفقهاء بتشكيل حكومات لا مركزية في بلاد شيعية واسعة، مما ينفي أدنى مبرر لاستمرار نظرية (الانتظار)"(9).

واعتمدت نظرية النراقي -هذه- على مبدأين: ضرورة الإمامة في عصر الغيبة من جهة وحصر الإمامة في الفقهاء من جهة ثانية، مكتفيا –في خصوص شروط الإمام- بشرطي الفقاهة والعدالة(1).

---

(1) يقرر النائيني، ضوابط للحكم في: 1- إيجاد دستور وافي بالتحديد المذكور، يتضمن –رسميا- كيفية إقامة تلك الوظائف، ودرجة استيلاء السلطان وحرية الأمة. 2- إحكام أساس المراقبة و المحاسبة للسلطة، الدوري، مرجع سابق، ص 58.

(2) المفيد، **المقنعة**، (عن الكاتب، المرجع السابق، ص19، 20).

(3) الكاتب، المرجع نفسه، ص 21.

(4) ينظر: الحلي، **المختصر النافع**، ص 36، (عن الكاتب، المرجع نفسه، ص 23).

(5) المدني في مقابل الإلهي، والمقصود به الإمامة الإلهية.

(6) تشبه هذه الفكرة فكرة "المستبد العادل" في الفكر السياسي السُني، التي اقترحها بعض المفكرين السنيين.

(7) عنايت، حميد، **تفكير نوين سياسي إسلام**، ص 239، (عن الكاتب، مرجع سابق، ص 27).

(8) محمد مهدي النراقي (1185-1245هـ/1771-1829م): نسبة إلى نراق بفتح النون وتخيف الراء، قرية من بلاد كاشان على عشرة فراسخ منها.كان عالما فاضلا جامعا لأكثر العلوم لا سيما الأصول و الفقه. قرأ على والده في كاشان، وعلى بحر العلوم الطباطبائي و الشيخ جعفر النجفي وصاحب كشف الغطاء والشهرستاني. من مؤلفاته: "شرحه على تجريد الأصول"لوالده، و"مناهج الوصول إلى علم الأصول" و"عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام" وغيرها. **الأعيان**، مرجع سابق، (3/183، 184).

(9) الكاتب، المرجع السابق، ص 28، 29، و بحث النراقي في كتابه (**عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام**) مشكلة الإمامة أو السلطة والولاية العامة و ضرورتها في (عصر الغيبة)، و ذلك على الأساس الفلسفية نفسها و المبادئ التي توجب الإمامة للأئمة المعصومين. ينظر: الكاتب، الموضع نفسه.

وجاء بعد النراقي الشيخ"رضا الهمداني"(2)وسمى ولاية الفقيه بـ(القائمقامية)(3)، وذهب في (مصباح الفقيه) إلى:"ثبوت منصب الرياسة والولاية للفقيه، وكون الفقيه -في زمان الغيبة- بمنزلة الولاة المنصوبين من قبل السلاطين على رعاياهم في الرجوع إليه، وإطاعته فيما شأنه الرجوع فيه إلى الرئيس"(4).

أما الإمام الخميني فقد مهد لنظرية (ولاية الفقيه) بالحديث عن ضرورة الإمامة في عصر الغيبة، فقال: "إن ما هو دليل الإمامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر (ع)"(5). وقال: "أما في زمان الغيبة فالولاية والحكومة -و إن لم تجعل لشخص خاص- لكن يجب -بحسب العقل والنقل- أن تبقيا بنحو آخر لما تقدم من عدم إهمال ذلك، لأنها مما يحتاج إليه المجتمع الإسلامي"(6).

ويأتي الصدر مؤكدا على ولاية الفقيه، متمشيا مع فكرة الخميني، منبها إلى الحاجة لأن يمتد دور النبوة "في قائد رباني يمارس خلافة الله على الأرض، وتربية الجماعة وإعدادها، ويكون شهيدا في نفس الوقت، وهذا القائد الرباني هو الإمام، ويجب أن يكون معصوما؛ لأنه يستقطب الخطين معا، ويمارس -وفقا لظروف الثورة- خط الخلافة إلى جانب خط الشهادة معا"(7).

خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي ، وخلال حكم "الشاه ناصر الدين"(1848-1896م)، حدثت مجادلات فقهية بين الفقهاء -وعلى رأسهم "الميرزا محمد حسن الشيرازي" وبين الشاه، أدت بانخراط الفقهاء في سلك السياسة، منتقدين الحكم الملكي الدستوري بزعامة الشاه، منادين بإقامة نظام ديمقراطي شوري منتخب من طرف الشعب(8).

"واستطاع التيار الديمقراطي الإسلامي -بعد معركة طويلة- أن ينتصر ويقيم أول مجلس برلماني

دستوري في إيران سنة 1906م. وقد شكل ذلك تطورا في الفكر السياسي الشيعي الذي لم يكن قد وصل -شعبيا- بعد إلى مرحلة (ولاية الفقيه). وقد أصبح دستور 1906م أساسا لنظام الجمهورية الإسلامية الذي قام سنة 1979م، واستبدل الملك برئيس الجمهورية، وأعطى للفقيه صلاحيات أكبر، استنادا إلى نظرية (ولاية الفقيه)"(9).

"و قد أكد النائيني على أن أصل الحكومة الإسلامية يقوم على الشورى(10)، وأن السلطة حق من حقوق الناس"(1).

---

(1) المرجع نفسه، الموضع نفسه، و يلاحظ –من خلال الاكتفاء بشرطي الفقاهة والعدالة– التأثر بالفكر السني في هذا الموضع، و هو إشارة ضمنية إلى قوله تعالى: «إني حفيظ عليم» (يوسف/55)، و قوله: «إن خير من استأجرت القوي الأمين» (القصص/26).

(2) رضا الهمذاني (1240-1322هـ/1825-1904م): رضا ابن الشيخ محمد هادي الهمذاني النجفي، كان عالما فقيها أصوليا محققا، من أفضل تلاميذ الميرزا السيد محسن حسن الشيرازي. تتلمذ على يد جماعة منهم: الشيخ أحمد ابن الشيخ محمد حسن، صاحب الجواهر، والشيخ باقر ابن صاحب الجواهر، وغيرهم. أشهر مؤلفاته:"مصباح الفقيه"و" شرح علل الشرائع"و" كتاب الصلاة"و" حاشية المكاسب"وغيرها. **الأعيان**، المرجع السابق، (7/19- 23)، **الأعلام**، مرجع سابق، (3/26).

(3) أصلها من: قام مقام الشيء.

(4) الهمداني، **مصباح الفقيه**، ص 161، (عن الكاتب، المرجع السابق، ص 30).

(5) **الحكومة الإسلامية**، ص25، 26 (عن الكاتب، مرجع سابق، ص 34).

(6) **كتاب البيع**، ص 461، 462، 466. (عن الكاتب، المرجع نفسه، ص 30).

(7) الصدر، محمد باقر، **الإسلام يقود الحياة**، مرجع سابق،ص 182.

(8) ينظر الكاتب، المرجع السابق، ص 31.

(9) المرجع نفسه، الموضع نفسه، و كان هناك من ينادي باستبدال النظام الملكي بالنظام الجمهوري، كالسيد جمال الدين الأفغاني، الذي أعلن –خلال الثورة ضد مظفر الدين سنة 1905م– أن نظام الحكم الأقرب للإسلام هو النظام الجمهوري، و أيد ذلك بآيات من القرآن الكريم. ينظر: طلال مجذوب، **إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية**، ص 80، (عن الكاتب، المرجع السابق، ص 31).

(10) سوف يأتي الحديث عن الشورى في ظل ولاية الفقيه، و يتبين هل كانت الشورى مبدأ مطبقا في الجمهورية الإيرانية أم لا؟

كان لنظرية (الحكم الملكي الدستوري) المقامة في إيران من قبل الفقهاء أثر سيئ؛ "فسرعان ما قام الشاه "رضا بهلوي" بانقلاب عسكري، ونصب نفسه ملكا على إيران دون استشارة من الفقهاء المراجع، بل قاد حملة شعواء ضد رجال الدين، وهذا ما دفع الفقهاء المراجع إلى مقاومته بشدة(2). وفي سنة 1963 قاد الإمام الخميني انتفاضة ضد الشاه محمد رضا بهلوي، انتهت بتسفير الإمام إلى العراق ، وهناك راح الإمام الخميني يلقي دروسه على طلبته ويطور نظرية سياسة جديدة تجمع بين نظرية (النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي الغائب) ونظرية (ولاية الفقيه)، لينقل الفكر السياسي الشيعي من مرحلة إجازة الملوك للحكم باسمهم ووكالة عنهم، إلى مرحلة جديدة هي حكم الفقهاء المباشر، وممارسة مَهَّمات الإمامة بصورة كاملة. وقد شكلت تلك الدروس القاعدة الفكرية التي قامت عليها الثورة الإسلامية وانتهت بتشكيل (الجمهورية الإسلامية الإيرانية) عام1979م"(3).

الفرع الثالث: من ولاية الفقيه المحدودة إلى الولاية المطلقة.

ينطلق الخميني في التأسيس للولاية المطلقة من حصر الولاية في الفقهاء العدول فقط، وهم "وحدهم المؤهلون لتنفيذ أحكام الإسلام وإقرار نظمه وإقامة حدود الله وحراسة ثغور المسلمين، وقد فوض إليهم الأنبياء جميع ما فوض إليهم وائتمنوهم على جميع ما اؤتمنوا عليه"(4).

"وقد اعتمد الإمام الخميني في قوله بنظرية (ولاية الفقيه)-بصورة رئيسية- على روايات عامة عن الرسول ﷺ، مثل "الفقهاء ورثة الأنبياء وحصون الأمة وخلفاء الرسول" ﷺ، واستنتج منها معنى الوراثة والخلافة السياسية والولاية التامة للفقهاء، كما كانت للرسول الأعظم ﷺ والأئمة من أهل البيت (ع) حسب النظرية الإمامية. وقال: "كما أن الرسول الأعظم جعل الأئمة (ع) خلفاء ونصبهم للخلافة على الخلق أجمعين، جعل الفقهاء ونصبهم للخلافة الجزئية... ويحصل –مما مر- ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين (ع) في جميع ما ثبت لهم فيه من جهة كونهم سلطانا على الأمة"(5).

ولذلك اعتبر الخميني الفقهاء أكثر من (نواب للإمام المهدي الغائب) وإنما -أيضا- أوصياء للرسول ﷺ من بعد الأئمة وفي حال غيابهم، وقد كلفوا بجميع ما كلف الأئمة القيام به(6). واعتبر -بناءً على ذلك- ولاية الفقهاء على الناس مجعولة من قبل الله كولاية الرسول ﷺ والأئمة من أهل البيت، وأنها ولاية دينية إلهية(7).

هذا بالنسبة لولاية الفقيه بصفة عامة، وكونها ولاية عن صاحب الشرع، لها من الصلاحيات ما كان للنبي ﷺ والأئمة (المعصومين) بعد ذلك، أما الإشكال في هذه المسألة فهو عرض الخميني -بعد عشرة أعوام من إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران- (نظرية ولاية الفقيه المطلقة)، وكتب لرئيس الجمهورية(8) رسالة يقول فيها: "إن الحكومة التي تعني الولاية المخولة من قبل الله إلى النبي الأكرم مقدمة على جميع الأحكام الفرعية الإلهية...ولو كانت صلاحيات الحكومة محصورة في إطار الأحكام

---

(1) الكاتب، المرجع السابق، ص 32. ينظر:
Halm,Heinz,*Le Chiisme*,traduit de l'Allemand par :Hubert Hougue,presses universitaires de France, Paris, 1995, pp.142-149.

(2) ما أشبه هذا السلوك بذلك الذي قام به جمال عبد الناصر بعد اعتلائه السلطة، إثر انقلاب يوليو 1952. وبدل أن يرفع الذين أوصلوه وكانوا معه في الصف، انقلب عليهم و زج بهم في السجون و عدهم عدا!! ينظر: Ramadan,op.cit,p.399

(3) الكاتب، مرجع سابق، ص 32.

(4) **الحكومة الإسلامية**، ص70، 76، (عن الكاتب، المرجع نفسه، ص 35).

(5) **كتاب البيع**، ص 485، (عن الكاتب، المرجع السابق، ص 37).

(6) **الحكومة الإسلامية**، ص 62، 75، 76، (عن الكاتب، المرجع نفسه، ص 37، 38).

(7) المرجع نفسه، ص 51، 52، (عن الكاتب، المرجع نفسه، ص 38).

(8) كان على رأس الجمهورية آنذاك "آية الله علي أكبر خامنائي".

الفرعية الإلهية، لوجب أن تلغى أطروحة الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة إلى نبي الإسلام ، وأن تصبح دون معنى... إن باستطاعة الحاكم أن يُعطل المساجد عند الضرورة، وأن يخرب المسجد الذي يصبح كمسجد ضرار ولا يستطيع أن يعالجه بدون التخريب، وتستطيع الحكومة أن تلغي -من طرف واحد- الاتفاقيات الشرعية التي تعقدها مع الشعب، إذا رأتها مخالفة لمصالح البلد والإسلام، ما دام كذلك. إن الحكومة تستطيع أن تمنع مؤقتا وفي ظروف التناقض مع مصالح البلد الإسلامي -إذا رأت ذلك- أن تمنع من الحج الذي يعتبر من الفرائض المهمة الإلهية"(1).

قد يكون النص المنقول أعلاه مطولا، لكنه ضروري لتبُّين مدى خطورة الآراء الواردة فيه، الذاهبة إلى حد تعطيل بعض العبادات التي لا يقوم الإسلام من دونها، كالصلاة والصيام والحج. وإذا كان الخميني يعتمد على نظرية المصلحة مرجحا المصلحة العليا على ما دونها، دارئا المفسدة العليا في مقابل الدنيا، فأية مصلحة يراها الفقيه (العادل) من تعطيل الصلاة والصوم؟ إن التفسير الوحيد لهذه الفتوى الغريبة هو تخويله الفقيه الصلاحيات نفسها التي كانت للنبيﷺ ، بيد أن النبيﷺ لم يُعطل يومًا صلاةً ولا صيامًا ولا حجًا!!

هذا ويمكن للمتمعن في تطور نظرية ولاية الفقيه ؛ من لدن العماني والشيخ المفيد خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، إلى الخميني أواخر القرن الرابع عشر، أن يهتدي-بيسر- إلى ملاحظة جديرة بالتسجيل، هي أن الفكر الشيعي -خلال تطوره- ابتدأ بعصمة الإمام لينتهي إلى عصمة الفقيه، وتلك هي النتيجة الحتمية لفكر لم يتبين-بعد- حدود الإلهي المطلق مع البشري المغلق.

المطلب الرابع: الشورى وولاية الفقيه.

يعرض الفكر السياسي الشيعي المعاصر مبدأ الشورى كمبدأ أساس في الحكومة الإسلامية التي يتولاها الفقيه، وهذه الحكومة يراها ضرورية "وهذه الضرورة لازالت مستمرة إلى عصر الغيبة"(2)، ويغدو -بهذا- "الإيمان بضرورة تشكيل الحكومة وإيجاد تلك المؤسسات، جزءا لا يتجزأ من الإيمان بالولاية"(3).

ولا يزال الشيعة القائلون بولاية الفقيه، من أمثال النائيني يؤكدون "على أن أصل الحكومة الإسلامية يقوم على الشورى، وأن السلطة حق من حقوق عامة الناس"(4).

"و إذا كان الفكر الإمامي القديم يرفض الشورى فإن الفكر السياسي الشيعي المعاصر يقوم على الشورى، و يقبل حتى بالنظام الديمقراطي الحديث، وهو ما يعني تحوله جذريا وتخلّيه عمليا عن نظرية "الإمامة الإلهية" التي كانت تشكل عقدة خلاف مع بقية الشيعة والمسلمين"(5).

فالشورى بين القائد والأمة مكون من مكونات الخلافة وأصل في الحكم، عليه تنهض مسؤولية البيعة ووجوبها للمعصوم، "ولا يمكن التخلف عنها شرعا، ولكن الإسلام أصر عليها واتخذها أسلوبا من التعاقد(6) بين القائد والأمة لكي يركز-نفسيا ونظريا- مفهوم الخلافة العامة للأمة"(7).

---

(1) صحيفة كيهان، العدد رقم 13223، بتاريخ: 16 جمادى الأولى 1408هـ/1988م، (عن الكاتب، مرجع سابق، ص 35).

(2) وهبي، مالك، مرجع سابق، ص35. ينظر: مغازي، أحمد، **الحكومة عند أهل السنة و الشيعة وتطبيقاتها عند أبي الأعلى المودودي وآية الله الخميني**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر معهد الفلسفة 1994، ص156.

(3) المرجع نفسه، الموضع نفسه، ينظر في ضرورة تشكيل سلطة: دكير، محمد، **من الاستبداد إلى الديمقراطية، دراسة في فكر الشيخ النائيني من خلال كتابه "تنبيه الأمة و تنزيه الملة"**، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات و للأبحاث، بيروت، لبنان، عدد 18، السنة الخامسة، شتاء 1998، ص 52-83.

(4) الكاتب، مرجع سابق، ص 32.

(5) المرجع نفسه، ص41.

(6) أصحاب نظرية العقد الاجتماعي هم: روسو و لوك و هوبز.

(7) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، مرجع سابق، ص 146.

"على أن صيغة التعاقد بالمفهوم الإمامي - الصدري تختلف عن العقد الاجتماعي الذي بلوره "جان جاك روسو Jean Jaques Rousseau"؛ ذلك لأن عقد البيعة مبدأ سماوي واجب شرعا على المسلم، وأداء ما يترتب عليه من صلب دور رسالة النبي أو الخليفة، أو من ينوب عنه في وقت من الأوقات. وهذا ما حدث فعلا في تجربة محمد ϑ"(1).

ويذهب الصدر-اعتمادا على الآيتين ژں ں ڻژ(2)وژ ک گ گ گ گگ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ژ(3) إلى استنباط قاعدتين قرآنيتين قائلا: "والنص الأول يعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نص خاص على خلاف ذلك ، والنص الثاني يتحدث عن الولاية، وأن كل مؤمن ولي الآخرين. ويريد بالولاية تولي أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية. وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف"(4).

هذا في المبدأ، لكن ماذا يمكن أن يلاحظ في الواقع العملي لهذه النظرية؟ إن أول ما يمكن أن تصطدم به هذه النظرية هو المبدأ الأساس لمسألة الإمامة في عمومها، وهي إشكالية العصمة.

الفرع الأول: المرجع وإشكالية العصمة.

إن المرجع -بناء على نظرية ولاية الفقيه- ليس معصوما كالأئمة (و هذا في المبدأ)، بيد أنه شاهد على الأمة، مراقب لها، ودوره "دور رباني لا يمكن التخلي عنه، ودوره في إطار الخلافة العامة للإنسان على الأرض دور بشري اجتماعي، يستمد قيمته وعمقه من مدى وجود الشخص في الأمة، وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية"(5). هذه الثقة التي تعطيها له الأمة، إنما تكون "على أساس أن المرجعية امتداد للنبوة والإمامة على هذا الخط"(6)، أي خط الشهادة.

وإذا لم يكن المرجع معصوما، كان عليه مسؤوليات لا تقل أهمية عن مسؤوليات النبي والإمام ومنها:

"**أولا**: أن يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة، ويرد عنها كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسقين.

ثانيا: أن يكون (أي الفقيه) المرجعَ في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمة من الناحية الإسلامية، وتمتد مرجعيته -في هذا المجال- إلى تحديد الطابع الإسلامي لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل للعناصر المتحركة الزمنية أيضا باعتباره هو الممثل الأعلى للإيديولوجية الإسلامية.

ثالثا: أن يكون مشرفا ورقيبا على الأمة، وتفرض هذه الرقابة عليه أن يتدخل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح إسلاميا، وتزعزعت المبادئ العامة لخلافة الإنسان على الأرض"(7).

"خط الشهادة في المرجع -إذا- له صفة القيمومة على الإسلام إذا لزم، ورد الشبهات عنه إذا تعرض للتجديف أو الارتداد أو الهرطقة، وبعبارة أخرى: المرجع حارس العقيدة (1)، الذي يتعين عليه

---

(1) سعد، حسين، مرجع سابق، ص 351، 352.
(2) الشورى/38.
(3) التوبة /72.
(4) الصدر، المرجع السابق، ص 153. ينظر: دكير، **من الاستبداد إلى الديمقراطية**...، المقال السابق، ص 63 و ما بعد.
(5) الصدر، محمد باقر، **الإسلام يقود الحياة**، مرجع سابق، ص 154.
(6) المرجع نفسه، ص 152، سعد، حسين، مرجع سابق، ص 354. "و هذا يعني أن الفقيه حجة مطلقة ومصدر السلطات ونائب لله وناطق باسمه. فآراؤه معصومة عن الخطأ". الدوري، مرجع سابق، ص9.
(7) الصدر، المرجع السابق، ص 152، سعد، المرجع السابق، ص 354.

دائما ربط ما هو أرضي بما هو رباني سماوي. فالمثالي يحكم الواقع، ويضبطه وفقا لثوابت الشريعة التي لا تتغير ولا تتبدل(2)، ويمارس المرجع ما كان يمارسه الإمام المعصوم لجهة الجمع ما بين خط الشهادة وخط الخلافة مادامت الأمة قاصرة، أي خاضعة للطاغوت. فيضاف إلى جملة مسؤولياته مسؤولية تربية الأمة لاجتياز القصور واستعادة حقها في الخلافة العامة"(3).

هكذا تتبدى الإشكالية -هنا- واضحة في قضية العصمة؛ فالمرجع ليس معصوما من جهة، وآراؤه مطاعة ولا يحق لأحد معارضتها من جهة أخرى، لأنها من الله!

الفرع الثاني: ولاية الفقيه وحق الأمة السياسي.

إذا كان للمرجع السلطة للحكم باسم الله على الشعب، وكانت أحكامه وأوامره واجبة التنفيذ من غير اعتراض، فهل للأمة -في خضم هذه الهالة والقداسة المصبغة على المرجع- حق سياسي في الاعتراض والإنكار؟(4).

إن الأمة "إذا حررت نفسها، فخط الخلافة ينتقل إليها، فهي التي تمارس السيادة السياسية والاجتماعية في الأمة بتطبيق أحكام الله وعلى أساس الركائز المتقدمة للاستخلاف الرباني"(5).

إن الله "يحدد الفرد الأكمل على الإطلاق والأشبه بالنبي ، وهو حكم فردي يقوم على أساس إشراك الناس في مهمات الأمور من دون أن يكون لهم السلطة والولاية، بل الرقابة والمتابعة"(6).

ويعبر محمد سند عن نظرية الإمامة والشورى عند الشيعة الإثني عشرية بقوله: "إن ولاية الأمر تكون بالنص ولا مناص منه، حيث إن الولاية لله –عز وجل- يجعلها لمن يشاء من خلقه، فهي تابعة للمنصوص عليه أو من ينيبه، غايته أن يكون ملزما في طريقة تسيير شؤون دولته وأمته بالاستشارة، لكنه **غير ملزم** بنتيجة المشورة فيستطيع مخالفتها"(7). والنتيجة أنه سواء كان الحكم للإمام المعصوم أو لمن يقوم مقامه، لا يكون لمجلس الشورى دور تشريعي، بل هو أشبه بالمجلس الاستشاري، فتحتاج قوانينه إلى إمضاء الفقيه، وليس للمجلس دور في اختيار الإمام، "فإن اتخاذ القائد أو الزعيم القرار ليس من الأمور التي تعود صلاحيتها بيد الشورى"(8).

"وفي مناقشة الآيتين الكريمتين اللتين تنصان على الشورى في القرآن الكريم(9)، ترى الشيعة أن الشورى لا تدل على أن الولاية أو السلطة للأمة، بل إن معنى الشورى في الآيتين استكشاف الرأي، أما القرار فهو للإمام، "مع ضرورة التأكيد على أن مبدأ الشورى ضروري للإمام وكافة الحكام، وذلك لتحقيق الفوائد والحِكم المقصودة منها وهي: تطييب القلوب وتأليفها، اختيار القيادة للقاعدة وتمييز المؤمن الذي يتحمل المسؤولية عن الذي يتبع هواه، إعطاء الشعور بالمشاركة في صنع القرار والدّفاع عنه، وتربية القائد للأمة للوصول للرأي الصائب، وضع حد للاستبداد البشري، وإفشال ما يقوم به

---

(1) وهذا إلماح إلى الدور الإلهي الذي يؤديه المرجع أثناء ولايته.
(2) لقد كان من صلاحيات المرجع أن يغير من أحكام الإسلام الثابتة كما مر –قريبا– في تطور النظرية.
(3) سعد، حسين، مرجع سابق، ص 354.
(4) see :Yamani,Ahmed Zaki, *Islamic Law and Contemporary Issues*, Elite Publishers 1968, p. 29. Pakistan, Karachi, Limited,
(5) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، مرجع سابق، ص 153.
(6) بحر العلوم، **الإمامة الإلهية**، محاضرات الشيخ محمد سند، ص 159، (عن الخضرا، مرجع سابق، ص 205، 206).
(7) سند، المرجع نفسه، ص 118، (عن الخضرا، المرجع نفسه، ص 206).
(8) المرجع نفسه، ص139، (عن الخضرا، المرجع نفسه، ص 206).
(9) الآيتان هما قوله تعالى: "**وأمرهم شورى بينهم**" (الشورى/ 38) وقوله "**وشاورهم في الأمر**" (آل عمران/ 159).

المعارضون(1) والمنافقون الذين يستغلون الغموض الذي يكون في القرارات والأحكام للتلبيس على الأمة"(2).

إن الشيعة يعتقدون بإلزامية البيعة للإمام الفقيه حاكما عليهم، غير أن هذه البيعة "لا تعني الحاكمية أو الموافقة على الحاكم قبوله، بل تعني التعهد بالطاعة والتوثيق والتغليظ في المتابعة، والمبايعة لا تنشئ الالتزام بل توثقه، ولا تتضمن الحق في اختيار الإمام، بل زيادة التعهد والثبات على ما نُص على ولايته"(3).

يقول محمد سند: "وعليه يمكننا القول إن المذهب الرسمي لفقهاء الإمامية **لا ينتهي إلى قاعدة الشورى**، بل لا يمكن ملائمة تلك القاعدة مع القول بالإمامية" (4)، فمهمة الدولة –عموما- في الفكر السياسي الشيعي إنما يقتصر على التنفيذ دون التشريع(5).

ينتقد مجموعة من العلماء من بينهم بعض الشيعة نظرية ولاية الفقيه من هذه الحيثية (الشورى). يقول الدوري: "وهذه النظرية ما هي إلا مصادرة لرأي الإنسان وحريته في الاجتهاد والتفكير، مع أن الله-سبحانه وتعالى-يقول واصفا المسلمين: ژ ں ں ڻ ژ (6)، ويقول مخاطبا رسوله الكريم: ژ ڤ ڤ ڦ ژ (7)، فأين مجال إعمال الرأي وإظهاره بكل حرية؟ أين الشورى في ظل حاكمية حاكمية الخميني المعصوم؟"(8).

إنها نظرية-كما يقول الموسوي- تقضي على كل القيم الإنسانية التي رسخها الإسلام والعقل البشري في سيرة العلاقات الاجتماعية والدولية، كالعدالة الاجتماعية واحترام الرأي والشورى(9).

وصرح أبو الحسن بني صدر قائلا: "الخطير في رسالة الخميني يتمثل في أن هناك خيارين، فإما أن تكون السيادة والسلطة بيد الشعب أو بيد الخميني، وبما أنه يعتبر أن السيادة والسلطة بيده، فإنه يضع نفسه إلها له سيادة مطلقة...الخميني يريد تغيير مبادئ الشريعة ما دام يقول: إن من حق الدولة أن تلغي الحج مثلا"(10).

يقول الشنقيطي:"والذي جعل الخميني يحرك المسلمين الشيعة ليس فكره النظري، وإنما أفكاره العملية، وأهم هذه الأفكار هي فكرة "ولاية الفقيه"، التي استطاع من خلال إقناع أبناء طائفته أن انتظار "الإمام الغائب" موقف سلبي، حكم على الشيعة بالسلبية والخنوع لحكام الجور ألف عام، وأن لا مكان

---

(1) "وبما أن (الأئمة المعصومين)حسب نظرية الإمامة الإلهية– معينون من قبل الله تعالى، و أن لا دور للأمة في اختيارهم عبر الشورى، ولا حق لها في مناقشة قراراتهم أو معارضتها. وأن الدور الوحيد المتصور للأمة هو الطاعة والتسليم فقط، فقد ذهب أنصار ولاية الفقيه المنصوب والمجعول والنائب عن (الإمام المهدي) إلى ضرورة طاعة الأمة وتسليمها للفقيه، و لم يجدوا –بعد ذلك– أي حق للأئمة في ممارسة الشورى أوالنقد والمعارضة أو القدرة على خلع الفقيه، أو تحديد صلاحياتها و مدة رئاسته". الكاتب، مرجع سابق، ص 40.

(2) سند، المرجع السابق، ص 141، 142 (عن الخضرا، المرجع السابق، ص 206).

(3) سند، المرجع نفسه، ص 30، (عن الخضرا، المرجع نفسه، ص 207).

(4) سند، مرجع سابق، ص 230، (عن الخضرا، مرجع سابق، ص 209).

(5) ينظر: القرشي، باقر الشريف، **النظام السياسي في الإسلام**، ص 245، (عن الخضرا، المرجع نفسه، ص 210).

(6) الشورى/ 35.

(7) آل عمران/ 159.

(8) الدوري، مرجع سابق، ص 11.

(9) عن الدوري، المرجع نفسه، ص 12.

(10) مجلة الدستور، عدد الاثنين 1988/01/25، (عن الدوري، المرجع نفسه، ص 12)، وربما هذا ما جعل بعضهم يصف الشريعة بأنها ضد حرية الرأي. ينظر في ذلك:

Charfi, Mohamed, *Islam et Liberté, Le Malentendu Historique*, Casbah. éditions, Alger,2000,p.71.

للمواقف السلبية في عالمنا المتحرك. ومهما يكن الضعف في الصياغة الشرعية لفكرة ولاية الفقيه، فإنها قد أيقظت الشيعة من رقدتهم الطويلة، وأعادتهم إلى مسرح التاريخ من جديد" (1).

إن النتيجة التي وصل إليها البحث قبل قليل؛ من تطور نظرية ولاية الفقيه لتتحول إلى ولاية مطلقة، يضع مبدأ الشورى (الأصل القرآني الثابت) - في ظل هذه الولاية- موضع الريبة والظنون، بخاصة ما كان صرح به الخميني في مسألة الصلاحيات غير المحدودة للفقيه. فهل يبقى -بعد ذلك- من معنى للشورى في ظل ديكتاتورية الفقيه؟

(1) الشنقيطي، محمد بن المختار، **الحركة الإسلامية في السودان: مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي** دار قرطبة، الجزائر، ط 1، 2004، ص30، 31.

المبحث الثالث : ملامح الفكر السياسي عند حسن البنا.

يمثل حسن البنا الاتجاه السياسي السني الساعي إلى إحقاق دولة الإسلام على منهج الوسطية، من بين المناهج السياسية الإسلامية المقترحة، أو هكذا يصفه النقاد ومن بينهم المخالفون لما يسمونه بالأصولية الإسلامية، ويأتي فكر البنا ممثلا للاتجاه السني -على غرار الاتجاه الشيعي الآنف الذكر- بين تياري اليمين واليسار على حد تعبير بعض الكتاب [1].

والفكر السياسي لدى البنا ثري ثراء المدرسة الإخوانية في ميدان السياسة، لكن -وكما مشى البحث بدءا- سوف يقتصر على أهم القضايا -من وجهة نظر البحث- والتي تثير الكثير من ردود الأفعال حتى على مستوى الاتجاه الإسلامي، بله الاتجاه التغريبي أو العلماني أو الاتجاه الوطني القومي. وفيما يأتي بعض تلك القضايا.

المطلب الأول : الأمة والدولة .

الفرع الأول : مفهوم الأمة.

ينطلق البنا في فهمه لكلمة "أمة" [2]من القرآن الكريم، ويقرر كونها (الأمة) من **الله**، مستدلا بقوله تعالى: ژ ذ ذ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ژ [3]. والمقصود بالأمة أمة محمد ﷺ كما في الحديث [4].

والأمة تعني الشعب، ووحدتها الأسرة، فهي مجموعة من الأسر. "فالأسرة أمة مصغرة والأمة أسرة مكبرة"[5]."وتترادف عبارة "أمم وشعوب" في كتابات البنا، وهي سابقة على الإسلام. والأمة -بهذا المعنى- هي مجموع السكان. ففي كلام البنا عن طبيعة التطور نعثر على هذه العبارات، ونورد فيما يلي مقطعا لاستخلاص دلالة المصطلح لديه: "والدول والأمم والشعوب الحائرة على مفترق الطرق لا تدري أين السبيل، ومنها أمم الإسلام وشعوب القرآن...وانتهوا بعد الموازنة إلى نتيجة صحيحة سليمة هي التخلص من كل هذه الأوضاع، ووجوب عودة شعوبهم وأممهم إلى الإسلام" [6].

وقد يتساءل حول عبارتي "أمم الإسلام" و"شعوب الإسلام" على هذه الصياغة [صياغة الجمع]، على أن المعلوم من الإسلام بالضرورة كون أمة الإسلام أمة واحدة،ژ ے ے ۓ ۓ ڭ ژ [7]، إلا إذا كان المقصود بذلك اختلاف طبائع الشعوب داخل الأمة الواحدة، كالعرق والجنس واللون واللغة، ژ ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ژ [8].

ورابطة العقيدة هي أقوى الروابط داخل عناصر الأمة الواحدة، وهي "أقدس من رابطة الدم ورابطة الأرض" [9]. فرباط العقيدة يتقدم على سواه، والعقيدة مصدرها الاعتقاد "بدين **الله** وكتابه، والإيمان ببعثة نبيه ورسوله وما جاء به...فهؤلاء [الذين اعتقدوا ما اعتقده الإخوان من دين **الله** وكتابه وآمن ببعثة رسوله وما جاء به] هم قومنا الأقربون الذين نَحِنُّ إليهم ونعمل في سبيلهم ونذود عن حماهم ونفتديهم بالنفس والمال، في أي أرض كانوا ومن أي سلالة انحدروا" [10].

"وبين من تصور البنا للأمة أن شرطين لازمين للأمة الفاضلة هما الانتماء إلى نبي أولا، وأن يكون هذا النبي مرسلا ثانيا، ولأن الانتماء -في الأصل- إلى **الله** مصدر الوحي وباعث الأنبياء، فالوحدة بين الأمم الدينية هي أصل أيضا ينتظم العلاقة بينها، ويتعين [الأصل] إحياؤه، وذلك انطلاقا من "اعتبار ملة إبراهيم -عليه

---

(1) ينظر : الجابري، محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص 145-150.

(2) voir : Aroua, Ahmed, *Islam et démocratie*, éditions maison des livres, Alger, 1990, p.59.

(3) الأعراف/ 181.

(4) جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، **تفسير الجلالين**، المطبعة الأزهرية المصرية، المغرب، 1301هـ، ط 1954، (11/1)، ، ينظر: نصار، ناصيف، **مفهوم الأمة بين الدين و التاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1983، ص11-30.

(5) البنا، **دعوتنا في طور جديد، مجموعة الرسائل**. شركة الشهاب، الجزائر، (د،ت)، ص 236.

(6) البنا، **السلام في الإسلام وبحوث أخرى**، مجموعة كتابات الإمام الشهيد حسن البنا، ص 13، 14، (عن سعد، مرجع سابق، ص 164).

(7) المؤمنون/ 52.

(8) الروم/ 22.

(9) البنا، **دعوتنا، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص 24.

(10) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

السلام- أساسا للدين، وإبراهيم -ولا شك- هو مرجع الأنبياء الثلاثة الذين عرفت رسالتهم وهم: موسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم جميعا " [1].

فإبراهيم -عليه السلام- بادئ الرسالة، ومحمد ﷺ خاتمها، وهو "فرد واحد من أمة واحدة رسولا للبشر جميعا " [2]، ولا غرابة في ذلك، بخاصة في الزمن الحاضر أين أصبحت الأرض قرية واحدة "وتشابكت فيه مصالح الأمم والدول والشعوب حتى لكأنها بلد واحد كبير" [3].

بهذه المعاني؛ من جعل العقيدة أساس الاجتماع البشري، تبرز معاني الأمة في فكر حسن البنا، وإن اختلفت الأعراف والأجناس والأقطار والألسن فالأصل واحد.

الفرع الثاني: مفهوم الدولة.

إذا كانت الأمة واحدة وأصلها واحد كما مر عند البنا، وكما أكدت النصوص القرآنية والحديثية [4]، وإذا كانت الدولة -التي يسعى الفكر الإخواني عموما إلى إقامتها- جزءا من الأمة الكبيرة، فما هو مفهوم هذه الدولة في تصور المؤسس الأول ؟

" وبداية نفترض أن "الدولة" هي محور الدعائم السياسية التي تصورها البنا لتحقيق نهضة المسلمين في العالم المعاصر، ولتمكينهم -عمليا- من آداء "الرسالة" الإسلامية، والوصول إلى "أستاذية العالم"؛ إذ بدون "الدولة" لا يمكنهم تحقيق شيء[5] من ذلك"

تعتمد نظرية البنا في الدولة على ثلاثة مصادر تشكل في مجموعها إطارا تحليليا لتناول الرؤية وهي:

1- الأصول المرجعية العليا (من القرآن والسنة).

2- خلاصات الفكر السياسي الإسلامي كما عبر عنه الفقهاء والمفكرون المسلمون.

3- متغيرات وحقائق الواقع الذي عاشه البنا، وكيف استوعبه كواقع لا مفر من التعامل معه والانخراط في قضاياه ومشاكله، والاجتهاد في تقويم حلول لها.

"وإذا بحثنا عن نقطة البدء في فكر البنا حول "الدولة"، فلن نجدها تنطلق من (إصلاح نظام الخلافة العثمانية) مثلما كانت عند الإمام "محمد عبده" والسيد "رشيد رضا" مثلا؛ ذلك لأن تغير الظروف والأوضاع السياسية التي عاصرها البنا وخاصة إلغاء الخلافة[6]، قد أدى إلى ضرورة أن يتجه الفكر السياسي الإسلامي للبحث عن "الدولة" ذاتها، ومحاولة صياغة تصور معاصر لماهيتها ولعلاقتها بالدين وعلاقة الدين بها، كما لا بد من التعرض لقضية "الهوية" التي تعبر عن مشخصات المجتمع ومقوماته اللازمة لتأسيس الدولة" [7].

البند الأول: أصل مفهوم الدولة.

يرجع أصل مفهوم الدولة لدى البنا إلى الإسلام ذاته؛ فطبقا لما أسماه "الفهم الشامل للإسلام" [8] أو ما يطلق عليه "إسلام الإخوان المسلمين" [9]، يصبح تصور "الدولة" ركنا من أركان فهم الإسلام، ولقد أوضح البنا هذا المعنى وأكد عليه كثيرا في معظم المناسبات التي عرف فيها الإسلام، وله في ذلك عبارات متعددة...منها قوله: "الإسلام عبادة وقيادة ودين

---

(1) البنا، **السلام في الإسلام**، مرجع سابق، ص 26، (عن سعد، مرجع سابق، ص 165، 166).

(2) المرجع نفسه، ص 30، (عن سعد، مرجع سابق، ص 166).

(3) المرجع نفسه، ص 31، (عن سعد، المرجع نفسه، الموضع نفسه).

(4) في الحديث "...**والناس بنو آدم وخلق آخر من تراب**" رواه الترمذي، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الحجرات، رقم 3270، وفي أبي داود: "**أنتم بنو آدم وآدم من تراب**"، كتاب الأدب، باب في التفاخر بالأحساب، أحمد، (361/3، 534).

(5) غانم، إبراهيم البيومي، **مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا** مجلة الاجتهاد، ع14، س4، شتاء 1992، ص 143.

(6) ينظر: عنايت، مرجع سابق، ص15–45، ينظر كذلك: Abdelmoula, op.cit,p.45 ,"que signifie daula", dans :

(7) غانم، المرجع السابق، ص 143، 144.

(8) ينظر: "**الإسلام و الدولة، آليات إعادة الإسعاف**"، في : Epostito, op. cit., p.77, aussi : *Courants Actuels dans l'Islam, les Frères Musulmans*, études Arabes, dossiers pontificio instituto, op.cit, n°62, 1986.

(9) البنا، **رسالة المؤتمر الخامس**، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 118، وقد أوضح البنا أنه لا يعني أن للإخوان المسلمين إسلاما جديدا غير الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ عن ربه، وإنما يعني عدم التزامهم بالنعوت والأوصاف التي ألصقت بالإسلام وهي بعيدة عنه.

ودولة"[1]، ومنها ما أورده في الأصل الأول من الأصول العشرين لفهم الإسلام؛ إذ أكد أن "الإسلام نظام شامل، يتناول مظاهر الحياة جميعا، فهو دولة ووطن..."[2].

ويفسر لنا البنا معنى أن "الإسلام دين ودولة" بقوله: "معنى هذا التعبير بالقول الواضح؛ أن الإسلام شريعة ربانية جاءت بتعاليم إنسانية وأحكام اجتماعية، وكلت حمايتها ونشرها والإشراف على تنفيذها بين المؤمنين بها وتبليغها للذين لم يؤمنوا بها إلى "الدولة" ...وإذا أهملت شرائع الدولة هذه المهمة لم تعد دولة إسلامية، وإذا رضيت الجماعة والأمة الإسلامية بهذا الإهمال ووافقت عليه، لم تعد هي الأخرى أمة إسلامية مهما ادعت ذلك بلسانها" [3].

البند الثاني: مبادئ التصور النظامي للدولة الإسلامية.

يرى البنا أن الدولة الإسلامية قامت وتقوم على مبادئ ثلاثة هي ركائز هذه الدولة ومقوماتها وهي: العدل والحرية والجهاد؛ فالعدل في الإسلام أساس الأحكام، ژ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ۈ ژ [4]، ويقول: ژ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇژ [5]، ويقول :ژ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ژ[6].

أما الحرية فلا يتصور الإسلام أبدا دولة تحت حكم غيرها، أو أرضه تحت سلطان أجنبي عنها، قال تعالى: ژ گ گ گ گ ڳژ[7]، ويقول: ژ ئۈ ئى ئى ئې ئى ئى ئى ى ى ىي ژ[8].

وأما الجهاد: فيؤكد البنا أنه أصل من الأصول التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، وأنه "الآن فريضة محكمة وضرورة لازمة" ويستدل بقوله: ژ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ېژ[9]، ويقول: "ولن تقوم دولة بغير كفاح ولن تصان حرية بغير سلاح"[10].

ويركز البنا على مبدأ الجهاد مؤكدا على فرضيته على الأفراد كما على الدولة، وحشد لذلك أدلة كثيرة من القرآن والسنة تؤكد ما يذهب إليه[11].

البند الثالث: خصائص الدولة الإسلامية.

يستخلص البنا خصائص الدولة الإسلامية -باعتبارها قائمة على أساس الدين- على أنها :

1- دولة دعوة: وقد عبر البنا عن ذلك بقوله : "إن الدعوة أساس الدول، والدولة حارس الدعوة، وهما معا قوام الحياة الإنسانية الصحيحة المستقيمة "[12].

2- دولة عالمية: وعالمية الدولة الإسلامية تقتضيها الدعوة أو الرسالة التي جاءت للعالمين: ژ ک ک گ گ گ گژ[13]. ويقول البنا:"إنها[الدولة] عالمية لأنها موجهة إلى الناس كافة لأن الناس في حكمها إخوة" [14].

3- دولة محكومة بسلطان الشريعة: وموحدة السلطة وليست دينية[15]، ومعنى هذا أنها تصبح أداة في خدمة رسالة الإسلام وليس العكس" [1].

---

(1) البنا، "**خطواتنا الثانية**"، مجلة النذير، ع1، 30 ربيع الأول 1357هـ/1938م، (عن غانم، المرجع السابق، ص 147).
(2) البنا، **رسالة التعاليم. مجموعة الرسائل**، المرجع السابق، ص 356.
(3) البنا، **معركة المصحف: أين حكم الله؟**"،جريدة الإخوان المسلمون اليومية،عدد227، 16مايو1948، (عن غانم، المرجع السابق، ص148).

(4) النساء/ 58.
(5) النحل/ 90.
(6) الأنعام/152، البنا، **أحاديث الجمعة**: ضمن: مجموعة آثار الأستاذ حسن البنا، دار الشهاب، باتنة-الجزائر، ط 1988، ص 71.
(7) المنافقون/ 8.
(8) النساء/ 59، البنا، **حديث الجمعة**، المرجع السابق، ص 121-126. ينظر: زنكنة، صباح، "**حقوق الإنسان: تطورها ومبادؤها وتطبيقاتها**"، مجلة الإسلام اليوم، ع12، س12، 1994، ص66.
(9) الأنفال/ 60.
(10) البنا، **أحاديث الجمعة**، المرجع السابق، ص 142. ينظر: Ramadan,op.cit,p.352.
(11) تراجع هذه الأدلة في : البنا، **رسالة الجهاد، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص 421 وما بعدها.
(12) البنا،" **آمال الدعوة الإسلامية في عهد الفاروق** "، جريدة الإخوان المسلمين اليومية، عدد 278، 11 فبراير 1987م، (عن غام، المرجع السابق، ص 152).
(13) الأنبياء/ 107، وقال تعلى: ژ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ ژ الفرقان/ 56.
(14) البنا، **دعوتنا في طور جديد، مجموعة الرسائل**، المرجع السابق، ص 226.
(15) "وقد كان يهدف -بالتأكيد على هذه المعاني- إلى دحض آراء الاتجاه التغريبي التي كانت تدعو إلى معاملة الإسلام -في علاقته بالدولة- بالطريقة نفسها التي عاملت بها أوربا المسيحية (الكنيسية) في علاقتها بالدولة"، غانم، مرجع سابق، ص 156.

البند الرابع: وظائف الدولة الإسلامية.

تقوم الدولة الإسلامية -باعتبارها دولة رسالة على رأي البنا- بأربع وظائف هي :

1- القيام ببناء نظام سياسي يجسد -عمليا- قيم ومبادئ المثالية الإسلامية، وقد أشار البنا إلى ذلك من خلال تبسيطه للمثالية الإسلامية، في صورة "هيكل مبني على دعائم أربع، ومحمي بسورين عظيمين"-على حد تعبيره-، أما الدعائم الأربع فهي: "العقيدة الصافية" و"العبادة الصحيحة" و"الوحدة التي تجمع الأمة" و"التشريع العادل المستمد من كتاب الله لا المستمد من الأهواء"، وأما السوران فهما:"الحكومة الإسلامية التي تقوم على حراسة الناس في دينهم ودنياهم" و"الجيش لحفظ استقلال الأمة والدفاع عن حوزتها"[2].

2- تحقيق العدالة، وهي القيمة العليا في النظام السياسي الإسلامي، ويستدل على ذلك من القرآن الكريم كقوله تعالى : ژ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ېۅ ژ[3]، ثم يقول : "إن ميزان عدالة الدولة هو القانون العادل الرحيم... الذي يحدد حدود الحاكم والمحكوم، ويأخذ من الظالم للمظلوم، ويقيم العدالة بين الأفراد والجماعات والهيئات والطبقات...فإذا لم يكن للدولة ميزان أو سخر ميزانها في غير ما وضع له، عمت الفوضى واضطرب النظام" [4].

