

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال رسول الله ﷺ :

"إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي
ما إن تمسكتهم بهما لن تضلّوا ابداً، وانهما لن يفترقا
حتى يردا عليّ الحوض"

(صحيح مسلم: ج ٧: ١٢٢، سنن الدارمي: ج ٢: ٤٣٢، مسند أحمد: ج ٣: ١٤، ١٧، ٢٦
وج ٤: ٣٧١ وج ٥: ١٨٢، ١٨٩. مستدرک الحاكم: ج ٣: ١٠٩، ١٤٨، ٥٣٣ وغيرها من
المصادر)

الفكر السياسي عند الشيعة والسنة (الخلفيات والنتائج)

محمد مسجد جامعي

تعريب:

عباس الأسدي

المجمع العالمي لأهل

البيت ^



■ الفكر السياسي عند الشيعة والسنة (الخلفيات والنتائج)

المؤلف: محمد مسجد جامعي

المترجم: عباس كمونة الأسدي

الإعداد: المعاونة الثقافية، دائرة الترجمة

المصحح: شاكر محمود الأحمدي

الناشر: المجمع العالمي لأهل البيت E

الطبعة: الأولى

المطبعة: اسراء

سنة النشر: ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م

الكمية: ٣٠٠٠ نسخة

حقوق الطبع محفوظة للناشر

ISBN:964-529-069-4

info@ahl-ul-bayt.org

www.ahl-ul-bayt.org

كلمة المجمع

من منطلق حرصه على وحدة الامة ولمّ شملها في ظروف عصيبة كالتى يعيشها العالم الإسلامي اليوم دأب المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام إلى نشر كل ما من شأنه المحافظة على تلاحم الصفّ مع الحفاظ على رسالته في نشر معارف أهل البيت عليهم السلام التي يدخل في صميمها هذا الهدف الرفيع الذي طالما التزموا به ولو على حساب التنازل عن حقوقهم المؤكدة في الكتاب والسنة؛ فالوحدة الإسلامية كانت على الدوام مطمح الأئمة عليهم السلام ومن سار على منهجهم منذ الصدر الأول حتى عصرنا الحاضر لإدراكهم بأهميتها ودورها في حماية الدين من المتربصين به وحفظ الأمة من الطامعين بها. ولما كانت هذه الغاية لا تتحقّق لاسيما في حاضرنّا الذي نعايشه إلا عبر إبداء المزيد من الحذر والذكاء والفتنة بسبب المحاولات المستميتة التي تُبدل من أجل الإيقاع بين أبناء الدين الواحد لضرب الصحة الإسلامية وإنهاء حركة الإحياء الإسلامي التي أطلقها الخيرون من أبناء الامة وقادتها الحريصون على إعادة الحياة لدورها المغيب، فإن الوصول إليها يتطلّب وقفات وندوات ومؤتمرات وكتب وأبحاث تسلّط الضوء إلى العمق وتتوغل في تفاصيل العملية الوحديّة لكي تقف عند مشاكلها ودائها وتقدم أدوائها بما ينفع ويعمّ في النفع بعيداً عن مجرد الشعار الذي لا يلتئم الجرح به ولا تندمل الإصابة؛ من هنا انبرى كلّ من موقعه لإعادة نسج ماتقطّع ووصل ماتفكّك من العلاقة للوصول بها الى الحالة المطلوبة عبر تحديد مواطن الضعف والخلل في هذه العلاقة ومن خلال التشخيص الصحيح للداء الذى اكتسح عالمنا الإسلامي ما سبّب في ضعفه وهوانه ومن ثم استسلامه لرياح الغرب والشرق الموبوءة.

وكان لأصحاب القلم والفكر دوراً كبيراً في رقد هذه الحركة المستمرة بما هو مفيد لها في وضع النقاط على الحروف وتحديد أسباب الخلاف بين هذا وذاك

source not found.

وصولاً إلى قناعة نهائية بأن استعادة العزّ المسلوب غير ممكنة إلا عبر الحوار والتفاهم والتلاحم والالتفاف حول المشتركات الكثيرة؛ هذا الدور لم يكن وليد اليوم أو الساعة إنما قام به المخلصون على مدى رده من الزمن، كلّ يتناول الموضوع حسب رؤيته وفهمه ، ومن تلك الرؤى ما انعكس في الجهد الذي قام به فضيلة الباحث الأخ محمد مسجد جامعي حينما تابع الملف الوجدوي عبر الانطلاق من خلفيات كلّ مذهب والفهم التاريخي له وهو طرح سيجد القارئ فيه ما هو جديد وممتع يضعه في أجواء من الصراحة ربما لم يعهدها من قبل.

لهذا رأى المجمع العالمي لأهل البيت أن يبادر إلى نشر هذا الأثر تعميماً للفائدة وإسهاماً في خلق مناخ فكري إيجابي فعّال يعمل على إيجاد فهم متبادل يساعد على التلاقي بين أبناء الأمة لما فيه الخير والعز والسودد.

نرجو من القراء الكرام أن لا ييخلوا علينا بأرائهم ومقترحاتهم القيّمة وانتقاداتهم البناءة في هذا المجال. كما ندعو كافة المراكز المعنية والعلماء والمؤلفين والمترجمين للتعاون معنا في نشر الثقافة الإسلامية الحمديّة الأصيلة.

سائلين الله تعالى أن يتقبل منّا هذا القليل ويوفقنا للمزيد في ظلّ عنايته الخاصة ورعاية خليفته في الأرض الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف).

ونتقدّم بالشكر الجزيل للأستاذ الفاضل محمد مسجد جامعي لتأليفه هذا الكتاب. كما ونشكر الأستاذ الكريم عباس كمونة الأسدي لنقله هذا الكتاب من الفارسية إلى اللغة العربية، وكذلك جميع زملائنا الذين ساهموا في إنجاز هذا الأثر، بالأخص العاملين في قسم الترجمة المتأخرين في أداء واجبهم.

المعاونية الثقافية

المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام

مقدمة المترجم:

غير خافٍ على أحد أن الأمة الإسلامية مرّت بأدوار من الصراع الأهلي خلال تاريخها المديد مما لا يرتضيه أي مسلم غيور حريص على دينه، فقد امتدّ الصراع المذهبي بامتداد التاريخ الإسلامي وتفجّر على شكل حروب تارة، لكلّ طرف قائده الميداني وجيشه، وعلى صورة نزاع وفتن داخل الجسد الإسلامي الواحد تارة أخرى بحرق الدور والمتاجر وسفك الدماء البريئة، واتخذت تارة ثالثة شكل الانتقام الذي كان يقوم به الطرف القوي الذي يمسك بالسلطة وزمام القدرة ضد الطرف الضعيف والأقلية. وكان الطرف الذي تعيشه الأمة هو الذي يحدّد حالة الصراع المذهبي والطائفي، وكانت الدوافع إلى ذلك متعددة، فإذا مارسته السلطة كان الباعث عليه خنق الأصوات المعارضة، وإذا مارسه الجمهور كان الجهل هو رائده، وربما استُغلّ من قبل السلطة لتحقيق الغاية المذكورة.

نقول هذا مصحوباً بأهات عميقة وآلام دفينّة تعتصر كل مسلم حقيق الإسلام نقي الفطرة، لكن هذا لا يغيّر من حقيقة الأمر شيئاً إلا أن تنبري جهود المخلصين لتبديل الألم الداخلي إلى فعل خارجي ينعكس بصورة توجّه وحدوي من الأطراف المعنية، الأمر الذي حصل فعلاً لاسيّما في نصف القرن الأخير حينما عظمت التحديات وانهار الرمز الإسلامي المتمثل في الخلافة وشعر المسلم بالهوان، فكان لابدّ للمسلم السنّي أن يمدّ يده إلى المسلم الشيعي، وهذا إلى ذاك، لأنهما كانا يعيشان الضعة والضعف سوياً حيث لا خلافة ولا سلطة إسلامية ولا حتى منبر إسلامي حقيقي مسموع الكلمة، ولولا مكانة العلماء والفقهاء بين جمهور المسلمين لضاعت أصواتهم بين ضجيج التحدي المادي، هذه الأصوات هي الوحيدة التي بقيت تمثل آمال الأمة وطموحاتها نحو العز والسؤدد.

في هذه الفترة بالذات وقد تلاشى دور الجمهور، واستلبت الأمة من كل مقوماتها، وأفرغت كل عبادة من محتواها، واستولت النخبة العلمانية على ساحة

source not found.

السلطة وساحة المعارضة معاً، انبرى عالم كبير هو سيد قطب وقد أخذته الحمية الإسلامية لوصم المجتمع كله بالجاهلية داعياً إلى إعادة الإسلام إلى مرافق الحياة، بعد أن أصبح دوره هامشياً إلى حدّ كبير، وشاعت في هذه الفترة العبارة المألوفة (مسلم بالاسم). وبلغ الضعف بالمسلم حداً أخذ يلتجئ إلى الغرب ويستعين بحضارته الزائفة في دفاعه عن دينه! ويطابقه مع ما تفرزه تلك الحضارة؛ ليرهن للآخرين على كونه حقاً صحيحاً تنسجم قيمه مع معايير الغرب وما توصّل إليه من علوم تطبيقية.

في خضمّ ذلك تدافعت عوامل عديدة منها تاريخية تتعلق بالصراع المرير والطويل، ومنها معاصرة ترتبط بالتحديات وترتبط أيضاً ببعض الأصوات المنكرة والدعوات المشبوهة التي تمنع مثل هذا التوجه الوحدوي لدى الأمة، لتتكتم على ما يجب التكاشف به وطرحه على بساط البحث والنقاش، حيث ظن أصحاب النوايا الحسنة أن هذا التكتّم يساعد على التقارب، وهم على حق في هذا الظن، لأن الصراع الذي خاضه الطرفان والدماء التي أريقت إنما كان مردّها الخلاف على مثل هذه الأمور، لكننا نصحح هنا ونقول: إنّ الحوار النزيه البناء الذي يُعقد بين قادة المذاهب والمجموعة الواعية المثقفة المدركة للمخاطر هو غير الحوار الذي ينزل إلى الجمهور الذي يضمّ المخلصين من المسلمين، كما يضمّ المندسّين بين صفوفه والذي ينتهي إلى مثل تلك المعارك المأساوية، رغم أن القيادات لم تكن في كل الأحوال مستعدة لمثل هذا الحوار الهادئ، وأن تصرفاتها في بعض الأحيان كانت أسوأ من تصرفات جمهورها، لأنها هي التي كانت توجّه إلى التخريب والفساد والتكفير.

لم يكن مثل هذا التكتّم ليساعد على دفع الجهود المخلصة إلى الأمام إلا لفترة محدودة تتلاشى بعدها تلك الجهود سُدى، ولم يتعدّ تأثيره تأثير المخدر الموضعي الذي سرعان ما يزول ويعود الألم إلى الجسد المريض، كما لم يجد الخطاب المستلّ من مسلمّات مذهب معين والموجّه إلى مذهب آخر دون الأخذ

بعين الاعتبار معتقداته وآرائه ومسلّماته ودون اللجوء إلى فسحة التحليل والدراسة الواعية وتحكيم العقل والنقاش المتجرد عن التعصب الأعمى أذناً صاغية، فبرزت الضرورة إلى الانفتاح والمكاشفة وتحديد نقاط الالتقاء والافتراق، لتجتمع الكلمة عند نقاط الالتقاء، وتترك نقاط الافتراق إلى كبار القوم لتناقش بهدوء، وتطرح بشكل مسند مدعوم يقدّم كل جانب وثائقه من الكتاب والسنة، ويُصار إلى إعمال العقل في المسائل التي تتطلب ذلك.

إذن فالخطوة الأولى هي المعرفة النزيهة للآخر، أي أن يعرف - مثلاً - الشيعي أخاه السني، ويعرف السني أخاه الشيعي معرفة حقّة بأفكاره ومعتقداته ومبادئه وآرائه دون أن تؤثر في هذه المعرفة دعايات المغرضين وإشاعات الجاهلين.

ولعلّ من أهم عناصر التكوين المذهبي المستقل بين السنة والشيعه هي مسألة السلطة الدينية - السياسية، أي بالتعبير المعروف الإمامة والخلافة، إذ برز هذا العنصر كعلامة فارقة منذ الصدر الأول للإسلام، وإن كانت هذه العلامة ليست بالتعقيد الذي آلت إليه فيما بعد، حيث مرّت بالمسلمين مخاضات عسيرة عبر تاريخهم الممتد، وتشكّل الفكر السياسي لكل مذهب بصورة تختلف عن الآخر، وعلى هذا الأساس اختلف التكوين النفسي والعقائدي لكل فريق عن الآخر، وخضع هذا الفكر لتأثير الفهم الذي يحمله كل طرف عن الإسلام وقضاياه المختلفة لاسيما قضية الحكم فيه، ففيما حظي عصر الرسالة عند الشيعي بمكانة خاصة استلّ منها آراءه ومواقفه من خلال السيرة النبوية بعد الكتاب العزيز، امتدّ هذا العصر عند السني إلى نهاية الخلافة الراشدة، وأحيطت المرحلة اللاحقة بمرحلة الرسالة بمالة من القداسة لا تمسّ بنقد أو تجريح، وأصبحت منزلتها بمنزلة عصر الرسالة يُؤخذ من سير خلفائها التشريع كما يؤخذ من السنة النبوية باعتبارها امتداداً للسيرة المباركة، ونال جميع الصحابة على حدّ سواء مكانة تدخل في دائرة القداسة التي رسمت لتلك الفترة، حتى أصبح مجرد إثارة بعض علامات الاستفهام حول أية

source not found.

شخصية من تلك الشخصيات مساً بالرسالة وصاحبها عليه وعلى آله صلوات الله وملائكته، فتشكّل العقل على متناقضات لا يطيقها إلا أن يكفّ عن التفكير بها، وأدّت هذه الحالة إلى ولادة ظواهر تتمرد على هذا الواقع إمّا ضاربة كل الحقائق بعرض الحائط، وإما باحثة عما يعالج هذه التقاطعات الفكرية، ولا شك أن أول استفسار يتردّد ويتكرّر في الذهن باحثاً عن الجواب المقنع هو: لو كانت منزلة كل الصحابة ترتقي إلى مستوى القداسة، ولم تهب غايات بعضهم عن مرضاة الله إلى إشباع الأهواء، لما وقعت تلك النزاعات التي سفكت فيها دماء زاكية، فكيف يتسنّى لنا أن نقرأ التاريخ قراءة عابرة دون أن نتدبر في أحداثه؟ وهل يجتمع النقيضان؟ وهل يجوز أن نسوي نحن بينهما فيما يرفضان هما هذا الجمع والمساواة لو كانا حاضرين إلا لو سارا معاً على خط الإسلام النقي الحق؟ وهل يعقل أن يضطرع الحق مع الحق على الحق؟ والكثير من أمثال هذه الأسئلة البديهية التي يثيرها التفكير بهذه القضية.

في البحث عن أجوبة لهذه الاستفسارات تُقاد تلقائياً إلى مراجعة الكتاب والسنة أولاً، وعندما نجد أنفسنا أمام كمٍّ من الأحاديث الصحيحة والموضوعة التي يفصلنا عنها أربعة عشر قرناً من الزمان بما تحمله هذه الفترة الزمنية من أحداث مريرة مرّت على المسلمين سواء في عهود الخلافة الإسلامية أو ما بعدها كان لها تأثير عميق فيما وصلنا من الحديث ومن رواية أحداث التاريخ، نجد أنفسنا مرة أخرى واقفين أمام منضدة تشريح الأسانيد تارة والتحليل التاريخي تارة أخرى، ونضطر للدخول في عملية الفرز التي تصبح أمراً لازماً قبل اتخاذ أي موقف في مثل هذه القضية المهمة، فنأتي أولاً على تحديد مفهوم الإمامة والخلافة، وهل أن المسألة مسألة شخص أو شأن؟ ثم نأتي على إجراء تحليل دقيق لكل عصر من العصور الإسلامية لدراسة أشخاصها وبالدرجة الأولى المسكين بالسلطة الزمنية، وملاحظة اتجاهاتهم وميولهم والتزامهم الديني، دون أن يكون لقب (ال خليفة) حاجزاً أمام

الغوص في أعماق تلك المراحل الحساسة من تاريخ الإسلام التي لعبت دوراً مهماً في إيصال الكثير من المفاهيم إلينا وإلى الأجيال الآتية.

هذا مثال واحد على تحديد المفاهيم عند المسلمين بشقّ مذاهبهم، وهناك سلسلة متلازمة من المفردات التي تحتاج إلى إلقاء أضواء كاشفة عليها، إذا عُرِفَتْ عُرِفَ حاملها، وأصبح من اليسير التعامل والتفاهم معه، وهو الهدف الذي توخّاه هذا الكتاب كجهد من الجهود المبذولة على طريق الوحدة المطلوبة، وفي عصر تمخّض عن ولادة دولة إسلامية وحركات إسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي، واشتدتّ المجاهدة بين الإسلام بما يحمل من قيم ربّانية وبين كل الطواغيت الذين يناوئون دون شكّ قيام حكم إسلامي حقّ كما نأواه من قبل أبو هب وأمثاله. وقد توزعت مواد الكتاب على أربعة فصول هي باختصار:

١- الحركات الدينية في العصر الحاضر.

٢- فهم التاريخ.

٣- الحكم والحاكم.

٤- السلطة والعدالة.

وهي تشكّل مجموعها جانباً مهماً من نظرة السني والشيعة لحشيات الدين جاءت بشكل محاضرات تفصيلية، ثم ألحقت بهوامش تفصيلية أيضاً، رأيت أول الأمر أن اختصر أو ألغي بعضها، لكنني غيّرت رأبي بعد أن شرعت بمطالعة الكتاب وترجمته، ورأيت أهمية تفاصيل الهوامش أيضاً، بل فكرت في إدخالها إلى النص، الأمر الذي لم يتسنّ لي أن أحققه لما يتطلب من جهد مضاعف يستغرق وقتاً طويلاً بعد التفاهم مع المؤلف المحترم، لاسيما وإنّ ترجمة الكتاب قد طالت بحثاً وراء عشرات المصادر العربية التي استعان بها المؤلف، أداءً لحقّ الأمانة في الترجمة، إذ أن الأمانة لا تسمح أن نترجم إلى العربي ما هو عربي في الأصل، إلا أن بضعة مصادر عزّت على المكتبات هنا العامة منها والخاصة، فلجأت مرغماً إلى ترجمة المفهوم

source not found.

مُلغياً الأقواس التي تحصر النصوص المنقولة، مختصراً النصّ على ما يوصل المعنى إلى الذهن، وهي حالات قليلة جداً كما سيلاحظ القارئ الكريم.

وفي الختام لابد من كلمة شكر وثناء نوجّهها إلى كل الإخوة الكرام الذين ساعدوا في إعداد الكتاب بهذه الصورة، لاسيما أولئك الذين أمدّونا بالمصادر، ونخصّ منهم القائمين على أمور مكتبة مجلس الشورى (البرلمان) ومكتبة آية الله النجفي المرعشي II ومكتبة مؤسسة الإمام الصادق Δ ومؤسسة البعثة، وغيرهم من السادة الأفاضل والإخوة الأعزاء الذين لا يسعنا إلا أن ندعو لهم بالتوفيق، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

عبّاس كمّونة (الأسدي)

مقدمة المؤلف:

سيسجّل التاريخ في المستقبل بأن عقدَي السبعينات والثمانينات من القرن الحاضر يمثلان أهمّ منعطفات التاريخ السياسي في الإسلام وتاريخ التفكير السياسي للمسلمين. أمّا المستقبل الذي سيؤدي إليه هذا المنعطف فهو قضية أخرى، والمهم هو حصول تحوّل عظيم مقرون باكتساب تجارب حمة سواء على صعيد العالم الإسلامي أو على المستوى الدولي.

بلحاظ هذا الأمر لابد من القول بأن مستقبل الإسلام - كدين أو كحقيقة تاريخية وثقافية واجتماعية - يرتبط بالواقع الحاضر، وهذا الواقع بذاته ثمرة من ماضي هذا الدين وخاصة في كيفية دخوله إلى المرحلة الجديدة وتفاعله معها، وكذلك نتاج إمكاناته الذاتية. هذه العوامل الثلاثة ولاسيما أخيرها لعبت وستلعب أكبر الأدوار في تكوين الوضع الموجود وبلورته.

والمهم في ذلك أن لا يُنسى الدور الرئيسي والمصيري للإسلام نفسه باعتباره عاملاً مغيراً. فثمة كثير من الباحثين يدرسون المتغيرات في التاريخ الإسلامي والإسلام المعاصر دون ملاحظة القدرات الذاتية لهذا الدين وتأثيراته المباشرة، وينظرون إليه كحقيقة تاريخية وثقافية واجتماعية بحثة تشملها التحولات والتطورات الراهنة، لا كحقيقة تنطوي على قوة فاعلة مستقلة فضلاً عن الخصائص

source not found.

المذكورة، بينما لا يمكن الخوض في تحولات الأديان الإلهية وعلى رأسها الإسلام دون العودة إلى الملاحظة الأخيرة.

لا نقاش في أن سبب دخول الدين إلى الميدان الاجتماعي واعتناقه من قبل الناس كونه مشمولاً بالقوانين التاريخية والاجتماعية، إنما الكلام يحوم حول السؤال التالي: هل أنه يمثل حقيقة ما وراء التاريخ؟

إذا أذعنا بأن الدين حقيقة ما وراءية وأنه زُرق في التاريخ بصورة من الصور، فلا بد أن ندعن أيضاً بأن دراسته دون الانتباه إلى هذه الخصوصية وأنه مجرد عامل ظهر من التاريخ سيقودنا إلى نتائج خاطئة، ولو أخذنا بالاعتبار هذه الملاحظة فلا بد أن نعتقد منطقياً بأن هذا العنصر الماوراء تاريخي يتوفر على ردود فعل معينة إزاء التيارات الاجتماعية والفكرية والسياسية المختلفة تتناسب مع أصوله وخصائصه، ولمعرفة هذه الانعكاسات والردود ينبغي الاهتمام بالأسس والخصائص والقدرات التغييرية وقابليات انطباقها بالدرجة التي نولي اهتمامنا فيها للظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

خلال العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة شهدت البقاع الإسلامية موجة من العودة إلى الأصالة الإسلامية شملت في تأثيراتها الشيعة والسنة معاً. في تلك الأيام ولا سيما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران - حيث وصلت هذه الموجة ذروتها - كان يُعتقد بأن كلا الطائفتين سيُبديان ردود فعلٍ مماثلةً حيال الحدث الجديد، ولكن بعد أن هدأت عاصفة المشاعر والأحاسيس اتضح بأن كلاهما سيُطوي مرحلة جديدة مختلفة تتناسب مع التجارب التاريخية والأصول الفقهية والكلامية والتكوين النفسي والاجتماعي له. ومثلما يرقن هذا التباين بتجربتين مختلفتين، فهو يرقن أيضاً بنظامين مختلفين في الفقه والكلام. فالوضع الراهن لكل منهما مثلما ينسجم مع التجربة التاريخية فهو يتكيف أيضاً مع النظام الاعتقادي لهما.

ولمعرفة الموقع الحاضر لابدّ من دراسة وتقييم هاتين الملاحظتين بكل دقة

وودّ؛ ليتضح كيف بلور كل مذهب في إطاره العام البنية النفسية والاجتماعية والدينية لأتباعه، والإمكانات والقابليات المتوفرة في كلّ منهما إزاء تحولات المرحلة المعاصرة وضغوطها، ذلك أن اتضاح هذا الأمر يساعد إلى حدّ ما على تقرير الموقع المستقبلي فضلاً عما يلقيه من ضوء على معرفة الوضع الحاضر.

والبحث هنا ليس بحثاً جدلياً أو تقويمياً، وأي من التجربتين هي الأقرب إلى الصواب؟ كما لا يراد منه طرح أمور من شأنها أن تؤجج نيران النزاع وتهدد الأخوة والوحدة الإسلامية. إذ يساعد الطرح العلمي والحيادي للمميزات الفكرية والعقائدية والتاريخية والنفسية لكل طرف والأسباب والنتائج المترتبة عليها على المعرفة العميقة، وبيان المعرفة أمضى في تعزيز أواصر الأخوة والوحدة بين الطرفين من كتمانها. فلا يمكن، بل ليس من الصحيح كتمان الحقّ في عصرنا الحاضر الذي يشهد انفتاحاً وتكاثف فيه الاتصالات، لاسيما إذا كانت متجذّرة وعميقة بعمق الدين وقدرته؛ ذلك أن كتمان الحقائق من قبل المتمسكين بها يدفع بالآخرين إلى طرحها بصورة مغايرة ومحرّفة.

إنّ التفاهم والانسجام الفكري والتعاون والإحساس بالمسؤولية المتبادل والمشاركة في المصير المشترك لا يحصل إلا من خلال معرفة كل طرف بالآخر معرفة صادقة صريحة مقرونة بالاحترام المتبادل.

وأدنى نتيجة تُستحصل من هذه المعرفة هي أن لا ينتظر كل طرف من الآخر ويتوقع منه أكثر من إمكاناته ومبادئه وحدوده - وهي مع الأسف مشكلة كانت وسيواجهها المسلمون باستمرار- فيعرف كل طرف من يكون هو؟ ومن هو الطرف الآخر؟ وما هي الأهداف التي يطمحان إليها؟ وما هو تحليل وتفسير كل هدف؟ وما هي سبل التعاون لتحقيق تلك الأهداف؟

الكتاب الذي بين يديك - عزيزي القارئ - هو تفصيل لأربع محاضرات أُلقيت في قاعة الفنون المعاصرة صيف عام (١٩٨٧م)، وكان الهدف منها اكتشاف

source not found.

البنى الأساسية للتفكير السياسي عند الشيعة والسنة، وأسباب تكوينها وكيفية ذلك، وتحت تأثير أية عوامل؟ وكيف أثرت في التفكير السياسي للطائفتين؟ وكذلك ردود الفعل التي أبدتها ويديها النمطان من التفكير إزاء التطورات السريعة والعميقة للمرحلة الحاضرة وضغوطها وضرورتها. وأخيراً فإن الهدف منها كان تنوير كل طرف بالطرف الآخر، والتعرف على الحدود الفقهية والكلامية والتجارب التاريخية والبنية الاعتقادية للآخر لكي تنسجم التوقعات مع الأسس والحدود الموجودة.

ورغم حرارة الاستقبال التي واجهها الموضوع والمباحث المطروحة فيه، بيد أن تدوينه على هيئة كتاب جاء متأخراً.

والملاحظة الجديرة بالذكر هنا: أن فصول الكتاب الأربعة قد جرى تنظيمها على أساس تلك المحاضرات، وإلا لو كان تأليف الكتاب مستقلاً عن المحاضرات لتغير تبويبه، ولشقت الكثير من المباحث طريقها إلى فصول مستقلة لتلقى نصيبها من البحث والدراسة، لكن بعض الأسباب دعت لصرف النظر عن التأليف المستقل، وأهمها: ضيق الوقت واتساع المباحث وتنوع قضايا المرحلة الحاضرة، وهذا الأمر أدى إلى كثرة الفقرات وإطالتها أحياناً فأستسمح القراء الأعزاء عذراً.

محمد مسجد جامعي

الفصل الأول

الحركات الدينية في العصر
الحاضر

الحركات الدينية في العصر الحاضر:

مرّ العالم الإسلامي في العقد الأخير بفترة هي الأكثر اضطراباً واستقطاباً للأضواء، ولم يقتصر الأمر على إيران وحسب، وإنما شمل كل العالم الإسلامي، رغم أن إيران كانت خلال هذه المدة مركز هذه الحركة ومُلهمتها.

وما يُعبّر عنه اليوم بحركة الإحياء الإسلامي والأصولية الإسلامية قد احتوى العالم الإسلامي بأسره من أقصى الغرب فيه، أي في تونس والمغرب العربي، إلى أقصى الشرق فيه، أي إندونيسيا والمناطق الإسلامية في الفلبين. فكلّ البلدان الواقعة ضمن هذه الحدود، بل وحتى المناطق التي يقطنها المسلمون كأقلية فيها، سواء كانوا من المنطقة نفسها أم المهاجرين إليها، إنما تأثرت بهذه الموجة الجديدة، رغم تباين معدل التأثير فيها حسب الظروف التي تعاشيها.

بطبيعة الحال لا تنحصر هذه التطورات في العقد الأخير فقط، فربما كانت الاضطرابات في العالم الإسلامي خلال القرن الأخير أكثر من غيرها من مناطق العالم الأخرى. وأقلّ ما يمكن قوله هو إنّ الإسلام كدين وكحضارة وثقافة أوجدها بنفسه ويتحمل عبء حمايتها وحراستها بنفسه، كان الأنشط تحركاً وكفاحاً ومعارضة من بين جميع الأديان الأخرى، فلم يُبد أي دين آخر ردّ فعلٍ بهذا الحدّ حيال الهيمنة الشاملة للثقافة الجديدة. وقد تكون تلك الأديان (المقصود أتباعها) قد انتفضت ونهضت للكفاح الإيجابي أو السلبي لفترة من الزمن، لكنها

source not found.

أذعنت أخيراً لسيطرة هذه الثقافة، أو اختارت نوعاً من الحياة المسالمة معها. بمعنى أنها تكيفت مع الوضع السائد بسحق مبادئها وأصولها، ذلك لأنها لم تكن تستطيع البقاء ومنع ردة أبنائها وأتباعها سوى عن هذا الطريق^(١).

ومن بين الأديان المختلفة برز الإسلام كدين وحيد استطاع أن يصبر ويتمسك بمبادئه، ويفلت من قبضة المدنية الجديدة، وينهض بأعباء المجاهدة المباشرة ليحفظ سلطته في نطاق مناطق انتشاره على الأقل، وهي سلطة عرضتها المدنية الجديدة وأنصارها إلى الطرد أو التحجيم على أقل تقدير. وما الأحداث التي مرت بهذا الدين وجهوده والمقاومة التي أبداها خلال العقد الأخير بل القرن الأخير إلا تحقق اجتماعي وسياسي لهذا الإصرار والمجاهدة، وهذا يعود إلى ذات الدين نفسه؛ إذ أن الهيكل الداخلي لهذا الدين ملتحم بشكل يدعو معتنقيه لبذل سعي دؤوب لتحقيق ذاته وطرده ما هو غريب عنه. فالمسلم مكلف بالتزام مبادئه طالما كان مسلماً، إذ أن عقيدته وفلاحه الأخروي وعزه الديني كلها تقتضي منه العمل بهذا الالتزام باعتباره ضرورة دينية واعتقادية، وفريضة يستحيل تغييرها. ورغم ما قد يؤدي إليه ضعف الإيمان، أو الظروف الاجتماعية غير المناسبة من التخلف عن العمل بهذه الفريضة - قصرت المدة أو طالت - إلا أنه لا يمكن أن تُنسى بالكلية وإلى الأبد، فما دام الإسلام موجوداً وكان هناك من يعتنقه فإن هذه الفريضة موجودة، والاحتمال قائم أيضاً باتخاذ موقف من الوضع السائد وفتح جبهة للوقوف بوجه الدعوة إلى التدويب.

خلاصة القول: إن معارضة هذا الدين لكل ما هو غريب عنه نابعة من طبيعة الدين وذاته، وليست عارضاً مؤقتاً أو فورة عابرة. ورغم ما لمجموعة الظروف الخارجية في بروزها وكيفية ظهورها من دور أساس، إلا أن العامل

(١) حول الإجراءات المسيحية في هذا المجال انظر مثلاً:

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

الرئيس ينبع من الذات والداخل، وما العوامل الخارجية إلا عوامل مساعدة تهَيء الأَرْضِيَّة اللازمة لذلك؛ لهذا نلاحظ في تاريخ الإسلام حرباً سجّالاً متواصلة لا نهاية لها بين "السنة" و "البدعة" وسعيّاً مستمراً لإقامة السنة ودفع البدعة^(١).

وليس المهم في ذلك شكل البدعة وأبعادها، وإنما البدعة نفسها التي ستستمر هذه الحرب ضدها طالما وجدت، ومعلوم أنه لا يمر وقت من الأوقات دون أن تكون فيه بدعة، وبالتالي لن يأتي زمن يتوقف فيه هذا الصراع، رغم أنه قد لا يتخذ شكل الصراع السياسي الحادّ، فالظروف هي التي تحدّد شكله، إلا أن الدين يُلزم بأصل هذه المواجهة^(٢).

ويشهد التاريخ الإسلامي، ولا سيما هذا القرن والعقد الأخير منه على الصراع الذي خاضته كلتا الفرقتين الشيعية والسنية نحو تحقيق هدف واحد، ألا وهو تثبيت القوانين والموازين الإسلامية ونبذ ما سواها، ولا يمكن لهذا الكفاح أن يكون مختلفاً؛ لأنه يعود إلى أصل الإسلام نفسه، ولهذا لا يلاحظ هناك أي تباين جوهري خاص في الصراع والكفاح الديني بين إيران وبلدان أخرى كسوريا ومصر وباكستان، فقد روى التاريخ المعاصر أحداث هذه الحقبة بشكل مماثل^(٣).

بيد أنه ينبغي الاعتراف بوجود بعض الفروق التي إن أهملت ربما ولّدت مشكلات كثيرة وسوء تفاهم بين الطرفين، وتمنع الرغبات الوجدانية من معرفة هذه الاختلافات على صورتها الصحيحة وتقويمها، الأمر الذي يمثّل مشكلة كبرى لا يمكن المبادرة إلى حلّها إلا من خلال معالجتها حيادياً وبشجاعة.

(١) للمزيد من الاطلاع راجع: العقيدة والشرعية في الإسلام: ٢٥٠-٢٦٠، وكذلك: البدعة،

تحديدها وموقف الإسلام منها.

(٢) راجع لتوضيح أكثر الفصلين ٤٣ و٤٤.

(٣) كمثالٍ راجع:

source not found.

تعود هذه الاختلافات من جهة إلى اختلاف الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية السائدة في المناطق الشيعية والسنية، وتعود من جهة أخرى إلى الخصوصيات العقائدية للمدرستين، والدور الذي تلعبه في بلورة التركيبة الاجتماعية والنفسية والاعتقادية لأتباعهما. فلا تقتصر المسألة على الاختلاف في المعتقدات الدينية، بل إن الأهم من ذلك هو أن أتباع المذهبين ترعرعوا في ظل هذه المعتقدات طوال التاريخ تحت تأثير سلسلتين من الخصائص المختلفة، فقد عاشوا على أرضيتين متباينتين في الاجتماع والسياسة والثقافة، وتبعاً لذلك اختلفت شخصياتهم الدينية والنفسية والفكرية وحساسياتهم المذهبية^(١).

وإذا كانت دراسة الخصائص العقائدية تساعد على الفهم الأفضل والأعمق لوضع الحركة الإسلامية الحالي، فإن دراسة الفكر السياسي للفريقين تنطوي على قدر أكبر من الأهمية، لذا يُفترض بنا أن نبدأ به قبل الدخول في أي موضوع آخر.^(٢)

أسس التفكير السياسي عند الشيعة والسنة

يجب أن نفهم أولاً كيف بلورت هذه الأسس والعوامل - سواء التاريخية منها أم الفقهية والكلامية - الفهم السياسي الديني عند الشيعة والسنة؟ ولماذا

(١) لتوضيح هذا البحث لابد من دراسة كيفية تأثير الإسلام على المجتمع ودوره في إيجاد التحولات الاجتماعية والتاريخية، وكذلك خصائص الإسلام الأخرى. راجع في هذا المجال كتاب: ايدئولوجي و انقلاب (العقيدة والثورة): ١١١-١٤٩، وكذلك: الفكر السياسي الشيعي: ٣٧-١١٥، والعقيدة والشرعية في الإسلام: ١٧٣-١٧٧.

(٢) لمعرفة اختلاف تأثير الأيديولوجيتين الشيعية والسنية على المجتمع الشيعي والسني طوال التاريخ والمرحلة المعاصرة، انظر: Faith and Power, pp.31-55، وكتاب: الفكر السياسي الشيعي: ٣٧-١٨٠، ويعتبر الكتاب الأخير أحد أفضل المصادر في هذا الحقل وأندرها.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

بلورتها بهذه الصورة؟ وما هي انعكاسات هذا الفهم على تاريخ التحولات السياسية الدينية لدى الفريقين في الماضي والحاضر؟ وهل أن مسار التحولات السياسية والاجتماعية وحتى الثقافية في الأمور ذات العلاقة المباشرة بالدين كان متحداً أو متبايناً لدى الجانبين؟ فإذا كان مختلفاً فما هو مدى تأثر هذا الاختلاف بالأسس النظرية لهما في السياسة والدين والعلاقة بينهما؟ وكيف أثر هذا الفهم على التكوين الاجتماعي والنفسي لأتباع المذهبين؟

لا تنحصر أهمية الدراسة الدقيقة لهذا الموضوع في فهم ماضي السنّة والشيعه فهماً واعياً وحسب، فالأهم هو عدم إمكان فهم الوضع الراهن للحركة الإسلامية بالشكل الصحيح دون الخوض في مثل هذه الدراسة. وربما كان مسار الحركة الإسلامية الحالية واحداً في المناطق الشيعية والسنية أو في بعضها، إلا أنه من الخطأ أن نتصور أن هذه الحركة نبعت من مقدمات وأسس نظرية متماثلة.

إنّ تأثير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والخلفية التاريخية والتجربة الاستعمارية التي اشترك فيها أتباع المذهبين في بلورة الوضع الموجود كان من القوة بحيث يتعذر في بداية الأمر تقويم أهمية الخصائص الاعتقادية والتركيبية السياسية الدينية للفريقين وتأثيرها على تحركهما تقويمياً واعياً.

وهذا لا يعني تجاهل وجوه الاشتراك الكثيرة بينهما في المجالات المختلفة ومنها التفكير السياسي، ولكن رغم هذا التشابه وهذه المشتركات فهناك تباينات دقيقة ومهمة لعبت الظروف المعقّدة الحالية دوراً في إبرازها. وتساعد المعرفة الحيادية الصحيحة لهذه التباينات الدقيقة على فهم كل طرف للآخر فهماً عميقاً، وطرد المشكلات، ورفع أنواع سوء الظن التي قد تقع بينهما، ولهذا وجب طرحها وبحثها عوضاً عن كتمانها والتستر عليها.

حقيقة الأمر أن الشيعة والسنّة يختلفان عن بعضهما ولا سيما في النظرة السياسية، وتحقق حركتهما السياسية الدينية في بيئاتهما على شاكلتين. فإذا كانت

source not found.

كل حركة اجتماعية وسياسية تتأثر بالواقع الاجتماعي والنفسي والتجربة التاريخية والمعتقدات المعاشة، فإن اختلاف هذا الواقع يعني اختلاف المسار الحركي لمجتمع عن آخر، فالتكوين النفسي للشيعة هو غير السني، وينطبق الحال أيضاً على التركيبة الاجتماعية الدينية، وهذا الاختلاف يؤثر في النتيجة شيئاً أم أبيناً^(١).

لنأخذ أهل السنة في إيران كمثال على ذلك، فإن البعض يرى أن عدم وجود قيادة دينية سياسية في صفوفهم يعدّ نقطة ضعف كبيرة في الحركة الإسلامية المعاصرة، ومثل هذا الانتقاد ناشئ عن مقارنة لا ضرورة لها بين الشيعة والسنة تتجاهل نشوء هذه الخصوصية من الهيكلية الفقهية والكلامية والسنة التاريخية ومن التكوين النفسي والاجتماعي المترتب عليها، إذ لا يوجد عند أهل السنة مثل هذه الأصول والإلزامات. فالشيعة ملزم دينياً - لا لكونه إيرانياً أو أنه يعيش في الزمن الحاضر - باختيار القائد وقبوله وحتى صنعه، بينما لا يوجد مثل هذا الإلزام بين أهل السنة، لا في أسسهم النظرية ولا في تجاربهم التاريخية، كما أنه لم يتبلور التكوين النفسي للسني بشكل يرجع في كل مسألة من مسائله إلى مرجع ديني، وأيضاً فإن المجتمع الديني السني لا يفرض وضع مثل هذا المرجع على رأس سلطة القرار.

آراء متباينة:

لأهمية هذا البحث فمن المناسب أن نقتبس جانباً من الانتقاد الذكي الذي

(١) من أفضل المصادر التي يمكن مراجعتها لمعرفة اختلاف التكوين الفكري والنفسي والديني للشيعة والسنة ودوافعهما ونظريتهما للتاريخ ولا سيما تاريخ صدر الإسلام: هي الكتب التي ألفها السنة المشيِّعون، وكمثال على ذلك لاحظ: محاكمة تاريخ آل محمد للقاضي بهجت أفندي، ولماذا اخترت مذهب الشيعة؟ لأمين الأنطاكي، وثم اهتديت للمفكر التونسي المتشيع محمد التيجاني السماوي. وانظر أيضاً: نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية لأحمد محمود صبحي: ١٥-٦٨.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

وجّهه مؤلف كتاب الفكر السياسي الشيعي إلى محمد جواد مغنية، يقول مغنية في كتابه الشيعة والحاكمون:

«إنّ جمهور أهل السنّة يوجبون طاعة الحاكم الجائر، والصبر على جورهِ وظلمهِ، ولا يميزون الخروج عليه، وأن الشيعة يوجبون المعارضة والثورة على الفساد والظلم، فمذهب الشيعة يخالف مذهب التسنّن في ذلك، ويقف كل منهما موقف التضاد من الآخر؛ فأكثر السنّة يرون الخروج على الحاكم الجائر خروجاً على الدين والإسلام، والشيعة يرون الخروج عليه من صميم الدين والإسلام، والصبر على الجور خروجاً عنه، وبهذا نجد السرّ الأول والتفسير الصحيح لقول أحمد أمين وغيره من السنّة بأن (التشيع كان ملجأ لكل من أراد هدم الإسلام)؛ لأن الإسلام في منطق أحمد أمين وأسلافه يتمثل في شخص الحاكم جائراً كان أو عادلاً، فكل من عارضه أو ثار عليه فقد خرج على الإسلام، والجائر في منطق الشيعة هو الخارج على الإسلام وشريعته... فلا نعجب إذا قال أحمد أمين: إنّ الشيعة هدامون. أجل، إنّهم هدامون ، ولكن للضلال والفساد».

وقال الحسن البصري: «تجب طاعة ملوك بني أمية وإن جاروا وإن ظلموا...، والله لما يصلح بهم أكثر مما يفسدون»، ثم يضيف:

«ثار الشيعة أئمتهم وفقهاؤهم وأدباؤهم على حكام الجور، ورفضوا التعاون معهم على الإثم، لأن عقيدة التشيع ثورة بطبعها على الباطل، وتضحية بالحياة من أجل الحق، وليس بالمعقول أن يتجاهل الحاكمون هذه العقيدة فاضطهدوا الشيعة، ونكّلوا بهم، وطاردوهم في كل مكان، وساووا شيوخ السوء، وتم الاتفاق بين الفريقين على أن يقتل أولئك المؤمنين المخلصين لله ولرسوله وأهل البيت، ويبارك هؤلاء التقتيل، ويخرجوه على أساسٍ من الدين المزعوم»^(١).

(١) الشيعة والحاكمون: ٢٦ - ٢٧.

source not found.

إنّ كلام مغنية يبيّن نخط التفكير الشيوعي العام إزاء مذهبهم ومذهب أهل السنّة وعلمائهم، وهو رأي صائب لكنه ناقص؛ ذلك أنّه يمثّل جزءاً من الحقيقة وليس كلها، إذ لا بدّ من تقصّي السبب الذي جعل الشيعة ينحون هذا المنحى والسنّة يسلكون ذلك الطريق، فهل هو مجرد سبب ذاتي وأخلاقي، أو أن المسألة أكبر وأوسع من ذلك؟

لمعرفة موقف كل طائفة وتقويمه لا بدّ من الرجوع بالدرجة الأولى إلى المجالات الاعتقادية والفكرية والاجتماعية والتاريخية التي عملت بها الطائفة وحدود كلّ منها وإلزاماتها؛ ذلك لأنّ الطائفة لا تستطيع أن تتجاوز إطارها الاعتقادي والفقهية والكلامي، فمن يتحرك ضمن ضوابطه وإلزاماته الاعتقادية ليس من الصحيح توجيه اللوم له، بل يستحق الثناء والتقدير لو كان مخلصاً حسن النية في تحركه، وإذا كان ثمة انتقاد معين فلا بد أن يمسّ الاختيار لا التقيّد بالأصول والمعايير المأخوذ بها، وعليه فإن أي توقّع يتجاوز عتبة الأصول والإلزامات إنما هو توقّع غير مشروع.

يقول الناقد بعد نقل كلام مغنية: «مع التقدير للأستاذ مغنية فالباحث ليس متفقاً معه في الأسلوب؛ إذ أن فيه تحاملاً لا مبرر له. وإن عرضنا لهذه الفكرة أو أية أفكار ترد من هذا القبيل ليس من أجل تقوية دوافع التعبير عن تعصب أو تقوية دوافع التعصب، ولكن عند غضّ النظر عن صبغة الانفصال في الفكرة نتحسس بحقيقة قوية راسخة متينة، وهي علاقة أسلوب تعامل الشيعة مع الحاكمين وأسلوب السنّة معهم، وكذلك ظروف وأحوال كلّ من السنّة والشيعة في ظل الحكّام منذ وفاة الرسول 9».

ثم يقول: «إن مسألة الآراء التي صدرت عن الفقهاء ليست مسألة شخصية فردية وإنما هي مسألة عامة، فالرأي الذي صدر عن فقيه لا يخصّ الفقيه ذاته فقط، وإنما يخصّ حتى أتباعه ومريديه ومؤيديه؛ ولذلك فإن معالجة أية مسألة لا يجوز أن

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

تتم هكذا مطلقاً. ونرى في أسلوب الشيخ مغنية هذا خلطاً كبيراً، والباحث لا يوافقه على هذا النمط من التعبير حتى وإن كانت هنالك بعض الحقائق في أمثال هذه الآراء.

صحيح أننا بحاجة إلى الجرأة في مواقف، ولكن يجب أن لا ننسى الحدود والسدود، فهذه وسيلة وليست غاية، وحينئذ سنضعي بالغاية في سبيل الوسيلة. أما موقف الشيعة من الحاكم الجائر فيستند إلى أصول عميقة الجذور أدلتها غط التعامل مع الحكام من قبل أئمة أهل البيت الاثني عشر المعصومين الذين يتبعهم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية^(١).

وهذا أيضاً يمثل جانباً من القضية، ويعود الجانب الآخر منها إلى الجمهور. فالأمر لا ينحصر فقط في فرض الهيكلية الفقهية والكلامية وكذا الإجماع والتجربة التاريخية لأهل السنة نوعاً من القيود في مجال النشاطات السياسية والاجتماعية لعلمائهم، حيث عملت هذه القيود طوال التاريخ على تحديد دائرة توقع الجمهور أيضاً، وتبعاً لذلك فإن نظرة السني إلى عالم الدين تختلف اختلافاً كبيراً عن نظرة الشيعي إليه، وبالتالي يختلف توقع كل منهما بما يناسب هذه النظرة.

فعالم الدين بين أهل السنة هو الشخص المؤمن المتقي والمتخصص في العلوم الإسلامية، وهو المرجع في مسائلهم الدينية^(٢).

أما عالم الدين في رأي الشيعي فيتجاوز هذه النظرة ليكون مأمّن الجمهور وملاذهم، ليس في الشؤون الدينية وحسب، وإنما يراجع أيضاً في القضايا الشخصية، بل ويطلب رأيه في المسائل الاجتماعية والسياسية المختلفة.

إننا يجب أن لا نفتش عن هذا الاختلاف في تباين البيئة الاجتماعية فقط،

(١) الفكر السياسي الشيعي: ٦٤ - ٦٥.

(٢) يوضح عبد الكريم الخطيب هذه النقطة بصورة جلية في كتابه: سدّ باب الاجتهاد وما

ترتب عليه، وخاصة ص ٣ - ٨.

source not found.

فالدلائل الإيديولوجية تدخل كسبب مهم في هذا الاختلاف باعتبارها عاملة على نشوء الاختلاف في البيئة الاجتماعية؛ ومن أهم هذه الدلائل: فتح باب الاجتهاد عند الشيعة ولزوم تقليد المجتهد الحيّ، على عكس أهل السنّة، وكنتيجة طبيعية ومنطقية لذلك يُلزم الجمهور الشيعي الرجوع إلى المجتهد في "الحوادث الواقعة" وكل جديد في جميع المجالات، والاستعلام عن رأيه فيه وإطاعته. أمّا العالم السنّي فهو لا يتعدّى كونه ناقلاً للفتوى، وهي فتوى يتجاوز عمرها الألف سنة. فالعالم الشيعي إمّا أن يُدلي برأيه الخاص، أو ينقل رأي المجتهد الحيّ على الأقلّ؛ لذلك تختلف الشخصية والبنية النفسية لدى من بلغ مرحلة الاجتهاد والإفتاء عنّ ينقل الفتوى كآخر مرحلة يبلغها، وتبعاً لذلك تختلف الشخصية والبنية النفسية لمن يرجع إليهما في أموره. وإذا لم يكن في الماضي مجال لبروز هذا التباين بسبب انغلاق المجتمعات الإسلامية ولا سيما المجتمعات الدينية في بلاد المسلمين وبطء التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فإن المجال قد فُسح لها لتظهر في هذا العصر، بمعنى أن هذا الاختلاف لم يكن طارئاً وجديداً، وإنما يمتدّ بعمر المذهبين، غاية الأمر أنه خرج الآن من حالة الكمون وتجلّى على الصُعد الاجتماعية والسياسية.

فضلاً عن ذلك، فإن الكثير من الأمور التي يراها أهل السنّة أنّها من اختصاص الحاكم يُرجعها الفقه الشيعي إلى الفقيه، ولا ينطوي هذا الموضوع على بعد سياسي بحت، فإن بعده الاجتماعي هو الأقوى والأهم، حيث يتمتع العالم الشيعي بالصلاحيات اللازمة ويراجع الجمهور في شؤونهم، لهذا يصبح مطاعاً من قبل الجمهور الذي يرى في هذه الطاعة فريضة دينية، وهذا ما لم يجربّه مجتمع أهل السنّة طوال تاريخهم ولم يستطع أن يجربّه، ومن المستبعد جداً أن يجربّه في المستقبل^(١).

(١) الحقيقة أن علماء الدين الشيعة والسنّة يخضعون لتأثير نوعين من الظروف الاعتقادية والتاريخية والفكرية والاجتماعية والسياسية المختلفة، وينطبق هذا الكلام خاصة على



القرون الأخيرة لا سيما في المرحلة المعاصرة. فالمؤسسة العلمائية عند الشيعة مؤسسة مستقلة ليس فقط اقتصادياً وتنظيماً كما يقول البعض، بل المهم في ذلك أن الجمهور والسلطة معاً كانا يعترفان طوال التاريخ باستقلالية هذه المؤسسة، وهو ما كانت تعتقد به المؤسسة نفسها والمجتمع الشيعي، أو المجتمع الإيراني على الأقل بما لا يمكن تجاوزه وتجاهله. فقد نشأ المجتمع الإيراني ومنذ العهد القاجاري - على الأقل - فما بعد بشكل كان يحتاج باستمرار لمراجعة هذه المؤسسة ولا سيما في الأمور التي ترتبط بعامة الناس، حتى يمكن القول: إنَّ حاجة المجتمع لهذه المؤسسة فاقت حاجة المؤسسة إلى المجتمع، فلأسباب عديدة كانت حاجة الناس قائمة لهذه المؤسسة، ولا نبالغ لو قلنا بأن المؤسسة العلمائية هي في الحقيقة تحقق مادي للحاجات العاطفية والنفسية والدينية للجمهور الإيراني، ولهذا استمر وجودها حتى يومنا هذا رغم كثرة المشاكل الداخلية والخارجية. وكانت هذه المؤسسة أكبر مسند عاطفي وأخلاقي للشعب طوال القرنين أو القرون الثلاثة الماضية على أقل تقدير. ولم تنحصر رغبة الناس في مراجعة هذه المؤسسة لطرح قضاياها الخاصة وحسب، بل كانت تراجعها أثناء الشدة وحلول المصائب وتبحث لديها عن حل لمشكلاتها. ويطول بنا المقام لو أردنا إجراء دراسة كاملة لهذا الموضوع، لهذا نختصر ونقول: إنَّ المؤسسة العلمائية والمرجعية عند الشيعة هي على الشاكلة التي ذكرنا مما لا يوجد - وربما لا يمكن أن يوجد - مثلها بين أهل السنَّة، لا في العوامل المؤدية إليها ولا في التجارب التاريخية، فلهم مبادئهم الاعتقادية الخاصة بهم وتجاربهم الفردية والجماعية وتأريخهم، والعالم السنِّي لا يعدو كونه متخصصاً في المسائل الإسلامية والفقهية، أي أنها مهنة لا تختلف عن غيرها من المهن التي يعمل بها الناس، والعالم بدوره يعمل في مجال إمامة الجماعة والجمعة ومطالعة المسائل الدينية والفقهية، وبالتالي فإن الجمهور لابد أن يراجعها فيها.

للأسف، فإن تحولات المرحلة الأخيرة وإصلاح النظام التعليمي أدى بالمؤسسة العلمائية السنية إلى أن تصبح مؤسسة حكومية رسمية متغربة تماماً مما أبعدها أكثر فأكثر عن الجمهور.

وللشيخ كُشك - وهو خطيب مصري معروف ذو شعبية واسعة - خطبة بتاريخ ١٩ نيسان ١٩٨١ يوجه فيها كلامه إلى علماء الأزهر وغيرهم، ويشير إلى الضربة التي تلقاها

source not found.

القيادة الدينية:

ينطلق مفهوم المرجعية الدينية ولزوم إطاعة المجتهد الجامع للشرائط من



الأزهر عام ١٩٦١ تحت واجهة الإصلاح، وينتقد ما آل إليه الوضع التعليمي فيه، انظر كتاب بيايمير وفرعون: ٢١٩-٢٢٢.

ولكن رغم كل هذه الانتقادات وغيرها لا بد أن ندعن بأن العالم السني قد ابتعد عن الحياة الاجتماعية والسياسية الفعالة دون إرادة منه، وولدت هذه الحالة مشاكل كثيرة لا سيما في المجتمعات السنية الملتزمة، ويعود إليها السبب الرئيسي لانحراف الحركات الإسلامية في هذه المجتمعات. ولا بد أن نؤكد هنا بأن هذا التناهي هو نتيجة طبيعية وقسرية للوضع السابق أكثر من كونه إرادة واعية أو تهرباً من المسؤولية؛ ذلك لأن هذه القضية ليست قضية الساعة، وإنما لم تتولد في ظروف القرن الأخير، وإنما تمتد جذورها إلى أعماق التاريخ.

والطريف في الأمر أن ينبري شخص ذو ميول معادية للشيعة كرشيد رضا ليثمن بصراحة الدور المؤثر والفعال لعلماء الشيعة وجهودهم لحفظ إسلامية المجتمع، ويحضّ علماء مذهبه على القيام بدور مماثل، راجع: اندیشه سياسي در اسلام معاصر (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر): ١٤١-١٤٢.

وحول تكوين العلماء السنة ودورهم طوال التاريخ الإسلامي لاحظ المقالة الممتعة (العلماء) في كتاب:

Gibb and Bowen, Islamic Society and the West, pp.81- 113.

وانظر أيضاً الكتاب المهم: الإسلام بين العلماء والحكام، لعبد العزيز البدرى. وعن انتقاد علماء الدين من قبل التقدميين والمتجذدين انظر كمثال انتقادات أحد المثقفين الملتزمين في العالم العربي خالد محمد خالد في كتاب: الشيعة في الميزان لمغنية، ٣٧٥-٣٧٨ وكذلك انتقاد أحد المثقفين العلمانيين العرب أحمد بهاء الدين في كتاب: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: ١٨-٣٤.

وللاطلاع على تقويم حيادي حول دور علماء الدين ولا سيما في حماية التراث الأدبي العربي راجع: من حاضر اللغة العربية: ٢٤ و٢٥.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

الأسس الفقهية والكلامية للشيعة، هذه الأسس تجعل للمجتهدين الشيعة مكانة مرموقة وتلزم الجمهور بإطاعتهم. ولا يتوقف الأمر عند رجوع الشيعة إلى المجتهدين في القضايا الحادثة، فالمذهب الشيعي بطبيعته قادر على تربية أمثال هؤلاء المجتهدين وعرضهم إلى الجمهور، كما أن المسألة ليست في أن علماء الشيعة كانوا أشجع وأكثر جهاداً من زملائهم من أهل السنة على مدى التاريخ، وإنما في أن الأسس والمبادئ النظرية للشيعة تعزز بل وتوجد مثل هذه الخصائص^(١).

فيستطيع العالم الشيعي - واستناداً على ما تفرضه عليه عقيدته - أن يقف بوجه السلطة الحاكمة في الحالات التي يشخص لزوم الوقوف بوجهها، ويدعو الجمهور لمناصرته دون أن يخالجه أي تردد أو وجل، ولكن كيف يتسنى للعالم السني أن يفعل ذلك؟ وإلى أي شيء يستند في مجابته؟ صحيح أنه يمكن الاستنباط من مجموع الفقه والكلام السني بجواز الوقوف بوجه السلطان الجائر أو لزومه أحياناً، غير أن ذلك موضع اختلاف، وأن الآراء المخالفة لهذه الفكرة هي أكثر عدداً واعتباراً^(٢).

وإذا أردنا أن نحسن الظن فلا يمكن أن نقول أكثر من أن الصراحة الموجودة في الفقه والكلام السني في هذه المسألة لا تقترب بأي وجه من الوجوه من صراحة النصوص الموجودة في الفقه والكلام الشيعي، وهذا هو المهم، فكيف يمكن أن نتوقع - والأرضية كهذه - ظهور علماء ملتزمين بمبادئهم الفقهية

(١) يمكن ملاحظة مثال بارز على ما أشرنا إليه في علاقة الشيخ جعفر كاشف الغطاء وفتح علي شاه، انظر: نخستين روياروييهای اندیشه کران ايران بادو رويه تمدن بورجوازي غرب (المجاهدات الأولى للمفكرين الإيرانيين مع منهجين للمدينة البورجوازية الغربية): ٣٢٩-٣٣٢، ويقدم كول أمثلة أخرى كثيرة:

Roots of North Indian Shiism in Iran and Iraq pp. 113- 204.

(٢) راجع معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: ١٢٥ - ١٢٦، وكذلك النظريات السياسية الإسلامية: ٧١ - ٧٢.

source not found.

والكلامية والاعتقادية يمتازون بخصوصيات المواجهة؟

وعندئذ لا تكون المسألة مسألة شخصية بحجة تعود أسبابها إلى الصفات الشخصية لعلماء الشيعة والسنة، وإنما هي مجموعة التركيبية الفقهية والكلامية للمذهبين التي رسمت نمجين مختلفين لعلماء الفريقين وأتباعهم في مجال المسائل السياسية المهمة والموقف منها.

وقد أرست هذه الأسس والمبادئ وعلى مدى التاريخ القواعد الاجتماعية والسياسية والنفسية بما يتناسب مع خصائصها، ووضعت الشيعة والسنة وعلماءهما على مسارين مختلفين في التاريخ والاجتماع والفكر والاعتقاد^(١). ومن الخطأ جداً أن نحري مقارنة بين الطرفين دون الأخذ بالاعتبار الفوارق الموجودة، وبالطبع يمكن لمجموعة من الشباب الفعال والملتزم من السنة أن تلتحم مع بعضها في حزب إسلامي وتختار لنفسها قائداً سياسياً دينياً، ولكن من الصعب أن نتوقع بأن مثل هذا الإجراء سيكتب له النجاح والاستمرار، ولا ينتهي إلى الفشل في مواجهة الحقائق المرة بسبب افتقاره للإلزام الديني؛ مضافاً لذلك فإن مثل هذا الإجراء المحدود لا يمكن أن يسري إلى جسد كل المجتمع؛ ذلك أن كل مجتمع يتقدم على ضوء خصوصياته لا على أساس ما تريده مجموعة معينة^(٢).

(١) ينقل مك دونالد عن غولدتسيهر القول: «لا يزال يوجد بين الشيعة منصب المجتهد المطلق، لأنهم يعتقدون بأنه يمثل الإمام الغائب؛ ولهذا فإن مكانة العالم عندهم تختلف تماماً عن مكانة العلماء السنة بين أهل السنة، فهم ينتقدون الشاه بحرية وسيطرون عليه، أما العلماء السنة فلا يعدو كونهم أشخاصاً تابعين للحكومة».

Shorter Encyclopaedia of Islam, p. 158.

(٢) بينما كان هناك فراغاً في وجود مؤسسة كالمؤسسة العلمانية أو غيرها شبيهة بالجمعيات والهيئات الدينية التي كانت تحفظ دائماً للمجتمع إسلاميته في بلد كإيران، اقترح الكثير من المثقفين الملتزمين من السنة مشروع تأسيس أحزاب إسلامية، وكان الهدف الأول الذي

على أية حال لا نهدف هنا إلى توضيح هذه الفوارق، وإنما التنبيه إلى وجودها وتحذرها بعمق تاريخ هذين المذهبين، ولابد من التعرّف عليها بنحو علمي



رافق ظهور هذه الفكرة إيجاد مؤسسات قانونية واجتماعية لحماية القيم والتعاليم الإسلامية، وليس القيام بنشاطات سياسية. وقد مثل علماء الدين والمؤسسات الدينية والاجتماعية وحتى المؤسسات الاقتصادية التقليدية والسوق العامل الديني المهيمن على الحكومات المركزية الإيرانية لمواجهة التحديث الغربي الجامح والإجراءات المناوئة للدين ومصالح الوطن، ومثل هذه المؤسسات إمّا انعدم وجودها في عامة البلدان الإسلامية، أو لم تكن تتمتع بالقوة والاستقلال الكافيين. فما يسيطر على الأنظمة في هذه البلدان أو يخيفها هو الرأي العام، لكن هذا العامل لا يقدر أن يبدي رد الفعل المناسب في الوقت المناسب أولاً، ويخضع لتأثير إعلام الأنظمة الحاكمة وتهديدها ثانياً، لهذا لجأ المثقفون والعلماء الملتزمون إلى التفكير بتأسيس أحزاب إسلامية.

على سبيل المثال يرى مؤلف كتاب "معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي" وجوب تشكيل أحزاب تعمل بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويقول بأن إثم عدم القيام بها من قبل المسلمين سيرتفع لو تصدى الحزب وبادر لإحيائها، ذلك أن هذه الفريضة تعتبر واجباً كفائياً ولا يجوز شرعاً منع تشكيل أحزاب أخرى؛ لأنه بمثابة منع عن القيام بالواجب وهو حرام، ويؤكد مؤلف الكتاب المذكور بأن القيام بالواجب لا يحتاج إلى ترخيص من الحاكم، بل من غير الجائز أن يرتبط ذلك بإذن الحاكم، ولهذا لا حاجة للمسلمين في تأسيس الأحزاب السياسية إلى كسب إذن من الدول الإسلامية. راجع الصفحة ٢٧٣-٢٧٤.

وفي هذا الإطار يذكر مؤلف آخر بأن حق الانتقاد هو من الحقوق التي أقرها الإسلام لكل أعضاء المجتمع الإسلامي، ولهذا فإنه يحق لمن يريد أن يدعو الناس إلى آرائه وأفكاره أن يشكّل الأحزاب والجمعيات.

انظر: نظام الحكم في الإسلام: ٩٢، وللمزيد من الاطلاع راجع: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية والحياة السياسية المصرية: ١٩-٤٨ و ١٣١-١٣٢، وكذلك: معالم في الطريق: ١٧٣.

source not found.

بعيداً عن إصدار أحكام مسبقة عنها؛ لكي يفهم كل فريق الآخر بصورة أفضل، ولا ينتظر منه أكثر مما تملّيه عليه خصائصه الاعتقادية، حيث واجهنا مثل هذه المشكلة لا سيما في السنوات الأخيرة.

ولكي يتضح تأثير الفكر السياسي للشّيعَة والسُنّة على الحركة الإسلامية الموجودة ينبغي أولاً أن تتضح خصائص هذه الحركة التي قيل وكتب الكثير عنها، ولا ريب في أن أية قضية لم تستقطب الأنظار والأفكار على المستوى العالمي كما استقطبته هذه الحركة في العقد الأخير، وليس الهدف أن نكرر تلك التحليلات أو نقيّمها، بل أن ندرسها بلحاظ آفاقها التاريخية والاجتماعية في أحداث التاريخ المعاصر للعالم الثالث الذي يشكّل العالم الإسلامي جزءاً منه.

إذا نظرنا نظرة شاملة لرأينا أنّ الحركة الإسلامية الموجودة تمثّل طليعة مرحلة تاريخية جديدة غطّت كل العالم الإسلامي رغم اختلاف مظاهر بروزها في منطقة عن أخرى من العالم الثالث، لكنها انتشرت عموماً في كل مكان، وتربّعت في العالم الإسلامي على منصّة الظهور بقوة أكبر لأسباب خاصة. كما تباينت شدة هذه الموجة في العالم الإسلامي نفسه تبعاً للظروف التاريخية وعمق التغلغل الديني، ومستوى الإبداع الذي تركه الإسلام على المنطقة، وحجم التحولات الاقتصادية والصناعية والاجتماعية والسياسية، بيد أنه لا يمكن إنكار انتشارها في كل مكان وأنها تركت بصماتها على كل المناطق، فما هي الحكاية؟

منذ أن دخلت بلدان العالم الثالث إلى العصر الجديد - باختلاف كبير حسب المناطق - بدأت مرحلة تاريخية جديدة استمرت تقريباً إلى أواخر عقد الستينات وأوائل عقد السبعينات، وبدأت منذ ذلك المقطع الزمني فما تلاه مرحلة أخرى تختلف عن سابقتها كثيراً على المستوى الثقافي والميول السياسية والاجتماعية على الأقل، ومن الطبيعي أن لا تشترك جميع البلدان بفترة زمنية واحدة في دخولها للمرحلة الأخيرة، إذ تبدأ هذه المرحلة متقدمة أو متأخرة وبشدة أو بضعف حسب

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

الخصائص التاريخية والاقتصادية والسياسية لكل بلد، وتبدأ من أوائل الستينات حتى أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، وتعتبر الاضطرابات الموجودة في العالم الثالث ولا سيما العالم الإسلامي علامات سياسية لهذه المرحلة الجديدة^(١)، وهي إما أن جاءت كوليدة لهذه المرحلة تماماً، أو أنها خضعت لخصائصها.

ومنذ أن اتصل العالم الثالث بالمدنية الجديدة والتاريخ الجديد - سواء عن طريق الاستعمار أو بطريق التعامل الطبيعي - بدأت في تاريخه مرحلة جديدة تختلف عن سابقتها، ويمتدّ هذا العالم من الصين واليابان إلى الهند وإيران ومصر وسائر الدول الأفريقية - نستثني في البحث لأسباب تاريخية واجتماعية دول أمريكا اللاتينية - حيث يدور الحديث عن البلدان التي كانت تتسم بحضارة وتاريخ وثقافة خاصة بها تدخل في أسلوب معيشتها، ثم شهدت تحولاً بتماسّها مع العالم الجديد وحطّت بالتالي في مرحلة جديدة، دون أن يُقطع تاريخها بهجرة أعداد كبيرة إليها تحمل معها ثقافة مغايرة تماماً للثقافة المحلية كما حصل في أمريكا اللاتينية^(٢).

(١) انظر: بيامبر وفرعون (الرسول وفرعون)، ٢٨٣-٢٩٥.

(٢) حول الفكر الثوري في أمريكا اللاتينية واختلاف خصوصياته مع خصوصيات الفكر الثوري في الكثير من بلدان العالم الثالث وخاصة العالم الإسلامي، راجع: "فيدل ومذهب (فيدل والدين)، تأليف فري بتو، وخاصة كتاب مجموعة آراء وخطب جيفارا بعنوان:

Che Guevara and the Cuban Revolution

لمعرفة الفارق بين الفكر اليساري لجيفارا - على سبيل المثال - والفكر اليساري لقرينه في إيران في استراتيجية حزب (فدائيان خلق) قبل انتصار الثورة، وقارنوا هذا الكتاب مع مؤلفات أكبر منظر لهذا الحزب بيجن جزني، وللمزيد راجع: ايدئولوجي وانقلاب (العقيدة والثورة): ٢١٤-٢٢٠ وإيران: ديكتاتوري وبيشرفت (إيران: الديكتاتورية والتقدم): ٣٧-٢٤٣، وكذلك:

Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt.

حيث يناقش التطورات الفكرية والسياسية والاجتماعية للمجتمع المصري من خلال بيوغرافيا لأحد أهم مثقفي النصف الأول من القرن العشرين محمد حسنين هيكل.

source not found.

في الفترة التي سبقت هذا التماس كانت تحصل هذه التحولات في نطاق الخصائص التاريخية والثقافية للمنطقة نفسها، ولكن المرحلة الجديدة بدأت حينما حصل الاتصال واتسع وتعمق. بمرور الوقت. وهذه المرحلة ميزات خاصة بها سنشير إلى أهمها في حدود ما يرتبط منها بهذا البحث.

حاکمية النخبة:

الميزة المهمة لهذه المرحلة: تأثير الثقافة الجديدة على فئة النخبة والشريحية المثقفة والممسكة بزمام الأمور في هذه البلدان بصورة عميقة قد تصل أحياناً إلى حدّ التعلق الشديد بها والتغرّب عن الذات، وبالرغم من ذلك فإن الجماهير وحتى أوائل الستينات والسبعينات لم تخضع لتأثير تلك الثقافة بنحو مباشر ومؤثر وشامل تبعاً لسرعة التحولات الاجتماعية والاقتصادية أو بطئها وانفتاح المجتمع أو انغلاقه، إذ كانت الشعوب تعيش في بيئاتها التقليدية وظروفها الخاصة التي ورثتها عن السابق، فكانت القيم هي نفسها القيم القديمة وكذلك طريقة الحياة والأهداف والمثل. ورغم دخول عناصر من الثقافة الجديدة إلى صميم حياة تلك الشعوب سواء بطريق النخبة والمثقفين أو بطريق إلزامات الحياة اليومية التي تخضع للضغط المتزايدة من قبل التكنولوجيا، إلا أنها في مجموعها لم تكن قادرة على إجراء هذا التحول، فقد بقيت الأسس والركائز الاجتماعية والثقافية والاقتصادية على ما كانت عليه من صورة تقليدية، أو أنها تغيرت ولكن ليس إلى حد الذوبان التام^(١).

ولهذه المرحلة التاريخية في العالم الثالث وفي البلدان الإسلامية خصوصيتان مهمتان: إحداهما ما ذكرناه قبل قليل، أي تأثر فئة النخبة والشريحية المثقفة والممسكة بزمام الأمور في هذه المجتمعات بالثقافة الجديدة والتغرّب عن ثقافتها المحلية - وبالطبع تختلف باختلاف الأفراد والظروف والمناطق - وتمسك جماهير

(١) كمثال، لاحظ: الأيام لطفه حسين.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

الناس بالثقافة والتراث القديمين.

والثانية: السلطة القاهرة للثقافة الجديدة وقيمها على مركز القرار والتخطيط العام في المجتمع من خلال هذه النخبة المتأثرة بها. وترتبط هذه السيطرة والسلطة بعقيدة النخبة الجازمة بالتفوق المطلق للثقافة الجديدة من جهة^(١)، وبنوع من الاعتراف بهذا التفوق من قبل الجمهور رغم معيشتها في أجوائه التقليدية الخاصة من جهة أخرى، ويبدو هذا الاعتراف والإذعان في أدنى مستوياته بدليل عدم إعلان معارضة صريحة مستمرة له، ورغم ارتفاع بعض صيحات الاحتجاج المتقطعة إلا أنها لم تكن منتظمة ومستمرة، ولا شك في أن القوى الاستعمارية لعبت دوراً مصرياً في فرض سلطة الثقافة الجديدة وقيمها^(٢).

هذه بشكل يحمل طبيعة هذه المرحلة التاريخية من التاريخ المعاصر لعامة بلدان العالم الثالث ومنها الدول الإسلامية، فقد عاشت الشعوب وثقافتها على هامش الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، حينما أمسكت النخبة المتجددة بمقاليد الأمور ومطلق السلطة، وهي أشبه بالسلطة الاستبدادية للفترة التي سبقت الدخول إلى التاريخ الجديد، باختلاف الظاهر الذي اصطبغ بصبغة الحداثة، حيث عمل هذا الظاهر على تعزيز موقع النخبة وفرض سلطتها، وكان الهدف قيادة

(١) كمثال، راجع آراء طه حسين في كتابه المثير "مستقبل الثقافة في مصر" الذي أصدره عام ١٩٣٨م، يقول في جانب منه: «إن سبيل النهضة واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، وحلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع» نقلاً عن مؤلفات في الميزان: ١٩. ولاحظ مجملآ لآرائه وانتقاداته في:

E.Von Grunebaum. Islam, pp. 208-216.

(٢) راجع : العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، وخاصة الصفحتين

source not found.

المجتمع نحو القيم والخصائص المتوفرة في الثقافة الجديدة، ولم يكن لهذا الهدف أن يتحقق لولا الرضا الظاهري لأبناء التراث القديم، أو التزامهم الصمت على أقل تقدير^(١). وهذا لا يعني بأن الثقافة والتراث القديمين قد علاهما غبار النسيان تماماً وأن النخبة المتعصنة المسككة بالأُمور قد تجاهلتها كلياً، بل إنّ الذي حصل هو أن الماضي بات يدرس ويغربل وفق قيم المدنية الجديدة ونظرتها، ولهذا انعدم وجه الشبه مع حقيقته بالشكل الذي كان عليه وبالشكل الذي انتشر بين صفوف الناس، حيث انسجم هذا التصوير للماضي مع الثقافة الحاكمة والطبقة الحاكمة وحاجاتها وميولها وأهدافها^(٢).

لهذا السبب تحديداً عاش الناس في هامش الحياة الاجتماعية والسياسية، إذ كانوا الوسيلة والأداة التي يستخدمها المتسلطون أو المتعطشون للسلطة وكلاهما من الطراز المتحدد والمتعاصر، ولم يكن لهم رأي مستقل، بل ينظرون إلى الأحداث بلا مبالاة، وأحياناً بنوع من الخوف والقلق، كما كان ينقصهم البلوغ الفكري والثقافي الذي يؤهلهم للتفكير بآراء جديدة، كما كانوا لا يستطيعون مواجهة

(١) يقدم محمد المبارك وصفاً لهذه المرحلة في مسقط رأسه سوريا في مقدمة مفصلة لكتابه: "الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الاستعمار الغربي"، وهو وصف مليء بالمعاناة والألم على الهجوم الذي تعرضت له هذه الثقافة واللغة والآداب والتقاليد وجميع المظاهر الدينية. وراجع أيضاً: "إسلام در جهان امروز" (الإسلام في عالم اليوم) لكانت وول اسميث: ١١٤-١٦١، الذي يبين المشاعر الدينية الجروحة للعرب والمسلمين في العصر الحاضر، في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط: العدد ٤ لعام ١٩٨١م.

(٢) يمكن ملاحظة أمثلة على هذا التصور في كتاب "ناسيوناليسم ترك وتمدن باختر" (القومية التركية والمدنية الغربية) لضياء كوكالب الأب المعنوي لتركيا الحديثة؛ وانظر المقدمة الرائعة لكتاب "علم وتمدن در اسلام" (العلم والحضارة في الإسلام) للسيد حسين نصر في انتقاد مثل هذه الرؤية، وكذلك "ايدئولوجي وانقلاب" (العقيدة والثورة): ٦٤٠-٦٩٣.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

السلطة المطلقة للثقافة الجديدة الحاكمة على المجتمع، فقد بهرت الجميع بهارج المدينة والمنادين بها وحمائها، وهو سبب يكفي لأن يجعل التحولات الاجتماعية والسياسية في هذه المرحلة التاريخية تتبلور بصورة رئيسية على يد الحكام أو النخبة التي يختلف تفكيرها عن النظام الحاكم اختلافاً ليس جوهرياً؛ ذلك لاشتراك رجال السلطة أو المعارضين السياسيين ومعظمهم أو كلهم من النخبة المتجددة في الانقياد للتعاصر والمدينة الجديدة، أما الاختلاف فقد كان إما على السلطة، أو لاختلاف الذوق، على عكس المرحلة اللاحقة التي بلور تطوراتها جيل الشباب^(١).

إذن فإن التحولات السياسية والاجتماعية وحتى الفكرية والثقافية لهذه المرحلة إنما جرت على يد النخبة المتغربة، بينما كان عامة الناس على هامش التحولات والحياة الاجتماعية الفعالة: بين مراقبٍ للحوادث غير مبالٍ بها، أو أداة لتحقيقها، المهم أنهم كانوا تابعين لا دور لهم في تقرير المصير. وخلال هذه الفترة كانت النخبة تمسك بالسلطة وبقيادة التيارات السياسية المعارضة معاً، في حين يقع الفعل السياسي الاجتماعي في أجواء أوسع من أجواء الحياة العملية لعامة الناس.

دخول الشباب إلى الميدان:

بتسارع التحولات الاقتصادية والاجتماعية وازدياد الضغوط السياسية والثقافية في أوائل الخمسينات وما بعدها بدت بوادر ظهور مرحلة تاريخية أخرى تختلف عن سابقتها من ناحية الميول الفكرية والثقافية والرغبات الاجتماعية والدعوات السياسية ونظام القيادة، فقد حطمت سرعة التحولات الاقتصادية والصناعية جذران المجتمعات التقليدية المغلقة مما عرّضها للتيارات الفكرية والفلسفية

(١) لدراسة الخصائص الفكرية للمثقفين المسلمين وأهدافهم في هذه البرهة التاريخية راجع

كتاب: G.E.Von Grunebaum, Islam, 1949, pp. 185- 186. ويتضمن أيضاً نقداً

لآرائهم.

source not found.

والعلمية الجديدة، وجعلها حساسة وغاضبة تجاه الاحتقار المباشر أو غير المباشر الذي كان يوجّه لتراثها وثقافتها ودينها.

وأدى تركز المجتمعات في المدن الكبيرة وتطور وسائل الإعلام وتعميم التعليم والتربية وزيادة التضادّ الطبقي وضعف أو انهيار التقاليد والعوامل التي تحدد مكانة الفرد في المجتمع إلى حصول وضع جديد قاد في النهاية إلى زعزعة مكانة النخبة المتجددة الحاكمة وأفكارها ومآربها التي كانت تبدو وكأنها راسخة لا تحركها الهزاهز^(١).

أمّا كيف تم هذا التحول؟ وكيف بدأت المرحلة التالية؟ وكيف اندثرت الأرضية الاجتماعية والثقافية لتلك السلطة المطلقة؟ ولمّ ظهر هذا الاتجاه؟ وأين برزت قوته؟ فهي أسئلة تحتاج إلى أحوبة مفصّلة لسنا بصدد ذكرها الآن، والمهم هو أن هذه المرحلة بدأت قبل عقدين أو ثلاثة، بتقدم وتأخر وشدة وضعف حسب المناطق - كما قلنا - وظهرت مؤشّراتها خلال العقد الماضي، ومن خصائصها المهمة: "البحث عن الأصالة" و "الانفصالية".

وبعبارة ثانية: فإنّ الهدف الذي تتوخّاه هو العودة إلى الأصالة القومية والوطنية والدينية والعنصرية واللغوية والثقافية والمميّزات التاريخية، حتى لو استلزم

(١) للأسف فإنّ الدراسات الجادة حول ردود فعل المجتمعات الدينية في البلدان الإسلامية حيال دعوات الحداثة وتنازعها النفسية على الشبّان المسلمين قليلة، انظر في هذا المجال: ايديولوجي وانقلاب: ١٦٩-١٧٨، بيايمر وفرعون: ٢٧٣-٢٩٥، وكذلك بحوث الاجتماعي المصري المعروف سعد الدين إبراهيم الذي عمل بصورة رئيسية في المجالات الاجتماعية والحركات الدينية في مصر، انظر خلاصة مقاله وهويته ونشاطاته في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، ١٩٨١، تحت عنوان:

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

الأمر نوعاً من التجزئة^(١).

ويمكن رؤية مظاهر بروز هذه المرحلة في الكثير من دول العالم الثالث، فالاضطرابات الاجتماعية والسياسية التي ترتبط بالظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية فيها ناتجة عن ظهور هذه المرحلة الجديدة، ويمكن أيضاً أن نصّنف الحركة الإسلامية في العقد الأخير ضمن هذه المرحلة^(٢).

تختلف المرحلة الجديدة عن سابقتها اختلافاً كبيراً، سواء من ناحية طبيعتها، أو من جهة أرضيتها الاجتماعية والثقافية وأهدافها واتجاهاتها، فقد جاء ظهور المرحلة الأولى كنتيجة للتماسّ مع الثقافة الجديدة والعدول عن مسير التاريخ الماضي والسعي لتكييف المجتمع مع هذه الثقافة، وعلى الأقل في الأمور التي ترتبط بأصحاب السلطة والقرار.

أما المرحلة الجديدة فقد جاءت كردّ فعلٍ على هذا التوجّه الذي لم يكن يفكر بشيء سوى التبعية والتغرّب اللامحدود، ومحاولة للعودة إلى الأصالة رغم الثمن الذي كان لابد وأن يدفع غالباً لهذه العودة. في تلك المرحلة أمسكت النخبة المتغربة بزمام الأمور وعاش الناس عملياً على هامش الحياة، بينما عادت الأمور في هذه المرحلة ليمسك بها الشباب، ودخلت الجماهير الحياة الاجتماعية والسياسية بصورة فعّالة.

على الرغم من التباين الكبير بين المرحلتين إلا أنّ ظهور المرحلة الثانية كان نتيجة طبيعية ومنطقية لحاكمية المرحلة الأولى، فحينما دخلت المدنية الجديدة العالم الثالث سلبت الألباب بحيث فقدت الناس مقاومتها إزائها، فانجرت مجموعة صغيرة

(2) حول تأثير التحولات الاقتصادية والاجتماعية على الميول الأصولية والانفرادية لشبّان العالم

الثالث انظر: هند وباكستان: ١٤١-١٩١، وكتاب سعد الدين إبراهيم تحت عنوان:

The New Arab Social Order.

(١) للمزيد راجع: Islamic Future, The Shape of Ideas to Come, pp. 47-59.

source not found.

نحوها، واتخذ عامة الناس موقف المتفرّج حيالها دون إبداء أي ردّ فعل حادّ تجاهها وفضّلوا الصمت، ولم يكن هذا بمعنى الاستسلام التام لها، لاسيما في المناطق ذات الثقافة والحضارة العريقة، بل إنّما دخلت الجماهير في حالة من الكُمون ولم تخرج منها حتى العقدين أو الثلاثة الأخيرة، وكان خروجها منها طليعة ظهور المرحلة الثانية.

على أية حال كان لابدّ من أن يمرّ وقت ليس بالقصير، وتطرأ بعض التحولات، وتُكسب بعض التجارب، وتنمو روح مجاهدة الواقع السليبي، وجرأة الوقوف بوجه التيار الحاكم لكي يحصل مثل هذا التطور الكبير، لكنّ التطورات الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة في الكثير من بلدان العالم الثالث وفّرت في الحقيقة أفضل الفرص لظهور المرحلة التاريخية الثانية. فالشبابّ وهو يتزعزع في مجتمع تقليدي يفتقر لأدنى الخصائص اللازمة التي تؤهّله للوقوف بوجه القوة الحاكمة وثقافتها ونظام قيمها، ولربما يدفعه الإيمان والصلابة والتعصب للإقدام على عمل ما، لكن لا يمكن لهذا الإقدام أن يستبدل إلى تيار يقترب بظهور مرحلة تاريخية جديدة.

وكمثال على ذلك: حركة السيخ التي جابهت الحكومة المركزية بشدة منذ أوائل الثمانينات، فوجودها مرهون بالتحويلات الكبرى في المجتمع الهندي خلال العقود الأخيرة وكيفية تخطيط الساسة الهنود. ولا ريب في أنّ مثل هذه الحركة لم تكن ترى النور، أو - على الأقلّ - لم تكن بمثل هذه القوة لو توفّرت لها كل العوامل الأخرى سوى العامل الأخير^(١).

يمكن تحليل وجود الحركة الإسلامية الحالية كمعلّم سياسي ديني للمرحلة التاريخية الثانية بلحاظ ما ذكرناه أعلاه، رغم أنّ هذه الحركة تتميز بعمق وشمولية

(١) انظر: هند وباكستان: ٩١-١٤١.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

غير متوفرة في الحركات السياسية المشابهة لها في المناطق غير الإسلامية من العالم الثالث، ويعود سبب هذه الميزة إلى طبيعة الإسلام نفسه وحضارته.

فالإسلام كدين وعقيدة وحضارة وكتراث ثمين يبعث على الفخر يؤلف الهوية التاريخية والحاضرة للمسلمين، وقد تعرّض للانتقاد والمهجوم والعدوان بصورة مستمرة منذ أن اتصلت المجتمعات الإسلامية بالمدينة الجديدة. ورغم أن المسلمين أبدوا ردود فعل معينة إزاء هذه الهجمات حسب الظروف التي أحاطت بهم بيد أن هذه الردود لم تتقدم إلى حدّ طرد سلطة الفكر والنهج المتغرب الحاكمة في المجتمعات الإسلامية، وإذا وجدت بعض الحالات الشاذة فإنها كانت محدودة قليلة الأهمية نابعة من التعصّب الديني، وليس من البلوغ الفكري والثقافي والاجتماعي.

والطريف في الأمر أن سيطرة الغرب خلال هذه المدة بلغت حدّاً بحيث كان يستعان به حتى في الدفاع عن الإسلام وردّ الاتهامات الموجهة إليه، فيُستدلّ -مثلاً- على صحة الإسلام وكونه حقّاً لانسجامه مع معايير المدينة الجديدة! وقد بذلت كل الجهود في هذه المدة لإثبات مسابقة الإسلام لهذه المدينة وتكيفه معها لإضفاء الشرعية على وجوده^(١).

استمرت هذه الظروف إلى حدود الستينات، لكن مجموعة من العوامل -يطول بنا المقام لو أردنا الخوض فيها- دفعت المسلمين ولا سيما الشبان وطلبة الجامعات إلى طريق آخر حالهم في ذلك حال زملائهم في العالم الثالث ولكن بسرعة أكبر، وبهذا بدأت المرحلة الثانية، والتي ظهرت مبكراً في البلدان التي شهدت تحولات اقتصادية واجتماعية وفكرية وثقافية سريعة، وتعرّضت الثقافة الإسلامية فيها إلى هجوم وضغوط متزايدة، وكانت أكثر قوة وعمقاً، وتركت تأثيرها على المناطق الأخرى تبعاً لتوفر الأرضية الاجتماعية والفكرية والدينية

(١) يوضح هاميلتون جب هذه الملاحظة والأعراض الناجمة عنها توضيحاً جيداً في:

source not found.

والنفسية فيها وانسجامها مع المرحلة الجديدة^(١).

التحوّلات في الكتلة الشرقية:

من المناسب أن نشير هنا إلى تحولات الكتلة الشرقية التي تأثرت بالحقائق والدعوات الثقافية والقومية والدينية لشعوب تلك المنطقة، ورغم أن الأسباب التي جرّت هذه الكتلة للعودة إلى أصلاتها تختلف عن العلل التي تقود العالم الثالث نحو أصلاته الوطنية والثقافية والدينية، لكن لا ينكر بأن الاثنين يتابعان حالياً أهدافاً فيها أوجه شبه في هذا المجال، وأكبر الظن أن نجاح أيّ منهما في تحقيق أهدافه سيؤدي إلى إثارة الآخر وتحريكه، ولاشكّ في أن دعوات المطالبة بالحكم الذاتي لبعض المجموعات القومية والعرقية المنضوية تحت مظلة تلك الكتلة والتي تصل أحياناً إلى حد المطالبة بالانفصال والاستقلال توجّج نيران البحث عن الأصالة والذات لدى شعوب العالم الثالث^(٢).

لنر الآن ما هي القضية؟ وكيف بدأت؟

مثلما هو حال التحوّلات الموجودة في العالم الثالث والناجمة بشكل رئيسي عن ظهور مرحلة تاريخية جديدة في حياة بلدانه فإنّ التحوّلات السريعة والعميقة في الكتلة الشرقية خلال الأعوام الأخيرة كانت مظهراً من مظاهر تاريخ جديد أطلّ منذ مدة وسيستمر.

ويكمن الفارق الرئيس بين هاتين المرحلتين: في أن المرحلة التاريخية الأولى

(٢) كمثال لاحظ: Inside the Iranian Revolution, pp. 39- 58.

وكذلك: ايدئولوجي وانقلاب: ١٥٠-١٨٤.

(١) يلاحظ أن هذا الكتاب تم تأليفه قبل تفكّك الكتلة الشرقية وانفصال بعض بلدانها إلى أكثر من دولة، ويسجّل للكاتب هنا أنه كان محلاً بارعاً عندما تنبأ بأمور تحققت فيما بعد.

(المترجم)

ترتبط بالعالم الثالث وتاريخه، وستبقى محدودة في هذا الإطار لأسباب مختلفة يعود معظمها إلى التخلف الصناعي والسياسي والعسكري. أمّا المرحلة التاريخية الأخيرة فرغم انحصارها حالياً في حدود الكتلة الشرقية إلا أنّ نتائجها ستتجاوز حدودها كثيراً وتؤدي إلى تحوّل عظيم وعميق في كل التاريخ المعاصر؛ ذلك لأنّ بعض علل ظهورها له أسباب عالمية ترتبط بالتحوّلات السريعة في الصناعة وما بعد الصناعة - سواء في مجال التقنية العسكرية أو غير العسكرية - لعقدي السبعينات والثمانينات في البلدان المتطورة^(١)، ولأنّ هذه الكتلة كانت تمثّل أحد الشريكين الكبيرين للسياسة الدولية.

المهم هنا هو معرفة خصائص هذه المرحلة وكيفية ظهورها وأسباب ذلك، فقد أشرنا إلى وجود عوامل عديدة في ظهور هذه المرحلة، ونهدف هنا إلى دراستها في حدود علاقتها بالحقائق الثقافية بمفهومها العام.

يستلزم معرفة هذه الخصائص وأسباب ظهورها اتّضح بداية التاريخ الجديد، وكيفية نفوذه ورسوخه في البلدان التي لم تمارس دوراً في تكوينه - المقصود بها تلك البلدان التي ألّفت بمجموعها فيما بعد الكتلة الشرقية - وكيفية اجتذابه ونشاطه والتغيرات التي نتجت عنه، وكيفية تعامله مع الثقافات والحضارات التقليدية والتراث القومي واللغوي والديني، وبشكل عامّ كل عوامل بناء الهوية التاريخية والوطنية والقومية لسكان تلك المنطقة، والأهمّ من كل ذلك هو موقف السلطة الحاكمة على المجتمع منه، وأدائها في التنمية والإعمار الصناعي والاقتصادي والاجتماعي، وأخيراً علاقتها مع الثقافة المحليّة وهل أنّها تجاهلتها تماماً ولم تفكر بسوى الثقافة الجديدة وإلزاماتها، أو أنّها فسحت المجال لنموّ الثقافة المحلية ولم تنظر

(١) للمزيد انظر: موج سوّم، لا سيما الصفحات: ٣-٢٧ و ٤٣١-٤٥٣ و ٥٧٤-

source not found.

إليها نظرة العدو المنافس؟^(١).

إنّ دراسة هذه القضايا تلقي ضوءاً على جذور الكثير من تحولات اليوم والغد، ورغم أنّ الكتلة الشرقية بدأت تحولاتها لأسباب أكثر وضوحاً ومعظمها سياسية واقتصادية وصناعية إلا أنّ هذه التحولات أو الطاقة الكامنة في الدعوات التغييرية باعتبارها عاملاً لهذه التحولات كان عليها أن تسير في مجاريها الطبيعية، وكان من أفضل هذه المجاري مجرى الرغبة بالأصالة، فتحت غطاء هذه الدعوة تبرز هذه التحولات في الأمور التي ترتبط بالناس، وربما احتفظ هذا الغطاء الذي يلعب دوراً مؤثراً في التحولات الاجتماعية والسياسية الحالية بأهميته في المستقبل.

لنقل بوضوح: إنّ المدنية الجديدة تكوّنت بدءاً في الأجزاء الأوروبية الجنوبية ثم في غرب أوروبا، وكانت ثمرة طبيعية للتطورات المختلفة التي شملت عامة بلدان أوروبا الغربية في قرون ما بعد عصر النهضة، وفضلاً عن أنّها قد تجاوزت مراحلها التاريخية المختلفة في هذه المناطق فإنّها كانت تتناسب مع الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية لتلك المناطق، كما أنّها كيّفت الظروف الموجودة بحيث تنسجم معها، وهذه المدنية هي ثمرة تلك الشجرة وقد انسجما معاً بصورة كاملة.

التمية غير المتجانسة وغير المبدعة:

لم يحصل هذا الانسجام والتكيف واجتياز المراحل المختلفة في المناطق

(٢) تدعو مبادئ الإيديولوجية الماركسية أنصارها إلى نبذٍ قسريٍّ لكل ما يتعارض معها، وتاريخها مليء بالعنف والضغط ضد كل من لا يجاريها في فكرها، كمثال انظر: در زير زميني خدا (تحت أرض الله)، وكذلك قضية تركستان الشرقية، وهي قصة تتحدث عن عمليات القتل التي ارتكبتها الشيوعيون الروس والصينيون ضد المسلمين في منطقة تركستان، والأفضل من ذلك راجع: قيام باسماجيان (انتفاضة الباسماجيان)، وخاصة الصفحات: ١٣١-٥١.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

الأخرى ومنها أروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي مثلما كان عليه في أروبا الغربية رغم أن بعض بلدان أروبا الشرقية كتشيكوسلفاكيا وألمانيا الشرقية، وكذلك هنغاريا وبولندا إلى حد ما كانت في القرن الماضي والحاضر وإلى قبل سيطرة الشيوعيين ضمن أروبا الغربية، أو أن ثقافتها على الأقل كانت ضمن دائرة ثقافة أروبا الغربية أو متأثرة بها مباشرة وبصورة تدريجية، أما بقية بلدان أروبا الشرقية فهي لا تشترك مع أروبا الغربية لا جغرافياً ولا ثقافياً.