3و4- نشر الدعوة والجهاد؛ وهما وظيفتان لا تنفكان عن بعضهما، والجهاد -بمفهوم البنا- هو"الفريضة الماضية إلى يوم القيامة[5]...وما قصده الرسول ﷺ بقوله : **"من مات ولم يغز ولم ينو الغزو مات ميتة جاهلية"**[6].

أما الأهداف الشرعية التي حددها فهي [7]:

أ- رد العدوان والدفاع عن النفس والأهل والمال والعرض والدين.

ب- تأمين حرية التدين والاعتقاد للمؤمنين الذين يحاول الكافرون أن يفتنوهم عن دينهم.

ج- حماية الدعوة حتى تبلغ للناس جميعا، ويتحدد موقفهم منها تحديدا واضحا، وذلك أن الإسلام رسالة اجتماعية إصلاحية شاملة، تنطوي على أفضل مبادئ الحق والخير والعدل، وتوجه إلى الناس كافة، فلا بد أن تزول من طريقها كل عقبة تمنع من إبلاغها، ولا بد أن يعرف موقف كل فرد وكل أمة بعد هذا البلاغ.

د- تأديب ناكثي العهد من المعاهدين أو الفئة الباغية [8] -على جماعة المؤمنين- التي تتمرد على أمر الله وتأبى حكم العدل والإصلاح[9].

هـ- إغاثة المظلومين من المؤمنين أينما كانوا، والانتصار لهم من الظالمين.

ويؤكد البناء أن ما عدا تلك الأغراض "فإن الإسلام لا يجيز الحرب من أجلها بحال من الأحوال" [10].

هذا مجمل القول في وظائف الدولة الإسلامية التي تصورها البنا على الأقل نظريا، ويبقى تأثره بالمتغيرات السياسية التي عاشها بالغ الأثر[11].

---

(1) غانم، المرجع نفسه، الموضع نفسه، ينظر للمقارنة: العروي، عبد الله، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1981، ص104، إذ يقول: "...تحت ظل الخلافة، تخدم الدولة أهداف الشريعة".

(2) البنا، **نظرات في إصلاح النفس والمجتمع**، ص 192-194، (عن غانم، المرجع السابق، ص 159.)

(3) النساء/ 58.

(4) البنا، **ميزان جريدة الإخوان المسلمين اليومية**، عدد 730، 17 سبتمبر 1948م، (عن غانم، المرجع السابق، ص 160).

(5) في الحديث: "**الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة**"البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد ماضي مع البر والغابر، رقم2852.

(6) وفي رواية:"... **مات على شعبة من النفاق**"، رواه مسلم و البيهقي.البنا، **رسالة التعاليم، مجموعة الرسائل**، المرجع السابق ،ص361 الإخوان المسلمون تحت راية القرآن ،المرجع نفسه ،ص193. **دعوتنا في طور جديد**، المرجع نفسه، ص 240.

(7) ينظر : البنـــا، " **السلام وحكمه مشروعية القتال في الإسلام** ". مجلـــة الشهاب، عدد 4، فبراير 1948، (عن غانم، المرجع السابق، ص162، 163).

(8) ينظر مسألة الخروج على الحاكم التي مرت في الفصل الثاني، ص183-192.

(9) يشير بالعبارة الأخيرة إلى الإصلاح الوارد في قوله تعالى : ژ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ں ںڻ ژ الحجرات /9.

(10) البنا، **السلام وحكمة مشروعية القتال** ، مرجع سابق، المقال نفسه. ينظر أبو شريعة ،إسماعيل إبراهيم محمد، **نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية**، مكتبة الفلاح ، الكويت ،ط1 ، 1981 ،ص81 وما بعدها .

(11) "إن الذي يبدو لنا من خلال كتاباته المتعدد ة حول هذا الموضوع [موضوع الجهاد] هو أن متغيرات الواقع -خاصة غياب الدولة الإسلامية واستمرار العدوان الاستعماري الغربي- قد أثر كثيرا في صياغته لرأيه وتحديده لموقفه، ويظهر ذلك بوضوح في تركزه على هدف "الدفاع ورد عدوان غير المسلمين على أرض الإسلام "، غانم، مرجع سابق، ص 163، 164. ينظر:.Ramadan,op.cit,p.295

المطلب الثاني : نظام الحكم.

إن الإخوان المسلمين يعملون "لإقامة حكم مبناه الحق ولحمته الشورى وسداه الإحسان، من خلال التربية والمؤسسات والتشريع، واعتماد كل ما يؤدي إلى ذلك من خبرات البشرية " (1).

وإقامة نظام الحكم –على هذا- واجب شرعي لا يجوز التخلف عنه بحال، من أجل "أن تقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة، تعمل بأحكام الإسلام، وتطبق نظامه الاجتماعي، وتعلن مبادئه القومية، وتبلغ دعوته الحكيمة للناس" (2). للناس" (2).

الفرع الأول: ضرورة إقامة نظام الحكم.

إن إقامة الدولة التي تقيم -بدورها- نظام الحكم الإسلامي كما يتصوره البنا من الضرورة بمكان؛ "وما لم تقم هذه الدولة فإن المسلمين -جميعا- آثمون بين يدي **الله** –العلي الكبير- عن تقصيرهم في إقامتها وقعودهم عن إيجادها، ومن العقوق للإنسانية –في هذه الظروف الحائرة- أن تقوم فيها دول تهتف بالمبادئ الظالمة وتنادي بالدعوات الغاشمة، ولا يكون في الناس من يعمل لتقوم دولة الحق والعدالة والسلام" (3).

ويخلص إلى أن دعوة الإخوان تهدف إلى إيجاد "الفرد المسلم والبيت المسلم والشعب المسلم والحكومة المسلمة (4) والدولة التي تقود الدول الإسلامية وتضم شتات المسلمين وتستعيد مجدهم وترد علهم أرضهم المفقودة وأوطانهم المسلوبة وبلادهم المغصوبة، ثم تحمل علم الجهاد (5) ولواء الدعوة إلى **الله** كي تسعد العالم بتعاليم الإسلام" (6).

ويُعد نظام الحكم أو الحكومة إسلامية "ما كان أعضاؤها مسلمين مؤدين لفرائض الإسلام غير مجاهرين بعصيان، وكانت منفذة لأحكام الإسلام وتعاليمه، ولا بأس أن تستعين بغير المسلمين عند الضرورة في غير مناصب الولاية العامة (7)، العامة(7)، ولا عبرة بالشكل الذي تتخذه ولا بالنوع ما دام موافقا للقواعد العامة في نظام الحكم الإسلامي" (8)، ومن صفاتها : : "الشعور بالتبعة والشفقة على الرعية، والعدالة بين الناس، والعفة عن المال العام والاقتصاد فيه" (9).

"والثابت عند هذا المفكر [أي البنا] أن الإسلام لم يترك المسلمين بلا حكومة؛ فقد نأى بالمجتمع عن الفوضى، وحث على وجوب نصب الإمام، وقال رسول **الله** ﷺ لبعض أصحابه: **"إذا نزلت ببلد وليس فيه سلطان فارحل عنه"**، كما قال في حديث آخر لبعض أصحابه كذلك: **"وإذا كنتم ثلاثة فأمروا عليكم رجلا"** (10).

فاللبنة الأولى من لبنات الفكر السياسي الإسلامي تتمثل في أن الحكومة أصل من أصول الإسلام، و"أول أخطاء المسلمين أننا نسينا هذا الأصل؛ ففصلنا الدين عن السياسة عمليا" (1). ترتب عن هذا الخطأ -وليس الخطيئة- أن تسرب الضعف والفساد إلى المجتمع السياسي الإسلامي" (2).

---

(1) حوى، سعيد، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، ط3، 1980، ص 287.

(2) المرجع نفسه، ص 234، ينظر: Sourdel, op cit,p.115

(3) المرجع نفسه، الموضع نفسه، **في آفاق التعاليم**، مكتبة رحاب، الجزائر، ط 1988م، ص 31.

(4) يستعمل الإخوان –عموما- والبنا –خصوصا- لفظ (المسلمة) مكان(الإسلامية). وقد يكون لهذا الاستعمال دلالة؛ بخاصة ما كان من ظروف مصر أيام الملك فاروق. وهو إشارة –من وجهة نظري- إلى عدم اعتبارها كافرة كما يذهب إلى ذلك قطب فيما بعد.

(5) ينظر حول الجهاد بالمفهوم الإخواني : البنا، **رسالة التعاليم، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص361، فروخ، مازن، **ثوابت العمل الإسلامي عند الإمام الشهيد حسن البنا** ، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1986، ص 16-19، حوى، سعيد، **المدخل إلى دعوة الإخوان**، مرجع سابق، ص 237-239.ينظر: Ramadan,op.cit,p.252.

(6) البنا، **إلى الشباب، مجموعة الرسائل** ، المرجع السابق، ص 177. حوى، **في أفاق التعاليم**، مرجع سابق، ص234-235، عبد العزيز، **جمعة أمين، فهم الإسلام في ظلال الأصول العشرين للإمام حسن البنا** دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، ط3، 1993، ص 351.

(7) ينظر في الاستعانة بغير المسلمين في الدولة الإسلامية، سرار، سليم، **استيزار الذمي في الفقه الإسلامي**، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة لقسم الشريعة بجامعة باتنة، الجزائر، سنة 2005، ينظر المحتوى كله.

(8) البنا، **رسالة التعاليم، مجموعة الرسائل** ، مرجع سابق، ص 360. ينظر للمقارنة: السيد، رضوان، **"منظومة دار الحرب ودار الإسلام: ظهورها وزوالها، قراءة في العلائق بين الفقه و السياسة و التاريخ"**، مجلة منبر الحوار، بيروت، ع35، شتاء- ربيع 1998، ص9.

(9) البنا، المرجع نفسه، الموضع نفسه، حوى، **في آفاق التعاليم**، مرجع سابق، ص32.

(10) مسلم، كتاب الإمارة، باب 52، حديث 141، ينظر البنا، **نظام الحكم، مجموعة الرسائل**، المرجع نفسه، ص 317.

"وقيام حكومة إسلامية واجب -كما يرون- لأن الإسلام "دين ودولة"، بمعنى أن الإسلام جاء بنصوص تنظم صلات الأفراد بالحكومات، وصلة الحكومات بالأفراد...وتحكم كل شأن من شؤون الأفراد والجماعات...وهذه النصوص - كما يرى عودة- في مجموعها تكون دستورا للحكم... وتكون شريعة تحكم كل التصرفات... وكل هذه أمور لا يقوم عليها ولا يمكن أن يضطلع بها إلا الحكومات والدول، فإذا جاء بها الإسلام وأوجبها فقد جاء بالحكومة وأوجب قيام الدول" [3].

وعلى ذلك فالحكومة في الإسلام –على رأي البنا- "تقوم على قواعد معروفة مقررة، هي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي؛ فهي تقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها، ولا عبرة –بعد ذلك- بالأسماء والأشكال"[4].

إن الدولة التي كان يصبو إليها البنا لم تتحقق في الواقع "وإن كان من إرهاصاتها محاولتا ترشيح الشهيد لمجلس النواب[5] عامي 1942 و1944م. أما دخول حرب فلسطين [6] -فرغم كونه مؤشرا واضحا- إلا أن اغتيال الإمام الشهيد عقب الحرب لم يترك لنا فرصة لرؤية الإمام الشهيد يسير خطوات في هذه المرحلة. وقد حاول الإمام الهضيبي -رحمه **الله** - إكمال السير في الطريق نفسه؛ فكانت معارك القناة، ثم المساهمة في انقلاب 1952م[7]. إلا أن المـــحنة التي عصفت بتنظيم الإخوان أعادت عقارب الزمن في مصر إلى الوراء [8].

الفرع الثاني: مسؤولية الحاكم.

ويعني أن الحاكم مسؤول أمام**الله** والناس، وهو -كما يقول- [أي البنا] أجير لهم، فالحكم ما هو إلا تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة، فإن أحسن فله أجره؛ وإن أساء فعليه عقابه [9]؛ " فمسؤولية الحاكم ليست أمام جهة واحدة؛ إنها مسؤولة أمام **الله** وأمام الناس. ويستشهد البنا بحديث لرسول **الله** ﷺ قال فيه:"**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**"[10]، وبقول لأبي بكر عندما وَلي الخلافة: "كنت أحترف لعيالي فأكتسب قوته، وأنا الآن أحترف لكم، فافرضوا لي من بيت مالكم" [11]، ليستخلص من كلام الخليفة الأول أن العلاقة بين الحاكم والرعية هي علاقة تعاقدية... لذا يرى البنا أن أبا بكر هو الذي وضع نظرية العقد الاجتماعي، "وفسرها أفضل وأعدل تفسير"[12] قبل جان جاك روسو Jean Jaque Rousseau[1] بأحد عشر قرنا "[2].

---

(1) البنا، **رسالة التعاليم**، المرجع نفسه، ص 360. ينظر للمقارنة ما يذهب إليه أمثال العشماوي في: عمارة، محمد، " **الشريعة الإسلامية والقانون**"، مجلة المنهل، ع528، ديسمبر- جانفي95- 1996، ص14.

(2) سعد، حسين، مرجع سابق، ص170.

(3) عودة، عبد القادر، **الإسلام و أوضاعنا السياسية** ، مرجع سابق، ص 84، 85، رسلان، عثمان عبد المعز، **التربية السياسية عند الإخوان المسلمين**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص 230.

(4) البنا، **نظام الحكم**، **مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص 318، وسعد، مرجع سابق، ص 170.

(5) ينظر: .Ramadan,op.cit,p.212

(6) ينظر علاقة الإخوان بحرب فلسطين في: الشريف، كامل والسباعي، مصطفى، **الإخوان المسلمون في حرب فلسطين**، (د،ت)، عبد العزيز، جمعة أمين، **أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين** ، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر، ط 1، 2003، (المحتوى كله)، حوى، سعيد، **المدخل**... مرجع سابق، ص 299، جامع، محمود، **وعرفت الإخوان**، دار النشر و التوزيع الإسلامية، القاهرة، مصر، ط 3، 2004ص27 وما بعدها. ينظر: .Ramadan,op.cit,p.389

(7) ينظر عن ثورة يوليو: الشافعي، حسين، **شاهد على ثورة يوليو**، تحرير: أحمد منصور، كتاب الجزيرة (شاهد على العصر)، الدار العربية للعلوم، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1، 2004.ينظر كذلك:.Ramadan,op.cit,p.295

(8) ينظر: أبو شادي، أحمد، **رحلتي مع الجماعة الصامدة** ، ط1998، السيسي، عباس، **في قافلة الإخوان**، ط1، 2003، مشهور، مصطفى ومحمد، محمد عبد الجواد ، **حياة مصطفى مشهور كما عاشتها أسرته** ، ط1، 2005، الصروي، محمد، **الإخوان المسلمون: محنة 1965– الزلزال والصحوة**، ط1، 2004، كلها عن دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر. صفحات متعددة.

(9) البنا، **نظام الحكم**، المرجع السابق، ص308، رسلان، مرجع سابق، ص235.

(10) البخاري، باب المرأة راعية في بيت زوجها، رقم4904.

(11) البنا، **نظام الحكم**، **مجموعة الرسائل**، المرجع السابق، ص 318.

(12) البنا، **نظام الحكم**، مرجع سابق، ص318.

إن عدم تحمل المسؤولية من قبل حكام البلاد المسلمة هو ما أدى -على رأي البنا- إلى ضعف حكوماتها المتعاقبة، وفقدان هيبتها في نفوس شعبها، مرجعا سبب ذلك كله إلى النظرة الضيقة والمصالح الشخصية للمسؤولين، ألهتهم عن المصالح الكبرى للأمة، فطفقوا يصلحون أحوال الراعي، نابذين وراء ظهورهم حاجات الرعية، "ولولا أن النفوس -في مصر- مطبوعة بطابع الطاعة والاستسلام، والأعمال تسير بطريق روتيني لا تجديد فيه ولا ابتكار لتعطل كل شيء، ولعجز الدولاب الإداري المضطرب عن أن ينهض بحاجات الشعب وأن يؤدي للناس عملا" [3].

الفرع الثالث : وحدة الأمة.

أي أن للأمة نظاما واحدا هو الإسلام، وبمعنى أن تقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقديم النصح [4]." فالوحدة -إذا- اجتماع حول أصول الإسلام، وبهذا المعنى تفقد الخلافات حول الفروع تأثيرها على المجتمع الإسلامي. هذا النوع من الخلاف "لا يوجب بغضا ولا خصومة ولا حزبية " [5]. وكأن مؤسس جماعة "الإخوان المسلمين" أراد بهذا التصور لمفهوم الوحدة تجاوز الانقسامات بين المسلمين، وتجاوز المذهبيات القائمة في الإسلام، دينية كانت أو فقهية أو كلامية" [6].

وكون وحدة الأمة من دعائم الإسلام، لا يعني عدم النصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مستدلا على ذلك بقول النبي ﷺ:"**الدين النصيحة قالوا:لمن يا رسول الله ؟ قال: لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم**"[7]، وقوله ﷺ: "**إذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم يا ظالم فقد تودع منها** "[8]. والأمة الإسلامية واحدة "لأن نظام الحياة الاجتماعي الذي يضمها نظام واحد هو الإسلام" [9].

وهناك حوافز حفزت الإخوان إلى الدعوة لما أسموه الكتلة الإسلامية : عقدية، تحررية، وواقعية [10].

البند الأول: دوافع عقدية.

" ترتبط هذه الدوافع بمفهوم الأخوة والولاء عندهم؛ فمن أسس الإسلام -في فهمهم- الأخوة بين المسلمين والولاء بينهم؛ إذ هو [أي الإسلام] لا يفرق بين عربي وعجمي، ومن ثم أقصى أو نفى الفوارق الجنسية والعنصرية بين الناس، وأعلى الأخوة بين المؤمنين. فالرابطة مناطها العقيدة، وبالتالي فهو لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية، ويعتبر المسلمين -جميعا- أمة واحدة، ويعتبر الوطن الإسلامي وطنا واحدا مهما تباعدت أقطاره، وينتج عن ذلك اتساع أفق الوطن الإسلامي" [11].

البند الثاني: دوافع تحررية.

---

(1) روسو (1712-1778م): مفكر وكاتب فرنسي، احتل مكانا مرموقا بين فلاسفة القرن الثامن عشر، ولد في جنيف عام 1712م، متحدر من عائلة فرنسية بروستانتية .هو الداعية للحياة البسيطة المرتكزة على الفطرة الأصلية للإنسان الأول. أشهر مؤلفاته : في العقد الاجتماعي 1762 Contrat Social، إميل والتربية. ينظر: الحفني، عبد المنعم، **موسوعة الفلاسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، ط2، 1999.

(2) سعد، مرجع سابق، ص 170، 171.

(3) البنا، **نظام الحكم**، المرجع السابق، 331.

(4) ينظر، رسلان، مرجع سابق، ص 235.

(5) البنا، **نظام الحكم**، مجموعة الرسائل، المرجع السابق، ص 318. ينظر: .Ramadan,op.cit,p.349

(6) سعد، المرجع السابق، ص 171. ينظر: أرقه دان، صلاح الدين، " **مفهوم الوحدة الإسلامية**"، ضمن ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل، المنعقدة في الكويت ما بين 3 إلى 6 فبراير 1992، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، الكويت، ص107-124.

(7) سبق تخريجه، ص187 من هذا البحث.

(8) أحمد، (3/163- 190).

(9) البنا، المرجع السابق، ص 318.

(10) ينظر: محمد، محمد الدسوقي،" **أبعاد التضامن الإسلامي في فكر الملك عبد العزيز آل سعود** "، مجلة التضامن الإسلامي، س 48، ج10، أكتوبر 1993، ينظر كذلك: مجموعة باحثين، "**نحو مؤتمر قومي إسلامي**"، ضمن ندوة المستقبل العربي، ع161، جويلية 1992، ص96.

(11) البنا، **مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص312-314، رسلان، مرجع سابق، ص 217.

ذلك أن الوحدة الإسلامية ضرورية في ذلك العصر (عصر البنا) أكثر من أي عصر آخر؛ وذلك لوجود العدو الأجنبي، مستغلا قوته المادية من جهة، وضعفنا المعنوي بل المادي من جهة أخرى، فراح يسرق حريتنا.وما على الأمة المسلمة اليوم إلا أن تعمل على استعادة وحدتها قبل حريتها؛ فالأولى مناط الثانية، والشيطان مع الواحد [1].

البند الثالث: دوافع واقعية.

يرى الإخـــوان أن الكتلة الإسلامية ستسير لأنها تلبية للاتجاه العالمي للتكتل، لا باسم القوميات والجنسيات، بل باسم المبادئ والعقائد، فالاتجاه نحوها طبيعي. كما أنه ضروري لإنقاذ العالم من حرب ثالثة[2].

الفرع الرابع: احترام إرادة الأمة.

يعني ذلك أن من حق الأمة -وهي التي اختـــــارت الحكام- أن تحاسبهم، "وأن تشير عليهم بمـا تـرى فيه الخير، وعليه (الحاكم) أن يشاورها، وأن يحترم إرادتها، وينزل على مشورتها، وهذا يعني أن الحكومة الإسلامية حكومة شورى، وأن هذا يقتضي أن تختار الأمة رئيس الدولة، وأن تعزله إذا وجد ما يوجب عزله. أي أن الحكومة لا تستمد سلطانها من **الله**، وإنما تستمده من الجماعة، وهي لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي (الجماعة)" [3]. وسيأتي مزيد تفصيل عن هذا في مطلب الشورى.

المطلب الثالث : إحياء الخلافة[4] الإسلامية.

ينطلق البنا-بدءا- لتقرير حق الأمة الإسلامية في خلافة البشر[5] وأستاذيتها على العالم[6]، من آيات قرآنية كثيرة، منها قوله تعالى:ﮋ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﮊ [7]، وقوله تعالى:ﮋ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﮊ [8]، وقوله تعالى:ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮊ [9]، [9]، ويرى أن الإسلام هو الذي خول الأمة هذه الصلاحية، مؤكدًا (الإسلام) قوامتها، مرشدا إياها إلى طريق صيانتها (القوامة)، مستندا إلى قوله تعالى:ﮋ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮊ [10] .

"ثم أوجب على الأمة المحافظة على هذه السيادة، وأمرها بإعداد العدة واستكمال القوة، حتى يسير

(1) ينظر البنا، **مشكلاتنا...**، المرجع السابق، ص 314، رسلان، المرجع السابق، ص 297، 298، يراجع: قطب: سيد، **دراسات إسلامية**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 9، 1993، ص 171، **معركتنا مع اليهود**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1992، ص 45، دياب، محمد حافظ، **سيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص 137-139.ينظر:.Ramadan,op.cit,p.295

(2) رسلان، المرجع السابق، ص300.

(3) ينظر :عودة، عبد القادر، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مرجع سابق، ص 98، 99، 102، 108، رسلان، المرجع السابق، ص 235. ينظر: بشارة، عزمي، " **التحول الديمقراطي– التدين الشعبي– نمط التدين الجماهيري** "، مجلة المستقبل العربي، ع 236، أكتوبر1998، ص86، هويدي، فهمي، " **الإسلام و الديمقراطية** "، مجلة المستقبل العربي، ع 166، ديسمبر 1992، ص4، رايت، روين، "**الإسلام و الديمقراطية والغرب**"، ترجمة: أحمد مبارك الخطيب، مجلة تاريخ العرب و العالم، ع167، ماي، جوان 1997، ص60.

(4) يفرق ابن تيمية بين الإمامة والخلافة؛ فالإمامة هي النظام الذي تبنى شرعيته على الشخص كخليفة للنبي ﷺ. أما الخلافة فهي الكيفية التي يحكم بها الإمام ويسوس الناس تأسيا بسنة الخلفاء الراشدين، ولهذا اشترط (أي ابن تيمية) على الإمام أن يكون إماما وخليفة. ينظر: عشقي، أنور ماجد، **خلافة أبي بكر الصديق في فكر ابن تيمية السياسي**، مكتبة التوبـــة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1998، ص 155. ينظر مبحث: المنظمات الإسلامية جنود **الله** في : Epostito,op.cit,p :119 وفي إشكالية العلاقة بين الدعوة– الخلافة – العصبية–الملك ينظر:

Labica,George,*Politique et Religion chez Ibn Khaldoun*, études et documents,SNED,Alger, 1968, P.99.vior aussi *: Umma et Califa*, dans : Abdelmoula, op.cit,p.51. Ramadan,op.cit, p.349.

(5) كان حزب التحرير في الأردن من الساعين لإعادة الخلافة الإسلامية على طريقته. ينظر :

Dr. Suha Raji-farouki, *A Fundamental Quest : Hizb Al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, Grey Seal, London.

حزب التحرير والسعي نحو الخلافة الإسلامية ، تلخيص وتعليق : وليد محمود عبد الناصر، 1996، مجلة السياسة الدولية عدد 126، أكتوبر 1996، ص 223، 224.

(6) see :Montegomery,op.cit,p.67.

(7) آل عمران/ 110.

(8) البقرة/ 143.

(9) المنافقون/ 8.

(10) آل عمران/ 118.

الحق محفوفا بجلال السلطة كما هو مشرق بنور الهداية" [1].

يقرر البنا "أنه حان الأوان لإظهار أستاذية العالم في كل مشكلة عالمية، فمشكلات الجريمة، ومشكلات الفقر والجوع ومشكلات الربا[2]، والمعاملات الخاطئة، والقيود غير المعقولة بين الشعوب، والتمييز العرقي... إن على المسلمين أن يفكروا في أن يؤدوا واجبهم كاملا نحو هذا العالم، بالتخطيط لاستلام زمام القيادة والريادة فيه، إن هذا العالم بحاجة إلى حكمة المسلمين وإلى عظتهم وإلى دعوتهم" [3].

إن إحياء الخلافة المندثرة من عقيدة المسلمين عموما والإخوان على الخصوص ضرورة شرعية؛ فهم يعتقدون "أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله ، ولهذا قدم الصحابة -رضوان الله عليهم- النظر في شأنها على النظر في تجهيز النبي ﷺ ودفنه، حتى فرغوا من تلك المهمة واطمأنوا إلى إنجازها.

والأحاديث التي وردت في وجوب نصب الإمام وبيان أحكام الإمامة وتفصيل ما يتعلق يها، لا تدع مجالا للشك في أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمور خلافتهم، منذ حورت عن مناهجها، ثم ألغيت بتاتا إلى الآن [4]، والإخوان المسلمون -بهذا- يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس منـــــاهجهم، وهم -مع هذا- يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى التمهيدات التي لابد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد أن تسبقها خطوات" [5]. لكن هذا الهدف [أي تأسيس الخلافة الإسلاميـــة] فهو الـــهدف الأخير بعد أهداف مراحل عدة [6].

---

(1) البنا، **رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص 162، 163، يقول الطرابلسي: "منذ أن قضى الكافر المستعمر على دولة الخلافة عام 1342هـ [1924م] على يد (الخائن) أتاتورك، أصبحت بلاد المسلمين (دار كفر) بل أصبح العالم كله دار كفر. و قد عمل الغرب على إبعاد فكرة الخلافة عن الأذهان وصار المسلمون يتحرجون من ذكرها، مع أنه لا قيام للدين إلا بها كم قال ابن تيمية -رحمه الله - في كتاب "السياسة الشرعية"، وكما قال القرطبي، وكما قال جماهير العلماء في الأمة الإسلامية". عبد الله الطرابلسي، **التغيير الجذري في فكر الشهيد سيد قطب**، دار البيارق- بيروت، لبنان، ط 1994، ص 11. و إن كان المراد بالخلافة عند ابن تيمية والقرطبي -على ما يذهب إليه الكاتب- غير المقصود من الخلافة من وجهة نظر البنا، فالقياس -هنا- مع الفارق، ثم إن هناك تحفظا حول لفظة (دار كفر) الواردة أعلاه، وهي الفكرة التي تبناها سيد قطب، الآتي التفصيل عنه لاحقا.ينظر عن دار الكفر: Mantrant, op.cit,p.25

(2) يقول البنا في محاربة الربا:"و يوجب علينا روح الإسلام أن نحارب الربا حالا، و نحرمه و نقضي على تعامل على أساسه، "ألا وإن الربا موضوع، و أول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب"... و لقد كان المصلحون يتجنبون أن يقولوا في الماضي هذا الكلام حتى لا يقال لهم إن ذلك مستحيل و عليه دولاب الاقتصاد العالمي كله. أما اليوم فقد أصبحت هذه الحجة واهية ساقطة لا قيمة لها، بعد أن حرمت روسيا الربا وجعلته أفضح المنكرات في دارها، وحرام أن تسبقنا روسيا الشيوعية إلى هذه المنقبة الإسلامية...". البنا، **النظام الاقتصادي، مجموعة الرسائل**، المرجع السابق، ص350.

(3) البنا، مرجع سابق، ص350، ينظر للمقارنة: قطب، سيد، **هذا الدين**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط15 ، 1993.ص 40، حيث يقول: "حقيقة إن هذه الفترة [فترة الخلافة الراشدة] لم تكن وليدة معجزة لا تتكرر، وأنها كانت ثمرة الجهد البشري الذي بذلته الجماعة المسلمة الأولى، وأنها ممكنة التحقق حين يبذل مثل ذلك الجهد مرة أخرى". ينظر كذلك: حوى، **جند الله تخطيطا**، مرجع سابق، ص87.

(4) ألغيت الخلافة العثمانية رسميا سنة 1924م. ينظر: السنهوري، عبد الرزاق، **فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقية** ، تحقيق: توفيق الشاوي و نادية السنهوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص219 و ما بعدها، حلمي، مصطفى، **نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة**، دار الدعوة للطبع و النشر و التوزيع، الإسكندرية، مصر، ط 1، 1988، ص284 و ما بعدها. ينظر: سالم، أحمد علي، " **الإصلاح السياسي عند الشيخ رشيد رضا بين بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية** "، مجلة الكلمة، بيروت، ع 24، س6، صيف1999، ص57-83. ينظر: Roux, Jean-Paul,*l'Islam en Asie*,Payot,Paris,1958,p.86.

(5) البنا، **رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص 144، القرضاوي، يوسف، **التربية الإسلامية و مدرسة حسن البنا**، الإتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية I.I.F، Second Edition, Malaysia, Polygraphic Press. Snd. Bhd, p.80.

(6) هذه الأهداف هي على التدرج: إصلاح الفرد، إصلاح البيت، إصلاح المجتمع، (وهذه الأهداف الثلاثة من واجبات الفرد والجماعة)، تحرير الوطن، إصلاح الحكومة، إعادة الكيان الدولي للأمة الإسلامية (بتحرير أوطانها وتوحيدها وإعلان الخلافة) وأستاذية العالم، (وهذه الأربعة من واجبات الجماعة عامة). ينظر: **رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل**، المرجع السابق، ص 161 – 163، فروخ، مازن، مرجع سابق، ص21، حوى، سعيد، **جند الله تخطيطا** ، مرجع سابق، ص 236، **في آفاق التعاليم**، مرجع سابق، ص 33. ينظر: الجزائري، أبو بكر جابر، **الدستور الإسلامي**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1970، ص 71، خضير، إدريس، **التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص143.

لكن قبل الوصول إلى تحقيق الهدف النهائي وهو الوصول بالأمة من مرحلة الدولة إلى مرحلة الخلافة، "لابد من تعاون تام ثقافي[1] واجتماعي[2] واقتصادي[3] بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكون الأحلاف والمعاهدات [4] وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد. وإن المؤتمر البرلماني الإسلامي في قضية فلسطين ودعوة وفود الممالك الإسلامية إلى لندن للمناداة بحقوق العرب في الأرض المباركة، لظاهرتان طيبتان وخطوتان واسعتان في هذا السبيل [سبيل الخلافة]، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية [5]، حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على (الإمام) الذي هو واسطة العقد، ومجمع الشمل، ومهوى الأفئدة، وظل **الله** في الأرض" [6].

يفترض البنا -إذا- أنه لا مناص للمسلمين اليوم من قيام جامعة لهم (أو عصبة أمم على حسب تعبيره) تلم شعثهم، هذه الجامعة تكون ممثلة في الخلافة. "وبهذا المعنى يكتسب المنطق الأصولي عند البنا وحدة داخلية؛ فالخلافة أصلا في الإسلام استنادا للأحاديث التي نصت على نصب الإمام، وما كان في الماضي يتعين أن يكون في الحاضر، وهنا يكمن الإشكال؛ فالخلافة سقطت في المرة الأولى مع سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية عام 656هـ/1258م[7]، وألغيت في المرة الثانية مع"كمال أتاتورك" عام 1343هـ/1924م،فهل الظروف التي فرضت قيام الخلافة حتى سقوطها، ثم إحياؤها إلى إلغائها، ما زالت قادرة على إنتاج خلافة جديدة في ظل تشكل الدول الإقليمية، وانتقال مركز الزعامة في العالم إلى دول كبرى خارج دائرة الإسلام؟"[8].

الفرع الأول: الخلافة الكاملة

كان أول من تسمى خليفة "أبو بكر الصديق" τ عند انتخابه عقب بيعة السقيفة، ليخلف رسول **الله** 9 في قيادة المسلمين ورعايتهم دينا ودنيا. يقول ابن خلدون: "وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته" [9]. فما هو واقع الخلافة الذي ينشدها المناصرون، وما موقعها من الخلافة الراشدة؟

"الواقع أن الخلافة التاريخية قد مرت بأدوار: فالخلافة الصحيحة أو الشرعية التي يعترف بها أهل السنة؛ وهم الكثرة الغالبة للمسلمين - وذلك بإجماعهم- هي خلافة "الخلفاء الراشدين"، ويؤيدهم في ذلك من الفرق الأخرى جميع المرجئة وجميع المعتزلة" [10]. و"عندما بحث علماء الكلام عن الإمامة [11]، كان بحثهم قاصرا على الدفاع عن إمامة الخلفاء

---

(1) البنا، **رسالة التعاليم، مجموعة الرسائل**، المرجع السابق، ص 256-260، **إلى أي شيء ندعو**، المرجع نفسه، ص 49.

(2) يراجع الجانب الاجتماعي في دعوة الإخوان في: البنا، **في مؤتمر رؤساء المناطق و الشعب**، المرجع نفسه، ص 253-256.

(3) يراجع الجانب الاقتصادي في: البنا، **النظام الاقتصادي**، المرجع نفسه، ص 293، **إلى أي شيء ندعو**، المرجع نفسه، ص36.

(4) البنا، **رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل**مرجع سابق، ط179،178، **الأصول العشرين**مرجع سابق، ص66، فروخ، مرجع سابق، ط33.

(5) لعل هذه الفكرة قد سبق إليها السنهوري حين دعا إلى إنشاء عصبة أمم إسلامية في كتابه "**فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**"، والذي أعده ما بين سنتي 1923 و 1926م. ينظر: السنهوري، مرجع سابق، ص 7. إذ يقول:"إننا نريد أن تجتمع الدول الشرقية(الإسلامية) في منظمة هدفها أن تحقق لهذه الدول أمنها الداخلي و الخارجي، وذلك بالتعاون مع المنظمة العالمية في جنيف على الأسس الآتيـــة التي أوضحهـــا: 1-عصبة الأمم الشرقية مثل المنظمة العالمية، هدفها السلم و التعاون بين الأمم المشاركة فيها على نفس الأسس وهي: التحكيم و التعاون المتبادل والأمن المشترك...إلخ، 2- على عكس المنظمة العالمية فإن منظمتنا لن تكون عالمية؛ لأن نطاقها أضيق من ذلك، فلاتضم إلا الدول الشرقية المستقلة، لكن الضمانات التي توفرها ستكون أقوى... فيجب أن يكون التحكيم إجباريا دائما، وتكون المعاونة لرد العدوان فورية، والتعاون سيكون أكثر فائدة، لأنه سيكون بين شعوب لها تاريخ مشترك وحضارة واحدة ".ص 23، ينظر: عمارة، محمد، **إسلاميات السنهوري باشا** ، دار الوفاء المنصورة، ط1، 2006، ص301، الدسوقي، المقال السابق، ص41.

(6) البنا، **رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل**، المرجع السابق، ص 144، 154.

(7) "فإن كان ظهور الإسلام يتضمن في ذاته وحدة النظام المعقول لكل العربي، باعتباره بداية كينونيته الثقافية، فإن سقوط بغداد شكل النهاية المأساوية الكبرى لانحلال كيانيته الثقافية"، الجنابي، ميثم، " **الخروج الصعب للذهنية العربية من دهاليز المماليك و الصعاليك**"، مجلة الطريق، ع 2 و3، س 54، مارس- يونيو1995، ص175.

(8) سعد، مرجع سابق، ص 177. ينظر: Ramadan, op.cit, p.227, aussi : Prince Aga Khan et Zaki Ali, *l'Europe et l'Islam*, Mont-blanc, Genève- Annemasse, Swisse, (no date), p.13-22.

(9) **المقدمة**، مرجع سابق، الفصل السادس و العشرون، ص 159، الريس، ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية** ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1960، ص98 ، 99.

(10) النسفي، **العقائد النسفية**،مصدر سابق ، ص 143، في كون الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمـــارة، كذلك، الريس، المرجع نفسه، ص 106، 107. voir :Sourdel,op.cit,p.161.

(11) "بحث علماء السنة و الجماعة مسألة الإمامة والخلافة و لم يفرقوا بينهما، لأنه لا انفصال بين الدين والدنيا". عشقي، أنور ماجد، مرجع سابق، ص 153.

الراشدين، في مواجهة الشبهات التي طرحتها بعض الفرق الضالة" [1]. فالخلافة (الكاملة) أساسها النص، ودليله قوله ﷺ: **"فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي..."** [2]. وهنا يظهر وجوب الالتزام بسنة الخلفاء الراشدين جميعهم وعدم مخالفتهم [3].

أما الإمامة (و هي نفسها الخلافة على رأي جمهور المسلمين) فهي الاقتداء بأبي بكر وعمر –على الخصوص- لورود النص في ذلك وهو حديث: **"اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر"** [4].

ويحصل من هذا أن الخلافة الكاملة أو (التاريخية) هي ما ثبت بالنصوص. ولما كانت هذه النصوص قاصرة على إثبات الخلافة للخليفتين الأولين أبي بكر وعمر اقتصر عليهما، ثم أضاف الإجماع خلافة عثمان وعلي ψ جميعا، فكانت- بذلك-الخلافة (الكاملة) مقصورة ومحصورة في الخلفاء الأربعة لا تتعداهم.

الفرع الثاني: الخلافة الناقصة (الواقعية).

لما كانت الخلافة الكاملة (الراشدة) محصورة في الخلفاء الأربعة فحسب، كان مفهوم ذلك أن ما عداها من (الخلافات) ليست كذلك؛ أي غير كاملة أو (غير راشدة)؛ فقد شاب الخلافة الإسلامية –بعد الأربعة الأول- شوائب الملك العضوض، من لدن معاوية τ إلى يوم الناس هذا.

"فمذهب أهل السنة في هذه المسألة: أي مدى التغير الذي طرأ على الخلافة، هو أنهم يقولون إن التغير حدث من أوجه معينة، على حين بقيت وجوه أخرى. فخلافة الخلفاء الراشدين تلك التي أجمعوا على الاعتراف بها –و التي ورد في الحديث[5] الإشارة إليها- إنما كان يقصد بها الخلافة الكاملة، وما جاء بعدها لم يكن مضادا لها؛ ولكن ناقصا عنها ومشتركا معها في نفس الوقت في وجوه كثيرة" [6].

قال التفتازاني –معلقا على عبارة النسفي السابقة-: "ثم بعدها ملك وإمارة"، بقوله: "ولعل المراد الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة" [7].

يرى ابن تيمية -رحمه **الله** - أن تحويل الخلافة إلى الملك "أن يكون لعجز العباد عن خلافة النبوة، أو اجتهاد سائغ؛ أو مع القدرة على ذلك علمًا وعملاً، فإن كان مع العجز علمًا أو عملا كان ذو الملك معذورا في ذلك؛ إن كانت خلافة النبوة واجبة مع القدرة. كما تسقط سائر الواجبات مع العجز" [8]. ويستدل على جواز الملك بجوازه لبعض الأنبياء كداود وسليمان -عليهما السلام- مع القدرة علما وعملا، وخلص إلى كون الخلافة مستحبة لا واجبة، مجوزا -في الوقت نفسه- حكم المُلك، قائلا: "إن اختيار المُلك جائز في شريعتنا كجوازه في غير شريعتنا [9]، فهذا التقدير إذا فرض أنه حق فلا إثم على المَلِك العادل أيضا" [10].

---

(1) لعل المقصود بها الشيعة على الخصوص؛ الذين لا يقرون خلافة عثمان بإجماع، (بخاصة الشطر الثاني منها) وخلافة أبي بكر وعمر على خلاف. ينظر: الفصل الثاني من هذا البحث (الشيعة وفكرهم السياسي).

(2) أبو داود، كتاب السنة، باب لزوم السنة، رقم 4607، ابن ماجه، المقدمة، باب إتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم 42، أحمد، (126/4)، الدارمي، المقدمة، باب إتباع السنة.

(3) عشقي، المرجع السابق، ص 155.

(4) الترمذي، كتاب المناقب، حديث رقم 4069، ابن ماجه، المقدمة، باب فضائل أصحاب رسول **الله** ﷺ، رقم 97، أحمد، (382/5، 399، 402).

(5) الحديث هو: **"فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي..."**وقد سبق تخريجه.

(6) الريس، مرجع سابق، ص 180.

(7) النسفي مع شرح التفتازاني، المصدر السابق، ص 143. ينظر في انقلاب الخلافة إلى الملك: ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، الفصل الثامن والعشرون، ص160، ينظر حول الخلافة الناقصة: السنهوري، مرجع سابق، ص 219 و ما بعدها. ينظر: مباركي، زين الدين، **الدولة في الإسلام أركان وغاية**، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، قسم الشريعة، 2004، ص 80، كذلك: روينة، عمر، **أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي** جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، 1993، ص 157 وما بعدها.

(8) **الخلافة و الملك**، تحقيق، حماد سلامة، شركة الشهاب الجزائر، (د.ت)، ص 30 .

(9) لعل ابن تيمية يستند في هذا إلى دليل (شرع من قبلنا).

(10) **الخلافة و الملك**، المرجع السابق، ص 30 .

"وفي عصر متأخر بعد ابن خلدون [1]، حاولت بعض الدول إحياء اسم الخلافة ومظاهره، ولكن خلاف شاسع بين حقيقة الحكم واسمه؛ بل كانت مساوئ الملك متحققة، فكانت ترتكب المظالم -حينئذ- باسم الخلافة، حتى صار هذا الاسم مقترنا بمعاني الجور والطغيان. فهذه الخلافة ومثيلاتها كانت -إذا- خدعة، بل ضد المبادئ التي يدعو إليها الإسلام" [2].

لقد أطلق الكاتب -من خلال هذا الاقتباس- حكما ومشى [3]؛ فليس كل الخلفاء الذين ساسوا الأمة -بعد الخلافة الراشدة- كانوا على مثل ما وصف، وإنما كان منهم الظالم لنفسه ومنهم المقتصد ومنهم السابق بالخيرات. ويبقى إطلاق الأحكام والنظر إلى الشيء من زاوية واحدة [4] منهجا لا يقبله المنصف، ويبقى -رغم ذلك- حلم عودة الخلافة المفقودة عزاء عزاء العاملين في حقل السياسة، سواء منهم الإخوان -وعلى رأسهم البنا- أم غيره من العاملين في طريق الدعوة إلى الله.

المطلب الرابع: الشورى وإرادة الأمة.

يتبدى للمتقصي أحوال انتقال الولاية أو الخلافة من السابق إلى اللاحق -بخاصة في عهد الخلافة الراشدة- اختلاف طرق التولية، والأسس التي يبنى عليها الاختيار؛ فالنبي ﷺ رحل ولم يوص لأحد بالخلافة، وأبو بكر عهد إلى عمر من بعده[5]، وعمر اختار ستا من خيار الصحابة لينتخبوا واحدا منهم، واختار المسلمون -و هم الأغلبية- عليا لخلافة عثمان ψ جميع. لكن الذي انعقد عليه إجماع الأمة أن طرق انتقال الخلافة لا يخرج عن أحد طريقين: التعيين أو الاختيار. فكيف يمكن الموازنة بين اختيار (أهل العقد والحل)، والمعبر عن رأي النخبة القليلة، وبين إرادة الأمة، المعبر عن رأي الأغلبية؟

الفرع الأول: اختيار أهل الحل والعقد (رأي الأقلية)[6].

يتفق أهل الإسلام من علماء الكلام وفقهاء ومفسرين وأهل الحديث على كون الشورى أساسا لنظام الحكم في الإسلام، وهذا في التنظير، ويختلفون -بعد ذلك- في التنزيل والممارسة؛ إذ يذهب بعضهم إلى كون الشورى التي جاءت في الآيات والأحاديث لا تعدو أن تكون للإعلام لا للإلزام، فأين هذا من فكر البنا؟

يستدل البنا -كغيره من المهتمين بالشأن الإسلامي- بآيات بينات من القرآن الكريم وبسنة النبي ﷺ وخلفائه من بعده؛ إذ يرى البنا أنه من حق الأمة أن تراقب الحاكم، "و أن تشير عليه بما ترى فيه الخير لذلك، فقال [تعالى] ﴿ ﴾[7]، وأثنى به به على المؤمنين خيرا، فقال: ﴿ ﴾[8]. ونصت على ذلك سنة رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين المهديين من بعده إذا جاءهم أمر جمعوا أهل الرأي من المسلمين، واستشاروهم ونزلوا عند الصواب من آرائهم. بل إنهم ليندبونهم إلى ذلك ويحثونه عليهم"[9].

يبدو من عبارة البنا "يندبونهم" أنه يذهب إلى الندب في مسألة الشورى لا الإيجاب، وهذا مـــــا أدى بأحد الكتاب إلى التعليق على ذلك بقوله: "و الالتباس -هنا- ناشئ أصلا عن أن المشورة لا تنتهي إلى إنشاء واجب على الحاكم، يترتب عليه الانصياع لها لزوما" [10]. جاعلاً هذا الحكم (أي عدم إلزامية الشورى) قولا واحدا للمفسرين بهذا الإطلاق، "فالله -في اعتقادهم في هذه الآية- يخاطب النبي [ﷺ] ولا يخاطب الحكام، كما حصر في استخدام البنا للآية" [11].

والالتباس -على حد تعبير الكاتب أعلاه- ظاهر في حكمه على مبدإ الشورى، وذلك من وجهين:

- **أحدهما:** إطلاقه حكم (عدم إلزامية الشورى) على المفسرين، مع كون هذه القضية مختلفا فيها قديما وحديثا [1]. والذي أداه إلى هذا الالتباس –بصرف النظر عن القاعدة الإيديولوجية الخلفية- اعتماده على تفسير واحد وهو "تفسير

---

(1) ينظر: **المقدمة**، مصدر سابق، الفصل الثامن و العشرون، ص 168.

(2) الريس، المرجع السابق، ص 113.

(3) على وزن قول الإنجليز: "Go without saying"، أي مشى من غير كلام، وهو إشارة إلى إطلاق الأحكام غير القابلة للنقاش.

(4) وهو من باب قول الشاعر: وعين الرضا عن كل عيب كليلة و لكن عين السخط تبدي المساويا

(5) ينظر في ولاية العهد: نصر،نعيم، "**المنظور الإسلامي لمبادئ الحكم–التنظيم الإداري**"، مجلـــة أبحاث اليرمـــوك، الأردن، ع 2،1988،ص85.