يصحّ هذا القول أيضاً على الاتحاد السوفيتي [سابقاً]، إذ كانت تمثل هذه الدولة بحدّ ذاتها قارة واسعة تضمّ أجزاءً كبيرة من قارتي أروبا وآسيا، وشملت على قوميات وثقافات مختلفة، فسكان الأجزاء الغربية من غير الروس يمتازون بثقافة وخصوصيات شبيهة بسكان أروبا الغربية والبلقان، وسكان النواحي الآسيوية فيها يمتازون بصفات مماثلة لصفات سكان آسيا الوسطى وأقصى آسيا وحتى آسيا الغربية^(١).

رغم أن دخول المدنية الجديدة إلى هذه البلاد لم يكن بنفس صعوبة دخوله إلى دول العالم الثالث وخاصة في البلدان التي تتمتع بثقافة محلية حية وقوية، إلا أن ذلك لم يمرّ عبر طريق معبّد، ولكنّها عقبات ليست على شاكلة عقبات الكثير من بلدان العالم الثالث التي تتركز في تضادّ القيم وطبيعة الثقافة السائدة وتناقضاتها مع ثقافة المدنية الجديدة، وقبل أن يرجع السبب إلى هذا الأمر فإنّه يعود إلى كيفية البناء

(١) ما كان يحفظ ثبات هذه الدولة ووحدها القبضة الحديدية للحكم المركزي وحضارة الحديد والكونكريت والعهد الستاليني وجيل فترة ثورة أكتوبر، وجيل مرحلة الحرب العالمية الثانية، وتلاحم العوامل الرافضة للظلم في الثقافات القومية الحية مع العوامل المماثلة لها في الفكر الماركسي، وعدم تحقق التحولات الصناعية والاقتصادية العظيمة، وتبعاً لها التحولات السياسية والفكرية التي وقعت أواخر السبعينات والثمانينات وأسفرت عن هذا الوضع الجديد. كمثال انظر: كفتكو با ستالين (حوار مع ستالين): ٢٤٣ - ٢٨٧.

source not found.

والإعمار في المجتمع في المجالات الصناعية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة وصولاً إلى المدنية الجديدة.

فقد أخذت الأنظمة الشيوعية الحاكمة على هذه البلدان - وباعتبارها رائدة المدنية الجديدة - على عاتقها مسؤولية التنمية الصناعية وتحديث مجتمعاتها، وشكل تسليح هذه الأنظمة بالقيم الجديدة المتبلورة والمتجلية في الماركسية - حسب رأيها - والقدرة العسكرية والسياسية والاقتصادية المتمركزة فيها حائلاً أمام بروز الثقافات المحلية والقومية والدينية على ما هي عليه. فلم يكن المجال مفسوحاً أمام هذه الثقافات إلا أن تُقدّم تحليلاً منسجماً مع منطق الديالكتيك الماركسي والاعتراف به كأفضل وأصحّ تحليل وأن تعمل به.

بعبارة أخرى فإنّ اعتبار الماركسية معياراً لمعرفة الحقيقة وتصويرها على أنّها أفضل الحلول وأنجعها وآخرها، والتبليغ لهذه الفكرة بالإرهاب والتهديد قد أدّى بالثقافات الحية الموجودة إلى دخول حالة الكمون قسراً دون أن تستطيع الماركسية أن تقضي عليها تماماً أو تضعفها^(١).

وقد أدّى غياب حصّة فعّالة عامة لبعض بلدان الكتلة الشرقية في تكوين المدنية الجديدة وإنمائها، والتضادّ مع هذه الثقافة أحياناً، وغياب تجربة مفيدة وبنّاءة في هذا المجال، وهيمنة هذه الثقافة في قالب الماركسية - وهي بذاتها من تجلّيات الثقافة الجديدة حسب ما اقتضته أوضاع أوروبا الغربية في أواسط القرن التاسع عشر^(٢) - من قبل الدكتاتوريات العسكرية والسياسية، كل ذلك أدّى بالثقافات الإقليمية والمحلية إلى التزام الصمت أو قسرها عليه دون أن تتوفّر لها فرصة إبراز وجودها وإدراك الوضع السائد والانطباق معه.

(١) راجع: امبراطوري فروباشيده (الامبراطورية المنهارة): ٢٤٧-٢٩٥.

(٢) راجع: فراوسي ماركسيسم (مابعد الماركسية): ٣٠-٤٩.

التحسّس للتراث:

كان لضغوط الحكومات المركزية دور في إبداء المرتبطين بهذه الثقافات حساسية تجاه تراثهم، ومن ناحية ثانية فإن التحولات الصناعية والاقتصادية الموجودة كانت ترسخ أرضية التفكير بالذات وبالهوية الذي تجلّى بهذه الحساسية. وقد سبق أن ذكرنا أن التحولات الصناعية والاقتصادية - وعلى عكس ما يتصور البعض - تزيد في الكثير من الحالات وعلى المدى البعيد ارتباط الناس وخاصة جيل الشباب بتراثه الديني والتاريخي والثقافي.

وقبل أن تستطيع عامة هذه البلدان أن تجرّب التاريخ الجديد في ظلّ المدنية الحديثة، وتتعلم التفكير بالمصالح الوطنية إلى جانب التعايش بعيداً عن ضغوط الأنظمة الديكتاتورية الحاكمة المسلحة بعقيدة كانت تدّعي أنّها ستؤسس اللجنة الموعودة على الأرض، اضطرت إلى إعادة تكوين أنفسها على أساس عقيدة تتسم بخصائص ماركسية، ولم تقترن التنمية الصناعية والاقتصادية فيها مع تنمية اجتماعية وثقافية تستطيع أن تعزّز التضامن الوطني مع الحفاظ على التراث القومي^(١).

وبطبيعة الحال لم يكن المجال مفسوحاً لبروز هذه المشكلة طالما كانت القبضة الحديدية مسلطة، ولكن ظهرت الحقيقة للعيان فور أن رفعت بعض الضغوط. وهذا يوضّح أحد أهم أسباب عدم وجود اضطرابات في بلدان أوروبّا الشرقية الأكثر تطوراً من الناحية الصناعية، فإن تطور هذه البلدان مرهون بمرحلة ما قبل الحكم الماركسي، وهذا يعني أنّها جرّبت المدنية الجديدة في محيط أكثر حرية قبل تسلط هذا الحكم، ونالت وحدتها الوطنية والاجتماعية المطلوبة من خلال هذه التجربة.

وبالطبع فإننا لا نهدف تجاهل دور العوامل الأخرى، وإنما أردنا أن نقول بأن نمو هذه البلدان الصناعي والاقتصادي وبلحاظ تحقيقه في محيط يتوفر فيه قدر

(١) راجع: طبقه جديد (الطبقة الجديدة): ١٣٠ - ١٣٢.

source not found.

أكبر من الحرية اتسم بالعمق والجدية من جهة، واستطاع أن يولد وحدة وطنية واجتماعية أكثر تماسكاً من جهة أخرى.

ويمكن ملاحظة عكس هذا الوضع في الميول الاستقلالية لجمهوريات الاتحاد السوفيتي والمقاطعات اليوغسلافية، وكذلك الاضطرابات القومية في رومانيا وبلغاريا، وينطبق هذا الأمر أيضاً على رغبات الجمهوريات الجنوبية في الاتحاد السوفيتي، رغم أن آلية عمل هذه الرغبات في الجمهوريات المذكورة يختلف مع آلية عملها في جمهوريات حوض البلطيق، ويعود هذا الاختلاف إلى أن الإسلام الذي يدين به سكان الجمهوريات الجنوبية يحمل قيمة متفاوتة بل ومتضادة مع قيم الثقافة الجديدة وتراث الماركسية من ناحية، وإلى الجوهر الثقافي الذي جاء به هذا الدين من ناحية ثانية^(١).

فقد ترعرعت ثقافة حوض البلطيق في أحضان المسيحية وبشكل رئيسي المذهب الكاثوليكي، ولهذا انسجمت مع الثقافة الجديدة أكثر من انسجام الثقافات السائدة في الجمهوريات الجنوبية. ورغم أن طبيعة الميل إلى الاستقلال في الجمهوريات الجنوبية تنطلق في الأصل من البعد القومي والثقافي، لا الديني، لكن كون هذه الثقافة إسلامية وليست مسيحية فإنها تختلف في نواحي عديدة مع دوافع العودة إلى الأصالة والاستقلال لدى دول حوض البلطيق.

ما ذكرناه لا يعني إلغاء دور العوامل السياسية والدولية والاقتصادية والعوامل الأخرى نظير الرغبة بالتحرك وبلوغ مستوى مماثل من الرفاهية مع الغرب، وإنما أردنا التأكيد على أحد أهم وأخطر عوامل التغيير في بلورة المرحلة الحاضرة وأسباب ظهورها، والفرق بينها وبين ظهور الميول المشابهة لها في العالم الثالث.

(١) عن محاولات التوفيق بين الإسلام والماركسية من قبل المبلّغين المسلمين في الاتحاد السوفيتي ونتائجه القرية والبعيدة المدى راجع: امبراطوري فروباشيده: ٢٦١-٢٧٨.

نحو الأصالة:

بهذا بدأت عملية التوجّه نحو الأصالة، أو بكلام أصحّ التسارع نحوها، وسحبت تحت مظلتها كل المعارضين للسلطة السياسية الحاكمة؛ ذلك أن هذا الفكر كان أكثر الأفكار تقدميةً في هذه المرحلة التاريخية، كما كان من أكثر الأفكار الاجتماعية والسياسية استقطاباً للأنصار، ولهذا السبب بالضبط تجمعت تحت مظلته قوى مختلفة تعاني من حالات العصيان، وهي حالات يمكن مشاهدتها بكثرة في المجتمعات التي تطورت بسرعة وفقدت القوام الأخلاقي والتربوي والأسروي. فلابدّ من تنبؤ وقوع مثل هذه المشكلات حينما يكون حجم التطور الاقتصادي والصناعي والاجتماعي أوسع من قدرة استيعاب المجتمع^(١).

تنطوي الملاحظة أعلاه على أهمية قصوى لفهم الوضع الموجود للحركات السياسية في العالم الثالث والحركات الإسلامية فهماً صحيحاً، فليس كل من انضوى تحت راية هذه الحركات إنما انضم إليها اعتقاداً بأهدافها والتزاماً بأفكارها، بل ارتبط بها لأنّه لم يعثر على السبيل الأنسب الذي يلبي رغباته الباطنية التي يشكّل الصراع مع الوضع السائد نواتها المركزية.

وثمة أسباب عديدة لهذه الحالة، لكنّها تعود جميعها إلى الإسلام نفسه وخصائصه الاستثنائية، فقد تعرض الإسلام في العصر الراهن للهجوم ليس لكونه ديناً وحسب، وإنما باعتباره خالقاً لحضارة وثقافة وهوية إسلامية، لهذا فإنّ الحركة الإسلامية المعاصرة لا تدعو فقط للعودة إلى الإسلام كنظام اعتقادي وقيمي، بل تطالب بالاعتماد على التراث الإسلامي أيضاً.

إنّ البحث عن الأصالة والذات في بلدان العالم الثالث تجلّت بين المسلمين

(١) هذه مشكلة جميع الأيديولوجيات التي تتقدم إلى الأمام لأسباب معينة ليس بينها فهم تلك

الأيديولوجيات والرغبة بها، وقد واجهت الماركسية مثل هذه المشكلة في الكثير من بلدان

العالم الثالث، للمزيد من الاطلاع انظر: ايدئولوجي وانقلاب: ٢١٥-٢١٦.

source not found.

في المرحلة التاريخية الجديدة على هيئة العودة إلى التراث والشخصية والهوية الإسلامية.

فعلى مدى التاريخ الماضي لم توجه مثل هذه الضغوط على الإسلام وتجعله يتخلّى عن الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية الفعّالة مثلما حصل عملياً في المرحلة الجديدة. ولم تكن هذه الضغوط حديثة على الإسلام وحسب، وإنما جاءت متناقضة مع خصوصياته الذاتية والداخلية، ولأن الأديان الأخرى لا تتسم بشمولية الإسلام وأصالته، فقد كان من الأسر عليها أن تتفاهم مع ضغوط العصر الجديد وتتكيف لها، بيد أن الإسلام لم ولن يستطيع أن يحذو حذو الأديان الأخرى.

وقد وقع المحللون المسلمون المتغربون أو الأجانب المراقبون لأحداث العالم الإسلامي في خطأ كبير حينما تصوروا أن مقاومة المسلمين في القرن الماضي لم تكن سوى تعصّب ديني أعمى ستقضي عليه الأيام، غافلين عن جوهر هذا الدين وذاته، ناسين بأن هذا الجوهر لا يمكن أن يتكيف مع الضغوط ولا يتعلق الأمر بما يصفونه بالتعصّب الرجعي لأتباعه^(١).

والذي جرّ الغرب والمسلمين المتغربين إلى هذا التصور الخاطئ هو المسير الإصلاحي الذي طوته المسيحية والأديان الأخرى، فقد اعتقدوا بأن الإسلام كدين سيحذو حذوها ويسلك مثل هذا المسير، وهو ما لم ولن يحصل أبداً، فالإسلام يختلف بطبيعته عن المسيحية، ولا يكلف معتقيه ما لا يتناسب مع هذه الطبيعة، فشرطه الإيمان بالدين كلّ مما لا يمكن تجزئته كما حصل في المسيحية، ولا يمكن للزمن ولا لإجماع المؤمنين به التدخل في تعريف مبادئه ورسم حدوده في كل

(١) انظر إلى الفصل الأخير من الكتاب الصغير في حجمه الدقيق في مضمونه

"Muhammedanism" تأليف هاميلتون جب الذي بين قبل مدة طويلة بدقة وذكاء عدم

إمكانية تراجع الإسلام في العصر الحاضر.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

مقطع زماني كما هو الحال في المسيحية. ولأهمية هذا الموضوع نتناوله فيما يلي بصورة مجملة.

الإسلام والمسيحية والمدنية الجديدة:

في علاقة الديانتين الإسلامية والمسيحية مع المدنية الجديدة لا تنحصر المسألة فقط في أنّ هذه المدنية قد نمت وتبلورت في مناطق انتشار المسيحية، فكان تكيفها معها أكثر من تكيف الإسلام معها، بل إنّ السرّ الرئيسي يكمن في قدرة المسيحية كدين على التكيف والانطباق مع التطورات الناجمة عن تقدم هذه المدنية، وما أوجدته من ضرورات جديدة في المجالات العلمية والاجتماعية والسياسية والثقافية وحتى الأخلاقية والتربوية المختلفة، وهذه القدرة مرتبطة بالدرجة الأولى بالخصوصيات الذاتية في هذه الديانة^(١). فالنواة المركزية في المسيحية كانت عبارة عن تعاليم عيسى Δ وكتاب الإنجيل وكذلك العهد العتيق، والتي أصبحت فيما بعد تشكل جزءاً من المسيحية، أمّا الأجزاء الثانوية الأخرى فقد دوّنها آباء الكنيسة والكنسيون وأضيفت إليها لتبديل المسيحية إلى دين كامل شامل يتكفل بجميع الأمور المادية والمعنوية والفردية والاجتماعية للمؤمنين به في القرون الوسطى.

ففي تلك القرون حكمت المسيحية أوروبّا بينما كان الإسلام هو الذي يحكم المسلمين في تلك المرحلة، وكان كلاهما يلبي حاجات أتباعه، وله حضور فعّال في جميع أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية لهم، بفارق مهم هو: أنّ الإسلام

(١) كأفضل مثال على ذلك انظر في: Vatican Council, II, pp.903-1014.

وقد ترك الاختلاف بين ردود الفعل الإسلامية والمسيحية أمام المدنية الجديدة أثره على أتباع الديانتين، انظر في هذا المجال كتاب: روشنفكران عرب وغرب (مثقّفو العرب والغرب): ١٤-١٧.

source not found.

بكله كان يستلهم من ذاته أي القرآن والسنة، بينما لم تكن المسيحية تعتمد على تعاليمها الأولى الخالصة إلا في جزءٍ منها، وكان إجماع آباء الكنيسة والكنسيون هو الذي يسدّ الثغرات ويعوّض عن النواقص لتكتمل هذه الديانة.

من الطبيعي أن يختلف ردّ فعل الديانتين حيال الضغوط التي تُوجّه ضدها وتحاول إرغامها على التراجع. فالدين هو الذي يبيّن ويعيّن أصوله ومبادئه وحدوده في حالة، وفي حالة أخرى لا تتحدد هذه الأمور من قبل المشرّع الأول وإنما يعيّن جزءاً من هذه المجموعة آخرون ليسوا بأهمية المشرّع الأول رغم قداستهم. والأهم من ذلك أنّ اعتبار وحجية رأي هؤلاء لا تستحصل من الدين نفسه وإنّما من إجماع المؤمنين؛ إذ أنّ إجماع الكنسيين هو الذي منح هذه المنزلة لآباء الكنيسة والقديسين حتى أصبحت آراؤهم جزءاً من القانون والدين.

وقد أبدت كل ديانة ردّ فعل مغاير للديانة الأخرى عملياً إزاء المدنية الجديدة التي كانت منافسة بل مناقضة لهما. فقاومت المسيحية لمدة من الزمن، لكنّ هذه المقاومة عاكست تيّار التاريخ الطبيعي وانهارت أخيراً لأسباب عديدة أهمها - دون ريب - يرتبط بخصوصية الدين نفسه، هذه الخصوصية التي نَمّأها مارتين لوتر وكالون وسائر مؤسّسي البروتستانتية الذين قدّموا تفسيراً آخرّاً وتغلّغوا وتقدموا رغم كلّ الموانع والصعاب.

أليس هؤلاء هم أنفسهم الذين ادّعوا العودة إلى المسيحية الخالصة الأولى وتحذيرها من كل ما أضيف إليها من قبل الكنيسة ورجالها؟! بهذه الدعوة دخلوا الميدان، وكانت الظروف مناسبة لانتشار مثل هذه الفكرة، ولهذا تجاوزت كل العقبات وانتشرت بسرعة. لكن لا يمكن لمثل هذه الفكرة أن تنتشر في المحيط الإسلامي، فرغم أنّ هناك كثيرين في العالم الإسلامي حاولوا متابعة مثل هذه الأهداف وسلّكوا هذا المنهج خلال القرن الأخير لكنّ الفشل كان نصيبهم منذ

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

البداية، أو أنّ النجاح لم يحالفهم في النهاية^(١)، والسبب الرئيسي في ذلك - كما قلنا - هو اختلاف طبيعة الديانتين، فالإصلاح الديني بمعنى التخلي عن بعض المعتقدات بل والمبادئ ممكن في المسيحية وممتنع في الإسلام، فيمكن للمسيحي أن يكون معتقداً مؤمناً ويضع جانباً الزوائد التي هي ليست من الشارح الأول دون أن يتناقض ذلك مع إيمانه وإخلاصه، لكنّ المسلم المؤمن لا يستطيع أن يفعل هذا الشيء؛ لأنّ كلّ ما هو معتقد به متأثّر من ذات الإسلام، وليس علماؤه هم الذين أضافوه عليه.

بالطبع فإنّ الإسلام شأنه شأن أيّ دين آخر عقلت به على طول التاريخ زوائد كثيرة، وشاعت تحليلات وتفسيرات للكثير من الأصول والمفاهيم تناقض ما أراد به الإسلام، وقد هبّ الكثير لتطهيره من هذه الزوائد وإصلاح هذه التحليلات الخاطئة وتعريفه كما هو في الأصل، ولكنّ هذا غير الإصلاح الذي شهدته المسيحية أو الأديان الأخرى الذي اقتضاه التاريخ والمدنية الحديثة التي كانت ترغب بالتجزئة والتراجع، لا إصلاح الأديان وتطهيرها، وترغب في أن يضع الدين جانباً كل دعواته غير الفردية ويرفع يد الاستسلام لها، وكان باستطاعة المسيحية والأديان الأخرى سوى الإسلام أن تستجيب إلى حدّ كبير إلى هذه الرغبة.

أما دعوات الإصلاح التي صدرت من بعض المسلمين تحقيقاً لمثل هذا الهدف فقد واجهت الفشل عاجلاً أم آجلاً. وما حركة العودة إلى الأصالة إلا دليل ناصع على هزيمة الأفكار والحركات الإصلاحية التي كانت تتابع مثل هذا الهدف وتدعو إليه، وأسباب هذه الهزيمة اعتقادية قبل أن تكون سياسية^(٢).

(١) توقّع بلانت في كتابه: The Future of Islam, London, 1882. بأنّ المستقبل للمسلمين

الليبراليين Islamic Future, p.25.

(٢) لم تقتصر القضية خلال القرن الأخير على أنّ التقدميين وحملّة الأفكار الجديدة انتفضوا استلهاماً من النهضة البروتستانتية أو دون ذلك للقيام بحركة مماثلة، فالأهم من ذلك أنّ

source not found.

ولا ينحصر الاختلاف بين الإسلام والمسيحية والتباين في تعاملهما مع المدنية الجديدة بهذه الملاحظة فقط بأنّ المسيحية تستوعب أفكار لوثر والإسلام يرفضها، وأنّ المسيحية تتقبل تحولاً نظير النهضة البروتستانتية في حين يرفضها الإسلام. فالمذاهب الأكثر أصالة في المسيحية تختلف أيضاً مع الإسلام في تعاملها مع المدنية الجديدة، وهذا يعود إلى التركيبة الداخلية في الديانتين وجوهر كل

بعض هؤلاء الأفراد جرى إبرازهم من قبل مجموعة من الجماهير كما حصل مع لوثر، وقالوا: إنهم سيحققون النصر كما حققه لوثر، ولكن لم يتسنّ لهم ذلك، ومن أفضل الأمثلة على ذلك علي عبد الرازق، فرغم استناد كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، على الحقائق التاريخية والعلمية بيد أنّه لم يستطع أن يحقق شيئاً لتعارضه مع مبادئ أهل السنة التي لا يمكن لها أن تبلى وتُنسى بمرور الزمان.

ومن المناسب هنا أن ننقل ما كتبه إحدى أشهر المجالات حينذاك "مجلة المقتطف" حول الكتاب ومؤلفه، حيث تقول: «.. أَلْف هذا الكتاب عالم من علماء الأزهر، وهو أيضاً من قضاة المحاكم الشرعية، فعلمه ومنصبه يحوّلانه الكلام على موضوع قلّما يحقّ لغير أمثاله البحث فيه. وقد أطلعنا على بعض ما كتبه صحف الأخبار في انتقاده، فأغرانا ذلك بمطالعتة، فذكرتنا الضجّة التي قامت على مؤلفه بالضجّة التي قامت على (لوثيروس) زعيم الإصلاح المسيحي، الذي كان لعمله أكبر أثر فيما يرى الآن من الارتقاء الديني والأدبي والمادي في الممالك المسيحية. ونظنّ أنّه سوف يترتب على ما كتبه القاضي علي عبد الرازق في كتابه هذا... ما ترتب على ما كتبه (لوثيروس)... لا لأن (لوثيروس) وأنصاره كانوا مصيبين في كل ما قالوه وفعلوه، ولا لأننا نعتقد أنّ كلّ ما قاله حضرة القاضي علي عبد الرازق وأمثاله قرين الصواب وخال من الخطأ، بل لأن قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشحذ الهمم ويغري بالبحث والتنقيب، فتزول الغواشي ويصرح الحق. ولم ننسَ كيف قامت القيامة على المرحوم الشيخ محمد عبدة، ثم خمدت رويداً رويداً، إلى أن صار يلقب بالإمام الذي يُقتدى به وينسج على منواله». المقتطف، عدد أغسطس ١٩٢٥م، ص ٣٣٢. نقلاً من مقدمة محمد عمارة لكتاب: الإسلام وأصول الحكم: ٢٤.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

منهما، فشمولية الإسلام وتأكيده على لزوم تطبيق تعليماته تطبيقاً تاماً ودقيقاً مما يضمن للمسلمين الفلاح الأثري والعزّ الديوي يحفظ وعلى عكس الأديان الأخرى - أو على الأقلّ على عكس التفسير الموجود لها - للدين أصالته أمام الضغوط المتزايدة المدمّرة للتاريخ الجديد.

يشير جانسون إلى هذه الملاحظة من زاوية أخرى ويقول: «وقع الاصطدام بين الإسلام والعالم الغربي ووقف كل منهما بوجه الآخر مما لا مثيل له في أيّ دين آخر، لا المسيحية التي تمثّل جزءاً من العالم الغربي وقد حللتها الحداثة، ولا الهندوسية ولا البوذية ذات الاعتقادات الروحية العميقة والتي تفكر بنجاة الروح وفلاحها، ولا اليهودية التي تمثّل ديناً قومياً محدود الانتشار. فأيّ من قادة هذه الأديان لا يملك تأثيراً على الغرب كما يملكه تأثير: الخليفة والمهدي وآية الله، وسبب ذلك: أن الإسلام واجه الغرب عسكرياً طوال ١٥٠٠ عاماً والوضع الحالي هو استمرار لتلك المواجهة»^(١).

رغم أن هذا التحليل يتطرق إلى المواجهة السياسية والعسكرية بين الإسلام والغرب لكن من الواضح أن هذه المواجهة جاءت كنتيجة للاصطدام بين الإسلام كدين يؤكّد على أصالته وبين المدنية الجديدة التي تطلب بإجراء تعديلات عليه، بل وتطالب بتراجع.

العودة:

يلحظ الخصائص الذاتية لهذا الدين ينبغي أن نسأل: لِمَ أخلّى هذا الدين الساحة لمدة زمنية من التاريخ الحديث؟ لا أن نسأل: لِمَ دخل الإسلام اليوم الساحة بكل نشاط؟ فما نلاحظه اليوم من هذا الحضور للإسلام إنما ينبعث من انسجام

(1) Johnson, International Islam: The Economist, 3Jan. 1980

نقلاً عن: Asif Husayn, Islamic Movements: p.XII

source not found.

ذلك مع خصائصه الذاتية، وأمّا ما مرّ بنا سابقاً فلم يكن إلا استثناءً مؤقتاً، وخاصة إذا علمنا بأنّ أيّ دين لا يرقى إلى الإسلام في قدرته على التأثير العميق والشامل على المجتمع والتاريخ، وفي قدرته على تعبئة قواه نحو تحقيق أهدافه، كما تتجسد فيه خاصية المواجهة مع الغرب ومع كل غريب عليه أكثر من أي دين ومذهب آخر^(١). وتمثّل الحركة الإسلامية الموجودة في الحقيقة نموذجاً لمقاومة هذا الدين أمام اكتساح المدنية الجديدة للعالم، ويكمن هدفها الأول في حماية العالم الإسلامي من هذا الاكتساح وهو أمر طبيعي، أمّا الاستثناء فهو يكمن في غياب هذا التيار، لا في وجوده. وإذا لم تُبدِ الأديان والثقافات الأخرى مثل هذا التحرك أو لم تتحمس لمثل هذا الهدف كما يتحمس له الإسلام فهو بسبب عدم معارضتها في ذاتها لعالمية المدنية الجديدة، أو بسبب عدم احتوائها على قيم ومعايير ملزمة في حدود انتشارها، أو بسبب قدرتها على تكييف هذه القيم والمعايير مع نظام قيم المدنية الجديدة^(٢).

لابدّ أن نضيف هنا بأنّ التحولات الداخلية للمجتمع الإسلامي في القرن الأخير وفّرت القوى المادية اللازمة لتحقيق مثل هذه المواجهة، فحوادث الفترة

(٢) وقد اعترف بهذه الحقائق الكثير من الغربيين رغم ما يفوح من هذه الاعترافات رائحة الحقد والعداء. انظر:

Islamic Futures, pp . 43- 44

وكذلك: The Dagger of Islam, pp. 4-9: 69-82

Ibid ,pp. 27-35.

وفيه يبين مؤلفه الفرق بين المغتربين المسيحيين والدينويين المسلمين في العالم العربي في التعامل مع المدنية الجديدة.

(١) حول تعامل المسيحية مع المدنية الصناعية، والرسالة التي يحملها والتي يمكن أن يحملها هذا الدين للجيل الحاضر راجع الكتاب التالي لأحد كبار العلماء المسيحيين المعاصرين:

On Being a Christian, pp. 25-51:89-112:554-601.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

الأخيرة والضربات المستمرة التي تلقاها المسلمون من المدنية الجديدة بلورت الفكر والعقيدة والشخصية الإسلامية بشكل مكنّ المسلمين من وضع أنفسهم بتصرف هذه النهضة العظيمة.

إنّ دراسة الفكر الإسلامي خلال المرحلة الأخيرة هو أفضل سبيل لفهم الملاحظة أعلاه؛ إذ أن المسلمين وفي العقود الأولى للمواجهة بين الإسلام والمدنية الجديدة قد فوجئوا وأصيبوا بالهلع بحيث لم يفكروا دفاعاً عن دينهم سوى في إثبات انطباقه وتمثله مع المدنية الجديدة، وكانوا يحاولون إثبات هذا التشابه بردّ متواضع مقرون بالاعتذار، أمّا الجيل التالي فقد سعى لبيان عقائده باعتقادٍ على النفس أكبر من سابقه، ولم يكن هدفه الدفاع عن الإسلام بطريق إثبات انطباقه مع معايير المدنية الجديدة، وإنما قصد التوضيح بصورة مستقلة. ويختلف إدراك الجيل الحاضر عن السابق تماماً، حيث لا يفكر إلا بحاكمية دينه وبسط سلطته بصورة شاملة، ويرى أنّ الإسلام هو المعيار للحقّ والباطل، وأنّ الأفكار والطروحات الأخرى هي التي ينبغي مقارنتها به، وليس العكس^(١).

(١) أفضل من صوّر هذه الحالة سيد قطب في كتاب "معالم في الطريق"، فمن الأهداف الأساسية التي يتوخاها هذا الكتاب تقديم ردّ نهائي وجريء وقوي على من أساءهم المؤلف بالمهزومين روحياً وعقلياً، الذين يحاولون القضاء على روحه الحماسية من خلال عصرنة الإسلام، ورغم أن الكتاب ألف ليكون جدول عمل لمجموعة الروّاد التي تأخذ على عاتقها مسؤولية تأسيس المجتمع الإسلامي (ص ٥٠-٥١)، لكن يبدو أنّ رسالته الرئيسية هي المواجهة الجادة والشاملة مع كل من يحاول طمس الأصالة الإسلامية وتجاهلها.

راجع أيضاً تقديم الطبعة الرابعة لكتاب "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" حيث يصرح مؤلفه ويقول: «... صدرت بحوث تتعلق بالمستشرقين بينت في غير لبس مدى تحدّي هؤلاء باسم البحث العلمي، ومدى جرأهم في توجيه نداءاتهم المتعددة للمسلمين في الوقت الحاضر في وجوب إقدامهم على تعديل إسلامهم حتى يلائم الحضارة الإنسانية القائمة!! كما أبانت مدى خطر هؤلاء على الإسلام والمسلمين، وأنّ دعوتهم

source not found.

هذا التطور ينبئ عن تحوّل في ذهن المسلم ونفسه، وخاصة بين الشبّان والطلبة. وتزامنت هذه المجموعة من التطورات الفكرية والاعتقادية مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للبلدان الإسلامية، فعمل كل عامل على تعزيز الآخر وتقويته حتى حصل الانفجار في أواخر السبعينات وأدى إلى ظهور حالة جديدة مستمرة إلى يومنا هذا. وكما ذكرنا فإنّ هذه الحركة هي معلّم سياسي ديني واجتماعي ثقافي للمرحلة الجديدة شملت كل العالم غير الصناعي سوى أمريكا اللاتينية، وهذه المرحلة هي ثمرة المرحلة التي سبقتها؛ أي مرحلة سيطرة المدنية الجديدة ببهرجتها وقدرتها وتقنياتها وتغييبها للحضارة غير الأوروبية بالإرهاب والتهديد، وكان الوضع الجديد الذي رافق المدنية الحديثة وضعاً قلقاً مؤقتاً؛ وذلك بسبب التخلّي عن التراث القديم بلا مبرر، وتكميم أفواه أبناء ذلك التراث وورثته. لم يكتب لهذا التخلّي عن التراث الذي اقترن غالباً بالتحقير الاستمرار لمدة طويلة، ومن المعلوم أنّ انتهاء تلك المرحلة كان يتطلب توفير بعض الممهّدات، وهو ما حصل فعلاً في القرن الأخير وبلغ ذروته في العقدين أو الثلاثة الأخيرة، فدخل العالم الثالث مرحلة جديدة شملت العالم الإسلامي أيضاً وبتأثير أقوى. أمّا العوامل والقوى التي أثرت على المرحلة الجديدة ونقاط القوة والضعف فيها، وقدرتها على النضج والإبداع والاستقرار فهي قضية أخرى. فإذا استطاعت عقيدة العودة إلى الأصالة في المرحلة الجديدة - التي هي في شكل من أشكالها نتاج لهذه العقيدة - أن تلبي مختلف حاجات العالم الثالث



هذه لا تقل في هذا الخطر والعذر عن تلك الدعوة الأخرى التي يوجّهها إلحاد العلم الماركسي..». والطريف أن المؤلف قال كلامه هذا في وقت كان شبح الماركسية يحثّم على كل مكان. ولمعرفة أمثلة أكثر ثورية راجع الأعداد المختلفة لـ "الدعوة" و"النذير" الصادرتين عن الإخوان المسلمين في مصر وسوريا، وخصوصاً "النذير".

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

ولا سيما العالم الإسلامي، بحيث لا يصار إلى التضحية بالتجدد والرغبة في التحوّل على حساب الأصالة والعودة إلى الأصل أو العكس فيمكن القول بكلّ ثقة بأنّ هذه العقيدة ستخرج من المعركة منتصرة. فالتمسك بالأصالة دون الالتفات إلى الحاجات الكثيرة والمتنوعة للعالم المتحول والمتسارع في هذا الزمن لا يمكن لوحده أن يضمن هذا النصر، ويصحّ هذا الكلام على مرحلتنا الحاضرة، أي عقدي الثمانينات والتسعينات أكثر من أي وقت مضى. إنّ الالتفات لهذا المبدأ لا يضمن فقط انتصار العقائد الأصولية في المعركة التي دخلتها، بل يمكن القول بأن استمرار المرحلة الجديدة رهين بهذا النجاح والانتصار، وأن فشل هذه الأيديولوجيات وعدم قدرتها على الاستجابة لضرورات المرحلة الجديدة سيتزامن مع انتهاء هذه المرحلة بشكل أو بآخر^(١).

(١) يلزم بنا هنا أن ننبّه إجمالاً إلى ملاحظة مهمة ترتبط بمستقبل الحركة الإسلامية الحاضرة، فلأسف لم يجرّ التطرق إلى هذا الأمر بصورة جادة تنظر إلى الأمور بحقائقها إلا ما ندر، الأمر الذي يعدّ نقطة ضعف مهمة في هذه الحركة، وسنحاول فيما يلي أن نوضح بعض الملاحظات.

من المشكلات الأساسية للحركة الإسلامية الحالية: رغبتها بحلّ كلّ معضلاتها في ظلّ الإيمان والتضحية فقط، وهي تتجاهل تقريباً ضرورات الحياة المعاصرة، ولا تفصل بين هذه الضرورات وبين الثقافة والمدنية الغربية. فالمدينة الغربية - أو من الأفضل أن نقول: المدينة الجديدة لأنّها لم تعد تتعلق بالغرب وحسب، فهي مدينة عالمية، للجميع فيها وفي تحولاتها دوراً - شيء، وضرورات الحياة في عالم اليوم شيء آخر، فأيّ مسلم ملتزم بل وأيّ إنسان مؤمن موحد لا يستطيع أن ينحاز بكلية إلى هذه المدينة، وهو أمر واضح لا يحتاج إلى بحث ونقاش، ولكن يجب ألا ننسى بأنّ الحياة المعاصرة تتطلّب مراعاة بعض الأصول، وبدون الالتزام بها لا يمكن للمرء أن يعيش فيها بعزة واستقلال على الأقل.



ومن جملة تلك الضرورات: النظم والدقة والسعي والكد، والشعور بالمسؤولية، والتوفر على ضمير العمل، وطاعة القانون وعدم تبريره، وتحمل المسؤولية، وعدم توقع ما يفوق الطاقة والاستيعاب، وقدرة التكيف والتعاون الجماعي، والتفكير على أساس العلم والعقل، واتخاذ القرار المدروس، في الأمور التي يجب أن يتدخل فيها العلم والعقل والدراسة، فإذا كان المجتمع يُدار في السابق دون الالتزام بهذه الأمور، فإنه أصبح ضرباً من المستحيل في العصر الحاضر. والعجيب أن الإسلام يتضمن تعاليم صريحة ومؤكدة في كل هذه المجالات، لكنّ التزام المسلمين بها في القرون الأخيرة كان أدنى من التزام أية أمة أخرى بها؛ لأسباب تاريخية واجتماعية وأخلاقية وتربوية ونفسية كثيرة لا بدّ أن تشخص بدقة.

ومن أهم تلك الأسباب: فهم المسلم لدينه على أنه دين فردي، فالإنسان الفاضل في العُرف القديم هو العامل بالخيرات فضلاً عن التزامه بالأحكام العبادية، كأن يقوم ببناء مسجد أو مدرسة أو خزان للمياه أو جسر وأمثال ذلك، ويجعله وقفاً للناس، أمّا في العصر الحاضر الذي يخضع الفهم الديني للناس لتأثير الميول الاجتماعية والثورية فإن الإنسان الفاضل هو الذي يصل في ميدان مواجهة العلمانيين والمعتدين والجابرة، ولا شك في أنّ كل هذه الأفعال تُعدّ من علامات الإيمان، ولكن في سوى هذه العلامات تغيب مظاهر الإيمان الديني الأخرى عن الحياة الإسلامية، فلا تقاس معايير الفضيلة بالشعور بالمسؤولية، وأداء الواجب بأمانة والتعاون المخلص مع زملاء العمل في الأشغال الجماعية التي تقتضيها الحياة الصناعية الحالية، وعدم التسبّب في العمل وعدم التدخل في مالا يعني.

حقيقة الأمر أنّ هذه المفاهيم مجهولة في صفوفنا، ولا ترتبط بالدين والتكليف الديني، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحدّ؛ إذ أنّ السلوك المعاكس لها هو الذي يفرض سلطته على مجتمعاتنا، والأسوأ من هذا أن هذه المفاهيم استقرت في الأذهان، ولا ينظر إليها على أنّها تناقض تعاليم الدين والإيمان والإخلاص الديني.

وما لم نجد حلاً أدنى لهذه المشكلة فإنّ المجتمع لا يمكنه أن يطوي طريق التقدم والازدهار. وكما أشرنا فإنّ هذه المشكلة لا تختصّ بمجتمع إسلامي دون آخر، وإنما تعاني منها جميع المجتمعات الإسلامية والحركة الإسلامية في العصر الحاضر، ولن تنفع التضحية الفردية في علاج مشاكلنا رغم ضرورة توفر هذا الشرط، إذ ينبغي أن ترتبط



الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

ومن المناسب هنا أن نشير إلى البحث الذي سنتناوله في الفصول القادمة، فلدراسة الفكر السياسي للشيعية والسنة لابد أن نقف أولاً على صورة هذين المذهبين وخصائصهما والفوارق بينهما.

جذور الاختلاف العقائدي:

المشكلة الأساسية هنا: هو التصور القائم على أن الفرق بين المذهبين يعتمد في أساسه على خلافة الإمام علي Δ ، فالمسألة ليست في أن علي بن أبي طالب Δ هو وصي الرسول 9 أو الخليفة الرابع، إذ لا يتحدد التباين بين الفريقين ولا يختزل في هذه القضية، ولا يرتبط الموضوع أساساً حول شخص معين ومن يكون هذا الشخص، وإنما يحوم حول الشأن، فما هو الشأن؟ ومن يستطيع أن يحزره؟
وبعبارة ثانية: يدور الموضوع حول المفاهيم قبل المصاديق، ففي الدرجة

⇒

هذه التضحية مع الأصول والقيم التي تتطلبها الحياة في هذا المقطع التاريخي؛ لأن مستقبل الأمة الإسلامية الزاهر رهين بهذا الارتباط بالشكل الذي لا يضر بمبادئ الدين، ولا يهبط بهذه المفاهيم بحيث يسوغ بل تسبغ المشروعية على أي انتهاك للقانون وعدم شعور بالمسؤولية وفوضوية وتقاعس ولا مبالاة، ويمكن القول بأن البلدان الإسلامية الواقعة شرق إيران أقل معاناة من هذه المشكلة، وكلما توغلنا شرقاً كلما تقلصت هذه المشكلة، فعلى سبيل المثال نلاحظ: أن الأتراك سواء في إيران أو خارجها أقل ابتلاءً من الإيرانيين بهذه المشكلة لأسباب كثيرة، وتعمق هذه المشكلة وتتعقد في العالم العربي كما هو الحال في إيران، والأمر بطبيعة الحال نسبي يتبع مكانة البلد ووحدته الوطنية وتجربته الاستعمارية ونوع الحكم الفعلي. للمزيد من الاطلاع انظر: "أفريقيا، ميراث كذشته وموقع آينده" (أفريقيا، تراث الماضي ومكانة المستقبل): ٨١ - ٨٦، وأيضاً الكتابين التاليين لأحد أبرز المتخصصين في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في العالم الإسلامي، ضياء الدين سردار:

source not found.

الأولى ما هو مفهوم الإمامة؟ وليس من يكون الإمام؟ ومن الخطأ أن نتنزل بهذه المسألة إلى مستوى سلسلة من الحوادث التاريخية، فهذا المفهوم في حقيقة الأمر يؤثر على جميع أبعاد وزوايا التفكير الديني للشيعة والسنة.

لنكن أكثر صراحة: إنَّ التركيبة الاعتقادية والفقهية والكلامية وتبعاً لذلك التجربة التاريخية والتكوين النفسي والاجتماعي للشيعة والسنة خضعت لتأثير سلسلتين من العوامل المتباينة، والسبب الرئيسي في ذلك: هو أنَّ أهل السنة يفهمون الإسلام عبر نافذة الإسلام الذي حكم على عهد الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين، وينظرون إليه من هذه الزاوية، بينما يفهم الشيعة الإسلام عبر وصايا الرسول 9 حول خلافته؛ فأحدهما ينظر إلى الإسلام من نافذة تاريخ صدر الإسلام، وتقوّم الطائفة الأخرى تاريخ الصدر الأول وفق المعايير والضوابط الإسلامية. فتارة يُنظر إلى الدين ويُفهم من وراء التاريخ، ويُنظر إلى التاريخ تارة أخرى عبر مرشّح الدين، وبالتالي فهما نظرتان متباينتان وفهمان مختلفان تماماً. من هذين الفهمين ينشأ الاختلاف الأساسي بين الشيعة والسنة، ويتميز كلاهما عن الآخر باعتبارهما مذهبين كلاميين وفقهيين مختلفين^(١).

لا ريب في أن الإسلام الذي يتساوى تاريخ صدره الأول - ولا سيما تاريخ مرحلة الخلفاء الراشدين في أهميته وقيّمته - مع الإسلام نفسه سيختلف مع

(١) انتبه بعض علماء السلف والكتّاب المعاصرين لهذا الاختلاف، فمن بين المتقدمين راجع كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ج ٤، ص ٩٤. يقول في جانب منه: «لا معنى لاحتجاجنا عليهم - الشيعة - برواياتنا فهم لا يصدّقونا، ولا معنى لاحتجاجهم علينا برواياتهم فنحن لا نصدّقها، وإنما يجب أن يحتج الخصوم بعضهم على بعض بما يصدقه الذي تقام عليه الحجة به، سواء صدقه المحتج أو لم يصدقه».

ومن المعاصرين في المصنّفات الحديثة راجع: معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي:

١٣١-١٣٨، وكتاب الفكر السياسي الشيعي: ١١٦-١٨٠.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

إسلام طائفة أخرى لا تعتقد بهذه الأهمية والقيمة لهذه المرحلة، بل تنظر إليها بعين الانتقاد، فالمسألة أعمق مما يحوم التصور حوله للوهلة الأولى؛ لأن الفرق بين المذهبين هو الاختلاف في كيفية فهم الإسلام، إذ تُفهم الخلافة والإمامة والخليفة والإمام عند أحد الفريقين بشكل، وتُفهم عند الطرف الثاني بشكل آخر، ويُقلّل شأن وخصائص الرسول 9 إلى مستوى خلفائه عند مجموعة، في حين يُرفع من شأن الإمام وخصائصه إلى مستوى الرسول 9 - سوى في مسألة الوحي والنبوة - عند طائفة ثانية، حيث تترتب الكثير من القضايا على هاتين النظرتين، وتتجلى بصورة رئيسية في الفكر السياسي. وبعبارة ثانية: فإنّ الفكر السياسي للفريقين يخضع أكثر من أي موضوع آخر لتأثير رؤاهم المختلفة في فهم الإسلام.

من الضروري هنا أن نشير إلى ملاحظة مهمة حول سوء الفهم الذي قد يولّده طرح مثل هذه البحوث، فيقال مثلاً: لو كان الاختلاف بين الفريقين بهذا القدر فتنتفي قضية الوحدة الإسلامية، أو لو كان المطلوب تحقيق هذه الوحدة فما هو الداعي لطرح مثل هذه البحوث؟ فنقول:

أولاً: رغم كل هذه الاختلافات فإنّ الإسلام ببركته وعظمته واستيعابه ومبادئه الثابتة قادر على توفير ذلك المقدار من المشتركات الرئيسية التي تستطيع أن تجمع بين هذين الفريقين وعامة الفرق الإسلامية.

ثانياً: أكّد الإسلام بنفسه من خلال وصاياه وتعاليمه على اجتماع الصفّ والوحدة كتكليف شرعي وأمر مفروغ منه، ولكن ينبغي معرفة الفريقين معرفة دقيقة وتقويم تأثير العوامل المختلفة في تكوين وتحديد الفكر السياسي لكليهما، من أجل الفهم التحليلي والصحيح لتاريخ المذهبين ووضعهما الحاضر، فما قلناه وما سنقوله يدخل في إطار تحقيق هذا الهدف لا سواه.

الفصل الثاني

فهم التاريخ

نظرة إلى تاريخ صدر الإسلام:

إنَّ أهمَّ عامل بلور الفكر السياسي للسنة والشيعه هو طريقة نظرهم للتاريخ الإسلامي، ولا تنحصر أهمية هذا البحث فقط في أنَّه يساعد على فهم أسس الفكر السياسي للفريقين، إنما يخضع الفهم الديني لكلا المذهبين في إطاره العام لتأثير هذه النظرة، وربما كان تأثير هذه الرؤية في بلورة الفكر السياسي لهما أكثر من تأثيرها في الأمور الأخرى.

أشرنا في الفصل السابق إلى أن تاريخ صدر الإسلام ولا سيما عصر الخلفاء الراشدين وكذلك الصحابة والتابعين يحتلُّ أهمية بالغة عند أهل السنة، بينما يرى الشيعة بأن هذه الفترة التاريخية لا تختلف عن غيرها من فترات التاريخ الإسلامي. والأهم من ذلك أنَّ هذه القضية ليست مجرد اعتقاد نظري؛ أي لا يتوقف الأمر عند اعتقاد أهل السنة بأن هذه المرحلة تمتاز بشأن وقيمة دينية خاصة بينما لا يعتقد الشيعة بهذه القيمة، بل تركت هذه النظرة تأثيراً عميقاً على الفهم الديني لأتباع المذهبين، بحيث أخذ أهل السنة ينظرون إلى الإسلام من نافذة هذه المرحلة التاريخية باعتبارها المحسّنة للعالم الإسلامي، وعلى العكس ينظر الشيعة إلى هذه البرهة التاريخية من نافذة المعايير الإسلامية، وهذا ما يجعلهم يتخذون مواقف انتقادية إزاءها. وحيث إنَّ الفهم الدقيق لهذه الملاحظة ينطوي على أهمية قصوى في وعي الفهم الديني للفريقين وخاصة الفكر السياسي لهما فإننا نستهلُّ هذا الفصل بالغور

Error! Reference

source not found.

في هذا الموضوع.

فأهل السنّة يسبغون شأنًا دينيًا بل قدسية إلهية لتاريخ العصر الأول لصدر الإسلام، وإلى نهاية الخلافة الراشدة على الأقل، وينبغي بنا أن نعرف كيف ظهرت هذه العقيدة؟ ومتى ولِمَ ظهرت؟ وما هو تأثيرها على الفهم الديني ولاسيما الفكر السياسي والتطورات الاجتماعية والتاريخية للسنّة؟

واقع الأمر أن تاريخ الإسلام الذي يبدأ بعد رحيل النبي 9 وينتهي بالخلافة الراشدة والذي يُجمع السنّة على أهميته لم يكن يمتاز بقيمة دينية خاصة عند المسلمين الأوائل، بل لم يكن يختلف عن غيره من الأزمان، وقد نشأت هذه العقيدة بسبب الأحداث التي وقعت فيما بعد.

بعبارة ثانية: تحقّق تاريخ هذه المرحلة بصورة معينة وبات يُنظر إليه فيما بعد بصورة أخرى مختلفة، وقد تكوّن الفهم الديني والفكر السياسي لأهل السنّة على أساس هذه النظرة، لا على ما تحقق وحصل فعلاً. لنر الآن كيف وقع هذا الأمر؟ وما هي المراحل التي طواها؟ وإلى أين انتهى؟ بل لِمَ حصل أصلاً؟

لإضاءة جوانب البحث فنحن مضطرون إلى دراسة كيفية تحقّقه أولاً، ثم نتناول بعدها كيفية ظهور هذه النظرة والعقيدة.

يكمّن أساس القضية فيما ذكرناه من أن تلك الفترة لم يكن أيّ شأن أو شخص يمتاز فيها بقداسة خاصة سوى مقام النبوة وشخص الرسول 9^(١)، إلا أن

(١) حقيقة الأمر أن رسول الله 9 أيضاً لم يكن يحاط بتلك الدرجة من الاحترام والقداسة من قبل عامة الناس، لا سيما من قبل قريش، وذلك ما يستنتج من تعاملها معه، ولم تكن نظرهما إلى الرسول 9 تساوي نظرة سائر المسلمين إليه، وترى أنّ شأنه ومنزلته أدنى بكثير من الحد الأدنى الذي كان يجمع عليه المسلمون آنذاك، والرواية التالية خير مثال على ذلك: يقول عبد الله بن عمر: إنّ كان يدون كل ما يسمعه عن الرسول 9 ليحفظه،

ثلة قليلة من المسلمين - سنأتي على ذكرها لاحقاً - كانت ترى للإمام علي Δ مكانة ومنزلة خاصة تتناسب مع وصايا الرسول 9 به، كما لم يكن أي شأن خاص تحاط به الخلافة والخلفاء، الأمر الذي نستنتجه من خلال دراسة مجملة لتلك المرحلة.

انتخاب أبي بكر:

انتخب أبو بكر للخلافة بعد وفاة رسول الله 9، وكان انتخابه لها لإدارة المجتمع وتنظيم أموره ليس إلا، وبطبيعة الحال ينبغي أن لا ننسى بأن الأمور الدنيوية والاجتماعية والسياسية للمسلمين آنذاك كانت تحمل مفهوماً مغايراً لمفهومها في عصرنا الحاضر^(١).



فمنعته قريش عن ذلك متذرعة بأن الرسول لا يعدو كونه إنساناً كغيره قد ينطق عن غضب، فامتنع عبد الله عن الكتابة وأخبر الرسول 9، فأشار 9 إلى فمه وأقسم له بأنه لا يخرج منه إلا الحق.

انظر: مسند أحمد: ١٦٢/٣.

والمثال الآخر هو اعتراض ذي الخويصرة على النبي 9 واتهامه إياه بعدم مراعاة العدل. الملل والنحل: ١١٦/١. وثمة أمثلة أخرى كثيرة تؤكد هذه الحقيقة، لكن المسلمين فيما بعد رفعوا من مستوى اعتقاد مسلمي صدر الإسلام ولا سيما قريش بالرسول 9 بما ينسجم مع تصوراتهم له، أي أنهم قالوا: إن هؤلاء صحابة الرسول ولا بد أن تكون عقيدتهم به بهذا المستوى، ولم يكن مهماً معرفة المستوى الذي كان عليه هذا الاعتقاد عملياً، ومن الطريف في الأمر أن قريشاً حظيت فيما بعد بأرفع الدرجات لدى مسلمي الأجيال الأخرى؛ لأنهم اعتقدوا بأنها كانت الأقرب والأوفى للرسول 9. انظر: اقتضاء الصراط المستقيم: ١٥٠-١٥٥، وكنز العمال: ١٣/٢٤-٣٦.

(١) تنقل جميع مصادر التاريخ الإسلامي التي تتضمن أحداث فترة الرسول 9 وبعد رحيله حدث انتخاب أبي بكر وما رافقه من نزاع بصورة متقاربة، وفي هذا دلالة على صحة

Error! Reference

source not found.

لقد خلق الإسلام في تلك البرهة الزمنية تحولات اجتماعية تتناسب مع مبادئه وقوانينه وقيمه، وأرسى ركائز مؤسسات اجتماعية دينية وسياسية دينية واقتصادية دينية كثيرة، واختير أبو بكر للخلافة ليتحمل مسؤولية إدارة مثل هذا المجتمع الذي لم يكن من الممكن فصل أموره الدنيوية عن الدينية، إذ كانت ترتبط مع بعضها بوشائج لا تُفلّ، والمهم في ذلك أن المجتمع الإسلامي تبلور ومنذ عهده الأول بشكل امتزجت فيه العناصر الدينية والدنيوية حتى أصبح إحراز هذه المناصب في تلك المرحلة لا يستلزم بنظر المسلمين وجود شروط خاصة، بل يكفي لذلك أن يكون الشخص مسلماً، لا سيّما إذا كان يقف على رأس مجموعة معينة^(١).

على سبيل المثال: كانت صلاة الجمعة والجماعة إحدى السنن الاجتماعية الدينية للمجتمع الإسلامي الفتي، وكانت تقام بإمامة الرسول 9 في حال حضوره في المدينة أو في السفر أو في ميدان المعركة، وإمامة من يستخلفه في حال غيابه، فقد كانت بعهدة أمير الجيش في الحرب وبعهدة من يستخلفه في المدينة حال غيابه عنها.

ينطبق هذا الأمر على بيت المال أيضاً، فقد كان مسؤولاً عنه في حضوره، ويتولّى أمير الجيش أو الخليفة المعين من قبله أموره في غيابه 9، وقس على هذا في الأمور الأخرى: كالقضاء والحكم وإدارة الشؤون السياسية والعسكرية. ولم يكن تبوّء هذه المناصب يعني بنظر المسلمين كسب أصحابها لشأن خاص أو مرتبة دينية معينة، وتبيّن تجربة المسلمين في المدينة أن الحاكم حاكم حال كونه يتصدّى



النقل. كمثال راجع: الإمامة والسياسة: ١٧-٢/١.

(١) أسّس الإسلام مجتمعاً جديداً جمع فيه بين القيم الدينية والدنيوية، ويوضّح أحمد أمين في: "فجر الإسلام": ٩٧-٦٩ كيف تحقّق هذا الدين وغيره واستمر رغم التراث الجاهلي.

كذلك انظر: العقيدة والشرعية في الإسلام: ٩-٤٢ و:

Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. 350- 510.

لمسؤولية منصبه، سواء اتسع نطاق هذه المسؤولية أم ضاق، وأن التصدي لهذه المسؤولية لم يكن يعني أبداً أن الحاكم قد نال منزلة دينية أعلى.

يشرح الكاتب علي عبد الرازق في فصل من كتابه المعروف بالأحداث التي وقعت بعد وفاة رسول الله 9، ويقول في جانب من تحليله للأحداث التي أدت إلى انتخاب أبي بكر:

«كانوا يومئذ إنما يتشاورون في أمر مملكة تقام، ودولة تُشاد، وحكومة تُنشأ إنشاءً. ولذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الإمارة والأمراء، والوزراء، وتذاكروا القوة والسيف، والعزّ والثروة، والعدد والمنعة، والبأس والنجدة. وما كان ذلك إلا خوضاً في الملك، وقياماً بالدولة. وكان من أثر ذلك ما كان من تنافس المهاجرين والأنصار وكبار الصحابة بعضهم مع بعض، حتى تمت البيعة لأبي بكر، فكان هو أول ملك في الإسلام.

وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدولة المحدثه، وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف.

تلك دولة جديدة أنشأها العرب، فهي دولة عربية وحكم عربي، ولكن الإسلام كما عرفت دين البشرية كلها، لا هو عربي ولا هو أعجمي.

كانت دولة عربية قامت على أساس دعوة دينية، وكان شعارها حماية تلك الدعوة والقيام عليها. أجل ولعلها كانت في الواقع ذات أثر كبير في أمر تلك الدعوة. وكان لها عمل غير منكور في تحول الإسلام وتطوره، ولكنها على ذلك لا تخرج عن أن تكون دولة عربية، أيدت سلطان العرب، وروجت مصالح العرب، ومكنت لهم في أقطار الأرض، فاستعمروها استعماراً، واستغلّوا خيرها استغلالاً، شأن الأمم القوية التي تتمكن من الفتح والاستعمار.

كان معروفاً للمسلمين يومئذ أنهم إنما يقدمون على إقامة حكومة مدنية

Error! Reference

source not found.

دنيوية، لذلك استحلّوا الخروج عليها، والخلاف لها، وهم يعلمون أنهم إنما يختلفون في أمر من أمور الدنيا. لا من أمور الدين. وأنهم إنما يتنازعون في شأن سياسي لا بمسّ دينهم ولا يزعزع إيمانهم.

وما زعم أبو بكر ولا غيره من خاصة القوم أن إمارة المسلمين كانت مقاماً دينياً، ولا أن الخروج عليها خروج على الدين، وإنما كان يقول أبو بكر: يا أيها الناس إنما أنا مثلكم، وأنا لا أدري لعلكم ستكلّفوني ما كان رسول الله 9 يطيق. إن الله اصطفى محمداً على العالمين، وعصمه من الآفات. وإنما أنا متّبِع ولست مبتدعاً».

الصبغة الجديدة:

«ولكن أسباباً كثيرة وجدت يومئذ قد أُلقت على أبي بكر شيئاً من الصبغة الدينية، وحيّلت لبعض الناس أنه يقوم مقاماً دينياً، ينبو فيه عن رسول الله 9. وكذلك وجد الزعم بأن الإمارة على المسلمين مركز ديني، ونيابة عن رسول الله 9.

وإن من أهم تلك الأسباب التي نشأ عنها ذلك الزعم بين المسلمين ما لُقّب به أبو بكر من أنه (خليفة رسول الله)»^(١).

على أساس هذا الفهم حيال الحاكم أقدم المسلمون على بيعته أبي بكر، على اعتبار أن انتخابه لهذا المنصب لا يهبه أي نوع من الشأن والمنزلة الدينية. صحيح أن الدين قد حدّد هذا المنصب ومسؤولياته وعيّن الشكل الجديد للمجتمع الإسلامي الفتي ومؤسساته، لكنّ هذا الحدث لم يكن يحمل لدى المسلمين مفهوماً

(١) الإسلام وأصول الحكم: ١٧٥-١٧٦، وللمزيد من التوضيح راجع الصفحات ١٧١-

أكثر من كونه أن الله تعالى قدّر للمسلمين أن يكونوا ضمن ذلك المجتمع وتلك الظروف، ولم يكن يعني أبداً بأن من يتبوأ هذا المنصب يحظى بشأن ديني خاص. والحديث هنا عن التصور والفهم الذي كان يطبع أذهان المسلمين عن هذا الأمر، وليس عمّا بيّنه الرسول 9 وأكد عليه. ولمعرفة التحولات التي جرت آنذاك لابدّ من دراسة هذا الفهم وكيفية ظهوره وتأثيره^(١).

إن أفضل شاهد على ما ذهبنا إليه هو كيفية انتخاب أبي بكر للخلافة، فرغم أن انتخابه حظي فيما بعد بقناعة عامة، إلا أنّه كان في أيامه الأولى انتخاباً عسيراً، فقد عارضه الأنصار من جهة لأنهم أبوا أن يخضعوا لحكم المهاجرين^(٢)، وعارضته من جهة أخرى قريش وعلى رأسها أبو سفيان الذي كان يرى أن طائفة أبي بكر أدنى من أن تحكم على طوائف قريش الأرقى منزلة منها، ولهذا وجّهت أنظارها صوب عليّ Δ والعباس عمّ الرسول 9^(٣).

أمّا المجموعة المعارضة الأخرى لهذا الانتخاب فكانت تتمثّل في بني هاشم

(١) لم يشر أحد إلى وصية الرسول لأبي بكر بالخلافة إلا نفر قليل، منهم: الحسن البصري ومحب الدين الطبري وجماعة من أهل الحديث. معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: ١٣٣. ويحاول ابن حزم أن يثبت خلافة أبي بكر بالنصّ، وذلك في بحث متكلف ومفصل. الفصل: ١٠٧/٤ - ١١١. انظر إلى نقد هذه النظرية في: الإسلام وأصول الحكم: ١٧٢ و١٧٣، ونقدها الأدقّ في: النظم الإسلامية: ٨٤ - ٨٥. والطريف أن ابن جزّي - من علماء غرناطة المعروفين في القرن الثامن - يرى أن خلافة أبي بكر وعمر انعقدت بإشارة الرسول 9 ووصيته. انظر كتابه: القوانين الفقهية: ١٧.

(٢) حول مخالفة الأنصار لانتخاب أبي بكر راجع: الإمامة والسياسة: ٥ - ١٠، وكذلك ردّ أبي بكر وعمر على الأنصار في الصفحتين ٧٦ و٧٧.

(٣) قال أبو سفيان لما رشّح أبو بكر للخلافة: «أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي، والله لأملأنّ الوادي خيلاً ورجلاً». المواقف: ٤٠١.

Error! Reference

source not found.

وصحابة عليّ بن أبي طالب Δ المخلصين، إذ كانت معارضتهم دينية بحتة^(١).. هذا ما حصل في المدينة، أمّا خارجها فقد عارض هذا الانتخاب الكثير من المسلمين الذين عرفوا فيما بعد بـ "أهل الردّة"، ورغم أنّ بعض القبائل كانت قد ارتدّت فعلاً لكنّ بعضها عارض خلافة أبي بكر فقط، وقد اتُهمت بالارتداد أيضاً حسب ما اقتضته المصلحة الزمنية والمصلحة التاريخية فيما بعد^(٢). الذي يكتسب قدراً كبيراً من الأهمية هنا هو الصراع الحثيث بين أنصار أبي بكر ومعارضيه. فسوى أقلية صغيرة من أنصار عليّ Δ التي كانت تؤكد على وصايا الرسول 9 وكفاءة عليّ Δ الدينية لتبوء هذا المنصب وأهميته، كان الآخرون يدورون في فلك آخر، فلم يكن الجدال الدائر يحوم حول معنى خلافة رسول الله 9 وما هي الخصائص والشروط التي ينبغي توفّرها فيمن يقعد مقعده؟ ومن هو الذي يستحقّ ذلك؟ وإنما كانت كل فئة تُناصر مُرشّحها لشغل هذا المنصب، أي أن المسألة تدنّت إلى حدّ التنافس السياسي والطائفي البحت وانسلخت من أي بعد ديني^(٣).

(١) حول معارضة بني هاشم راجع: الإمامة والسياسة ٤-١٠ و ١٣-١٦. ويتضح من كلام لعلي Δ قاله فيما بعد عن سبب عدم مقاومته بأنّ معارضي أبي بكر كانوا أكثر. كمثال انظر خطبته Δ في: الغارات ١/٣٠٢، وكلامه في كشف المحجة للسيد ابن طاووس.

(٢) لم يكن الكثير ممن اتهموا بالارتداد وعُرفوا بأهل الردّة من المرتدّين حقاً، وإنما كانوا من المعارضة السياسية لأبي بكر، وليسوا ممن رفض الإسلام وخرج عنه. انظر في ذلك: الإسلام وأصول الحكم: ١٧٧-١٨٠، والنص والاجتهاد: ١٣٦-١٥٠، وفجر الإسلام: ٨٠-٨١. ولفهم آراء ونظريات وتحليل أولئك الذين يعتبرون جميع المتهمين بالارتداد مرتدين حقيقة، والذين دافعوا عن مواقف أبي بكر راجع: البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها لعزة علي عطية: ٣٢-٣٣، فهو ينقل وثائق هذه القضية بالتفصيل.

(١) كمثال راجع استدالات الموافق والمعارضين لانتخاب أبي بكر في: الإمامة والسياسة:

وكما قلنا فإن معارضة علي بن أبي طالب Δ وصحابته هي المعارضة

الوحيدة التي تمثل فيها البعد الديني، وكان محور معارضته الذي بينه فيما بعد بصورة أكثر صراحة ووضوحاً - وخاصة في فترة خلافته كما جاء في خطبته الشقشقية وأمثالها - يدور حول:

أولاً: لِمَ تَمَّ تجاهل وصايا الرسول 9 المؤكدة.

وثانياً: ثمة خصائص ينبغي توفرها فيمن يستحق هذا المنصب، وهي لم تتوفر في شخص سواه Δ ^(١).

وقد خاطب أنصار أبي بكر لما أرادوا أخذ البيعة منه قائلاً: «اللّٰه اللّٰه يا معشر المهاجرين، لا تُخرجوا سلطان محمد عن داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فواللّٰه يا معشر المهاجرين لنحن أحقّ الناس به؛ لأنّا أهل البيت، ونحن أحقّ بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب اللّٰه، الفقيه في دين اللّٰه، العالم بسنن رسول اللّٰه، المضطلع بأمر الرعية، المدافع عنهم الأمور السيئة، القاسم بينهم بالسوية، واللّٰه إنه لفينا، فلا تتبعوا الهوى فتضلّوا عن سبيل اللّٰه، فتزدادوا من الحقّ بُعداً»^(٢).

⇨

١٦-٤.

(٢) الاستدلال على أنّ الخلافة والإمامة تليق بشخص مثل علي بن أبي طالب Δ جرى توضيحه ليس من قبل علي Δ وحسب، وإنما من قبل الأئمة (عليهم السلام) من بعده أيضاً. كمثال راجع رسالة الإمام الحسن Δ إلى معاوية في: نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية: ٣١٨-٣١٩، وحول الشروط التي يجب توفرها في الإمام راجع: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٦٣/٨.

(١) انظر خطبته الكاملة في: الإمامة والسياسة: ١٢/١. والطريف في المقام أنه بعد أن أنهى Δ خطبته قال بشير بن سعد المنافس الأكبر لسعد بن عباد: «لو كان هذا الكلام سمعته

⇨

Error! Reference

source not found.

تنافس قبلي:

كان هذا هو الكلام الوحيد الذي يحمل في طياته لهجة أخرى، فيما بدا الآخرون يطرحون دفاعاً عن أنفسهم أموراً أخرى سوى الصلاحية اللازمة لإحراز مثل هذا المنصب، فعاد التنافس القبلي من جديد حتى بات الجميع يتحدث عنه ويؤكد عليه، واشتدّ هذا التنافس بين المهاجرين والأنصار من جهة، وبين المهاجرين أنفسهم من جهة أخرى حينما انضوت كل فئة تحت لواء، فالتفّ بنو أمية حول عثمان، وبنو زهرة حول عبد الرحمن بن عوف، وبنو هاشم حول علي بن أبي طالب^(١).

وقد صورّ أبو سفيان الذي كان مستاءً من خلافة أبي بكر الوضع آنذاك تصويراً واضحاً في جملة قصيرة حينما قال: «والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم، يا آل عبد مناف فيما أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان عليّ والعباس؟»^(٢)

في تلك الظروف جاءت معارضة الإمام علي Δ في سياق المعارضة التي حملت لواءها فاطمة الزهراء Z، ولو كان علي بن أبي طالب Δ قد أصّر على معارضته لتعرّضت حياته للخطر، فقد قيل له بكل صراحة: إنه سيقتل لو عارض



الأنصار منك يا علي قبل بيعتها لأبي بكر ما اختلف عليك اثنان».

وكان بشير كبير قبيلة الأوس، وأدّى تعاونه في أمر البيعة على منح عمر للأوس حصة أكبر من الخرج أثناء خلافته. راجع: ثورة الحسين لمحمد مهدي شمس الدين: ١٦.

(٢) «... وأنّ بني هاشم اجتمعت عند بيته الأنصار إلى علي بن أبي طالب، ومعهم الزبير.. واجتمعت بنو أمية إلى عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف».

الإمامة والسياسة: ١٠ - ١١.

(٣) تأريخ الطبري: ١٩٧/٣.

الأمر، لكن المكانة الخاصة لفاطمة الزهراء ع وفّرت لها نوعاً من الحصانة في كونها كانت امرأة ووحيدة رسول الله ﷺ ، ولهذا بايع علي ع بعد شهادة زوجته الزهراء ع ، وتأسّى به سائر بني هاشم وخاصته^(١).

تلك إذن هي الظروف التي رافقت استقرار الخلافة لأبي بكر. وفي كيفية هذا الانتخاب والكلام الذي قيل في تأييده ورفضه دلالة على تصورات المسلمين في تلك المرحلة حول موضوع الخلافة، ورغم أنّ أبا بكر كان شخصية معروفة لكنّ ما أجلسه على مقعد الخلافة ليس مؤهلاته ومنزلته الدينية، حيث قيل وزُيِّف الكثير عن هذا الأمر فيما بعد وبدوافع مختلفة، وإنما الفهم البسيط والعادي للمسلمين عن مسألة خلافة الرسول ﷺ ، إذ كانوا لا يرون لهذا المنصب أي شأن ديني مرموق^(٢).

ثمة عوامل أخرى كان لها دور في الموضوع، لعلّ من أهمها: الأخطار التي

(١) ينقل ابن قتيبة كيفية أخذ البيعة من علي ع كالتالي: فبعد أن استدعي Δ للبيعة مرتين مشى إليه عمر مع جماعة، «فأخرجوا علياً فمضوا به إلى أبي بكر، فقالوا له: بايع، فقال: إن أنا لم أفعل فم؟ قالوا: إذا والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك، قال: إذا تقتلون عبد الله وأخا رسوله، قال عمر: أمّا عبد الله فنعم، وأمّا أخو رسوله فلا، وأبو بكر ساكت لا يتكلم، فقال له عمر: ألا تأمر فيه بأمرك، فقال: لا أكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جنبه». الإمامة والسياسة: ١٣/١. يضيف ابن قتيبة بعد أن ينقل القضية بتفاصيلها: «فلم يبايع علي كرم الله وجهه حتى ماتت فاطمة رضي الله عنها». نفسه/١٤، وانظر أيضاً: رياحين الشريعة: ٤١-٣/٢.

(٢) الاستدلال المهم والوحيد الذي كان يستدلّ به آنذاك هو: أنّ العرب لا تخضع لغير قریش. [الإمامة والسياسة: ٨٠٦]. وشرح عمر فيما بعد وبالتفصيل في أول خطبة له بعد حجّه الأخير في المدينة قصة انتخاب أبي بكر والأحداث التي رافقتها. راجع: مسند أحمد بن حنبل: ٥٥/١ - ٥٦.

Error! Reference

source not found.

كانت تكشف عن أنيائها من خارج مجتمع المدينة، ومنها خروج أهل الردّة والاضطرابات الناجمة عنه بين القبائل القاطنة جنوب الجزيرة العربية ووسطها التي كانت تهدّد المدينة نفسها تهديداً حقيقياً (والمراد من أهل الردّة أولئك الذين أعرضوا عن الإسلام وكانت في نيّتهم مهاجمة المدينة، وليس أولئك الذين أطلق عليهم هذا اللقب لمعارضتهم خلافة أبي بكر).

والخطر الثاني الذي كان يحرق بالمدينة هو خطر الروم والفرس، إذ كان الخطر الأول خطراً عظيماً وحقيقياً. أدّت هذه المخاطر إلى أن تتّجه الأنظار إلى الخارج وتنسى الخلافات الداخلية مؤقتاً على الأقل لينصرف المسلمون للدفاع عن كيانهم ووجودهم. ويكفي لمعرفة الأوضاع المضطربة آنذاك ما قيل من استشهاد أكثر من (١٢٠٠) مسلم بينهم عدد كبير من القراء وحفظة القرآن في مواجهة الردّة^(١)، ويتجسّد في الذهن الوضع القلق للمسلمين لو استحضرنّا عددهم الكلّي يوم ذاك^(٢).

وقد قضى أيام خلافة أبي بكر على تمرّد أهل الردّة، واستقرّت الأوضاع في الجزيرة العربية، بيد أن الأخطار الخارجية المتأثّية من القوتين الكبيرتين كانت تؤرّق المسلمين، خاصة أن عملاءهما كانوا يجاورون المسلمين ولا يأمن جانبهم من أي

(١) استشهد في الإمامة ألف ومائتي مسلم بينهم ثلاثة وعشرون من قريش وسبعون من الأنصار. [التنبيه والإشراف: ٢٤٨]. قال عمر لأبي بكر بعد معركة الإمامة التي قتل فيها أخوه زيد ابن الخطاب: «إنّ القتل قد استحرّ يوم الإمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحرّ القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تجمع القرآن». العواصم من القواصم: ٦٧.

(٢) حول المرتدين الذين أعرضوا عن الإسلام وشكّلوا تهديداً حقيقياً على المدينة راجع البحث

المفصل والمنقح في كتاب موير. Muir, The Caliphate, pp. 11-410.

وكذلك: التنبيه والإشراف: ٢٤٧-٢٥٠.

هجوم^(١).

فضلاً عن ذلك فإن رسول الله 9 وفي الأيام الأخيرة من عمره الشريف كان قد جهّز جيشاً بقيادة أسامة بن زيد لقتال الروم، رغم أنه 9 ربما كان يستهدف إبعاد من كان يُخشى عليه الانحراف عن وصيته بشأن مسألة الخلافة والإمامة، ولكن ذلك لا ينفي الخطر الرومي الذي كان يهدّد المسلمين حتى في حياة رسول الله 9. وقد جهّز أبو بكر جيشاً بقيادة أسامة لحرب الروم بعد فراغه من أهل الردة، وقال عنه: إنه تأسياً بالرسول 9 أكثر من كونه دفعاً للخطر، رغم أن هذا الخطر كان محدقاً بالمسلمين^(٢).

خلافة عمر:

توفي أبو بكر في مثل هذه الظروف، وأوصى بعمر خليفة على المسلمين، واستقرت لعمر الخلافة لنفس الدلائل التي استقرت فيها على سلفه. وكانت الأمة ترى بأن الخليفة لا يدير سوى شؤونها الدنيوية، فدخل عمر الميدان بعد أن وافق على أداء هذا الدور. وثمة أسباب كثيرة تكمن وراء القبول به دون أن ترافق ذلك أية ضجة، بعضها يعود إلى الظروف التي كانت سائدة آنذاك وإلى تجربة خلافة أبي بكر، وبعضها إلى شخصيته وخصائصه^(٣)، دون أن تلعب المنزلة الدينية أي دور

(١) كانت الحروب المستمرة تشغل المسلمين يوم ذاك، ففي تلك الفترة انصرفوا لقتال الروم والفرس. راجع الملل والنحل: ١٨/١.

(٢) كنز العمال: ٦٥٨/٥، وكذلك: العواصم من القواصم: ٤٥. وانظر في هامش الصفحة المشار إليها وثائق هذه الواقعة والنقل المختلف حولها.

(٣) حقيقة الأمر: أن خلافة عمر لم تستقرّ دون مشاكل، يقول ابن قتيبة: «ثم إنّ أبا بكر عمل سنتين وشهوراً، ثم مرض مرضه الذي مات فيه، فدخل عليه أناس من أصحاب النبي - عليه الصلاة والسلام - فيهم عبد الرحمن بن عوف، فقال له: كيف أصبحت يا خليفة

Error! Reference

source not found.

أيضاً، رغم الكلام الكثير الذي قيل في هذا المجال فيما بعد. فلم يكن يسوغ على نفسه شأواً دينياً خاصاً، ولم يتمسك بدليل معين لإثبات ذلك، كما أنه لم يكن



رسول الله، فإني أرجو أن تكون بارئاً؟ قال: أترى ذلك؟ قال: نعم، قال أبو بكر: والله إني لشديد الوجع، ولما ألقى منكم يا معشر المهاجرين أشدَّ عليّ من وجعي، إني ولّيت أمركم خيركم في نفسي، فكلّكم ورم أنفه إرادة أن يكون هذا الأمر له، وذلك لما رأيتم الدنيا قد أقبلت...». الإمامة والسياسة: ١/١٨، شرح ابن أبي الحديد: ٢٠/٢٣، الملل والنحل: ١/٢٥.

ويذكر ابن أبي الحديد المعارضة الصريحة لطلحة ويقول: «... ولقد قال له طلحة لما ذكر عمر للأمر: ماذا تقول لربك إذا سألك عن عبادته وقد ولّيت عليهم فظاً غليظاً؟ فقال أبو بكر: أحلسوني أحلسوني، بالله تخوفني! إذا سألتني قلت: ولّيت عليهم خير أهلك؛ ثم شتمه بكلام كثير منقول». نفسه: ٢٤.

وثمة آخرون احتجّوا على استخلاف عمر غير طلحة حسب الروايات الواردة في كنز العمال في هذا الباب. ففي رواية عن أحد الصحابة: أن عبد الرحمن بن عوف وعثمان دخلا على أبي بكر، وسمع بعض أصحاب النبي بدخولهما على أبي بكر وخلوتهما به، فدخلوا عليه واعترضوا على استخلاف عمر بسبب غلظته. كنز العمال: ٥/٦٧٥. وفي رواية أخرى أنه لما عهد أبو بكر الخلافة إلى عمر دخل عليه طلحة وقال: أنا رسول من ورائي إليك، يقولون: قد علمت غلظة عمر علينا في حياتك فكيف بعد وفاتك...؟ نفسه: ٦٧٨.

«وكان أول كلام تكلم به عمر أن قال: اللهم إني غليظ فليّني وإني ضعيف فقوّني، وإني بخيل فسخّني». نفسه: ٦٨٤. وخطبته تعزّز الرأي القائل بوجود هذه الاعتراضات والاحتجاجات ضده، وأنها كانت ذات طابع عام.

وبطبيعة الحال هناك عوامل أخرى تدخلت، يقول ابن أبي الحديد: «... قال أبو بكر في مرض موته أيضاً للصحابة: فلما استخلفت عليكم خيركم في نفسي فكلّكم ورم لذلك أنفه، يريد أن يكون الأمر له، لما رأيتم الدنيا قد جاءت، أما والله لتتخذن ستائر الديباج ونضائد الحرير». شرح ابن أبي الحديد: ٢٠/٢٤.

يمتاز بهذه المنزلة بنظر مسلمي عصره، ولم تكن هذه الخصوصية سبباً لجلوسه على مقعد الخلافة.

ورغم أن عمر كان يتمتع بأقصى الامتيازات الدينية الدنيوية التي كان يمكن لحاكم أن يحظى بها ويحصل عليها إلا أنها لم تكن ترتبط بمنزلته الدينية، فقد نال هذه الامتيازات من خلال تصديّه للحكم، وليس من الصلاحيات الدينية للحاكم نفسه. ولا شك في أن خصائص عمر الذاتية للوصول إلى الحكم واستمرار سلطته القوية لعبت دوراً أكثر أهمية وتأثيراً من منزلته الدينية^(١).

إنّ الإذعان بخلافة عمر هو في الحقيقة استمرار للإذعان بخلافة أبي بكر والاعتراف بمنهجه، رغم أن أبا بكر تسّم الخلافة منتخباً بينما وصلت إلى عمر بوصية أبي بكر، لكنّ المهم هنا أن موضوع خلافة الرسول 9 طرح لدى انتخاب أبي بكر بشكل عبد الطريق أمام عمر لتسلّم الخلافة، فضلاً عن ذلك فإن وصول أبي بكر للخلافة هو في الحقيقة استلامها من قبل ثلاثة أشخاص على رأسهم أبي بكر، أما الآخرون فهما عمر وأبو عبيدة الجراح، والطريف أن عمر وفي اللحظات

(١) على عكس أبي بكر كان عمر يرى لنفسه نوعاً من الصلاحية الشرعية، وهذه الصلاحية كما يفهم من كلامه وسلوكه كانت ناشئة عن مكانته كحاكم للمسلمين، وليست لمنزلته الشخصية أو الدينية. روى ابنه عبد الله قال: «خطبنا عمر بالجالية [قرب القدس] فقال: يا أيها الناس، إني قمت فيكم كمقام رسول الله 9 فينا». سنن الترمذي: ٤/٤٦٥. وقد برهن فيما بعد بأنه كان يرى لنفسه حقاً شأن الحاكم، فراجع عن سلسلة إجراءاته التي نشأت عن مثل هذا الشأن: النص والاجتهاد: ١٤٨-٣٨٣. وقد عرّف الفقهاء والمتكلمين فيما بعد ودوّنوا الأحكام الحكومية على أساس هذا الشأن، حول ذلك انظر: الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام لأحمد بن إدريس القراني: ٣٩٠-٣٩٦، وخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: ٣١٠-٣١٩، والاعتصام للشاطبي: ١٢١/٢-١٢٢.

Error! Reference

source not found.

الأخيرة من حياته أخذ يتأسف على وفاة أبي عبيدة وهو يريد أن يوصي بمن يخلفه، وقال: إته لو كان حياً لوضعه موضعه^(١).

بطبيعة الحال لعبت خصائص عمر الذاتية دوراً مهماً، إذ كان على معرفة كافية بالعرب ويعلم كيف يقودهم، كما كان قادراً على تشخيص الضرورات بدقة، فجاء أول كلام له حين استخلف: «إنما مثل العرب مثل جمل أنف اتبع قائده، فلينظر صاحبه أين يقوده. أما أنا، فوربّ الكعبة لأحملنكم على الطريق»^(٢).

الأهم من ذلك أن عمر استلم الخلافة في وقت كان المجتمع بحاجة ماسة إلى من يتصف بمواصفات كمواصفاته، ولو كان قد تبوء الخلافة قبل هذه الفترة أو بعدها لواجه الفشل دون ريب، أو على الأقل لم يكن يحظى بالمكانة التي احتلّها، إذ حالفه الحظّ حينما وصل السلطة في اللحظة المناسبة، وأمسك بزمام الأمور في مرحلة انسجمت تماماً مع خصائصه الفكرية والأخلاقية، فلم يكن عمر يستطيع أن يحكم بغير النمط الذي حكم به، وقد جاء حكمه كنتيجة طبيعية لتحقيق خصائصه وصفاته، فقد انسجمت طبيعته مع روح زمانه وكانت سياسته إفرازاً لطبيعته، ولهذا تطابقت مع حاجات زمانه، ولم تترك طبيعته القاسية المتشددة مجالاً للمناورات السياسية التي لم يكن المجتمع الإسلامي في الأساس بحاجة لها يوم ذاك، كما أن العرب كانت لا تستريح لمثل هذا الأسلوب. وقد انطبقت مواصفات الخليفة روحياً وأخلاقياً مع مواصفات أناس عهده، فتوفّر له النجاح، بل أصبح

(١) لما أراد عمر أخذ البيعة من علي Δ لأبي بكر مارس عليه ضغوطاً حتى قال Δ: «احلب حلباً لك شطره، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً». الإمامة والسياسة: ١١/١.
وقال عمر عندما أراد تعيين الخليفة من بعده: «لو أدركت أبا عبيدة بن الجراح باقياً استخلفته وولّيته». نفسه: ٢٣. ومن الطريف: أن أبا عبيدة كان أول من ذكره عمر من الماضين وتأسّف على موته.

(٢) من أصول الفكر السياسي: ٣٤٧.

ذلك سرّ نجاحه^(١).

التحديات الخارجية:

بقيت الأخطار الخارجية على ما كانت عليه إن لم تصبح أكثر تهديداً مما سبق، فرغم غياب المعارضين داخل الجزيرة العربية إلا أنّ تحسّساً أخذ ينمو من جانب الفرس والروم تجاه ازدياد قدرة هذا الدين والنظام الجديد، لا سيما فارس التي أبدت حساسية مفرطة باتت تهدد المسلمين حقاً.

ومن الطبيعي فإن الرأي العام في مثل هذه الأوضاع ينصرف في اتجاه دفع الأخطار، وتتجه الأنظار إلى الخارج دون أن تترك فرصة لتصفية الحسابات الداخلية. وكانت هذه الأخطار جادة إلى الحدّ الذي قرّر عمر عدة مرات الذهاب إلى ميادين المعارك مع الفرس لتعزيز معنويات جيشه، لكنّ الإمام عليّاً Δ كان يمنعه في كل مرة. من جهة أخرى فإن الحروب بين المسلمين والفرس والروم في تلك الفترة كانت تستهدف دفع الأخطار، وليس فتح الأراضي، وهذا الإحساس بالخطر لم يكن قائماً على وهم، إذ كان المسلمون يرون أنهم أضعف من أن يقفوا بوجه هاتين القوتين فضلاً عن تحقيق النصر عليهما، لا سيما وأنّ الأذهان لم تغب عنها بعد تحرّشات هاتين القوتين، وخاصة الملوك الساسانيين وأياديهم في المنطقة، وأنّ عظمتيهما كانت تتجلّى في الأنظار كقوتان لا تنضبان، وتتضح هذه الملاحظة من خلال دراسة الوثائق التاريخية المرتبطة بتلك المرحلة، والشك والتردد الذي كان

(١) يمكن استنتاج هذه الملاحظة من خلال دراسة الخصوصيات الأخلاقية والفردية للخليفة الثاني والخصائص النفسية والتربوية والأخلاقية للعرب في عهد الرسول 9 والفترة السابقة والتالية له. راجع: كنز العمال: ٦٧٤/٥-٦٨٧، وكتاب: عمر بن الخطاب لعبد الكريم الخطيب: ٤٢- ٥٢ و٣٧١- ٤٤٠. وكذلك راجع وصيته لخليفته التي تكشف عن أفكاره وميوله الروحية والنفسية في: البيان والتبيين: ٤٧/٢ و٤٨.

Error! Reference

source not found.

يقترن بأيّ إقدام من هذا القبيل^(١).

كانت أولى الاشتباكات العسكرية بين المسلمين والدول المجاورة محدودة، لكنّها كشفت لهم مكامن الضعف لدى أعدائهم، وما ساعد على ذلك تحركات بعض القادة المحليين الذين كانوا يرغبون بالحرب واستمرارها، وبالتالي فهم الذين شجعوا الخليفة الثاني على خوض معركة شاملة مع الفرس ودفعوه إليها، لكنّ القلق كان يساور الخليفة والكثير من المسلمين من هزيمة منكرة حتى اللحظات الأخيرة من تحقيق النصر^(٢).

لقد حصل هذا في النصف الأول من خلافة عمر، أمّا ما كتبه البعض فيما بعد بخصوص قرار عمر وسائر المسلمين بخوض غمار الجهاد ضد الفرس والروم فلا يعدو كونه محاولة لإضفاء الهيبة والقوة على أبطالهم، وحقيقة الأمر: أنّ الظروف كانت على غير هذه الصورة، لكن الوضع تغيّر فيما بعد فتح المدائن وبيت المقدس، وزالت الشكوك والمخاوف من القوتين. إذن فقد شهد النصف الثاني من خلافة

(١) يصور عبد الله بن عمر الظروف الخطيرة آنذاك بالشكل التالي: «لَمَّا قُبِضَ النبي 9 اشْرأَبَ النفاق بالمدينة، وارتدت العرب، وارتدت العجم وأبرقت، وتواعدوا لهاوند وقالوا: قد مات هذا الرجل الذي كانت العرب تُنصر به، فجمع أبو بكر المهاجرين والأنصار وقال: إنّ هذه العرب قد منعوا شاتمهم وبغيرهم ورجعوا عن دينهم، وإنّ هذه العجم قد تواعدوا لهاوند ليجمعوا لقتالكم، وزعموا أنّ هذا الرجل الذي كنتم تُنصرون به قد مات، فأشيروا عليّ فما أنا إلا رجل منكم، وإني أثقلكم حملاً...». كنز العمال: ٦٦٠/٥.

(٢) الروايات التي تكشف عن خوف المسلمين من مواجهة فارس حتى في عهد عمر كثيرة. ومن المعروف أن عمر كان يخشى الإقدام على هذه الخطوة، ولهذا قرّر عدة مرات الذهاب إلى ميدان القتال بنفسه، حتى طرد عليّ Δ عنه الخوف ومنعه من الذهاب في بيان موجز مليء بالمعاني: «إنّ هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا بقلة. وهو دين الله الذي أظهره، وجنده الذي أعدّه وأمدّه، حتى بلغ ما بلغ...». نهج البلاغة: الخطبة (٤٦).

عمر تحولاً كبيراً بعد فتح المدائن وبيت المقدس وانهيار فارس وإمبراطورية الروم الشرقية، وأخذ الغليان والشعور الديني والمهيجان الاجتماعي يؤول إلى الأفول شيئاً فشيئاً.

وهنا لابد أن نشير إلى الغنائم الكثيرة التي لم تقع عليها عين عربي حتى ذلك الحين، فقد وقعت ثروة كبيرة وعدد هائل من الأسرى يتسمون بثقافة وحضارة أرقى في وسط مجتمع بدوي بسيط في الجزيرة العربية، وظهرت تأثيرات هذا الحدث على عهد عثمان، رغم أن النصف الثاني من فترة خلافة عمر لم يسلم هو الآخر من نتائجه. فبالرغم من سطوة عمر وقسوته فقد وقعت أحداث كثيرة أواخر عهده تُنبئ عن حالات استياء حصلت بسبب هذه التغيرات واجهها عمر بشدة^(١).

وقتل عمر وهو في ذروة قدرته، ولو دامت خلافته أكثر من هذا لتدنت قدرته ونفوذته بسبب التحولات السريعة التي كانت تقع آنذاك، ولما استطاع أن ينال هذه الخطوة والمكانة التي خصصها له أهل السنة فيما بعد. ترك عمر الخلافة في ظروف تختلف كثيراً عما كانت عليه لدى تقلده لها،

(١) لمعرفة الغنائم التي حصل عليها المسلمون في حروبهم مع الفرس والروم راجع: الأخبار الطوال، والكامل في التاريخ: ٣٨/٢ - ٦٨.

ويقول أحمد أمين نقلاً عن الأخبار الطوال: «إنّ المسلمين أصابوا يوم جلولاء غنيمة لم يغنموا مثلها قطّ، وسبوا سبيّاً كثيراً من بنات أحرار فارس. فذكروا: أنّ عمر بن الخطاب كان يقول: اللهم إني أعوذ بك من أولاد سبايا الجلوليات...» فجر الإسلام: ٩٥، الملل والنحل: ٢٥/١ - ٢٦.

وروى نافع عن عمر: أنّه قال حين أتاه فتح القادسية: «أعوذ بالله أن يعقبي الله بين أظهركم حتى يدركني أولادكم من هؤلاء، قالوا: ولم يا أمير المؤمنين؟ قال: ما ظنكم بمكر العربي ودهاء العجمي إذا اجتماعا في رجل» كنز العمال: ٧٠٢/٥.

Error! Reference

source not found.

إذ كان المجتمع بسيطاً مغلقاً لم تسمح التهديدات الخارجية بالمعارضة والتنافس الداخلي، لكنّ الزمن تغيّر فيما بعد، كما تغيّر المجتمع وزالت التهديدات والأخطار التي كانت محدقة بالمسلمين، وحصل المسلمون على الثروة وقويت شوكتهم حتى تحولوا إلى إمبراطورية كبرى ودخلوا مرحلة تجربة عالم آخر^(١).

لقد تركت هذه التحولات تأثيراتها العظيمة على المجتمع، لا سيما على النخبة فيه ومعظمهم من قريش، إذ كان عمر يوجّه إليهم اللوم والعتاب في السنوات الأخيرة من خلافته ويسأل الله الموت، وقد قال مرة في جمع من قريش: «بلغني أنّكم تتخذون مجالس لا يجلس اثنان معاً حتى يقال: من صحابة فلان ومن جلساء فلان حتى تُحوميت المجالس.. وأيم الله إنّ هذا السريع في دينكم سريع في شرفكم سريع في ذات بينكم، ولكأني بمن يأتي بعدكم يقول: هذا رأي فلان، قد قسّموا الإسلام أقساماً.. أفيضوا مجالسكم بينكم وتجالسوا معاً فإنه أدوم لألفتكم وأهيب لكم في الناس. اللهم ملّوني ومللتهم، وأحسست من نفسي وأحسّوا مني، ولا أدري بأيّنا يكون الكون؟ وقد أعلم أن لهم قبلاً منهم. فاقبضني إليك.»^(٢).

الظرف الجديد:

واجه عمر في أواخر عمره مثل هذه المشاكل، وتدثّت نفوذه في المجتمع لا بسبب شخصيته، وإنما نشأ عن الظرف الجديد، فقد تغيّر المجتمع، وتضاعفت تبعاً

(١) يوضح غولدتسيهر هذه التجربة الجديدة التي دخلها المسلمون بأثر الثروة الكبيرة التي هبطت عليهم من الحروب، وينقل رواية للرسول 9 يتنبأ فيها ذلك. راجع: الحديث ٣٦ من كتاب الجهاد في صحيح البخاري، والعقيدة والشريعة في الإسلام: ٣٤٠. وبيّن طه حسين بصورة أخرى انتهاء عُمر الخلافة بالصورة التي كانت عليها أيام الشيخين. الإسلاميات: ٦٦٢.

(٢) من أصول الفكر السياسي الإسلامي: ٣٥٠.

لذلك مطالب الناس، كما زاد استيائهم، ولم يكن بمقدور عمر أن يستجيب لها ولا أن يطبقها. ففي آخر عودة له من الحج إلى المدينة خاطب الناس قائلاً: «قد بلغني أن فلاناً - عبد الرحمن بن عوف - قال: والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً، فلا يغرنّ إمراً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فتمت، وإنها قد كانت كذلك، ألا إن الله قد وقى شرّها، وليس فيكم من تنقطع الأعناق عليه مثل أبي بكر...»^(١).

ودليلاً إلى ذلك: كيفية وصية عمر مقارنة بسلفه، فقد نصّب أبو بكر عمر للخلافة دون أية مشكلة، لكن عمر لم يفعل ذلك ولم يكن يقدر عليه؛ ذلك أن أبا بكر كان يحكم مجتمعاً موحداً يستطيع بسهولة أن يكون فيه صاحب القول الفصل دون معارض، لا لأنه قول صادر من أبي بكر، وإنما لكونه (المجتمع) كان يفكر بأمور أخرى يساوره القلق منها. كما أن الخلافة برأي المجتمع الإسلامي آنذاك لم تكن تحمل معها امتيازات خاصة، ولم يكن الخليفة إلا كغيره من أبناء المجتمع، والخلافة هي مهنته ومسؤوليته مثل أية مهنة ومسؤولية أخرى يتصدّى لها غيره، مضافاً لذلك فإن الحاكم لم يكن يحظى بامتيازات مادية في مجتمع فقير محدود كالمجتمع الذي كان على عهد أبي بكر، لهذا لم يكن هناك أي صراع على السلطة. بيد أن الأمر تغير بعد وفاة عمر، فقد زالت الأخطار وانفتح المجتمع وانزاح الفقر، وكان من الطبيعي أن يتنافس الأفراد والفئات المتنفذة لاستلام السلطة، ورغم أن الخليفة لم يُستثنَ بامتياز خاصّ لكنّ استلام هذا المنصب بحدّ ذاته كان يجعله في موقع يستطيع من خلاله أن يحظى بما لم يحظَ به غيره، ولهذا توجّهت الأنظار إليه^(٢).