(6) ينظر: خليل، فوزي، **دور أهل الحل والعقد...**، مرجع سابق، صفحات متعددة.

(7) آل عمران/ 159.

(8) الشورى/ 38.

(9) البنا، **نظام الحكم، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص319. ينظر: أبو المجد، أحمد كمال، "**المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة**"، مجلة المستقبل العربي، ع 71، جانفي 1985، ص 39.

(10) سعد، مرجع سابق، ص 172.

(11) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

الجلالين"[2]، دون غيره من التفاسير. وهذه -من وجهة نظر البحث الموضوعي- انتقائية للنصوص وتفسيرها، يأباها حتى الكاتب نفسه.

- **ثانيهما:** إطلاقه -كذلك- هذا الحكم على البنا وغيره من الإسلاميين، دون الأخذ بعين الاعتبار التفاصيل داخل هذا الحكم (عدم الإلزامية)، والتي أخذها البنا بعين الاعتبار، إذ يقول: "والنظام الإسلامي -في هذا- لا تعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحا بدونها، ومتى طبقت تطبيقا يحفظ التوازن بينها ولا يجعل بعضها يطغى على بعض"، إلى أن يقول: "إذ إن النصوص وحدها لا تنهض بأمة كما لا ينفع القانون إذا لم يطبقه قاض عادل نزيه"[3].

يبدو -واضحا- من كلام البنا عدم التقيد بالأشكال التنظيمية التقنية، بقدر ما يكون الاهتمام بصلاحية النظام على حد تعبيره.

الفرع الثاني: إرادة الأمة (رأي الأغلبية).

تأكد من الإشكال السابق، المتعلق بجدلية (الاختيار/حق الأمة) أو جدلية (الأقلية/الأغلبية)، أن هناك من الإسلاميين -قدمائهم ومحدثيهم- من يذهب مذهب (عدم الإلزامية) في الشورى، مستدلين بالآية نفسها التي يستدل بها المخالف (القائل بالإلزامية)، وهي قوله تعالى: ﴿ ڤ ڤ ڤ ڤ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ﴾[4]. والشاهد في قوله تعالى: ﴿ ڤ ڤ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ﴾، مفسرين ذلك بقولهم: "و شاورهم: استمزج أراءهم، في الأمر: أي شأنك من الحرب وغيره تطييبا لقلوبهم، وليُستن بك، وكان كثير المشاورة لهم، فإذا عزمت: على إمضاء ما تريد بعد المشاورة، فتوكل على **الله**: ثق به لا بالمشاورة"[5]. وفي قوله تعالى: ﴿ ں ڻ ڻ ﴾[6]. يقول الجلالان: "أمرهم: الذي يبدو لهم، شورى بينهم: يتشاورون فيه ولا يعجلون"[7]. ويفهم من الشورى لدى الجلالين عدم التسرع في اتخاذ القرارات، وأنه من باب "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند **الله** حسن".

هذا مجمل الاعتراض على الشورى، وكونها غير ملزمة، مكتفين بالإعلام فيها، وينتج عن ذلك مصادرة رأي الأمة في قضاياها المصيرية. فما موقف القائلين بالإلزام وما هي أدلتهم[8]؟

يستدل أهل (الإلزام) بأدلة كثيرة من القرآن والسنة وعمل الخلفاء الراشدين وأدلة أخرى من العقل والمنطق وغيرها:

البند الأول: الأدلة من القرآن[1].

---

(1) يقول أحد الكتاب الإسلاميين: "إن اختيار أهل الحل والعقد للخليفة **لا يكون –بحق– اختيارا سياسيا**، فهم فئة قليلة ومحدودة، كما أنهم لا يمثلون الأمة، لأن الشعب ليس هو الذي قرر اختياره، كما أنه لا توجد واسطة انتخابية بين أهل الحل و العقد.
إن اختيار أهل الحل والعقد –يضيف الكاتب– للخليفة، أو الإمام أو ولي الأمر، لا يعتبر تعبيرا عن إرادة الأمة، لأنه لا يعبر عن اختيار سياسي بني على رغبة شخصية، بل إن اختيار أهل الحل و العقد للخليفة ما هو إلا اجتهاد فقهي، يقوم على ضوء شروط ومواصفات فقهية محدودة ينبغي الاختيار بموجبها". ثم يذهب بعيدا لينفي إرادة الأمة قائلا: "إن تعيين الخليفة في الإسلام يأتي نتيجة لجهود أهل الحل والعقد، بغية الوصول إلى من هو أحسن للإمامة، **و بناء عليه تنتفي العلاقة بين نظرية الاختيار و إرادة الأمة لأن أهل الحل و العقد لا يمثلون الأمة**، بل يمثلون الرأي الصائب المنطلق من إرادة الشرع". و لا يزال يضيف: "فلو كان الاختيار متعلقا بإرادة الأمة لكان لزاما أن يصبح الاختيار انتخابا، عندئذ يصبح الرأي للشعب و ليس للشرع. **و على هذا يصبح أهل الحل و العقد ممثلون للأمة و ليس لإرادة الشرع** . و هذا ما لا يتفق مع الإسلام". أنور ماجد عشقي، مرجع سابق، ص 146-148. و هذا الكلام من الكاتب هو الذي لا يتفق مع الإسلام –على حد تعبيره–؛ ذلك أنه لا يعقل أن يأمر الإسلام بشيء و لا يرتب عليه حكما أقله الندب.

(2) جلال الدين المحلي، و جلال الدين السيوطي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1984، ص99.

(3) البنا، **نظام الحكم، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص 319.

(4) الأعراف/ 159.

(5) الجلالان، **تفسير**، مصدر سابق، ص 99. و يربط الإمام محمد عبده المشورة الواردة في هذه الآية بالعمل، ليخلص إلى أنها سنة في الإسلام، ولا تكتفي الآراء المتفقة لضمان النجاح في العمل، فلا بد من توفيق **الله**. ينظر: عبده، محمد، **في تفسير القرآن، الأعمال الكاملة** ، (124/5)، سعد، مرجع سابق، ص 108.

(6) الشورى/ 38.

(7) الجلالان، **تفسير**، المصدر السابق، ص 633.

(8) ينظر: حديدي، الطيب، **الشورى في الإسلام أهلها ومدى إلزامها** ، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالي لأصول الدين، الجزائر، 1991، ص 134-163، كذلك: الصاوي، صلاح، **الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر** ، دار قرطبة، الجزائر، ط 1، 2003، ص 228.

يستدل القائلون بإلزامية الشورى بآيات الشورى، مستنبطين أوجه الاستدلال على النحو الآتي:

قال تعالى: ژ ڤ ڤ ڤ ڤ ڃ ڃ ڃ ڃ ژ [2].

وجه الاستدلال من الآية: يستدلون من هذه الآية بقوله تعالى: ژ ڤ ڃ ژ ،"فالعزم هو الأخذ برأي الأكثرية، أو هو دال على الأخذ برأي الأكثرية، ويدل لذلك حديث العزم [3] ويؤيد هذا أن الرسول ﷺ فسر -عمليا- مضمون العزم باستشاراته الكثيرة للصحابة ﷺ ونزوله على رأيهم، وخاصة في (أحد) التي نزلت في أعقابها هذه الآية؛ فنزول الآية عقب الهزيمة كانت بناء على رأي الأكثرية يدل على أن المقصود بالعزم هو الأخذ برأيها، فكأن الآية تقول: دم على استشارة أصحابك ودم على أخذ رأيهم، ولا تكونن هذه النتيجة الخاطئة -في تلك المرة- مانعة من الأخذ بالشورى والالتزام برأي الأغلبية مستقبلا.

وتوضح هذا المعنى أقوال بعض المفسرين لهذه الآية منها: "فإذا محص الرأي وظهر، فانزل على حكم الأغلبية واعزم عليه واعتمد على **الله** في التنفيذ" [4]. "فإذا عزمت -بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى- فتوكل على **الله** في إمضائه[5].

"فإذا عزمت عزما من عناصره الشورى" [6].

"فامض على ما رأوا بعد أن أنارت الشورى لك الطريق" [7].

البند الثاني: الأدلة من السنة.

أولا: من السنة القولية.

أ- قوله ﷺ في الحديث المروي عن علي ﷺ قال: **"سئل رسول الله ﷺ عن العزم؟ قال: مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم"**[8].

وجه الاستدلال: "أن الرسول ﷺ فسر كلمة "العزم" بمشاورة أهل الرأي والأخذ بما ينتهون إليه، والمقصود بذلك هو ما ينتهي إليه غالبتهم؛ إذ هذا ما تفيده صيغة العزم" [9].

ب- الحديث المروي عن خالد بن معدان وعبد الرحمن بن أبي حسين: **"أن رجلا قال يا رسول الله ما الحزم؟ قال: أن تشاور ذا الرأي ثم تطيعه"** [1]. والحزم والعزم متقاربان في المعنى والمقصود بهما جودة النظر في الأمر والحذر من الخطأ فيه[2].

---

(1) ينظر: الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل، **الشورى و أثرها في الديمقراطية (دراسة مقارنة)**، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط3، (د.ت)، ص 113-121، الشاوي، توفيق، **فقه الشورى و الاستشارة**، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط 2، 1992، ص106-116، ينظر: الحمداني ، عزيز، **عقدة الديمقراطية**، مرجع سابق، ص46-51، جيدل، عمار، **تحييد الدعوة الإسلامية: التحدي والرهان**، مطبعة زاعياش، الجزائر، (د.ت)، ص 81.

(2) آل عمران/ 159.

(3) سيأتي الحديث لاحقا إن شاء **الله**.

(4) الجمال، محمد عبد المنعم، **التفسير الفريد للقرآن المجيد** (450/1)، حجازي، محمود، **التفسير الواضح** (43/4).

(5) رضا، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، دار المفرقة، بيروت، (د.ت) مصدر سابق، (205/4)، المنجي، جلال الدين، **الإسلام والشورى**، طبعة المجلس الإسلامي للشؤون الإسلامية، 1970. إذ يقول: "إن المقصود بها العزم بعد الشورى، أي العزم برأي أهل الشورى"، ص48، (عن الأنصاري، المرجع السابق، ص 192).

(6) أبو المجد، أحمد كمال، **"موضوع الإسلام دستورا"**، كتاب الهلال، العدد 250، رمضان 1391هـ/ نوفمبر 1981م، ص 71، (عن الأنصاري، المرجع السابق، ص 192).

(7) الغزالي، محمد، تعقيب على محاضرة عبد الحميد متولي بعنوان: **"مبدأ الشورى في الإسلام"** ، ط1972، عالم الكتب، ص 47، (عن الأنصاري، المرجع نفسه، الموضع نفسه)

(8) رواه ابن مردويه، ونقله عنه ابن كثير في **تفسيره**، مصدر سابق،(420/1)، السيوطي في: **التفسير بالمأثور في التفسير بالمأثور** ، دار الفكر، بيروت، ط1983، (90/2).

(9) الأنصاري، المرجع السابق، ص 194.

ثانيا: من السنة العملية.

"فلم يثبت أن النبي ﷺ شاور أصحابه وأعرض عن رأي الغالبية [3]؛ ففي (بدر) شاورهم في الخروج إلى العير ابتداء، وشاورهم عندما خرجت قريش لتدافع عن عيرها، وشاورهم في الأسرى، وفي كل ذلك نزل على حكم الأغلبية، وإن كان على خلاف رأيه[4]. و الأدلة من السنة العملية من الكثرة بمكان، تراجع في مظانها.

ثالثا: من سنن الخلفاء الراشدين.

"فكل الحوادث المهمة والقرارات المصيرية في دولة الخلفاء الراشدين تمت بموافقة الأغلبية [5]. يقول أبو زهرة "لم يكن الإمام -في هذا العهد- يجتهد بالرأي منفردا، بل كان يجمع علماء الصحابة ويعرض عليهم الأمر، فما يقررونه يتبعه، ويكون الغرض -أولا- ليعرف هل ورد في ذلك سنة أم لم يرد؟ فإن كانت وردت سنة اتبعها وحكم بمقتضاها، وإن لم تكن هناك سنة اجتهد رأيه، وعرض رأيه على المجتمعين، فإن أقروا أخذ به وإن لم يقروه رجع إلى قولهم، وإن رأى الصواب في غيره جادلهم بالتي هي أحسن [6] حتى يقرر الأمر مجتمعين من غير اختلاف، وما يكون للحاكم من رأي لا يتبع إلا إذا أقره عليه الصحابة، وكثيرا ما كان ينعقد الإجماع على الأمر" [7].

رابعا: الأدلة الأخرى.

أ- قيمة الشورى: إن وجوب الشورى على الأمة الإسلامية يقتضي التزام رأي الأكثرية. والواقع أن الشورى لم يكن لها معنى إذا لم يؤخذ برأي الأغلبية [8]. وأما أن يستمع ولي الأمر إلى جميع أهل الشورى ثم يختار ما يراه هو نفسه بحرية تامة، فإن الشورى تفقد معناها وقيمتها[9]. ويؤكد محمد الغزالي هذا بقوله: "وليس الأمر عبثا صبيانيا؛ استشر الناس، ثم خذ رأيا بعد ذلك لا تلتفت فيه إلى آراء الناس" [10]، ويضيف: "الشورى التي لا تلزم من ينفذونها لا قيمة لها، وهي نوع من العبث أو اللعب. فالشورى الناقصة شورى مزورة مرفوضة" [11]. ويقول محمد عبده: "فما معنى الشورى؟ ولماذا أمرنا الله بها إذا كان الحاكم لا يتبعها أو يلتزم بها؟" [12]

---

(1) البيهقي، السنن، كتاب: **آداب القاضي**، (112/10)، و قد ساق سندين و ذكر أنه مرسل، و قال: "و رواه أبو داود في المراسيل". ينظر: السيوطي، **الدر المنثور**، مرجع سابق، (90/2)، و ذكر أنه مرسل.

(2) ينظر: ابن منظور، مصدر سابق، مادة (حزم) و مادة (عزم).

(3) ينظر: عبد الخالق، عبد الرحمن، **الشورى في ظل الإسلام**، الدار السلفية، الكويت، ط1975، ص 106.

(4) ينظر: الأنصاري، المرجع السابق، ص 197. كذلك: إسماعيل، يحيى، **منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم** ، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط2، 2004، ص 251.

(5) يقول أمين أحسن الإصلاحي في مقال بعنوان: "**مكانة الجماهير في الدولة الإسلامية**"، مجلة البعث الإسلامي، عدد 10–13: "إننا لا نجد في التاريخ مثالا واحدا في عهد الخلفاء الراشدين، يدل على أنهم اتخذوا أي خطوة ضد رأي الأغلبية في مسألة ما بعد إجراء المشورة و التوصل إلى قرار متفق عليه". (عن الأنصاري، المرجع السابق، ص 205).

(6) أحسن مثال في ذلك: ما فعله أبو بكر الصديق في قضية (الردة)؛ إذ أشار عليه بعض الصحابة –ومنهم عمر بن الخطاب– بعدم قتالهم، فجادلهم بالتي هي أحسن، حتى شرح الله صدورهم بما شرح له صدر أبي بكر، فنفذ الأمر بعد ذلك. يقول ابن تيمية: "وأيما طائفة ممتنعة انتسبت إلى الإسلام وامتنعت من بعض شرائعه الظاهرة المتواترة، فإنه يجب جهادهـــا باتفاق المسلمين، حتى يكون الدين كله لله، كما قاتـــل أبو بكر الصديق –رضي الله عنه– وسائر الصحابة –رضي الله عنهم– مانعي الزكاة، وكان قد توقف في قتالهم بعض الصحابة، ثم اتفقوا، حتى قال عمر بن الخطاب لأبي بكر –رضي الله عنهما–: كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: "**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فإذا قالوها قد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**"، وقال أبو بكر: فإن الزكاة من حقها، والله لو منعوني عناقا كان يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر بالقتال فعلمت أنه الحق"، البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم 1399، 1400، مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا...." من حديث أبي هريرة –رضي الله عنه–. وفي بعض الأحيان يحدث العكس، إذ يجادل الصحابة الخليفة فيتراجع هو عن رأيه. ينظر: البري، زكريا، صحيفة الأهرام، لـــ 1977/06/03م عن تحرج أبي بكر في جمع القرآن بادئ الأمر، فمازال عمر يراجعه حتى استجاب للأمر.

(7) **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 183.

(8) ينظر: عودة، عبد القادر، **الإسلام و أوضاعنا السياسية**، مرجع سابق، ص 162.

(9) ينظر: المودودي، أبو الأعلى، **الحكومة الإسلامية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 1990، ص 94.

(10) في تعقيبه على محاضرة عبد الحميد متولي: "**مبدأ الشورى في الإسلام**"، (عن الأنصاري، مرجع سابق، ص 206).

(11) "**الرحمة و الشورى**"، مجلة لواء الإسلام، ندوة لواء الإسلام، عدد 7، السنة 28، أبريل 1974، ص 47.

(12) الفنجري، أحمد شوقي، **الحرية السياسية في الإسلام** ، ص 213، (عن الأنصاري، المرجع السابق، ص 206). ينظر: أبو المجد، المقال السابق، ص 93.

ب- المقدرة العقلية للجماعة: "إن رئيس الدولة الإسلامية يجري اختياره -عادة- من بين زعماء الأمة وقادة الرأي فيها، وهو –عندما يتم اختياره- لا يكون فريدا أو عملاقا بين أقزام، بل يكون واحدا من بين نخبة يتقارب أفرادها تقاربا شديدا في مستواهم حتى ليكاد يصعب التمييز، فإذا ما رفع من بينهم ونصب في مركز الخلافة أو الإمارة، فإن مقدرته العقلية لن تزيد، وسيظل من حوله يقاربونه، وستظل حصيلة آرائهم أكبر من حصيلة رأيه منفردا على الأرجح "[1].

ج- مبدأ المساواة : "ذلك المبدأ الذي أكده الإسلام، يجعل الخليفة واحدا من قادة المسلمين، لا يختلف في ميزان الحق عنهم مادامت صفات العلم والإخلاص والتقوى متساوية، وما دام الناس -في مثل هذه الحالات- لا يستطيعون الجزم بأن هذا أفضل عند **الله** من ذلك" [2].

د- مبدأ الإجماع : وهو في رأي جمهور العلماء : "اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة النبي ﷺ على حكم من الأحكام الشرعية العملية" [3].

هكذا يتبدى واضحا من أدلة القائلين بإلزامية الشورى، رجحان هذا الرأي. أما الذاهبون مذهب عدم الإلزام فإنهم – في العموم- يستندون إلى واقع التاريخ الإسلامي بعد الخلافة الراشدة، مستدعين تصرفات السلاطين المسلمين التي لم تعد تستند إلى الشورى بقدر ما كانت تستند إلى المُلْكِية.

المطلب الخامس : مبادئ الحكم الدستوري النيابي.

يعتمد النظام الدستوري النيابي على إرادة الأمة وسلطتها ومسؤولية الحاكم. "وإنه لا مانع فيه يمنع من وحدة الأمة واجتماع كلمتها، وليست الفرقة والخلاف شرطا فيه، وإن كان بعضهم يقول إن من دعائم النظام النيابي البرلماني : الحزبية...وعلى هذا فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي

وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو –بهذا الاعتبار- ليس بعيدا عن النظام الإسلامي ولا غريبا عنه" [4].

وتبرز -هنا- بعض الإشكالات حول بعض المسائل المتعلقة بعلاقة النظام الدستوري النيابي بنظام الحكم في الإسلام منها :

الفرع الأول : الفصل بين السلطات وموقف النظام الإسلامي.

يستشكل بعض الكتاب هذه المسألة قائلا:"وفي مسألة احترام إرادة الأمة تبرز التباسات تظل معلقة، وتفتقر -دوما- إلى إجابات قاطعة. فكيف يحترم الحاكم –في النظام الدستوري- إرادة الأمة، مادام هذا النظام يعتمد على مبدإ فصل السلطات وتحديد الصلاحيات، أي أن ثمة نصا مكتوبا ملزما للحاكم سواء كان رئيسا أم حكومة؟ وهل تكفي المشورة غير الملزمة[5] أصلا، لأن تعبر عن احترام إرادة الأمة، وبمن تتمثل الأمة أو الجماعة، هل بأهل "العقد والحل" أم مجالس القبائل أم الشيوخ والفقهاء؟" [6].

قبل التطرق إلى هذه الإشكالية، لا بأس بالإشارة السريعة إلى مفهوم الفصل بين السلطات، ثم موقف الفكر السياسي الإسلامي منه.

البند الأول : مفهوم الفصل بين السلطات.

"ارتبط هذا المبدأ باسم الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو Montesquieu، الذي شرح مبدأ فصل السلطات، وأبرز خصائصه أجمل إبراز في مؤلفه المشهور "روح القوانين" "l'Esprit des Lois"...ومبدأ فصل السلطات –في تفسيره السليم- هو قاعدة من قواعد فن السياسة، ومبدأ تمليه الحكمة السياسية؛ ذلك أنه لكي تسير مصالح الدولة سيرا حسنا، وكي نضمن الحريات الفردية[7]، ونحول دون استبداد الحكام، فإنه من اللازم ألا تركز السلطات كلها في هيئة واحدة، ولو كانت هيئة نيابية تعمل باسم الشعب. فجوهر فصل السلطات يتلخص في دعامتين :

---

[1] أبو عزة، عبد **الله**، "**الشورى أم الاستبداد**"، مجلة المجتمع، عدد 41، ديسمبر 1970، ص 14، (عن الأنصاري، مرجع سابق، ص 180).

[2] أبو عزة، مرجع سابق، ص15، (عن الأنصاري، مرجع سابق، ص 180).

[3] ينظر عن الإجماع في : البري، زكريا، **أصول الفقه الإسلامي**(1/70)، عبد العزيز، أمير، **أصول الفقه الإسلامي**، درا السلام، القاهرة، ط1، 1997، (1/784 وما بعدها).

[4] البنا، **أصول الحكم، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص 321، 322، ينظر: المحامي، إسماعيل الحاج موسى، **دراسات في الفكر والسياسة**، دار الخرطوم، السودان، ط1، 1997، ص 87.

[5] لقد سبق الحديث عن الشورى، وأنها ملزمة لا معلمة، والكاتب –هنا– عدَّها –في النظام الإسلامي– غير ملزمة، وهنا منبع الإشكال؟

[6] سعد، مرجع سابق، ص 181.

[7] ينظر: الملطاوي، حسن، **فلسفة التقدم عند العقاد**، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، ص 311.

-**الأولى**: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف، هي الوظيفة التشريعية والتنفيذية والقضائية.

-**الثانية**: عدم تجميع هذه الوظائف الثلاث في هيئة واحدة" [1].

لا يشير البنا إلى التفاصيل في قضية النظام الدستوري النيابي، ومنها -بخاصة- قضية الفصل بين السلطات، ويحيل كل ذلك إلى كون النظام –بصفة عامة- لا يتعارض مع القواعد العامة التي وضعها الإسلام. فهو –أي البنا- يعتبر أن الإسلام قد جاء –في قضايا السياسة والحكم- بالمبادئ العامة لا بالتفاصيل الجزئية، والتي تخول إلى أهل الاختصاص في المجلس النيابي. فأي شكل لهذه السلطات لا يخالف قاعدة من قواعد الدين فهو منه (أي من الدين)، ويكتفي في المجال القضائي -مثلا- بضرورة إصلاح القانون حتى يتفق مع التشريع الإسلامي[2].

البند الثاني: موقف النظام الإسلامي من مبدإ الفصل بين السلطات.

إذا كان القانون الوضعي في بداية فكرة الفصل بين السلطات قد أرسى قواعد الفصل بينها فصلا مطلقا، أين يضعف العلاقة بينها، ثم عاد معتدلا، مراعيا ضرورة التعاون بين الهيئات التي تباشر هذه السلطات، فإن الفقه الإسلامي هو وسط بين ذلك؛ فـ"هناك فصل تام بين السلطتين التشريعية [3] والتنفيذية، بل إنه يبالغ في ذلك إلى درجة لم تصل إليها النظم البرلمانية الحديثة، التي يعترف أغلبها لرئيس الدولة –وهو ممثل السلطة التنفيذية- ببعض الاختصاصات في التشريع (عن طريق حقه في اقتراح القوانين أو الاعتراض عليها أو إصدارها على حسب الأحوال)" [4].

وقد وصف الطماوي خصائص الدولة الإسلامية "أنها لا تعرف الفصل العضوي بين السلطات العامة، ولكنها تقوم على أساس فصل الوظيفة التشريعية على سائر الوظائف الأخرى" [5]. ثم يبدي تساؤلا مفاده: "إذا كان الفكر السياسي الإسلامي لم يعرف نظام فصل السلطات بالمعنى الحديث [6]، فهل يتنافى المفهوم الصحيح لمبدإ فصل السلطات مع الفكر السياسي الإسلامي؟"[7].

ويجيب عن ذلك بقوله: "ذلك مالا نعتقده؛ فالأهداف الثلاثة التي يتوخاها مبدأ فصل السلطات (وهي ضمان الحرية والشرعية وتقسيم العمل) لا يمكن أن تكون غريبة على نظام الدين لحمته وسداه" [8].

إن مبدأ الفصل بين السلطات مصطلح ظهر في الغرب -كما مر- واتخذ شكلا مطلقا في البداية (الفصل التام)، ثم تدرج شيئا فشيئا ليفتح نوافذ للاتصال بين هذه السلطات، أين تصبح يراقب بعضها بعضا، فلا تتعسف واحدة على أخرى. وهي -بذلك- الضمان لعدم الاستبداد وتركيز السلطات في يد واحدة.

أما في النظام الإسلامي، فلم يكن المصطلح معروفا، ولم تكن السلطات منفصلة، بل كانت مركزة في يد الخليفة، وإنما كان الوازع الديني -زمن الخلافة الراشدة- هو العاقل عن الاستبداد والعسف، لكن لما مالت قلوب السلاطين من العدل إلى الجور، كان على الفكر الإسلامي أن يوجد لنفسه الضمانات التي تلجم شهوات الملك وتبعد الخلافة عن شبهة الفرعونية والهرقلية.

الفرع الثاني: إشكالية الديمقراطية أو جدلية (الحكم للشعب أم الحكم لله).

تعني الديمقراطية [1] -وهي مصطلح غربي- حكم الشعب، بمعنى أن الشعب -وهم الأغلبية- هم الذين يحكمون، أما الحكام -وهم الأقلية- إنما يحكمون الشعب نيابة عنه، منفذين إرادته لا إرادة **الله** بالمفهوم الكنسي القروسطي.

---

[1] الطماوي، سليمان محمد، **السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي**، دار الفكر العربي، القـــاهرة، مصر، ط 6، 1996، ص 451، 452، الحمداني، المقال السابق، ص 39.

[2] البنا، **نحو النور، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص 290، **إلى أي شيء ندعو**، المرجع نفسه، ص 48.

[3] يجب التفريق –ههنا– بين التشريع بالمفهوم الإسلامي، وبين التشريع بالمفهوم الغربي؛ فالأول يأخذ شكلين: أحدهما ما يتعلق بأصل الشريعة؛ فهذا لا يخول إلى أحد غير **الله**، أما ما يتعلق بتشريع القوانين وسنها، فهذا يتوافق مع المفهوم الغربي للتشريع، ومن ثمة فإن الفصل التام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية مسألة فيها تفصيل ونظر. ينظر: الطماوي، المرجع السابق، ص 590، السنهوري، مرجع سابق، ص 64، 65، كذلك: بن حمو، رحيمة، **السلطة التشريعية للخليفة وضوابطها**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، معهد الشريعة 1998، ص 40، الحمداني، المقال السابق، ص 40.

[4] السنهوري، المرجع السابق، ص 64.

[5] الطماوي، مرجع سابق، ص 590.

[6] كانت السلطات الثلاث مجتمعة في يد رجل واحد في صدر الخلافة الراشدة، ثم بدأت تنفصل بعد توسع الرقعة الجغرافية وكثرة المسائل المعروضة على الخليفة. ينظر: الطماوي، المرجع نفسه، ص 588.

[7] الطماوي، المرجع السابق، ص 590.

[8] المرجع نفسه، ص 590، 591.

لكن ثمة إشكالية -ههنا- تتعلق بموقع الديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي؛ "وإذا كانت عملية الاقتراع تشمل حق سائر المواطنين على قاعدة المساواة، فالمشورة في الإسلام تنهض على حصر الرأي في أهل الحل والعقد، أي باستشارة النخبة. فأين التوافق بين مفهوم المساواة في إبداء الرأي في النظام النيابي ومبدإ المشورة؟" [2].

تبرز الإشكالية أكثر عند البنا –من وجهة نظر المخالف- الذي اقترب (أي البنا) "اقترابا عظيما من التصور الديمقراطي المعمول به في الغرب، فهو يقبل النظام التمثيلي (نظام الانتخابات)، شريطة أن يكون المنتخبون الذين يناط بهم "الحل والعقد" أكفياء أحرارا من كل ضغط أو سيطرة عليها قوة خارجية" [3]. "فيكون البنا –بذلك- انتهى إلى مهمة إيديولوجية في خدمة سلطة سياسية" [4].

إن المقصود بـ"المهمة الإيديولوجية" –على حد تعبير الكاتب أعلاه- هي رغبة البنا في رفع الجهل اللاحق بالمسلمين، والمتمثل في القول بأن لا نظام سياسيا في الإسلام [5]. فأراد -بذلك- (أي البنا) الدفاع عن الإسلام عقيدة وشريعة ومنهج حياة، فراح يقرر نظاما غربيا يتعارض مع نظام الحكم الإسلامي.

أما "السلطة السياسية" التي قصدها الكاتب، فهي سلطة الملك فاروق [6]، حينما شن حملته ضد الأحزاب في مصر[7]، فكان على البنا أن يسلك سلوكا حضاريا حتى لا يغضب القصر.

والحقيقة في ذلك -من وجهة نظر البحث- حول مسألة الديمقراطية وعلاقتها بالنظام السياسي الإسلامي -من وجهة نظر البنا- لا تعدو حيثيتين:

- **إحداهما:** هو ما سبق من أن البنا يقرر أن النظام الإسلامي -كمبادئ عامة- قد احترم إرادة الشعب، ومبدأ الشورى خير دليل على ذلك.

- **ثانيتهما:** أن الإسلام -في عمومه- جاء بالإجمال في قضايا السياسة والحكم، والتفصيل من شأن القائمين والعاكفين على إرساء التنظيمات الجزئية؛ فلا تعارض -بعدئذ- بين النظام الإسلامي ونظام الانتخابات [8] -كجزئية من النظام العام- إذا روعيت قواعد الحرية والمساواة والعدل، واحترام رأي الأغلبية التي يخضع لها الحاكم في الإسلام.

الفرع الثالث: المسؤولية بين الحاكم والوزارة.

تلتبس هذه القضية على بعض الكتاب، متسائلين عمن تقع عليه المسؤولية في النظام الإسلامي، أعلى الحاكم أم على الوزارة؟ "فالمسؤولية في الإسلام -يقول البنا- تقع على الخليفة أو الحاكم، تشهد على ذلك الفتنة أيام عثمان [9] وظاهرة الخوارج الذين حمّلوا المسؤولية لعلي [10]، في حين نرى المسؤولية في النظام الدستوري تقع على الحكومة، وتنحصر المسؤولية برئيس الدولة في بعض الحالات، فكيف تبدو الموافقة بين النظامين؟" [11].

يقرر البنا هذا الحكم العام بقوله :"فأما مسؤولية الحاكم فإن الأصل فيها في النظام الإسلامي أن المسؤول فيها هو رئيس الدولة كائنا من كان، له أن يتصرف، وعليه أن يقدم حساب تصرفه للأمة" [12]. لكن هذا في (الأصل) -على حد قول

---

(1) الديمقراطية تعني: "مجموعة ممارسات ووسائل لصناعة القرار السياسي، تتم بطريقة الغالبية من أفراد الأمة. هذه الممارسات تتم من خلال إعطاء الحق لكل المواطنين للمشاركة في السلطة السياسية، ومعنى ذلك –في الواقع العملي– هو حق الأفراد في التصويت والترشيح لمواقع القرار والحكم". الحمداني، المقال السابق، ص 27–29. يقول جون أدامز: "الديمقراطية لا تستمر طويلا... وإنما تقود نفسها نحو الانتحار"، المرجع نفسه، ص 39. ينظر: شاكر، عبد الرحمن، "**التيارات السياسية والتحدي الديمقراطي**"، مجلة العربي، الكويت، ع573، أوت 2006، ص 27–29، الحديدي، محمد، "**السلطة والناس**"، مجلة العربي، الكويت، عدد 563، أكتوبر 2005، ص 86–91.
Voir: Aroua, op.cit, pp. 29-63, Montegomery, op.cit, p. 120.

(2) سعد، مرجع سابق، ص 182، الحمداني، المقال السابق، ص 42–45.

(3) جدعان، فهمي،**أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،لبنان، ط1979،ص 352.

(4) سعد، مرجع سابق، ص 183.

(5) ينظر : سعد، المرجع نفسه، ص 182.

(6) الملك فاروق (1936–1952) آخر ملوك سلالة محمد علي باشا.

(7) ينظر : سعد، المرجع السابق، ص 182، 183.

(8) ينظر : البنا، **نظام الحكم، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص 228–230.

(9) لم تكن في عهد عثمان رضي **الله** عنه وزارة بالمعنى الموجود اليوم، فإسقاط هذا المفهوم (الوزارة) على زمن الخلافة الراشدة تحكم.

(10) يراجع مبحث الخوارج في الفصل الثاني من هذا البحث.

(11) سعد، مرجع سابق، ص 182.

(12) البنا، **نظام الحكم**، المرجع السابق، ص 322.

البنا- ويمكن أن تتعدى المسؤولية إلى من ينيبهم الإمام، "ولا مانع في الإسلام أن يفوض رئيس الدولة غيره في مباشرة هذه السلطة وتحمل هذه المسؤولية" [1].

وينتقد البنا مبدأ (تحميل المسؤولية للحكومة) باعتبار أنها (أي الحكومة) تعفي رئيس الدولة من المسؤولية، كونه لا يخطئ وذاته مصونة[2].

أما موقفه العام من هذه القضية، فهو أنه لا يمتنع من تحميل رئيس الدولة المسؤولية-وذلك هو الأصل كما مر- واعتبار الوزارة تابعة له في ذلك، بمعنى أن المسؤولية العامة هي لرئيس الدولة باعتباره المشرف الأول على البلاد، لكن الوزارة-وهي جزء من هذا النظام العام-تتحمل-هي الأخرى- مسؤولياتهـا

في حدود ما خُول لها من مهام.

إن موقف البنا من مسؤولية الحاكم في النظام الإسلامي، لم يكن بالإطلاق الذي ذكره الكاتب آنفا، وإنما فيه شيء من تعدي المسؤولية إلى النواب؛ فالأصل-عند البنا- هو أن المسؤولية يتحملها الرئيس ابتداء، ثم إنه (البنا) لا يعفي النواب من مسؤولياتهم باعتبارهم مفوضين في حدود وزاراتهم.

على أنه يمكن الاستدراك على موقف البنا السابق، بالإشارة إلى ضرورة التفريق بين مختلف أنظمة الحكم؛ فيكون الأمر كما ذكر البنا في النظام الرئاسي، وتكون المسؤولية على النواب في النظام النيابي (البرلماني). أما النظام الملكي فالمسؤوليةِ فيه مطلقة على الوزير أو النائب، أما المَلِك فذاته مصونة وأحكامه معصومة!

الفرع الرابع : الموقف من الدستور المصري.

يقرر البنا-ابتداء-عدم تعارض الدستور المصري وقواعدَ النظام الإسلامي،"بل إن واضعي الدستور المصري -رغم أنهم وضعوه على أحدث المبادئ والآراء الدستورية وأرقاها- فقد توخوا فيه ألا يصطدم أي نص من نصوصه بالقواعد الإسلامية؛ فهي إما متمشية معها-صراحة-كالنص الذي يقول:"دين الدولة الإسلام" [3]، أو قابلة للتفسير الذي يجعلها لا تتنافى معها، كالنص الذي يقول: "حرية الاعتقاد مكفولة" [4].

إلى هنا يبدو موقف البنا مسالما مع الدستور المصري، لكنه يعود فينتقد هذا الدستور، مشيرا إلى جوانب القصور فيه قائلا : "ومع أن النظام النيابي والدستور المصري -في قواعدهما الأساسية- لا يتنافيان مع ما وضعه الإسلام في نظام الحكم، فإننا نصرح بأن هناك قصورا في عبارات الدستور، وسوءا في التطبيق، وتقصيرا في حماية القواعد الأساسية التي جاء بها الإسلام وقام عليها الدستور، أدت -جميعا- إلى ما نشكو منه من فساد، ووقعنا فيه من اضطراب كل هذه الحياة النيابية"[5].

يبدو -جليا- أن انتقاد البنا للدستور المصري قد اتخذ وجهين؛ أحدهما في جانب النظر (العبارة) والآخر في جانب التطبيق؛ فأما الذي في جانب العبارة، فيعني به الغموض والاقتضاب وعدم الوضوح والتفصيل، "مع أنها (أي الوضوح) أهم نقطة في تحديد لون الحياة النيابية والإسلامية التي نحياها" [6]. فعدم التحديد لأهم نقطة وهي (سلطة الوزراء وصلتهم بالشعب)، وكذا إجماله إجمالا مخلا في بيان موقفهم من رئيس الدولة ومليك البلاد، واكتفى بأن يصوغ -هنا- عبارات تصلح لكل ما يراد منها" [7]. واستدل البنا على هذا الغموض وهذا الإجمال بمواد من الدستور المصري منها : المادة (29): "أن السلطة التنفيذية يتولاها الملك [8] في حدود هذا الدستور". وفي المادة (48): "الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه". وفي

---

[1] المرجع نفسه، الموضع نفسه. يراجع في وزارة التفويض، الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 61-71، الفراء، **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 29-33، يراجع في أقسام الوزارة: نصير، نعيم، **"المنظور الإسلامي لمبادئ الحكم: التنظيم الإداري"**، مجلة أبحاث اليرموك، الأردن، ع2، 1988، ص 85.

[2] ينظر: البنا، المرجع نفسه، ص 323.

[3] هذا هو شعار كل الدول المسلمة اليوم، والتي تجعل من الإسلام دينا للدولة، ثم بعد ذلك يكون التطبيق على ما تمليه الظروف الداخلية والخارجية. ينظر : الدستور المصري (المادة 149)، ينظر: البنا، **أحاديث الجمعة**، مرجع سابق، ص 132،، والدستور الجزائري (المادة الثانية)، ينظر: المجدوب، محمد، **"الوحدة في الدساتير العربية"**، مجلة المستقبل العربي، ع 252، ص 4.
Voir: *"l'Islam Religion de l'état"*, dans: *Etudes Arabes*, op.cit, N° 72, 1987.

[4] البنا، **نظام الحكم، مجموعة الرسائل**، مرجع سابق، ص 322.

[5] البنا، **نظام الحكم**، مرجع سابق، ص 324.

[6] المرجع نفسه، ص 324.

[7] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[8] يبدو موقف البنا من المَلِك والمَلَكية مثيرا للتساؤل حينما يقول: "إن 300 مليون مسلم في العالم تهفو أرواحهم إلى الملك الفاضل الذي بايعهم على أن يكون حام للمصحف، فيبايعونه على أن يموتوا بين يديه جنودا للمصحف. **وأكبر الظن أن الله قد اختار بهذه الهداية الفاروق**، فعلى بركة

المادة (49): "الملك يعين وزراءه ويقيلهم". وفي المادة (61): "الوزراء مسؤولون متضامنون لدى مجلس النواب عن السياسة العامة للدولة، وكل منهم مسؤول عن أعمال وزارته". وفي المادة (63): "أوامر الملك –شفهية أو كتابية- لا تخلي الوزراء من المسؤولية على أية حال". وفي المادة (67): "مجلس وزرائه هو المهيمن على مصالح الدولة" [1].

هكذا ينتقد البنا الدستور المصري، من حيث الغموض والتعميم من جهة، ومن حيث سوء التدبير والتطبيق من جهة أخرى، على الرغم من أنه يقرر -ابتداء- عدم تعارضه مع قواعد النظام الإسلامي.

الفرع الخامس: الموقف من الحزبيـة.

تُعد الأحزاب و(الحزبية) شكلا من أشكال التعبير عن إرادة الشعب التي يقررها النظام النيابي، لذا كان للبنا موقف حيال هذه الأحزاب أو (الحزبية) على وجه التحديد.

يشير البنا -بدءا- إلى قول القائلين "إن من دعائم النظام النيابي البرلماني : الحزبية... ولكن هذا إذا كان عرفا [2] فليس أصلا في قيام هذا النظام، لأنه لا يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية، وبدون إخلال بقواعده الأصلية" [3]. ويجزم في موضع آخر بضرورة "القضاء على الحزبية وتوجيه قوى الأمة السياسية في وجهة واحدة وصف واحد" [4].

ويبدو الإشكال واضحا ههنا؛ فـ"كيف تكون الحزبية نقطة اعتراض على وحدة الأمة، والتجربة تدل على أن المجتمع الواحد والأمة الواحدة تعيش في كنف أحزاب، تعبر عن التطلعات والأهداف لدى الجماعات المتباينة المصالح والأفكار والاتجاهات، وبالتالي فلا ممارسة سياسية في المجتمع السياسي المعاصر خارج إطار الفكرة الحزبية" [5].

يزيد الإشكال وضوحا حينما يقول : "لقد انعقد الإجماع [6] على أن الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناره الآن، وأنها ليست أحزابا حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا" [7]. ويعلل هذا الحكم القاسي على الأحزاب بكونها "ليست أكثر من سلسلة انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من هذه الأمة، اقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية" [8].

يتواصل انتقاد البنا للأحزاب-بالإضافة إلى كونها مصدر الشقاق والنفاق [9]-بقوله: "كما انعقد الإجماع [عودا دائما إلى الإجماع!] على أن هذه الأحزاب لا برامج لها ولا مناهج، ولا خلاف بينها -أبدا- إلا في الشخصيات...وبما أن الأحزاب هي التي تقدم الشيوخ والنواب، وهي التي تسير دفة الحكم في الحياة النابية، فإن من البديهي ألا يستقيم أمر الحكم وهذه حال من يسيرون دفته" [10]. ويوصي في الأخير بحل هذه الأحزاب كلها، وجعلها حزبا واحدا يسعى لهدف واحد هو استكمال استقلال مصر وحريتها[11].

الله يا جلالة الملك ومن ورائك أخلص جنودك... وإن لنا في جلالة الملك –أيده **الله** – أملا محققا". البنا، "**أيهـــا الإخوان تجهزوا**"، مجلة النذير، 1/6 /1938، عن السعيد، رفعت، "**الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف**" ، ضمن كتاب: **الإسلام السياسي: الأسس الفكرية والأهداف العملية**، سلسلة قضايا فكرية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الكتاب الثمن، أكتوبر 1989، ص 25، 26، بل لقد أَسْمَتْ جريدتهم ديوان المَلك بـــ "الديوان المَلكي الإسلامي"، جريدة الإخوان المسلمون، 9/ 9 /1938 ، المرجع نفسه، ص 26.

[1] ينظر : الدستور المصري، البنا، المرجع السابق، ص 324، المحدوب، المقال السابق، ص 4 وما بعدها.

[2] المقصود به العرف السياسي لا العرف الشرعي.

[3] البنا، المرجع السابق، ص 322.

[4] البنا، **نحو النور**، المرجع نفسه، ص 292.

[5] سعد، مرجع سابق، ص 181، 182.

[6] لست أدري ما المقصود بالإجماع ههنا، ولعله إجماع حركة الإخوان.

[7] البنا، **نظام الحكم**، مرجع سابق، ص 326.

[8] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[9] هذا مفهوم كلام البنا : "وآية ذلك واضحة فيما (تعلن) من خارج الحكم، وفيما (تطلع) به من خطب العرش داخل الحكم". البنا، نظام الحكم، المرجع نفسه، ص 326، وهو يعني أن هذه الأحزاب تظهر في بياناتها خارج دائرة القصر عكس ما تبطنه داخله، وهذا هو النفاق.

[10] البنا، المرجع نفسه، ص 326.

[11] ينظر : المرجع نفسه، الموضع نفسه.

هذا هو موقف البنا من الأحزاب المصرية؛ اتهام بإثارة الفرقة والشقاق، ثم عدم امتلاكها برامج أو مناهج محددة، ثم إعطاء الحل -جاهزا- بحل هذه الأحزاب والعودة إلى نظام الحزب الواحد!

إن موقف البنا -هذا- من الأحزاب يبدو غريبا - وهو الداعي إلى الحياة النيابية- ولا معنى لذلك من غير تمثيل الشعب في البرلمان عن طريق كتل برلمانية وأخرى حزبية. ثم إن النبا-وهو مؤسس حركة الإخوان، وتعد في المنظور الديمقراطي حزبا من الأحزاب المعارضة والساعية إلى السلطة- ينتقد -في الحقيقة- حركة الإخوان في ذاتها. ولا يمكن تبرير موقفه هذا إلا من بعض الوجوه :

- **أحدها :** اعتبار البنا حركة الإخوان غير الأحزاب الأخرى الساعية إلى السلطة فحسب، وهي (حركة الإخوان) تسعى إلى الوحدة ولم الشمل، في حين يسعى هؤلاء إلى الفرقة والشقاق.

- **ثانيها :** تفريقه بين الأحزاب-كشكل من أشكال النظام النيابي- وبين الحزبية-كسلوك- ناتج إما عن سوء فهم لمعنى التعددية، أو عن سوء تقدير لظروف الواقع السياسي.

- **ثالثها :** تأثير الواقع المصري المعيش -آنذاك- والذي التفت حوله المطامع الأجنبية مع المطامح الداخلية للأحزاب؛ فكان موقفه ردة فعل لواقع معيش.

وخلاصة الفكر السياسي لدى البنا وحركة الإخوان عموما، تتمثل في النقاط الآتية :

1- يُعد نظام الحكم في الإسلام أصلا من أصوله؛ فالإسلام عقيدة وشريعة، ودين ودولة.

2- سعى الإخوان إلى تحقيق نظام الخلافة؛ ذلك النظام الذي انتهى-رسميا-في عام 1924. فكانت نظرة البنا نظرة تأسيسية لنظام قد ولى، على خلاف النظرة الإصلاحية التي رآها الأفغاني وعبده ورشيد رضا من قبل؛ ذلك أن الخلافة في عهد الأخيرين كانت ما تزال قائمة وقد شابها دخن يقتضي الإصلاح.

3- الشورى أصل من أصول الإسلام في الحكم، وهي عند الإخوان كذلك، وإرادة الأمة محترمة، وهي داخلة في إطار المبادئ العامة للشريعة الإسلامية.

4- لا يتعارض النظام النيابي الدستوري مع المبادئ العامة للإسلام، وإنما الإشكالية في التعامل مع هذا النظام، بخاصة ما تعلق بجانب التطبيق.

5- لا يعدو البنا واحدا من العاملين لإحياء السياسة من وجهة نظر إسلامية، كانت له نظرته الشاملة، وكانت له -بذلك- نظرات ثاقبة، وكانت معها بعض الهنات على مستوى التنظير، وما كان على مستوى التطبيق أكبر. ثم إن الواقع المصري كان على مواقف البنا -وغيره من العاملين- أبلغ الأثر.