(١) سيرة ابن هشام: ٣٣٧/٤-٣٣٨، وكذلك مسند ابن حنبل: ٥٥/١-٥٦.

(٢) حول وصية عمر وشروطها انظر: الإمامة والسياسة: ٢٣/١-٢٥. ومن المناسب أن ننقل

Error! Reference

source not found.

وربما كانت هذه الحقيقة هي السبب في أن عمر وخلفاءه لم يوصوا لشخص معين من بعده، مع أنه لم يكن أضعف من أبي بكر وكلامه لم يكن أقل نفوذاً من كلام أبي بكر، وإنما أدرك بفراسته تغيير الظروف والأوضاع التي لم تكن تقتضي مثل ذلك، ولهذا اضطرّ للوصية بالخلافة بهذه الكيفية الاستثنائية، وهي وصية لم يقلده فيها آخر، ولربما لم يستطع أن يقلده أحد فيها^(١)، رغم ما كان يتمتع به من شخصية فذة بين أنصاره الذين حاولوا تقليده في أمور كثيرة.

ينقل عبد الله بن عمر وصية أبيه كالتالي: «دخل على عمر بن الخطاب حين نزل به الموت عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص، وكان طلحة بن عبيد الله غائباً بأرض السواد، فنظر إليهم ساعة ثم قال: إني نظرت لكم في أمر الناس فلم أجد عند الناس شقاقاً إلا أن يكون

رأي علي الوردي بشأن المشاكل والصعوبات التي واجهها عمر في تعيين خليفته، ونظراً إلى ميوله الشيعية فإنه يؤكد على أن عمر لم يعين علياً مكانه خوفاً من مخالفة قريش. وللسنا الآن بصدد إصدار الحكم على صحة الرأي من عدمه، وإنما يهمنا أن نبين ظروف تلك الفترة: «قد يظن البعض في هذا العصر أن عمر كان يستطيع أن يعين خليفته فيقبل الناس منه هذا التعيين ويرضخون له. إننا الآن ننظر في الأمر نظراً سطحياً، ولا ندري ماذا كان يجري وراء الستار في ذلك الحين من مؤامرات ومكائد؟ ولو أن عمر وليّ علياً من بعده لرأينا قريشاً تقوم وتقعّد، وتقلب الدنيا على رأس عليٍّ .. عدوها اللدود».

ويضيف في مكان آخر: «يبدو في هذا أن عمر كان حائراً يودّ أن يوصي بالخلافة لعليٍّ، ولكنّه يرى أن قريشاً ستقاومه وتتحزّب ضده». وعَاظ السلاطين: ١٩٩-٢٠١.

(٢) رغم ما حظي به الخليفة الثاني من مكانة مميزة، وجرت في العهود التالية محاولات مستمرة لمتابعة نهجه غير أن أحداً لم يتبعه في أسلوب تعيين الخليفة، ومع أن متكلمي أهل السنة حدّدوا جميع أنواع تعيين الخلفاء لكنهم لم يذكروا طريقة الخليفة الثاني. انظر: الأحكام السلطانية: ٦-١١.

فيكم ، فإن كان شقاق فهو منكم، وإن الأمر إلى ستة: إلى عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف والزيير بن العوام وطلحة وسعد، ثم إن قومكم إنما يؤمرون أحدكم أيتها الثلاثة، فإن كنت على شيء من أمر الناس يا عثمان فلا تحملن بني أبي معيط على رقاب الناس، وإن كنت على شيء من أمر الناس يا عبد الرحمن فلا تحملن أقاربك على رقاب الناس، وإن كنت على شيء يا علي فلا تحملن بني هاشم على رقاب الناس، ثم قال: قوموا وتشاوروا وأمروا أحدكم، فقاموا يتشاورون...»^(١).

وفي هذا دليل على تبدل الظروف العسيرة، فقد كثر طلاب الخلافة وسعوا نحوها حثيثاً ورأى أنصار كل طرف بأن مصالحهم تكمن في الدفاع عن مرشحيهم لهذا المنصب. ورغم أن هذه المشكلات كانت موجودة أيضاً لدى تقلد عمر للخلافة ولكن ليست إلى هذا الحد وبهذا المقدار من الخطورة.

ويُنقل: أن علياً Δ رفض طلب عبد الرحمن بن عوف للعمل بسيرة الشيخين كشرط لانتخابه خليفة، وردّ عليه بأن الزمن قد تغير^(٢). وهذه الرواية حتى وإن كانت ضعيفة ومختلقة فهي تبين على الأقل الأوضاع المضطربة آنذاك؛ ذلك لأن كل مختلق يحمل معه شيئاً من الحقيقة، وإلا لم يصبح مشتبهاً.

خلافة عثمان:

أخيراً تقلد عثمان الخلافة، ولم يكن نجاحه إليها نجاح شخص، وإنما نجاح جناح بأكمله وضع عثمان في مقدمته، ذلك أنه كان أضعف المجموعة السداسية التي رشّحها عمر من بعده وأعجزهم. يكفي في إثبات ذلك أن أيّاً من الفضائل المجمولة فيما بعد للخلفاء ولعثمان - لأسباب ذكرناها وسنتطرق إلى غيرها لاحقاً-

(١) كنز العمال: ٧٤٤/٥ - ٧٤٥.

(٢) الفكر السياسي الشيعي: ٢٤٨، نقلاً عن الفلسفة السياسية للإسلام، تأليف عبد الدائم أبو

Error! Reference

source not found.

لا تتحدث عن قدراته وقابلياته الذاتية، وإنما تحوم حول نسبه بالرسول 9، أو حول حالاته الروحية والنفسية^(١).

مع أن عثمان كان ضعيفاً وغير كُفؤ للخلافة، إلا أن الأوضاع تغيرت حتى في الأمور التي لا علاقة لها بقدرته وكفاءته، ومنها: غياب الخطر الخارجي، والحصول على ثروة عظيمة بسهولة ونتائج ذلك عديدة في مجتمع قبلي متخلف يعاني من خلافات طائفية قديمة، واتساع نفوذ الجناح الذي يمثله الخليفة والذي لم يكن يفكر سوى بالمصالح الشخصية، وغياب المركزية القوية التي تحظى باحترام الجميع، وانفلات الولاة، كل ذلك أوجد وضعاً معقداً صعباً وزاد ضعف الخليفة في الطين بلة؛ ذلك أن جميع اللاهثين وراء الخلافة طمعوا فيها واعتقدوا أنهم أحق بها منه. وتفاقمت الأوضاع حتى بلغ السيل الزبى وضاعت الناس ذرعاً، واحتجت على الخليفة مراراً دون أن تلقى أذناً صاغية، الأمر الذي أدى إلى مقتل الخليفة أخيراً.

ومن المناسب هنا أن نسجل أقوال ابن خلدون بشأن هذه التحولات؛ ذلك أنها تساعد على فهم التطورات التي حصلت في صدر الإسلام، لاسيما أواسط فترة خلافة عمر فما بعدها وأيام خلافة عثمان والإمام عليّ Δ ، لهذا نرى أنفسنا مضطرين لنقل هذا النص رغم طوله.

تطورات عميقة وسريعة:

«... فقد كانوا أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها، لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم، ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانوا عليه

(١) كتاب الزهد لأحمد بن حنبل: ٣٩/٢-٤٣، وكذلك: تاريخ الخلفاء: ١٤٧-١٥٣، ولاسيما هوامش محب الدين الخطيب على العواصم من القواصم: ٥٣-٥٥. لاحظ نقداً شاملاً وعادلاً للأحاديث المذكورة في فضائل عثمان في كتاب الغدير: ٩/ ٢٦٥-٣٦١.

من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه، فلم تكن أمة من الأمم أسغب عيشاً من مضر لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا يتناولون إلى خصبها، ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والخنافس ويفخرون بأكل العلّـهز - وهو وبر الابل - يمهونه بالحجارة في الدم ويطبخونه، وقریباً من هذا كانت حال قريش في مطاعمهم ومساكنهم، حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوءة محمد 9 زحفوا إلى أمم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق، فابتزّوا ملكهم واستباحوا دنياهم، فزحرت بحار الرفه لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها، فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر وهم مع ذلك على خشونة عيشهم، فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد، وكان عليّ يقول: يا صفراء ويا بيضاء غريّ غيري، وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يعهدها للعرب لقلتها يومئذ، وكانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة وإنما يأكلون الخنطة بنخالها، ومكاسبهم مع هذا أتمّ ما كانت لأحد من أهل العالم.

قال المسعودي: في أيام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال، فكان له يوم قُتل عند خازنه خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما مائتا ألف دينار، وخلف إبلاً وخيلاً كثيرة. وبلغ الثمن الواحد من متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينار كل يوم، ومن ناحية السراة أكثر من ذلك. وكان على مربط عبد الرحمن بن عوف ألف فرس وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم، وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً. وخلف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يكسر بالفؤوس غير ما خلف من الأموال والضياع بمائة ألف دينار. وبني الزبير داره بالبصرة وكذلك بني بمصر والكوفة والإسكندرية. وكذلك بني طلحة داره بالكوفة وشيّد داره بالمدينة وبنّاها

Error! Reference

source not found.

بالجص والآجر والساج. وبنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق ورفع سمكها وأوسع فضاءها وجعل على أعلاها شرفات. وبنى المقداد داره بالمدينة وجعلها محصّة الظاهر والباطن. وخلف لعلي بن منبه خمسين ألف دينار وعقاراً، وغير ذلك ما قيمته ثلاثمائة ألف درهم». انتهى كلام المسعودي.

فكانت مكاسب القوم كما تراه، ولم يكن ذلك منعياً عليهم في دينهم إذ هي أموال حلال لأنّها غنائم وفيوء، ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف إنّما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح فيهم وإن كان الاستكثار من الدنيا مذموماً فإنّما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج به عن القصد، وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبيل الحق ومذهبه كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة، فلما تدرجت البداوة والفضاضة إلى نهايتها وجاءت طبيعة الملك التي هي في مقتضى العصبية - كما قلناه - وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرّفه والاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل، ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق...»^(١).

الأزمة الكبرى:

هذه هي الظروف التي رافقت خلافة عثمان، ثم ورثها من بعده علي بن أبي طالب Δ ، وقد جاءت كنتيجة للفتوحات السريعة والمتوالية لبلدان متمدنة وثرية، ولكن لا يُشكّ بأن لعثمان نفسه دور مؤثر في مضاعفة هذه الأزمة الكبرى وتعميقها. يحلل الشهرستاني - وهو من المدافعين بشدة عن عثمان - قصة وصوله

(١) مقدمة ابن خلدون: ٣٩٠/١ - ٣٩٣. انظر تفصيل ما ينقله ابن خلدون عن المسعودي في:

مروج الذهب: ٣٤١/٢ - ٣٤٢.

إلى الخلافة وأخطائه العديدة وإعراض الناس عنه وأخيراً قتله كالتالي: «واتفقوا كلهم على بيعه عثمان، وانتظم الأمر، واستمرت الدعوة في زمانه، وكثرت الفتوح، وامتلاً بيت المال، وعاشر الخلق على أحسن خلق، وعاملهم بأبسط يد؛ غير أن أقاربه من بني أمية قد ركبوا نهابر [مهالك] فركبته، وجاروا فجير عليه، ووقعت في زمانه اختلافات كثيرة، وأخذوا عليه أحداثاً كلها محالة على بني أمية:

منها: ردّه الحكم بن أمية إلى المدينة بعد أن طرده رسول الله 9، وكان يسمّى طريد رسول الله، وبعد أن تشفع إلى أبي بكر وعمر عنهما أيام خلافتهما

فما أجابا إلى ذلك، ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخاً.

ومنها: نفيه أبا ذرّ إلى الربرة، وتزويجه مروان بن الحكم بنته، وتسليمه خمس غنائم أفريقية له وقد بلغت مائتي ألف دينار.

ومنها: إيواؤه عبد الله بن سعد بن أبي سرح وكان رضيعه بعد أن أهدر النبي عليه السلام دمه، وتوليته إياه مصر بأعمالها، وتوليته عبد الله بن عامر البصرة، حتى أحدث فيها ما أحدث... إلى غير ذلك مما نقموا عليه، وكان أمراء جنوده: معاوية بن أبي سفيان عامل الشام، وسعد بن أبي وقاص عامل الكوفة، وبعده الوليد بن عقبة وسعيد بن العاص وعبد الله بن عامر عامل البصرة، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح عامل مصر، وكلهم خذلوه ورفضوه؛ حتى أتى قدره عليه وقتل مظلوماً في داره»^(١).

(١) الملل والنحل: ٢٦/١. حول فسق وفجور ولاية عثمان راجع: فجر الإسلام: ٧٩-٨١. ويحتوي كلام الشهرستاني في بعض أهم الانتقادات الموجهة لعثمان في حياته وبعدها، قارنها مع تبريرات ابن عربي في العواصم من القواصم: ٦٣-١٢٢، ولاسيما هوامش محب الدين الخطيب.

Error! Reference

source not found.

إن قصة انتخاب عثمان ومقتله تبين وبشكل أوضح لدى إجراء مقارنة مع الخليفة الأول والثاني: بأنه لم يكن قبول الخليفة نابع من اعتقاد الناس بمنزلته الدينية العليا، ولم يكن هذا المنصب يتميز بمكانة دينية خاصة في تلك المرحلة، فقد اختير عثمان كخليفة بعد أن رشحه رئيس مجموعة الستة عبد الرحمن بن عوف، وقُتل بعد أن لم يُعر أهمية للمعترضين على سياسته، ولم يفِ بوعوده لهم.

الفهم العام:

لنلاحظ الآن، مَنْ هم هؤلاء المعترضون؟ ولماذا اعترضوا على سياسة عثمان؟

إنهم كانوا من مسلمي المناطق المختلفة الذين نفذ صبرهم من فحور الولاة وظلمهم، ورفعوا الأمر إلى الخليفة الذي تجاهل هذه الشكاوي، فقد دعوه إلى الدين والالتزام بضوابطه وحدوده؛ لأنهم كانوا يعتقدون على حق أن الخليفة ولى عليهم ذويه وأقاربه المتهتكين ممن لا تقوى لهم^(١).

وفي هذا الاعتراض أيضاً دلالة على مفهوم الخليفة ومنصب الخلافة في أذهان المسلمين، فكان معنى الاعتراض في مراحله الأولى بأن الخليفة قد انحرف عن جادة الصواب ولا بد أن ينبّه إلى ذلك، ثم توالى الضغوط لتعني بأن الخليفة يُصرّ

(١) من الأمثلة الواضحة على ذلك: حاكم الكوفة الوليد بن عقبة، فقد كان يسهر حتى الصباح مع ندمائه ومغتنيه وشرابه، وقد صلى الفجر مرة أربع ركعات وهو في حالة من السكر، وطلب الشراب وهو في السجود، وقال في ردّه على اعتراض المسلمين عليه: لو شتمت لصلّيت أكثر من هذا. انظر قضية اعتراض أهل الكوفة على عثمان وردّ فعله وإقامة الحدّ عليه من قبل عليّ Δ في: مروج الذهب: ٣٤٤/٢-٣٤٥، وقارن مع كلام ابن تيمية في الردّ المتكلف والمتعصّب على المعترضين بسبب تولية عثمان أقاربه الفاسقين. منهاج السنّة النبوية: ١٧٣/٣-١٧٦.

على نهجه الخاطئ ولا بد من أن يقاوم، ووصل الأمر أن حوَصِر الخليفة في منزله ثم قُتل دون أن يُسدل الستار عن القضية، حيث فقد عثمان مصداقيته كمسلم بين المسلمين، فلم يُدفن بعد قتله لثلاثة أيام، وأخيراً وُري الثرى في مكان غير مناسب^(١).

فإذا كان أساس رأي الأجيال اللاحقة بعثمان متأثراً بكيفية تعامل مسلمي زمانه معه لهبطت مرتبته إلى أدنى من مرتبة أي مسلم عادي، لكن معاوية عمل على تبرئة ساحته وإضفاء قداسة عليه ليكون في مصافّ الخليفة الأول والثاني وجعل منه خليفة حقّ على المسلمين. وتعتبر هذه من نقاط الضعف لدى النظام الكلامي والاعتقادي لأهل السّنة. إن ما وضع عثمان في مصافّ سائر الخلفاء الراشدين لدى أهل السّنة هو الإعلام الواسع الذي قام به معاوية وأخلافه، وقد طعن به وذمّه من وضع تاريخ صدر الإسلام على مشرحة الانتقاد وأطلع على هذا الإعلام والتزوير وممارسات عثمان اللامشروعة، ومنهم المعتزلة ماضياً وعامة المفكرين المسلمين حاضراً، ولا سيما ذوي الاتجاهات الثورية على الخصوص، مما ستتحدث عنه بالتفصيل لاحقاً بإذن الله^(٢).

(١) انظر تفاصيل اعتراض المسلمين على عثمان ومحاصرتهم له وقتله، وكيفية الصلاة عليه ودفنه في: تاريخ الخلفاء: ١٥٧-١٦٤، والإمامة والسياسة: ٣٢/١-٤٥، ومروج الذهب: ٣٤٥/٢-٣٥٧. والطريف أن ابن أبي الحديد يقول عن اعتراض عائشة على عثمان: بأنّه كان من الجرأة والصراحة والقوة والعنف بحيث لا يجزؤ اليوم أحد أن يتفوّه به، ويقول: إن عائشة قالت في عثمان كذا، شرح ابن أبي الحديد: ١١/٢.

(٢) حول محاولات معاوية الواسعة لتزوير أحاديث في فضل عثمان راجع كتاب: شرح ابن أبي الحديد: ١١/١٥ و١٦. ومن الأمور التي كان يتمسك بها الأمويون محاولاتهم لإضفاء المشروعية والحق على حكمهم باعتبارهم ورثة عثمان شرعاً وقانوناً، وقد نحا شعراء البلاط الأموي هذا المنحى. لكن هذا كان جانباً من القضية، أما الجانب الآخر فهو إضفاء

Error! Reference

source not found.

على أية حال فإن كيفية تعامل المسلمين مع عثمان يعدّ أفضل مثال على ما يعنيه مفهوم الخلافة والخليفة في أذهانهم، فحينما اختير لها لم يعترض عليه أحد، وكان مقبولاً بين المسلمين بشكل عام مثلما كان عليه عمر^(١)، ولهذا فإن الاحتجاج عليه فيما بعد حصل بسبب أخطائه وليس بسبب عدم الرغبة به كخليفة للمسلمين منذ البداية، وهذه الأخطاء هبطت به إلى مستوى متدنٍ جداً حتى وقف بوجهه حلفاءه بالأمس.

وأفضل دليل على ذلك: ما نقله السيوطي عن الزهري - باعتباره أحد علماء القرن الأول وفقهائه - في قوله: «ولي عثمان الخلافة اثني عشرة سنة يعمل ستّ سنين لا ينقم الناس عليه شيئاً، وأنه لأحب إلى قريش من عمر بن الخطاب؛ لأن عمر كان شديداً عليهم، فلما وليهم عثمان لان لهم ووصلهم، ثم تواني في أمرهم واستعمل أقرباءه وأهل بيته في الستّ الأواخر... فأنكر الناس عليه ذلك»^(٢). فإذا كانت للخلافة والخليفة مكانة مرموقة وشأناً ومقاماً في نظر المسلمين آنذاك بالشكل الذي تم تصويره فيما بعد، كان لزاماً على الأمة أن لا تقف على



هالة من القداسة على عثمان والتركيز على مظلوميته، فكلما ارتفع شأن عثمان كلما ارتفعت منزلة ورثته وخلفائه، والعكس صحيح أيضاً، أي لو حامت الشكوك حول مكانته لانتقلت هذه الشكوك إلى بني أمية. كان هذا هو العامل الأهم في إخفاء قداسة على شخص لم يكن يحتلّ أثناء خلافته أي موقع في قلوب رعيته. للمزيد من التوضيح راجع: الأمويون والخلافة: ١٢-١٧.

وحول النقاش الذي دار فيما بعد حول عثمان ومقارنته بالخلفاء الراشدين سواء بين المتكلمين أو بين أهل الحديث راجع: شرح ابن أبي الحديد: ٦/١-١٠، وكذلك: المواقف: ٤٠٧-٤١٣. وعن انتقادات المفكرين الإسلاميين وأصحاب الميول الثورية راجع: انديشه سياسي در إسلام معاصر (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر): ١٥٠.

(١) راجع: هوامش محب الدين الخطيب على العواصم من القواصم: ٦٣-٦٥.

(٢) تاريخ الخلفاء: ١٥٦.

الأقل بوجهه بهذه الصورة، لاسيما وأن عثمان يعتبر أحد الخلفاء الراشدين، أي أحد أولئك الذين أضفيت عليهم فيما بعد هالة من القداسة المعنوية والدينية. إن قضية عثمان لمي أفضل شاهد على أن مسلمي العهود الأخرى هم الذين أحاطوا الخلافة والخليفة وخاصة الخلفاء الراشدين بمهالة من الشأن والمنزلة على غير الصورة الحقيقية، واعتبروها من صميم معتقدات مسلمي الصدر الأول بل كل العقيدة الإسلامية، وصوروها بشكل لا يمكن أن يتغلغل إليها الشك والتردد^(١).

علي Δ وقبوله للخلافة:

في مثل هذا الظرف العسير لاذت الجماهير الساخطة على عثمان بعلي بن أبي طالب Δ، وانتخب للخلافة رغم استنكافه منها. وهذه - في الحقيقة - هي المرة الأولى التي يبايع فيها الناس وباندفاع ذاتي شخصاً معيناً للخلافة، فقد تقلد كل من عمر وعثمان الخلافة بوصية من الخليفة السابق، وأما حالة أبي بكر فهي الأخرى لا تماثل حالة علي Δ، فقد بايعه في البدء عدد قليل، وساعدت الأحداث المتلاحقة الناجمة عن التنافس الخفي والمكشوف بين المهاجرين والأنصار والأوس والخزرج وكذلك التهديدات الخارجية على تثبيت مكانته، ولربما كان هذا هو السبب الذي يدعو عمر إلى القول وفي مناسبات مختلفة: «إن بيعه أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»^(٢).

تسلم علي Δ السلطة في أسوأ الظروف، واضطر لمواجهة مشاكل لم يكن له أدنى دور في إيجادها، وقد هجمت الأمة على مبايعته لحلها؛ لأنها كانت ترى أنه

(١) الإسلام وأصول الحكم: ١٨١.

(٢) هذه جملة معروفة رويت عن عمر في مناسبات مختلفة. انظر: تجريد الاعتقاد: ٢٤٥،

وشرح ابن أبي الحديد: ٢٦/٢.

Error! Reference

source not found.

Δ الوحيد القادر عليها، وهو مطلب أجمع عليه معظم المبايعين لـعلي Δ^(١)، أما الذين بايعوا علياً Δ لكونه يمتلك المؤهلات الذاتية لمنصب الخلافة وأتباعاً لوصية رسول الله 9 فيه فهم قلة قليلة استطاع الإمام علي Δ فيما بعد وبمساعدها رغم قتلها التغلب على المشاكل.

حقيقة الأمر أن أيّاً من الخلفاء السابقين لم يتسلّم السلطة بمثل هذه الظروف الحرجة، فلم تمض فترة على انتقال الخلافة لـعلي Δ حتى رفع لواء المعارضة بعض الأدعياء الذين أخذوا يفكرون بالاستيلاء على هذا المنصب وأواخر عهد عمر واستعدوا له في فترة خلافة عثمان، وإنما أرجؤوا إعلان المعارضة بعض الوقت لأنهم كانوا يخشون الجمهور العريض الملتفّ حول علي Δ، وإذا كان الخليفة غيره Δ كما امتنع هؤلاء الأفراد عن معارضته أيضاً؛ لأنّ المجتمع يوم ذاك كان مجتمعاً متفتتاً، وكأنّ الجميع فيه أو الشخصيات المعروفة على الأقل قد فقدت بصيرتها، فلا هي بالتي كانت تعرف قدرها ولا مكانتها، ولا كانت طموحاتها وتوقعاتها من نفسها ومجتمعها تتناسب مع تلك المكانة^(٢).

كنموذج على ذلك: لاحظوا رؤوس المعارضة لـعلي Δ، ألم تكن مطالبها أكثر من استيعابها وأكبر من قدرتها ومكانتها؟! وإذا لم يكن القاسم المشترك لاتحادها معارضة عليّ بوصفه رئيساً للدولة لوقف كل منهم بوجه الآخر. ألم يتنازع طلحة والزبير على إمامة جماعة جيش الجمل؟!^(٣) ألم يتهم مروان بن الحكم

(١) «والذين بايعوا علياً بإمارة المؤمنين لم يبائعوه لأنه...، بل لأنهم رأوا أنه أحق المسلمين بولاية أمر المسلمين تماماً، كما رأى المسلمون السابقون أحقية أبي بكر بالخلافة فانتخبوه ومن بعده عمر ثم عثمان» إسلام بلا مذاهب: ١٧٠.

(٢) كمثال على هذه التوقعات دقّق في اقتراح أبي موسى الأشعري في مروج الذهب: ٤٠٩/٢.

(٣) عن اختلاف طلحة والزبير حول إمامة الجماعة وقيادة الجيش قبل معركة الجمل راجع:

- وهو من أصحاب الجمل - بقتل طلحة والثار منه، أو على الأقل أنه سرّ لموته؟!^(١) وهل كان معاوية يستطيع أن يطيقهم أو يطيقوه؟ وإذا كان غير علي قد أصبح خليفة، ألم يكن وارداً أن تُسلّ سيوفها ضده بعض الشخصيات الحيدانية التي لم تباع علياً Δ ولم تقف بوجهه؟! صحيح أنها لم تقف إلى جانبه، لكن شخصيته الفذة وسابقته النادرة منعت من حصول مثل هذه المواجهة^(٢).

كما قلنا فإن جوهر القضية هو تفكك النظام الاجتماعي والأخلاقي والنفسي، وفقدان البصيرة والاشتباه في القابليات والمؤهلات حتى عند الأفراد أنفسهم، وليست المسألة في أن علياً Δ لم يستطع إعادة النظام إلى ذلك الوضع المتفكك، إذ لم يكن باستطاعة كائن من كان أن يعيد النظام إلى ذلك المجتمع المتمرد على نفسه، ولا بدّ أن يلقي عناء بما فيه الكفاية حتى يطبق النظام، وقد تسبّى لهذا النظام أن يستقر بعد ذلك العناء والمنعطفات التاريخية على عهد معاوية.



نقش عايشة در تاريخ إسلام (دور عائشة في التاريخ الاسلامي): ٤٨/٢-٦٥.

(١) عن مقتل طلحة على يد مروان في معركة الجمل انظر المصدر السابق: ١٧٣-١٧٥. وكذلك العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: ٢٤٠-٢٤١، وانظر أيضاً الردّ المتكفل على هذه النظرية في: العواصم من القواصم: ١٥٥-١٥٧، ولا سيما الردّ الأكثر تكلفاً لمح الدين الخطيب في هوامش نفس الصفحات.

(٢) رغم أن شخصاً كسعد بن أبي وقاص لم يقف مع الإمام علي Δ بيد أنه لم يقف بجانب خصومه أيضاً، وقد امتنع عن نصره علي Δ في عبارته المأثورة التي يقول فيها: إنه لا يقاتل حتى يُعطى سيفاً يفكر وينظر وينطق ويقول: أيهما على حق وأيهما على باطل. انظر: الفتنة الكبرى: ٥.

لكنه امتنع أيضاً عن سب الإمام علي Δ بعد ما سمعه من الرسول 9 فيه، وقال: «لو وضع المنشار على مفرقي على أن أسبّ علياً ما سيته أبداً بعدما سمعت من حقه رسول الله صلى الله عليه وآله ما سمعت». انظر: رواية كنز العمال في هذا الصدد والمنقولة بأسانيد مختلفة في المجلد: ١٦٢/١٣-١٦٣.

Error! Reference

source not found.

وللإمام علي Δ قول مأثور يلخّص في دقة وحكمة أسباب هذا الاضطراب المائج الذي أصاب المجتمع، ويشير إشارة بليغة إلى مهابّ الفتن التي دارت بها رؤوس الناس آنذاك، فقد قال لسائل سأله ببحث: ما بال الناس قد اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر؟ قال: «لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلي... وأنا والٍ على مثلك»^(١).

الاضطراب النفسي:

أجل، هذه هي الحقيقة، فقد تغيّرت الأوضاع تماماً، وكانت المشاكل التي واجهها علي Δ ناجمة عن هذا التغير؛ ذلك أن انفتاح آفاق جديدة بوجه مجتمع محدود مغلق فقير، وتبدّل حكم محليّ بإمبراطورية واسعة ضمّت إليها إمبراطورية فارس وجزءاً واسعاً من إمبراطورية الروم جلب معه مشاكل جديدة ومعقدة، وأثر في أخلاق وأفكار ونفوس وآمال المسلمين الأوائل الذين انعدمت لديهم الرغبة في الانصياع إلى ضوابط الدين ومبادئه، أو ربما لم يقدرُوا على ذلك بلحاظ الخصائص التي اكتسبوها. إنهم كانوا يريدون ديناً يفسروه حسب ما يشتهون، ديناً يحقق لهم أهدافهم وأمانهم، وليس العكس؛ لذلك بات من الصعب عليهم تحمّل شخصية كشخصية علي بن أبي طالب Δ ، والمثال التاريخي التالي يوضّح هذه الحقيقة:

في صفين لم يدّخر الإمام وأصحابه البارزين جهداً إلا وبذلوه للحيلولة دون وقوع الحرب، ومن جملة هؤلاء الصحابة: عمار، فقد حاول نصّح المغيرة بن شعبه بأن الحق مع علي Δ ، إلا أنه كان يتجاهل ويرفض الإذعان لهذه الحقيقة. [وكان المغيرة يعرف حق المعرفة الإمام وسابقته في الإسلام حتى «أشار عليه لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته وتتفق

(١) الخلافة والإمامة لعبد الكريم الخطيب: ١٢١.

فهم التاريخ..... ١٠٣

الكلمة، وله بعد ذلك ما شاء من أمره... فأبى فراراً من الغشّ الذي ينافيه الإسلام، وغداً عليه المغيرة من الغداة فقال: لقد أشرت عليك بالأمس بما أشرت، ثم عدت إلى نظري فعلمت أنه ليس من الحق، وأن الحق فيما رأيته أنت»^(١) فقال الإمام لعمّار: «دعه يا عمار، فإنه لم يأخذ من الدين إلا ما قاربه من الدنيا، وعلى عمد لبس على نفسه، ليجعل الشبهات عاذراً لسقطاته»^(٢).

وينبغي أن نؤكد هنا: أن أمثال هؤلاء لم يكونوا يتحملوا وجود أي شخص آخر غير الإمام أيضاً، وسبب تحالفهم في معارضة الإمام أنه كان على رأس السلطة دون أن يستجيب لرغباتهم اللامشروعة، وكان هذا عاملاً كافياً لاتحادهم ومنع بروز تناقضاتهم إلى العلن على الأقل، إلا في بعض الحالات الحساسة التي كانت تتلاشى فيها هذه الوحدة وتظهر نزاعاتهم علانية^(٣).

مهما يكن من أمر فإن علياً Δ اضطر طوال فترة خلافته إلى مواجهة معارضييه الذين توسّلوا بالحرب، وكانت هذه الحروب نتيجة طبيعية لبروز سلبات ظهرت أواسط أيام عمر ونمت تدريجياً فضلاً عن سابقتها التاريخية التي تعود إلى قبل الإسلام، وانتهت هذه المرحلة بشهادة الإمام وسيطرة معاوية على مقدّرات الأمور^(٤).

(١) مقدمة ابن خلدون: ٢٠٨.

(٢) شرح ابن أبي الحديد ٨/٢٠.

(٣) يمكن ملاحظة أفضل مثال على هذه التوقعات اللامشروعة في مجادلات طلحة والزبير مع الإمام علي Δ . راجع: نقش عايشة در تاريخ إسلام (دور عايشة في تاريخ الإسلام): ٤١-٣٥.

(٤) لا شك أن أحد الأسباب الرئيسية للمعارضة التي واجهها الإمام علي Δ أثناء تولّيه للخلافة هو الحقد القديم لقريش، وقد أشار الإمام Δ إلى ذلك في مناسبات عديدة، منها: أنه ذكر مرة أن حقد قريش على الرسول 9 انتقل إليه وسيُصوّب ضد ذريته فيما بعد،

Error! Reference

source not found.

يعتقد الكثير بأن مشكلات الإمام في فترة خلافته إنما حصلت بسبب نهجه المتشدد والدقيق القائم على العدالة والدين، ورغم صحة هذا الاعتقاد إلا أنه ليس سبباً رئيسياً في كل المشكلات التي واجهته، إذ ينبغي البحث عن جذور الكثير منها في تقلب الأحوال والأوضاع آنذاك، ذلك أن التحول العميق الشامل الذي وقع في تلك الفترة كان كالتيار الذي جرف معه الجميع، إلا من ثلّة من المسلمين المؤمنين



وأكد أنه لم يقاتلها إلا طاعة لأمر الله ورسوله.

انظر: الشيعة والحاكمون : ١٧.

وقد أدرك الآخرون أيضاً هذا الأمر، فقد قال عمر للعباس يوماً: بأن الخلافة لو كانت قد وصلت إليه لما استطاع أن يتعايش مع قومه؛ لأنهم ينظرون إليهم نظرة البقرة إلى ناحرها. وللصحابي الجليل ابن التيهان قول في الإمام علي Δ مانصّه: «يا أمير المؤمنين، إنّ حسد قريش إياك على وجهين، أمّا خيارهم فحسدوك منافسة في الفضل، وارتفاعاً في الدرجة. وأمّا أشرارهم فحسدوك حسداً أحبط الله به أعمالهم، وأثقل به أوزارهم، وما رضوا أن يساووك حتى أرادوا أن يتقدموك، فبعدت عليهم الغاية، وأسقطهم المضمار، وكنت أحق قريش بقريش، نصرت نبيهم حياً، وقضيت عنه الحقوق ميتاً، والله ما بغيتهم إلا على أنفسهم، ونحن أنصارك وأعوانك...». انظر: الفكر السياسي الشيعي: ٢٠٤-٢٠٦، وراجع أيضاً آراء زياد بن الغم الشعباني المتوفى عام (١٥٦ هـ) والشعبي في هذا الباب نقلاً عن محب الدين الخطيب في هوامش كتاب: العواصم من القواصم: ١٦٨-١٦٩.

والحق أن مخالفة قريش لم تنحصر بعلي Δ، بل إنها كانت تشمل النبي 9 أيضاً، كما يُلاحظ ذلك مراراً في أواخر عمره الشريف، فقد روى الشيخ المفيد عن الإمام الصادق Δ: أنه بلغ رسول الله 9 عن قومٍ من قريش أنهم قالوا: أيرى محمد أنه قد أحكم الأمر في أهل بيته، ولئن مات لنعزلنها عنهم، ولنجعلها في سواهم.. انظر: الأمالي: ١١٣.

وحول موقف قريش هذا وعلى رأسها أبي سفيان من بني هاشم حتى في عهد الرسول 9 انظر رواية عبد الله بن عمر في كتاب: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية: ١٥٥، وكذلك مخاطبة أبي سفيان لقبر حمزة عم الرسول 9 في قاموس الرجال: ٨٩/١٠.

المخلصين الذين ثبتوا دون أن يؤثر بهم هذا التيار الجارف، ووقفوا مع علي Δ حتى آخر قطرة دم، واستشهد الكثير منهم في حروبه الثلاثة^(١).

التفكك الاجتماعي:

لم يكن يقدر على إنهاء هذه الأوضاع المضطربة أي شخص آخر لو حلّ محلّ علي Δ ، وعلى العكس تماماً مما يقول الكثير من الكتاب القدامى والمعاصرين فإن الوضع لم يكن يتغير حتى لو فرضنا وجود الخليفة الأول أو الثاني في هذا الموقع^(٢)، وقد ارتهن نجاحهما في حفظ الانسجام الاجتماعي بالظروف التي كانت سائدة على عهديهما لا بخصائصهما الذاتية أو سياستهما العامة، ولا شك في أن الإمام كان سيحقق أكثر مما حققه لو بويع بالخلافة حينذاك، ويصح هذا الكلام إلى حدّ ما على عثمان أيضاً، ذلك أن فشله لا يعود تماماً إلى خصائصه السلبية، فلو كان قد حلّ محله أيّ من سلفيه لما تغير الأمر، ولواجهها مشاكل مماثلة للتي واجهها عثمان.

لقد نسي هؤلاء الكتاب بأن مشكلات عثمان هي بالدرجة الأولى استمرار للمشكلات التي واجهها عمر في السنوات الأخيرة من خلافته، وهي متأتية من الأعراض الجانبية للوضع الجديد الذي ظهر بعد الفتوحات الجديدة. لقد كان عمر يستشعر أواخر عمره بأنه فقد نفوذه ولا يستطيع أن يحكم بنفس قدرة السنوات الأولى لحكمه، وهي حقيقة كانت مرة عليه ولهذا تمّنى الموت مرات عديدة.

ولكن يبدو أن منتقدي الإمام نسوا كل هذه الحقائق؛ لأنهم تجاهلوا في تحليلاتهم التحولات السريعة والأساسية للأوضاع، واعتبروا نجاح كل خليفة يتوقف

(١) انظر إلى تحليلات طه حسين بشأن التحولات الاقتصادية والدينية في تلك الفترة في: الفتنة

الكبرى: ١٧٠-١٨١.

(٢) انظر خطبة أبي حمزة في البيان والتبيين: ١٠٠/٢-١٠٣.

Error! Reference

source not found.

على سياساته وخصوصياته الذاتية^(١).

وإذا كان معاوية قد استلم زمام الأمور بعد مقتل عثمان مباشرة لواجه المشاكل التي واجهها علي Δ رغم اشتهاؤه بالمدارة والسياسة والكياسة^(٢)، ولا شك في أن أصحاب الجمل كانوا سيتخذون موقفاً من معاوية أشد من موقفهم حيال الإمام علي Δ ؛ لأنهم كانوا على علم تام بكفاءة الإمام الدينية ومؤهلاته الذاتية ومشروعية خلافته المستحصلة من البيعة العامة معه، ولهذا ترددت عائشة في الذهاب لحرب علي Δ ، وفي كل مرة كانت تحاول العدول عن رأيها كانت تُمنع من ذلك بتلفيق الأكاذيب^(٣)، ثم ندمت بشدة على فعلتها^(٤). كما أن الزبير غادر ميدان المعركة في اللحظات الأخيرة^(٥).

أما بالنسبة لمعاوية فإن أصحاب الجمل كانوا يرون أنه يفتقر إلى أية سابقة

(١) لاحظ مختصراً لهذه الانتقادات في: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: ٢٨٠.
(٢) لقد كانت التحولات الاجتماعية والاقتصادية وتبعاً لها الدينية والفكرية والسياسية في الصدر الأول من السرعة والعمق بحيث جعلت شخصاً سياسياً كمعاوية عاجزاً أمامها، وقد اعترف بعجزه في خطبة له لما دنت ساعته قائلاً: «أيها الناس، إنا قد أصبحنا في دهر عنود، وزمن شديد، يُعدّ فيه المحسن مسيئاً، ويزداد الظالم فيه عتوّاً...». عيون الأخبار: ٢٥٩/٢.

(٣) حقيقة الأمر أن عائشة لم تكن مصرة ولا راغبة بدخول معركة مع الإمام علي Δ . وقد حاولت مرات عديدة الإعراض عن هذا الأمر لكن عبد الله بن الزبير وهو ابن أختها أثنائها عن محاولاتها. انظر: نقش عايشة در تاريخ إسلام: ٥١/٢-٥٢.

(٤) ندمت عائشة بعد معركة الجمل بشدة على فعلتها، وقد بينت ندمها بصور عدة، منها أنها أرادت الثأر لحجر بن عدي بعد استشهاد علي يد معاوية، إلا أنها خشيت «أن تتجدد واقعة الجمل» كما جاء على لسانها. انظر: الفكر السياسي الشيعي: ٢٩١.

(٥) انظر في: نقش عايشة در تاريخ إسلام ١٦٠/٢-١٧٠، حول تفاصيل مغادرة الزبير لميدان المعركة.

أو صلاحية تؤهله ليكون خليفة على الأمة، وأنهم أحق منه بالخلافة. وإذا أردنا أن نستشرف مواقف المحايدين لخلافة الإمام علي Δ كسعد بن أبي وقاص لتأكد لنا بما يقرب من اليقين أنهم كانوا سيقفون بوجه معاوية؛ لأنه كان من الصعب عليهم أن يقتنعوا بأن يستحوذ معاوية على الخلافة بعد عثمان مباشرة ويصبحوا تبعاً له، وقد كان معاوية يحسب لهم حسابهم حتى بعد مدة من أخذه بزمام السلطة المطلقة ويعتبرهم حجر عثرة في طريق خلافة ابنه يزيد.^(١)

يصحّ هذا الكلام أيضاً على الموالين لخلافة الإمام، فلا شك في أن قيس بن سعد بن عباد وأمثاله كانوا سيقفون بوجه معاوية وأمثاله لو حلّوا محل علي Δ ولم تكن معارضة هؤلاء لمعاوية كونهم محسوبين على جبهة الإمام الذي يقف على النقيض من جبهة معاوية، وإنما كانت معارضة جذرية، لأنهم كانوا يرون الإمام عليّاً Δ هو الخليفة الحق يقاتلون تحت لوائه أو في غيابه حيث كان معاوية يخشاهم حتى بعد شهادة الإمام Δ .^(٢)

(١) كمثال راجع الإمامة والسياسة: ١٧٧ و ١٨٩ و ١٩١.

(٢) ثمة أسباب كثيرة تقف وراء مساندة الأنصار لعلي بن أبي طالب Δ ومعارضتهم لمعاوية والأمويين، فقد وقفوا إلى جانب علي كنتيجة لمخالفتهم معاوية، وهو موقف استمر مع التاريخ. وقد طعن معاوية فيهم مرات عديدة، كما سار على هذا النهج يزيد وسائر الأمويين وأنزلوا فيهم السيف، ينقل محمود صبحي عن المسعودي الرواية التالية: «وحينما صالح الحسن... أصرّ قيس بن سعد على الاستمرار في الحرب وخيّر حنده بين أن يذهبوا إلى ما ذهب إليه الحسن أو الاستمرار في الحرب دون إمام».

ثم يقول: «فكان بحق يدرك جيداً ماذا يعني حكم الأمويين للأنصار». نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: ٤٤. وثمة موقف آخر لقيس بن سعد في رسالة بعثها إلى النعمان بن بشير الذي كان أنصارياً ثم انفصل وأبوه عنهم لأسباب قبلية، وانحاز إلى معاوية، يقول فيها: «أمّا معاوية فلو اجتمعت العرب على بيعته لقاتلتهم الأنصار». المصدر نفسه. حول

Error! Reference

source not found.

كذلك فإن مشكلة الخوارج كانت ستبرز بشكل أو بآخر، لأن هذه الطائفة ليست وليدة التحكيم، وإنما كانت هذه الحادثة بمثابة المفجر لهذه القرحة المزمنة منذ عهد الرسول 9، ذلك أن الخوارج كانوا من عتاة البدو وقساثم يفهمون الدين بصورة أخرى فهماً ضيقاً متحجراً، وعلى أساس فهمهم هذا كانوا يعترضون حتى على رسول الله 9، وقصة ذلك الرجل (ذو الخويصرة) من بني تميم الذي أصبح فيما بعد أحد زعماء الخوارج وقتل في الجمل معروفة، فقد احتج على رسول الله 9 وهو يقسم غنائم خيبر، وقال: ما عدلت منذ اليوم. فغضب النبي 9 وقال له: «ويحك، فمن يعدل إذا لم أعدل؟!»، ثم قال: «سيخرج من ضيضي هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية».^(١)

وكان لابد من أن يمضي بعض الزمن وتطراً بعض التغيرات لكي تتبلور هذه المجموعة البدوية المنحرفة في فكرها المتحجر على شكل حزب يقف بوجه النظام الحاكم، فمن الخطأ جداً أن نتصور أن هذا الحزب ولد في حرب صفين بعد التحكيم، فقد كان غدة في باطن المجتمع الإسلامي لابد أن تتفحّح يوماً ما، وحلت اللحظة المناسبة لذلك في خلافة عليّ Δ نتيجة ظروف تلك المرحلة.^(٢)



الخلاف الجذري بين الأمويين والأنصار راجع الإمامة والسياسة: ١٧٧/١-٢٢٠، وعن العدا بين معاوية والأنصار انظر البيان والتبيين: ١٢٩/١.

(١) تنقل هذه الرواية عامة كتب التاريخ والحديث، انظر على سبيل المثال: هامش الملل والنحل: ١١٦/١. والطريف أن ابن تيمية ينقل أيضاً هذه الحادثة في: السياسة الشرعية:

٤٦. وعن الأحاديث الواردة حول الخوارج راجع كنز العمال: ٢٨٦/١١-٣٢٣.

(٢) حول ظهور الخوارج واستمرارهم راجع الكتاب المفيد: الخوارج في العصر الأموي لنايف معروف، والكتاب الأقدم: الخوارج والشيعة لفلهاوزن، ترجمة عبد الرحمن بدوي.

وأفضل من وصفهم هو الإمام نفسه، إذ قال بعد معركة النهروان حينما سُئل عنهم أنهم قوم فتنا فعموا وصموا. انظر المصنف: العدد ١٨٦٥٦، وكذلك: قراءة جديدة في



ولا شك في أن الخوارج كانوا سيواجهون معاوية بكل قوة لو جلس مجلس علي Δ في الخلافة، وكان احتجاجهم الوحيد على علي بن أبي طالب Δ قبوله بالتحكيم داعين إياه إلى التوبة، دون أن يخرج برأيهم عن طريق الإسلام المستقيم والعدالة، ولهذا عدل الكثير من الخوارج عن رأيهم وتركوا النهروان بعد تبصير الإمام وصحابته إياهم بالحقيقة. ولكن هل كانت النتيجة نفسها لو وقفوا بوجه معاوية وليس علي Δ ؟

فمعاوية بنظرهم مظهر للظلم والعدوان والكفر، وما يبرهن على موقفهم منه: وقوفهم بوجهه بعد وصوله إلى السلطة وبوجه الذين أعقبوه من خلفاء بني أمية، مسطرين ملاحم في هذا الطريق، واستمرت مقاومتهم حتى أوائل العهد العباسي، ثم انتهوا لا بالقوة العسكرية وإنما بزوال أرضية وجودهم واستمرارهم، وأجريت إصلاحات على أفكارهم ومعتقداتهم وأعمالهم وأصبح شأن بقية المسلمين.^(١)

مصدر المشكلات:

نستنتج: أن المشاكل التي واجهها علي بن أبي طالب Δ لا تعود إلى عدالته فقط، بل يكمن الجزء الأكبر منها في ظروف تلك الفترة الزمنية، وهي مشاكل كانت ولا بد ستواجه أي شخص غير الإمام علي Δ لو استلم الخلافة في تلك الفترة. ولو استقر الحكم لمعاوية فيما بعد فهو يعود أيضاً للظروف التي ولدت بعد خلافة الإمام علي Δ لا لخصائص معاوية وشخصيته، فقد قُتل معظم المنافسين

⇨

مواقف الخوارج وفكرهم وأدبهم: ٧٥-٨٢.

(١) كمثال انظر خطبة أبي حمزة في الفقرة التي تخص التعريف بمعاوية ويزيد وبني مروان، البيان والتبيين: ١٠٠/٢-١٠٣. وعن الإصلاحات والتعديلات التي شهدتها فرقة الخوارج فيما بعد انظر فقه الأباضية وكلامهم، لاسيما كتاب: إزالة الاعتراض عن محقّي آل أباض، والأصول التاريخية للفرقة الأباضية.

Error! Reference

source not found.

الكبار لعلّي^١ Δ، وأتعبت التجارب المريعة في تلك الأيام المجتمع حتى فقد الرغبة في الاستجابة للشخصيات المعروفة الكبيرة، وكأنه قد كبج جماحه وخفّ هديره وبات يبحث عن قدرة توفر له الأمن، وقد توسّم الناس في معاوية قدرته على تحقيق هذا الهدف بمعونة أنصاره الشاميين المطيعين، لكنه حقق لهم أمناً كأمن القبور سلب منهم كل حرية وكرامة إنسانية وسحق جميع المبادئ والمعايير الإسلامية^(١).

كان هذا عرض إجمالي لكيفية وصول الخلافة لعلّي بن أبي طالب Δ وأصوات المعارضة التي ارتفعت ضده، حيث اتجهت الأنظار إليه Δ بعد أن قرّب عثمان أقاربه للسلطة وأثبت عدم كفاءته للخلافة، وبعد أن عاث ولاته فساداً وأمعنوا في الظلم والعدوان، وهجم الناس لمبايعته حتى وطئ الحسنان. بعد هذا لا معنى للقول بأن الناس أذعنّت أو وافقت على خلافة عليّ^١ Δ، فقد انتخبوه خليفة

(١) اقترنت سياسة بني أمية بالقهر والإرهاب والضغط والعنصرية، وتلبّست بزيّ الجبر الديني، كمثال انظر خطبة معاوية أثناء أخذ البيعة لابنه يزيد في الإمامة والسياسة: ١٨٣/١ - ١٩١، والخطبة المربعة لزياد بن سمية في أهل البصرة في البيان والتبيين: ٥٨/٢ - ٦٠، وخطبة عبد الملك بعد موت أبيه مروان في أنساب الأشراف: ١٦٤/١، وكذلك خطبته بعد مقتل مصعب بن الزبير في: الأمويون والخلافة: ١٢٠، وأيضاً رسالة يزيد بن عبد الملك في استخلاف ولديه في تاريخ الطبري: ٢١٩/٧، والخطب المتعددة للحجاج التي أوردها الجاحظ في الجزء الثاني من البيان والتبيين، لاسيما خطبته في أهل العراق على الصفحتين ١١٤ و ١١٥. ولاحظ كتاب: الأمويون والخلافة لحسين عطوان. والأوضح من كل ذلك ما نقله عبد الله بن مروان ابن آخر خليفة أموي إلى المنصور عن لسان ملك النوبة حول سبب سقوط حكم أسرته، فقد قال هذا الملك لعبد الله بعد حوار معه: «...بل أنتم قوم استحللتم ما حرّم الله عليكم، وأتيتم ما عنه نهيتم، وظلمتم فيما ملكتم، فسلبكم الله العزّ وألبسكم الذلّ بذنوبكم، والله نعمة لم تبلغ غايتها فيكم، وأنا خائف أن يحلّ بكم العذاب وأنتم بيلدي فينالي معكم..» مقدمة ابن خلدون: ٢٠٧.

قبل أن يبايعوه.

ثمة عوامل أخرى تطرح في هذا البحث، فعلى سبيل المثال يقول مونتغمري واط حول سبب انتصار معاوية والمشاكل التي واجهها علي Δ : «إن معاوية كان مُسنداً من قبل عرب الشام الذين عاشوا تحت سلطته لسنوات، ومعظمهم لا يعرف البادية، بل إنهم أقاموا في الشام منذ جيل أو جيلين، ولهذا كانوا أكثر استقامة واعتماداً من البدو الذين ارتبط بهم علي Δ . لقد كان لتفوق عرب الشام من الأسباب المهمة لانتصار معاوية».^(١)

إن معارضي الإمام علي Δ كانوا في الحقيقة من أولئك الذين يثيرون الفتن ويبحثون عن المشاكل، وبالتالي فإنهم كانوا سيعارضون أي شخص غير الإمام علي Δ لو حلّ محلّه؛ لأنهم كانوا يطمحون إلى السلطة ويحتجون على وجود غيرهم فيها، وأن ما جمعهم في معسكر واحد هو مخالفتهم للإمام وليس وحدة العقيدة والمنهج، وكان هؤلاء هم وراء إحداث شرخ في وحدة الصف الإسلامي الذي بايع علياً Δ ، وجروا إليهم البعض ترغيباً وترهيباً ووضعهم في الجبهة المقابلة للإمام، فباستثناء عدد قليل جداً بايع الناس الإمام بيعة يمكن القول إنها كانت أوسع وأشمل من بيعتهم للخلفاء السابقين.^(٢)

بطبيعة الحال فإن كيفية وصول الخلافة إلى علي بن أبي طالب Δ تختلف عن الخلفاء الثلاثة السابقين، ورغم أن مطلب عامة الذين التفوا حوله وبايعوه لم يتجاوز تمشية أمورهم الدنيوية كما في حالة الخلفاء السابقين، لكن ثمة من مدّ يد البيعة إليه باعتباره Δ الخليفة الحق الذي نصّ عليه الرسول 9، لا ليتكفل أمور

(1) W.M.Watt, The Majesty That Was Islam, p.18.

ويؤكد الجعفري آراء واط حول الفرق بين أهل الشام والعراق.

(٢) «أنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه...». فُهِج البلاغة: الرسالة ٦.

Error! Reference

source not found.

دنياهم فحسب، وإنما ليقوم بأمور الدنيا والدين معاً، أي أنها كانت بيعة مع من يستحق الإمامة بمفهومها الواسع كاستمرار للنبوة والرسالة بل ونتيجتها الطبيعية والمنطقية. ومع قلة عدد هؤلاء إلا أنهم وقفوا إلى جانب الإمام ودعوا الناس إليه ولعبوا دوراً مصيرياً في حروبه واستشهد معظمهم فيها^(١).

تغيير الحقيقة:

هذه كانت حقيقة تاريخ الخلفاء الراشدين، فإذا مرّت الفترة الأولى منه هادئة فبسبب الانهماك بالأخطار الخارجية والتهديدات الداخلية (في المرحلة الأولى)، وبسبب الفقر والبساطة وانغلاق المجتمع، وإذا مضت الفترة التالية مضطربة متأزمة فبسبب الظروف التي نتجت عن غياب الخطر الخارجي والثراء المفاجئ. وقد كان انتخاب الخلفاء آنذاك حدثاً طبيعياً لدى عامة الناس دون أن يكون لهذا المنصب أية مزايا خاصة حتى في نظر الخلفاء أنفسهم.

فحينما يقول أبو بكر: «أقبلوني فلست بخيركم»، أو يقول: «إن لي شيطاناً

(١) ينقل العلامة الأميني روايات مختلفة عن عدد الصحابة الذين كانوا مع عليّ Δ في معركة صفين، فاستناداً إلى رواية الحاكم في المستدرک فإن (٢٥٠) صحابياً بايعوا الرسول 9 في بيعة الرضوان كانوا مع علي. وتقول رواية أخرى: إن عددهم بلغ (٨٠٠) صحابياً استشهد منهم (٣٦٠) صحابياً. وقيل: إن عدد البدرين الذين ساروا معه كانوا (١٧٠ و ١٨٠ و ١٠٠) شخص، بينما ذكر الأميني أسماء (١٤٥) من الصحابة، وكان معظمهم من أصحاب الإمام Δ الأوفياء الذين يجلّونه بما يناسب وصايا الرسول 9 به، وقد استشهد معظمهم في هذه المعركة، وكان الإمام Δ ييكي في أواخر حياته على فقدانهم ويتمنى أن يلحق بهم عاجلاً. الغدير: ٣٦٢/٩-٣٦٨.

وراجع أيضاً: تسمية من شهد مع علي حروبه في مقالة التسميات في مجلة ترانثا: العدد

يعتريني»، أو «وإن زغت فقوموني» لم يكن يقصد في قوله مزاحاً أو خفضاً للجنّاح، وإنما كان يفكر بهذه الطريقة حقاً، وينظر إليه الآخرون هذه النظرة لا غير. وحينما يدعو عمر إلى مراقبة سلوكه وتنبيهه على خطئه فقد كان جاداً في قوله، وحينما ينهض الأعرابي من مكانه ويقسم بالله أنه سيقومه بالسيف لو زاغ عن الطريق فإنه يبين في الحقيقة نظرة الناس إلى الخليفة والخلافة.^(١)

ولكن جرى تصوير هذه المرحلة فيما بعد بشكل آخر، وزالت عنها تدريجياً الصبغة المادية والإنسانية والدينية لتستبدل بصبغة دينية وروحية بل ومقدسة أيضاً، واتخذت مرحلة تاريخ مسلمي صدر الإسلام صورة التاريخ الناصع الذي تحقق فيه الإسلام بتمامه، ولهذا أصبحت هذه المرحلة على طول تاريخ الفترات الإسلامية الأخرى جزءاً من الدين، بل وباتت تفسّر الدين، وحظيت بمنزلة موازية لمنزلة فترة الرسول 9. ولكن لماذا حصل هذا التحول؟ وكيف؟ وما هي تبعاته؟

بعد أن أمسك معاوية بزمام السلطة، واضطر الإمام الحسن Δ للسكوت اتخذ معاوية إجراءات أصبحت فيما بعد سبباً لتغييرات مهمة في تاريخ الإسلام وفي فهم المسلمين للإسلام، ورغم أنه كان يستهدف تحقيق أغراض أخرى، إلا أن النتيجة أثّرت بشكل كبير على التكوين الكلامي والفقه والاعتقادي للمسلمين؛ بحيث لا نبالغ إذا قلنا: إنه لا يمكن أن نستوعب تحولات فهم المسلمين للإسلام في جميع جوانبه لو لم نأخذ بالاعتبار هذه الإجراءات.^(٢)

(١) للخليفة الأول والثاني أقوال كثيرة من هذا القبيل وردت في المصادر التاريخية والروائية المختلفة، راجع: تجريد الاعتقاد وهوامش محمد جواد الجلالى عليه: ٢٤١-٢٥٤.
(٢) وقعت إجراءات معاوية موقع التأثير العميق، حتى أصبح لبني أمية أنفسهم مكانة رفيعة عند الكثير من أهل السنة؛ لأن قضية الدفاع عن الأمويين شكلت جزءاً من الفكر السياسي السني، راجع ضحى الإسلام: ٣/٣٢٩.

Error! Reference

source not found.

ففي ذروة سطوة معاوية وقدرته كان له ثمة معارضين مهمين يعرفهم بدقة، وهم: عبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر وعائشة وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وقيس بن سعد بن عباداة والأنصار وشيعة علي بن أبي طالب^Δ، وكانت المعارضة لمعاوية سياسية في طابعها الأعمّ، سوى معارضة الشيعة والخوارج فإنها انطوت على بُعد عقائدي. وكان معاوية يملك من الذكاء والدهاء ما يمكنه من مواجهة معارضيه السياسيين ويرغمهم على السكوت بالتهديد والوعيد، ولهذا كان يطبق هذه المعارضة، إلا أن ما كان يخشاه هو السلطة المعنوية لعلي بن أبي طالب ^Δ الذي لم يكن بطبيعة الحال حياً في تلك الفترة، ولم يكن معاوية يخشى شخص علي^Δ، وإنما يخاف شخصيته، هذه الشخصية التي كانت ترفض وتعارض سلطته المطلقة ومشروعيته في الحكم، فإذا استطاع معاوية أن يحطّم هذه الشخصية والقداسة لعلي^Δ لأخذ بثأره وثأر بني أمية التاريخي منه، ولأزاح عنه أعظم حائل أمام مشروعيته واستمرار سيطرته وسيطرة بني أمية على الحكم.^(١)

المواجهة مع شخصية علي^Δ:

أولى خطوة خطاها معاوية في هذا الطريق هي أمره بسبّ الإمام ^Δ، ولما اكتشف أن هذا الإجراء لا يكفي لتحقيق مأربه قرر تزوير أحاديث عن الرسول 9 فيها من المناقب والفضائل لغير علي^Δ وإشاعتها في صفوف العامة لتُزاحم تلك الأحاديث الشريفة المروية عن رسول الله 9 في حق علي^Δ. من هذه النقطة تحديداً يبدأ التحول وتُحاط المرحلة الأولى وأفرادها بهالة من القداسة، وتُختلق الأحاديث في مدح الصحابة وعصر الصحابة والخلفاء الثلاثة والخلفاء الراشدين

(١) انظر: أضواء على السّنة المحمدية لحمد أبو رية: ٢١٦، وكيف اختلق أبو هريرة حديثاً ضد الإمام علي^Δ، واستلم مكافأة كبيرة بعد أن رواه على الناس في الكوفة إثر استتباب الأمر لمعاوية.

والعشرة المبشرة وزوجات الرسول 9 والشخصيات المهمة في عصر الصدر الأول، لتحلّ هذه الأحاديث مكانها في أذهان عامة الناس وحتى العلماء والمحدثين وتترسخ فيها حتى تصبح كأنها من المسلّمات التي لا يدخل إليها الشك؛ لانعدام أرضية مثل هذا الشك، وتعززت هذه المعتقدات في الفترات المتعاقبة لأسباب سنأتي على ذكرها لاحقاً.

ولابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة فصل تحت عنوان "ذكر بعض ما مُني به آل البيت من الأذى والاضطهاد" ينقل فيه حديثاً مفصلاً عن الإمام الباقر Δ يبين فيه جانباً مما جرى على أئمة الشيعة وأنصارهم: «... ثم لم نزل (أهل البيت) نُستذلّ ونستصام، ونقصى وغمتهن، ونخرم ونقتل، ونخاف ولا نأمن على دماننا ودماء أوليائنا، ووجد الكاذبون الجاحدون لكذبهم وجحودهم موضعاً يتقربون به إلى أوليائهم وقضاة السوء وعمال السوء في كل بلدة فحدثوهم بالأحاديث الموضوعة المكذوبة، ورووا عتاً ما لم نقله وما لم نفعله، ليبغضونا إلى الناس، وكان عظم ذلك وكبره زمن معاوية بعد موت الحسن Δ». (١)

بعد نقله لهذا الحديث يورد فقرة جاءت في كتاب المدائني المهم "الأحداث"، نسجل هنا جزءاً منه لأهميته: «كتب معاوية نسخة واحدة إلى عماله بعد عام الجماعة: أن برئت الذمة ممن روى شيئاً من فضل أبي تراب وأهل بيته، فقامت الخطباء في كل كورة، وعلى كل منبر، يلعنون علماً ويرؤون منه ويقعون فيه وفي أهل بيته، وكان أشد الناس بلاء حينئذ أهل الكوفة؛ لكثرة من بها من شيعة علي Δ، فاستعمل عليهم زياد بن سمية، وضمّ إليه البصرة، فكان يتتبع الشيعة وهو بهم عارف؛ لأنه كان منهم أيام علي Δ، فقتلهم تحت كل حجر ومدبر، وأخافهم،

(١) للإحاطة بهذه الرواية وما تحويه من نكات كثيرة، ومعرفة وضع الشيعة خلال قرن راجع:

Error! Reference

source not found.

وقطع الأيدي والأرجل، وسَمَل العيون، وصلبهم على جذوع النخل، وطردهم وشردهم عن العراق، فلم يبقَ بها معروف منهم.

وكتب معاوية إلى عماله في جميع الآفاق: أن لا يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة. وكتب إليهم: أن انظروا مَنْ قَبْلَكُمْ من شيعة عثمان ومحبيه وأهل ولايته، والذين يروون فضائله ومناقبه، فأدنوا مجالسهم وقربوهم وأكرمواهم، واكتبوا لي بكل ما يروي كل رجل منهم، واسمه واسم أبيه وعشيرته.

ففعّلوا ذلك، حتى أكثروا في فضائل عثمان ومناقبه، لما كان يبعثه إليهم معاوية من الصلوات والكساء والحباء والقطائع، ويفيضه في العرب منهم والموالي؛ فكثر ذلك في كل مصر، وتنافسوا في المنازل والدنيا، فليس يجيء أحد مردود من الناس عاملاً من عمال معاوية فيروي في عثمان فضيلة أو منقبة إلا كتب اسمه وقربه وشفّعه، فلبثوا بذلك حيناً.

ثم كتب إلى عماله: أن الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية، فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأولين، ولا تتركوا خبراً يرويه أحد من المسلمين في أبي تراب إلا وتأتوني بمناقض له في الصحابة؛ فإن هذا أحب إليّ وأقرّ لعيني، وأدحض لحجة أبي تراب وشيعته، وأشدّ إليهم من مناقب عثمان وفضله.

فقرئت كتبه على الناس، فرويت أخبار كثيرة في مناقب الصحابة مفتعلة لا حقيقة لها، وجدّ الناس في رواية ما يجري هذا المجرى حتى أشادوا بذكر ذلك على المنابر، وألقي إلى معلمي الكتاتيب، فعلموا صبيانهم وغلمانهم من ذلك الكثير الواسع حتى روه وتعلموه كما يتعلمون القرآن، وحتى علّموه بناقهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم، فلبثوا بذلك ما شاء الله.

ثم كتب إلى عماله نسخة واحدة إلى جميع البلدان: انظروا من قامت عليه البينة أنه يحب علياً وأهل بيته فامحوه عن الديوان، وأسقطوا عطاءه ورزقه، وشفّع

فهم التاريخ..... ١١٧

ذلك بنسخة أخرى: من اهتمموه بموالة هؤلاء القوم فنكّلوا به، واهدموا داره... فظهر حديث كثير موضوع، وبهتان منتشر، ومضى على ذلك الفقهاء والقضاة والولاة، وكان أعظم الناس في ذلك بلية القراء المراءون، والمستضعفون، الذين يظهرون الخشوع والنسك فيفتعلون الأحاديث ليحفظوا بذلك عند ولائهم، ويقربوا مجالسهم، ويصيبوا به الأموال والضياع والمنازل، حتى انتقلت تلك الأخبار والأحاديث إلى أيدي الديانين الذين لا يستحلون الكذب والبهتان؛ فقبلوها ورووها، وهم يظنون أنها حق، ولو علموا أنها باطلة لما روهها، ولا تدينوا بها»^(١).
ثم يذكر ابن أبي الحديد الجملة التالية عن ابن نفطويه وهو من أكابر المحدثين وأعلامهم:

«إن أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتُعلت في أيام بني أمية تقريباً إليهم بما يظنون أنهم يُرغمون به أنوف بني هاشم»^(٢).

حقيقة الأمر أن معاوية ومن بعده من بني أمية توسّلوا بهذا الأسلوب لأسباب عديدة، فلترسيخ مكانتهم وإثبات مشروعيتهم وإبعاد أكبر منافسيهم بنو هاشم وعلى رأسهم الأئمة المعصومين، اضطروا للظهور بمظهر الوريث الشرعي والقانوني لعثمان وإتمام عليٍّ Δ بدمه، ولهذا أخذ شعراؤهم وخطبائهم يكيلون المديح لعثمان ويذكرون فضائله ويؤكدون على أنه قتل بريئاً، وأنّ الأمويين هم أولياء دمه وورثته الحقيقيون الذين وصلت لهم الخلافة بطريقه^(٣).
يقول غولدتسيهر بهذا الشأن: «تاريخياً، من المسلّم به تقريباً أن الأمويين كانوا يعتبرون أنفسهم أنهم خلفاء عثمان الشرعيين والقانونيين، وعادوا علياً Δ وشيعته تحت عنوان طلب

(١) شرح نهج البلاغة: ١١ / ٤٤-٤٦.

(٢) نفسه: ٤٦.

(٣) كمثال لاحظ قصائد الشعراء الأمويين في: الأمويون والخلافة: ١٥-٢١، وقارن بردود

الشعراء العباسيين في: مروج الذهب: ٤٣/٣.

Error! Reference

source not found.

الثَّأْرُ لدم عثمان. وكان عثمان يمثِّل شعار الأمويين ضد علي Δ والعوليين، ولهذا كان العثماني لقباً يطلق على الموالين بشدة لبني أمية»^(١).

في ظل ذلك حظي عثمان بمنزلة رفيعة حصنته من أية انتقادات يمكن أن توجه إليه، الأمر الذي يحمل في طياته عدة نتائج مهمة:

أولاً: لم يعد يفكر أحد بسبب مقتل عثمان ومن الذي قتله وبأية تهمة، وأصبحت الفضائل التي قيلت فيه بمثابة ستاراً سميكاً يحجب شخصيته الحقيقية وسلوكه وأعماله.

ثانياً: رُسمت لعثمان صورة الشخص الذي كان مع الحق إلى آخر لحظة في حياته واستشهد مظلوماً، وقتلته هم أناس لا دين لهم، واستطاعوا إقناع الناس بأن لعلي Δ يداً مؤثرة في الحادث.

ثالثاً: لا بدّ أن يُؤخذ بثأر المقتول ظلماً وعدواناً، ومن هم أحق من معاوية والأمويين للأخذ بالثأر؟ فمعاوية ولي دم المقتول ولا بدّ أن ينهض للانتقام ويستخلف المقتول. وعن هذا الطريق تتخذ خلافة معاوية صيغة الخلافة المشروعة وكذلك معارضة لعلي Δ وقتاله له. وكانت هذه الطريقة من الاستدلال مقبولة في تلك الفترة القرية من العهد الجاهلي، وكان الأمويون لا يتورعون عن إحياء السنن الجاهلية، ومنها قانون الثأر الذي يبيح في العرف الجاهلي لورثة المقتول الانتقام من القاتل، فقد كان المطلوب الأخذ بالثأر دون مراعاة أية مبادئ وحدود أخرى.^(٢)

(1) Goldziher, Muslim Studies, vol. II.p.115.

(2) كان الأمويون يقولون: إنّ الخلافة حق من حقوقهم ورثوها عن عثمان الذي كان قد تولاها بدوره بطريق الشورى، لكنه قتل مظلوماً وضاع حقه، وأن الخلافة خرجت عن نطاق أسرته وانتقلت إلى الغير، لهذا تقع عليهم مسؤولية خوض غمار المعارك لاستعادة الحق المسلوب! كان شعراء بني أمية يتناولون هذا الموضوع في قصائدهم في مختلف المناسبات [الأمويون والخلافة: ١٣]، ويزعمون أيضاً أن الأمويين ورثوا الخلافة عن الرسول 9. (المصدر نفسه: ١٧) ..

إنَّ أفضل ما يؤكد صحة ما ذهبنا إليه: قصة تنظيم الاتفاق في قضية التحكيم في حرب صفين بين عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري، وهو مثال احتذى به فيما بعد معاوية وسائر خلفاء بني أمية. فبعد مداوالات طويلة بين الاثنين طلب عمرو بن العاص من أبي موسى أن يسجّل الكاتب - وكان غلاماً لعمرو - ما اتفقا عليه. فبعد الشهادة بوحداية الله ونبوّة الرسول 9 وحقانية الخليفة الأول والثاني قال عمرو لغلامه اكتب: «إنَّ عثمان ولي هذا الأمر بعد عمر على إجماع المسلمين وشورى من أصحاب رسول الله 9 ورضاً منهم، وإنّه كان مؤمناً.

فقال أبو موسى الأشعري: ليس هذا مما قعدنا له.

قال عمرو: والله لا بدّ من أن يكون مؤمناً أو كافراً.

فقال أبو موسى: كان مؤمناً.

قال عمرو: فظالماً قتل عثمان أو مظلوماً؟

قال أبو موسى: بل قتل مظلوماً.

قال عمرو: أفليس قد جعل الله لولي المظلوم سلطاناً يطلب بدمه؟!

قال أبو موسى: نعم.

قال عمرو: فهل تعلم لعثمان ولياً أولى من معاوية؟

قال أبو موسى: لا.

قال عمرو: أفليس لمعاوية أن يطلب قاتله حيثما كان حتى يقتله أو يعجز



وقد أثر هذا الأسلوب الدعائي في عامة الناس، ورسخ هذا الاعتقاد في أذهانهم حتى أقول الحكم الأموي ولا سيما في منطقة نفوذهم أي في الشام. يروى المسعودي بأنه وبعد مصرع آخر خليفة أموي جاء عبد الله بن علي إلى الشام، وأوفد إلى السفّاح مجموعة من كبار تجار الشام وأثريائها، وأقسموا للسفّاح أنهم لم يعرفوا للنبي أهل بيت سوى الأمويين، وقد أنشد إبراهيم بن مهاجر في المجلس شعراً وتبعه الشعراء العباسيون في الخطّ من الأمويين وورثة بني العباس للنبي. انظر مروج الذهب: ٤٣/٣.

Error! Reference

source not found.

عنه؟

قال أبو موسى: بلى.

قال عمرو: فلئنا نقيم البيئة أن علياً قتل عثمان»^(١).

كل هذا كُتب كجزء من الاتفاق.

رفع شأن الصحابة:

ما ذكرناه يبين بعض الظروف التي رافقت تزوير الأحاديث لصالح عثمان والخليفة الأول والثاني وصحابة الرسول 9، فقد كان معاوية ولتنفيذ مآربه مضطراً لرفع شأن عثمان، ولهذا أمر بعد استقرار الخلافة له مباشرة بافتعال الأحاديث في هذا الاتجاه كما يقول المدائني. لكن معاوية واجه مشكلة، خلاصتها: أنه لا يستطيع أن يسبغ على عثمان هذه المنزلة دون غيره ويحددها به؛ لأنه كان من الصعب على الناس التي عاصرت الخلفاء الثلاثة أن تهمضم هذه الحالة التي تميز عثمان عن غيره من الخلفاء والصحابة المعروفين بهذه المنزلة، الأمر الذي يثير جملة من

(١) انظر إلى التفاصيل في مروج الذهب: ٤٠٦/٢ - ٤٠٩.

ويرى الأستاذ السبحاني أن هذه القضية تعتبر أساس ظهور الاعتقاد بأحقية الخلفاء: «لم يكن في عصور الخلفاء الثلاثة أي أثر من هذه العقيدة، ولم يكن يخطر ببال أحد من المهاجرين والأنصار أنه يجب الاعتقاد بخلافة هذا أو ذاك أو ذلك، وإن من لم يكن معتقداً بخلافتهم يخرج عن صفوف المؤمنين ويلتحق بالمبدعين. وإنما وجدت تلك الفكرة يد السياسة بهدف الإزراء بعلي وتصحيح خروج معاوية عليه، لأخذ ثأر الخليفة، ولعل عمرو بن العاص هو أول من بذر تلك الفكرة». وبعد أن يثبت الدليل بالنص يقول: «وهذا النص من حجة التاريخ وغيره يعرب عن أن الاعتقاد بخلافة الخلفاء إنما برز للوجود في جو مشحون بالعداء والبغضاء والمغالبة والمنافسة، حتى جعل ذلك الداهية الماكر الاعتقاد بخلافة الشيخين وسيلة لانتزاع الإقرار بخلافة الثالث». الملل والنحل: ٢٦٥/١ - ٢٦٦.

الشكوك لدى تلك الطائفة من الناس حول صحة هذه الأحاديث والفضائل المنسوبة لعثمان. لذا اضطر معاوية إلى رفع شأن الآخرين إلى جانب عثمان. فضلاً عن ذلك فإن إجراء كهذا يمكنه أن يُسفر عن نتائج أخرى تصبّ في صالح معاوية، أهمها: أن إبراز الصحابة يساعد على ضمور أبرز الوجوه^(١). ويضمّر معاوية في إصراره على ذكر فضائل للصحابة تماثل الفضائل التي ذكرتها الروايات في "أبي تراب"، هدفاً يتغني من ورائه التعتيم على شخصية عليّ Δ ، ولهذا قالها بكل صراحة بأنه يجبها وتقرّ عيناه بها؛ لأنها تبطل دلائل أبي تراب وشيعته. وقد حقق معاوية هدفه لأسباب سنشير إليها لاحقاً.

على أية حال فقد علا شأن الآخرين أيضاً إلى مستوى يقترب أحياناً من مستوى الرسول 9^(٢)، وأحيط تاريخ الصدر الأول بمالة من القداسة والمنزلة الرفيعة حتى بلغت قيمته قيمة الإسلام نفسه، وأصبح توأمه بحيث لا يمكن فهم الإسلام دون العودة إلى هذا التاريخ والاهتمام به.

التحول في فهم الدين:

بهذا أصبح التنافس السياسي المصدر الأساس لتحوّل كبير في فهم الدين، بمعنى فهم الدين من منظور مرحلة الصدر الأول، أي مرحلة الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين ولا سيما مرحلة الخلفاء الراشدين والصحابة. ورغم وجود

(١) لاحظ مثال ذلك في كتاب رجال حول الرسول لخالد محمد خالد، فقد أثر هذا الإجراء حتى على فرد حرّ متجدد كمؤلف هذا الكتاب.

(٢) يؤكد البرهاري في شرحه على كتاب السنّة لابن حنبل على وجوب السلام على أبي بكر وعمر بعد السلام على النبي 9 لدى زيارة مرقدّه. نقلاً عن: طبقات الحنابلة: ٣٥/٢.

قارن مع مقالة الصحابة في: Shorter Encyclopaedia of Islam, p.488 وكذلك العواصم والقواصم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم: ٢٢٣/٣-٢٣٠.

Error! Reference

source not found.

عوامل مؤثرة كثيرة أدت إلى هذا التحول، إلا أن أهمها وأكثرها تأثيراً إجراءات معاوية للحطّ من شخصية علي بن أبي طالب Δ .

لم يبق شيء من التزوير الذي لُفّق في قدح عليّ Δ وذمّه، ولم يكن بمقدوره أن يبقى ويستمر رغم بعض التأثير الذي تركه لاسيما في القرون الأولى، إلا أن الذي كتب له البقاء هو التزوير في رفع شأن الآخرين لمساواتهم بالإمام، وأصبح عقيدة مجمعا عليها، وهذا - كما أشرنا سابقاً - هو أحد الفروق الأساسية بين الشيعة والسنة في فهم الإسلام، فعلى العكس من الشيعة لقيت إجراءات معاوية لدى أهل السنة قبولاً عن وعي أو دون وعي، ولهذا أخذوا ينظرون إلى الإسلام بمنظار تاريخ الصدر الأول، بينما بات الشيعة ينظرون إلى تاريخ الصدر الأول من نافذة المبادئ والمعايير الإسلامية^(١).

وقد جرت فيما بعد محاولات لتغيير هذه النظرة على يد المعتزلة من خلال التحليلات والنقد التاريخي، إلا أنه كان تياراً عابراً لم يكتب له الاستمرار؛ لأسباب عديدة، أهمها: أنهم دخلوا الميدان في وقت كانت العقائد الدينية للناس قد تبلورت، إذ أنهم حاولوا إصلاح عقائد تغلغلت في نفوس الناس وتكوّنت على أساسها شخصياتهم فحالفهم الفشل. أمّا لو كان دخولهم إلى الميدان قد سبق تلك الفترة فلربما كان حظهم أوفر في النجاح^(٢).

(١) تعتبر هذه الملاحظة حسّاسة ومصيرية ودقيقة نادراً ما ينتبه إليها الشيعة وأهل السنة، فكل منهما يخاطب الآخر على أساس مبادئه ومعتقداته. ومن أفضل الأمثلة على ذلك: كتاب "دلائل الصدق" للشيخ محمد حسين المظفر في الردّ على كتاب "إبطال الباطل" للفضل بن روزبهان، وهذا الأخير في الردّ على كتاب "نهج الحق" للعلامة الحلي. فبالأمل في ردّ ابن روزبهان ونقد المظفر له يكتشف المرء أن بعض البحوث تستند على أساسين مختلفين تماماً، وكل منهما ينظر إلى المسائل من نافذة معتقداته، وينتقد الطرف الآخر على هذا الأساس.

(٢) كمثال راجع مقدمة أبو ريذة على كتاب رسائل الكندي.

كما قلنا فإن النواة المركزية في الاعتقادات الدينية لأهل السنّة في تلك البرهة وما بعدها هي هذه النظرة المقرونة بالقداسة للصدر الإسلامي الأول^(١)، فلو تلاشت هذه النواة لانتهى بنياهم الاعتقادي، ولهذا لم يكن بمقدور المعتزلة ولا غيرهم مواجهة هذا المعتقد، ولم يكن الكلام يدور حول الرأي الصائب والرأي الخاطئ، فقد تبلورت أذهان شريحة واسعة من المجتمع وعددٍ يُعتدّ به من الفقهاء والمحدثين على هذه الطريقة، فيما كانت الحاجة قائمة إلى هذا الطور من التفكير؛ لأن زواله يعني انهيار شخصياتهم من الداخل فضلاً عن انهيار إيمانهم بسبب غياب عقيدة أخرى تحلّ محلّها. فقبول نظريات المعتزلة كان يعني تفتيت كل البنية الاعتقادية لأهل السنّة، دون أن يحلّ البديل؛ ذلك أن المعتزلة لم يكونوا في موضع الثقة والاعتماد، كما أن كلامهم لم يكن بتلك الدرجة من الصراحة التي تجعله سائغاً قابلاً للفهم، خاصة وأنهم يفتقدون إلى مذهب مدوّن ثابت، ولكلّ منهم نظرة متباينة عن الآخر^(٢).

(١) ينقل عبد الهادي الحائري عن المستشرق الانجليزي المعروف واط في ذكر سبب إضفاء القداسة على الصدر الأول مايلي: «في العقود الأخيرة من القرن ٩/٣ أصبح من الواضح لدى معظم المسلمين بأن الوسيلة الوحيدة لحفظ الهوية الإسلامية هو تعزيز صلتهم بتاريخ الإسلام الماضي، أو على الأقل بالفترات الأولى للإسلام، وفي أواخر القرن المذكور اختار معظم المنتسبين إلى الحركات الدينية المختلفة المذهب السني على الاختلافات الموجودة فيه، وكان هذا الاختيار يعني تبجيل جميع الصحابة بمن فيهم عثمان الذي كان موضع شكوك طوائف من المسلمين السابقين حول كفاءته في الخلافة...». مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في مشهد: العدد ٥٦، ٧٣٣.

(٢) من المشكلات الكبرى للمعتزلة أنهم أخذوا بتدوين معتقاداتهم تدويناً نهائياً في الوقت الذي بدؤوا فيه بالاضمحلال لأسباب سياسية واجتماعية وفكرية ودينية مختلفة. ويمكن ملاحظة ذروة هذا التضوج في كتب القاضي عبد الجبار. وغير كتاب المغني الذي غفل عنه علماء أهل السنّة رغم عظمتهم وأهميته، ولم يكتشف أمره إلا في العقد الخامس من القرن الحالي

Error! Reference

source not found.

الملاحظة الأخرى التي يجب أن نضيفها هنا هي: أن كل إنسان مؤمن ومعتقد بعقيدة خاصة سواء كان مسلماً أو غير مسلم يتخذ جانب الحيطة والحذر فيما يتعلق بعقائده؛ لأن هذا الموقف هو ضرورة من ضرورات الالتزام بالدين ونتيجته، فإنما يتمسك الإنسان بالدين ويتحمل ضوابطه لنيل الفلاح الأخروي، وطالما كان الأصل هو النجاة والفلاح فإنه يفضل الإيمان على العقل لدى تخييره بينهما، كما أن المسألة ليست في تضاد هذين الاثنين أو عدم تضادهما، وإنما هي مسألة كشف خصائص ذهن إنسان مؤمن وتفكيره وموقفه، فحينما يُخَيَّر بين عقيدتين ويرى إحدهما موافقة لموازين الشرع لأسباب معينة والأخرى منسجمة مع موازين العقل فإنه يرجح الأولى على الثانية، والاحتياط الشرعي في مثل هذه الحالات لا يستسلم أمام الدقة العقلية أبداً^(١).

وقد واجه المعتزلة مثل هذه المشكلة، وهي مشكلة يواجهها اليوم الكثير من المصلحين، وتُعدّ العامل المهم في الميل لاتخاذ المواقف المحافظة لدى الحركات التقدمية الإصلاحية الدينية، فرغم تفوّق عقائدهم على عقائد منافسيهم عقلاً ومنطقاً، وأكثر موافقة لموازين الشرع على الظاهر إلا أنهم خسروا الجولة أمامهم



في مركز الزيدية المعتزلة في اليمن، راجع الأصول الخمسة الذي يعدّ من أفضل كتب الفكر المعتزلي ويستند على الأسس الشرعية والقرآنية أكثر من الكتب المتقدمة عليه. فلو أن هذه الكتب كانت قد دخلت الميدان الفكري قبل كتب أبي الحسن الأشعري أو في وقت متزامن معها لما تمكن الأشاعرة من فرض نفوذهم بهذا الشكل. وحول أسباب نجاح الأشعري والظروف التي رافقت نزوله إلى الساحة راجع محاوراته مع كبير حنابلة بغداد البرهاري، طبقات الحنابلة: ٢/ ١٨-١٩.

(١) لاحظ: حوار ابن حنبل والمعتصم في كتاب: رجال الفكر والدعوة في الإسلام لأبي الحسن

الندوي: ١١٨-١٢٠، ولاسيما كتاب: مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي:

٣٩٧-٤٣٧، وفيه تفاصيل واسعة حول حواراته مع المعتصم والوائق.

لسوء الظن بهم والناشئ عن حالة اللاأبالية لدى بعضهم، وعدم توافق آرائهم مع التراث المتبقي ممن يعتبرهم الجمهور سلفاً صالحاً. ومن المناسب أن نقل هنا عن ابن أبي الحديد بعض آرائهم حول الصحابة:

«... في كلامهم (المعتزلة) ما يدلّ دلالة واضحة على أنهم وضعوا الصحابة والتابعين موضع الناس، يخطئون ويصيبون، ويصدر منهم ما يمدح وما يذم، ولم يتخرجوا من ذلك كما تخرج غيرهم، فوضعوا الصحابة وكبار التابعين في دائرة لا يستباح مهاجمتها. بل قالوا: إنّنا رأينا الصحابة أنفسهم ينقد بعضهم بعضاً، بل ويلعن بعضهم بعضاً، ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصح فيها نقد ولا لعن لعلمت ذلك من حال نفسها؛ لأنهم أعرف بمحلّهم من عوامّ أهل دهرنا، وهذا طلحة والزبير وعائشة ومن كان معهم وفي جانبهم لم يروا أن يمسكوا عن عليّ، وهذا معاوية وعمرو بن العاص لم يقصّروا دون ضربه وضرب أصحابه بالسيف، وكالذي روى عن عمر من أنه طعن في رواية أبي هريرة، وشتّم خالد بن الوليد وحكم بنفسه، وخوّن عمرو بن العاص ومعاوية ونسبهما إلى سرقة مال الفيء واقتطاعه، وقلّ أن يكون في الصحابة من سلم من لسانه أو يده، إلى كثير من أمثال ذلك ما رواه التاريخ.

قالوا: وكان التابعون يسلكون بالصحابة هذا المسلك، ويقولون في العصاة منهم هذا القول، وإنّما اتّخذهم العامة أرباباً بعد ذلك. والصحابة قوم من الناس لهم ما للناس وعليهم ما عليهم، من أساء منهم ذمناه، ومن أحسن منهم حمدناه، وليس لهم على غيرهم كبير فضل إلا بمشاهدة الرسول ومعاصرته لا غير، بل ربما كانت ذنوبهم أفحش من ذنوب غيرهم؛ لأنهم شاهدوا الأعلام والمعجزات، فمعاصينا أخفّ لأننا أعذر»^(١).

(١) ضحى الإسلام: ٧٥/٣-٧٦، نقلاً عن شرح ابن أبي الحديد: ٤/٤٥٤.

Error! Reference

source not found.

بعد أن ينقل أحمد أمين هذه الفقرات يقول: إن المعتزلة ينتقدون بكامل حريتهم أعمال الصحابة والتابعين وأقوالهم، ويكشفون عن تناقضاتهم، حتى وصل بهم الأمر إلى انتقاد الشيخين، ثم يذكر أمثلة على انتقادهم لأبي بكر وعمر^(١). إنَّ اتخاذ مثل هذا الموقف حيال الصحابة والتابعين ناجم عن الميول العقلية للمعتزلة الذين كانوا يرفضون الأخذ بالقول على علته دون دليل، ولا يرجحون على منطق العقل أي أصل آخر، ولهذا السبب قيل في وصفهم ووصف مخالفاتهم: "النرد أشعري والشطرنج معتزلي"؛ لأنَّ لاعب النرد يعتمد على القضاء والقدر، ولاعب الشطرنج يعتمد على الكد وإعمال الفكر^(٢).

منتقدون آخرون:

سوى المعتزلة ثمة آخرون نظروا إلى صدر الإسلام وفترة الصحابة والتابعين نظرة انتقادية تحدوهم إلى ذلك رغبة التفكير الحرّ، ومنهم ابن خلدون، فهو يقول حينما يتحدث عن علم الفقه: «... ثم إنَّ الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالاته بما تلقّوه من النبي 9 أو ممن سمعه منهم ومن عليتهم، وكانوا يُسمَّون لذلك القراء، أي الذين يقرؤون الكتاب؛ لأن العرب كانوا أمة أمية فاختصَّ من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ وبقي الأمر كذلك صدر الملة، ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكن الاستنباط، وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء...»^(٣).

(١) ضحى الإسلام: ٣ / ٨٦ - ٨٨.

(٢) المصدر نفسه: ٨٩.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ٤٤٦.

ويعتبر ابن حزم أيضاً من زمرة هؤلاء الأفراد، فيتفق في الرأي مع المعتزلة وابن خلدون، ولكن من منطلق آخر، فهو من علماء المذهب الظاهري وفقهائه والذي يرى بأن أحكام الشريعة تنحصر في النص والإجماع دون القياس، حيث يتوصل ابن حزم إلى رآيه هذا عن طريق ردّ النظرية القائلة بصحة كل ما يصدر عن الصحابة من قول أو فعل، التي يؤمن بها ويجمع عليها عامة أهل السنّة، يقول محمد أبو زهرة بهذا الشأن: «ابن حزم يقرر أنه لا يسوغ تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم، لا من الأحياء ولا من الأموات، ويعتبر الأخذ بقول الصحابي من غير حجة من السنّة النبوية تقليداً غير جائز في دين الله تعالى، فإنه لا يأخذ إلا بالكتاب أو السنّة، أو الإجماع القائم على نصٍّ منهما، أو الدليل المشتق من هذه الأمور الثلاثة، فالصحابي لا يحتج بقوله؛ لأنه ليس إلا بشراً من البشر، وأنه ليرى مثل ذلك الرأي عن الشافعي، إذ روى عنه أنه قال في قول الصحابي: كيف آخذ بقول من لو عاصرته لحاججته؟ ولكن الصحيح: أن الشافعي كان يأخذ بأقوال الصحابة إذا اجتمعوا، وإن اختلفوا اختار من أقوالهم.. وأن تلك الكلمة التي رويت عنه إنما كانت عند التعارض بين حديث وقول صحابي فإنه بلا شك يكون قول الصحابي غير جدير بالاتباع، إذ لا قول لقائل أمام قول رسول الله 9 كما قال الإمام مالك: كل إنسان يؤخذ بعض قوله ويُردّ بعضه، إلا صاحب هذه الروضة»^(١).

التائج الفكرية والاعتقادية:

لقد باتت المسألة أكبر من مجرد النظر للإسلام وتفسيره من نافذة تاريخ الصدر الأول، إذ حملت هذه المرحلة معها تناقضات كثيرة، وبلغ التنافس والنزاع والخلاف حداً أن وقف كبارها بعضهم بوجه الآخر وتلطّخت أيديهم بدماء

(١) ابن حزم: حياته وعصره، وآراؤه وفقهه: ٤٨٣، وللمزيد من التوضيح انظر: ٤٨٣-

٤٨٥. وراجع أيضاً:

Goldziher, The Zahiris Their Doctorine and Their History, pp. 190-207.

Error! Reference

source not found.

بعضهم، فإذا مثلت هذه الفترة أفضل الفترات وأقدسها التي تحقق فيها الإسلام الصحيح، وكان مسلموها من أفضل من التزم بالدين فكيف وقف بعضهم بوجه الآخر وحاضوا في دماء بعضهم؟ وكيف يمكن أن يكون كلا طرفي النزاع على حق؟ إن مثل هذه القضايا لعبت عملياً دور أكبر في بلورة التكوين الكلامي والفقهي والنفسي الديني لأهل السنة من مجرد الاقتناع بأنه يجب الانطلاق في فهم الإسلام وتفسيره من نافذة تاريخ الصدر الأول^(١).

لحلّ هذا الإشكال اضطر أهل السنة للقول بأن كليهما على حق، وأن كلاّ منهما - رغم نزاعهما - عمل بمسؤوليته ووفق اجتهاده، وعليه فهما مأجوران وسيدخلان الجنة!

لكنّ هذا تسويغ يمكن أن يُبرّر لحالة أو حالتين أو عدة حالات، ويقال: إنّه التباس ليس إلا، فكيف بهم وأن تاريخ صدر الإسلام مليء بمثل هذه الأحداث بحيث لا يمكن أن نضعها إلا في إطار هذا التنافس والتناحر، لاسيما بين من تنتفي حولهم شبهة الالتباس في المصادق؟! وهذه مشكلة أثّرت بشكل كبير في تصوير تاريخ تلك الأيام عند أهل السنة، كما أنها أثّرت في كل ما يرتبط بالإسلام بصورة

(١) ذكرنا سابقاً أنه لم ينظر إلى تاريخ الصدر الأول من الزاوية الانتقادية إلا الشيعة والمعتزلة. [فجر الإسلام: ٢٦٦-٢٨٧]. ووقف في الجهة المقابلة أصحاب الحديث والحنابلة؛ حيث لم يفكروا إلا بقداسة تلك المرحلة التاريخية ورجالها: «وقد لاحظ بعض المستشرقين أن مسند أحمد تتجلى فيه الشجاعة وعدم الخوف من العباسيين، بذكره أحاديث في مناقب بني أمية لما كان منتشراً بين الشاميين». ضحى الإسلام: ١٢٢/٢.

لم يسلك ابن حنبل هذا المسلك رغم ظروف زمانه إلا جرّاء اعتقاده الجازم بشرعية تلك المرحلة التاريخية ورجالها. راجع في هذا المجال كتاب: الأئمة الأربعة: ١١٧/٤. وسوى هاتين الطائفتين كان لعلماء السنة موقفاً معتدلاً إزاء هذه المسألة. الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٠٣-٢٠٥، قارن مع آراء غيب.

(٢) اتخذ هذا الاجتهاد والتأول وسيلة لتبرئة كل من ارتكب أي خطأ. راجع مقدمة السيد محمد تقي الحكيم على كتاب النص والاجتهاد، والكتاب نفسه لمعرفة معنى الاجتهاد، والحالات التي يمكن الاجتهاد فيها. انظر أيضاً الغدير: ٣٤١/٩-٣٤٩.