إن فكر البنا -في الأخير- هو حصيلة فكر إسلامي أصيل، من لدن الصحابة إلى آخر خليفة للمسلمين، وقد جسد البنا حلقة من حلقات هذا الفكر، انتقده بعضهم وباركه آخرون، والمستفيد الحقيقي من التاريخ هو من يأخذ بحسناته معرضا عن سيئاته، فالقدسية للمبادئ لا للأشخاص.

المبحث الرابع: ملامح الفكر السياسي لدى سيد قطب

ينتمي سيد قطب -في توجهه العام- إلى تيار الإخوان المسلمين المؤسس من قبل حسن البنا. وهو -بذلك- محسوب على الإخوان بخاصة في بداية التحوّل الفكري لديه إلى الإسلامية[1].

لكن تحوله الحقيقي والجذري كان بعد المحنة الثانية لجماعة الإخوان سنة 1954[2]، فقد مل سيد قطب "سياسة المداهنة التي اتبعها جماعة الإخوان، .. وراء "الاستقواء" أي تجميع مصادر القوة ثم "التبؤ" أي الاستيلاء على السلطة"[3].

لقد كان كتاب"معالم في الطريق" [4] لسيد قطب المنعطف الأخير للتحول الفكري لديه، من الفكر الإخواني الإخواني العام إلى منهج خاص به، يمكن تسميته (الفكر القطبي).

فما هي أهم خصائص هذا الفكر الجديد؟ وما هي أهم القضايا التي كانت لها علاقة مباشرة بالفكر السياسي؟

المطلب الأول: الجاهلية:

يحمل كتاب "معالم في الطريق" فكرتين رئيستين، هما فكرة الجاهلية وفكرة الحاكمية. فما معنى فكرة الجاهلية في اللغة وفي الاصطلاح القطبي؟

الفرع الأول: مفهوم الجاهلية:

البند الأول: المفهوم اللغوي: الجاهلية مصدر من اسم الفاعل "جاهل"، لحقته ياء النسبة مردفة بالتاء للدلالة على صفة فيه، كما صيغ اسم "عالمية" من عالم و"فاعلية" من "فاعل"[5].

ومادة (جهل) تقيض العلم، وهي الحال التي كان عليها العرب قبل الإسلام[6].

وقد وردت مادة جهل في القرآن الكريم بثماني صيغ هي على الترتيب: تجهلون، يجهلون، الجاهل، جاهلون، الجاهلين، جهولا، بجهالة، الجاهلية. "والمعنى الدقيق أنها هي العنف والحدة والغلو في تقدير الأمور"[7]

البند الثاني: المفهوم القطبي:

يرى بعض الكتاب[1] أن أول من استخدم هذا المفهوم هو أبو الحسن الندوي[2] في كتابه "ماذا خسر العالم العالم بانحطاط المسلمين". ويذهب مهدي فضل الله إلى الظن بأن سيد قطب "مدين بهذا المفهوم لأبي

---

[1] ينظر: الطرابلسي، مرجع سابق، ص 11 وما بعدها. الخالدي، صلاح عبد الفتاح، **سيد قطب، الأديب الناقد، والداعية المجاهد، والمفكر المفسر الرائد**، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص 169 وما بعد.

[2] ينظر: السعيد، رفعت، المقال السابق، ص 26، حيث يقول: "فالمحنة الأولى لم تستمر طويلا، من نهاية 1948 وحتى 1950 بالنسبة للمعتقلين، ثم حتى 1952 بالنسبة للمسجونين"، المرجع نفسه، الموضع نفسه، سعد، مرجع سابق، ص 434.

[3] السعيد، المرجع نفسه، الموضع نفسه، سعد، المرجع نفسه، ص 434.

[4] ينظر: ماضي، أحمد، **"معالم في الطريق لسيد قطب"**، ضمن كتاب **"الإسلام السياسي..."**، المرجع السابق، ص 34 وما بعدها.

[5] ينظر: الأنصاري، محمد جابر، **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام**، المؤسسة العربية، للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1995، ص 163، (عن سعد، المرجع السابق، ص 433).

[6] ابن منظور: مصدر سابق، مادة (جهل)، (524/1).

[7] الشنتناوي وآخرون، **دائرة المعارف الإسلامية** مرجع سابق، (265/6)، **المعجم الوجيز**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1992، ص 124.

الحسن الندوي"[3]. وما يؤكد هذا الظن ما كتبه قطب في مقدمته لكتاب الندوي السابق قائلا: "ولعلّه ممَّا يلفت النظر تعبير المؤلف [يعني الندوي] دائما عن النكسة التي حاقت بالبشرية كلها منذ أن عجز المسلمون بكلمة "الجاهلية"[4]. ويقول: "إن "الجاهلية" تعبير دقيق الدلالة على فهم الندوي للفارق الأصيل بين روح الإسلام والروح المادي الذي سيطر على العالم قبله"[5].

تقوم الجاهلية[6] -في نظر سيد قطب- "على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. إنها تُسنِد الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا... فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده"[7]. ويرجع ما وقع ويقع من ظلم الإنسان لأخيه الإنسان بسبب سيطرة المال والاستعمار في النظم الرأسمالية إلى ذات السبب (الاعتداء على سلطان الله).

"والجاهلية -بذلك- ليست فترة من الزمان، وإنما هي حالة من الحالات تتكرر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام في الماضي والحاضر والمستقبل"[8].

ويرى قطب أنه-لكي تتحرر الأمة من الجاهلية التي هي فيها-لا بد من "طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعا، تمضي وهي تزاول نوعا من العزلة من جانب، ونوعا من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة[9].

إن الانطلاق نحو الانعتاق من أغلال الجاهلية [1]بشتى صورها لا تكون إلاّ بالعودة إلى النبع الصّافي الأول (القرآن الكريم)، وهو المصدر الأول لهذه العقيدة، "ومن توجيهاته الأساسية، ومن التصور

---

[1] ينظر: الأنصاري، محمد جابر، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930–1970)**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر 1980، (عن ماضي، مرجع سابق، ص 37).

[2] أبو الحسن الندوي (1332-1419هـ/ 1914-1999م): ولد بقرية "تكية" من قرى الهند، التحق بجامعة لكهنو، ثم بندوة العلماء بها. سافر إلى لاهور والتقى الشاعر محمد إقبال، انتخب أمينا عاما لندوة العلماء سنة 1380هـ/ 1960م، كما اختير عضوا مراسلا في المجمع العربي بدمشق سنة 1375هـ/1955م. اختير عضوا في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة سنة 1380هـ/1960م. ترك مؤلفات كثيرة منها: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، القراءة الراشدة، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الأركان الأربعة في ضوء الكتاب والسنة، روائع إقبال، الطريق إلى المدينة، وغيرها. **موسوعة أعلام الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 264-268.

[3] **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني** مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1978، ص 129.

[4] الندوي، أبو الحسن، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** مطبعة المدني، القاهرة،مصر، ط3،1959،ص15. على أن الندوي –نفسه–يتحفظ على الفهم البعيد لسيد قطب على ما كتبه (أي الندوي)، ويرد عليه وعلى المودودي فيما يتعلق بمفهوم الجاهلية في كتابه: **"التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب"**دار آفاق الغد، القاهرة، مصر، ط2، 1980،ص42وما بعدها.

[5] المرجع نفسه، الموضع نفسه، ينظر في مأزق الحكم على جاهلية المجتمع: حسنة، عمر عبيد، **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة** ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، ط 1991، ص 134.

[6] يرى قطب أن كل المجتمعات القائمة اليوم هي مجتمعات جاهلية، تدخل فيها المجتمعات الشيوعية والوثنية واليهودية والنصرانية والمجتمعات التي تزعم أنها مسلمة، **المعالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة، ط16، 1993، ص 98-101، ماضي، المرجع السابق، ص 37.

[7] قطب، سيد، **المعالم**، المرجع نفسه، ص 10. ماضي، المرجع نفسه، ص 37.

[8] قطب،**المعالم** المرجع نفسه،ص182، ينظر: المؤلف نفسه،**هذا الدين** مرجع سابق، ص36. ينظر للمقارنة حول الجاهلية: الحجي، عبد الرحمن **أطياف على الحضارة والتراث**شركة الشهاب، الجزائر، (د.ت)، ص124، إذ يقول: "كل الجاهليات سواء، ماضيا وحاضرا ومستقبلا، قرب أو بعد، في أي زمان ومكان". والجاهلية "جاهزة للانقضاض في كل لحظة ضعف إسلامية"، على رأي عمر عبيد حسنة، **نظرات في مسيرة العمل الإسلامي**الشهاب، باتنة، الجزائر،1985، ص197.

[9] قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 11، 12، ينظر: Ramadan, op.cit, p. 436.

الذي أنشأه في نفوس الصفوة المختارة التي صنع الله بها في الأرض ما شاء أن يصنع، والتي حوَّلت خط سير التاريخ مرة إلى حيث شاء أن يسير"[2].

الفرع الثاني: الإسلام أو الجاهلية أو (مبدأ الثالث المرفوع).

يقسم سيد قطب المجتمعات إلى قسمين لا ثالث لهما؛ مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي. والمجتمع الجاهلي -على حد تعبيره- هو: " كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية... وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا"[3]. وتبعا لهذا فإن المجتمع الإسلامي غير موجود في هذا العصر، وأن المجتمعات كلها صارت جاهلية في تشريعاتها ما دامت ترفض الاحتكام لله وحده[4].

"إن المجتمع الإسلامي-تقول الجبيلي- لا وجود له اليوم إلاّ بين طيَّات الكتب وبطون النصوص... أمّا في الواقع العملي فالمجتمع الإسلامي الصحيح غير قائم... وليس للإسلام اليوم دار [5] تقام فيها حدوده وتحترم فيه كلمته، ويلتزم فيها بحكمه ونظامه، وليس هناك إلاّ الادعاءات المفتراة والشعارات الكاذبة... الإسلام من هذا براء"[6].

والإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية [7]، لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور، لأنه وهذه المجتمعات على (مفرق الطريق)[8].

"وإذ يؤكد [أي قطب] رفضه الشديد لأنصاف الحلول يقول: إمَّا إسلام وإمَّا جاهلية [9]. واستنادا إلى هذا الرفض، فإن سيد قطب يؤكد أن الوظيفة الأولى [أي للدولة الإسلامية] هي إحلال التصورات والتقاليد الإسلامية في مكان الجاهلية. ولن يكون هذا بمجاراة الجاهلية في بعض الخطوات، لأننا حين نسيرها خطوة بخطوة، فإننا "نفقد المنهج ونفقد الطريق"[10]. كما أنه لن يكون بمقاطعتها والانزواء عنها والانعزال في الوقت الراهن. إن الوظيفة الأولى تؤدَّى -في نظره- بـ "المخالطة مع التميز، والأخذ والعطاء مع الترفع، والصَّدع بالحق في مودَّة، والاستعلاء بالإيمان في تواضع"[11].

إن قطبا-بهذا- لا يكتفي بوصم المجتمع بالجاهلية وبالخروج عن الملة-على ما يرى المخالفون- وإنما يريد وظيفة أخرى إلى الوظيفة الأولى، متمثلة في "إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية"[12].

---

(1) الجاهلية: يعتبرها سيد قطب المصطلح الأساس لكلمة التخلف، حيث جاء عنه في كتاب **المعالم**: "والمجتمعات التي تعتبر الإنتاج المادي قيمة عليا تهدر في سبيلها القيم والخصائص الإنسانية، فإن هذا المجتمع يكون مجتمعا متخلفا، أو بالمصطلح الإسلامي مجتمعا جاهليا"، ص 121، ينظر للمقارنة عن التخلف والتقدم في نظر الإسلام: الدريني، محمد فتحي**دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**دار قتيبة، دمشق، ط1998، ص141.

(2) قطب، **المعالم**، المرجع السابق، ص 12.

(3) المرجع نفسه، ص 98، ينظر للمقارنة: نعمان، صادق شايف، **الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله** ، دار السلام، القاهرة، الإسكندرية، ط1، 2004، ص 335.

(4) تومي، عبد القادر، **فلسفة سيد قطب القرآنية** دار هومة، الجزائر، (دت)، ص 36.

(5) سيأتي الحديث عن دار الحرب ودار الإسلام قريبا.

(6) الغزالي الجبيلي، زينب، **نحو بعث جديد**، ص 130.

(7) قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 149.

(8) المرجع نفسه، ص 19.

(9) ينظر: قطب، سيد، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط12، 1992، ص 85.

(10) قطب، **المعالم**، المرجع السابق، ص 19.

(11) المرجع نفسه، ص 161، ماضي، مرجع سابق، ص 38.

(12) المرجع نفسه، ص 151.

"وفي اعتقاده الجازم أن هذه الجاهلية قد أوشكت أن تفقد مسوِّغات وجودها واستمرارها، وبالتالي لا بد من قيادة جديدة، فالبشرية اليوم تقف-في رأيه- على حافة الهاوية. زد على ذلك أن "قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال"، والمصير الذي آلت إليه البشرية مرده-في نظره-إلى أن النظام الغربي (الاشتراكي والرأسمالي) قد انتهى دوره، لأنه أفلس في عالم القيم، ولم يعُدْ يملك رصيدا منها له يسمح له بالقيادة"[1].

وبالمناسبة فإن قطبا يؤكد على ضرورة سقوط الغرب لتتولى الأمة الإسلامية قيادة العالم، وهو-بهذا- ينحو منحى "صراع الحضارات"[2].

إذ لا يمكن -في نظره- أن تقوم الأمة الإسلامية إلاّ بسقوط الأمة الجاهلية [3]، بـــل يذهب أبعد من ذلك؛ حينما يدعو إلى إزالة الجاهلية العالمية بالقوة[4]، كما سيأتي في مسألة الجهاد .

الفرع الثالث: الجاهلية وفكرة التكفير.

إن منشأ فكرة التكفير عائد بالتبعية إلى فكرة التجهيل أو (الجاهلية)؛ فكون المجتمع جاهليا -على مفهومسيد قطب- يعني بالضرورة كونه كافرا.

وهذا المعنى (أي التكفير) استفاده قسم من الناس أوَّلَ كلام قطب الوارد في "الظلال" و "المعالم" على غير ما أراد. وهذه الفئة هي ما أطلق عليها "جماعة الهجرة والتكفير" [5] التي نشأت في مصر،

---

[1] ماضي، المرجع السابق، ص 40، 41.

[2] ينظر في صراع الحضارات: سعدي، محمد، **حول صراع الحضارات: حوارات ومقالات مختارة لصموئيل هنتنغتون** ، أفريقيا للشرق، الدا رالبيضاء، المغرب، ط 2006، ص 17 وما بعدها، الكنبودي، إدريس، "**أطروحة نهاية التاريخ والمركزية الحضارية الغربية**"، مجلة الوعي الإلامي، ع407، أكتوبر 1999، ص 16، 17، الجندي، أنور، "**نهاية التاريخ**"، مجلة منار الإسلام، ع 5، ص 66-71، مجموعة مؤلفين، **دام الحضارات: نصوص نقدية في المنهج والمضمون لمقولة هنتنغتون** ، المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، بيروت، ط 1، 1999، صفحات متعددة، حرب، علي، **العالم ومأزقه: النطق –الصدام –ولغة التداول**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2002، صفات متعددة، عبد الرحمن، طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 129 وما بعدها، فج، السيد أحمد، **حوار الحضارات في ظل الهيمنة الأمريكية**، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 2004، صفحات متعددة، الورغي، جلال، قراءة ي كتاب هشام جعيط "**أزمة الثقافة الإسلامية**" ، مجلة المستقبل العربي، بيروت، ع 282، أوت 2002، ص 153، 154، ينظر كذلك: ichael, Sells, *Ibn – Arabi and the clash of Civilizations*, within series: *Colloquia and Conferences*, N° 107Edited by: Mohamed Mesbahi, Publications of the Faculty of Letters and Human Sciences, Rabat, Kingdam ofMorocco, emprimerie Najah El Jadida, Casablanca, 1st edition, 2003, pp. 17-28, See also: Nielsen Jorgen, *Co-peration or Clash: a Critique of Huntington's hyper- Orientation*, Revue, Les études Islamiques, le Haut Conseil Islamique, Alger, N° 3, Juin 2003, pp. 53-67, also: Epostito, L. John, *The Islamic Threat, Myth or Realit?* Oxford University press, New York, 1995, p. 18 . ينظر في الحوار الإسلامي المسيحي: Charnay, Jean Paul, *Les Contres-Orients ou Comment penser l'autre Selon Soi*, La Bibliothèque Arabe, Sindbad, Paris, 1980, p. 166, aussi: Talb, Mohamed, *Islam et Dialogue*, Maison Tunisiènne de l'Edition, 1972, pp. 7-9.

[3] ينظر: **المعالم**، مرجع سابق، ص 151 ماضي، مرجع سابق، ص 41، الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1972، ص 30.

[4] ينظر: **المعالم**، المرجع نفسه، ص 66، ماضي، المرجع نفسه، ص 41.

[5] اسمها "الجماعة المسلمة" زعيمها شكري مصطفى، الذي تأثر بكتابات سيد قطب، وأوَّل مقولاته تأويلا بعيدا. من مبادئ جماعته وأهدافها:-أن ينجو الإنسان أولا من الفتنة، فتنة السقوط في الشرك. 2-إحداث البلاغ الكامل الشامل على مستوى الأرض. 3-الجهاد في سبيل **الله** لام دولة الإسلام. تقوم هذه الجماعة على فكرة التكفير؛ تكفير الناس جميعا إذا لم ينظموا إلى جماعتهم، ثم الهجرة من بلاد الكفر لإقامة دولة الإسلام، ولذا سموا "جماعة التكفير والهجرة".، ينظر: دكميجيان، **الأصولية في العالم العربي**، مرجع سابق، ص 138-14

والتي قرأت ظلال قطب ومعالمه قراءة متعسفة، "واستخلصت -بعدها- أن أفراد المجتمع الإسلامي ارتدُّوا كفارا، وتبعا لهذا التأويل كان الخطأ في الفهم. وظهر التيار الرافض للواقع المسمّى تيار التكفير"[1].

إن فكرة التكفير -بصرف النظر عن التأويل البعيد لبعض الاتجاهات- لها في فكر سيد قطب مبوأ كبيرا، يظهر ذلك -جليا- في تفسيره قوله تعالى:ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﮊ[2]، يقول: "فما يمكن أن يجتمع الإيمان وعدم تحكيم شريعة الله ، أو عدم الرضى بحكم هذه الشريعة، والذين يزعمون لأنفسهم أو لغيرهم أنهم "مؤمنون"، ثم هم لا يحكمون شريعةالله في حياتهم، أو لا يرضون حكما إذا طبق عليهم، إنما يدعون دعوة كاذبة، وإنما يصطدمون بهذا النص "القاطعﮋ ﭺ ﭻ ﭼ ﮊ[3]، فليس الأمر في هذا هو أمر عدم تحكيم شريعة الله من الحكام فحسب، بل كذلك عدم الرضى بحكم الله من المحكومين، يخرجهم من دائرة الإيمان، مهما ادعوه باللسان"[4].

ويتضح أكثر في تفسيره قوله تعالى:ﮋ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﮊ[5]، قائلا: "حَكَمَ الله -سبحانه- عليهم بالشرك في هذه الآية، وبالكفر في آية تالية [6] في السياق السياق بمجرد أنهم تلقوا منهم الشرائع فأطاعوها واتبعوها... فهذا وحده -دون الاعتقاد والشرائع- يكفي لاعتبار من يفعله مشركا بالله، الشرك الذي يخرجه من عداد المؤمنين، ويدخله في عداد الكافرين"[7].

هكذا يطلق سيد قطب -بما لا يدع مجالا للشك- الحكم بالكفر (بالمعنى المخرج من الملة) على كل من لم يحكم بما أنزل الله ، وهذه الفكرة مبنيَّة على فكرة أنه ليس هناك حاشا الإسلام والجاهلية، وكذلك وضع هؤلاء جميعا (الذين لا يحكمون بما أنزل الله) في سلة واحدة، هي سلة الكفر الاعتقادي، دون مراعاة حالات الاستحلال من عدمه، كما سيأتي في نقد هذه الفكرة لاحقا.

الفرع الرابع: فكرة الجهاد.

لقد اتفق على مفهوم الجهاد [8] بالمعنى العام في مدوّنات الفقه الإسلامي القديمة والمحدثة، لكن قطبا أعطى لهذه الفكرة بُعدا آخر، جعله يتميز عن مقولات السّابقين وكثير من اللاحقين، ملخّصه في الآتي:

---

(1) يسميه محمد عمارة: "تيار الفصام الكامل مع الواقع". ينظر موضوع: **طلائع الرفض الإسلام ي**، جريدة العقيدة (الجزائر)، ليوم: 199/02/26، تومي، مرجع سابق، ص 38. ينظر: Ramadan, op.cit, p. 431

(2) النساء/ 60.

(3) المائدة/43.

(4) قطب، **ظلال القرآن**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 13، 1993، (894/2)، ينظر للمقارنة بين الكفر الاعتقادي والكفر العملي: ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: محمد عبد الفتاح، دار الريان، الجزائر، دار البصيرة، الإسكندرية، ط 1، 1999، ص91 وما بعدها. ينظر: العنبري، خالد بن علي بن محمد، **الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير في ضوء الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة** ، دار الشريعة، القاهرة، مصر، ط 1، 2004، ص 137.

(5) التوبة/ 31.

(6) الآية هي قوله تعالىﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﮊ، التوبة/32.

(7) **الظلال**، المرجع السابق، (1642/3).

(8) يسميه مونتغمري "الحرب المقدسة"، ينظر: Montegomery, Watt, *Islamic Political Thought*, T&A, Constable L.T.D, Edinburgh, 1968, p. 14, voir aussi : Ben El Haffaf, Abderrahmane, *Introduction à l'étude de l'Islam*, Publications du Haut Conseil Islamique, Alger, p.103, aussi: Legrain, Jean-François, *"Dieu seul et grand"*, dans: *l'Islam*, nouvelles éditions Mame, Paris, 1985, p.52. وعبارته: "C'est le jihed, l'effort sur la voie de dieu. Cela signifie la "guerre sainte", quand les musulmans prennents les armes pour conventir les incroyants".

يفترض قطب -بدْءا- أن الأمة الإسلامية، يجب عليها أن تستلم المشعل لتكون مَعْلَمًا في طريق البشرية، هذه البشرية التي ضلّت الطريق بإعراضها عن مشكاةالله فكانت في الظلمات، وحتى تخرج إلى النور كان عليها أن تستلم قيادة البشرية عاجلا أم آجلا[1]، لأنها (أي الأمة الإسلامية) الوحيدة القادرة على هذا الدّور بعد إطباق الجاهلية على كل أمم الأرض.

لا يكتفي قطب بكون الجهاد واجبا على مجموع الأمة، بل يعتقد بأن الإسلام ذو طبيعة هجومية، نافيا عنه -في الوقت نفسه- الطابع الدفاعي، والذي يدرك طبيعة الإسلام يدرك معها -في رأيه- حتمية الانطـــــلاق

الحركي له "في صورة الجهاد بالسّيف -إلى جانب الجهاد بالبيان- ويدرك أن ذلك لم يكن حركة دفاعية[2]".

"ولهذا الجهاد -في نظره- وسائله المكافئة لكل جوانب الواقع البشري، ومراحله المحددة، كما أن لكل مرحلة وسائلها المتجددة [3]، أما مسوِّغ الجهاد – في نظره- فهو أن "البيان" إذا كان يواجه العقائد والتصورات، فإن "الحركة" – أي الجهاد بالسيف- تواجه العقبات المادية الأخرى، وفي مقدمتها السلطان السياسي [4]، وأن منهج الإسلام هو إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعا، وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة، أو قهرها حتى تدفع الجزية[5] وتعلن استسلامها[6]".

إن قطبا -في الوقت الذي نادى بالجهاد الابتدائي- ذهب يفند فكرة الجهاد الدفاعي، رادًا على القائلين به ردودًا قاسية كقوله: "والمهزومون روحيا وعقليا ممن يكتبون عن الجهاد في الإسلام ليدفعوا عن الإسلام هذا "الاتهام" يخلطون بين منهج هذا الدِّين في النص على استنكار الإكراه على العقيدة، وبين منهجه في تحطيم القوى السياسية المادية التي تحول بين الناس وبينه... وهما أمران لا علاقة بينهما ولا مجال للالتباس فيهما... ومن أجل تلك الهزيمة يحاولون أن يحصروا الجهاد في الإسلام فيما يسمونه اليوم "الحرب الدفاعية[7]"

ينظر للمقارنة في تفاوت الفكرة في: قطب، سيد**السلام العالمي والإسلامي**دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط8، 1988، ص21، إذ يقول: "ويصبح السلام هو القاعدة الدائمة والحرب هي الاستثناء"، كذلك: المودودي وآخر**الجهاد في سبيل الله**درا الشهاب، باتنة، الجزائر، ط1988، ص5.

(1) ماضي، مرجع سابق، ص 40، ينظر: الإسلام اليوم إصلاح أم ثورة في: Epostito, op.cit, p.7

(2) قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 72. ماضي، المرجع نفسه، ص 41، 42، ينظر للمقارنة: أبو سليمان، عبد الحميد، **النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية** تعريب: ناصر أحمد المرشد البريك، الرياض، ط1، 1993، ص 79.

(3) قطب، **المعالم**، المرجع نفسه، ص 64.

(4) المرجع نفسه، ص 69. ماضي، المرجع السابق، ص 42.

(5) إشارة إلى قوله تعالى: **"حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"**، التوبة/ 9. ينظر" دينيت، دانيال، **الجزية في الإسلام**، ترجمة: إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1950، ص 29 وما بعدها. ورغم أن الآية ليست في المسلمين، إلاّ أن قطبا يسقطها عليهم، وإنما ذلك منه لاعتبارهم في نظره مشركين كغيرهم. ويستدل لمذهبه هذا بكلام ابن القيم في زاد المعاد، (2/64): "... ولما نزلت سورة براءة نزلت ببيان حكم هذه الأقسام كلها: فأمر أن يقاتل عدوه من أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية أو يدخلوا في الإسلام".

(6) **المعالم**، المرجع السابق، ص 65. ويضيف قائلا: "وقيام مملكة **الله** في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردِّه إلى **الله** وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية"، ص 68، ينظر للمقارنة: قطب، **السلام العالمي والإسلام**، مرجع سابق، ص 169، 170، كذلك: المودودي وآخران، مرجع سابق، ص 13، إذ يقول: " إن الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي، يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي بنيانه من القواعد ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي".

(7) قطب، **المعالم**، المرجع السابق، ص 66. أمَّا المودودي فلا يفرق بين الجهاد الهجومي والجهاد الدفاعي، ينظر: **الجهاد في سبيل الله** ، ضمن مجموعة مؤلفت المودودي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1968, ص 41، 42.

وإذا كان من طبيعة الإسلام أن يُخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة ربِّ العباد، فإنه "لا يمكن أن يقف عند حدود جغرافية، ولا أن ينزوي داخل حدود عنصرية، وإذا كفَّ الله أيدي الجماعة المسلمة فترة[1] عن الجهاد، فهذه -برأيه- مسألة خطة لا مسألة مبدأ، مسألة مقتضيات حركة لا مسألة عقيدة"[2].

إن هذه الفكرة التي التبست على فهوم كثير ممن يُحسَبون على الإسلام (وهي فكرة الجهاد الدفاعي) لم تكن إلاّ بسبب ضغط الواقع من جهة، وهجوم المستشرقين الماكر [3] من جهة أخرى، جعلت هؤلاء يبررون الجهاد الإسلامي دفاعا عن الأرض والعرض، بل أصبحوا يخجلون من استعمال لفظة "الجهاد" التي أصبحت تثير حفيظة الغرب في العموم والمستشرقين منهم بخاصة.

الفرع الخامس: نقد فكرة الجاهلية.

تعرضت فكرة الجاهلية التي اعتمدها سيد قطب في كتابيه "الظلال" و "المعالم" إلى كثير من النقد وغير قليل من ردود الأفعال، والتي كانت قاسية في معظمها بالقدر نفسه الذي كانت عليه أفكار قطب من الحدّة.

إن أولى الانتقادات التي يمكن أن تُسدى لفكر سيد قطب حول مفهوم الجاهلية أمران: أما أحدهما فاستعارة لفظ الجاهلية كما ورد في الآيات التي استدل بها وفسَّر بها القرآن على طول وعرض كتاب "الظلال" وأكدها في "المعالم"، وإطلاقه على من لم يُحكِّم الله ورسوله ليس في عبادته فحسب وإنما في معاملاته كذلك.وأما الثاني -وهو الأهم من وجهة نظري- هو فصامه بين شيئين: الإسلام والجاهلية ولا ثالث بينهما[4]، فمن لم يكن في الإسلام كان في الجاهلية بالضرورة.

ومن أوجه النقد التي توجه لسيد قطب -فيما يتعلق باعتباره المجتمعات الإسلامية مجتمعات جاهلية- أنه يجر الحكم الذي صدر في شأن غير المسلمين على المسلمين كذلك، وتلك -في رأي محمد أحمد خلف الله - خطيئة[5]. ويدلل خلف الله على رأيه بأن المجتمع في مصر من الموحدين، والحكومة في مصر تدين تدين بالإسلام"[6].

ويذهب محمد عمارة إلى الرأي نفسه من حيث الجوهر؛ فيقول إن خطأ الحكم على مجتمعاتنا المعاصرة مردّه إلى أن أصحابه لم يميزوا بين كون القيم الجاهلية هي "الشذوذ" وليست "القاعدة"[7].

وفي اعتقاد محمد رضا محرم أن محنة "الأبيض والأسود" -دون غيرها من الألوان- هي التي أفرزت تيارات وجماعات تحتكر لنفسها صفات العلم والإسلامية، وتصف من يعملون خارجها بأنه مجتمع جاهلي" جاهلي"[1].

---

(1) يقصد بها الفترة المكية، وجزءا من الفترة المدنية، قبل نزول قوله تعالى:ژ ٱ ب ب ٻ ٻ ٻ ژ (الحج/ 39). وخلال الفترة المكية يكتب بعض المستشرقين عن إخفاق (حاشا) النبي –صلى الله عليه وسلم– "Muhammad's failure in Mecca"، وأن النبي –صلى الله عليه وسلم– كان رحمة في تنكر "was blessing in disguise" ينظر: Goitein, S.D, *Studies in Islamic History and Institutions*, E.J. Brill, Leiden, Netherlands, 1968, p. 34. في حين يكتب آخر عن تأسيس النبي –صلى الله عليه وسلم– للإسلام، ينظر: Draycott, G. M, *Mahomet Founder of Islam*, Martin Secker, London, 1st published, 1916, p. 97. بينما يعتبره آخر من كبار الفلاسفة، ينظر: Tomlin, Frédéric, *Les Grands Philosophes de L'orient*, trad: G. Waringhien, Payot, Paris, 1952, pp. 289-307.

(2) ينظر: **المعالم**، مرجع سابق، ماضي، مرجع سابق، ص 42، الطرابلسي، مرجع سابق، ص 52.

(3) **المعالم**، المرجع نفسه، ص 72، الطرابلسي، المرجع نفسه، ص 49، 50.

(4) يسميه بعضهم "محنة الأبيض والأسود"، ينظر: ماضي، المرجع السابق، ص 38.

(5) خلف الله، محمد أحمد وآخرون، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1987، ص 88، (عن ماضي، المرجع السابق، ص 38).

(6) خلف الله، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(7) المودودي أبو الأعلى، **الصحوة الإسلامية**، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط 1986، ص 92. (عن ماضي، المرجع السابق، ص 38).

"إن الإقـــرار بوجود نوعين من المجتمعات، أحدهمـــا إسلامي والثـــاني جـاهلي من نـــاحية، وعدم

الاعتراف بوجود أي مجتمع إسلامي من ناحية أخرى، أفضيا بسيد قطب إلى اعتبار مجتمعات المسلمين وغير المسلمين مجتمعات جاهلية، وبالتالي لم يعد يلاحظ وجود أي فوارق بين المجتمعات يمكن أن تقوم على أسس أخرى. ومعنى ذلك أن سيد قطب تحوَّل من داعية إلى قاض[2] يحكم على المجتمعات كلها دون استثناء. زد على ذلك أن معياره في إصدار الحكم لا يكفي للقيام بذلك، لأنه معيار ديني، فضلا عن أنه يتسم بالتبسيط الشديد"[3].

يقول قطب: "إن بعض المتحمسين لهذا الدّين يشغلون بالهم وبال الناس ببيان إن كان هذا القانون أو هذا الإجراء أو هذا القول منطبقا على شريعة الله أو غير منطبق، وتأخذهم الغيرة على بعض المخالفات هنا وهناك، كأن الإسلام كله قائم، فلا ينقص وجوده وقيامه وكماله إلاّ أن تمنع هذه المخالفات !! هؤلاء المتحمسون الغيورون على هذا الدّين يؤذون هذا الدِّين من حيث لا يشعرون، بل يطعنونه الطعنة النجلاء بمثل هذه الأوضاع الجاهلية، شهادة بأن هذا الدين قائم فيها لا ينقصه ليكمل إلاّ أن تصحح هذه المخالفات، **بينما الدّين كله متوقف عن الوجود أصلا** ، مادام لا يتمثل في نظام وأوضاع الحاكمية فيها لله وحده من دون العباد" [4].

ويذهب قطب بعيدا عندما يقول: "إنه لا جدوى من المحاولات الجزئية حين يفسد المجتمع كله، وحين تطغى الجاهلية، وحين يقوم المجتمع على غير منهج الله ، وحين يتخذ له شريعة غير شريعة الله ، فينبغي - عندئذ- أن تبدأ المحاولة من الأساس، وأن تنبت من الجذور، وأن يكون الجهد والجهاد لتقرير سلطان الله في الأرض، وحين يستقر هذا السلطان يصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شيئا يرتكز إلى أساس"[5]

إن الخطير في رسالة قطب التجهيلية تكفيره للمجتمع حاكما ومحكوما، واضعا إياه (المجتمع) في منزلة الجحيم، رافضا المنزلة بين المنزلتين [6]. والأخطر في الرسالة نفسها تسفيهه لجهود العاملين في طريق الدعوة،المتعمقين في الفروع، وعدها (الجهود) في دائرة "اللاجدوى" ما دام الأصل الذي يقوم عليه الدين قد خرَّ صريعا.

المطلب الثاني: الحاكمية.

---

(1) **تحديث العقل السياسي الإسلامي**، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، باريس، فرنسا، ط 1، 1986، ص 94، 95، (عن ماضي، المرجع السابق، ص 38).

(2) وهذا ما دعى الهضيبي لكتابة كتابه **"دعاة لا قضاة"** ، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الإسكندرية، (د.ت) ينظر: ص 71 وما بعدها، ينظر كذلك: Ramadan, op.cit, p. 430.

(3) ماضي، المرجع السابق، ص 38.

(4) قطب، **الظـــلال**، المرجع نفسه، (3/1216، 1217). تغليط الخط من الباحث.

(5) قطب، **الظلال**، مرجع سابق،(5/949-951). ويضرب مثالا عن الربا قائلا: "فما غناء أن ينتهي الناس عن أكل الحرام مثلا في مجتمع يقوم اقتصاده كله على الرّبا"، وعن الزنا: "وما غناء أن ينتهي الناس عن الفسق مثلا في مجتمع لا يعتبر الزنا جريمة"، وعن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: "ما غناء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مثل هذه الأحوال، ما غناء النهي عن هذه الكبائر –فضلا عن أن يكون النهي عن الصغائر– والكبيرة الكبرى لا نهي عنها: كبيرة الكفر بالله برفض منهجه للحياة؟ **!** ".**الظلال**، المرجع نفسه، الموضع نفسه.وأقول–بناء على هذه الفكرة–: وما غناء الصلاة والزكاة والصيام والحج في مجتمع أصوله منهدمة، فالأولى أن تنهدم هذه العبادات كذلك ؟**!** إن هذا الكلام من قطب لشيء عجاب**!!**

(6) ليس المقصود مصطلح المعتزلة "المنزلة بين المنزلتين" وقد مر في الفصل الثاني، وإنما المقصود به درجة بين الإيمان الكامل وبين الكفر المطلق، وهو ما يسميه أهل السنة "الفسق"؛ فيكون – بذلك – المجتمع المسلم غير المطبق لأحكام الشرع فاسقا لا كافرا .

فكرة الحاكمية هي الفكرة الرئيسية الثانية التي احتواها كتابا "معالم في الطريق" و"في ظلال القرآن" الآنفان، وهي فكرة تبدو جديدة بالنسبة لبعض المفكرين، قديمة بالنسبة لبعضهم الآخر. فما مفهومها اللغوي، وما مفهومها القطبي؟ وما علاقتها ببعض الأفكار الأخرى؟

الفرع الأول: مفهوم فكرة الحاكمية.

بند 1: المفهوم اللغوي: الحاكمية مصدر صناعي من اسم الفاعل "حاكم" لحقته ياء النسبة مردفة بالتاء للدلالة على صفة فيه"[1].

وحكم في اللغة: المنع[2]، قال جرير:

أَبَنِي حَنِيفَةَ أَحْكِمُوا سُفَهاءَكَمُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَغْضَبَا [3]

وتأتي بمعاني عدة منها: قضى (من القضاء)، أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها.

والحكم: العلم والفقه؛ قال تعالى: ژ پ پ پژ[4] أي علما وفقها. وفي الحديث في صفة القرآن: وهو الذكر الحكيم، أي الحاكم لكم وعليكم"[5]. وحَكَّمت فلانا في كذا: إذا جعلته إليه[6].

بند 2: المفهوم القطبي.

فكرة "الحاكمية" فكرة محورية في فكر قطب على غرار فكرة "الجاهلية"، "وهنا نتساءل: ماذا يقصد سيِّد قطب بالحاكمية؟ يميز سيد قطب بين مجتمع وآخر، بين مملكة وأخرى، على أساس الحاكمية فيها؛ فإن كانت الحاكمية لله وحده فإن المجتمع إسلامي، وإن كانت الحاكمية للبشر فإن المجتمع جاهلي. وحين تكون الحاكمية العليا لله وحده الذي هو "مصدر السلطات" لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أي من البشر..."[7] وهي (الحاكمية) إنما "تستند إلى حاكمية البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابًا... وينشأ -في اعتقاده- عن هذا الاعتداء على سلطان الله في الأرض اعتداء على عباد الله "[8]. وهـو (أي قطب) يرفض كل ما هو قائم من اشتراكية وديمقراطية وغيرها من الأفكار، لأنها لا تحكِّم الشرع فهي – في الحكم- سواء[9].

"واستتبع ذلك موقفان؛ الأول تكفير الحاكم، والثاني: الاستعلاء بالإيمان... وتكفير الحاكم ينبع من كون نظامه نظاما جاهليا ولا يحكم بما أنزل الله ، وإذا كانت الجماهير (وهي عموم المسلمين) تؤيد الحاكم الكافر وتساند حكمه، فنحن رغم قلة عددنا أفضل وأكثر أهمية، بل وأقوى لأننا أقرب إلى الله "[10].

---

[1] ينظر: الأنصاري، مرجع سابق، ص 163.

[2] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مصدر سابق، مادة (حكم)، (91/2).

[3] جرير، أبو حزرة جرير بن عطية، **الديوان**، شرح: يوسف عيد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، 1992، ص 71.

[4] مريم/ 12.

[5] ابن منظور، مصدر سابق، مادة (حكم)، (951/3).

[6] ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، **كتاب جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987، (564/2).

[7] قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 95، ماضي، مرجع سابق، ص 38.

[8] ماضي، المرجع نفسه، ص 37، ينظر: Ramadan, op.cit, p. 433.

[9] ينظر: السعيد، رفعت، مرجع سابق، ص 27.

[10] المرجع نفسه، الموضع نفسه، وينظر: **المعالم**، مرجع سابق، موضوع: استعلاء الإيمان، ص 178-187. كذلك: عبد الكريم، خليل، **جذور العنف...**، مرجع سابق، ص 106-111.

يقول قطب: "إن وجود هذا الدِّين هو وجود حاكمية الله ، فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود هذا الدين... وإن مشكلة هذا الدِّين في الأرض اليوم لهي قيام الطواغيت التي تعتدي على ألوهية الله ، وتغتصب سلطانه، وتجعل لنفسها حق التشريع والإباحة والمنع في الأنفس والأموال والأولاد"[1].

إن الحاكمية -كما يريدها قطب- هي الإقرار لله بالحاكمية المطلقة، ليس في مجال العقائد والعبادات فحسب -كما يعتقد الكثيرون- بل في المجالات كلها، ومنها السياسة والحكم. وكل ما عداها من حاكميات ما هي إلاّ أسماء سمَّوها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان.

ولمصطلح الحاكمية علائق عدة تصله بمصطلحات أُخر لا تقل أهمية عن المصطلح في ذاته منها:

الفرع الثاني: الحاكمية والألوهية.

يورد سيد قطب مصطلح الحاكمية مقرونا بمصطلح الألوهية[2]، ويقف عند قوله تعالى:ژ ڈ ڈ ژ ژڑ ڑ ک ک کگ گ گ گژ[3].

"فالحاكمية هي من خصائص الألوهية؛ فالحكم يكون لله بحكم ألوهيته، فإله الكون هو حاكمه [4]. ومن ادعى الحاكمية "فقد نازع الله -سبحانه- أولى خصائص ألوهيته"[5].

اعتبر سيد قطب حقيقة الألوهية أساس التصور الإسلامي، "فهي الحقيقة الأولى، والحقيقة الكبرى، والحقيقة الأساسية، والحقيقة الفاعلة، والحقيقة العميقة في التصور الإسلامي" [6]. والاعتراف بالألوهية -في نظره- يعني "الاعتراف بأن الله -سبحانه وتعالى- هو الخالق، الرزَّاق، المحيي، المميت، المدبر، المتصرف، القادر على كل شيء"[7].

تتجلى حقيقة الألوهية عند سيد قطب في الكون والحياة والإنسان، وفي المعركة بين الحق والباطل (أي بين الأمة الإسلامية والجاهلية). "أما عن علاقة الألوهية بالربوبية[8]، أو على الأصح: الربوبية هي

---

[1] قطب، **الظلال**، مرجع سابق، (1217/3)، ينظر: قطب، **هذا الدين**، درا الشروق، القاهرة، بيروت، ط 15، 1993، ص 17، 18، تومي، مرجع سابق، ص 44.

[2] ينظر في الألوهية، ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، مصدر سابق، ص 28 وما بعدها، النجمي، أحمد بن يحى بن محمد، **الشرح الموجز الممهد لتوحيد الخالق الممجد**، مجالس الهدى للإنتاج والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2006، ص 7 وما بعدها، ابن منده، محمد بن إسحاق بن يحيى، **كتاب الإيمان**، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، دار الفضيلة، الرياض، دار ابن حزم، بيروت، ط 4، 2001، (123/1)، الفوزان، صالح ابن فوزان، **كتاب التوحيد**، مكتبة امن عباس، سمنود، دار الآثار، القاهرة، ط 1، 2003، ص 5-7، العثيمين، محمد بن صالح، **شرح العقيدة السفارينية**، دار البصيرة، الإسكندرية، ط 2003، ص 147-152، آل الشيخ، عبد الرحمن حسن، **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد** ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2003، ص 18 وما بعدها.

[3] يوسف/ 40.

[4] يتضح تأثر سيد قطب بالمودودي القائل: "إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة، فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى". **الحكومة الإسلامية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 119.

[5] **الظلال**، مرجع سابق، (1990/4)، ينظر: تومي، مرجع سابق، ص 45.

[6] قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط12، ص 187.

[7] قطب، **الظلال**، المرجع السابق، (1354/3).

[8] ينظر في الربوبية: ابن أبي العز، مصدر سابق، (28/1).

خاصية من خصائص الألوهية [1]؛ فمجال الربوبية هو الحاكمية والقوامة والسلطان والتشريع في حياة الناس وتوجيه حياتهم وإخضاعهم ودينونتهم وتعبدهم لله. "إن ربوبية الله للعالمين تعني-أول ما تعنيه- إبطال شرعية كل حكم يزاول السلطان على الناس بغير شريعة الله وأمره، وتنحية كل طاغوت من تعبيد الناس له"[2].

ويعتقد قطب أن القضية الأساسية الكبرى في العقيدة هي قضية الربوبية، وقضية الألوهية لم تكن محلَّ إنكار من قبل المشركين، ولكنهم كانوا -إلى جانب اعتقادهم بوجود الله (الألوهية)- كانوا يشركون معه آلهة أخرى يشرعون لأنفسهم ما يأذن به الله [3].

الفرع الثالث: الحاكمية وفكرة التحرير.

يقول قطب: "إن هذا الإعلان العام لتحرير الإنسان في الأرض من كل سلطان غير سلطان الله ، بإعلان ألوهية الله وحده وربوبيته للعالمين، لم يكن إعلانا نظريا فلسفيا سلبيا ، إنما كان إعلانا حركيا واقعيا إيجابيا، إعلانا يراد له التحقيق العملي في صورة نظام يحكم البشر بشريعةالله ، ويخرجهم -بالفعل- من العبودية للعباد إلى العبودية لله وحده بلا شريك"[4].

واضح من كلام قطب -وهو يتحدث عن التحرير- ربطه هذه الفكرة بفكرة الألوهية السابق بيانها، وهـــي مرتبطة -أصالة- بفكرة الحاكمية في الجملة؛ فكونالله هو الحاكم ولا أحد سواه، يعني التحرر من كل سلطان ما سوى سلطانالله. وكون الأمر كذلك، يعني الانعتاق الكلي من البشر والاتصال المطلق بربِّ البشر.

إن هذه الفكرة (فكرة التحرير) لها ارتباط وثيق بفكرة الجهاد الآنف بيانها، وهي الجانب العملي لما سبق من أفكار نظرية. يقول: "إن الجهاد ضرورة للدعوة إذا كانت أهدافها هي إعلان تحرير الإنسان إعلانا حادا يواجه الواقع الفعلي بوسائل مكافئة له في كل جوانبه"[5].

ويذهب قطب أبعد من ذلك؛ فيعلن أن هذا التحرير لا يكتفي بالمحلية، وإنما يمتد ليشمل العالمية. يقول: "إن هذا الدّين ليس إعلانا لتحرير الإنسان العربي، وليس رسالة خاصة بالعرب! إن موضوعه هو "الإنسان"، نوع "الإنسان"، ومجاله هو "الأرض"، كل "الأرض". إن الله -سبحانه- ليس ربًا للعرب وحدهم، ولا حتى لمن يعتنقون العقيدة الإسلامية وحدهم، إن الله هو رب العالمين. وهذا الدين يريد أن يرد العالمين إلى ربهم، وأن ينتزعهم من العبودية لغيره"[6].

---

[1] يخالف قطب ما دأب عليه علماء العقيدة من كون الألوهية فرع عن الربوبية وليس العكس. ينظر للمقارنة: ابن أبي العز، المصدر نفسه، (41/1)، الجزائري، أبو بكر جابر، **عقيدة المؤمن**، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط 1988، ص 80، 81 و 91- 95.

[2] قطب، **الظلال**، المرجع السابق، (1346/3)، تومي، المرجع السابق، ص 53، ينظر في الألوهية بالتفصيل في فصل "ألوهية وعبودية" في: قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط4، 1993، ص 81-188، و"حقيقة الألوهية"، ص 189-322.

[3] ينظر: **الظلال**، المرجع نفسه، (1761/3)، كذلك: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** المرجع السابق، ص 112.

[4] قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 68.

[5] قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 74.

[6] المرجع نفسه، ص 69.