ومن المناسب هنا أن نذكر مثلاً على ذلك: فحينما قتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة طمعاً في الحصول على زوجته طلب عمر من أبي بكر أن يقتص منه، لكنّ أبا بكر قال: «ما كنت أقتله، فإنه تأول فأخطأ». الإسلام وأصول الحكم: ١٧٩.

وقد استُخدم هذا المفهوم فيما بعد بشكل واسع لتبرئة المجرمين وتراثهم التاريخي، ولترتيب الفهم التاريخي والكلامي والفقهّي لأهل السنّة، كمثال انظر في باب فضائل خالد بن الوليد في كتاب كنز العمال: ٣٦٦/١٣-٣٨٠.

لاشكّ في أنّ توسيع دائرة الاجتهاد وتبرير الخلافات التي كانت بين شخصين موثوقين هو من ضرورات هذا الترتيب، فحول أسباب خلاف عمر وخالد بن الوليد - مثلاً - يقول الشعبي وهو من كبار فقهاء أواخر القرن الأول، وممن كان له دور مؤثر في ترتيب الفكر الكلامي والفقهّي لأهل السنّة: «اصطرع عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد وهما غلامان وكان خالد ابن خال عمر فكسر خالد ساق عمر فعرجت وجبرت، فكان ذلك سبب العداوة بينهما». كنز العمال: ٣٦٩/١٣. راجع أيضاً: عمر بن الخطاب: ٤٢٤-٤٤٠، لعبد الكريم الخطيب. وعن معركتي الجمل وصفين اللتين وقعتا بين أبرز الأشخاص حينذاك، وتبريرهما دون أن تُمسّ أية شخصية من شخصيات المعركتين بسوء، راجع: مناقب الخلفاء الأربعة في مؤلفات الشيعة، لعبد الستار التونسي: ٦٤-٧٠ والبدعة تحديدها وموقف الإسلام منها: ٢٥-٦١، لعزّت علي عطية، والعواصم من القواصم لاسيما هوامش محب الدين الخطيب عليه، وهو كتاب يعد بحق من أكبر كتب التسويغ الديني والتاريخي إذ يحلل ويبرر حتى المسلّمات التاريخية والدينية بما يخالف حقائقها، فعلى سبيل المثال انظر تبرير قتل معاوية لحجر بن عدي: ٢١١-٢١٣، وهامش الخطيب في الصفحة ٢١٢. وكذلك دفاع الخطيب عن يزيد في الصفحة ٢١٤. وراجع: ٢٤٤-٢٥١ وفيها: أن ابن عربي رفض جميع المؤرخين سوى الطبري؛ لأنهم نقلوا فسق الخلفاء

Error! Reference

source not found.

من هذه النظرة أصبح تاريخ تلك المرحلة وبتبعها كل التاريخ الإسلامي لا هو بالأبيض الناصع ولا بالأسود الكالح وإنما تاريخاً رمادياً، وكأنما لا توجد حدود معينة لتمييز الحق عن الباطل. فهم كلهم مع الحق المطلق أو النسي دون أي تفاضل وترجيح بينهم، والأهم من ذلك هي حالة الحظر المضروبة على أي جهد يحاول التمييز بين الأفراد والتحكيم حول الأعمال والسلوك وانتقاد الأحداث. وأصبح من المسلم به أن الجميع مؤمنون، وما اختلاف سلوكهم إلا ناجم عن اختلافهم في الاجتهاد، وليس عن إيمانهم وسائر خصائصهم الذاتية المرتبطة بالإيمان، وطالما كان الأمر كذلك فلا يجوز لنا أن نتساءل عن أفعالهم ونجعلها معياراً لتحديد الحق، بهذه الصورة تلاشت الأرضية الفكرية والنفسية المتضادة لفهم المسائل وتقويمها على الحق أو الباطل، وأثرت بشدة على الأسس الفقهية والكلامية للبحوث السياسية، سواء كانت حول الخلافة والإمامة أم حول المسائل السياسية الدينية الأخرى^(١).

إن التكوين الفقهي والكلامي والتركيب النفسي الديني لأهل السنة يعتمد على الفكرة القائلة بعدم وجود حق مطلق وباطل محض في الصراع بين مُسلمين، وهي فكرة متأثرة بالدرجة الأولى في تقديس هذه المرحلة التاريخية المضطربة وأفرادها وشخصياتها، وقد خلق هذا التفكير وهذا الطراز النفسي لأهل السنة مشكلة معاصرة لم يُسبقوا بها؛ ذلك أنهم لم يواجهوا مثل هذه المشكلة في الماضي،

⇨

وفجورهم.

I.Goldziher, The Zahiris, pp. 3-13.

وانظر أيضاً:

وراجع آراء ابن حزم في الرأي والقياس والتعليل .

(١) كمثال انظر آراء ابن حنبل عن مسلمي صدر الإسلام. [الأئمة الأربعة: ١١٧/٤] وقارنها

مع أفكاره وعقائده السياسية على الصفحتين ١١٩ و ١٢٠. وانظر شرح كتاب السنة ،

البرهاري كبير الحنابلة في القرن الرابع في: طبقات الحنابلة: ١٨-٤٥.

ولاحظ أيضاً: الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري: ١٤١-١٤٥.

أو أنها لم تكن بالحدّة التي عليها الآن، فالحياة المعاصرة والمجتمع الجديد والتاريخ الحديث هو الذي فرض هذه المشكلة وهذه الشدة والحدة^(١).

ففي الماضي لم تكن هناك ضرورة حتمية في البحث عن أجوبة مناسبة لحاجات الشبان الثورية بهذه الصورة الجادة والملحّة. فإمّا أن كانت الحاجة منتفية تماماً، أو أنها لم تكن بالأبعاد والقوة التي هي عليها اليوم.. مثل هذه الحاجة قائمة اليوم وبقوة في كل بلدان العالم الثالث والدول الإسلامية، ولا يمكن للإسلام أن يمرّ عليها مرّ الكرام، خاصة وأنّ الشبان المسلمين - وعلى الأقلّ خلال العقدين الأخيرين - أخذوا يطلبون الجواب حثيثاً من الإسلام، ويبحثون عن علاج إسلامي شافي يرفع حاجاتهم المستجدة، لأنهم يتوسّمون فيه أنّه هو الأنسب والأكثر انسجاماً مع حاجاتهم أولاً، وأنّ التزامهم الديني يمنعهم من الالتجاء إلى كل ما هو غير إسلامي ثانياً.

إنّ من يواجه هذه المشكلة أكثر من غيره في العصر الحاضر هو الشابّ السنّي الثائر، إذ يبحث عن تحول عظيم في حياته الاجتماعية والثقافية ومستقبله السياسي؛ ذلك أن أهدافه تحته على اتخاذ الخطوات الثورية، لكنّه يفتش في الوقت نفسه عن حلّ إسلامي ينسجم مع تطلّعاته الثورية، وهنا يواجه المشكلة الكبرى في الحصول على الجواب المناسب الذي لن يجده إلا بعد إجراء تجديد نظر عام في الأسس الفقهية والكلامية والفهم الديني والتاريخي، يغيّر الحالة النفسية لعامة الناس لتنسجم مع هذا التحول^(٢).

(١) لا يؤخذ بالاعتبار في الحكم على الأفراد سوابقهم وسلوكهم والقضية المختلف عليها وموقف الطرفين منها، بل أصبح من المسلّمات أن كليهما على حق وصدق، وعليه ينبغي تبرير ما حصل. كمثال راجع رسالة أيها الولد للغزالي.

(٢) يمكن معرفة مستوى الميل إلى الثورة وحمل السلاح بين صفوف الشبان المسلمين المعاصرين بمطالعة كتاب: الفريضة الغائبة لمنظر حركة الجهاد الإسلامي عبد السلام فرج الذي أعدم

Error! Reference

source not found.

لهذا السبب تحديداً أقدم بعض المفكرين الإسلاميين الثائرين السنّة على إجراء نوع من إعادة النظر في أفكاره التاريخية للحصول على ما يستجيب لحاجاته المبرمة ويتلاءم معها، وتحديد معايير أكثر صراحة وحسماً ووضوحاً في التقويم والتحليل، فيرى الباطل باطلاً حتى وإن تلبّس بلباس الإسلام، والحق حقاً حتى لو شوّه التاريخ أو الآخرون صورته، ويقف أمام الباطل ويهرع لمساعدة الحق دون وجل. إن الإذعان للفكرة القائلة بأن التلبس بلباس الإسلام يمنع إبداء أي رأي صريح واتخاذ موقف حاسم يساوي في معناه الإذعان بعدم مشروعية أي إجراء ضد نظام حاكم لا يتورع عن ارتكاب كل جريمة وخيانة من خلال التمسك بالظواهر الإسلامية. فالمشكلة ستبقى قائمة ما لم تُزل هذه الفكرة المتأثية من لزوم صيانة تاريخ الصدر الأول من المسّ والنقد. ولهذا السبب بالضبط اختلفت الكتب الفقهية والكلامية لأهل السنّة في تعريف وتحديد موضوعات: كالبيعة والإجماع والاجتهاد والتخطفة والتصويب وإجماع أهل الحلّ والعقد والخلافة وشأن الخلفاء وولاية الأمر ولزوم إطاعة أولي الأمر وغيرها^(١).

وقد واجه الفشل عملياً أولئك الثائرين والمفكرين الذين حاولوا تدوين معتقداتهم الجهادية مع الحفاظ على هذا المبدأ، فقد أرادوا التعويض عن النقص



قبل مدة، فبعد أن يرفض جميع الحلول المجربة والموصى بها لأسلمة المجتمع - كتأسيس الأحزاب الإسلامية وتربية جيل من المثقفين المسلمين للأخذ بزمام الأمور وإرشاد الناس وتبليغ الدين، والمجرة إلى مناطق أخرى لإعداد الأرضية اللازمة للعودة الفاتحة وأمثال ذلك - يؤكد على وجوب الجهاد ضد الحكام والأنظمة الكافرة وإقامة الحكم الإسلامي لتطبيق التعاليم الإلهية. راجع: بيامبر وفرعون: ٢٤٤-٢٤٧.

(٢) يصف سعد الدين إبراهيم أهم خصوصية للمجاهدين في مصر في عقدي السبعينات والثمانينات بأنه عنف عملي لطائفة انتفضت ضد الحكومة والآخرين الذين يعملون باسم

الإسلام، انظر: Asif Husayn, Islamic Movements, p.29.

الناجم من الضعف الأيديولوجي من خلال الإيمان والاستقامة والتضحية الفردية، وهذا ما لا يمكن تحقيقه في زماننا هذا على الأقل. فإذا كان الشرط اللازم لبلوغ الأهداف السياسية والاجتماعية هو استقامة الثوار، فلا شك في أن شرطه المكمل هو العقيدة والاستراتيجية المنسجمة مع طبيعة الهدف وروح الزمان التي تمتلك قدرة الاستمرار والبقاء والاستجابة للمتطلبات^(١).

(١) ربما كان سيد قطب أول من سعى - من بين المفكرين والكتاب الإسلاميين المعاصرين - إلى تمزيق ستار النفاق لدى الحكام المتظاهرين بالإسلام المعادين له في الباطن، لاسيما في أهم كتبه وآخرها: معالم في الطريق، وقد تعرض هذا الكتاب فيما بعد لانتقادات كثيرة، ولم يأخذ بما جاء به كلية إلا الشبان الذين تعتمل في صدورهم الميول الثورية، بل إن زعيم الأخوان المسلمين في مصر حسن الهضيبي انتقد الكتاب صراحة بعد إعدام سيد قطب في كتابه: دعاة لا قضاة، كما انتقد بعض أفكاره أشهر علماء الإخوان المعاصرين يوسف العظم في كتاب: رائد الفكر الإسلامي المعاصر.

لكن ظروف عقدي السبعينات والثمانينات وفّرت أرضية مناسبة لنفوذ أفكاره وانتشارها، فجميع الحركات الإسلامية في العالم السني ولا سيما العالم العربي متأثرة عملياً بأفكار سيد قطب، سواء وافقتها كلها أم جزءاً منها، غير أن هذا لا يعني أنهم استطاعوا التنظير لعقيدة جهادية إسلامية؛ لأنهم بدؤوا من دائرة مغلقة، ولهذا لم ولن يستطيعوا أن يحققوا شيئاً على هذا الصعيد؛ ذلك أنهم لا يستطيعون ولا ينبغي لهم أن يتجاهلوا معتقداًهم، ويشيدوا أفكارهم على أسس غيرها، فهم يستطيعون أن يقدموا تفسيراً آخر لهذه المبادئ الاعتقادية، لكن لا يتسنى لهم تركها جانباً، وطالما كان الأمر كذلك فإنهم سيتعرضون للانتقاد دون أن يمتلكوا الرد المناسب المقنع، كما أن أفكارهم لن يكتب لها التقدم والاستمرار.

الخطأ الآخر الذي وقعوا فيه أنهم حاولوا تحقيق أهدافهم بالاعتماد على إيمان الثوار وثباتهم وتضحياتهم، وهذا التصور باطل من الأساس؛ ذلك أنهم اعتبروا الجزء كل العلة وسعوا للخروج من الدائرة المغلقة بالتأكيد والاعتماد عليه. والعجيب أنهم في خطتهم هذا يمثّلون الفئات الثورية غير الإسلامية، كمثال على ذلك: الخطأ والتوهّم الذي أصاب مجموعة

Error! Reference

source not found.

بطبيعة الحال فإن القضية لا تتحدد فيما أشرنا إليه توّاً فقط، فإن تقديس فترة صدر الإسلام وعدم إمكانية انتقاد أحداثها تمنع التحول الفكري والعلمي الديني المطلوب والضروري الذي يحتاجه مسلمو العصر الراهن، ولا يمثل البعد الثوري والكفاحي إلا جزءاً من هذه الحاجة، وهو ما يتطلب أيضاً إجراء تحول في سلسلة الاعتقادات كما ذكرنا، والأهم من ذلك لا بدّ من التفكير جدياً بمسألة الدراسة الانتقادية للموضوعات المختلفة، ومنها الدين وتاريخه الذي بات يمثل أهم حاجة عصرية. ولا يمكن الدفاع عن إيمان الأشخاص في مواجهة انتقادات العصر الجديد من خلال التأكيد على بعض المسلّمات التي ليست هي من أصل الدين وإنما من حاصل إجماع المسلمين في برهة من الزمن.

فلكلّ دين سلسلة من القيم والمسلّمات المطلقة التي لا تقبل النقد والتجريح تعود إلى طبيعة الدين نفسه دون أن يكون للزمن وتحولاته دور فيها، ولكن ليس من الصحيح ولا يمكن الدفاع وإلى الأبد عن تلك الاعتقادات التي لا ترتبط بأصل الدين بل بإجماع المؤمنين أمام الانتقادات العلمية والتاريخية؛ ذلك أن الوقوف بوجه هذا التيار النقدي لن يؤدي إلا إلى التنفّر من الدين أو التمردّ على حملته وإلى الفوضى الاعتقادية^(١).



"فدائيان خلق" في العقد الذي سبق انتصار الثورة الإسلامية في إيران، فقد انتقدوا حزب "تودة" على عهد مصدّق بسبب عدم ثباته، واعتبروا أن الاستقامة والتضحية هي رمز النصر، انظر: كتب جزني وأحمد زادة وصفائي فراهاني، وخاصة أولهم، ولاحظ أيضاً: إيدئولوجي وانقلاب: ٢١٤-٢٢٠. وعن أهمية كتاب معالم في الطريق والآراء المختلفة حوله راجع كتاب: سيد قطب لعبد الله عوض: ٣٢٥-٣٢٩.

(١) حول جهود الجيل الجديد للتخلص من الجرم الديني انظر كتاب: السّنة النبوية بين أهل

فهم التاريخ..... ١٣٥

فضلاً عن ذلك، فالاعتقاد بأن ما حصل في تلك الفترة لم يكن سوى تحقق الإسلام الحقيقي واعتباره من المسلّمات التي لا نقاش فيها، يفرض علينا الاستلزام من مصاديق الإسلام وآرائه في تلك المرحلة، ولكن قد نواجه هنا عدة معالجات لمسألة واحدة دون أن تتغير الظروف، فأَي حالة سنأخذ بها من بين هذه المعالجات العديدة؟

على سبيل المثال أماننا أمثلة مختلفة في طريقة انتخاب الخليفة، فأبو بكر أوصى لعمر، وأوصى عمر لشورى من ستّة أشخاص ينتخب الخليفة من بينهم، وأن خلافة أبي بكر انعقدت ببيعة عدد قليل من الناس. وثمة أمثلة كثيرة أخرى مشابهة لا سيما في المسائل الفقهية والكلامية حيث توجد أجوبة مختلفة ومتناقضة أحياناً لمسألة واحدة، الأمر الذي سبّب للفقهاء والمتكلمين من أهل السنّة فيما بعد مشاكل عديدة في تحديد المعيار الصحيح بسبب الأخذ بتاريخ صدر الإسلام على علّاته^(١).



الفقه وأهل الحديث، لاسيما صفحاته من ٧-١٢ لـ محمد الغزالي، وهو أحد كبار العلماء المعاصرين، وانظر أيضاً كتاب: من العقيدة إلى الثورة في خمسة مجلدات لحسن حنفي الذي يُعدّ أحد المثقفين المطلعين المعاصرين، وخصوصاً الصفحات ٧-٤٧ من الجزء الأول.

(1) كمثال راجع: الأحكام السلطانية للماوردي: ٥-٢١ ، والأحكام السلطانية لأبي يعلى:

الفصل الثالث

الحكم والحاكم

ذكرنا في الفصل السابق وبصورة مجملة كيفية وقوع أحداث تاريخ صدر الإسلام، وكيفية النظر إليها فيما بعد، وانعكاس هذه النظرة على مجموع البنية الفقهية والكلامية والفكر السياسي لأهل السنّة. ومن اللازم هنا أن نلج بحثنا الجديد عبر مقدمة قصيرة.

فقد أشرنا سلفاً إلى أن التكوين الفقهي والكلامي للشريعة يختلف عنه عند السنّة رغم العناصر المشتركة الأساسية التي تجمع الطائفتين، وهذا الاختلاف كوّن لدى أتباعهما نوعين متباينين من البنية النفسية والاجتماعية. ولمعرفة كيف تبلورت وتبلور الحركات الدينية لكلتا الطائفتين وتحت تأثير أية عوامل وقواعد يحصل ذلك؟ لابدّ من معرفة النظامين ومسارهما عبر التاريخ أولاً. وما يحظى بأهمية أكبر هنا هو المبادئ والعوامل التي قامت عليها أسس التفكير السياسي لدى المذهبين؛ ذلك أنّ الحركات السياسية والاجتماعية وحتى الفكرية والثقافية تخضع لتأثير هذه الخصائص، شئنا أم أبينا. فما لم نتعرف على هذه الخصائص ولم نقوم نتائجها وتبعاتها لا يتسنى لنا أن نتعرف على الحركات الدينية بالشكل الصحيح لهاتين الفرقتين، الماضية منها والمعاصرة.

قلنا: إنّ أحد أهم المبادئ التي بلورت الفكر السياسي لهذين المذهبين هو فهمهما وتفسيرهما لتاريخ الصدر الأول، ففهم أهل السنّة لهذا التاريخ يختلف عما هو واقع.

Error! Reference

source not found.

المبدأ الثاني هو شكل اعتقاد أهل السنّة بالحاكم كونه حاكماً، أي نظرة أهل السنّة للحاكم وانعكاسها على تفكيرهم السياسي، بغضّ النظر عن القضايا التي وقعت في عصر صدر الإسلام وفهمهم لها.

وأخيراً فإنّ المبدأ الثالث هو: أنّ المهم في رأي علماء أهل السنّة وفقهائهم ومتكلميهم فيما يتعلق بالسلطة ومشروعيتها هو تحقيق الأمن، لا العدالة، فهم يُبدون حساسية تجاه الأمن والقدرة التي تستطيع أن تحققه، لا تجاه العدالة أو التنفيذ الدقيق للضوابط الشرعية وسنّة الرسول 9 بالصورة التي كانت على عهده 9.

تختلف نظرة الشيعة في المبدئين الأخيرين عن نظرة السنّة، بحيث يمكن ملاحظة انعكاس هذا الاختلاف في تاريخ الحركات الدينية والاجتماعية لأتباع كلا المذهبين.

إنّ الطموح لتحقيق العدالة والرغبة بها لدى الناس يُعدّ مصدر نشوء الحركات السياسية والاجتماعية. وييدي المذهب الشيعي وعلى مرّ تاريخه حساسية تجاه مفهوم العدالة والتنفيذ الدقيق للضوابط الدينية، ويعتبر الدفاع عنه والسعي لتحقيقه جزءاً من رسالته، بينما تأتي مسألة العدالة عند المذهب السني في المرتبة الثانية، وأحياناً الثالثة من حيث الأهمية. فالمهم بالنسبة له الحكم الذي يتحقق الأمن في ظلّه.

منزلة الخلافة:

أشرنا في الفصل السابق إلى أن العامل الأول والأساسي في تكوين نظرة أهل السنّة إلى تاريخ الصدر الأول هو الإجراءات التي قام بها معاوية ضد علي بن

الحكم والحاكم.....

أبي طالب^(١) لعدائه له ولمكانته، ومحاولته لتنجية أنصاره وكانوا من المعارضين العقائدين لمعاوية، الأمر الذي دفعه لإصدار الأوامر لولاته في سب علي Δ علانية، وافتعال أحاديث في فضائل الآخرين لثنا فس تلك التي وردت في فضل علي. وما كان للسب أن يستمر لأسباب كثيرة لعل أهمها الفضائل التي اختلقوها للآخرين، إذ كيف يمكن أن يتصف الآخرون بهذه الفضائل ويتسم علي بنقيضها فيُسب ويُلعن مع أنه كان خليفة مثلهم على الأقل^(٢)؟! ولو استطاعوا - فرضاً - إدخال هذه العقيدة في أذهان الناس فهذا يعني أن الناس ستحمل أفكاراً مماثلة للخوارج تُقرُّها منهم، الأمر الذي كان يخشاه النظام الحاكم سواء الأموي أو العباسي؛ لأن الخوارج كانوا من ألد أعدائهم.

أما الإجراء الثاني فقد ترك تأثيره، وأصبح لتاريخ صدر الإسلام وللمسلمين حينذاك منزلة تتساوى مع منزلة الإسلام نفسه. وثمة عوامل أخرى تدخلت وساعدت على رسوخ هذه العقيدة ستتطرق إليها بإذن الله. ولتعزير مكانة الخلفاء الذين حلّوا بعد الخلفاء الراشدين الأمويون منهم

(١) ينقل ابن أبي الحديد: «إن قوماً من بني أمية قالوا لمعاوية: يا أمير المؤمنين، إنك قد بلغت ما أمّلت، فلو كففت عن لعن هذا الرجل! فقال: لا والله حتى يربو عليه الصغير، ويهرم عليه الكبير، ولا يذكر لك له ذاكراً فضلاً». النص والاجتهاد: ٤٩٩، نقلاً من شرح ابن أبي الحديد: ٤٦٣/١.

قارن ذلك مع قول أبي جعفر الاسكافي: «... ولولا أن الله تعالى في هذا الرجل الإمام علي Δ سراً يعلمه من يعلمه لم يُرو في فضله حديث، ولا عُرفت له منقبة». راجع: شرح ابن أبي الحديد: ٥٦/٤ - ١١٦.

(٢) ينقل غولدتسيهر بأن الأمويين كانوا يقدّمون خطبتي صلاة العيد على الصلاة نفسها لكي يستمع الناس إليهم قبل أن يتفرقوا، ثم يضيف: «كان الناس يغادرون المسجد بعد الصلاة لكي لا يستمعوا إلى الخطب التي تتعرض لعلّي Δ باللعن والسب».

Error! Reference

source not found.

والعباسيون وجميع من تلقب بالخليفة في تاريخ الإسلام وأذعن الجمهور لهم، كالمماليك في مصر وسلاطين العهد العثماني الثاني ظهرت الحاجة لإضفاء شأنٍ دينيٍّ خاصٍّ على تسلّطهم على مقاليد الحكم يُقنع الأمة، وكانت الوسيلة الأفضل لذلك إحاطة المنصب بمنزلة دينية لكسب الشرعية في السيطرة على الحكم، وهذا كان يفرض عليهم رفع شأن الخلفاء بعد الرسول 9، وإظهار الخلافة على أنها أمر إلهيٍّ ودينيٍّ، وإضفاء القداسة على الخلافة والخلفاء، وبشكل عام إعطاء منزلة دينية مقدسة لتاريخ تلك الأيام وشخصياتها، فبهذه الطريقة يصبح لمنصب الخلافة شأنًا بل ضرورة دينية، الأمر الذي ينسحب عليهم وعلى مناصبهم^(١).

الواقع لم تكن لدى خلفاء بني أمية رغبة في أن يُطلق عليهم لقب الخليفة لأن طبيعتهم البدوية والجاهلية واللاأبالية لم تكن تتسجم مع مثل هذا التكلف. لكن الأمر يختلف تماماً عند بني العباس؛ ذلك لأنّ بقاءهم كان يستوجب التشبّث بهذا اللقب، ولم يستمر حكمهم لأكثر من خمسة قرون إلا من خلال تمسكهم بهذا العنوان رغم أن حكمهم كان صورياً في بعض المراحل، وقد تبنّوا هذه الظاهرة التي ابتدعها معاوية لأسباب تختلف كثيراً وأسندوها، بالرغم من أن بني العباس أنكروا الكثير من سياسات معاوية وبني أمية على العموم؛ ذلك أن تقديس الخلفاء بعد الرسول 9 يساعد بصورة مباشرة على تقديس مفهوم الخلافة ومن يتولاها^(٢).

(١) راجع الإسلام وأصول الحكم: ١١٣-١٣٦ و ١٨٠-١٨٢، ففيه تحليل ونقد لهذه الظاهرة.

(٢) على العكس من العباسيين لم يكن الأمويون بحاجة إلى الدين والتظاهر به؛ ذلك أنّ طباعهم وتربيتهم وسجايهم كانت أقرب إلى البداوة والجاهلية، وكانت سياساتهم أشبه إلى سياسة رئيس القبيلة من سياسة خليفة إمبراطورية كبيرة أو سلطاتها، ولهذا سقطت الأسرة الأموية سريعاً. يخاطب معاوية - الذي كان يراعي الظاهر أكثر من سواء من بني أمية - أهل الكوفة أنه يهدف إلى بسط سلطته وحكمه عليهم لا إلى تحريضهم على إقامة

العامل الآخر الذي ساعد على تعزيز هذه النظرة: ضرورة مواجهة الشيعة والخوارج، إذ احتل الشيعة موقع المعارضة الأهم للأمويين والعباسيين خلال القرنين أو الثلاثة قرون الأولى. ولكلا الفريقين نظرة انتقادية لتاريخ صدر الإسلام، فرأي الشيعة واضح في هذا المجال إذ، ينظرون إلى تلك المرحلة نظرهم إلى الفترات الأخرى من تاريخ الإسلام دون أيّ تباين وتمايز، أمّا الخوارج فإنهم كانوا يوافقون على مرحلة من تاريخ الخلفاء الراشدين تبدأ من الخليفة الأول وتنتهي إلى أواسط خلافة عثمان، ويرفضون الفترة المتبقية من الخلافة الراشدة باعتبارها تاريخ شرك وخروج عن الدين! مضافاً لذلك فإن فهمهم للمرحلة الأولى لم يكن يمثّل فهم

⇒

الصلاة وأداء الزكاة. انظر الأمويون والخلافة: ١٣.

ويقول عبد الملك بكل صراحة: «أيها الناس...، فاستقيموا على سبيل الهدى، ودعوا الأهواء المردية، وتجنّبوا فراق جماعات المسلمين، ولا تكلفونا أعمال المهاجرين الأولين، وأنتم لا تعملون أعمالهم...». الأمويون والخلافة: ١٢٢.

بيد أن العباسيين كانوا على غير هذه الشاكلة، إذ كانوا يتظاهرون ما استطاعوا بالتدبّر والالتزام الشرعي لاسيما في عهد المنصور لكثرة الثورات التي قامت ضده. انظر مبادئ نظام الحكم في الإسلام: ٥٨٤. وقيل في التعصب الجاهلي للأمويين: «أهم كانوا لا يؤلّون إلا ابن حرة». تاريخ ابن عساكر: ٢٠٦/٥.

ويقول ابن أبي الحديد: «كان يُقال: إن دولة بني أمية آخرها خليفة، أمّه أمة، فلذلك كانوا لا يعهدون إلى بني الإمام منهم، ولو عهدوا إلى ابن أمة لكان مسلمة بن عبد الملك أولاهم بها». شرح ابن أبي الحديد: ١٥٧/٧. وانظر أيضاً: الأمويون والخلافة: ٤٥، وفجر الإسلام: ٩١. بينما كان العباسيون على عكس ذلك تماماً فقد كانوا «لا يتزوجون إلا من الموالي، فمنذ سنة (٨٠٠) للميلاد فما بعد لا تجد خليفة مولوداً من أم حرة».

G.F.Grunebaum, Classical Islam, p.80. Goldziher, Muslim Studies, vol II, pp.38-88.

حول الفرق بين سياسة العباسيين والأمويين، راجع الكتاب أعلاه، لا سيما الصفحات

Error! Reference

source not found.

الآخرين لها، فالخوارج طائفة كانت تتسم بالتحجر العقلي ولم تكن ترغب في أن تنظر إلى فرد معين أو عصر خاص نظرة تقديس، فوافق رأيها ذلك العهد، وامتنعت عن تكفير تلك المرحلة وحسب^(١).

وعليه فإن أحد أشكال مواجهة هذين الفريقين وإثارة الرأي الإسلامي العام ضدّهما القول بأنهما لا يعترفان بمشروعية تاريخ صدر الإسلام، والسبيل الأفضل للوصول إلى هذا الهدف تقديس تلك المرحلة وتمجيدها قدر الإمكان. فكلما تضاعفت الأهمية الدينية لهذه المرحلة لدى عامة الناس كلما استطاع النظام أن يقهر معارضيه ويسحب البساط من تحت أرجلهم. فمن أهم الذرائع التي تبجحوا بها وخدعوا الناس بالتأكيد عليها قولهم: إنّ المعارضة التي تتهمنها بالباطل وتقف بوجهها تفتقد للشرعية، لأنّها لا تحترم صدر الإسلام وأشخاصه^(٢). وقد كان لهذه التهمة دوراً مؤثراً لا سيما ضد الشيعة؛ إذ استخدمت ولفترة طويلة كأفضل سلاح إعلامي ضدهم. وثمة أمثلة تاريخية كثيرة تكشف عن استخدام هذا السلاح ضد المعارضة وخنق أية حركة معارضة في مهدها. ولا زال هذا السلاح يستخدم في عصرنا الحاضر وبشكل واسع لاسيما من قبل السعوديين وأمثالهم، حيث يقدمون صورة لصدر الإسلام تغلق أي منفذ للإعلان عن موقف انتقادي منه، ويعزفون على هذا الوتر من أجل محاصرة الفكر الشيعي والقضاء على أية حركة إصلاحية؛ لأن عامة الحركات الإصلاحية والثورية المنبثقة من بين أهل السنّة تتخذ موقفاً انتقادياً من تاريخ صدر الإسلام وتاريخ الإسلام ككل. فحينما يخضع هذا الموقف والنهج للتشكيك فلا ريب في أن متبنييه سيواجهون نفس المصير الأمر الذي

(١) البيان والتبيين: ١٠٢/٢-١٠٣.

(٢) انظر مثلاً على التنديد بالشيعة بسبب مواقفهم الانتقادية من تاريخ صدر الإسلام في

شرح كتاب السنّة للربّهاري. طبقات الحنابلة: ١٨/٢ - ٤٥.

يطمح إليه الرأي المعارض^(٣).

إن العاملين السياسيين المهمين الماريّ الذكر ساعدا على تكثيف الهالة الدينية والإلهية حول تاريخ الصدر الأول، وقد نحا الخلفاء بعد معاوية هذا المنحى، واستمرت الحاجة قائمة له طالما كانت راية الخلافة مرفوعة، أي إلى أوائل القرن الحالي، ثم انتقلت هذه الحاجة إلى أصحاب السلطة الذين أطلقوا على أنفسهم أتباع السلف الصالح.

قداسة صدر الإسلام:

ثمة إجراءات أخرى ساعدت على تقوية هذا التيار كان لمعاوية فيها الدور الأساس، فقد تشبّث بسياسةٍ داهيةٍ أخرى لإثبات شرعيته وحقّه في الخلافة، حالفه الحظّ فيها، مما ساعدت هي الأخرى على تكوين هالة مقدسة عند المسلمين عن تاريخ الصدر الأول، إذ أراد أن يربط جسراً بينه وبين الخلفاء الأوائل لا سيما أبو بكر، لكنه لم يستطع إلى ذلك سبيلاً طالما كان الإمام علي Δ على قيد الحياة؛ لأنه لم يكن يسمح بمثل هذا الاستغلال السيئ، وكان لشخصية الإمام علي Δ ومكانته وسابقته في الإسلام واختياره خليفة للأمة من قبل إجماع المسلمين تقریباً أكبر حائل أمام تحقيق هذا الهدف الذي أصبح ممكناً بعد استشهاد Δ. وأفضل من يصور هذا الاستغلال هو معاوية نفسه، فلنقرأ ما كتبه للإمام الحسن Δ في رسالة تتضمن قضية الصلح والمهذنة، يقول:

«... إن هذه الأمة لما اختلفت بعد نبيها لم تجهل فضلكم ولا سابقتكم، ولا قرابتكم من النبي، ولا مكانتكم في الإسلام وأهله، فرأت الأمة أن تخرج من هذا الأمر لقريش لمكانها من نبيها، ورأى حلماء الناس من قريش والأنصار وغيرهم

(٣) تحول وثبات (الثابت والمتحول): ٨٧ - ١٠٠.

Error! Reference

source not found.

من سائر الناس وعامتهم أن يولّوا هذا الأمر من قريش أقدمها إسلاماً وأعلمها بالله وأحبها له وأقواها على أمر الله، واختاروا أبا بكر، وقد كان ذلك رأي ذوي الحِجى والدين والفضيلة والناظرين للأمة... ولو رأى المسلمون منكم من يغني غناؤه أو يقوم مقامه أو يذبّ عن حرّيم المسلمين ذبّه ما عدلوا بذلك الأمر إلى غيره رغبة عنه، ولكنهم عملوا في ذلك بما رأوه صلاحاً للإسلام وأهله... والحال فيما بيني وبينك اليوم مثل الحال التي كنتم عليها أنتم وأبو بكر بعد النبي 9، ولو علمت أنك أضبط مني للرعية، وأحوط على هذه الأمة، وأحسن سياسة، وأقوى على جمع الأموال، وأكد للعدو لأجبتك إلى ما دعوتني إليه، ورأيتك لذلك أهلاً، ولكني قد علمت أني أطول منك ولاية، وأقدم منك لهذه الأمة تجربة، وأكثر منك سياسة، وأكبر منك سنّاً، فأنت أحق أن تجيئني إلى هذه المنزلة التي سألتني، فادخل في طاعتي....»^(١).

يحاول معاوية في رسالته أن يسبغ على نفسه الشرعية بنفس الدلائل التي حصل فيها أبو بكر على الشرعية، ويسعى لبيان أن القضية واحدة لدى كليهما، وأنه حصل على الشرعية على أساس نفس المعايير التي حصل فيها أبو بكر على الشرعية بحيث ينبغي حتى للإمام الحسن Δ أن يخضع لسلطانه.

يقول محمود صبحي بهذا الشأن: «تعدّ رسالة معاوية هذه أول تعبير كلامي عن رأي أهل السنّة والجماعة في الخلافة عامة، وفي بيعة أبي بكر خاصة، وقد استطاع معاوية أن يحرز نصراً كلامياً عقائدياً، حين تصدّى ليكون لسان حال جمهور المسلمين من أهل السنّة... ولقد اغتنم معاوية هذه الفرصة ليظهر بمظهر المدافع عن الخلفاء وكبار الصحابة، وبذلك أصبح على دعواه في الخلافة صبغة شرعية حين انتقل في دهاء ولباقة من الدفاع عن بيعة أبي بكر إلى مطالبة بالخلافة،

(١) نظرية الإمامة لدى الشيعة الإمامية: ٣١٩-٣٢٠.

الحكم والحاكم.....

فهو لا يطلبها غضباً، ولا يفرضها على الأمة قسراً، وإنما حاله كحال أبي بكر، فهو أضبط للرعية وأحوط للأمة وأحسن سياسة وأكيد للعدو وأطول ولاية وأقدم تجربة وأكبر سنّاً، وهكذا انتقلت دعوى معاوية من المطالبة بدم عثمان في عهد علي إلى إيديولوجية أشدّ خطراً وأبعد أثراً وأقوى دعامة في طلب الخلافة وتثبيت دعواه^(١).

نستنتج: أنّه ومضافاً إلى العوامل التي ذكرناها - والتي كانت تحت معاوية على إسباغ منزلة دينية، لتاريخ الصدر الأول وشخصياته لسحب البساط من تحت مخالفه وعلى رأسهم الشيعة وكسر شأن الإمام علي Δ في أذهان الأمة - هناك عوامل أخرى كانت تدفعه في هذا الاتجاه، فمواجهة الإمام وشيعته سواء في حياته أو بعد استشهاده لم يكن من الممكن أن يكتب لها النجاح لولا الاستناد على هذه الفترة التاريخية، فقد كانت حاجته لذلك ملّحة، وما كان منه إلا أن يحققها بدهاء وبمختلف الأساليب، لتحتلّ فيما بعد مكانة مرموقة في التكوين الكلامي والفقهى لأهل السنّة، لا سيما فيما يخصّ قضية الإمامة والخلافة. ولو كان المنافس الرئيسي لمعاوية شخصاً غير الإمام، أو لو كان في مواجهة الإمام شخص غير معاوية لتبلور - دون ريب - تاريخ تلك المرحلة بصورة أخرى، ولأصبح التكوين الفقهى والكلامى لأهل السنّة شيئاً آخر يختلف كثيراً عما هو عليه الآن.

سوى العوامل السياسية المذكورة، ثمة عاملان دينيان ساعدا على تعزيز هذا التيار نشير إليهما في الفقرة الآتية.

المسائل المستحدثة:

العامل الأول: ضرورة العثور على أجوبة للمسائل الدينية المختلفة الفقهية

(١) نظرية الإمامة لدى الشيعة الإمامية: ٣٢١.

Error! Reference

source not found.

منها والكلامية، الأمر الذي واجهه المسلمون من أواخر بل أواسط القرن الأول دون أن يجدوا الجواب الصريح لها في السنّة النبوية، فبحثوا عن حل لهذه المعضلة ووجدوا أن أحد أفضل السبل لها هو مساواة تاريخ الصدر الأول بالدين نفسه للحصول على أجوبة من سنة النبي والفترة التي تلتها.

فالمجتمع الإسلامي على عهد الرسول 9 كان مجتمعاً محدوداً مغلقاً، لم تكن الحاجة فيه قائمة للعثور على أجوبة لمسائل معقدة، وتُطرح أية مسألة تطرأ فيه على الرسول 9 مباشرة، إلا أن هذه الظروف تعيّرت بعد أن انتشر الإسلام سريعاً وخاصة بعد الفتوحات المهمة الأولى، وخفوت الفورة الدينية، واستقرار المجتمع أواسط القرن الأول. ولم يكن سرّ ذلك كامناً في النمو الاجتماعي الكمي، وإنما في التعقيد الكيفي الحاصل من النمو الكمي الذي كان يزداد تعقيداً يوماً بعد آخر، فقد انضوت ملل وثقافات وفلسفات ونحل مختلفة تحت سلطة هذه القوة الدينية الجديدة، ومثل هذه الحالة تولّد مسائل كثيرة تبحث عن أجوبة عملية صريحة لا نظرية؛ ذلك لأن المجتمع لابد وأن يُدار وفق تلك الأجوبة، وهي في الواقع القوانين التي تنظم المجتمع.

على هذا الصعيد برزت مشكلة البحث عن الأجوبة لمسائل مستحدثة لم يرد في السنّة النبوية إلا شيئاً قليلاً منها^(١)؛ لأنها كانت تعبر عن

(١) على سبيل المثال: يردّ المقرئ - وهو أحد أكثر المؤرخين اطلاعاً على تاريخ صدر الإسلام وبعده والأحداث التي شهدتها تلك الفترة - كل حديث مروي عن النبي 9 يتضمن سؤال الصحابة حول مواضيع معينة كالقضاء والقدر وصفات الله والآيات المتشابهة ويعتبرها أحاديث موضوعية، ويقول: إن أسألتهم لم تكن تتجاوز حدود العبادات وكيفية أدائها. خطط المقرئ: ١٨٠/٤. انظر نقداً لهذا الرأي في النظم الإسلامية: ٧٤-

الحكم والحاكم.....

موضوعات جديدة لم يكن لها أي وجود عملي أو نظري في ذلك الزمان، لكنها بدت تطفو على السطح وتبحث عن حلول على المستويين النظري والعملي، فلم يكن أمامهم إلا تمديد الاعتبار الديني الذي كان يشمل عصر الرسول 9 فقط إلى كل مرحلة حكم الخلفاء الراشدين.

ولابدّ هنا من اتخاذ جانب الحياد والواقعية والقول: إنهم كانوا على حق، ذلك لو أريد وضع اعتبار ديني لجزء من التاريخ الإسلامي أشبه في ظاهره بفترة الرسول 9، فإنّ هذا الجزء يتمثّل في فترة الخلافة الراشدة، خاصة وأنها حظيت باحترام وتقدير معظم المسلمين مما لم تحظ به أية فترة أخرى بمثل هذا الإجماع، ولهذا اعتبرت هذه المرحلة استمراراً لمرحلة الرسول 9 وسنّته، وبالتالي اقتبس منها واستُعين بها في البحث عن حلول للأسئلة الكثيرة المطروحة، خاصة إذا علمنا أن الاجتهاد الفقهي في تلك الفترة لم يكن قد شقّ طريقه ومنهجه بعد بالصورة التي أصبح عليه فيما بعد، ولهذا كانوا مضطرين للعودة إلى النصّ في كل حالة تواجههم^(١).

أمّا الشيعة فلم يواجهوا مثل هذه المشكلة؛ لأنهم يعتقدون بأن أقوال الأئمة المعصومين عليهم السلام وأفعالهم هي امتداد لسنة الرسول 9، وهي عقيدة لم تفرضها الضرورة التاريخية ولا أي عامل آخر، وإنما هي نتيجة طبيعية لاعتقادهم بمبدأ الإمامة بالمعنى الذي يفهموه ويفسّروه، وعليه

(١) في إعلام الموقعين: ١١٨/٤ - ١٥٦ بحث مشيع حول وجوب اتباع الصحابة والتابعين. راجع أيضاً كتاب تراث الخلفاء الراشدين: ١٤-١٥. وانظر أيضاً أقوال البرهاري في شرح كتاب السنة لابن حنبل في باب وجوب اتباع الصحابة، حيث يؤكد على أن الدين تقليد ولزوم تقليد الصحابة، ويوصي بآثار الصحابة والسلف الصالح والتقيد بها وتقليدها وعدم تجاوزها، ويتهم من يطعن بالصحابة في إسلامه. انظر: طبقات الحنابلة: ٢٩/٢ و٣٩ و٢٥.

Error! Reference

source not found.

فإن الشيعة ترى بأن السنّة الشرعية المعتمدة استمرت حتى سنة (٢٦٠هـ) وهو عام وفاة الإمام العسكري Δ. إن هذا التراث الغني المتنوع والمتشعب الحاصل من الردّ على أسئلة مختلفة طرحت خلال (٢٧٣) عاماً تبدأ من عصر الرسالة مروراً بعصر الأئمة وانتهاءً ببداية الغيبة الصغرى، والتأكيد على مبدأ الاجتهاد وتعيين أسسه وحدوده، أزال الإحساس بالحاجة إلى الموضوعات التي تُعدّ حاجة ملحة بالنسبة لأهل السنّة.

الارتباط العاطفي:

العامل الثاني: هو العامل العاطفي الديني، فالإنسان يميل نفسياً وعاطفياً إلى حبّ أي شيء أو شخص يرتبط به بصورة أو أخرى، سواء كان هذا الارتباط حقيقياً أم وهمياً، إذ يكفي أن يتصور في ذهنه بوجود مثل هذا الارتباط، وكان هذا العامل في الماضي أكثر تأثيراً وأقوى مما هو عليه الآن؛ ذلك أن الإنسان المعاصر يعاني أكثر من الماضي من التشبّث الفكري والعاطفي، وبالتالي فإن تعلقه وحبّه لا يتجذّر في الأعماق، أمّا في الماضي فإن المرء لو أحب شيئاً أو شخصاً انجذب إليه بكلّ وجوده، وكلّما اشتدّ هذا التجاذب كلّما سرى إلى أقرباء الشخص والمحيطين به، وحصلوا في نظر المحب على مواصفات مماثلة لمواصفات المحبوب.

وقد كان رسول الله 9 وعلى طول التاريخ الإسلامي أقدس الوجوه وأحبها على الإطلاق، واستخدمت في وصفه أجمل العبارات والأوصاف، لاسيما من قبل الصوفية الذين فاقوا بقية المسلمين في الوصف، ومن الطبيعي أن يسري حب هذه الشخصية الجذّابة إلى حب المحيطين به في ذهن محبيه. وأصبح من المستحيل لكائن من كان أن ينجذب نحو الرسول 9 ويحبه دون أن يحب ذويه والمربطين به، من دون أن يتحقق في من يكون هؤلاء وكيف عاشوا؟ إنما يكفي أنهم صاحبوه.

الحكم والحاكم.....

من هذه النافذة نظر الصوفية بل وعامة المسلمين على طول التاريخ إلى الصحابة وإلى صدر الإسلام، واعتقدوا أن تلك المرحلة كانت من أفضل الفترات لوجود رسول الله 9 فيها، وأن أولئك الأشخاص كانوا من أفضل الناس لأنهم عايشوا رسول الله 9، وهي عقيدة حقّة مع لزوم اتضاح حدودها ومفهومها. فلا شك في أن عصر الرسول 9 اكتسب الكرامة والعزة لأنه 9 عاش فيه، كما لا ريب في أن صحابة الرسول 9 نالوا من السعادة ما لم ينلها غيرهم بسبب معاشرتهم له 9، لكن هذا لا يعني أن تكتسب العصور القريبة من عهد الرسول 9 تلك العزة والشرف، لئلا تستنتج من ثم بأن عصر الصحابة هو أفضل العصور لقربه من عصر الرسول 9، ويتم التعرف على الإسلام من خلاله، كما أن سعادة الصحابة في مرافقة الرسول 9 لا تعني بالضرورة أن التزامهم بالإسلام كان التزاماً عملياً حقاً^(١).

على أية حال فقد أدت هذه الحالة النفسية إلى أن تنسحب قداسة الرسول 9 على الصحابة وعهد الصحابة ليحاطوا بمالة من القداسة الإلهية، وهذا ساعد بدوره التيار الذي كان يستهدف إضفاء منزلة دينية على صدر الإسلام. وثمة دليل خاص على عدم وقوع الشيعة لتأثير هذه الحالة، فهم لا يحتلفون عن سواهم من المسلمين في حب رسول الله 9 وتبجيله، لكنّ حبهم للصحابة ينحصر في فئة خاصة بدليل وجود أحاديث تحظى عندهم بالاعتبار التام، ولولاها لماثلوا الآخرين في سحب قداسة الرسول 9 وشأنه المعنوي على الآخرين؛ لأنّ طبيعة الإنسان تقتضي مثل هذه الحالة.