ولأجل هذا الهدف الأسمى -المتمثل لا في تحرير المسلمين فحسب، وإنما في تحرير الإنسانية ككل- ينادي قطب بضرورة وجود طائفة تدافع عن هذا الدِّين في وجه المهاجمين له[1] والمعتدين على حق الله ، وهذه الطائفة تتمثل "في تجمع تنظيمي حركي تحت قيادة جديدة غير قيادات الجاهلية، وميلاد مجتمع [2] مستقل متميز لا يعترف لأحد من البشر بالحاكمية، لأن الحاكمية فيه لله وحده"[3].

وكون طبيعة الإسلام هجومية [4] -من وجهة نظر قطب- وكذا كونه دينا عالميا، يقرر -كما هو منهجه- أن من حق الإسلام "أن يتحرك ليحطم الحواجز من الأنظمة والأوضاع التي تغل من حرية الإنسان في الاختيار، وحسبه ألاَّ يهاجم الأفراد ليكرههم على اعتناق عقيدته، إنما يهاجم الأنظمة والأوضاع ليحرر الأفراد من التأثيرات الفاسدة، المفسدة للفطرة، المقيدة لحرية الاختيار"[5].

واضح - كذلك- من هذا التقرير أن قطبا لا يمارس الإكراه على الناس ليقحمهم في الإسلام إقحاما، وهو يقرر عدم الإكراه مستندا إلى قوله تعالى: ﮋ ﮊ ﮋ ﮌ ﮋ[6]، ولكنه يفرض على المنتسب إلى الإسلام -بالحرية والاختيار- أن يدافع عن العقيدة والشريعة ومنهج الحياة، بالوقوف في وجه الأنظمة الفاسدة وإسقاطها حتى يكون الدين كله لله.

الفرع الرابع: الحاكمية وولاية الفقيه.

لقد سبق الحديث عن ولاية الفقيه في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، وهي -في جملتها- فكرة قديمة أصابها التجديد عبر القرون لتصل إلى ما وصلت في عهد الخميني [7]. وقد استندت هذه الفكرة إلى فكرة عامة هي (الإمامة)، وما يلزم عنها من (العصمة) [8]؛ فالأئمة معصومون، وينتهون عند الإمام الثاني عشر الغائب، والدخول -بذلك- في عصر الغيبة والانتظار. ومن أجل الخروج من هذا المأزق الذي وضعتهم فيه فكرة (الغيبة) أوجدوا لأنفسهم مخرجا، يستطيعون به ممارسة الدور في المجتمع نيابة عن المهدي إلى أن يحين موعد الرجعة ليحكم هو أصالة.

هذا مجمل فكرة ولاية الفقيه عند الشيعة، ومصدرها -بذلك- إلهي كما مر، لتأتي فكرة (الحاكمية) على يد المودودي والتي تبناها سيد قطب فيما بعد. فما هو المشترك والمختلف بين النظريتين؟

---

[1] لا يكتفي قطب بكون الجهاد لمجرد الدفاع -كما يذهب إلى ذلك كثير من الدعاة- ولكن طبيعة الهجوم فيه هي الأصل. يقول: "إن من حق الإسلام أن يتحرك ابتداءً"، **المعالم**، المرجع نفسه، ص 89.

[2] يبدو تأثر هذا التعبير بكتاب مالك بن نبي "**ميلاد مجتمع**"، ولا يستبعد قراءته له، لكن قطبا يختلف مع ابن نبي في كون المشكلة الأساس هي مشكلة الإنسان من وجهة نظر الأخير، وهي مشكلة النظم الفاسدة من وجهة نظر الأول. ينظر: **ميلاد مجتمع**، ترجمة : عبد الصبور شهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1986، ينظر: الطالبي، عمار، "**الفكر السياسي عند مالك بن نبي**"، ضمن **الندوة العالمية عن فكر المسلمين السياسي خلال الحقبة الاستعمارية**، المعهد الإسلامي، لندن، 6-9 أوت 1986، ص 1-10.

[3] قطب، **المعالم**، المرجع السابق، ص 86.

[4] يعُد محمد عمارة الجهاد: "دعوة مسلحة إلى أصول الإسلام النقية (القرآن والسنة)"، "**من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة**"، مجلة منبر الجوار، عدد 19، خريف 1990، ص 59- 61، ويسمى الحركات الإسلامية المنتهجة أسلوب الجهاد "حركات الرفض والغضب الإسلامي"، المرجع نفسه، ص 33.

[5] قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 89.

[6] البقرة/256.

[7] يراجع مبحث "ولاية الفقيه" في المبحث الثاني من هذا الفصل، ص 217-237.

[8] تراجع "العصمة" في المبحث الأول من الفصل الثاني من هذا البحث، ص 102- 105.

يقرر المودودي صاحب فكرة (الحاكمية) أن جوهرها "أن تنزع جميع السلطات: الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسنَّ لهم قانونا ينقادوا له ويتبعوه؛ فإن ذلك أمر مختص بالله وحده ولا يشاركه فيه أحد غيره"[1].

يبدو المشترك بين الفكرتين في كونهما تستندان إلى المصادر المطلقة، وهي راجعة بالضرورة إلى الله ، والبشر نواب عن الله في هذه الأرض، يقومون مقام النيابة أو الاستخلاف لتحقيق العبودية الكاملة لله[2].

لكن المختلف واضح جلي؛ فولاية الفقيه مستندة أكثر إلى المرجعية (الأئمة المعصومين) أكثر من استنادها إلى الألوهية، وإن كانت الأولى ناتجة عن الثانية، أما الحاكمية فاستنادها إلى الوحي المتمثل في القرآن أصالة، مع تأويل في الفهم قد يكون بعيدا إلى حدٍّ ما.

إن ولاية الفقيه انطلقت من العصمة - ابتداء- لتصل إلى العصمة -انتهاء- كما مرَّ قبْلُ. أما الحاكمية فهي لا تدَّعي العصمة للبشر، ولكنها ترجع ممارساتهم - بكـــونهم مكلفين بحراسة الدين وسياسة الدولة- إلى ضرورة كونها على منهج الله. وأن السلطة العليا فيها لله لا لأحد من البشر.

وفي الجملة، فإن العلاقة بين الفكرتين موجودة من حيث "المصدرية" (الله - الوحي) وتختلفان في التنزيل؛ ففي حين أن ولاية الفقيه تستصحب عصمة الأئمة لتقع فيها أخيرا مع الولاة الفقهاء، تأتي الحاكمية لتستصحب المعنى (الحاكمية لله) ليطبقها بشر غير معصومين.

الفرع الخامس: نقد فكرة الحاكمية.

على غرار النقد الموجه لفكرة الجاهلية، حظيت فكرة الحاكمية -هي الأخرى- بغير قليل من النقد وردود الأفعال، يمكن إبرازه في الآتي:

بند 1: التقليل من شأن البشر:

"إن دعوة سيد قطب إلى القضاء على مملكة البشر تستند - في المقام الأول- إلى التقليل من شأن البشر من حيث قدراتهم وإمكاناتهم. ذلك لأنهم قاصرون، عاجزون، فهم لا يملكون -في نظره- أن يدركوا جميع السنن الكونية، ولا أن يحيطوا بأطراف الناموس العام، ولا حتى بهذا الذي يحكم فطرتهم ذاتها وتخضعهم لها" [3]. يقول قطب: "فالبشر لا يملكون أن يشرعوا لحياة البشر نظاما يتحقق به التناسق المطلق بين حياة الناس وحركة الكون، ولا حتى التناسق بين فطرتهم المضمرة وحياتهم الظاهرة"[4].

بند 2: قصور مناهج البشر:

يعُد قطب "مناهج البشر كلها قاصرة هزيلة، ولا يستطيع البشر شيئا سوى إقامة مملكة الله. إنهم - باختصار شديد- لا يملكون التشريع، إنما يملكون التنفيذ فحسب. ومعنى ذلك أن عقل الإنسان محدود

---

[1] **نظرية الإسلام السياسية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 3، 1981، ص 27.

[2] يقول محمد عمارة: "ولاية الفقيه اليوم سلطة مطلقة مثل الحاكمية، والتأصيل التاريخي المقصود به تسويغ وشرعنة سلطة الفقيه الأوحد، التي لم تكن له لا في الدين ولا في الدنيا"، حوار ضمن سلسلة حوارات المستقبل العربي، تحت عنوان: **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص 40.

[3] ماضي، مرجع سابق، ص 38.

[4] **المعالم**، مرجع سابق، ص 100.

قاصر"[1]. وهذا ما جعل أحدهم يذهب إلى القول إن الحكم الديني يفرض على الإنسان "وصاية منذ بادئ الأمر بحجة أنه قاصر"[2]. وهكذا يظل هذا القاصر عاجزا عن الوصول إلى مرحلة النضج، ما دام يؤمن بحاجته الدائمة إلى مصدر للتوجيه أرفع وأسمى وأحكم منه"[3].

بند 3: تجريد الإنسان من السلطة:

يـــرى محمد عمارة أن فكرة الحاكمية لله لا يجوز أن تعني تجريد الإنسان من السلطـــة والحكم في

ميـدان خلافته ونيابته عن الله: سياسة الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران[4].

بند 4: استعمال القوة:

لقد مرّ في فكرة الجهاد وفكرة التحرير لدى سيد قطب أنه يدعو -صراحة- إلى استعمال القوة والعنف ضد الطاغوت، سواء أكان داخليا (متمثلا في أنظمة الحكم) أم خارجيا (متمثلا في القوى الاستدمارية الغاشمة). يقول عمارة: "إن شن الحرب على الحكومات الأخرى -حتى ولو حلمنا وتخيلنا إمكانه- سيجلب على الإسلام وأهله ودولته عداء شعوب تلك الحكومات، الأمر الذي سيباعد بينها وبين سبل التفكير في الإقبال على عقائد الإسلام"[5].

يقول محمد شلتوت: "الإسلام لا يرى أن مجرد المخالفة في الدين تبيح العداوة والبغضاء، وتمنع المسالمة والتعاون على شؤون الحياة العامة، فضلا عن أن يتيح القتال لأجل تلك المخالفة"[6].

بند 5: النزعة الماضوية:

يرى بعض الكتاب أن قطبا -بفكره هذا- يريد إحياء صور الماضي على ما كانت عليه، وباقي الصور عنده لا يمكن التعويل عليها.يقول الجابري: "إن السلفي[7] عندما يقرر أن العرب والمسلمين عامة عامة لن ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس [8]، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة، هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى [9]، والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد"[10].

---

[1] ماضي، المرجع السابق، ص 38، ينظر: Harbi, Mohamed, *l'Islamisme dans Tous ses Etats*, Edition Rahma, Alger, 1992, pp. 13-27.

[2] فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1985، ص34، (عن ماضي، المرجع السابق، ص38).

[3] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[4] ينظر: **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية** مرجع سابق، ص 442.

[5] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[6] نقلا عن ماضي، المرجع السابق، ص 42، 43.

[7] المقصود مطلق السلفي، المعتمد – أصالة– الكتاب والسنة وميراث السَّلف الصالح، وهو –بذلك– يعد الإسلاميين كلهم سلفيين!

[8] جاء في الأثر: **"لا يصلح آخر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها"**.

[9] يلاحظ استعماله مصطلح القرون الوسطى للدلالة على الظلامية والانحطاط. وهو –وإن كان يصح على الحضارة الغربية– فإنه لا يصح على الحضارة الإسلامية التي كانت في عزّ أيامها.

[10] **الخطاب العربي المعاصر**، دراسة تحليلية نقدية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب، دار الطليعة، بيروت،لبنان، ط 1،ماي 1982،ص 29.

"زد على ذلك أن اعتبار الأوضاع القائمة في العالم كلها جاهلية، ولا خلاص من هذه الأوضاع إلاّ بإحياء إحدى صور الماضي، لا يحل المشكلات المعقدة التي تواجه البشرية، وأخص بالذكر -هنا- العرب والمسلمين، فلا بد من الاهتداء إلى طريق جديد يقوم على تمثل الماضي واستلهامه، ويأخذ أصحابها بعين الحسبان الزمان والمكان معا، الحاضر والمستقبل على حدّ سواء، ومثل هذا الطريق مرفوض في "معالم في الطريق" جملة وتفصيلا"[1].

هذه جملة الاعتراضات والردود التي وجهت إلى سيد قطب فيما يتعلق بفكرتي الجاهلية والحاكمية، وهي -وإن كانت أصابت في الكثير منها- إلاّ أن هناك -من وجهة نظر البحث- ما يمكن أن يستدرك عليها كذلك:

1- إن التقليل من شأن البشر -على حدّ تعبير المخالفين- ليس بإطلاق كما فهموه؛ والمقصود بذلك محدودية قدرات البشر، بخاصة ما يتعلق بعالم الغيب، يقول تعالى: ژ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ژ[2]، فيلزم -من ذلك- العودة إلى العليم الخبير، ژ ٻ ٻ ٻ ٻ ڀ ڀ ڀ ڀ ژ [3].

2- إن قصور مناهج البشر أمر لا بد من الإيمان به، والاستناد إلى قوة وعلم المطلق (الله) ضرورة لا بد منها، ولا يعني -بذلك- تسفيه أحلام البشر المكرمين [4]، وإنما هي إشارة إلى محدودية المخلوق ومطلقية ومطلقية الخالق[5].

3- أما فيما يخص استعمال العنف في قضية الجهاد ونشر الدعوة، فهذه مسألة مختلف فيها بين العلماء في القديم والحديث، والمعروف في الفقه الإسلامي أنه (لا إنكار على المجتهدات).

4- أما عن النزعة الماضوية؛ فإنه لكل أمة تاريخ ومستند، وما نلحظه اليوم من انطلاق في الآفاق لشعوب الغرب لم يكن من فراغ؛ وقد كانت الحضارتان اليونانية والرومانية حاضرة في طول وعرض الحضارة الغربية المعاصرة.

إن قطبا -بصرف النظر عن الحكم له أو عليه، فيما قدم من فكرتي الجاهلية والحاكمية- قد أتى بالجديد في اختصاصه، وفتح -بذلك- آفاقا للأخذ والردّ، وأسس لفكرة التجديد داخل التنظيم الواحد، نافيا -بذلك- فكرة الذوبان.

المطلب الثالث: عدل الحكام.

تقوم سياسة الحكم في الإسلام عند قطب -بعد التسليم بقاعدة الألوهية الواحدة والحاكمية الواحدة- على أسس العدل من الحكام والطاعة من المحكومين والشورى بين الحكام والمحكومين[6].

الفرع الأول: مفهوم العدل.

بند 1: المفهوم اللغوي:

العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور.[7]

بند 2: المفهوم العام عند العلماء:

---

(1) ماضي، المرجع السابق، ص 43.

(2) الروم/07.

(3) الملك/ 14.

(4) قال تعالى: ژ ک ک ک ک گ گ ژ الإسراء/70.

(5) ينظر: قطب، **هذا الدين**، مرجع سابق، ص 22، 23.

(6) ينظر قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط13، 1993، ص 80.

(7) ابن منظور، مصدر سابق مادة (عدل)، (2838/4)، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1987، مادة (عدل)، (541/2).

اختلف العلماء في تأويل العدل في قوله تعالى:ژ چ چ چ چ ڇ ژ[1]؛ فقال ابن عباس: العدل لا إله إلا الله. وعن علي بن أبي طالب: العدل الإنصاف[2].

واختلفوا كذلك فيمن المخاطب بقوله تعالى: ژ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ژ[3]، فقال علي بن أبي طالب: هذا خطاب لولاة المسلمين خاصة، فهي للنبي ﷺ وأمرائه، ثم تتناول من بعدهم[4]. وقال الضحاك في قوله تعالى: ژ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ى ى ژ[5]، بالبينة على المدعي واليمين على من أنكر، وهذا خطاب للولاة والأمراء والحكام، واستدل بحديثي: **"إن المقسطين يوم القيامة..."** [6] وحديث: **"كلكم راع..."** [7]، فجعل في هذه الأحاديث الصحيحة كل هؤلاء رعاة وحكاما على مراتبهم[8].

بند 3: المفهوم القطبي

العدل بمفهوم سيد قطب هو "الذي يكفل لكل فرد ولكل جماعة ولكل قوم قاعدة ثابتة للتعامل، لا تميل مع الهوى، ولا تتأثر بالود والبغض، ولا تتبدل مجاراة للصهر والنسب والغني والفقر والقوة والضعف، إنما تمضي في طريقها تكيل بمكيال واحد للجميع، وتزن بميزان واحد للجميع"[9].

فالعدل كما يفهمه قطب يختلف عن العدل الشائع في مناهج الحياة الوضعية، إنه عدل مطلق؛ لأن مصدره مطلق (الله)، أما عدل المناهج الوضعية فهو نسبي، لأن مصدرها نسبي. إنه عدل متزه عن العاطفة والمشاعر وصلات الرحم وموقع الفرد في المجتمع لجهة ثروته أو قوته. العدل هو الميزان الثابت الذي يتساوى على كفتيه سائر الخلق من البشر[10].

والحكمـــــة من ميزان العدل الإلهي هو إقامة حدوده بين الناس، فعلى الحاكمين إذا حكموا التزام العدل. يقول تعالى: ژ ۅ ۉ ې ې ى ى ژ [11]، فالعدل أساس الحكم في الإسلام، كما أن الأمانة[12] -بكل مدلولاتها- هي أساس الحياة في المجتمع[13].

الفرع الثاني: ارتباط العدل بالإيمان.

يربط قطب قضية العدل بأصل الإيمان [1]، والإيمان ينتج عن تحمل الأمانة، أمانة الإسلام. قال تعالى: ژۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ى ى ژ[2]. والأمانة -كما يذهب كثير

---

(1) النحل/ 90.

(2) ينظر: القرطبي، **الجامع**، مصدر سابق، (165/10).

(3) النساء / 58.

(4) القرطبي، المصدر السابق، (256/5، 255)، ينظر: الجصاص، مصدر سابق، (207/2).

(5) النساء / 58.

(6) تكملة الحديث: "**إن المقسطين يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن، ولكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا**"

(7) تكملة الحديث: "**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته؛ فالإمام راع ومسؤول عن رعيته؛ والرجل راع في أهله ومسؤول عنهم، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عنه، والعبد راع في مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**"تخريجه، ص250.

(8) القرطبي، الجامع، المصدر السابق، (258/5)، الجصاص، المصدر السابق، (210/2).

(9) **الظلال**، مرجع سابق، (2190/4)، ينظر: **دراسات إسلامية**، مرجع سابق، ص 68.

(10) ينظر: سعد، مرجع سابق، ص 254.

(11) النساء / 58.

(12) إشارة على قوله تعالى: ژ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ژ النساء / 58.

(13) **الظلال**، مرجع سابق، (689/2).

من المفسرين هي أمانة الدين ورسالة الإسلام إلى العالمين [3]. ومن هذه الأمانة الكبرى تنبثق سائر الأمانات التي يأمر الله أن تؤدى[4].

إن العدل بمفهوم قطب عدل شامل شمول الإسلام؛ فهو لا يقتصر على طائفة المؤمنين فحسب، ولا مع أهل الكتاب فحسب دون سائر الناس، "وإنما هو حق لكل إنسان بوصفه إنسانا، فهذه الصفة -صفة الناس- هي التي يترتب عليها حق العدل في المجتمع الرباني. وهذه الصفة يلتقي عليها البشر جميعا... والأمة المسلمة قَيِّمة على الحكم بين الناس بالعدل، متى حكمت في أمرهم"[5].

الفرع الثالث: مقياس العدل.

يتساءل قطب عن المعيار الذي يجب أن يوضع للأمانة والعدل في منهج التصور الإسلامي، ويضع تصورا لتحديدهما وتنفيذهما في كل مجال الحياة.

فهو يفترض أن العقـــل البشري بما أودع فيه من قدرات النظر والإدراك قادر على إدراك معنى العدل، وهـــذا

من البديهة بمكان، لكن اختلاف العقول بين البشر من جهة، وقصور عقل البشر الضعفاء عن معرفة كنه الأشياء، يجعل من الضروري القهقرى إلى ميزان ثابت يُتحاكم إليه، حتى لا تبقى أهواء الناس وميولهم[6] هي الميزان

فلابد -إذا- من هذا الميزان لترجع "إليه العقول الكثيرة؛ فتعرف عنده مدى الخطأ والصواب في أحكامها وتصوراتها، ومدى الشطط والغلو، أو التقصير والقصور في هذه الأحكام والتصورات. وقيمة العقل البشري هنا هو أنه الأداة المهيأة للإنسان، ليعرف بها وزن أحكامه في هذا الميزان... الميزان الثابت، الذي لا يميل مع الهوى، ولا يتأثر بشتى المؤثرات"[7]. وموازين البشر -مهما دقت- فإنها لا تخلو من شطط وميل، ويبقى ميزان الله هو الميزان القسط[8].

وإذا كان ميزان الله هو الميزان الحق، فما هي الضمانة التي تجعل الجماعة المسلمة تحقق هذا الميزان في واقع الحياة ؟ يجيب قطب عن هذا التساؤل، قائلا: "والضمانة الحقيقية للمنهج الإسلامي كله كامنة في ضمير المسلم؛ منبعثة من إيمانه. فمتى وُجد الإيمان بهذا الدين وُجدت معه أقوى ضماناته"[9].

---

(1) يقول قطب: "هذا الدين يتناول موضوعا خطيرا.. الموضوع الأساسي في حياة الأمة المسلمة إنه يتناول شرط الإيمان وحدّه، ممثلا في النظام الأساسي لهذه الأمة"، المرجع نفسه (685/2).

(2) الأحزاب / 72.

(3) "والأمانة تعم جميع وظائف الدين على الصحيح من الأقوال"، القرطبي، **الأحكام** "فالشرع كله أمانة"، مصدر سابق، (253/14)، الثعالبي، عبد الرحمن، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق: عمار الطالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1985، (368/3).

(4) **الظلال**، المرجع السابق، (688/2).

(5) المرجع نفسه، (689/2)، ينظر كذلك، (3150/5).

(6) المرجع نفسه، (690/2).

(7) **الظلال**، مرجع سابق، (690/2)، ينظر كذلك: (3343/6)، ينظر: Rodinson, Maxime, *Islam et Capitalisme*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 36.

(8) يقول تعالى: ژ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ (الأنبياء / 47).

(9) **هذا الدين**، مرجع سابق، ص 22، ويقول مضيفا: " والجماعة المسلمة ضمانة حقيقية لتحقيق هذه التوجيهات، فهي تقوم على هذه العقيدة، وتأخذ نفسها بالتزام ما ألزمها الله... ومن ثم نحن ملزمون بتحقيق ذلك المنهج، لتحقيق ذلك العدل الشامل الكامل، الذي لا يتحقق إلا في ظل هذا المنهج المتفرد"، المرجع نفسه، الموضع نفسه، وهو تأكيد من قطب على دور الجماعة على غرار تأكيده على مكانة الفرد.

فالضمانة إذا موجودة في الضمير حين يوجد الإيمان، وهذا تأكيد من قطب على دور الإيمان في حياة الناس عموما، وفي تطبيق أحكام الله في حياتهم السياسية بخاصة. وهو منهج قطبي في جعل الدين والإيمان ملّة واحدة كما أن الكفر والإلحاد ملّة واحدة.

الفرع الرابع: ارتباط العدل بالخُلق.

إن العدل قيمة في ذاته، وهو أساس الملك، والأمر بإقامته فرض على غرار الإحسان، بصريح قوله تعالى: ﮋ ﭽﭾﭿ ﮀﮊ[1]، لكن الإنسان بطبيعته الطينية قد تأخذه العزة بالإثم، فيذهب به الشطط إلى تجاوز حقيقة العدل، بخاصة مع الذين بيننا وبينهم عداوة، فيأمرنا القرآن قائلا: ﮋ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﮊ[2]. إن الله أمر المؤمنين ألا يحملهم الشنآن لمن صدوهم عن المسجد الحرام على الاعتداء،"وكانت هذه قمة ضبط النفس والسماحة، يرفعهم الله إليها بمنهجه التربوي الرباني القويم... وهي قمة أعلى مرتقى وأصعب على النفس وأشق. فهي مرحلة وراء عدم الاعتداء والوقوف عنده؛ تتجاوزه إلى إقامة العدل مع الشعور بالكره والبغض"[3].

يستدل قطب -بالإضافة إلى القرآن الكريم- بالأحاديث الصحيحة في الباب؛ فيذكر حديث: **"إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم مجلسا: إمام عادل، وإن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة إمام جائر"**[4]، والعدل في الإسلام لا يضاهيه أي قانون عادل، لا في حياة المجتمعات الداخلية، ولا في العلاقات الدولية، ويخلُصُ إلى لفت الانتباه إلى أن الإسلام ليس مجرد نظريات طوباوية، وإنما أخذت طريقها إلى الحياة، وحفظ الواقع التاريخي منها أمثلة كثيرة[5].

ومن تلك الأمثلة عن عدل الإسلام، قضية الجزية المفروضة على الذميين؛ فالإسلام لا يقسر هؤلاء على اعتناق عقيدته، ومن ثم لا يفرض عليهم الجهاد بالنفس، ذلك أن الجهاد له علاقة بالعقيدة التي يؤمن بها الفرد المسلم، وإنه فرض عليهم الجهاد بالمال حينما فرض عليهم نصيبا من المال يدفعونه لبيت المال نظير الحماية، وإنها لذلك لم يسمها زكاة؛ ذلك أن الزكاة ليست عبادة مالية محضة، والجانب العقيدي فيها لا يخفى. وهكذا نلحظ أن الإسلام كان في العدالة من الحساسية ما جعله يحتفظ بمبدإ ﮋ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﮊ[6] من جهة، ومبدإ (المواطنة)[7] التي تستلزم الحماية ومن ثم بذل المقابل[1].

---

(1) النحل/90، والعدل: "التسوية في الحقوق فيما بينكم وترك الظلم وإيصال كل ذي حق حقه، والإحسان إلى من أساء إليكم، أو هما الفرض والندب، لأن الفرض لا يقع فيه تفريط فيجبره الندب"، النسفي، أبو البركات، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل** (تفسير النسفي)، دار الفكر، بيروت، لبنان، (2/297).

(2) المائدة /4، وينظر دور الأخلاق في بناء الحضارة: قيروان، منور، **الدولة في تصور الفارابي**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، 1995، ص 122.

(3) **الظلال**، المرجع السابق، (2/852).

(4) البخاري، كتاب الحدود، باب19 (محاربين4)، مسلم، كتاب الزكاة، باب16، اللفظ في الترمذي، كتاب الحكام، باب ما جاء في الإمام العادل، حديث رقم1329: "**إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلسًا إمام عادل، وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم مجلسًا إمام جائر**"، قال الترمذي: حديث أبي سعيد حسن غريب لا نعرف إلا من هذا الوجه. وفي مسند أحمد (3/55): "... **وإن أبغض الناس على الله يوم القيامة وأشدهم عذابًا**..."

(5) قطب، **العدالة الاجتماعية**، مرجع سابق، ص 81، ينظر: قطب، **السلام العالمي والإسلام**، مرجع سابق، ص 192.

(6) البقرة / 256.

(7) ينظر: قطب، **هذا الدين**، مرجع سابق، ص 91، ينظر في المواطنة: خالد، خالد محمد، **مواطنون لا رعايا** ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1964، صفحات متعددة، القرضاوي، يوسف، **فقه الزكاة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 16، 1986، (1/95)، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط 1988، صفحات متعددة.

هذا مثال عن العدل مع الآخر المخالف في العقيدة، وهناك أمثلة كثيرة عن العدل مع الموافق، بَلْهَ العدل مع الرعية، بَلْهَ مع قائد من الرعية؛ ذلك هو موقف عمر بن الخطاب مع خالد بن الوليد رضي الله عنهما عندما عزله عن إمارة الجيش بالشام، وخالد هو القائد الذي لم يهزم إلى ذلك اليوم في موقعة قط، والجيش الإسلامي كان أحوج إلى قيادة خالد في تلك الظروف وهو على أبواب حروب ضـــــروس في الشام والعراق، وهي أحوج ما تكون لعبقرية خالد العسكرية. كل ذلك لم يشفع

له عند عمر بن الخطاب، وذلك لما بدر من خالد من أخطاء استوجبت العزل [2].

لقد كان قمة العدل من حاكم مسلم حيال واحد من قادته العظماء، بَلْهَ من دونه، وقد قابله عدل آخر من خالد لا يقل عن عدل عمر؛ حينما قبل العزل وعاد جنديا بسيطا في جيش المسلمين يقاتل بالحماس نفسه، لا فرق بين قائد ومقود حينما يكون الهدف أن تكون كلمةالله هي العليا.

المطلب الرابع: طاعة المحكومين.

يأتي الشق الثاني من معادلة الإسلام في نظام الحكم، والطرف الثاني للعقد، المتمثل في المحكومين. فما هو واجبهم بعدما أخذوا حقهم من عدل الحكام ؟

الفرع الأول: مفهوم الطاعة:

بند 1: المفهوم اللغوي:

طاع يطوع طوعا فهو طائع، بمعنى أطاع: لان وانقاد. وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك. والطاعة اسم من أطاعه طاعة، بمعنى انقاد له ولان له[3].

بند 2: المفهوم عند العلماء:

اختلف العلماء في تأويل (أولي الأمر)؛ فروي عن جابر بن الله وابن عباس والحسن وعطاء ومجاهد أنهم أولوا الفقه والعلم، وعن ابن عباس في رواية وأبي هريرة أنهم أمراء السّرايا، ويجوز أن يكونوا جميعا مرادين بالآية؛ لأن الاسم يتناولهم جميعا... فأمر الناس بطاعتهم والقبول منهم، ما عدل الأمراء[4] والحكام

قال الشافعي: "فأعلم الله نبيّه ﷺ أن فرضا عليه وعلى من قبله، والناس إذا حكموا أن يحكموا بالعدل، والعدل: إتباع حكمه المنزل" [5]. ويقول في قوله عز وجل: ژو و ۈژ[6]: "تحتمل تساهلهم[1]في

---

(1) ينظر: قطب، **العدالة الاجتماعية**...، المرجع السابق، ص 79، ينظر في أهل الذمة وقضية الجزية: ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1983، (189/1).

(2) من هذه الأخطاء التي أخذها عليه عمر: تسرعه في قتل مالك بن نويرة وإعراسه بعد ذلك بامرأته، كما أخذ عليه بعدها حادثة قريبة منها هي زواجه من ابنة مجّاعة في مسيلمة الكذاب (زمن أبي بكر)، غداة مقتل ألف ومائتين من الصحابة فيها. ينظر: قطب، **العدالة الاجتماعية**، مرجع سابق، ط13، 132، ينظر كذلك تأويل فعل عمر بن الخطاب على غير المراد في : هيكل، محمد، **أبو بكر الصديق**، دار المعارف، القاهرة، 1979، ص229 ، **الفاروق عمر**، (99/1، 100).

(3) ابن منظور، مصدر سابق، مادة (طوع)، (2720/4)، الفيومي، مصدر سابق، مادة (طوع)، (519/2).

(4) الجصاص، مصدر سابق، (210/2)، ينظر: Al-Munadjdjid, Salah al-Din, *Le Concept de Justice Sociale en Islam*, Office des Publications Universitaires,Alger, 1982, p. 76.

(5) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، **أحكام القرآن**، جمعه: البيهقي النيسابوري، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله موسى، دار الكتب، بيروت، لبنان، ط 1980، (121/2).

(6) المائدة/48.

أحكامهم، ويُحتمل: ما يهوون، وأيهما كان فقد نُهي عنه، وأمر أن يحكم بينهم بما أنزل الله على نبيّه ﷺ"[2].

وهذا هو المفهوم المخالف على رأي الشافعي؛ ألاّ يتبع أهواء الحكام، ومن ثم عدم طاعتهم في ذلك، إنما الطاعة إن كانوا عدولا.

بند 3: المفهوم القطبي.

طاعة المحكومين تعني التزام ما يقرره الحاكم من أوامر ونواه، بعدما أدى هذا الرّاعي واجبه حيال الرعية، من إقامة العدل فيها، وهو وجه من وجوه سيادة الدولة على الشعب على غرار سيادتها في التراب. وهذه الطاعة من المحكومين ليست واجبة من جهة العقد الذي بينهما -على ما يذهب إليه أصحاب العقد الاجتماعي[3]- وإنما لجهة كون الحاكم قد أخذها (السلطة) بحقها، وأدى الذي عليه فيها [4]، ومن ثم كان من واجب الرعية الامتثال لأمر السلطة العليا في البلاد.

يؤكد قطب معنى هذا المفهوم مستندا إلى قوله تعالى: ﴿ ﴾[5]، مستخلصا قاعدة الطاعة كأحد مرتكزات النظام السياسي في الإسلام، لكنه يربطه بالمبدإ الأكبر (الحاكمية)، فما هي العلاقة العضوية بين المفهومين ؟

الفرع الثاني: الطاعة ومفهوم الحاكمية.

لاشك أن لمفهوم الحاكمية -الذي سبق بيانه في الفكر القطبي- أثره فيما يليه من المفاهيم؛ فهنا عندما يعرض لمسألة الطاعة لا يتردد في ربطها بالحاكمية، مستندا على اللغة في تخريج هذا الترابط.

فأما ربطها بالحاكمية فلأنها لله وحده في حياة البشر، ما جلّ منها وما دق، وما كبر منها وما صغُر، و سنَّ شريعة أودعها قرآنه، وأرسل بها رسولا يُبيَنها للناس لا ينطق عن الهوى؛ فهي شريعة من شريعة الله.

إن الله واجب الطاعة بما لا مراء فيه من جهة ألوهيته، وعلى المؤمنين به أن يطيعوه ابتداء، وأن يطيعوا رسوله بما له من صفة الرسالة. فطاعته -إذا- من طاعة الله [6]، الذي أرسله بهذه الشريعة، وببيانها للناس في سنته، وسنته وقضاؤه جزء من الشريعة واجب النفاذ، والإيمان يتعلق وجودا وعدما بهذه الطاعة وهذا التنفيذ بنص القرآن:﴿ ﴾[7].

فأما أولوا الأمر، فالنص يُعين من هم: ﴿ ﴾[8]، منكم: أي من المؤمنين... الذين يتحقق فيهم شرط الإيمان وحدُّ الإسلام المبين في الآية؛ من طاعة الله وطاعة الرسول، وإفراد الله -سبحانه- بالحاكمية وحق

---

(1) أي تسامحهم، وعدم تطبيقهم أحكامهم على أنفسهم، فيكون المعنى الثاني خاصا بقوانينهم الوضعية. الشافعي، المصدر السابق، (2/122،121) في الهامش.

(2) الشافعي، المصدر نفسه، (2/121، 122).

(3) وهم: روسو ولوك وهوبز. ينظر: كريون، أندريه، **روسو: حياته وفلسفته**، ترجمة:نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 4، 1988، هيكل، محمد حسين، **جان جاك روسو: حياته وكتبه**، دار المعارف، الإسكندرية،ط 4،1990، لوك، جون، **رسالة في التسامح**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1988، موسى، نجاح، **المنفعة الفردية عند توماس هوبز** ، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط 2000، صفحات متعددة.

(4) في الحديث: "**يا معاذ، إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها**". وقد سبق تخريجه، ص 74.

(5) النساء/59. ينظر للمقارنة:الرازي، فخر الدين بن ضياء الدين عمر، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**،دار الفكر،بيروت، ط1983،(10/147).

(6) قال تعالى: ﴿ ﴾ (النساء / 79).

(7) النساء / 58.

(8) النساء / 58.

التشريع للناس ابتداء، وبالتلقي منه وحده –فيما نص عليه- والرجوع إليه أيضا فيما تختلف فيه العقول والأفهام والآراء، مما لم يرد فيه نص لتطبيق المبادئ العامة في المنصوص عليه[1].

الفرع الثالث: حدود الطاعة.

لقد نص الله بصريح اللفظ على طاعته وطاعة رسوله، مكررا لفظ الطاعة فيهما ژئې ئى ئى ئۈ ژ ، بينما لا يكرره في ژ ى ى ژ ، مكتفيا بحرف العطف، للدلالة على أن طاعة أولي الأمر تابعة لطاعة الله وطاعة رسوله[2]، والمسألة واضحة بالنسبة لطاعة الرسول المقرونة بطاعة الله ، فكلاهما وحي، ژ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ[3]، أما المحكومون فهم بشر غير معصومين، وطاعتهم تبعية لا أصلية، "ومن اعترافه بحاكمية بحاكمية الله وحده، ثم تنفيذه لهذه الشريعة يستمد حق الطاعة، فإذا انحرف عن هذه أو تلك سقطت طاعته، ولم يجب النفاذ"[4].

يستدل قطب لهذا بحديث النبي ﷺ: **"على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"** [5]، وقوله: **"اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة، ما أقام فيكم كتاب الله تعالى"**[6]. يقول: "وواضح من هذا الحديث توقيت السمع والطاعة بإقامة كتاب الله تعالى. فليست هي الطاعة المطلقة لأوامر الحاكم، وليست هي الطاعة الدائمة ولو ترك شريعة الله ورسوله"[7].

يفرق قطب بين واجب الحاكم في تنفيذه شريعة الله ، وبين استمداد سلطته من كونه رجل دين؛ "فليست للحاكم سلطة دينية يتلقاها مباشرة من السماء، كما كان لبعض الحكام في القديم في نوع الحكم المسمى "ثيوقراطية". إنما هو يصبح حاكما باختيار المسلمين الكامل وحريتهم المطلقة، لا يقيدهم عهد من حاكم قبله[8]، ولا وراثة كذلك في أسرة، ثم يستمد سلطته بعد ذلك من قيامه بتنفيذ شريعةالله دون أن يدَّعي

---

(1) **الظلال**، مرجع سابق، (691/2)، ينظر للمقارنة: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (القاضي)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، (70/2).

(2) يقول قطب: "والنص يجعل طاعة الله أصلا وطاعة رسوله أصلا كذلك –بما أنه مرسل منه– ويجعل طاعة أولي الأمر... منكم... تبعا لطاعة الله وطاعة رسوله، فلا يكرر لفظ الطاعة عند ذكرهم، كما كررها عند ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ليقرر أن طاعتهم مستمدة من طاعة الله ورسوله، بعد أن قرر أنهم "منكم" بقيد الإيمان وشروطه". **الظلال**، (691/2)، ينظر للمقارنة: الزمخشري، **الكشاف**، مصدر سابق، (523/1).

(3) النجم / 4.

(4) قطب، **العدالة الاجتماعية**...، مرجع سابق، ص 81.

(5) رواه الشيخان، وقد مر.

(6) رواه البخاري وقد سبق تخريجه، ص 122 من هذا البحث.

(7) قطب، **العدالة الاجتماعية**...، مرجع سابق، ص 82.

(8) قد سبق الحديث عن عهد الإمام لمن بعده، وهو عهد صحيح إذا اجتنبت الشبهات، وقطب هنا في معرض الرفض لهذا النوع من الاختيار.

يدَّعي لنفسه حق التشريع ابتداء بسلطان ذاتي له. فإذا لم يرضه المسلمون لم تقم له ولايةٌ[1]، وإذا رضوه ثم ترك شريعة الله لم تكن له طاعة"[2].

وانطلاقا من مبدأ الحاكمية لله ينفي قطب وجود هيئة لها وصاية على الدين، مثل هيئة "الإكلروس" في الكنيسة باسم الدين وأن الله خول لها ذلك، أما في الإسلام فإن العبرة بتطبيق شريعة الله في الأرض "إقرار من الحاكم بأن الحاكمية لله وحده، وأن مهمته لا تتعدى تنفيذ الشريعة"[3].

ويخلص في الأخير إلى ما قرره ابتداء، من أن الطاعة من المحكومين منوطة وموقوتة فقط باعتراف الحاكم بأن الحكم لله وحده، ثم تنفيذه لشريعة الله بلا شرط آخر غير العدل في الحكم وطاعة الله[4].

هكذا يتبدى واضحا موقف قطب من الطاعة؛ فهي واجبة لجهة كون الإمام عادلا، تحقيقا لمعادلة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهي محدودة بالتزام الإمام بالحاكمية، فطاعته إذ ذاك طاعة لله في البدء وفي الختام.

المطلب الخامس: المشورة بين الحكام والمحكومين.

الفرع الأول: مفهوم الشورى.

بند 1: المفهوم اللغوي:

الشورى والمشورة، مَفْعَلَة. تقول: شاورته في الأمر واستشرته: بمعنى طلبت منه الرأي[5]. والعرب والعرب تقول: شرت الدابة وشورتها: إذا علمت خبرها بجري أو غيره[6].

بند 2: المفهوم عند العلماء.

قـــــــال ابـن عـطية: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام؛ ومن لا يستشير أهل العلم والدين

فعزله واجب[7]، هذا ما لا خلاف فيه [8]، وقال ابن خُوَيْز مَنْدَاد: واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها. وكان يقال: "ما ندم من استشار"[1]

---

[1] إشارة إلى قوله صلى الله عليه وسلم: "**إلا من أخذها بحقها**"، السابق. وهو ما يسمى اليوم بـــ "الشرعية".

[2] إشارة على قوله صلى الله عليه وسلم: "**وأدى الذي عليه فيها**" ، السابق. وهو ما يسمى اليوم بـــ "المشروعية". "ومن هنا –يضيف قطب– ندرك حكمة النبي صلى الله عليه وسلم في أنه لم يعين خليفته من بعده؛ إذ كان هذا مظنة أن يستمد خليفته سلطة دينية دائمة من استخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم له"، **العدالة الاجتماعية**...، المرجع السابق، ص 82.

[3] قطب، **العدالة الاجتماعية**...، مرجع سابق، ص 82، ويضيف: "فإذا كان معنى الحكومة الدينية في أية ديانة أو طائفة هي التي تتولى الحكم، فإن هذا المعنى ينتفي في الإسلام انتفاء كاملا؛ وليس هناك مبرر لأن يفهم أحد أن الحكم في الإسلام يحتاج إلى أكثر من تنفيذ الشريعة الإسلامية، بعد إفراد الله –سبحانه– بالعبادة". الموضع نفسه.

[4] المرجع نفسه، ص 82.

[5] ابن منظور، مصدر سابق، مادة (شور)، (2358/4)، الفيومي، مصدر سابق، مادة (شور)، (564/2).

[6] القرطبي، **الجامع**، مصدر سابق، (249/4).

[7] يلاحظ تشدد ابن عطية في لزوم المشاورة من ولي الأمر، إلى درجة عزل من لا يشاور.

[8] هذا الإطلاق غير مسلم له، والخلاف في المسألة ينقض ذلك، وقد سبق في مسألة الخروج على الحاكم، من هذا البحث، ص 183–192.

واختلف العلماء في إلزامية الشورى وإعلاميتها في قوله تعالى: ﮋ ﭬ ﭭ ﭮﭯﮊ[2]؛ فقالت طائفة: ذلك في مكائد الحرب، وعند لقاء العدو، وتطييبا لأنفسهم، ورفعا لأقدارهم، وتألفا على دينهم، وإن كان الله تعالى قد أغناه عن رأيهم بوحيه. وهذا رأي الشافعي القائل: هو كقوله: **"والبكر تستأمر"** تطييبا لقلبها، لا أنه واجب[3]. وقال آخرون: ذلك فيما لم يأت فيه وحي، رُوي ذلك عن الحسن البصري والضّحّاك، قالا: ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمته من بعده[4].

قال البخاري: "وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها"[5]. وقصر بعضهم المشورة في المختلف من الآراء؛ والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولا إلى الكتاب والسنة إن أمكنه، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما شاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلا على الله[6].

هذا مجمل القول بعدم إلزامية الشورى، وقد سبق الحديث عن القول بإلزاميتها، يراجع في موضعه، (مبحث حسن البنا).

بند 3: المفهوم القطبي:

ينطلق قطب من قوله تعالى: ﮋ ﭬ ﭭ ﭮﭯﮊ[7] لتقرير إلزامية الشورى، وأنها مبدأ أساس في الحكم، لا يقوم نظام الحكم في الإسلام على أساس سواه. ويستند في ذلك إلى سبب النزول ووقعة أُحُد، وما نتج عنها من نتائج خطيرة، وكان النبي ﷺ يعلم ذلك برؤياه الصادقة وتأويله العليم، "وكان من حقه أن يلغي ما استقر عليه الأمر نتيجة الشورى، ولكنه أمضاها وهو يدرك ما وراءها من الآلام والخسائر والتضحيات. لأن إقرار المبدإ وتعليم الجماعة وتربية الأمة أكبر من الخسائر الوقتية"[8].

فالشورى عند قطب أصل من أصول الحياة في الإسلام، وهي أوسع مدى من دائرة الحكم، لأنها قاعدة حياة الأمة كما تدل الآية. وكذلك سار الخلفاء في استشارة المسلمين[9].

يقول قطب في تفسيره سورة الشورى في قوله تعالى: ﮋ ﮊ ﮋ ﮌﮊ[1]: "والتعبير يجعل أمرهم كلهم كلهم شورى، ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة. وهو كما قلنا نص مكي؛ كان قبل قيام الدولة الإسلامية،

---

[1] هذا الحديث رواه الطبري في **الأوسط** والقضاعي عن أنس، وحسنه السيوطي في **كشف الخفاء**: وفي سنده ضعيف جدا. عن القرطبي، **الجامع**، مصدر سابق، (250/4) في الهامش، وتمام الحديث: **"وما خاب من استخار"**.

[2] آل عمران / 159.

[3] وإن كان لا يجب في حق البكر، فلأن ذلك أمر خاص في فرد واحد، أما استشارة الأمة، فالأمر عام، وَعْوُده على الجماعة، وهو قياس من الشافعي مع الفارق.

[4] ينظر: القرطبي، المصدر السابق، (250/4)، وربما استدل هؤلاء بالقراءة الشاذة لابن عباس: "وشاورهم في بعض الأمور". القرطبي، المصدر نفسه، الموضع نفسه. وفي ذلك يقول الشاعر: **شَاوِرْ صَدِيقَكَ فِي الخَفِيِّ المُشْكَلِ وَاقْبَلْ نَصِيحَةَ نَاصِحٍ مُتَفَضِّلِ**
فَاللهُ قَدْ أَوْصَى بِذَاكَ نَبِيَّهُ فِي قَوْلِهِ: (شَاوِرْهُمْ) وَ(تَوَكَّلِ)

[5] القرطبي، المصدر نفسه، (251/4).

[6] القرطبي، مصدر سابق، (252/4).

[7] آل عمران / 159.

[8] قطب، **الظلال**، مرجع سابق، (501/1)، ينظر للمقارنة: رضا، محمد رشيد، **تفسير المنار**، مرجع سابق، (211/5).

[9] قطب، **العدالة الاجتماعية**...، مرجع سابق، ص 83.

فهذا الطابع إذا أعم وأشمل من الدولة في حياة المسلمين، إنه طابع الجماعة الإسلامية في كل حالاتها، ولو كانت الدولة بمعناها الخاص لم تقم بعد"[2].

الفرع الثاني: الشورى بين المصالح والمفاسد.

يقرر قطب أن الذي حدث في أُحُد من استشارة النبي ﷺ أصحابه، وما كان من نتائج وخيمة على الدولة الإسلامية الناشئة، وهو يعلم ذلك المصير علم اليقين، يدخل في إطار الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ فإنشاء الأمة المسلمة الراشدة وتعليمها مبدأ من مبادئ الحكم وتربيتها منذ النشأة الأولى، كان أكبر من المساوئ الوقتية التي سببتها هزيمة أُحُد. "ولكن وجود محمد رسول الله ﷺ ومعه الوحي الإلهي ووقوع تلك الأحداث، ووجود تلك الملابسات، لم يلغ هذا الحق. لأن الله -سبحانه- يعلم أن لا بد من مزاولته في أخطر الشؤون، ومهما تكن النتائج، ومهما تكن الخسائر، ومهما يكن انقسام الصف، ومهما تكن التضحيات المريرة، ومهما تكن الأخطار المحيطة. لأن هذه كلها جزئيات لا تقوم أمام إنشاء الأمة الراشدة، المدربة بالفعل على الحياة، المدركة لتبعات الرأي والعمل، الواعية لنتائج الرأي والعمل، ومن هنا جاء هذا الأمر الإلهي في هذا الوقت بالذات"[3].

ويـرد على الذين يعتبرون (التوكل) الوارد في الآية: ﴿ ﭼ ﭽ ﭾﭿ ﴾[4] هو رأس الأمر؛ إذ العبرة في النهاية بالتوكل على الله لا على المشورة، ويذهب إلى أن التوكل يكون بعد إمضاء الشورى. ولعل السياق القرآني ساعده على هذا الفهم؛ إذ جاء الأمر بالشورى سابقا للأمر بالتوكل، ثم إنه لا تعارض البتة بين مشاورة الأصحاب والتوكل قبل أو بعدها. يقول: "إن مهمة الشورى هي تقليب أوجه الرأي، واختيار اتجاه من الاتجاهات المعروضة، فإذا انتهى الأمر إلى هذا الحد انتهى دور الشورى وجاء دور التنفيذ.... التنفيذ في عزم وحسم، وفي توكل على الله ، يصل الأمر بقدر الله ، ويدعه لمشيئته تصوغ العواقب كما تشاء"[5].

وبهذا يكون قطب قد أقر مبدأ من مبادئ الشريعة، وهو مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ فقدم أعظم المصالح -متمثلا في إقامة دولة الإسلام وتربية الأمة على سلوك منهج الشورى- على أقل الأضرار- متمثلا في الأخطار الوقتية والويلات الجزئية التي صاحبت الأخذ بمبدإ الشورى.

الفرع الثالث: الشورى بين الجوهر والعَرَض.

يؤكد قطب أصل الشورى السابق بيانه، في الوقت الذي يفسح فيه المجال واسعا لشكل تطبيقه؛ فالمهم عنده تحقيق المعنى، ولا عبرة بعد ذلك بالمبنى. يقول: "أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصبوبا في قالب حديدي؛ فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان، لتحقيق ذلك الطابع في حياة الجماعة الإسلامية"[6].

---

[1] الشورى/38.

[2] قطب، **تفسير سورة الشورى**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 4، 1993، ص 83، ينظر: **الظلال**، (3165/5)، ينظر للمقارنة: ابن عاشور، محمد الطّاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، (111/25)، الزحيلي، وهبـــة، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1991، (80/25، 81).

[3] قطب، **الظلال**، مرجع سابق، (502/1).

[4] آل عمران / 159.

[5] قطب، **الظلال**، المرجع السابق، (502/1).

[6] قطب، **تفسير سورة الشورى**، مرجع سابق، ص84، ينظر: **خصائص التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص 86.

ذلك أن النظام الإسلامي في عمومه، ونظام الحكم فيه على الخصوص ليس قالبا جامدا، وإنما هو روح "ينشأ عن استقرار حقيقة الإيمان في القلب، وتكيف الشعور والسلوك بهذه الحقيقة. والبحث في أشكال الأنظمة الإسلامية دون اهتمام بحقيقة الإيمان الكامنة وراءها لا يؤدي إلى شيء"[1].

ويؤكد ذلك في الظلال قائلا: "أما شكل الشورى والوسيلة التي تتحقق بها، فهذه أمور قابلة للتحوير والتطوير وفق أوضاع الأمة وملابسات حياتها، وكل شكل وكل وسيلة تتم بها حقيقة الشورى–لا مظهرها- فهي من الإسلام"[2].

إن تطبيق هذه الأشكال-في الشورى وفي غيرها- يستلزم وجود مسلمين ابتداءً، ثم وجود إيمان راسخ بهذه المبادئ، ليستطيع بها المسلم بعد ذلك تطبيق الجزئيات بسهولة ويسر، وإلا فإن التفاصيل لا تغني من الحق شيئا إذا كانت الأمة المسلمة غير موجودة أصلا[3].

وفي هذا عَوْد من قطب إلى القول بمبدإ الحاكمية، ولعله إلى مبدإ الجاهلية أقرب. فكيف يضيع رأس المال وينتظر التاجر هامش الربح ؟

الفرع الرابع: الشورى والديمقراطية.

إذا كانت الشورى أصلا من أصول الحكم في الإسلام على الجملة، وغير مصبوبة في قوالب جامدة من حيث التفصيل، فإن أي شكل يحقق هذا المعنى فهو من الإسلام، مهما اختلفت التسميات[4]، ولو سمي ذلك ديمقراطية، هذه الديمقراطية التي سبق الحديث عنها تعني في عمومها مشاركة الشعب في تقرير مصيره واختيار حكامه[5]. يقول: "... فالطريقة إذن أن نستشير الجميع بالطريقة التي تكفل بالطريقة بالطريقة التي تكفل الحصول على آراء الجميع... فهي مسألة نظامية تتعلق بالتنفيذ[6].

ومع أن قطبا لا يعتني بالتفاصيل في كيفية التنفيذ إذا وَضُحَ المبدأ العام، فإنه لايني ينبه مشيرا إلى ضرورة كون الانتخاب حرا ديمقراطيا، قائلا: "ما يحتمه الإسلام هو إزالة القيود التي تجعل الانتخاب غير ممثل لحقيقة الرأي في الأمة. فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض[7] أو صاحب العمل[8] أو أو السلطان[9]، كما هو واقع الآن"[10].

---

[1] **تفسير سورة الشورى**، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[2] قطب، **الظلال**، المرجع السابق، (501/1).

[3] قطب، **تفسير سورة الشورى**، مرجع سابق، ص 84، 85.

[4] يضع قطب احتمالات لكيفية تنفيذ مبدأ الشورى في شكل تساؤلات: "فهل تتم الشورى على الوجه الأمثل بالتصويت العام؟ أم تتم بتصويت أهل العقد والحل عن ممثلي الأمة الذي لا يختلف عليهم؟ أم تتم بواسطة ممثلين للنقابات والجامعات والطوائف المختلفة؟ وهل تتم بالتصويت الشفهي أم الكتابي؟ وهل تتم بمسؤولية الوزارة أمام الحاكم الأعلى المنتخب أم بمسؤوليته أمام الهيئة الممثلة للشعب؟ وهل تتم بمجلس واحد أم بمجلسين؟".
نحو مجتمع إسلامي، مرجع سابق، ص 141.

[5] ينظر عنصر الشورى في مبحث (حسن البنا) السابق، ص 254–259.

[6] قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط12، 1993، ص 73، ينظر: الحمداني، عزيز، **عقد الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 62، وما بعدها، كذلك: ماضي، أحمد، **معالم في الطريق لسيد قطب**، مرجع سابق، ص 38.

[7] إشارة إلى الملاك في النظام الإقطاعي.

[8] إشارة إلى أرباب الأعمال في النظام الرأسمالي.

[9] إشارة إلى أرباب السياسة، بخاصة الملوك زمن الملكية المصرية.

[10] قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية** المرجع السابق، ص 73، ينظر: العسكري، سليمان، **"ثقافة الديمقراطية أم صناديق الاقتراع"**، مجلة العربي، الكويت، عدد 580، مارس 2007، ص 8.

أما موقفه من النظام البرلماني-باعتباره شكلا من أشكال الديمقراطية النيابية- فهو يبدي رفضه المطلق له، باعتبار منطلقاته الغربية المؤمنة بإرادة الشعب المطلقة، في الوقت الذي يخضع الإسلام ذلك إلى حاكمية الله.

ويبدو-لذلك- متحفظا من "الحكم الديمقراطي الذي يحكم باسمه اليوم مصر والعراق والأردن"[1].

ولذلك فإن المبدأ "الأمة مصدر السلطات" [2] شعار خواء، "إنها خرافة لا تستحق المناقشة، فهذه الأمة مصدر السلطات هي هذه الملايين الجائعة الهزيلة... التي لا تملك أن تفيق لحظة لتفكر في ذلك الترف الذي يسمونه حق الانتخاب وحرية الاختيار[3]، الملايين التي يشير لها السادة فتنتخب، ويشير لها السادة فتمتنع، لأن هؤلاء السادة هم خزنة أرزاقها وأقواتها، وملاك الإقطاع الذي يؤوي هؤلاء الجياع[4]. الجياع"[4].

إن شعار "الأمة مصدر السلطات" عري عن معناه، إذا كان المعني الأول وهو (الشعب) لا يملك إرادة الاختيار الحقيقية؛ ذلك أن المتحكم في أرزاقه لا يتركه لحظة حرًا، وقد جرَّد من حقوقه الآدمية. وهو إشارة سافرة من قطب إلى كون المتشدقين بالديمقراطية وحكم الشعب، لا يخدم مصالحَهم أن يحكم الشعب بنفسه، فذلك يهدد عروشهم، لأجل ذلك لا يَئُون يبقونه تحت المطالب الدنيا، لاهيا عن المعالي.

لا يكتفي قطب بتعرية الديمقراطية الدستورية النيابية، التي لا تعبر-في الحقيقة- عن إرادة الشعب الذي تصبو إلى خدمته، بل يذهب ناقما حتى على "جهاز الدولة" أعلى هيئة فيها، قائلا: "أهذه ديمقراطية دستورية؟ وجهاز الدولة كله يعمل لحساب الرأسمالية، وهذه الملايين جائعة عارية مريضة مستغلة، ولا حامي لها ولا نصير"[5].

يركز قطب اهتمامه من خلال هذا الكلام على الفئات العريضة من الشعب، المحرومة من ضرورات الحياة؛ فهي مهضومة الحقوق الطبيعية من مأكل وملبس ومأوى، وهي في الحقوق السياسية أولى بالهضم، فخير لهؤلاء الساسة، ولجهاز الدولة الذي لا يعمل في الحقيقة لصالحها، أن ينظروا إلى الشعب لا باعتباره قوة تعبوية أيام الانتخابات ثم ينسى إلى موعد لاحق، وإنما عليهم أن يحترموه كإنسان يستحق التكريم، فحقوقه -بذلك- مكفولة من عند العزيز العليم، لا تفضلا من قبل السادة الحاكمين.

هذه مجمل أفكار سيد قطب في الجانب السياسي، وقد حازت -هي الأخرى- على غير قليل من النقد، يمكن الإشارة إلى بعضه:

---

[1] قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، مرجع سابق، ص 76، ينظر: البشري، طارق، **"حول منهج النظر في النظام السياسي المعاصر لبلدان العالم الإسلامي"**، ضمن أعمال الندوة التي أقامها مركز دراسات العالم الإسلامي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، 13-15 أكتوبر 1991، ط1، شتاء 1992، ص 245.

[2] إنما مصدر السلطات هو **الله** وحده، ينظر: **الظلال**، مرجع سابق، (4/1990)، إذ يقول: "والأمة في النظام الإسلامي هي التي تختار الحاكم. فتعطيه شرعية مزاولة الحكم بشريعة **الله** ، ولكنها ليست هي مصدر الحاكمية التي تعطي القانون شرعيته، إنما مصدر الحاكمية هو **الله**. وكثيرون حتى من الباحثين المسلمين يخلطون بين **مزاولة السلطة** وبين **مصدر السلطة**". على خلاف من يذهب إلى مطابقة النظام الإسلامي للنظام الديمقراطي. يقول الحمداني: "فالذي يريد أن يحكم باسم الإسلام، ويعتمد في طريقة حكمه على تجربة الرسول الأعظم صلى **الله** عليه وسلم، ويلتزم بتوفير الحقوق التي أقرها القانون السماوي للناس، يصل إلى نتيجة وهي أن **طبيعة حكمه هي عينها النظام المعروف في علم السياسة الغربية بالديمقراطية**". **عقدة الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 62. تغليظ الخط من الباحث.

[3] حول البيعة والانتخاب، ينظر: بوترعة، محمود، **إشكالية الحكم في الفكر الدستوري الإسلامي، دراسة مقارنة**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، قسم الشريعة، 2005، ص 323.

[4] **معركة الإسلام والرأسمالية** المرجع السابق، ص 11، 12، ينظر: قطب، **هذا الدين**، مرجع سابق، ص 18.

[5] قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية** المرجع نفسه، ص 76، ينظر للمقارنة: Rodinson, op.cit, p. 131.

1- رفض الهضيبي -المرشد الثاني للإخوان- فكر سيد قطب الجديد ومضاعفاته، وكتب كتابه "دعاة لا قضاة" ردا على فكرة التكفير[1].

2- إن أفكار قطب تستهوي الناشئة وتفسد فطرتهم وتغلق عقولهم. وأن هذه الأفكار تغذي روح الرفض والتمرد، وتعرض الناشئة لانفصام في الشخصية يطلق غرائز التدمير والفوضى[2].

3- يصفه الجابري بحفيد السلفية المنتكس إلى الوراء[3].

4- إن سيد قطب لا يطرح برنامجا محدد المعالم وواضح القسمات، ولا يصوغ نظرية متكاملة، ولا يقدم تفصيلات لكيفية بعث الأمة. فالدين في رأيه لا يُشَرِّع إلا لحالات واقعة فعلا، في مجتمع يعترف ابتداءً بحاكمية الله وحده[4].

5- إن قطبا عدو لدود لتفاعل الثقافة الإسلامية مع الثقافات والحضارات الأخرى[5].

6- إن قطبا يدعو إلى استخدام العنف من أجل تحرير البشرية من الجاهلية[6].

وفي الأخير يمكن الخلوص إلى أهم النتائج فيما يتعلق بفكر سيد قطب السياسي:

1- إن قطبا سليل مدرسة الإخوان من حيث المنهج العام، ثم "أدخل تغييرات وتعديلات على فكر الجماعة الأم، ما دفع إلى الحوار الساخن والجدل العنيف"[7].

2- إن أهم الأفكار التي احتواها المنهج القطبي فكرتا الجاهلية والحاكمية؛ خالف فيهما المتقدمين والمتأخرين، وجرّت عليه كثيرا من النقد السابق. وقد انسحبت هاتان الفكرتان على باقي أفكاره التي تعد جزئية بالمقارنة إلى الأوليين.

3- كان قطب منظرا للحركة أكثر مما كان داعيا، ولم يهتم بالتفاصيل الجزئية وإنما اهتم بالفكرة، وماعدا ذلك فمسائل نظامية تتعلق بالتنفيذ.

4- كان كتاب "معالم في الطريق" آخر حلقات فكر سيد قطب؛ ففيه فجّر فكره على مستوى التنظير، ولعله السبب المباشر الذي أودى بحياته.

5- كانت لظروف مصر خاصة، وظروف العالم الإسلامي عامة، أثر بليغ في بلورة فكره الثوري، زادته محنته في السجن الحربي، وهذا ما جعله يتدرج في الحدة؛ منتقلا من التفكير إلى التكفير. ويظهر ذلك

---

(1) هذا خلاف ما ذكرته الداعية زينب الغزالي من أن الهضيبي قرأ كتاب "دعاة لا قضاة"، وأنه رأى فيه "الأمل المرتجى للدعوة الآن". **أيام من حياتي**، مرجع سابق، ص 36، ينظر: Ramadan, op.cit, p. 430.

(2) ماضي، **معالم في الطريق لسيد قطب**، المقال السابق، ص 35.

(3) **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 25.

(4) ينظر: **المعالم**، مرجع سابق، ص33، ماضي، المرجع السابق،ص40، فؤاد، زكريا، **الصورة الإسلامية في ميزان العقل**، مرجع سابق، ص27.

(5) ماضي، المرجع السابق، ص 40.

(6) المرجع نفسه، ص 41، ينظر عن العنف في فكر سيد قطب: الجراري، عباس، **"مدرسة محمد الخامس في سياق الفكر السياسي المغربي من خلال ظاهرة الجنوح للسِّلم"**، ضمن ندوة محمد الخامس الدولية المنعقدة ما بين 16-20 نوفمبر 1997، ص 80. كذلك: عبد القادر، بوبكر، **السلم والحرب في الإسلام** رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، ص13، 0، كما يصف أحدهم الإسلام بالخشونة Crone, Particia and Cook, Micheal, *Hagarism, The Making of the Islamic World*, Cambridge University press, London, 1977, p.14.

(7) ماضي، المرجع نفسه، ص 41.

المبحث الرابع: ملامح الفكر السياسي لدى سيد قطب

ينتمي سيد قطب -في توجهه العام- إلى تيار الإخوان المسلمين المؤسس من قبل حسن البنا. وهو -بذلك- محسوب على الإخوان بخاصة في بداية التحوّل الفكري لديه إلى الإسلامية[1].

لكن تحوله الحقيقي والجذري كان بعد المحنة الثانية لجماعة الإخوان سنة 1954[2]، فقد مل سيد قطب "سياسة المداهنة التي اتبعها جماعة الإخوان، .. وراء "الاستقواء" أي تجميع مصادر القوة ثم "التبؤ" أي الاستيلاء على السلطة"[3].

لقد كان كتاب"معالم في الطريق" [4] لسيد قطب المنعطف الأخير للتحول الفكري لديه، من الفكر الإخواني الإخواني العام إلى منهج خاص به، يمكن تسميته (الفكر القطبي).

فما هي أهم خصائص هذا الفكر الجديد؟ وما هي أهم القضايا التي كانت لها علاقة مباشرة بالفكر السياسي؟

المطلب الأول: الجاهلية:

يحمل كتاب "معالم في الطريق" فكرتين رئيستين، هما فكرة الجاهلية وفكرة الحاكمية. فما معنى فكرة الجاهلية في اللغة وفي الاصطلاح القطبي؟

الفرع الأول: مفهوم الجاهلية:

البند الأول: المفهوم اللغوي: الجاهلية مصدر من اسم الفاعل "جاهل"، لحقته ياء النسبة مردفة بالتاء للدلالة على صفة فيه، كما صيغ اسم "عالمية" من عالم و"فاعلية" من "فاعل"[5].

ومادة (جهل) تقيض العلم، وهي الحال التي كان عليها العرب قبل الإسلام[6].

وقد وردت مادة جهل في القرآن الكريم بثماني صيغ هي على الترتيب: تجهلون، يجهلون، الجاهل، جاهلون، الجاهلين، جهولا، بجهالة، الجاهلية. "والمعنى الدقيق أنها هي العنف والحدة والغلو في تقدير الأمور"[7]

البند الثاني: المفهوم القطبي:

يرى بعض الكتاب[8] أن أول من استخدم هذا المفهوم هو أبو الحسن الندوي[1] في كتابه "ماذا خسر العالم العالم بانحطاط المسلمين". ويذهب مهدي فضل الله إلى الظن بأن سيد قطب "مدين بهذا المفهوم لأبي

---

[1] ينظر: الطرابلسي، مرجع سابق، ص 11 وما بعدها. الخالدي، صلاح عبد الفتاح، **سيد قطب، الأديب الناقد، والداعية المجاهد، والمفكر المفسر الرائد**، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص 169 وما بعد.

[2] ينظر: السعيد، رفعت، المقال السابق، ص 26، حيث يقول: "فالمحنة الأولى لم تستمر طويلا، من نهاية 1948 وحتى 1950 بالنسبة للمعتقلين، ثم حتى 1952 بالنسبة للمسجونين"، المرجع نفسه، الموضع نفسه، سعد، مرجع سابق، ص 434.

[3] السعيد، المرجع نفسه، الموضع نفسه، سعد، المرجع نفسه، ص 434.

[4] ينظر: ماضي، أحمد، "**معالم في الطريق لسيد قطب**"، ضمن كتاب "**الإسلام السياسي**..."، المرجع السابق، ص 34 وما بعدها.

[5] ينظر: الأنصاري، محمد جابر، **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام**، المؤسسة العربية، للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1995، ص 163، (عن سعد، المرجع السابق، ص 433).

[6] ابن منظور: مصدر سابق، مادة (جهل)، (524/1).

[7] الشنتناوي وآخرون، **دائرة المعارف الإسلامية** مرجع سابق، (265/6)، **المعجم الوجيز**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1992، ص 124.

[8] ينظر: الأنصاري، محمد جابر، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930–1970)**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر 1980، (عن ماضي، مرجع سابق، ص 37).

الحسن الندوي"[2]. وما يؤكد هذا الظن ما كتبه قطب في مقدمته لكتاب الندوي السابق قائلا: "ولعلّه ممَّا يلفت النظر تعبير المؤلف [يعني الندوي] دائما عن النكسة التي حاقت بالبشرية كلها منذ أن عجز المسلمون بكلمة "الجاهلية"[3]. ويقول: "إن "الجاهلية" تعبير دقيق الدلالة على فهم الندوي للفارق الأصيل بين روح الإسلام والروح المادي الذي سيطر على العالم قبله"[4].

تقوم الجاهلية[5] -في نظر سيد قطب- "على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. إنها تُسنِد الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا... فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده"[6]. ويرجع ما وقع ويقع من ظلم الإنسان لأخيه الإنسان بسبب سيطرة المال والاستعمار في النظم الرأسمالية إلى ذات السبب (الاعتداء على سلطان الله).

"والجاهلية -بذلك- ليست فترة من الزمان، وإنما هي حالة من الحالات تتكر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام في الماضي والحاضر والمستقبل"[7].

ويرى قطب أنه-لكي تتحرر الأمة من الجاهلية التي هي فيها-لا بد من "طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعا، تمضي وهي تزاول نوعا من العزلة من جانب، ونوعا من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة[8].

إن الانطلاق نحو الانعتاق من أغلال الجاهلية [9]بشتى صورها لا تكون إلاّ بالعودة إلى النبع الصّافي الأول (القرآن الكريم)، وهو المصدر الأول لهذه العقيدة، "ومن توجيهاته الأساسية، ومن التصور

---

(1) أبو الحسن الندوي (1332-1419هـ/ 1914-1999م): ولد بقرية "تكية" من قرى الهند، التحق بجامعة لكهنو، ثم بندوة العلماء بها. سافر إلى لاهور والتقى الشاعر محمد إقبال، انتخب أمينا عاما لندوة العلماء سنة 1380هـ/ 1960م، كما اختير عضوا مراسلا في المجمع العربي بدمشق سنة 1375هـ/1955م. اختير عضوا في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة سنة 1380هـ/1960م. ترك مؤلفات كثيرة منها: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، القراءة الراشدة، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الأركان الأربعة في ضوء الكتاب والسنة، روائع إقبال، الطريق إلى المدينة، وغيرها. **موسوعة أعلام الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 264-268.

(2) **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني** مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1978، ص 129.

(3) الندوي، أبو الحسن، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** مطبعة المدني، القاهرة،مصر، ط3،1959،ص15. على أن الندوي -نفسه-يتحفظ على الفهم البعيد لسيد قطب على ما كتبه (أي الندوي)، ويرد عليه وعلى المودودي فيما يتعلق بمفهوم الجاهلية في كتابه: "**التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب**"دار آفاق الغد، القاهرة، مصر، ط2، 1980،ص42وما بعدها.

(4) المرجع نفسه، الموضع نفسه، ينظر في مأزق الحكم على جاهلية المجتمع: حسنة، عمر عبيد، **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة** ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، ط 1991، ص 134.

(5) يرى قطب أن كل المجتمعات القائمة اليوم هي مجتمعات جاهلية، تدخل فيها المجتمعات الشيوعية والوثنية واليهودية والنصرانية والمجتمعات التي تزعم أنها مسلمة، **المعالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة، ط16، 1993، ص 98-101، ماضي، المرجع السابق، ص 37.

(6) قطب، سيد، **المعالم**، المرجع نفسه، ص 10. ماضي، المرجع نفسه، ص 37.

(7) قطب،**المعالم** المرجع نفسه،ص182، ينظر: المؤلف نفسه**هذا الدين**مرجع سابق، ص36. ينظر للمقارنة حول الجاهلية: الحجي، عبد الرحمن **أضواء على الحضارة والتراث**شركة الشهاب، الجزائر، (د.ت)،ص124، إذ يقول: "كل الجاهليات سواء، ماضيا وحاضرا ومستقبلا، قرب أو بعد، في أي زمان ومكان". والجاهلية "جاهزة للانقضاض في كل لحظة ضعف إسلامية"، على رأي عمر عبيد حسنة، **نظرات في مسيرة العمل الإسلامي**الشهاب، باتنة، الجزائر،1985، ص197.

(8) قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 11، 12، ينظر: Ramadan, op.cit, p. 436.

(9) الجاهلية: يعتبرها سيد قطب المصطلح الأساس لكلمة التخلف، حيث جاء عنه في كتاب **المعالم**: "والمجتمعات التي تعتبر الإنتاج المادي قيمة عليا تهدر في سبيلها القيم والخصائص الإنسانية، فإن هذا المجتمع يكون مجتمعا متخلفا، أو بالمصطلح الإسلامي مجتمعا جاهليا"، ص 121، ينظر للمقارنة عن التخلف والتقدم في نظر الإسلام: الدريني، محمد فتحي**دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**دار قتيبة، دمشق، ط1998، ص 141.

الذي أنشأه في نفوس الصفوة المختارة التي صنع الله بها في الأرض ما شاء أن يصنع، والتي حوَّلت خط سير التاريخ مرة إلى حيث شاء أن يسير"[1].

الفرع الثاني: الإسلام أو الجاهلية أو (مبدأ الثالث المرفوع).

يقسم سيد قطب المجتمعات إلى قسمين لا ثالث لهما؛ مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي. والمجتمع الجاهلي -على حد تعبيره- هو: " كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية... وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا"[2]. وتبعا لهذا فإن المجتمع الإسلامي غير موجود في هذا العصر، وأن المجتمعات كلها صارت جاهلية في تشريعاتها ما دامت ترفض الاحتكام لله وحده[3].

"إن المجتمع الإسلامي-تقول الجبيلي- لا وجود له اليوم إلاّ بين طيَّات الكتب وبطون النصوص... أمّا في الواقع العملي فالمجتمع الإسلامي الصحيح غير قائم... وليس للإسلام اليوم دار [4] تقام فيها حدوده وتحترم فيه كلمته، ويلتزم فيها بحكمه ونظامه، وليس هناك إلاّ الادعاءات المفتراة والشعارات الكاذبة... الإسلام من هذا براء"[5].

والإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية [6]، لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور، لأنه وهذه المجتمعات على (مفرق الطريق)[7].

"وإذ يؤكد [أي قطب] رفضه الشديد لأنصاف الحلول يقول: إمَّا إسلام وإمَّا جاهلية [8]. واستنادا إلى هذا الرفض، فإن سيد قطب يؤكد أن الوظيفة الأولى [أي للدولة الإسلامية] هي إحلال التصورات والتقاليد الإسلامية في مكان الجاهلية. ولن يكون هذا بمجاراة الجاهلية في بعض الخطوات، لأننا حين نسيرها خطوة بخطوة، فإننا "نفقد المنهج ونفقد الطريق" [9]. كما أنه لن يكون بمقاطعتها والانزواء عنها والانعزال في الوقت الراهن. إن الوظيفة الأولى تؤدَّى -في نظره- بـ "المخالطة مع التميز، والأخذ والعطاء مع الترفع، والصَّدع بالحق في مودَّة، والاستعلاء بالإيمان في تواضع"[10].

إن قطبا-بهذا- لا يكتفي بوصم المجتمع بالجاهلية وبالخروج عن الملة-على ما يرى المخالفون- وإنما يريد وظيفة أخرى إلى الوظيفة الأولى، متمثلة في "إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية"[11].

"وفي اعتقاده الجازم أن هذه الجاهلية قد أوشكت أن تفقد مسوِّغات وجودها واستمرارها، وبالتالي لا بد من قيادة جديدة، فالبشرية اليوم تقف-في رأيه- على حافة الهاوية. زد على ذلك أن "قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال"، والمصير الذي آلت إليه البشرية مرده-في نظره-إلى أن النظام الغربي

---

(1) قطب، **المعالم**، المرجع السابق، ص 12.

(2) المرجع نفسه، ص 98، ينظر للمقارنة: نعمان، صادق شايف، **الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله** ، دار السلام، القاهرة، الإسكندرية، ط1، 2004، ص 335.

(3) تومي، عبد القادر، **فلسفة سيد قطب القرآنية** دار هومة، الجزائر، (دت)، ص 36.

(4) سيأتي الحديث عن دار الحرب ودار الإسلام قريبا.

(5) الغزالي الجبيلي، زينب، **نحو بعث جديد**، ص 130.

(6) قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 149.

(7) المرجع نفسه، ص 19.

(8) ينظر: قطب، سيد، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط12، 1992، ص 85.

(9) قطب، **المعالم**، المرجع السابق، ص 19.

(10) المرجع نفسه، ص 161، ماضي، مرجع سابق، ص 38.

(11) المرجع نفسه، ص 151.

(الاشتراكي والرأسمالي) قد انتهى دوره، لأنه أفلس في عالم القيم، ولم يعُدْ يملك رصيدا منها له يسمح له بالقيادة"[1].

وبالمناسبة فإن قطبا يؤكد على ضرورة سقوط الغرب لتتولى الأمة الإسلامية قيادة العالم، وهو-بهذا- ينحو منحى "صراع الحضارات"[2].

إذ لا يمكن -في نظره- أن تقوم الأمة الإسلامية إلاّ بسقوط الأمة الجاهلية [3]، بـــل يذهب أبعد من ذلك؛ حينما يدعو إلى إزالة الجاهلية العالمية بالقوة[4]، كما سيأتي في مسألة الجهاد .

الفرع الثالث: الجاهلية وفكرة التكفير.

إن منشأ فكرة التكفير عائد بالتبعية إلى فكرة التجهيل أو (الجاهلية)؛ فكون المجتمع جاهليا -على مفهومسيد قطب- يعني بالضرورة كونه كافرا.

وهذا المعنى (أي التكفير) استفاده قسم من الناس أوَّلَ كلام قطب الوارد في "الظلال" و "المعالم" على غير ما أراد. وهذه الفئة هي ما أطلق عليها "جماعة الهجرة والتكفير" [5] التي نشأت في مصر، والتي قرأت ظلال قطب ومعالمه قراءة متعسفة، "واستخلصت -بعدها- أن أفراد المجتمع الإسلامي ارتدُّوا كفارا، وتبعا لهذا التأويل كان الخطأ في الفهم. وظهر التيار الرافض للواقع المسمّى تيار التكفير"[6].

---

[1] ماضي، المرجع السابق، ص 40، 41.

[2] ينظر في صراع الحضارات: سعدي، محمد، **حول صراع الحضارات: حوارات ومقالات مختارة لصموئيل هنتنغتون** ، أفريقيا للشرق، الدا رالبيضاء، المغرب، ط 2006، ص 17 وما بعدها، الكنبودي، إدريس، **"أطروحة نهاية التاريخ والمركزية الحضارية الغربية"**، مجلة الوعي الإلامي، ع407، أكتوبر 1999، ص 16، 17، الجندي، أنور، **"نهاية التاريخ"**، مجلة منار الإسلام، ع 5، ص 66-71، مجموعة مؤلفين، **دام الحضارات: نصوص نقدية في المنهج والمضمون لمقولة هنتنغتون** ، المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، بيروت، ط 1، 1999، صفحات متعددة، حرب، علي، **العالم ومأزقه: النطق –الصدام –ولغة التداول**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2002، صفات متعددة، عبد الرحمن، طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 129 وما بعدها، فج، السيد أحمد، **حوار الحضارات في ظل الهيمنة الأمريكية**، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 2004، صفحات متعددة، الورغي، جلال، قراءة ي كتاب هشام جعيط **"أزمة الثقافة الإسلامية"** ، مجلة المستقبل العربي، بيروت، ع 282، أوت 2002، ص 153، 154، ينظر كذلك: ichael, Sells, *Ibn – Arabi and the clash of Civilizations*, within series: *Colloquia and Conferences*, N° 107Edited by: Mohamed Mesbahi, Publications of the Faculty of Letters and Human Sciences, Rabat, Kingdam ofMorocco, emprimerie Najah El Jadida, Casablanca, 1st edition, 2003, pp. 17-28, See also: Nielsen Jorgen, *Co-peration or Clash: a Critique of Huntington's hyper- Orientation*, Revue, Les études Islamiques, le Haut Conseil Islamique, Alger, N° 3, Juin 2003, pp. 53-67, also: Epostito, L. John, *The Islamic Threat, Myth or Realit?* Oxford Charnay, Jean Paul, *Les Contres-Orients* . ينظر في الحوار الإسلامي المسيحي: University press, New York, 1995, p. 18 *ou Comment penser l'autre Selon Soi*, La Bibliothèque Arabe, Sindbad, Paris, 1980, p. 166, aussi: Talb, Mohamed, *Islam et Dialogue*, Maison Tunisiènne de l'Edition, 1972, pp. 7-9.

[3] ينظر: **المعالم**، مرجع سابق، ص 151 ماضي، مرجع سابق، ص 41، الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1972، ص 30.

[4] ينظر: **المعالم**، المرجع نفسه، ص 66، ماضي، المرجع نفسه، ص 41.

[5] اسمها "الجماعة المسلمة" زعيمها شكري مصطفى، الذي تأثر بكتابات سيد قطب، وأوَّل مقولاته تأويلا بعيدا. من مبادئ جماعته وأهدافها:-أن ينجو الإنسان أولا من الفتنة، فتنة السقوط في الشرك. 2-إحداث البلاغ الكامل الشامل على مستوى الأرض. 3-الجهاد في سبيل **الله** لام دولة الإسلام. تقوم هذه الجماعة على فكرة التكفير؛ تكفير الناس جميعا إذا لم ينظموا إلى جماعتهم، ثم الهجرة من بلاد الكفر لإقامة دولة الإسلام، ولذا سموا "جماعة التكفير والهجرة".، ينظر: دكميجيان، **الأصولية في العالم العربي**، مرجع سابق، ص 138-14

[6] يسميه محمد عمارة: "تيار الفصام الكامل مع الواقع". ينظر موضوع: **طلائع الرفض الإسلام ي**، جريدة العقيدة (الجزائر)، ليوم: 199/02/26، تومي، مرجع سابق، ص 38. ينظر: Ramadan, op.cit, p. 431

إن فكرة التكفير -بصرف النظر عن التأويل البعيد لبعض الاتجاهات- لها في فكر سيد قطب مبوأ كبيرا، يظهر ذلك -جليا- في تفسيره قوله تعالى:ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ[1]، يقول: "فما يمكن أن يجتمع الإيمان وعدم تحكيم شريعة الله ، أو عدم الرضى بحكم هذه الشريعة، والذين يزعمون لأنفسهم أو لغيرهم أنهم "مؤمنون"، ثم هم لا يحكمون شريعةالله في حياتهم، أو لا يرضون حكما إذا طبق عليهم، إنما يدعون دعوة كاذبة، وإنما يصطدمون بهذا النص "القاطع"ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ[2]، فليس الأمر في هذا هو أمر عدم تحكيم شريعة الله من الحكام فحسب، بل كذلك عدم الرضى بحكم الله من المحكومين، يخرجهم من دائرة الإيمان، مهما ادعوه باللسان"[3].

ويتضح أكثر في تفسيره قوله تعالى:ﮋ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ[4]، قائلا: "حَكَمَ الله -سبحانه- عليهم بالشرك في هذه الآية، وبالكفر في آية تالية [5] في السياق السياق بمجرد أنهم تلقوا منهم الشرائع فأطاعوها واتبعوها... فهذا وحده -دون الاعتقاد والشرائع- يكفي لاعتبار من يفعله مشركا بالله، الشرك الذي يخرجه من عداد المؤمنين، ويدخله في عداد الكافرين"[6].

هكذا يطلق سيد قطب -بما لا يدع مجالا للشك- الحكم بالكفر (بالمعنى المخرج من الملة) على كل من لم يحكم بما أنزل الله ، وهذه الفكرة مبنيَّة على فكرة أنه ليس هناك حاشا الإسلام والجاهلية، وكذلك وضع هؤلاء جميعا (الذين لا يحكمون بما أنزل الله) في سلة واحدة، هي سلة الكفر الاعتقادي، دون مراعاة حالات الاستحلال من عدمه، كما سيأتي في نقد هذه الفكرة لاحقا.

الفرع الرابع: فكرة الجهاد.

لقد اتفق على مفهوم الجهاد [7] بالمعنى العام في مدوّنات الفقه الإسلامي القديمة والمحدثة، لكن قطبا أعطى لهذه الفكرة بُعدا آخر، جعله يتميز عن مقولات السّابقين وكثير من اللاحقين، ملخّصه في الآتي:

يفترض قطب -بدْءا- أن الأمة الإسلامية، يجب عليها أن تستلم المشعل لتكون مَعْلَمًا في طريق البشرية، هذه البشرية التي ضلّت الطريق بإعراضها عن مشكاةالله فكانت في الظلمات، وحتى تخرج إلى

---

[1] النساء/ 60.

[2] المائدة/43.

[3] قطب، **ظلال القرآن**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 13، 1993، (894/2)، ينظر للمقارنة بين الكفر الاعتقادي والكفر العملي: ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: محمد عبد الفتاح، دار الريان، الجزائر، دار البصيرة، الإسكندرية، ط 1، 1999، ص91 وما بعدها. ينظر: العنبري، خالد بن علي بن محمد، **الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير في ضوء الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة** ، دار الشريعة، القاهرة، مصر، ط 1، 2004، ص 137.

[4] التوبة/ 31.

[5] الآية هي قوله تعالىﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ، التوبة/32.

[6] **الظلال**، المرجع السابق، (1642/3).

[7] يسميه مونتغمري "الحرب المقدسة"، ينظر: Montegomery, Watt, *Islamic Political Thought*, T&A, Constable L.T.D, Edinburgh, 1968, p. 14, voir aussi : Ben El Haffaf, Abderrahmane, *Introduction à l'étude de l'Islam*, Publications du Haut Conseil Islamique, Alger, p.103, aussi: Legrain, Jean-François, *"Dieu seul et grand"*, dans: *l'Islam*, nouvelles éditions Mame, Paris, 1985, p.52. وعبارته: "C'est le jihed, l'effort sur la voie de dieu. Cela signifie la "guerre sainte", quand les musulmans prennents les armes pour conventir les incroyants".

ينظر للمقارنة في تفاوت الفكرة في: قطب، سيد**السلام العالمي والإسلامي**دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط8، 1988، ص 21، إذ يقول: "ويصبح السلام هو القاعدة الدائمة والحرب هي الاستثناء"، كذلك: المودودي وآخر**الجهاد في سبيل الله**درا الشهاب، باتنة، الجزائر، ط1988، ص5.

النور كان عليها أن تستلم قيادة البشرية عاجلا أم آجلا[1]، لأنها (أي الأمة الإسلامية) الوحيدة القادرة على هذا الدّور بعد إطباق الجاهلية على كل أمم الأرض.

لا يكتفي قطب بكون الجهاد واجبا على مجموع الأمة، بل يعتقد بأن الإسلام ذو طبيعة هجومية، نافيا عنه -في الوقت نفسه- الطابع الدفاعي، والذي يدرك طبيعة الإسلام يدرك معها -في رأيه- حتمية الانطـــــلاق

الحركي له "في صورة الجهاد بالسّيف -إلى جانب الجهاد بالبيان- ويدرك أن ذلك لم يكن حركة دفاعية[2].

"ولهذا الجهاد -في نظره- وسائله المكافئة لكل جوانب الواقع البشري، ومراحله المحددة، كما أن لكل مرحلة وسائلها المتجددة [3]، أما مسوِّغ الجهاد – في نظره- فهو أن "البيان" إذا كان يواجه العقائد والتصورات، فإن "الحركة" – أي الجهاد بالسيف- تواجه العقبات المادية الأخرى، وفي مقدمتها السلطان السياسي [4]، وأن منهج الإسلام هو إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعا، وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة، أو قهرها حتى تدفع الجزية[5] وتعلن استسلامها[6].

إن قطبا -في الوقت الذي نادى بالجهاد الابتدائي- ذهب يفند فكرة الجهاد الدفاعي، رادًا على القائلين به ردودًا قاسية كقوله: "والمهزومون روحيا وعقليا ممن يكتبون عن الجهاد في الإسلام ليدفعوا عن الإسلام هذا "الاتهام" يخلطون بين منهج هذا الدِّين في النص على استنكار الإكراه على العقيدة، وبين منهجه في تحطيم القوى السياسية المادية التي تحول بين الناس وبينه... وهما أمران لا علاقة بينهما ولا مجال للالتباس فيهما... ومن أجل تلك الهزيمة يحاولون أن يحصروا الجهاد في الإسلام فيما يسمونه اليوم "الحرب الدفاعية[7]!"

وإذا كان من طبيعة الإسلام أن يُخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة ربِّ العباد، فإنه "لا يمكن أن يقف عند حدود جغرافية، ولا أن ينزوي داخل حدود عنصرية، وإذا كفَّ الله أيدي الجماعة المسلمة فترة[8] عن الجهاد، فهذه -برأيه- مسألة خطة لا مسألة مبدأ، مسألة مقتضيات حركة لا مسألة عقيدة"[1].

---

(1) ماضي، مرجع سابق، ص 40، ينظر: الإسلام اليوم إصلاح أم ثورة في: Epostito, op.cit, p.7

(2) قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 72. ماضي، المرجع نفسه، ص 41، 42، ينظر للمقارنة: أبو سليمان، عبد الحميد، **النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية** تعريب: ناصر أحمد المرشد البريك، الرياض، ط1، 1993، ص 79.

(3) قطب، **المعالم**، المرجع نفسه، ص 64.

(4) المرجع نفسه، ص 69. ماضي، المرجع السابق، ص 42.

(5) إشارة إلى قوله تعالى: "**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**"، التوبة/ 9. ينظر" دينيت، دانيال، **الجزية في الإسلام**، ترجمة: إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1950، ص 29 وما بعدها. ورغم أن الآية ليست في المسلمين، إلاّ أن قطبا يسقطها عليهم، وإنما ذلك منه لاعتبارهم في نظره مشركين كغيرهم. ويستدل لمذهبه هذا بكلام ابن القيم في زاد المعاد، (64/2): "... ولما نزلت سورة براءة نزلت ببيان حكم هذه الأقسام كلها: فأمر أن يقاتل عدوه من أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية أو يدخلوا في الإسلام".

(6) **المعالم**، المرجع السابق، ص 65. ويضيف قائلا: "وقيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردِّه إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية"، ص 68، ينظر للمقارنة: قطب، **السلام العالمي والإسلام**، مرجع سابق، ص 169، 170، كذلك: المودودي وآخران، مرجع سابق، ص 13، إذ يقول: " إن الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي، يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي بنيانه من القواعد ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي".

(7) قطب، **المعالم**، المرجع السابق، ص 66. أمَّا المودودي فلا يفرق بين الجهاد الهجومي والجهاد الدفاعي، ينظر: **الجهاد في سبيل الله** ، ضمن مجموعة مؤلفت المودودي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1968, ص 41، 42.

(8) يقصد بها الفترة المكية، وجزءا من الفترة المدنية، قبل نزول قوله تعالى:ژ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ژ (الحج/ 39). وخلال الفترة المكية يكتب بعض المستشرقين عن إخفاق (حاشا) النبي –صلى الله عليه وسلم– "Muhammad's failure in Mecca"، وأن النبي –صلى الله عليه وسلم– كان رحمة في تنكر "was blessing in disguise" ينظر: Goitein, S.D, *Studies in Islamic History and Institutions*, E.J. Brill, Leiden, Netherlands, 1968, p. 34. في حين يكتب آخر عن تأسيس النبي –صلى الله عليه وسلم– للإسلام، ينظر: Draycott, G. M, *Mahomet*

إن هذه الفكرة التي التبست على فهوم كثير ممن يُحسَبون على الإسلام (وهي فكرة الجهاد الدفاعي) لم تكن إلاّ بسبب ضغط الواقع من جهة، وهجوم المستشرقين الماكر [2] من جهة أخرى، جعلت هؤلاء يبررون الجهاد الإسلامي دفاعا عن الأرض والعرض، بل أصبحوا يخجلون من استعمال لفظة "الجهاد" التي أصبحت تثير حفيظة الغرب في العموم والمستشرقين منهم بخاصة.

الفرع الخامس: نقد فكرة الجاهلية.

تعرضت فكرة الجاهلية التي اعتمدها سيد قطب في كتابيه "الظلال" و "المعالم" إلى كثير من النقد وغير قليل من ردود الأفعال، والتي كانت قاسية في معظمها بالقدر نفسه الذي كانت عليه أفكار قطب من الحدّة.

إن أولى الانتقادات التي يمكن أن تُسدى لفكر سيد قطب حول مفهوم الجاهلية أمران: أما أحدهما فاستعارة لفظ الجاهلية كما ورد في الآيات التي استدل بها وفسَّر بها القرآن على طول وعرض كتاب "الظلال" وأكدها في "المعالم"، وإطلاقه على من لم يُحكِّم الله ورسوله ليس في عبادته فحسب وإنما في معاملاته كذلك.وأما الثاني -وهو الأهم من وجهة نظري- هو فصامه بين شيئين: الإسلام والجاهلية ولا ثالث بينهما[3]، فمن لم يكن في الإسلام كان في الجاهلية بالضرورة.

ومن أوجه النقد التي توجه لسيد قطب -فيما يتعلق باعتباره المجتمعات الإسلامية مجتمعات جاهلية- أنه يجر الحكم الذي صدر في شأن غير المسلمين على المسلمين كذلك، وتلك -في رأي محمد أحمد خلف الله - خطيئة[4]. ويدلل خلف الله على رأيه بأن المجتمع في مصر من الموحدين، والحكومة في مصر تدين بالإسلام"[5].

ويذهب محمد عمارة إلى الرأي نفسه من حيث الجوهر؛ فيقول إن خطأ الحكم على مجتمعاتنا المعاصرة مردّه إلى أن أصحابه لم يميزوا بين كون القيم الجاهلية هي "الشذوذ" وليست "القاعدة"[6].

وفي اعتقاد محمد رضا محرم أن محنة "الأبيض والأسود" -دون غيرها من الألوان- هي التي أفرزت تيارات وجماعات تحتكر لنفسها صفات العلم والإسلامية، وتصف من يعملون خارجها بأنه مجتمع جاهلي"[7]

"إن الإقـــرار بوجود نوعين من المجتمعات، أحدهمـــا إسلامي والثـــاني جـاهلي من نـــاحية، وعدم

الاعتراف بوجود أي مجتمع إسلامي من ناحية أخرى، أفضيا بسيد قطب إلى اعتبار مجتمعات المسلمين وغير المسلمين مجتمعات جاهلية، وبالتالي لم يعد يلاحظ وجود أي فوارق بين المجتمعات يمكن أن تقوم

Tomlin, . بينما يعتبره آخر من كبار الفلاسفة، ينظر: *Founder of Islam*, Martin Secker, London, 1st published, 1916, p. 97. Frédéric, *Les Grands Philosophes de L'orient*, trad: G. Waringhien, Payot, Paris, 1952, pp. 289-307.

[1] ينظر: **المعالم**، مرجع سابق، ماضي، مرجع سابق، ص 42، الطرابلسي، مرجع سابق، ص 52.

[2] **المعالم**، المرجع نفسه، ص 72، الطرابلسي، المرجع نفسه، ص 49، 50.

[3] يسميه بعضهم "محنة الأبيض والأسود"، ينظر: ماضي، المرجع السابق، ص 38.

[4] خلف الله ، محمد أحمد وآخرون، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1987، ص 88، (عن ماضي، المرجع السابق، ص 38).

[5] خلف الله ، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[6] المودودي أبو الأعلى ، **الصحوة الإسلامية**، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط 1986، ص 92. (عن ماضي، المرجع السابق، ص 38).

[7] **تحديث العقل السياسي الإسلامي**، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، باريس، فرنسا، ط 1، 1986، ص 94، 95، (عن ماضي، المرجع السابق، ص 38).

على أسس أخرى. ومعنى ذلك أن سيد قطب تحوَّل من داعية إلى قاضٍ[1] يحكم على المجتمعات كلها دون استثناء. زد على ذلك أن معياره في إصدار الحكم لا يكفي للقيام بذلك، لأنه معيار ديني، فضلا عن أنه يتسم بالتبسيط الشديد"[2].

يقول قطب: "إن بعض المتحمسين لهذا الدّين يشغلون بالهم وبال الناس ببيان إن كان هذا القانون أو هذا الإجراء أو هذا القول منطبقا على شريعة الله أو غير منطبق، وتأخذهم الغيرة على بعض المخالفات هنا وهناك، كأن الإسلام كله قائم، فلا ينقص وجوده وقيامه وكماله إلاّ أن تمنع هذه المخالفات !! هؤلاء المتحمسون الغيورون على هذا الدّين يؤذون هذا الدِّين من حيث لا يشعرون، بل يطعنونه الطعنة النجلاء بمثل هذه الأوضاع الجاهلية، شهادة بأن هذا الدين قائم فيها لا ينقصه ليكمل إلاّ أن تصحح هذه المخالفات، **بينما الدّين كله متوقف عن الوجود أصلا** ، مادام لا يتمثل في نظام وأوضاع الحاكمية فيها لله وحده من دون العباد" [3].

ويذهب قطب بعيدا عندما يقول: "إنه لا جدوى من المحاولات الجزئية حين يفسد المجتمع كله، وحين تطغى الجاهلية، وحين يقوم المجتمع على غير منهجالله ، وحين يتخذ له شريعة غير شريعةالله ، فينبغي - عندئذ- أن تبدأ المحاولة من الأساس، وأن تنبت من الجذور، وأن يكون الجهد والجهاد لتقرير سلطانالله في الأرض، وحين يستقر هذا السلطان يصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شيئا يرتكز إلى أساس"[4]

إن الخطير في رسالة قطب التجهيلية تكفيره للمجتمع حاكما ومحكوما، واضعا إياه (المجتمع) في منزلة الجحيم، رافضا المنزلة بين المنزلتين [5]. والأخطر في الرسالة نفسها تسفيهه لجهود العاملين في طريق الدعوة،المتعمقين في الفروع، وعدها (الجهود) في دائرة "اللاجدوى" ما دام الأصل الذي يقوم عليه الدين قد خرَّ صريعا.

المطلب الثاني: الحاكمية.

فكرة الحاكمية هي الفكرة الرئيسية الثانية التي احتواها كتابا "معالم في الطريق" و"في ظلال القرآن" الآنفان، وهي فكرة تبدو جديدة بالنسبة لبعض المفكرين، قديمة بالنسبة لبعضهم الآخر. فما مفهومها اللغوي، وما مفهومها القطبي؟ وما علاقتها ببعض الأفكار الأخرى؟

الفرع الأول: مفهوم فكرة الحاكمية.

---

[1] وهذا ما دعى الهضيبي لكتابة كتابه **"دعاة لا قضاة"** ، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الإسكندرية، (د.ت) ينظر: ص 71 وما بعدها، ينظر كذلك: Ramadan, op.cit, p. 430.

[2] ماضي، المرجع السابق، ص 38.

[3] قطب، **الظـــلال**، المرجع نفسه، (1216/3، 1217). تغليط الخط من الباحث.

[4] قطب، **الظلال**، مرجع سابق،(949/5-951). ويضرب مثالا عن الربا قائلا: "فما غناء أن ينتهي الناس عن أكل الحرام مثلا في مجتمع يقوم اقتصاده كله على الرّبا"، وعن الزنا: "وما غناء أن ينتهي الناس عن الفسق مثلا في مجتمع لا يعتبر الزنا جريمة"، وعن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: "ما غناء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مثل هذه الأحوال، ما غناء النهي عن هذه الكبائر –فضلا عن أن يكون النهي عن الصغائر– والكبيرة الكبرى لا نهي عنها: كبيرة الكفر بالله برفض منهجه للحياة؟ **!** ".**الظلال**، المرجع نفسه، الموضع نفسه.وأقول–بناء على هذه الفكرة–: وما غناء الصلاة والزكاة والصيام والحج في مجتمع أصوله منهدمة، فالأولى أن تنهدم هذه العبادات كذلك ؟**!** إن هذا الكلام من قطب لشيء عجاب**!!**

[5] ليس المقصود مصطلح المعتزلة "المنزلة بين المنزلتين" وقد مر في الفصل الثاني، وإنما المقصود به درجة بين الإيمان الكامل وبين الكفر المطلق، وهو ما يسميه أهل السنة "الفسق"؛ فيكون – بذلك – المجتمع المسلم غير المطبق لأحكام الشرع فاسقا لا كافرا .

بند 1: المفهوم اللغوي: الحاكمية مصدر صناعي من اسم الفاعل "حاكم" لحقته ياء النسبة مردفة بالتاء للدلالة على صفة فيه"[1].

وحكم في اللغة: المنع[2]، قال جرير:

أَبَنِي حَنِيفَةَ أَحْكِمُوا سُفَهاءَكَمْ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَغْضَبَا [3]

وتأتي بمعاني عدة منها: قضى (من القضاء)، أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها.

والحكم: العلم والفقه؛ قال تعالى: ژ پ پ پژ[4] أي علما وفقها. وفي الحديث في صفة القرآن: وهو الذكر الحكيم، أي الحاكم لكم وعليكم"[5]. وحَكَّمت فلانا في كذا: إذا جعلته إليه[6].

بند 2: المفهوم القطبي.

فكرة "الحاكمية" فكرة محورية في فكر قطب على غرار فكرة "الجاهلية"، "وهنا نتساءل: ماذا يقصد سيِّد قطب بالحاكمية؟ يميز سيد قطب بين مجتمع وآخر، بين مملكة وأخرى، على أساس الحاكمية فيها؛ فإن كانت الحاكمية لله وحده فإن المجتمع إسلامي، وإن كانت الحاكمية للبشر فإن المجتمع جاهلي. وحين تكون الحاكمية العليا لله وحده الذي هو "مصدر السلطات" لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أي من البشر..."[7] وهي (الحاكمية) إنما "تستند إلى حاكمية البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابًا... وينشأ -في اعتقاده- عن هذا الاعتداء على سلطان الله في الأرض اعتداء على عباد الله "[8]. وهـو (أي قطب) يرفض كل ما هو قائم من اشتراكية وديمقراطية وغيرها من الأفكار، لأنها لا تحكّم شرع الله فهي – في الحكم- سواء[9].

"واستتبع ذلك موقفان؛ الأول تكفير الحاكم، والثاني: الاستعلاء بالإيمان... وتكفير الحاكم ينبع من كون نظامه نظاما جاهليا ولا يحكم بما أنزل الله ، وإذا كانت الجماهير (وهي عموم المسلمين) تؤيد الحاكم الكافر وتساند حكمه، فنحن رغم قلة عددنا أفضل وأكثر أهمية، بل وأقوى لأننا أقرب إلى الله "[10].

يقول قطب: "إن وجود هذا الدِّين هو وجود حاكمية الله ، فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود هذا الدين... وإن مشكلة هذا الدِّين في الأرض اليوم لهي قيام الطواغيت التي تعتدي على ألوهية الله ، وتغتصب سلطانه، وتجعل لنفسها حق التشريع والإباحة والمنع في الأنفس والأموال والأولاد[11].

---

[1] ينظر: الأنصاري، مرجع سابق، ص 163.

[2] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مصدر سابق، مادة (حكم)، (91/2).

[3] جرير، أبو حزرة جرير بن عطية، **الديوان**، شرح: يوسف عيد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، 1992، ص 71.

[4] مريم/ 12.

[5] ابن منظور، مصدر سابق، مادة (حكم)، (951/3).

[6] ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، **كتاب جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987، (564/2).

[7] قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 95، ماضي، مرجع سابق، ص 38.

[8] ماضي، المرجع نفسه، ص 37، ينظر: Ramadan, op.cit, p. 433.

[9] ينظر: السعيد، رفعت، مرجع سابق، ص 27.

[10] المرجع نفسه، الموضع نفسه، وينظر: **المعالم**، مرجع سابق، موضوع: استعلاء الإيمان، ص 178-187. كذلك: عبد الكريم، خليل، **جذور العنف...**، مرجع سابق، ص 106-111.

إن الحاكمية -كما يريدها قطب- هي الإقرار لله بالحاكمية المطلقة، ليس في مجال العقائد والعبادات فحسب -كما يعتقد الكثيرون- بل في المجالات كلها، ومنها السياسة والحكم. وكل ما عداها من حاكميات ما هي إلا أسماء سمَّوها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان.

ولمصطلح الحاكمية علائق عدة تصله بمصطلحات أُخر لا تقل أهمية عن المصطلح في ذاته منها:

الفرع الثاني: الحاكمية والألوهية.

يورد سيد قطب مصطلح الحاكمية مقرونا بمصطلح الألوهية[2]، ويقف عند قوله تعالى:ژ ڈ ڈ ژ ژڑ ڑ ک ک ک گ گ گ گژ[3].

"فالحاكمية هي من خصائص الألوهية؛ فالحكم يكون لله بحكم ألوهيته، فإله الكون هو حاكمه [4]. ومن ادعى الحاكمية "فقد نازع الله -سبحانه- أولى خصائص ألوهيته"[5].

اعتبر سيد قطب حقيقة الألوهية أساس التصور الإسلامي، "فهي الحقيقة الأولى، والحقيقة الكبرى، والحقيقة الأساسية، والحقيقة الفاعلة، والحقيقة العميقة في التصور الإسلامي" [6]. والاعتراف بالألوهية -في نظره- يعني "الاعتراف بأن الله -سبحانه وتعالى- هو الخالق، الرزَّاق، المحيي، المميت، المدبر، المتصرف، القادر على كل شيء"[7].

تتجلى حقيقة الألوهية عند سيد قطب في الكون والحياة والإنسان، وفي المعركة بين الحق والباطل (أي بين الأمة الإسلامية والجاهلية). "أما عن علاقة الألوهية بالربوبية[8]، أو على الأصح: الربوبية هي خاصية من خصائص الألوهية [9]؛ فمجال الربوبية هو الحاكمية والقوامة والسلطان والتشريع في حياة الناس وتوجيه حياتهم وإخضاعهم ودينونتهم وتعبدهم لله. "إن ربوبية الله للعالمين تعني-أول ما تعنيه-

---

(1) قطب، **الظلال**، مرجع سابق، (1217/3)، ينظر: قطب، **هذا الدين**، درا الشروق، القاهرة، بيروت، ط 15، 1993، ص 17، 18، تومي، مرجع سابق، ص 44.

(2) ينظر في الألوهية، ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، مصدر سابق، ص 28 وما بعدها، النجمي، أحمد بن يحى بن محمد، **الشرح الموجز الممهد لتوحيد الخالق الممجد**، مجالس الهدى للإنتاج والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2006، ص 7 وما بعدها، ابن منده، محمد بن إسحاق بن يحيى، **كتاب الإيمان**، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، دار الفضيلة، الرياض، دار ابن حزم، بيروت، ط 4، 2001، (123/1)، الفوزان، صالح ابن فوزان، **كتاب التوحيد**، مكتبة امن عباس، سمنود، دار الآثار، القاهرة، ط 1، 2003، ص 5-7، العثيمين، محمد بن صالح، **شرح العقيدة السفارينية**، دار البصيرة، الإسكندرية، ط 2003، ص 147-152، آل الشيخ، عبد الرحمن حسن، **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد** ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2003، ص 18 وما بعدها.

(3) يوسف/ 40.

(4) يتضح تأثر سيد قطب بالمودودي القائل: "إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة، فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى". **الحكومة الإسلامية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 119.

(5) **الظلال**، مرجع سابق، (1990/4)، ينظر: تومي، مرجع سابق، ص 45.

(6) قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط12، ص 187.

(7) قطب، **الظلال**، المرجع السابق، (1354/3).

(8) ينظر في الربوبية: ابن أبي العز، مصدر سابق، (28/1).

(9) يخالف قطب ما دأب عليه علماء العقيدة من كون الألوهية فرع عن الربوبية وليس العكس. ينظر للمقارنة: ابن أبي العز، المصدر نفسه، (41/1)، الجزائري، أبو بكر جابر، **عقيدة المؤمن**، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط 1988، ص 80، 81 و 91- 95.

إبطال شرعية كل حكم يزاول السلطان على الناس بغير شريعة الله وأمره، وتنحية كل طاغوت من تعبيد الناس له"[1].

ويعتقد قطب أن القضية الأساسية الكبرى في العقيدة هي قضية الربوبية، وقضية الألوهية لم تكن محلَّ إنكار من قبل المشركين، ولكنهم كانوا -إلى جانب اعتقادهم بوجود الله (الألوهية)- كانوا يشركون معه آلهة أخرى يشرعون لأنفسهم ما يأذن به الله [2].

الفرع الثالث: الحاكمية وفكرة التحرير.

يقول قطب: "إن هذا الإعلان العام لتحرير الإنسان في الأرض من كل سلطان غير سلطان الله ، بإعلان ألوهية الله وحده وربوبيته للعالمين، لم يكن إعلانا نظريا فلسفيا سلبيا ، إنما كان إعلانا حركيا واقعيا إيجابيا، إعلانا يراد له التحقيق العملي في صورة نظام يحكم البشر بشريعةالله ، ويخرجهم -بالفعل- من العبودية للعباد إلى العبودية لله وحده بلا شريك"[3].

واضح من كلام قطب -وهو يتحدث عن التحرير- ربطه هذه الفكرة بفكرة الألوهية السابق بيانها، وهـــي مرتبطة -أصالة- بفكرة الحاكمية في الجملة؛ فكونالله هو الحاكم ولا أحد سواه، يعني التحرر من كل سلطان ما سوى سلطانالله. وكون الأمر كذلك، يعني الانعتاق الكلي من البشر والاتصال المطلق بربِّ البشر.

إن هذه الفكرة (فكرة التحرير) لها ارتباط وثيق بفكرة الجهاد الآنف بيانها، وهي الجانب العملي لما سبق من أفكار نظرية. يقول: "إن الجهاد ضرورة للدعوة إذا كانت أهدافها هي إعلان تحرير الإنسان إعلانا حادا يواجه الواقع الفعلي بوسائل مكافئة له في كل جوانبه"[4].

ويذهب قطب أبعد من ذلك؛ فيعلن أن هذا التحرير لا يكتفي بالمحلية، وإنما يمتد ليشمل العالمية. يقول: "إن هذا الدّين ليس إعلانا لتحرير الإنسان العربي، وليس رسالة خاصة بالعرب! إن موضوعه هو "الإنسان"، نوع "الإنسان"، ومجاله هو "الأرض"، كل "الأرض". إن الله -سبحانه- ليس ربًا للعرب وحدهم، ولا حتى لمن يعتنقون العقيدة الإسلامية وحدهم، إن الله هو رب العالمين. وهذا الدين يريد أن يرد العالمين إلى ربهم، وأن ينتزعهم من العبودية لغيره"[5].

ولأجل هذا الهدف الأسمى -المتمثل لا في تحرير المسلمين فحسب، وإنما في تحرير الإنسانية ككل- ينادي قطب بضرورة وجود طائفة تدافع عن هذا الدِّين في وجه المهاجمين له[6] والمعتدين على حق الله ،

---

[1] قطب، **الظلال**، المرجع السابق، (1346/3)، تومي، المرجع السابق، ص 53، ينظر في الألوهية بالتفصيل في فصل "ألوهية وعبودية" في: قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط4، 1993، ص 81-188، و"حقيقة الألوهية"، ص 189-322.

[2] ينظر: **الظلال**، المرجع نفسه، (1761/3)، كذلك: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** المرجع السابق، ص 112.

[3] قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 68.

[4] قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 74.

[5] المرجع نفسه، ص 69.

[6] لا يكتفي قطب بكون الجهاد لمجرد الدفاع -كما يذهب إلى ذلك كثير من الدعاة- ولكن طبيعة الهجوم فيه هي الأصل. يقول: "إن من حق الإسلام أن يتحرك ابتداءً"، **المعالم**، المرجع نفسه، ص 89.

، وهذه الطائفة تتمثل "في تجمع تنظيمي حركي تحت قيادة جديدة غير قيادات الجاهلية، وميلاد مجتمع[1] مستقل متميز لا يعترف لأحد من البشر بالحاكمية، لأن الحاكمية فيه لله وحده"[2].

وكون طبيعة الإسلام هجومية [3] -من وجهة نظر قطب- وكذا كونه دينا عالميا، يقرر -كما هو منهجه- أن من حق الإسلام "أن يتحرك ليحطم الحواجز من الأنظمة والأوضاع التي تغل من حرية الإنسان في الاختيار، وحسبه ألاَّ يهاجم الأفراد ليكرههم على اعتناق عقيدته، إنما يهاجم الأنظمة والأوضاع ليحرر الأفراد من التأثيرات الفاسدة، المفسدة للفطرة، المقيدة لحرية الاختيار"[4].

واضح - كذلك- من هذا التقرير أن قطبا لا يمارس الإكراه على الناس ليقحمهم في الإسلام إقحاما، وهو يقرر عدم الإكراه مستندا إلى قوله تعالى: ﮋ ﮊ ﮋ ﮊ ﮋ ﮊ[5]، ولكنه يفرض على المنتسب إلى الإسلام -بالحرية والاختيار- أن يدافع عن العقيدة والشريعة ومنهج الحياة، بالوقوف في وجه الأنظمة الفاسدة وإسقاطها حتى يكون الدين كله لله.

الفرع الرابع: الحاكمية وولاية الفقيه.

لقد سبق الحديث عن ولاية الفقيه في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، وهي -في جملتها- فكرة قديمة أصابها التجديد عبر القرون لتصل إلى ما وصلت في عهد الخميني [6]. وقد استندت هذه الفكرة إلى فكرة عامة هي (الإمامة)، وما يلزم عنها من (العصمة) [7]؛ فالأئمة معصومون، وينتهون عند الإمام الثاني عشر الغائب، والدخول -بذلك- في عصر الغيبة والانتظار. ومن أجل الخروج من هذا المأزق الذي وضعتهم فيه فكرة (الغيبة) أوجدوا لأنفسهم مخرجا، يستطيعون به ممارسة الدور في المجتمع نيابة عن المهدي إلى أن يحين موعد الرجعة ليحكم هو أصالة.

هذا مجمل فكرة ولاية الفقيه عند الشيعة، ومصدرها -بذلك- إلهي كما مر، لتأتي فكرة (الحاكمية) على يد المودودي والتي تبناها سيد قطب فيما بعد. فما هو المشترك والمختلف بين النظريتين؟

يقرر المودودي صاحب فكرة (الحاكمية) أن جوهرها "أن تنزع جميع السلطات: الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسنَّ لهم قانونا ينقادوا له ويتبعوه؛ فإن ذلك أمر مختص بالله وحده ولا يشاركه فيه أحد غيره"[8].

---

[1] يبدو تأثر هذا التعبير بكتاب مالك بن نبي **"ميلاد مجتمع"**، ولا يستبعد قراءته له، لكن قطبا يختلف مع ابن نبي في كون المشكلة الأساس هي مشكلة الإنسان من وجهة نظر الأخير، وهي مشكلة النظم الفاسدة من وجهة نظر الأول. ينظر: **ميلاد مجتمع**، ترجمة : عبد الصبور شهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1986، ينظر: الطالبي، عمار، **"الفكر السياسي عند مالك بن نبي"**، ضمن **الندوة العالمية عن فكر المسلمين السياسي خلال الحقبة الاستعمارية**، المعهد الإسلامي، لندن، 6-9 أوت 1986، ص 1-10.

[2] قطب، **المعالم**، المرجع السابق، ص 86.

[3] يعُد محمد عمارة الجهاد: "دعوة مسلحة إلى أصول الإسلام النقية (القرآن والسنة)"، **"من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة"**، مجلة منبر الجوار، عدد 19، خريف 1990، ص 59- 61، ويسمى الحركات الإسلامية المنتهجة أسلوب الجهاد "حركات الرفض والغضب الإسلامي"، المرجع نفسه، ص 33.

[4] قطب، **المعالم**، مرجع سابق، ص 89.

[5] البقرة/256.

[6] يراجع مبحث "ولاية الفقيه" في المبحث الثاني من هذا الفصل، ص 217-237.

[7] تراجع "العصمة" في المبحث الأول من الفصل الثاني من هذا البحث، ص 102- 105.

[8] **نظرية الإسلام السياسية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 3، 1981، ص 27.

يبدو المشترك بين الفكرتين في كونهما تستندان إلى المصادر المطلقة، وهي راجعة بالضرورة إلى الله ، والبشر نواب عن الله في هذه الأرض، يقومون مقام النيابة أو الاستخلاف لتحقيق العبودية الكاملة لله[1].

لكن المختلف واضح جلي؛ فولاية الفقيه مستندة أكثر إلى المرجعية (الأئمة المعصومين) أكثر من استنادها إلى الألوهية، وإن كانت الأولى ناتجة عن الثانية، أما الحاكمية فاستنادها إلى الوحي المتمثل في القرآن أصالة، مع تأويل في الفهم قد يكون بعيدا إلى حدٍّ ما.

إن ولاية الفقيه انطلقت من العصمة - ابتداء- لتصل إلى العصمة -انتهاء- كما مرَّ قبْلُ. أما الحاكمية فهي لا تدَّعي العصمة للبشر، ولكنها ترجع ممارساتهم - بكـــونهم مكلفين بحراسة الدين وسياسة الدولة- إلى ضرورة كونها على منهج الله. وأن السلطة العليا فيها لله لا لأحد من البشر.

وفي الجملة، فإن العلاقة بين الفكرتين موجودة من حيث "المصدرية" (الله - الوحي) وتختلفان في التنزيل؛ ففي حين أن ولاية الفقيه تستصحب عصمة الأئمة لتقع فيها أخيرا مع الولاة الفقهاء، تأتي الحاكمية لتستصحب المعنى (الحاكمية لله) ليطبقها بشر غير معصومين.

الفرع الخامس: نقد فكرة الحاكمية.

على غرار النقد الموجه لفكرة الجاهلية، حظيت فكرة الحاكمية -هي الأخرى- بغير قليل من النقد وردود الأفعال، يمكن إبرازه في الآتي:

بند 1: التقليل من شأن البشر:

"إن دعوة سيد قطب إلى القضاء على مملكة البشر تستند - في المقام الأول- إلى التقليل من شأن البشر من حيث قدراتهم وإمكاناتهم. ذلك لأنهم قاصرون، عاجزون، فهم لا يملكون -في نظره- أن يدركوا جميع السنن الكونية، ولا أن يحيطوا بأطراف الناموس العام، ولا حتى بهذا الذي يحكم فطرتهم ذاتها وتخضعهم لها" [2]. يقول قطب: "فالبشر لا يملكون أن يشرعوا لحياة البشر نظاما يتحقق به التناسق المطلق بين حياة الناس وحركة الكون، ولا حتى التناسق بين فطرتهم المضمرة وحياتهم الظاهرة"[3].

بند 2: قصور مناهج البشر:

يعُد قطب "مناهج البشر كلها قاصرة هزيلة، ولا يستطيع البشر شيئا سوى إقامة مملكة الله. إنهم - باختصار شديد- لا يملكون التشريع، إنما يملكون التنفيذ فحسب. ومعنى ذلك أن عقل الإنسان محدود قاصر"[4]. وهذا ما جعل أحدهم يذهب إلى القول إن الحكم الديني يفرض على الإنسان "وصاية منذ بادئ

---

[1] يقول محمد عمارة: "ولاية الفقيه اليوم سلطة مطلقة مثل الحاكمية، والتأصيل التاريخي المقصود به تسويغ وشرعنة سلطة الفقيه الأوحد، التي لم تكن له لا في الدين ولا في الدنيا"، حوار ضمن سلسلة حوارات المستقبل العربي، تحت عنوان: **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص 40.

[2] ماضي، مرجع سابق، ص 38.

[3] **المعالم**، مرجع سابق، ص 100.

[4] ماضي، المرجع السابق، ص 38، ينظر: Harbi, Mohamed, *l'Islamisme dans Tous ses Etats*, Edition Rahma, Alger, 1992, pp. 13-27.

الأمر بحجة أنه قاصر"[1]. وهكذا يظل هذا القاصر عاجزا عن الوصول إلى مرحلة النضج، ما دام يؤمن بحاجته الدائمة إلى مصدر للتوجيه أرفع وأسمى وأحكم منه"[2].

بند 3: تجريد الإنسان من السلطة:

يـــرى محمد عمارة أن فكرة الحاكمية لله لا يجوز أن تعني تجريد الإنسان من السلطـــة والحكم في

ميـدان خلافته ونيابته عن الله: سياسة الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران[3].

بند 4: استعمال القوة:

لقد مرّ في فكرة الجهاد وفكرة التحرير لدى سيد قطب أنه يدعو -صراحة- إلى استعمال القوة والعنف ضد الطاغوت، سواء أكان داخليا (متمثلا في أنظمة الحكم) أم خارجيا (متمثلا في القوى الاستدمارية الغاشمة). يقول عمارة: "إن شن الحرب على الحكومات الأخرى -حتى ولو حلمنا وتخيلنا إمكانه- سيجلب على الإسلام وأهله ودولته عداء شعوب تلك الحكومات، الأمر الذي سيباعد بينها وبين سبل التفكير في الإقبال على عقائد الإسلام"[4].

يقول محمد شلتوت: "الإسلام لا يرى أن مجرد المخالفة في الدين تبيح العداوة والبغضاء، وتمنع المسالمة والتعاون على شؤون الحياة العامة، فضلا عن أن يتيح القتال لأجل تلك المخالفة"[5].

بند 5: النزعة الماضوية:

يرى بعض الكتاب أن قطبا -بفكره هذا- يريد إحياء صور الماضي على ما كانت عليه، وباقي الصور عنده لا يمكن التعويل عليها.يقول الجابري: "إن السلفي[6] عندما يقرر أن العرب والمسلمين عامة عامة لن ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس [7]، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة، هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى [8]، والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد"[9].

"زد على ذلك أن اعتبار الأوضاع القائمة في العالم كلها جاهلية، ولا خلاص من هذه الأوضاع إلاّ بإحياء إحدى صور الماضي، لا يحل المشكلات المعقدة التي تواجه البشرية، وأخص بالذكر -هنا- العرب والمسلمين، فلا بد من الاهتداء إلى طريق جديد يقوم على تمثل الماضي واستلهامه، ويأخذ أصحابها بعين

---

[1] فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1985، ص34، (عن ماضي، المرجع السابق، ص38).

[2] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[3] ينظر: **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية** مرجع سابق، ص 442.

[4] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[5] نقلا عن ماضي، المرجع السابق، ص 42، 43.

[6] المقصود مطلق السلفي، المعتمد – أصالة– الكتاب والسنة وميراث السَّلف الصالح، وهو –بذلك– يعد الإسلاميين كلهم سلفيين!

[7] جاء في الأثر: **"لا يصلح آخر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها"**.

[8] يلاحظ استعماله مصطلح القرون الوسطى للدلالة على الظلامية والانحطاط. وهو –وإن كان يصح على الحضارة الغربية– فإنه لا يصح على الحضارة الإسلامية التي كانت في عزّ أيامها.

[9] **الخطاب العربي المعاصر**، دراسة تحليلية نقدية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب، دار الطليعة، بيروت،لبنان، ط 1،ماي 1982،ص 29.

الحسبان الزمان والمكان معا، الحاضر والمستقبل على حدّ سواء، ومثل هذا الطريق مرفوض في "معالم في الطريق" جملة وتفصيلا"[1].

هذه جملة الاعتراضات والردود التي وجهت إلى سيد قطب فيما يتعلق بفكرتي الجاهلية والحاكمية، وهي -وإن كانت أصابت في الكثير منها- إلاّ أن هناك -من وجهة نظر البحث- ما يمكن أن يستدرك عليها كذلك:

1- إن التقليل من شأن البشر -على حدّ تعبير المخالفين- ليس بإطلاق كما فهموه؛ والمقصود بذلك محدودية قدرات البشر، بخاصة ما يتعلق بعالم الغيب، يقول تعالى: ژ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ژ[2]، فيلزم -من ذلك- العودة إلى العليم الخبير، ژ ٻ ٻ ٻ ٻ ڀ ڀ ڀ ڀ ژ [3].

2- إن قصور مناهج البشر أمر لا بد من الإيمان به، والاستناد إلى قوة وعلم المطلق (الله) ضرورة لا بد منها، ولا يعني -بذلك- تسفيه أحلام البشر المكرمين [4]، وإنما هي إشارة إلى محدودية المخلوق ومطلقية ومطلقية الخالق[5].

3- أما فيما يخص استعمال العنف في قضية الجهاد ونشر الدعوة، فهذه مسألة مختلف فيها بين العلماء في القديم والحديث، والمعروف في الفقه الإسلامي أنه (لا إنكار على المجتهدات).

4- أما عن النزعة الماضوية؛ فإنه لكل أمة تاريخ ومستند، وما نلحظه اليوم من انطلاق في الآفاق لشعوب الغرب لم يكن من فراغ؛ وقد كانت الحضارتان اليونانية والرومانية حاضرة في طول وعرض الحضارة الغربية المعاصرة.

إن قطبا -بصرف النظر عن الحكم له أو عليه، فيما قدم من فكرتي الجاهلية والحاكمية- قد أتى بالجديد في اختصاصه، وفتح -بذلك- آفاقا للأخذ والردّ، وأسس لفكرة التجديد داخل التنظيم الواحد، نافيا -بذلك- فكرة الذوبان.

المطلب الثالث: عدل الحكام.

تقوم سياسة الحكم في الإسلام عند قطب -بعد التسليم بقاعدة الألوهية الواحدة والحاكمية الواحدة- على أسس العدل من الحكام والطاعة من المحكومين والشورى بين الحكام والمحكومين[6].

الفرع الأول: مفهوم العدل.

بند 1: المفهوم اللغوي:

العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور.[7]

بند 2: المفهوم العام عند العلماء:

اختلف العلماء في تأويل العدل في قوله تعالى: ژ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ ژ[1]؛ فقال ابن عباس: العدل لا إله إله إلا الله. وعن علي بن أبي طالب: العدل الإنصاف[2].

---

(1) ماضي، المرجع السابق، ص 43.

(2) الروم/07.

(3) الملك/ 14.

(4) قال تعالى: ژ ک ک ک ک گ گ ژ الإسراء/70.

(5) ينظر: قطب، **هذا الدين**، مرجع سابق، ص 22، 23.

(6) ينظر قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط13، 1993، ص 80.

(7) ابن منظور، مصدر سابق مادة (عدل)، (2838/4)، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1987، مادة (عدل)، (541/2).

واختلفوا كذلك فيمن المخاطب بقوله تعالى: ژ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۇ ۆ ۆ و ژ[3]، فقال علي بن أبي طالب: هذا خطاب لولاة المسلمين خاصة، فهي للنبي ﷺ وأمرائه، ثم تتناول من بعدهم[4]. وقال الضحاك في قوله تعالى: ژ و ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ژ[5]، بالبينة على المدعي واليمين على من أنكر، وهذا خطاب للولاة والأمراء والحكام، واستدل بحديثي: **"إن المقسطين يوم القيامة..."** [6] وحديث: **"كلكم راع..."** [7]، فجعل في هذه الأحاديث الصحيحة كل هؤلاء رعاة وحكاما على مراتبهم[8].

بند 3: المفهوم القطبي

العدل بمفهوم سيد قطب هو "الذي يكفل لكل فرد ولكل جماعة ولكل قوم قاعدة ثابتة للتعامل، لا تميل مع الهوى، ولا تتأثر بالود والبغض، ولا تتبدل مجاراة للصهر والنسب والغني والفقر والقوة والضعف، إنما تمضي في طريقها تكيل بمكيال واحد للجميع، وتزن بميزان واحد للجميع"[9].

فالعدل كما يفهمه قطب يختلف عن العدل الشائع في مناهج الحياة الوضعية، إنه عدل مطلق؛ لأن مصدره مطلق (الله)، أما عدل المناهج الوضعية فهو نسبي، لأن مصدرها نسبي. إنه عدل متزه عن العاطفة والمشاعر وصلات الرحم وموقع الفرد في المجتمع لجهة ثروته أو قوته. العدل هو الميزان الثابت الذي يتساوى على كفتيه سائر الخلق من البشر[10].

والحكمـــــة من ميزان العدل الإلهي هو إقامة حدوده بين الناس، فعلى الحاكمين إذا حكموا التزام العدل. يقول تعالى: ژ و ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ژ [11]، فالعدل أساس الحكم في الإسلام، كما أن الأمانة[12] -بكل مدلولاتها- هي أساس الحياة في المجتمع[13].

الفرع الثاني: ارتباط العدل بالإيمان.

يربط قطب قضية العدل بأصل الإيمان [14]، والإيمان ينتج عن تحمل الأمانة، أمانة الإسلام. قال تعالى: ژۇ و و ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ژ[15]. والأمانة -كما يذهب كثير

---

(1) النحل/ 90.

(2) ينظر: القرطبي، **الجامع**، مصدر سابق، (165/10).

(3) النساء / 58.

(4) القرطبي، المصدر السابق، (256/5، 255)، ينظر: الجصاص، مصدر سابق، (207/2).

(5) النساء / 58.

(6) تكملة الحديث: "**إن المقسطين يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن، ولكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا**"

(7) تكملة الحديث: "**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته؛ فالإمام راع ومسؤول عن رعيته؛ والرجل راع في أهله ومسؤول عنهم، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عنه، والعبد راع في مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**"تخريجه، ص250.

(8) القرطبي، الجامع، المصدر السابق، (258/5)، الجصاص، المصدر السابق، (210/2).

(9) **الظلال**، مرجع سابق، (2190/4)، ينظر: **دراسات إسلامية**، مرجع سابق، ص 68.

(10) ينظر: سعد، مرجع سابق، ص 254.

(11) النساء / 58.

(12) إشارة على قوله تعالى: ژ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۇ ۆ ۆ و ژ النساء / 58.

(13) **الظلال**، مرجع سابق، (689/2).

(14) يقول قطب: "هذا الدين يتناول موضوعا خطيرا.. الموضوع الأساسي في حياة الأمة المسلمة إنه يتناول شرط الإيمان وحدّه، ممثلا في النظام الأساسي لهذه الأمة"، المرجع نفسه (685/2).

(15) الأحزاب / 72.

من المفسرين هي أمانة الدين ورسالة الإسلام إلى العالمين [1]. ومن هذه الأمانة الكبرى تنبثق سائر الأمانات التي يأمر الله أن تؤدى[2].

إن العدل بمفهوم قطب عدل شامل شمول الإسلام؛ فهو لا يقتصر على طائفة المؤمنين فحسب، ولا مع أهل الكتاب فحسب دون سائر الناس، "وإنما هو حق لكل إنسان بوصفه إنسانا، فهذه الصفة -صفة الناس- هي التي يترتب عليها حق العدل في المجتمع الرباني. وهذه الصفة يلتقي عليها البشر جميعا... والأمة المسلمة قَيِّمة على الحكم بين الناس بالعدل، متى حكمت في أمرهم"[3].

الفرع الثالث: مقياس العدل.

يتساءل قطب عن المعيار الذي يجب أن يوضع للأمانة والعدل في منهج التصور الإسلامي، ويضع تصورا لتحديدهما وتنفيذهما في كل مجال الحياة.

فهو يفترض أن العقـــل البشري بما أودعه الله فيه من قدرات النظر والإدراك قادر على إدراك معنى العدل، وهـــذا

من البديهة بمكان، لكن اختلاف العقول بين البشر من جهة، وقصور عقل البشر الضعفاء عن معرفة كنه الأشياء، يجعل من الضروري القهقرى إلى ميزان ثابت يُتحاكم إليه، حتى لا تبقى أهواء الناس وميولهم[4] هي الميزان

فلابد -إذا- من هذا الميزان لترجع "إليه العقول الكثيرة؛ فتعرف عنده مدى الخطأ والصواب في أحكامها وتصوراتها، ومدى الشطط والغلو، أو التقصير والقصور في هذه الأحكام والتصورات. وقيمة العقل البشري هنا هو أنه الأداة المهيأة للإنسان، ليعرف بها وزن أحكامه في هذا الميزان... الميزان الثابت، الذي لا يميل مع الهوى، ولا يتأثر بشتى المؤثرات"[5]. وموازين البشر -مهما دقت- فإنها لا تخلو من شطط وميل، ويبقى ميزان الله هو الميزان القسط[6].

وإذا كان ميزان الله هو الميزان الحق، فما هي الضمانة التي تجعل الجماعة المسلمة تحقق هذا الميزان في واقع الحياة ؟ يجيب قطب عن هذا التساؤل، قائلا: "والضمانة الحقيقية للمنهج الإسلامي كله كامنة في ضمير المسلم؛ منبعثة من إيمانه. فمتى وُجد الإيمان بهذا الدين وُجدت معه أقوى ضماناته"[7].

فالضمانة إذا موجودة في الضمير حين يوجد الإيمان، وهذا تأكيد من قطب على دور الإيمان في حياة الناس عموما، وفي تطبيق أحكام الله في حياتهم السياسية بخاصة. وهو منهج قطبي في جعل الدين والإيمان ملّة واحدة كما أن الكفر والإلحاد ملّة واحدة.

---

(1) "والأمانة تعم جميع وظائف الدين على الصحيح من الأقوال"، القرطبي، **الأحكام** "فالشرع كله أمانة"، مصدر سابق، (253/14)، الثعالبي، عبد الرحمن، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق: عمار الطالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1985، (368/3).

(2) **الظلال**، المرجع السابق، (688/2).

(3) المرجع نفسه، (689/2)، ينظر كذلك، (3150/5).

(4) المرجع نفسه، (690/2).

(5) **الظلال**، مرجع سابق، (690/2)، ينظر كذلك: (3343/6)، ينظر: Rodinson, Maxime, *Islam et Capitalisme*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 36.

(6) يقول تعالى: ژ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ژ (الأنبياء / 47).

(7) **هذا الدين**، مرجع سابق، ص 22، ويقول مضيفا: " والجماعة المسلمة ضمانة حقيقية لتحقيق هذه التوجيهات، فهي تقوم على هذه العقيدة، وتأخذ نفسها بالتزام ما ألزمها الله... ومن ثم نحن ملزمون بتحقيق ذلك المنهج، لتحقيق ذلك العدل الشامل الكامل، الذي لا يتحقق إلا في ظل هذا المنهج المتفرد"، المرجع نفسه، الموضع نفسه، وهو تأكيد من قطب على دور الجماعة على غرار تأكيده على مكانة الفرد.

الفرع الرابع: ارتباط العدل بالخُلق.

إن العدل قيمة في ذاته، وهو أساس الملك، والأمر بإقامته فرض على غرار الإحسان، بصريح قوله تعالى: ژ چچچچ چژ[1]، لكن الإنسان بطبيعته الطينية قد تأخذه العزة بالإثم، فيذهب به الشطط إلى تجاوز حقيقة العدل، بخاصة مع الذين بيننا وبينهم عداوة، فيأمرنا القرآن قائلا: ژ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئەژ[2]. إن الله أمر المؤمنين ألا يحملهم الشنآن لمن صدوهم عن المسجد الحرام على الاعتداء،"وكانت هذه قمة ضبط النفس والسماحة، يرفعهم الله إليها بمنهجـــه التربوي الرباني القـــويم... وهي قمـــة أعلى مرتقى وأصعب على النفس وأشـــــق. فـــهي مرحلة وراء عدم الاعتداء والوقوف عنده؛ تتجاوزه إلى إقامة العدل مع الشعور بالكره والبغض"[3].

يستدل قطب -بالإضافة إلى القرآن الكريم- بالأحاديث الصحيحة في الباب؛ فيذكر حديث: **"إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم مجلسا: إمام عادل، وإن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة إمام جائر"**[4]، والعدل في الإسلام لا يضاهيه أي قانون عادل، لا في حياة المجتمعات الداخلية، ولا في العلاقات الدولية، ويخلُصُ إلى لفت الانتباه إلى أن الإسلام ليس مجرد نظريات طوباوية، وإنما أخذت طريقها إلى الحياة، وحفظ الواقع التاريخي منها أمثلة كثيرة[5].

ومن تلك الأمثلة عن عدل الإسلام، قضية الجزية المفروضة على الذميين؛ فالإسلام لا يقسر هؤلاء على اعتناق عقيدته، ومن ثم لا يفرض عليهم الجهاد بالنفس، ذلك أن الجهاد له علاقة بالعقيدة التي يؤمن بها الفرد المسلم، وإنه فرض عليهم الجهاد بالمال حينما فرض عليهم نصيبا من المال يدفعونه لبيت المال نظير الحماية، وإنها لذلك لم يسمها زكاة؛ ذلك أن الزكاة ليست عبادة مالية محضة، والجانب العقيدي فيها لا يخفى. وهكذا نلحظ أن الإسلام كان في العدالة من الحساسية ما جعله يحتفظ بمبدإ ژی ئج ئح ئم ئى ژ[6] من جهة، ومبدإ (المواطنة)[7] التي تستلزم الحماية ومن ثم بذل المقابل[8].

هذا مثال عن العدل مع الآخر المخالف في العقيدة، وهناك أمثلة كثيرة عن العدل مع الموافق، بَلْهَ العدل مع الرعية، بَلْهَ مع قائد من الرعية؛ ذلك هو موقف عمر بن الخطاب مع خالد بن

---

(1) النحل/90، والعدل: "التسوية في الحقوق فيما بينكم وترك الظلم وإيصال كل ذي حق حقه، والإحسان إلى من أساء إليكم، أو هما الفرض والندب، لأن الفرض لا يقع فيه تفريط فيجبره الندب"، النسفي، أبو البركات، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل** (تفسير النسفي)، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت)، (2/297).

(2) المائدة /4، وينظر دور الأخلاق في بناء الحضارة: قيروان، منور، **الدولة في تصور الفارابي**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، 1995، ص 122.

(3) **الظلال**، المرجع السابق، (2/852).

(4) البخاري، كتاب الحدود، باب 19 (محاربين 4)، مسلم، كتاب الزكاة، باب 16، اللفظ في الترمذي، كتاب الحكام، باب ما جاء في الإمام العادل، حديث رقم 1329: **"إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلسًا إمام عادل، وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم مجلسًا إمام جائر"**، الترمذي: حديث أبي سعيد حسن غريب لا نعرف إلا من هذا الوجه. وفي مسند أحمد (3/55): "... **وإن أبغض الناس على الله يوم القيامة وأشدهم عذابًا**..."

(5) قطب، **العدالة الاجتماعية**، مرجع سابق، ص 81، ينظر: قطب، **السلام العالمي والإسلام**، مرجع سابق، ص 192.

(6) البقرة / 256.

(7) ينظر: قطب، **هذا الدين**، مرجع سابق، ص 91، ينظر في المواطنة: خالد، خالد محمد، **مواطنون لا رعايا**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1964، صفحات متعددة، القرضاوي، يوسف، **فقه الزكاة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 16، 1986، (1/95)، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط 1988، صفحات متعددة.

(8) ينظر: قطب، **العدالة الاجتماعية**...، المرجع السابق، ص 79، ينظر في أهل الذمة وقضية الجزية: ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1983، (1/189).

الوليد رضي الله عنهما عندما عزله عن إمارة الجيش بالشام، وخالد هو القائد الذي لم يهزم إلى ذلك اليوم في موقعة قط، والجيش الإسلامي كان أحوج إلى قيادة خالد في تلك الظروف وهو على أبواب حروب ضـــــروس في الشام والعراق، وهي أحوج ما تكون لعبقرية خالد العسكرية. كل ذلك لم يشفع له عند عمر بن الخطاب، وذلك لما بدر من خالد من أخطاء استوجبت العزل [1].

لقد كان قمة العدل من حاكم مسلم حيال واحد من قادته العظماء، بَلْهَ من دونه، وقد قابله عدل آخر من خالد لا يقل عن عدل عمر؛ حينما قبل العزل وعاد جنديا بسيطا في جيش المسلمين يقاتل بالحماس نفسه، لا فرق بين قائد ومقود حينما يكون الهدف أن تكون كلمةالله هي العليا.

المطلب الرابع: طاعة المحكومين.

يأتي الشق الثاني من معادلة الإسلام في نظام الحكم، والطرف الثاني للعقد، المتمثل في المحكومين. فما هو واجبهم بعدما أخذوا حقهم من عدل الحكام ؟

الفرع الأول: مفهوم الطاعة:

بند 1: المفهوم اللغوي:

طاع يطوع طوعا فهو طائع، بمعنى أطاع: لان وانقاد. وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك. والطاعة اسم من أطاعه طاعة، بمعنى انقاد له ولان له[2].

بند 2: المفهوم عند العلماء:

اختلف العلماء في تأويل (أولي الأمر)؛ فروي عن جابر بن عبد الله وابن عباس والحسن وعطاء ومجاهد أنهم أولوا الفقه والعلم، وعن ابن عباس في رواية وأبي هريرة أنهم أمراء السّرايا، ويجوز أن يكونوا جميعا مرادين بالآية؛ لأن الاسم يتناولهم جميعا... فأمر الناس بطاعتهم والقبول منهم، ما عدل الأمراء[3] والحكام

قال الشافعي: "فأعلم الله نبيّه ﷺ أن فرضا عليه وعلى من قبله، والناس إذا حكموا أن يحكموا بالعدل، والعدل: إتباع حكمه المنزل" [4]. ويقول في قوله عز وجل: ژ و و ۇ ژ[5]: "تحتمل تساهلهم[6] في أحكامهم، ويُحتمل: ما يهوون، وأيهما كان فقد نُهي عنه، وأمر أن يحكم بينهم بما أنزل الله على نبيّه ﷺ"[7].

---

[1] من هذه الأخطاء التي أخذها عليه عمر: تسرعه في قتل مالك بن نويرة وإعراسه بعد ذلك بامرأته، كما أخذ عليه بعدها حادثة قريبة منها هي زواجه من ابنة مجّاعة في مسيلمة الكذاب (زمن أبي بكر)، غداة مقتل ألف ومائتين من الصحابة فيها. **العدالة الاجتماعية**، مرجع سابق، ص131، 132، ينظر كذلك تأويل فعل عمر بن الخطاب على غير المراد في : هيكل، محمد **أبو بكر الصديق**، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1979، ص229 ، **الفاروق عمر**، (1/99، 100).

[2] ابن منظور، مصدر سابق، مادة (طوع)، (4/2720)، الفيومي، مصدر سابق، مادة (طوع)، (2/519).

[3] الجصاص، مصدر سابق، (2/210)، ينظر: Al-Munadjdjid, Salah al-Din, *Le Concept de Justice Sociale en Islam*, Office des Publications Universitaires,Alger, 1982, p. 76.

[4] الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، **أحكام القرآن**، جمعه: البيهقي النيسابوري، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله موسى، دار الكتب، بيروت، لبنان، ط 1980، (2/121).

[5] المائدة/48.

[6] أي تسامحهم، وعدم تطبيقهم أحكامهم على أنفسهم، فيكون المعنى الثاني خاصا بقوانينهم الوضعية. الشافعي، المصدر السابق، (2/122، 121) في الهامش.

9"[1]. وهذا هو المفهوم المخالف على رأي الشافعي؛ ألاّ يتبع أهواء الحكام، ومن ثم عدم طاعتهم في ذلك، إنما الطاعة إن كانوا عدولا.

بند 3: المفهوم القطبي.

طاعة المحكومين تعني التزام ما يقرره الحاكم من أوامر ونواه، بعدما أدى هذا الرّاعي واجبه حيال الرعية، من إقامة العدل فيها، وهو وجه من وجوه سيادة الدولة على الشعب على غرار سيادتها في التراب. وهذه الطاعة من المحكومين ليست واجبة من جهة العقد الذي بينهما -على ما يذهب إليه أصحاب العقد الاجتماعي[2]- وإنما لجهة كون الحاكم قد أخذها (السلطة) بحقها، وأدى الذي عليه فيها [3]، ومن ثم كان من واجب الرعية الامتثال لأمر السلطة العليا في البلاد.

يؤكد قطب معنى هذا المفهوم مستندا إلى قوله تعالى: ژ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ى ى ئا ژ[4]، مستخلصا قاعدة الطاعة كأحد مرتكزات النظام السياسي في الإسلام، لكنه يربطه بالمبدإ الأكبر (الحاكمية)، فما هي العلاقة العضوية بين المفهومين ؟

الفرع الثاني: الطاعة ومفهوم الحاكمية.

لاشك أن لمفهوم الحاكمية -الذي سبق بيانه في الفكر القطبي- أثره فيما يليه من المفاهيم؛ فهنا عندما يعرض لمسألة الطاعة لا يتردد في ربطها بالحاكمية، مستندا على اللغة في تخريج هذا الترابط.

فأما ربطها بالحاكمية فلأنها لله وحده في حياة البشر، ما جلّ منها وما دق، وما كبر منها وما صغُر، و سنَّ شريعة أودعها قرآنه، وأرسل بها رسولا يُبيَنها للناس لا ينطق عن الهوى؛ فالسنة شريعة من شريعة الله.

إن الله واجب الطاعة بما لا مراء فيه من جهة ألوهيته، وعلى المؤمنين به أن يطيعوه ابتداء، وأن يطيعوا رسوله بما له من صفة الرسالة. فطاعته -إذا- من طاعة الله[5]، الذي أرسله بهذه الشريعة، وببيانها وببيانها للناس في سنته، وسنته وقضاؤه جزء من الشريعة واجب النفاذ، والإيمان يتعلق وجودا وعدما بهذه الطاعة وهذا التنفيذ بنص القرآن:ژ بم بى بي تج تح تخ تم ژ[6].

فأما أولوا الأمر، فالنص يُعين من هم: ژ ى ى يئ ژ[7]، منكم: أي من المؤمنين... الذين يتحقق فيهم شرط الإيمان وحدُّ الإسلام المبين في الآية؛ من طاعة الله وطاعة الرسول، وإفراد الله -سبحانه- بالحاكمية وحق

---

[1] الشافعي، المصدر نفسه، (121/2، 122).

[2] وهم: روسو ولوك وهوبز. ينظر: كريون، أندريه، **روسو: حياته وفلسفته**، ترجمة:نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 4، 1988، هيكل، محمد حسين، **جان جاك روسو: حياته وكتبه**، دار المعارف، الإسكندرية،ط 4،1990، لوك، جون، **رسالة في التسامح**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1988، موسى، نجاح، **المنفعة الفردية عند توماس هوبز** ، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط 2000، صفحات متعددة.

[3] في الحديث: "**يا معاذ، إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها**". وقد سبق تخريجه، ص 74.

[4] النساء/59. ينظر للمقارنة:الرازي، فخر الدين بن ضياء الدين عمر، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**،دار الفكر،بيروت، ط1983،(147/10).

[5] قال تعالى: ژ ٱ ب ب ب ٻ ٻ پ پ ژ (النساء / 79).

[6] النساء / 58.

[7] النساء / 58.

التشريع للناس ابتداء، وبالتلقي منه وحده –فيما نص عليه- والرجوع إليه أيضا فيما تختلف فيه العقول والأفهام والآراء، مما لم يرد فيه نص لتطبيق المبادئ العامة في المنصوص عليه[1].

الفرع الثالث: حدود الطاعة.

لقد نص الله بصريح اللفظ على طاعته وطاعة رسوله، مكررا لفظ الطاعة فيهما ژئې ئى ئى ئۈ ژ ، بينما لا يكرره في ژ ى ىژ ، مكتفيا بحرف العطف، للدلالة على أن طاعة أولي الأمر تابعة لطاعة الله وطاعة رسوله[2]، والمسألة واضحة بالنسبة لطاعة الرسول المقرونة بطاعة الله ، فكلاهما وحي، ژ ذ ذ ث ث تژ[3]، أما المحكومون فهم بشر غير معصومين، وطاعتهم تبعية لا أصلية، "ومن اعترافه بحاكمية بحاكمية الله وحده، ثم تنفيذه لهذه الشريعة يستمد حق الطاعة، فإذا انحرف عن هذه أو تلك سقطت طاعته، ولم يجب النفاذ"[4].

يستدل قطب لهذا بحديث النبي 9: **"على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"** [5]، وقوله: **"اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة، ما أقام فيكم كتاب الله تعالى"**[6]. يقول: "وواضح من هذا الحديث توقيت السمع والطاعة بإقامة كتاب الله تعالى. فليست هي الطاعة المطلقة لأوامر الحاكم، وليست هي الطاعة الدائمة ولو ترك شريعة الله ورسوله"[7].

يفرق قطب بين واجب الحاكم في تنفيذه شريعة الله ، وبين استمداد سلطته من كونه رجل دين؛ "فليست للحاكم سلطة دينية يتلقاها مباشرة من السماء، كما كان لبعض الحكام في القديم في نوع الحكم المسمى "ثيوقراطية". إنما هو يصبح حاكما باختيار المسلمين الكامل وحريتهم المطلقة، لا يقيدهم عهد من حاكم قبله[8]، ولا وراثة كذلك في أسرة، ثم يستمد سلطته بعد ذلك من قيامه بتنفيذ شريعةالله دون أن يدَّعي

---

(1) **الظلال**، مرجع سابق، (691/2)، ينظر للمقارنة: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (القاضي)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، (70/2).

(2) يقول قطب: "والنص يجعل طاعة الله أصلا وطاعة رسوله أصلا كذلك –بما أنه مرسل منه– ويجعل طاعة أولي الأمر... منكم... تبعا لطاعة الله وطاعة رسوله، فلا يكرر لفظ الطاعة عند ذكرهم، كما كررها عند ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ليقرر أن طاعتهم مستمدة من طاعة الله ورسوله، بعد أن قرر أنهم "منكم" بقيد الإيمان وشروطه". **الظلال**، (691/2)، ينظر للمقارنة: الزمخشري، **الكشاف**، مصدر سابق، (523/1).

(3) النجم / 4.

(4) قطب، **العدالة الاجتماعية**...، مرجع سابق، ص 81.

(5) رواه الشيخان، وقد مر.

(6) رواه البخاري وقد سبق تخريجه، ص 122 من هذا البحث.

(7) قطب، **العدالة الاجتماعية**...، مرجع سابق، ص 82.

(8) قد سبق الحديث عن عهد الإمام لمن بعده، وهو عهد صحيح إذا اجتنبت الشبهات، وقطب هنا في معرض الرفض لهذا النوع من الاختيار.

يدَّعي لنفسه حق التشريع ابتداء بسلطان ذاتي له. فإذا لم يرضه المسلمون لم تقم له ولايةٌ[1]، وإذا رضوه ثم ترك شريعة الله لم تكن له طاعة"[2].

وانطلاقا من مبدأ الحاكمية لله ينفي قطب وجود هيئة لها وصاية على الدين، مثل هيئة "الإكلروس" في الكنيسة باسم الدين وأن الله خول لها ذلك، أما في الإسلام فإن العبرة بتطبيق شريعة الله في الأرض "إقرار من الحاكم بأن الحاكمية لله وحده، وأن مهمته لا تتعدى تنفيذ الشريعة"[3].

ويخلص في الأخير إلى ما قرره ابتداء، من أن الطاعة من المحكومين منوطة وموقوتة فقط باعتراف الحاكم بأن الحكم لله وحده، ثم تنفيذه لشريعة الله بلا شرط آخر غير العدل في الحكم وطاعة الله[4].

هكذا يتبدى واضحا موقف قطب من الطاعة؛ فهي واجبة لجهة كون الإمام عادلا، تحقيقا لمعادلة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهي محدودة بالتزام الإمام بالحاكمية، فطاعته إذ ذاك طاعة لله في البدء وفي الختام.

المطلب الخامس: المشورة بين الحكام والمحكومين.

الفرع الأول: مفهوم الشورى.

بند 1: المفهوم اللغوي:

الشورى والمشورة، مَفْعَلَة. تقول: شاورته في الأمر واستشرته: بمعنى طلبت منه الرأي[5]. والعرب والعرب تقول: شرت الدابة وشورتها: إذا علمت خبرها بجري أو غيره[6].

بند 2: المفهوم عند العلماء.

قـــــــال ابـن عـطية: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام؛ ومن لا يستشير أهل العلم والدين

فعزله واجب[7]، هذا ما لا خلاف فيه [8]، وقال ابن خُوَيْز مَنْدَاد: واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها. وكان يقال: "ما ندم من استشار"[1]

---

[1] إشارة إلى قوله صلى الله عليه وسلم: "**إلا من أخذها بحقها**"، السابق. وهو ما يسمى اليوم بـــ "الشرعية".

[2] إشارة على قوله صلى الله عليه وسلم: "**وأدى الذي عليه فيها**" ، السابق. وهو ما يسمى اليوم بـــ "المشروعية". "ومن هنا –يضيف قطب– ندرك حكمة النبي صلى الله عليه وسلم في أنه لم يعين خليفته من بعده؛ إذ كان هذا مظنة أن يستمد خليفته سلطة دينية دائمة من استخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم له"، **العدالة الاجتماعية**...، المرجع السابق، ص 82.

[3] قطب، **العدالة الاجتماعية**...، مرجع سابق، ص 82، ويضيف: "فإذا كان معنى الحكومة الدينية في أية ديانة أو طائفة هي التي تتولى الحكم، فإن هذا المعنى ينتفي في الإسلام انتفاء كاملا؛ وليس هناك مبرر لأن يفهم أحد أن الحكم في الإسلام يحتاج إلى أكثر من تنفيذ الشريعة الإسلامية، بعد إفراد الله –سبحانه– بالعبادة". الموضع نفسه.

[4] المرجع نفسه، ص 82.

[5] ابن منظور، مصدر سابق، مادة (شور)، (2358/4)، الفيومي، مصدر سابق، مادة (شور)، (564/2).

[6] القرطبي، **الجامع**، مصدر سابق، (249/4).

[7] يلاحظ تشدد ابن عطية في لزوم المشاورة من ولي الأمر، إلى درجة عزل من لا يشاور.

[8] هذا الإطلاق غير مسلم له، والخلاف في المسألة ينقض ذلك، وقد سبق في مسألة الخروج على الحاكم، من هذا البحث، ص 183–192.

واختلف العلماء في إلزامية الشورى وإعلاميتها في قوله تعالى: ﮋ ﭬ ﭭ ﭮﭯﮊ[2]؛ فقالت طائفة: ذلك في مكائد الحرب، وعند لقاء العدو، وتطييبا لأنفسهم، ورفعا لأقدارهم، وتألفا على دينهم، وإن كان الله تعالى قد أغناه عن رأيهم بوحيه. وهذا رأي الشافعي القائل: هو كقوله: **"والبكر تستأمر"** تطييبا لقلبها، لا أنه واجب[3]. وقال آخرون: ذلك فيما لم يأت فيه وحي، رُوي ذلك عن الحسن البصري والضّحّاك، قالا: ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمته من بعده[4].

قال البخاري: "وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها"[5]. وقصر بعضهم المشورة في المختلف من الآراء؛ والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولا إلى الكتاب والسنة إن أمكنه، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما شاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلا على الله[6].

هذا مجمل القول بعدم إلزامية الشورى، وقد سبق الحديث عن القول بإلزاميتها، يراجع في موضعه، (مبحث حسن البنا).

بند 3: المفهوم القطبي:

ينطلق قطب من قوله تعالى: ﮋ ﭬ ﭭ ﭮﭯﮊ[7] لتقرير إلزامية الشورى، وأنها مبدأ أساس في الحكم، لا يقوم نظام الحكم في الإسلام على أساس سواه. ويستند في ذلك إلى سبب النزول ووقعة أُحُد، وما نتج عنها من نتائج خطيرة، وكان النبي ﷺ يعلم ذلك برؤياه الصادقة وتأويله العليم، "وكان من حقه أن يلغي ما استقر عليه الأمر نتيجة الشورى، ولكنه أمضاها وهو يدرك ما وراءها من الآلام والخسائر والتضحيات. لأن إقرار المبدإ وتعليم الجماعة وتربية الأمة أكبر من الخسائر الوقتية"[8].

فالشورى عند قطب أصل من أصول الحياة في الإسلام، وهي أوسع مدى من دائرة الحكم، لأنها قاعدة حياة الأمة كما تدل الآية. وكذلك سار الخلفاء في استشارة المسلمين[9].

يقول قطب في تفسيره سورة الشورى في قوله تعالى: ﮋ ﮊ ﮋ ﮌﮊ[1]: "والتعبير يجعل أمرهم كلهم كلهم شورى، ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة. وهو كما قلنا نص مكي؛ كان قبل قيام الدولة الإسلامية،

---

[1] هذا الحديث رواه الطبري في **الأوسط** والقضاعي عن أنس، وحسنه السيوطي في **كشف الخفاء**: وفي سنده ضعيف جدا. عن القرطبي، **الجامع**، مصدر سابق، (250/4) في الهامش، وتمام الحديث: **"وما خاب من استخار"**.

[2] آل عمران / 159.

[3] وإن كان لا يجب في حق البكر، فلأن ذلك أمر خاص في فرد واحد، أما استشارة الأمة، فالأمر عام، وَعْوُده على الجماعة، وهو قياس من الشافعي مع الفارق.

[4] ينظر: القرطبي، المصدر السابق، (250/4)، وربما استدل هؤلاء بالقراءة الشاذة لابن عباس: "وشاورهم في بعض الأمور". القرطبي، المصدر نفسه، الموضع نفسه. وفي ذلك يقول الشاعر: **شَاوِرْ صَدِيقَكَ فِي الخَفِيِّ المُشْكَلِ وَاقْبَلْ نَصِيحَةَ نَاصِحٍ مُتَفَضِّلِ**
فَاللهُ قَدْ أَوْصَى بِذَاكَ نَبِيَّهُ فِي قَوْلِهِ: (شَاوِرْهُمْ) وَ(تَوَكَّلِ)

[5] القرطبي، المصدر نفسه، (251/4).

[6] القرطبي، مصدر سابق، (252/4).

[7] آل عمران / 159.

[8] قطب، **الظلال**، مرجع سابق، (501/1)، ينظر للمقارنة: رضا، محمد رشيد، **تفسير المنار**، مرجع سابق، (211/5).

[9] قطب، **العدالة الاجتماعية**...، مرجع سابق، ص 83.

فهذا الطابع إذا أعم وأشمل من الدولة في حياة المسلمين، إنه طابع الجماعة الإسلامية في كل حالاتها، ولو كانت الدولة بمعناها الخاص لم تقم بعد"[2].

الفرع الثاني: الشورى بين المصالح والمفاسد.

يقرر قطب أن الذي حدث في أُحُد من استشارة النبي ﷺ أصحابه، وما كان من نتائج وخيمة على الدولة الإسلامية الناشئة، وهو يعلم ذلك المصير علم اليقين، يدخل في إطار الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ فإنشاء الأمة المسلمة الراشدة وتعليمها مبدأ من مبادئ الحكم وتربيتها منذ النشأة الأولى، كان أكبر من المساوئ الوقتية التي سببتها هزيمة أُحُد. "ولكن وجود محمد رسول الله ﷺ ومعه الوحي الإلهي ووقوع تلك الأحداث، ووجود تلك الملابسات، لم يلغ هذا الحق. لأن الله -سبحانه- يعلم أن لا بد من مزاولته في أخطر الشؤون، ومهما تكن النتائج، ومهما تكن الخسائر، ومهما يكن انقسام الصف، ومهما تكن التضحيات المريرة، ومهما تكن الأخطار المحيطة. لأن هذه كلها جزئيات لا تقوم أمام إنشاء الأمة الراشدة، المدربة بالفعل على الحياة، المدركة لتبعات الرأي والعمل، الواعية لنتائج الرأي والعمل، ومن هنا جاء هذا الأمر الإلهي في هذا الوقت بالذات"[3].

ويـرد على الذين يعتبرون (التوكل) الوارد في الآية: ﮋ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ[4] هو رأس الأمر؛ إذ العبرة في النهاية بالتوكل على الله لا على المشورة، ويذهب إلى أن التوكل يكون بعد إمضاء الشورى. ولعل السياق القرآني ساعده على هذا الفهم؛ إذ جاء الأمر بالشورى سابقا للأمر بالتوكل، ثم إنه لا تعارض البتة بين مشاورة الأصحاب والتوكل قبل أو بعدها. يقول: "إن مهمة الشورى هي تقليب أوجه الرأي، واختيار اتجاه من الاتجاهات المعروضة، فإذا انتهى الأمر إلى هذا الحد انتهى دور الشورى وجاء دور التنفيذ.... التنفيذ في عزم وحسم، وفي توكل على الله ، يصل الأمر بقدر الله ، ويدعه لمشيئته تصوغ العواقب كما تشاء" [5].

وبهذا يكون قطب قد أقر مبدأ من مبادئ الشريعة، وهو مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ فقدم أعظم المصالح -متمثلا في إقامة دولة الإسلام وتربية الأمة على سلوك منهج الشورى- على أقل الأضرار- متمثلا في الأخطار الوقتية والويلات الجزئية التي صاحبت الأخذ بمبدإ الشورى.

الفرع الثالث: الشورى بين الجوهر والعَرَض.

يؤكد قطب أصل الشورى السابق بيانه، في الوقت الذي يفسح فيه المجال واسعا لشكل تطبيقه؛ فالمهم عنده تحقيق المعنى، ولا عبرة بعد ذلك بالمبنى. يقول: "أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصبوبا في قالب حديدي؛ فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان، لتحقيق ذلك الطابع في حياة الجماعة الإسلامية"[6].

---

(1) الشورى/38.

(2) قطب، **تفسير سورة الشورى** ، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 4، 1993، ص 83، ينظر: **الظلال**، (3165/5)، ينظر للمقارنة: ابن عاشور، محمد الطّاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، (111/25)، الزحيلي، وهبـــة، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1991، (80/25، 81).

(3) قطب، **الظلال**، مرجع سابق، (502/1).

(4) آل عمران / 159.

(5) قطب، **الظلال**، المرجع السابق، (502/1).

(6) قطب، **تفسير سورة الشورى**، مرجع سابق، ص84، ينظر: **خصائص التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص 86.

ذلك أن النظام الإسلامي في عمومه، ونظام الحكم فيه على الخصوص ليس قالبا جامدا، وإنما هو روح "ينشأ عن استقرار حقيقة الإيمان في القلب، وتكيف الشعور والسلوك بهذه الحقيقة. والبحث في أشكال الأنظمة الإسلامية دون اهتمام بحقيقة الإيمان الكامنة وراءها لا يؤدي إلى شيء"[1].

ويؤكد ذلك في الظلال قائلا: "أما شكل الشورى والوسيلة التي تتحقق بها، فهذه أمور قابلة للتحوير والتطوير وفق أوضاع الأمة وملابسات حياتها، وكل شكل وكل وسيلة تتم بها حقيقة الشورى–لا مظهرها- فهي من الإسلام"[2].

إن تطبيق هذه الأشكال-في الشورى وفي غيرها- يستلزم وجود مسلمين ابتداءً، ثم وجود إيمان راسخ بهذه المبادئ، ليستطيع بها المسلم بعد ذلك تطبيق الجزئيات بسهولة ويسر، وإلا فإن التفاصيل لا تغني من الحق شيئا إذا كانت الأمة المسلمة غير موجودة أصلا[3].

وفي هذا عَوْد من قطب إلى القول بمبدإ الحاكمية، ولعله إلى مبدإ الجاهلية أقرب. فكيف يضيع رأس المال وينتظر التاجر هامش الربح ؟

الفرع الرابع: الشورى والديمقراطية.

إذا كانت الشورى أصلا من أصول الحكم في الإسلام على الجملة، وغير مصبوبة في قوالب جامدة من حيث التفصيل، فإن أي شكل يحقق هذا المعنى فهو من الإسلام، مهما اختلفت التسميات[4]، ولو سمي ذلك ديمقراطية، هذه الديمقراطية التي سبق الحديث عنها تعني في عمومها مشاركة الشعب في تقرير مصيره واختيار حكامه[5]. يقول: "... فالطريقة إذن أن نستشير الجميع بالطريقة التي تكفل بالطريقة بالطريقة التي تكفل الحصول على آراء الجميع... فهي مسألة نظامية تتعلق بالتنفيذ[6].

ومع أن قطبا لا يعتني بالتفاصيل في كيفية التنفيذ إذا وَضُحَ المبدأ العام، فإنه لايني ينبه مشيرا إلى ضرورة كون الانتخاب حرا ديمقراطيا، قائلا: "ما يحتمه الإسلام هو إزالة القيود التي تجعل الانتخاب غير ممثل لحقيقة الرأي في الأمة. فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض[7] أو صاحب العمل[8] أو أو السلطان[9]، كما هو واقع الآن"[10].

---

[1] **تفسير سورة الشورى**، المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[2] قطب، **الظلال**، المرجع السابق، (501/1).

[3] قطب، **تفسير سورة الشورى**، مرجع سابق، ص 84، 85.

[4] يضع قطب احتمالات لكيفية تنفيذ مبدأ الشورى في شكل تساؤلات: "فهل تتم الشورى على الوجه الأمثل بالتصويت العام؟ أم تتم بتصويت أهل العقد والحل عن ممثلي الأمة الذي لا يختلف عليهم؟ أم تتم بواسطة ممثلين للنقابات والجامعات والطوائف المختلفة؟ وهل تتم بالتصويت الشفهي أم الكتابي؟ وهل تتم بمسؤولية الوزارة أمام الحاكم الأعلى المنتخب أم بمسؤوليته أمام الهيئة الممثلة للشعب؟ وهل تتم بمجلس واحد أم بمجلسين؟".
نحو مجتمع إسلامي، مرجع سابق، ص 141.

[5] ينظر عنصر الشورى في مبحث (حسن البنا) السابق، ص 254–259.

[6] قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط12، 1993، ص 73، ينظر: الحمداني، عزيز، **عقد الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 62، وما بعدها، كذلك: ماضي، أحمد، **معالم في الطريق لسيد قطب**، مرجع سابق، ص 38.

[7] إشارة إلى الملاك في النظام الإقطاعي.

[8] إشارة إلى أرباب الأعمال في النظام الرأسمالي.

[9] إشارة إلى أرباب السياسة، بخاصة الملوك زمن الملكية المصرية.

[10] قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية** المرجع السابق، ص 73، ينظر: العسكري، سليمان، **"ثقافة الديمقراطية أم صناديق الاقتراع"**، مجلة العربي، الكويت، عدد 580، مارس 2007، ص 8.

أما موقفه من النظام البرلماني-باعتباره شكلا من أشكال الديمقراطية النيابية- فهو يبدي رفضه المطلق له، باعتبار منطلقاته الغربية المؤمنة بإرادة الشعب المطلقة، في الوقت الذي يخضع الإسلام ذلك إلى حاكمية الله.

ويبدو-لذلك- متحفظا من "الحكم الديمقراطي الذي يحكم باسمه اليوم مصر والعراق والأردن"[1].

ولذلك فإن المبدأ "الأمة مصدر السلطات" [2] شعار خواء، "إنها خرافة لا تستحق المناقشة، فهذه الأمة مصدر السلطات هي هذه الملايين الجائعة الهزيلة... التي لا تملك أن تفيق لحظة لتفكر في ذلك الترف الذي يسمونه حق الانتخاب وحرية الاختيار[3]، الملايين التي يشير لها السادة فتنتخب، ويشير لها السادة فتمتنع، لأن هؤلاء السادة هم خزنة أرزاقها وأقواتها، وملاك الإقطاع الذي يؤوي هؤلاء الجياع[4]. الجياع"[4].

إن شعار "الأمة مصدر السلطات" عري عن معناه، إذا كان المعني الأول وهو (الشعب) لا يملك إرادة الاختيار الحقيقية؛ ذلك أن المتحكم في أرزاقه لا يتركه لحظة حرًا، وقد جرَّد من حقوقه الآدمية. وهو إشارة سافرة من قطب إلى كون المتشدقين بالديمقراطية وحكم الشعب، لا يخدم مصالحَهم أن يحكم الشعب بنفسه، فذلك يهدد عروشهم، لأجل ذلك لا يَئُون يبقونه تحت المطالب الدنيا، لاهيا عن المعالي.

لا يكتفي قطب بتعرية الديمقراطية الدستورية النيابية، التي لا تعبر-في الحقيقة- عن إرادة الشعب الذي تصبو إلى خدمته، بل يذهب ناقما حتى على "جهاز الدولة" أعلى هيئة فيها، قائلا: "أهذه ديمقراطية دستورية؟ وجهاز الدولة كله يعمل لحساب الرأسمالية، وهذه الملايين جائعة عارية مريضة مستغلة، ولا حامي لها ولا نصير"[5].

يركز قطب اهتمامه من خلال هذا الكلام على الفئات العريضة من الشعب، المحرومة من ضرورات الحياة؛ فهي مهضومة الحقوق الطبيعية من مأكل وملبس ومأوى، وهي في الحقوق السياسية أولى بالهضم، فخير لهؤلاء الساسة، ولجهاز الدولة الذي لا يعمل في الحقيقة لصالحها، أن ينظروا إلى الشعب لا باعتباره قوة تعبوية أيام الانتخابات ثم ينسى إلى موعد لاحق، وإنما عليهم أن يحترموه كإنسان يستحق التكريم، فحقوقه -بذلك- مكفولة من عند العزيز العليم، لا تفضلا من قبل السادة الحاكمين.

هذه مجمل أفكار سيد قطب في الجانب السياسي، وقد حازت -هي الأخرى- على غير قليل من النقد، يمكن الإشارة إلى بعضه:

---

[1] قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، مرجع سابق، ص 76، ينظر: البشري، طارق، **"حول منهج النظر في النظام السياسي المعاصر لبلدان العالم الإسلامي"**، ضمن أعمال الندوة التي أقامها مركز دراسات العالم الإسلامي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، 13-15 أكتوبر 1991، ط1، شتاء 1992، ص 245.

[2] إنما مصدر السلطات هو **الله** وحده، ينظر: **الظلال**، مرجع سابق، (4/1990)، إذ يقول: "والأمة في النظام الإسلامي هي التي تختار الحاكم. فتعطيه شرعية مزاولة الحكم بشريعة **الله** ، ولكنها ليست هي مصدر الحاكمية التي تعطي القانون شرعيته، إنما مصدر الحاكمية هو **الله**. وكثيرون حتى من الباحثين المسلمين يخلطون بين **مزاولة السلطة** وبين **مصدر السلطة**". على خلاف من يذهب إلى مطابقة النظام الإسلامي للنظام الديمقراطي. يقول الحمداني: "فالذي يريد أن يحكم باسم الإسلام، ويعتمد في طريقة حكمه على تجربة الرسول الأعظم صلى **الله** عليه وسلم، ويلتزم بتوفير الحقوق التي أقرها القانون السماوي للناس، يصل إلى نتيجة وهي أن **طبيعة حكمه هي عينها النظام المعروف في علم السياسة الغربية بالديمقراطية**". **عقدة الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 62. تغليظ الخط من الباحث.

[3] حول البيعة والانتخاب، ينظر: بوترعة، محمود، **إشكالية الحكم في الفكر الدستوري الإسلامي، دراسة مقارنة**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، قسم الشريعة، 2005، ص 323.

[4] **معركة الإسلام والرأسمالية** المرجع السابق، ص 11، 12، ينظر: قطب، **هذا الدين**، مرجع سابق، ص 18.

[5] قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية** المرجع نفسه، ص 76، ينظر للمقارنة: Rodinson, op.cit, p. 131.

1- رفض الهضيبي -المرشد الثاني للإخوان- فكر سيد قطب الجديد ومضاعفاته، وكتب كتابه "دعاة لا قضاة" ردا على فكرة التكفير[1].

2- إن أفكار قطب تستهوي الناشئة وتفسد فطرتهم وتغلق عقولهم. وأن هذه الأفكار تغذي روح الرفض والتمرد، وتعرض الناشئة لانفصام في الشخصية يطلق غرائز التدمير والفوضى[2].

3- يصفه الجابري بحفيد السلفية المنتكس إلى الوراء[3].

4- إن سيد قطب لا يطرح برنامجا محدد المعالم وواضح القسمات، ولا يصوغ نظرية متكاملة، ولا يقدم تفصيلات لكيفية بعث الأمة. فالدين في رأيه لا يُشَرِّع إلا لحالات واقعة فعلا، في مجتمع يعترف ابتداءً بحاكمية الله وحده[4].

5- إن قطبا عدو لدود لتفاعل الثقافة الإسلامية مع الثقافات والحضارات الأخرى[5].

6- إن قطبا يدعو إلى استخدام العنف من أجل تحرير البشرية من الجاهلية[6].

وفي الأخير يمكن الخلوص إلى أهم النتائج فيما يتعلق بفكر سيد قطب السياسي:

1- إن قطبا سليل مدرسة الإخوان من حيث المنهج العام، ثم "أدخل تغييرات وتعديلات على فكر الجماعة الأم، ما دفع إلى الحوار الساخن والجدل العنيف"[7].

2- إن أهم الأفكار التي احتواها المنهج القطبي فكرتا الجاهلية والحاكمية؛ خالف فيهما المتقدمين والمتأخرين، وجرّت عليه كثيرا من النقد السابق. وقد انسحبت هاتان الفكرتان على باقي أفكاره التي تعد جزئية بالمقارنة إلى الأوليين.

3- كان قطب منظرا للحركة أكثر مما كان داعيا، ولم يهتم بالتفاصيل الجزئية وإنما اهتم بالفكرة، وماعدا ذلك فمسائل نظامية تتعلق بالتنفيذ.

4- كان كتاب "معالم في الطريق" آخر حلقات فكر سيد قطب؛ ففيه فجّر فكره على مستوى التنظير، ولعله السبب المباشر الذي أودى بحياته.

5- كانت لظروف مصر خاصة، وظروف العالم الإسلامي عامة، أثر بليغ في بلورة فكره الثوري، زادته محنته في السجن الحربي، وهذا ما جعله يتدرج في الحدة؛ منتقلا من التفكير إلى التكفير. ويظهر ذلك

---

(1) هذا خلاف ما ذكرته الداعية زينب الغزالي من أن الهضيبي قرأ كتاب "دعاة لا قضاة"، وأنه رأى فيه "الأمل المرتجى للدعوة الآن". **أيام من حياتي**، مرجع سابق، ص 36، ينظر: Ramadan, op.cit, p. 430.

(2) ماضي، **معالم في الطريق لسيد قطب**، المقال السابق، ص 35.

(3) **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 25.

(4) ينظر: **المعالم**، مرجع سابق، ص33، ماضي، المرجع السابق،ص40، فؤاد، زكريا، **الصورة الإسلامية في ميزان العقل**، مرجع سابق، ص27.

(5) ماضي، المرجع السابق، ص 40.

(6) المرجع نفسه، ص 41، ينظر عن العنف في فكر سيد قطب: الجراري، عباس، "**مدرسة محمد الخامس في سياق الفكر السياسي المغربي من خلال ظاهرة الجنوح للسِّلم**"، ضمن ندوة محمد الخامس الدولية المنعقدة ما بين 16-20 نوفمبر 1997، ص 80. كذلك: عبد القادر، بوبكر، **السلم والحرب في الإسلام** رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة، ص13، 0، كما يصف أحدهم الإسلام بالخشونة Crone, Particia and Cook, Micheal, *Hagarism, The Making of the Islamic World*, Cambridge University press, London, 1977, p.14.

(7) ماضي، المرجع نفسه، ص 41.

واضحا للمتتبع لمؤلفاته من بداية الخمسينيات إلى منتصف الستينيات. باختصار، كان قطب يكتب تحت الصدمة.

6- قدم سيد قطب في الأخير فكرا ناضجا، امتزج فيه الفكر الغربي المعاصر مع الفكر الإسلامي، مضافا إليهما ظروف المحنة، ليثمر فكرا مستقلا ومنظومة فكرية قائمة بذاتها تستحق الدراسة والتمحيص.

7- كثر المنتقدون لسيد قطب، كما كثر المدّاحون، وبين الانتقاد المطغي، والمدح الملهي؛ ينبغي إعادة النظر فيما قدمه من أفكار، معطين الرجل حقه من الثناء، سابرين أغوار الشطط الذي شابه، والمنصف من ينظر بعينين لا بعين واحدة.

8- إن قطبا -كغيره من المفكرين الإسلاميين والدعاة إلى الله- بشر يجوز فيه الخطأ والصواب. ولاشك أنه أراد الحق فأخطأه في بعضه، وأراد أن يوضح للأمة المغلوبة على أمرها معالم في طريق نهضتها، لكنه كثيرا ما أخطأ الطريق في "معالم في الطريق".

وكنتيجة للفصل يمكن تسجيل الآتي:

- كان للفكر السياسي الإسلامي خلال القرنين الثاني والثالث كبير الأثر في واقع المسلمين، أهمه على الإطلاق ما يسمى اليوم **بالحركة الإسلامية**.

- اندثرت بعض المذاهب الإسلامية وبقي بعضها؛ فالشيعة باقية اليوم مؤثرة في الحياة السياسية، مع نوع تجديد في الفكر الشيعي القديم استجابة لمتطلبات تقتضيها الحكمة.

- لا تزال أهل السنة والجماعة سواد الأمة على الإطلاق، غير أن تأثيرها في السياسة والحكم لا يزال باهتا، والمحاولات لاستعادة مجد الأمة متواصل، مع اختلاف في وجهات النظر داخل الجماعة الواحدة.

- قدمت الشيعة فكرا سياسيا ناضجا، حققته -إلى حد ما- في واقع الحياة الإيرانية على الخصوص، وبقيت أهل السنة في إطار التنظير، وعلى الأمة اليوم أن تستفيد من التجربة السياسية الإيرانية مهما اختلفت معها في وجهات النظر، **فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها** .

خاتمة البحث

انتهيت في هذا البحث إلى نتائج أزورها وتوصيات أوجزها في الآتي:

- **نتائج:**

1- إن الدولة الإسلامية مرت بمرحلتين أساستي ن هما: مرحلة خلافة النبوة أو الخلافة الكاملة، ومرحلة الملك العضوض وهي مرحلة الخلافة الناقصة.

2- تأثرت الدولة الإسلامية بعد مرحلة النبوة بالواقع المعيش أكثر من تأثرها بنصوص الوحي، وإن كانت هذه الأخيرة بقيت الموجه العام، إلى أن أزيحت الخلافة رسميا سنة1924

3- اختلفت الأمة الإسلامية – أول ما اختلفت- على الحكم، كان ذلك في السقيفة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ثم ازداد الاختلاف كلما بعدت الأمة عن منابع الوحي، ففي البدء كان الاختلاف سياسيا.

4- كان للاختلاف في السياسة أثره في العقيدة بمرور الزمن، ثم أثره في الفقه بعد ذلك، وفي السياسة والحكم.

5- انبعثت الحركة الإسلامية المعاصرة أوائل القرن العشرين، ولم تكن البداية الأولى؛ فالبداية كانت خلافة النبوة، ثم استمرت الأمة تقود الحياة مع ما يشوبها من الدخن، وكان الإصلاح ملازما للانحراف عن نهج النبوة، حتى وصل إلى القرن العشرين أين كان التأسيس المنظم للعمل السياسي الإسلامي.

6- لم تنطلق الحركات الإسلامية المعاصرة من فراغ، وإنما انطلقت – أول ما انطلقت- من الوحي المعصوم، لتصبه على الواقع المتردي.

7- إن الاختلاف في الحركات الإسلامية اليوم ليس بدعا؛ لقد كان الاختلاف في البدء، فكان لزاما أن يكون في الختام.

8- إن قراءة التاريخ قراءة متأنية؛ غير متعصبة من جهة، وغير متأثرة بردات الفعل من جهة أخرى، كفيل بإيصال العاملين في الحقل السياسي إلى اكتشاف سنن الله في الأمم والشعوب.

9- هناك بعض الفرق الإسلامية اندثرت من التاريخ كالخوارج والمعتزلة، وهذا ليس جديدا ، لكن الجديد الذي يجب أن نعلمه أن الفكرة إذا ولدت لن تموت أبدا.

10- إن ما حدث في الماضي (على مقتضى السنن) يحدث اليوم، وسيحدث غدا (على مقتضى السنن نفسها)، والعاقل من ينظر في الجوهر، أما الأعراض فهي تتغير كما الإنسان تماما.

- **توصيات**

يحسن بالباحث بعد خوضه تجربة البحث الشاقة، أن يشير إلى قضايا مشكلة في الموضوع، أو نقاط تستحق الدراسة و التحقيق، أو مسائل في حاجة إلى مزيد بيان، فليس هذا بحثا بلغ الكمال، بقدر ما آثار في الفكر الجدال، وأحال النظر إلى السؤال في النقاط الآتية:

1- ارتبط الموضوع ارتباطا وثيقا بالتاريخ، وكثير ممن كتبوا فيه كانوا تحت سلطة معينة، فيحسن بالباحث المتجرد التحقيق في الكثير من الروايات، ففي التاريخ الغث و السمين.

2- كما ارتبط الموضوع بالتاريخ، ارتبط كذلك بالعقيدة؛ فقد تتحول الفكرة من ردة فعل سياسية إلى إيمان و عقيدة، فحري بالباحث التفريق بين ما هو من صميم العقيدة و ما هو من آثار السياسة.

3- كان من نتائج هذه الأخيرة أن تداخلت العقيدة مع السياسة، واختلط علم الكلام بالفقه، وعلينا اليوم أن نغربل تراثنا السياسي مما علق به من شوائب الكلام، مبينين حدود كل منهما، و لابأس بدراسة هذا الموضوع تحت عنوان:**"قضية الإمامة و الخلافة بين الفقهاء وعلماء الكلام"**.

4- كتب الكثير من أعلام المسلمين في الأحكام السلطانية، وكانت كتاباتهم مرايا للتاريخ إن لم تكن مرايا للملوك، وعلى الباحثين اليوم أن يكونوا مرايا للحقيقة، واضعين المؤلفات القديمة في سياقها التاريخي قبل الشرعي.

5- اشتهر لدى الكتاب اليوم قلة من كتب في الفقه السياسي الإسلامي، على خلاف الفقه التعبدي، وهذا صحيح إلى حد ما، لكن الحقيقة أن الكتابات في السياسة الشرعية كثيرة، وأغلبها كتابات مهجورة في

التاريخ، وأخرى لا تزال مخطوطة، و الباحثون اليوم مدعون إلى البحث عن التراث السياسي الذي أغفلته السياسة.

6- جل الكتابات في السياسة و الحكم كانت تحت الطلب؛ بمعنى أن الكتاب كانوا تحت إملاءات سلط معينة أو مذهبيات ضيقة، فكان فقهها صورة للسلطان أو المذهب، و اليوم علينا ترك السلطان و المذهب معًا، و الكتابة للحقيقة وحدها.

7- يجتهد بعض الباحثين اليوم في إرساء الخلاف الواقع في الزمن الغابر، مسقطين كل ذلك على واقعنا اليوم، و على الباحث المتجرد أن يعيش عصره لا عصور الآخرين، فالخلاف سنة كونية، ومراعاته واجب رباني.

8- لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وإنما صلح أولها بالعقيدة أولا، و بالشريعة ثانيا، وبالخلق في البدء و الختام، ونحن مطالبون اليوم أفراد وجماعات أن نقصد البحر و نُخَلي القنوات، بالعودة إلى الينابيع قراءة ودرسا وتمحيصا وتحقيقا ثم نقدا، وفهم الواقع المعيش على ضوء الأصول، ولا يضرنا ما شاب الأمة من دخن، فتلك سنة الله في الخلق، وأصولنا جزء منا وبها تحيا الفروع، ومن أشرقت بدايته أشرقت نهايته.

وقد أتمثل في الأخير بقول القائل:

لَقَدْ مَضَيْتُ وَرَاءَ الرَّكْبِ ذَا عَـرَجٍ مُـؤَمِّـلاً جَبـْرَ مَـا لاَقَيْتُ مِنْ عَـرَجِ

فَإِنْ لَحِقْتُ بِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا سَبَقُوا فَكَمْ لِرَبِّ ٱلْوَرَى فِي النَّاسِ مِنْ فَرَجِ

وَإِنْ ضَلَلْتُ بِقَفْرِ ٱلأَرْضِ مُنْقَطِعًا فَمَا عَلَى أَعْرَجٍ فِي النَّاسِ مِنْ حَـرَجِ

و الله الهادي إلى سواء السبيل.

RESUME

-
Ce travail de recherche est une étude de la pensée islamique d'un point de vue politique durant les deux premiers siècles de l'hégire ; siècles durant lesquels, les doctrines islamiques relatifs à la jurisprudence et aux différents fondements religieux, avaient atteint leur pleine maturité dans les textes islamiques qui englobèrent les multiples aspects du mode de vie en général .En effet,ces textes qui régirent le monde musulman et notamment sa vie politique et qui furent scrupuleusement appliqués par l'état lors des deux premiers siècles,perdirent de leur importance et furent partiellement délaissés au fil du temps.

Notre travail se compose donc de trois grands chapitres, chaque chapitre se subdivise en quatre sections.

Le premier est une rapide étude historique sur les principaux aspects politiques durant deux siècle, et plus précisément sur la nature de la régence de l'état qui devint rapidement héréditaire dés la fin de ce qui fut elkhilafa elrachida ou « la sage succession ».

Quant au second chapitre, il comprend les textes islamiques de quatre importantes doctrines qui sont les chiites, les kharidjites, les mu'tazila et les sunnites ; chaque doctrine ayant ses propres fondements politiques issus initialement de la conviction religieuse. C'est pourquoi notre étude s'est axée sur les principaux débats soulevés en ces temps là et qui avaient provoqués des divergences d'opinion, telles que les notions de « l'Imama » et « l'Ismaa » chez les chiites, «La rébellion contre le gouverneur injuste » chez les kharidjites, celle de « Liberté » chez les mu'tazilla et enfin « la Soumission » chez les sunnites.

Le troisième chapitre quant à lui, conclut cette étude en insistant sur l'impact des précédents textes sur la vie musulmane contemporaine, et plus précisément sur le mouvement islamique ; mouvement qui s'est basé initialement sur les textes anciens pour essayer de les mettre en application dans un quotidien soumis à de perpétuels changements.

De là, apparaît la problématique de ce travail de recherche sur la portée réelle de la concordance des textes anciens et de leur contenu avec les exigences du monde actuel, puis sur les différentes manières mises en œuvre en vue de réaliser les objectifs du mouvement islamique qui fait face à de grands défis. Dans le même ordre d'idées, cette étude se base dans ce troisième chapitre sur trois grandes sommités de la pensée politique islamique durant le vingtième siècle ; il s'agit – coté chiites – de Mohammed Baakir Essadr, et –coté sunnite- de Hassan El Benna et Seid Qoutb.

En ce qui concerne la pensée politique contemporaine chiite, elle s'est basée sur les textes anciens en prenant en considération l'évolution du concept de « l'Ismaa » concept qui à évolué au fil du temps en ce qu'est communément appelé chez eux (La régence du fakih), et qui faut appliqué en Iran durant la proclamation de l'état islamique en 1979, sous le règne de l'imam El Khomeini. L'expérience sunnite a échoué quant à elle, a accéder au pouvoir jusqu'à l'instant présent ; ayant été soit, une expérience avortée avant de parvenir au pouvoir, comme ce fut le cas en Egypte, en Tunisie, et au Maroc. Soit une expérience avortée dés son accès au pouvoir, comme ce fut le cas en Algérie. Ou bien qu'elle reste une simple opposition, comme c'est le cas de plusieurs mouvements islamiques contemporains.

Mots clés ;

Pensée politique, pensée islamique, islam politique, état et religion, Choura et démocratie, Application de charia, mouvements islamiques, parties politiques, Chiisme, Mutazila, Sunnites, Khaouaridj, frères Musulmans, Hakimia.

Abstract

This research works is a study of the Islamic Political thought during the second and third centuries A.H. In these two centuries, the Islamic trends or ways regarding belief, the origins of law (Usul), its interpretation (Fikh), the apostolic tradition (Sunna), and politics stabilized. Islamic Writings in those two centuries continued to feed Islamic life (notably the political aspect of it), with the original and authentic thought by which the Islamic State during the early centuries. However, the rulers soon favoured reality at the expense of these texts in their interpretations and their rulings.

This study includes three chapters each of which has four sections. The first chapter is a historical overview of the major Islamic political affairs during a period of two centuries. The focus, in this chapter, is not so much on the events that characterized that period. It is rather on the nature of the political rule which was more of a monarchy after the decline of the Rightly Guided Caliphate.

The second chapter includes the Islamic writings that were produced by four main religious ways: the Shiites, the Kharijites, the Mutazila, and the Sunnites. Each of these ways had its political views essentially in connection with its on views of belief there is a focus in this study on the main controversial issues that were raised, then, like the idea of the Imama and infallibility for the Shiites, the idea of the rebellion against the unjust ruler for the Kharijites, the idea of freedom for the Mutazila, and the idea of full obedience to the ruler for the Sunnites.

The third chapter concludes this study by showing the impact of these writings on the reality of the Muslims, Commonly Known as the Islamic movement. This movement relied primarily on these writings and tried to apply them to on ever changing reality; this gave rise to the problem of adapting this thought to today's reality and finding a way to achieve the movement's goals amidst many great challenges.

The emphasis in the third chapter is on three prominent scholars in Islamic political thought during the twentieth century: the Shiite Baqir Assadr and the two Sunnites, Hassan Al-Benna and Seid Qoutb. However, divergence occurred at the level of the Muslim Brotherhood reflected in the new ideas brought by Seid Quotb concerning two Issues: Al-Djahilia and Al-Hakimia.

The Shiite modern political thought relied on the traditional Shiite when taking into consideration the evolution of the two concepts of infallibility and Ghaiba. With the passage of time these concepts changed to what they call (the rule of the Fakih). It is this concept that governed Iran after the rise of the Islamic State in 1979 A.D led by Imam Khimeini.

On the other hand, the Sunnite experience has failed, so far, to reach power, and it has been, all in all, either repressed before reaching power, as it is the case of Egypt, Tunisia, And Morocco, or repressed upon reaching power, as it is the case of Algeria, or it has remained just in opposition, as it is the case of many islamic movements.

Key Words:

Political thought, Islamic movements, Islamic fundamentalism, Caliphate, Al-Imama, religion and state, islamic law or shariaa, politics, history, belief, revolution, Shiites, Kharijites, Mutazila, Sunnites.

الفكر السياسي الإسلامي ـــــــ