(١) الفتاوى الحديثة: ٣٠٥. وعن عبد الله بن مبارك الذي أبدى مثل هذا الرأي وشخصيته

انظر: الإسلام بين العلماء والحكام لعبد العزيز البدري: ٢٢٨ و ٢٢٩.

Error! Reference

source not found.

ومن المناسب هنا أن نذكر مثلاً على مكانة مَنْ أدرك الرسول 9 عند مسلمي العصور المتأخرة، وكيف أصبحت من أهم ضوابط تقويم الصلاحية الدينية والمعنوية للأشخاص. ينتقد ابن حجر رأي ابن عبد البرّ عن إمكانية مجيء مَنْ هم أفضل من الصحابة في الأزمنة الأخرى، ويقول: إنّ هذا الرأي شاذّ ونادر جداً، والأحاديث لا تدلّ عليه، ثم يبيدي رأيه ويسنده بما ورد عن عبد الله بن مبارك - الذي يصفه بأنه من أعلام العلم والفقه والمعرفة - حينما سُئل عن معاوية وعمر بن عبد العزيز، وأيهما أفضل؟ فأجاب بما مفاده: أنّ الغبار الداخِل في أنف حصان معاوية وهو في ركاب رسول الله 9 أفضل من مائة من أمثال عمر بن عبد العزيز، وهو بذلك يريد أن صحبة رسول الله 9 ورؤيته تضفي على الإنسان قيمة لا يعادلها أي عمل ولا يساويها شرف^(١).

ولا ينكر الدور القوي للسياسة هنا، ولكن ينبغي أن نعترف بأن المسلمين نشؤوا مع هذا الطور الفكري، وتبلورت أذهانهم وشخصياتهم على أساسه فيما يبدو أنه أصبح حاجة أخلاقية ونفسية وعاطفية ودينية، فضلاً عن أنهم كانوا مضطرين لعرض نظام كلامي منسجم من مجموعة متضادة في الباطن.

فالإنسان المؤمن المعتقد بأي شيء من الدين والأُمور الأخرى يطمح في أن يرى معتقداته تنتظم في مجموعة مترابطة منسجمة غير متضادة كحاجة أساسية من حاجاته. وهذا لا ينبع من اضطرار يفرضه عرض العقيدة على الآخرين أو الدفاع عنها بقدر ما هو حاجة باطنية تبقى دون إشباع لو لم تتم الاستجابة لها بهذه الطريقة، ذلك أن استقرار النفس الإنسانية إزاء معتقداتها ترتبط بهذا الانسجام والتكيف. فالقسم الأعظم من الجهود الفكرية والعلمية للإنسان سواء تلك المتعلقة بالدين أو بالعلم يُستهلك في تنظيم معتقداته وتكييفها مع بعضها لإشباع هذه الحاجة الباطنية.

(١) طبقات الحنابلة: ٢ / ٢١.

الحكم والحاكم.....

ويمكن ملاحظة مثال هذا الجهد فيما يتعلق بالصحابة وشخصيات صدر الإسلام في الرأي القائل بأن أفضل هذه الأمة وجميع الأمم بعد الأنبياء أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، على أساس أنه كلام سمع عن الرسول 9، وأن أفضل الناس بعدهم طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة الجراح وجميعهم يستحقون منصب الخلافة، وأفضل الناس بعدهم الصحابة، وأنه لا بد أن يغض الطرف عن أخطائهم ولا يُذكر منهم إلا الخير... إلى آخره^(١).

مجموع هذه العوامل وغيرها أدّت بأهل السنّة للاعتقاد بقداصة الصدر الأول وصحابة الرسول 9 والخلفاء الراشدين، وأصبح مبدأً مجمعاً عليه دون أن يداخله أي شك أو تردد، حتى أصبح لديهم مرادفاً للإسلام، بحيث يمكن القول: إنّ تجاهل هذا الأمر يعني عدم إمكانية استيعاب فهم أهل السنّة للإسلام من فقه وتفسير وتاريخ وكلام وفلسفة وعرفان، وخاصة البحوث السياسية الدينية التي يحوم حولها معظم الاختلاف بين الشيعة والسنّة في فهمهم للإسلام.

عند هذه النقطة تحديداً يفترق الشيعة والسنّة دون أن يستطيع أن يدرك كلّ منهما الآخر لأنهما لا ينتبهان إلى أن معتقدهم وآراءهم تستند على كيانهين متباينين في الفكر والفلسفة والكلام والتاريخ، فيواجهان في مرحلة النقاش والبحث والتفاهم بعض المشكلات، فكلّ طرف ينظر إلى معتقدات الآخر منظاره الديني، وينتظر منه موقفاً مخالفاً لأسسه ومبادئه. وهذه ليست مجرد مشكلة نظرية وإنما هي حقيقة ملموسة، فما لم يقف كل من الشيعة والسنّة على خصائص النظام الفكري والاعتقادي للآخر والتصورات والإلزامات التي تنشأ عنه لن يقدرّا على إجراء حوار بناء وتعاون مفيد، وقد فصلنا في هذا

(١) في نقد هذا الرأي ووجود المنافق والفاسق بين الصحابة انظر: الملل والنحل للأستاذ جعفر

السبحاني: ١٩١-٢٢٨، وكذلك النص والاجتهاد: ٥١٩-٥٢٥، ولاحظ البحث الحيوي

لمحمد التيجاني في: ثم اهتديت: ٧٧-١٢٢. وأضواء على السنّة المحمدية: ٣٢٩-٣٥٦-٣٦٣.

Error! Reference

source not found.

البحث وأسهبنا بعض الشيء لأن الحالة تنطبق على المسائل السياسية الدينية أكثر من غيرها من المسائل^(١).

لنلاحظ الآن: ما هي نتائج مثل هذا الاعتقاد؟ أي: ما هي نتائجه الاعتقادية والنفسية والاجتماعية والسياسية؟ نكتفي فيما يلي بذكر نتيجتين مهمتين فقط تحظيان بأهمية بالغة فيما يتعلق بهذا البحث.

العجز عن التحكيم الصريح:

قلنا: إنَّ الصدر الأول حاز على منزلة دينية عند أهل السنَّة، غير أن هذه الفترة كانت مشحونة بالصراعات والخلافات بين كبار الصحابة، إذ وقع السيف بين أكثر أفراد مجموعة العشرة المبشَّرة الذين لم يكن يُشك في علوِّ شأنهم الديني، فكيف يقف كل منهم بوجه الآخر ويهرق دمه في الوقت الذي يتبوَّأ مثل هذه المكانة الدينية السامية؟

المسألة تخرج هنا عن الإطار الشخصي إلى المعايير والضوابط، وما هو المعيار في كون المرء على حق أو على باطل؟ وما هو الحق والباطل؟ وأي سلوك حياتي ينهجه الإنسان؟ وأيِّ موقف يتخذه لكي يكون على حق؟ وهل ينبغي مواجهة الباطل أو لا؟ وإذا كان نعم، فما هو الباطل، وما هو معيار تحديده؟

الحق أنهم لم يستطيعوا أن يتوصَّلوا إلى جواب مقنع، فالتجَّؤوا إلى التبرير والتأويل الذي لو أردنا الخوض فيه لطلال بنا المقام، إذ يكفي أن نعرف أن هذه المعضلة تركت بصماتها على التكوين النفسي والاعتقادي لأهل السنَّة، بمعنى أنَّه لما كان من المستحيل حلَّ هذه المعضلة بلحاظ المبادئ التي يعتقد بها أهل السنَّة فإنهم التزموا الصمت حيال الأمثلة المشابهة، بعبارة ثانية: أصبح الحلُّ النهائي هو: لا

(٢) راجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٩٤/٤، والفصول المهمة في تأليف الأمة: ٧-

الحُكم والحاكم.....

جواب على المسألة، ولا ينبغي أن يبذل أي جهد لحلها، حتّى حرّم البعض أية محاولة في هذا الاتجاه! وأصبح المبدأ الحاكم هنا الوقوف عند هذا الحد والاكتفاء بالفضائل التي وردت دون الخوض في دراسة صحتها من سُقمها.

لكنّ التزام الصمت حيال هذه القضية أدّى بدوره إلى السكوت إزاء قضايا مشابهة، ومن هذه النقطة يمكن ملاحظة الآثار الناجمة عن هذا الصمت والإجمال على التكوين العقيدي والنفسي لأهل السنّة الذي أثر بدوره وبشدة على بلورة تاريخهم وتحوّلاتهم الاجتماعية والسياسية والدينية.

على سبيل المثال لاحظوا الموقف التالي لابن حنبل: « كان الإمام ابن حنبل يُجلّ صحابة رسول الله 9 ويحترمهم ولا يذكرهم إلا بالخير، وهذا هو السبب في أنه لم يتناول معاوية بكلمة نقد واحدة مع تسليمه بشرعية خلافة علي، ولم يعلّق على حروب صفين والجمل على كثرة ما وقع فيها من ضحايا كان بعضهم من رؤوس الصحابة. إن أحمد لم يفعل ذلك إلا لكي يصون لسانه عن أن ينزلق بكلمة في واحد من أصحاب رسول الله.

وكان الصحابة عنده سواء لا يصدر عنه في شأنهم إلا القول الجميل، وكان يقول: معاوية وعمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري كلّهم وصفهم الله تعالى في كتابه فقال: «سَيِّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ»^(١).

ويذهب أحد شراح كتاب السنّة لابن حنبل إلى أن من يناقش في أعمال الصحابة ويطعن بها فهو من أهل الهوى. وبعد أن يستدل بأقوال الرسول 9 يؤكّد بأن من يخوض في سلوك وأعمال الصحابة فكأنما يتعرض للرسول 9 نفسه ويؤذيه في قبره^(٢).

(١) الأئمة الأربعة: ١١٧/٤.

(٢) طبقات الحنابلة: ٣٥/٢-٣٧. قارن مع العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم:

Error! Reference

source not found.

والأكثر صراحة منه الفقيه والمتكلم المعروف في القرن الثامن ابن جزري حيث يقول: «... وأما ما شجر بين علي ومعاوية ومن كان مع كلٍّ منهما من الصحابة فالأولى الإمساك عن ذكره، وأن يُذكروا بأحسن الذكر، ويُلتَمَس لهم أحسن التأويل فإنَّ الأمر كان في محلِّ الاجتهاد. فأما علي ومن كان معه فكانوا على الحق؛ لأنهم اجتهدوا فأصابوا فهم مأجورون، وأما معاوية ومن كان معه فاجتهدوا فأخطؤوا فهم معذورون. وينبغي توفيرهم وتوقير سائر الصحابة ومحبتهم...»^(١).

ويمكن الاستشهاد بالزيد من هذه الأمثلة من التاريخ.

على أية حال فإنَّ فهم أهل السنَّة لأحداث صدر الإسلام هو الذي ساقهم إلى مثل هذه النتائج والاعتقاد بأنه لا يمكن لأي مسلمين أن يختلفا ويتنازعا ويقف كلٌّ منهما بوجه الآخر أحدهما على الحق وثانيهما على الباطل بصورته المطلقة، لا سيما وأنهم يؤكدون على أن أيًّا من طرفي النزاع لا يمكن أن يكون على باطل لو كانا مسلمين حسب الشروط والضوابط التي تجعل الإنسان مسلماً في رأيهم. فليست القضية أيهما على حق؟ وإنما لا وجود للباطل هنا، وهذا يعني أنهم يقولون بنسبية الحق في مثل هذه الحالة لا إطلاقه، فحينما لا يكون للباطل وجود فلا بد إذاً أن يستحوذ كلاهما على نسبة من الحق.

وقفة عند واقعة عاشوراء:

بلغ هذا المنهج في التفكير لدى بعض أهل السنَّة حدًّا وتحدَّر في أعماقهم، مما حدا بهم لالترام الصمت حيال قضية مهمة كقضية عاشوراء، أمَّا أولئك الذين اتخذوا منحىً مغايراً وأعلنوها صراحة بأن الحسين على حق ويزيد على باطل فلائهم



الحكم والحاكم.....

تمسّكوا بالأحاديث الواردة عن الرسول 9 في مناقب الإمام الحسين Δ والأحاديث الأخرى التي تشير إلى حادثة عاشوراء بالتصريح والتلميح. ويبدو أنهم وبدون هذه الأحاديث لا يستطيعون التمييز بين الحق والباطل حتى في هذه الواقعة. لماذا؟ للسبب الذي ذكرناه، فضلاً عن أسباب فقهية وكلامية أخرى.

لنقل بوضوح: لو وضعنا جانباً مجموعة الأحاديث الواردة بصورة مباشرة أو غير مباشرة في قضية عاشوراء وشأن آل بيت الرسول 9 والخمسة الطيبة ومثالب بني أمية ويزيد بالذات فإن مذهب أهل السنّة يتوقف في تكوينه النفسي الديني والاعتقادي عند قضية صريحة واضحة كواقعة عاشوراء، ولا يجد لها جواباً كما حصل بالفعل، فلم يستطع أن يميز بين طرف الحق وطرف الباطل وفقاً للأدلة والمعايير التي يتبنّاها.

والغريب أن البعض بالغ في هذا المجال، ووجّه أصابع الاتهام إلى الإمام الحسين Δ مبرّئاً ساحة يزيد منحازاً إليه، مستنداً - على حدّ زعمه - في هذا الحكم على أسس دينية وفقهية، ومنهم أبو بكر بن العربي وأمثاله في الماضي والحاضر، فهو يمدح يزيد صراحة ويرى أنّ الإمام الحسين Δ مخطئاً في تحرّكه، ويقول: «... ولكنه رضي الله عنه لم يقبل نصيحة أعلم أهل زمانه ابن عباس، وعدل عن رأي شيخ الصحابة ابن عمر، وطلب الابتداء في الانتهاء، والاستقامة [من أهل] الاعوجاج، ونضارة الشيبة في هشيم المشيخة. ليس حوله مثله، ولا له من الأنصار من يرعى حقه، ولا من يبذل نفسه دونه. وما خرج إليه أحد بتأويل، ولا قاتلوه إلا بما سمعوا من جده المهيمن على الرسل، المخبر بفساد الحال، الحذر [عن] الدخول في الفتن، وأقواله في ذلك كثيرة، منها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرّق أمر هذه الأمّة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان... ولو أنّ عظيمها وابن عظيمها وشريفها وابن شريفها الحسين يسعه بيته أو ضيعته أو أبله وحضره ما أنذر به النبي صلى الله عليه

Error! Reference

source not found.

وآله وسلم وما قال في أخيه ورأى أنها [قد] خرجت عن أخيه ومعه جيوش الأرض وكبار الخلق يطلبونه، فكيف ترجع إليه بأوباش الكوفة، وكبار الصحابة ينهونه وينأون عنه؟^(١).

لا يهمّ هنا الهدف الذي يستيطنه ابن العربي والدافع إلى هذا الانتقاد الذي وجهه من موقع ديني، إنما المهم هو أنّ كلامه يصبّ أخيراً في مصبّ التكيّف مع المبادئ والضوابط الفقهية والكلامية المعتبرة عند أهل السنّة. والحق أن شأن الإمام ومنزلته وفسق يزيد وفجوره هو الذي حال أمام إبداء مثل هذا الرأي الصريح من قبل عامة علماء أهل السنّة، بعبارة ثانية: كان للإلزامات الثانوية دور أكبر في عدم موافقتهم لابن العربي من اختلاف المبادئ الأولية، وإذا كان ثمة خلاف في هذه الحالة فهو ليس خلافاً مبدئياً أساسياً وإنما ثانوياً وأخلاقياً أحياناً^(٢).

لهذا السبب تحديداً توقّف كبار علماء أهل السنّة عند هذه القضية وفضلوا الصمت على الكلام. فما هو سبب ذلك؟ ولماذا توقّف الكثير من علماء أهل السنّة في التنديد بيزيد فيما حرّم البعض ذلك؟

(١) العواصم من القواصم: ٢٣١-٢٣٢. يقول الدكتور أحمد محمود صبحي عن الانتقاد الشديد لابن العربي وأمثاله: «بالرغم من أن رأي الظاهريين وأهل السلف [في الإمام الحسين Δ] صادر عن عقيدة إلا أن دوافع وجهة نظرهم ليست دينية بحتة، فمعظمهم من أهل الشام كابن تيمية أو من الأندلس الأموية كابن حزم وابن العربي، ولا يخلو رأيهم من باعث العصبيّة الإقليميّة أو مشايعة الحكام الأمويين، ولقد صيغت آراء هذه الفرقة أساساً كردّ فعل لمذهب الشيعة ... ولما كان مقتل الحسين هو السند الرئيسي في العقيدة الشيعية من حيث إنّ فرق الشيعة تستمدّ وجودها واستمرار بقائها من الدماء التي سفكت في كربلاء كان في تخطئة الحسين وتهوين أمر قتله وإلقاء التبعة عليه أو على أهل الكوفة محاولة منهم لاجتثاث كيان الشيعة وهدمه». نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: ٣٣٧.

(٢) حول الانتقادات الأخرى للإمام الحسين Δ انظر: نظرية الإمامة: ٣٣٨-٣٣٩.

الحكم والحاكم.....

الواقع أن بعض هؤلاء العلماء لم يكن من ذلك الصنف الذي يبيع دينه بدينه وييدي مثل هذا الرأي نزولاً عند رغبات حكام الجور، بل إن البعض صرح بمثل هذا الرأي في فترة خالف فيها الرأي العام أو رغبات السلطة الحاكمة، لكنه أصرّ على رأيه كتكليف شرعي. وقد اضطر علماء أهل السنة لاتخاذ جانب الصمت في التعارض بين مبادئهم الفقهية والكلامية وبين الإلزامات الثانوية الناجمة عن الاعتراف باعتبار الأحاديث الواردة في شأن الإمام الحسين Δ ومثالب يزيد وحتى الأحاديث التي تشير إلى قضية عاشوراء واستشهاد الإمام الحسين Δ مظلوماً تصريحاً أو تلميحاً، وللتخلص من هذه العقدة الشائكة كان النجاة في الاحتياط، والاحتياط يتطلب الصمت والتوقف^(١).

على أية حال ينبغي البحث عن الجواب في التكوين النفسي الديني المحتاط الناشئ مباشرة من إضفاء القداسة على تاريخ صدر الإسلام وشخصياته. من اللازم أن نذكر أن مصاديق الاحتياط ومفهومه إلى حدّ ما يتباين تبايناً كبيراً بين الشيعة والسنة رغم وجود بعض الشبه، سواء كان ذلك الاحتياط اعتقادياً يعود إلى أصول العقائد أو فقهياً يرجع إلى الأحكام العملية، وسنلقي ضوءاً على هذه الملاحظة في الفقرات اللاحقة من الكتاب.

إنّ الالتزام بالمبدأ القائل بقداسة جميع شخصيات الصدر الأول وتساويها في الشأن الديني والمرتبة المعنوية يؤدي إلى الاحتياط في إبداء الرأي حولهم حتى وإن

(١) الغريب أنّ ابن حنبل ونقلًا عن ابن العربي يعتمد على ما ينقله عن يزيد ويعتبره من الأجلّاء والعظماء، ويذكره في كتابه "كتاب الزهد" إلى جانب الزهّاد والصحابة والتابعين. انظر تفصيل ذلك في: العواصم من القواصم: ٢٣٢-٢٣٣، في باب الدفاع عن يزيد بدافع ديني. لاحظ أيضاً هوامش محب الدين الخطيب على هذا الكتاب: ٢٢٧-٢٢٨. وحول الدفاع عن معاوية لاستخلافه يزيداً راجع تلك الهوامش في نفس الكتاب: ٢١٥-٢١٦.

Error! Reference

source not found.

تنازعوا واقتتلوا، وهو احتياط مُشَلٍّ يمنع حتى من إصدار الحكم على قضية طرفها معروفان تماماً كقضية عاشوراء، ويفضل التوقف عندها ويرى ساحة الطرفين، بل إنه يمنع الآخرين من التحقيق فيها والحكم عليها تحت يافطة المسؤولية الشرعية النابعة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فعلى سبيل المثال يقول محمود صبحي عن النتائج التي تركها استشهاد الإمام الحسين Δ على الاتجاه الكلامي والاعتقادي لدى أهل السنة الذين يميلون إلى الحلول الوسطى - على حدّ تعبيره -: «وكان ردّ الفعل لمقتل الحسين عنيفاً لدى أهل السنة، إذ فشلت تماماً كل محاولة للتوفيق في الحكم بتصويب حركة الحسين وموالاة أعدائه من الخلفاء مع ميل أهل السنة عادة إلى الحلول الوسطى، ولكن ذلك قد اُهمار عند مقتل الحسين»، ثم ذكر المؤلف بعض القرائن التي تؤكد رأيه^(١).

إنّ لهذا المنهج من التفكير تاريخ طويل بطول تاريخ الإسلام، ولا يمكن أن يتلاشى يوماً، ولا تجد عالماً من علماء السنة تقريباً إلا وتطرق إلى هذا الأمر. وينقل ابن أبي الحديد في أجزاء عديدة من كتابه الموسوعي مثل هذه الآراء حول عصر صدر الإسلام، ويخصّص جانباً مهماً من الجزء الأخير لهذا البحث^(٢). ومن المناسب هنا أن نورد شيئاً من رأي الغزالي حول الصحابة ويزيد، وقد تعمّدنا في اختيار هذا الرجل لاعتباره العلمي ومكانته عند الجميع وزهده وإعراضه عن الدنيا؛ حتى لا يتصور البعض بأن هذا الرأي صادر عن جهل أو خدمة للحكام أو مرفوض من قبل البعض.

يقول الغزالي في بيان الاعتقاد بالصحابة بعد أن يدعو إلى سلوك "الاقتصاد في الاعتقاد": «.. واعلم أنك في هذا المقام بين أن تسيئ الظن بمسلم وتطعن عليه

(١) نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: ٣٤٧ - ٣٤٨.

(٢) شرح ابن أبي الحديد: ٨/٢٠ - ٣٥.

الحكم والحاكم.....

وتكون كاذباً، أو تحسن الظن به وتكفّ لسانك عن الطعن وأنت مخطئ مثلاً، والخطأ في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب بالطعن فيه، فلو سكت إنسان - مثلاً - عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو من شئت من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت، ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك»^(١).

ولإمام الحرمين الجويني رأي مثل هذا مزدان بالتفصيل والتوضيح نقله ابن أبي الحديد في الجزء العشرين من كتابه.

يقول الغزالي في أشهر كتبه إحياء علوم الدين: «إن قيل: هل يجوز لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو أمر به؟ قلنا: هذا لم يثبت أصلاً، فلا يجوز أن يقال: إنه قتله أو أمر به ما لم يثبت، فضلاً عن اللعنة، لأنه لا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق»^(٢).

فما السبب في اتخاذ مثل هذا الموقف؟

نعود إلى ما ذكرناه آنفاً بأنه نتيجة طبيعية ومنطقية للتكوين الاعتقادي والنفسي الذي تبلور على هذا الأساس. فالمسألة لا تكمن في طبيعة الحقائق الخارجية، وإنما في طبيعة الفكر والذهن الذي نتعرف به عليها، فمثل هذا الفكر ينظر إلى قضية عاشوراء وفق موازينه ومعاييره وهو أمر طبيعي.

واللافت للنظر بأن مثل هذه النظرة عند بعض علماء أهل السنة دخلت مرحلة اليقين بحيث بات هذا البعض يشكك بصحة الأحاديث التي تشير مباشرة إلى واقعة عاشوراء ومثالب يزيد. ولا شك في أن بعض هؤلاء يدخلون في عداد

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٠٥ و ٢٠٣، انظر آراء الإمام الحرمين الجويني في كتاب: شرح ابن أبي الحديد: ١٠/٢٠-١٢. ولاحظ نقد آرائه نقداً حيادياً في نفس المصدر: ١٣-٣٤.

(٢) إحياء علوم الدين: ٣/١٣٤، ويوضح أستاذ الغزالي الإمام الحرمين باستدلال أعمق وأشمل حرمة لعن المسلم. انظر: شرح ابن أبي الحديد: ١١/٢٠.

Error! Reference

source not found.

وعاظ السلاطين الذين ينشطون في عصرنا الحاضر أيضاً، فيما يفكر آخرون منهم بهذه الصورة ويعتقدون بذلك حقاً^(١).

نلاحظ كم هو الفارق بين الخلفية النفسية والتكوين الذهني والاعتقادي لأتباع المذهبين في هذا الجانب على الأقل، فقد تبلور التكوين الذهني لدى أحدهما بشكل يفقد القدرة على التحكيم المتضاد حول مسلمين أو طائفتين متنازعتين من المسلمين، بينما تشكل التكوين الفكري والنفسي عند الآخر بصورة لا يمكنه التحكيم في مثل هذه القضية إلا من خلال التضاد، بمعنى أن يعتبر الحق المطلق مع أحد الطرفين والباطل المطلق مع الآخر. لا ريب في أن هذا التباين الدقيق والمصيري يولد مسارين اجتماعيين وثقافيين مختلفين للتحويلات السياسية والاجتماعية، فصدى الثورة في مجتمع يصنف طرفي أي نزاع إلى حسيني ويزيدي يختلف في شدته وقوته عنه في مجتمع لا ينظر إلى التاريخ أو التاريخ الإسلامي على الأقل بمنظار الحسيني البحث واليزيدي البحث (حتى لو آمن افتراضاً بأن يزيد كان على الباطل المطلق والحسين على الحق المطلق).

ولسنا هنا بصدد فرز المنهج الصحيح عن الخاطئ في موقفه، وإنما نستهدف بيان خصائص كلٍّ منهما. هذا هو أهم تباين بين الشيعة والسنة، حيث يختلفان في طريقة التفكير وينظران إلى الأمور كل من زاويته الخاصة، ولهذا أصبح من المشكل أن يدرك كل منهما الآخر؛ لاختلاف الرؤية لديهما إزاء قضية واحدة، ذلك أن رؤية كلٍّ منهما تستند على سلسلة مقدمات تختلف تماماً عن الآخر، فإذا استطاع أحد السنة أن يدرك كيفية فهم الشيعة لهذه القضايا ويستوعب الأحداث التاريخية والسياسية ويحللها كما يحللها ويستوعبها الشيعي فهو لم يفكر بهذه الطريقة

(١) حول آراء الداعين إلى لعن يزيد والمعارضين لهم واستدلالات الطرفين عليها راجع كتاب ابن الجوزي تحت عنوان: الرد على المتعصب العنيد.

الحكم والحاكم.....

استلهاماً من تكوينه المذهبي الخاص، وإنما لحمله منهج التفكير الشيعي في ذهنه، وينطبق هذا الكلام نفسه على الشيعي أيضاً، إذ أنه لا يستطيع أن ينظر إلى الأحداث التاريخية والاجتماعية كما ينظر إليها السني. فالتكوين الذهني والاعتقادي يختلف بين الشيعة والسنة، ومن الطبيعي أن تختلف رؤيتهما وتقويمهما للأمور^(١).

(١) الرؤية التاريخية للشيعة والسنة متباينة منذ البدء، وكان هذا التباين ينحصر في الماضي بتاريخ صدر الإسلام، بينما يشمل حالياً كل التاريخ الإسلامي بل التاريخ بمفهومه العام. حول اختلاف هذه الرؤية وفهم تاريخ صدر الإسلام قارن بين: العواصم من القواصم ومقدمة محب الدين الخطيب وهوامشه مع النص والاجتهاد والغدير وخاصة أجزاءه الرابع والسادس والسابع.

لكن حصل تحول في العصر الحاضر، واقترب الفهم التاريخي لثقافي أهل السنة حيال تاريخ الصدر الأول لفهم الشيعة لأسباب عديدة، أولها: خفوت التعصب الديني، وثانيها: اتجاههم نحو الضوابط الجديدة للنقد التاريخي. ولعل طه حسين هو أفضل من مثّل هذه الجماعة في كتابه: الفتنة الكبرى، حيث تقترب آراؤه وتحليلاته في الجزء الأول والثاني في الكثير من النقاط مع آراء الشيعة بل تتفق معها. ورغم أن العلامة الأميني انتقد هذا الكتاب في الغدير: ٢٥١/٩-٢٥٤، كما انتقده أنور الجندي في: مؤلفات في الميزان: ٦-١٩، إلا أن هناك أمثلة كثيرة مماثلة، انظر: اندیشه سياسي در اسلام معاصر (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر): ٣٠٨-٣٣٢، لدى توضيح أسلوب تحليل الكتاب المعاصرين من السنة لواقعة عاشوراء. كما أن هناك الكثير من علماء الدين والمثقفين الذين لا يزالون ينهجون منهج التعصب السلفي، انظر كمثال إلى هوامش محمد حامد الفقي مصحح كتاب: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية، الذي يتصدى لمنصب رئاسة جماعة أنصار السنة المحمدية، ولا سيما الصفحات ١٦٥ و١٦٦، وكذلك كتاب: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، لفاروق عمر وخاصة مقدمته والصفحات ٨٧-١٠٦.

Error! Reference

source not found.

إدراك جديد في ظلّ تجربة جديدة:

ثمة أشخاص من أهل السنّة ولا سيما من بين جيل الشباب المعاصر يحملون رؤية مقارنة لرؤى الشيعة أو مماثلة لها نتجت عن خضوع تكوينهم النفسي والفكري والاعتقادي لعوامل أخرى هي غير التراث الديني والتاريخي والاعتقادي لمذهبهم. وكان لمسار التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في بعض البلدان الإسلامية دور في إيجاد فهم آخر للأحداث لدى الشبان والجامعيين، وكلّما كانت التحولات أعمق وأسرع والمجتمع أعقد وأكثر تمسكاً بالتقاليد كلما كانت هذه الخصيصة أقوى وأشمل، وكلما ارتفع مستوى الجهد الثوري في بلد ما كلما اشتدت هذه الحالة في صفوف المجتمع؛ ذلك لأنّ من ضرورات الحالة الثورية والفكر الثوري وخاصة بين الشباب توفرهم على فهم متضاد للتاريخ والوضع السائد.

وقد ظهرت مثل هذه الحالة والروح في العالم الثالث ودنيا الإسلام خلال العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة؛ لأنّ التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية ساعدت على تنمية هذا التفكير وتوسيعه وتعميقه. وسوف لا نخوض في أسباب هذه الضرورة الثورية التي تختصّ بعامة الناس وليس بالنخبة التي تنسم بالمبول الثورية رغم عمق تفكيرها وسعة معلوماتها وتجاربها، إذ يمكن أن نتطرق إلى هذا البحث على المستوى النظري وعلى الصعيد التاريخي والاجتماعي. وكذلك طبيعة التعامل الشيعي والسني خلال العقود الماضية مع الماركسية التي جعلت من التضاد أساساً لفلسفتها، والفوارق بينهما، والأسباب التي أدّت إلى نشوئها، وكذلك دراسة كيفية تأثير تطورات المرحلة الأخيرة على معنويات الشبان الشيعة والسنّة⁽¹⁾.

(1) Maqime Rodinron, Marqiom and the Muslim World, pp.34-59,194-203.

الحكم والحاكم.....

بلحاظ أهمية الموضوع الأخير يجدر بنا أن نثبت بعض فقرات كتاب "معالم في الطريق" الذي يُعدّ بحقٍّ أهم كتاب في إرشاد تفكير الجيل السنيّ الثائر في القرن الحاضر، وسنلاحظ أنّ الرؤية السنية مشاهة للرؤية الشيعية، ولا سيما الرؤية الشيعية الثائرة في القرن الحاضر من حيث الفهم المتضاد للأحداث، بمعنى أن حفظ ظاهر الدين لم يمنع من اتخاذ الموقف الصريح من قبل السنّة في عدم مشروعية هذا الظاهر ومن يتمسك به، لكنهم توصلوا إلى هذه النتيجة التي كان الشيعة قد توصلوا إليها في الماضي والحاضر من موقف مابين لموقف الشيعة، إذ يمتلك الشيعة تراثاً ضخماً من سنن الأئمة الطاهرين، وبالتالي فإن هذه المسألة تعتبر في عقيدتهم من البديهيات الأولية، فقد كان من الأهداف الأساسية للأئمة عليهم السلام في حياتهم إزاحة النقاب عن وجوه المتأجرين بالدين أو طلاب السلطة أو الجهلة وبمختلف الطرق، لكن لم يكن باستطاعة أهل السنّة اتخاذ هذا المنحى للأسباب التي ذكرناها آنفاً؛ ذلك أن أفكارهم ومعتقداتهم تكونت بشكل يمنعهم من القيام بمثل هذا العمل أو اتخاذ الموقف الصريح حياله.

فحينما دفعت الضغوط الاجتماعية والسياسية والفكرية والدينية في العقود الأخيرة بعض مفكرّي أهل السنّة إلى البحث عن حلول مناسبة، وتوجّه نحوهم الشبان الملتزمون الذين تعمل فيهم روح الثورة، اضطروا لحلّ هذه المشكلة من طريق آخر متجاهلين معتقدات وأفكار وذهنيات الأسلاف والمعاصرين من ذوي التفكير المناقض، وفتح هذا التوجه طريقاً جديداً رغم المشاكل المستجدة التي ظهرت أثر ذلك.

المنهج الجديد لدى سيد قطب:

إنّ التدقيق في العبارات التالية يبين مدى اختلافها عن التراث الفقهي والكلامي والتجربة الدينية لأهل السنّة على مرّ التاريخ، من حيث أسلوب التحليل،

Error! Reference

source not found.

وكيفية التقويم، ومفهوم الإسلام، والأهداف المتوخاة، والروح الحاكمة عليها. «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية... تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً،.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!!».

«ثم لا بدّ لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية.. في خاصة نفوسنا.. ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين بالولاء له. فهو بهذه الصفة.. صفة الجاهلية.. غير قابل لأن نصطلح معه. إنّ مهمّتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً.

إنّ مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه. هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي، وبالتصور الإسلامي، والذي يجرمنا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش»^(١).

«الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات.. مجتمع إسلامي. ومجتمع جاهلي.. (المجتمع الإسلامي) هو المجتمع الذي يطبّق فيه الإسلام، عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً.. و(المجتمع الجاهلي) هو المجتمع الذي لا يطبّق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازنه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه..

ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضمّ أناساً ممن يسمون أنفسهم

(١) معالم في الطريق: ١٧-١٩.

الحكم والحاكم.....

(مسلمين)، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صَلَّى وصام وحج البيت الحرام! وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه - غير ما قرّره الله سبحانه وفصله رسوله 9. ويسميه مثلاً (الإسلام المتطور)!

والمجتمع الجاهلي قد يتمثل في صور شتى كلها جاهلية: قد يتمثل في صورة مجتمع ينكر وجود الله تعالى، ويفسّر التاريخ تفسيراً مادياً جديلاً، ويطبّق ما يسميه (الاشتراكية العلمية) نظاماً. وقد يتمثل في مجتمع لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السماوات، ويعزله عن ملكوت الأرض؛ فلا يطبّق شريعته في نظام الحياة، ولا يحكّم قيمه التي جعلها هو قيماً ثابتة في حياة البشر، ويبيح للناس أن يعبدوا الله في البيع والكنائس والمساجد، ولكنه يحرم عليهم أن يطالبوا بتحكيم شريعة الله في حياتهم. وهو بذلك ينكر أو يعطل إلهية الله في الأرض، التي ينص عليها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾^(١). ومن ثم لا يكون هذا المجتمع في دين الله يحده قوله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(٢). وبذلك يكون مجتمعاً جاهلياً، ولو أقر بوجود الله سبحانه، ولو ترك الناس يقدمون الشعائر له في البيع والكنائس والمساجد.

(المجتمع الإسلامي) - بصفته تلك - هو وحده (المجتمع المتحضر)، والمجتمعات الجاهلية بكل صورها المتعددة مجتمعات متخلّفة! ولا بد من إيضاح لهذه الحقيقة الكبيرة»^(٣).

(١) الزخرف: ٨٤.

(٢) يوسف: ٤٥.

(٣) معالم في الطريق: ١٠٥ - ١٠٦.

Error! Reference

source not found.

«إنَّ الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور.. فإمّا إسلام، وإمّا جاهلية. وليس هناك وضع آخر نصفه إسلام ونصفه جاهلية، يقبله الإسلام ويرضاه.. فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق واحد لا يتعدّد، وأنّ ما عدا هذا الحقّ فهو الضلال. وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج. وأنه إمّا حكم الله، وإمّا حكم الجاهلية، وإمّا شريعة الله، وإمّا الهوى.. والآيات القرآنية بهذا المعنى متواترة كثيرة.

﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^(١)... فهما أمران لا ثالث لهما، إمّا الاستجابة لله والرسول، وإمّا اتّباع الهوى..»^(٢).

«وقيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبه من العباد وردّه إلى الله وحده... وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية.. كل أولئك لا يتم بمجرد التبليغ والبيان؛ لأنّ المتسلطين على رقاب العباد، والمغتصبين لسلطان الله في الأرض لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، وإلا فما كان أيسر عمل الرسل في إقرار دين الله في الأرض! وهذا عكس ما عرفه تاريخ الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - وتاريخ هذا الدين على مرّ الأجيال!

إنّ هذا الإعلان العام لتحرير (الإنسان) في (الأرض) من كل سلطان غير سلطان الله، بإعلان إلهية الله وحده وربوبيته للعالمين لم يكن إعلاناً نظرياً فلسفياً سلبياً.. إنما كان إعلاناً حركياً واقعياً إيجابياً.. إعلاناً يراد له التحقيق العملي في صورة نظام يحكم البشر بشريعة الله، ويخرجهم بالفعل من العبودية للعباد إلى العبودية لله وحده بلا شريك.. ومن ثم لم يكن بدّ من أن يتخذ شكل (الحركة) إلى جانب شكل

(١) المائدة: ٤٩.

(٢) معالم في الطريق: ١٤٩ - ١٥٠.

(البيان).. ذلك ليواجهه (الواقع) البشري بكل جوانبه بوسائل مكافئة لكل جوانبه»^(١).
اقتطفنا الفقرات الطويلة أعلاه من كتاب سيد قطب، لأهميتها في توضيح هذا
البحث والبحوث الأخرى. وفي الحقيقة لا يمكن معرفة الأسس العقائدية والفكرية
والسياسية للحركة الإسلامية عند أهل السنة إلا بعد فهم هذا الكتاب واستيعابه جيداً.
والمثير أن هذا الكتاب أثر بشكل أو بآخر حتى على أولئك المجاهدين ممن هم على غير
فكره ومذهبه، إذ بدؤوا من حيث بدأ وبنفس المنهج والسياق تقريباً، بفارق الاختلاف
في المصادر وحجّيتها.

أهمية فكر سيد قطب:

ليس السبب الرئيسي في هذه الظاهرة هو عظمة سيد قطب أو فكره، فلا
شك في أنه مفكرٌ مبدع ومخلص وأصيل، فالمسألة وقبل أن تعود إلى شخصيته
وفكره ترجع إلى أن أحداً لم يستطع أن يطرح من نقطة أخرى الأفكار السياسية
والثورية الإسلامية بدون نفي قداسة الصدر الأول، والمراد منه: عصر الخلفاء
الراشدين؛ ذلك أنه ينتقد بشدة معاوية وبنو أمية والفترات اللاحقة، بل وينتقد
عثمان أحياناً. فقد فتح سيد قطب طريقاً جديداً لا بدّ للآخرين من طويه طالما لم
يفتح طريق غيره^(٢).

(٣) معالم في الطريق: ٦٠-٦١.

(١) يقول الشيخ السبكي رئيس لجنة الفتوى في الأزهر عن كتاب سيد قطب: رغم ما يبدو
للهولة الأولى من أن كتاب معالم في الطريق هو كتاب اقتبس أفكاره من الإسلام، لكن
أسلوب الفتنة فيه وتأثيراته السلبية على الشبان والقراء الذين تنقصهم الثقافة الإسلامية
الكافية يبعث على الاشتمزاز... وأن وصف كل الفترات سوى الفترة القريبة من عصر
الرسول بالجاهلية هو كفر. انظر: بيامير وفرعون: ٦٢. عن انتقادات غيره راجع نفس
الكتاب: ٦٣-٧١، وكتاب: رائد الفكر الإسلامي المعاصر ليوسف العظم: ٣٠٥-٣٠٩،

Error! Reference

source not found.

منذ اللحظة التي وُزِّع فيها الكتاب وحتى يومنا هذا انتقده الكثيرون لدوافع وأسباب مختلفة دينية وغير دينية، ولكن رغم تلك الانتقادات أصبح هذا الكتاب أوثق مصدر إسلامي يستلهم منه الشبان المسلمون نظرية إسلامية ترشدتهم إلى منهج حركي ثوري، خاصة بعد التحولات السريعة التي شهدتها العقود الأخيرة.

لقد حظي سيد قطب بترحاب كبير من قبل الشبان، ولا سيما في كتابه هذا بسبب الفراغ الموجود في الفكر الإسلامي الثوري في المجتمع السني والتاريخ السني على وجه الخصوص، وأن الحاجة لمثل هذه الأفكار هي حاجة حقيقية، وحينما لا يوجد من يعرضها سواه فإنّ الأنظار تتجه نحوه بشكل طبيعي.

فضلاً عن ذلك كيف يمكن لسيد قطب أو أي مفكّر ملتزم آخر أن يخترق هذا السدّ المنيع ويبحث عن الجواب من مجموعة كانت أصولها بل أجزاءها في تعارض مع الجواب المطلوب بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وإذا كان المقرر له أن يبقى هذا السدّ بمنأى عن النقد التاريخي فأَيّ طريق سيؤدي إلى الجواب الشافي غير طريق سيد قطب أو السبل المشابهة له؟

وقد انتقد عامة المنتقدين الإسلاميين سيد قطب لإطلاق صفة الجهالة على المجتمع الإسلامي واعتباره داراً للحرب، إلا أنهم لم يفكّروا بالمنطلقات الفكرية والاعتقادية المنبعثة من الحاجة الحقيقية للجيل المعاصر التي دفعته بهذا الاتجاه. فالأصل برأيه ورأي أتباعه ومن ينحو منحاه في التفكير العثوري على الجواب المناسب. وبلحاظ هذا الأصل فأَيّ طريق آخر كان باستطاعته أن يسلكه ليحقق له الهدف المطلوب؟



وكذلك: سيد قطب، خلاصة حياته ومنهجه في الحركة: ٢١٥-٢٢٠. وعن الذين انتقدوا قطب ودافعوا عنه بدوافع دينية انظر: سيد قطب الأديب الناقد، لعبد الله عوض الخبّاص: ٣٢٥-٣٢٩.

الحكم والحاكم.....

إنه كان يهدف إلى إيجاد «طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق، تمضي في خضمّ الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً، تمضي وهي تزاوّل نوعاً من العزلة من جانب، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة.

ولابدّ لهذه الطليعة التي تعزم هذه العزمة من (معالم في الطريق)، معالم تعرف منها طبيعة دورها، وحقيقة وظيفتها، وصلب غايتها، ونقطة البدء في الرحلة الطويلة.. كما تعرف منها طبيعة موقفها من الجاهلية الضاربة الأطناب في الأرض جميعاً... أين تلتقي مع الناس؟ وأين تفترق؟ ما خصائصها هي؟ وما خصائص الجاهلية من حولها؟ كيف تخاطب أهل هذه الجاهلية بلغة الإسلام وفيهم تخاطبها؟»^(١).

في تقويم حياديّ لابدّ أن نقول: إنّ سيد قطب كان في مجموع تحرّكه موفقاً بلحاظ القيود الاعتقادية والضغوط والضرورات التي كان يعيش في ظلّها ويفكر بها، لكنّ المنتقدين لم يأخذوا بنظر الاعتبار هذه القيود والإلزامات الاعتقادية، أو أنهم تجاهلوا الضغوط والضرورات التي كان يواجهها.

هنا لا نهدف إلى دراسة نظريات سيد قطب وتقويمها، وإنما استشراف ردود فعل الفقه والكلام السنّي والتكوين الاعتقادي والفكري المنبعث منه حيال الأحداث الاجتماعية والسياسية والثقافية الحادّة. وقد تعرضنا لدراسة بعض آرائه والنقطة التي بدأ منها فكره الإسلامي الثوري وسبب انطلاقه من هذه النقطة، لأنّه يمثّل النموذج الحي لهذا التعامل الشرعيّ الملتزم والثوري. فلكي يبرهن على ضرورة الدينية في نفي النظام الحاكم المسلّط على مجتمعه اضطرر للانطلاق من هذه النقطة وتنظيم إيديولوجية اعتماداً عليها^(٢).

(١) معالم في الطريق: ٩.

(٢) لمعرفة مجمل الظروف التي كتب فيها سيد قطب كتابه "معالم في الطريق" والاطّلاع على

Error! Reference

source not found.

تخطئة النقد التاريخي:

تتماثل النتيجة الثانية إلى حدٍّ ما مع الأولى، لكنها تختلف معها في كيفية تأثيرها على التاريخ والوضع الموجود، لهذا فضلنا دراستها على انفراد. إنَّ النتيجة الطبيعية والمنطقية للاعتقاد بالاعتبار الديني والمنزلة الإلهية للصدر الأول على الرغم من تناقضاته الكثيرة هو تخطئة النقد التاريخي الديني، بمعنى الإذعان بأن مسلمي هذه البرهة كانوا من الأخيار دون التحقيق في ذلك، وقد عمل كل منهم بمسؤوليته التي يستحق عليها الثواب والجنة، ولا يحق لنا الخوض في تفاصيل سلوكياتهم والاستفسار عنها. ولدت هذه العقيدة وبصورة مباشرة نوعاً من التحفّظ النفسي والاعتقادي حيال صحابة الرسول 9، وحينما نشأت هذه الحالة لم تعد محدودة بالصحابة وزماتهم، بل شملت كل التاريخ الإسلامي، وهذا يتناقض مع روح التحقيق والدراسة في مجال تشخيص الصلاحيات الدينية والفصل بين الحق والباطل، وهو ما عبّرنا عنه بالنقد التاريخي الديني.

لم يواجه الشيعي مثل هذا المحذور، فهو ينظر إلى تاريخ صدر الإسلام نظرة انتقادية مثلما ينظر إلى كل التاريخ الإسلامي، وينتقد المسلمين المنحرفين بعد الصدر الأول بنفس الشدة والجرأة التي ينتقد فيها المنحرفين من المسلمين الأوائل، ولهذا لم يكن من المشكل عليه أن ينتقد - مثلاً - يزيد ومروان وعبد الملك وهشام والمنصور وهارون و المتوكل والحجاج وابن زياد وحتى الفقهاء والمحدثين من علماء السوء بسبب الأعمال التي اقترفوها، بل يتعدى الأمر عند الشيعي هذه الحدود، لأنه يضع الحقّ والباطل معياراً له، فيستطيع أن يعرض حتى الشيعي على هذا المعيار، فتراه ينتقد شخصية كالشاه عباس، بل وكل الملوك من الشيعة من الديلمة والصفوية والأفشارية والزندية والقاجارية.



الحكم والحاكم.....

بالطبع - وكما قلنا - فإن كيفية فهم المذهبين لصدر الإسلام ليس العامل الوحيد في تحديد الموقف لكنّه يعتبر أحد أهمّ هذه العوامل وأكثرها تأثيراً. فمن المستحيل أن يُقدّم السني وبدافع ديني على انتقاد ملك كالشاه عباس بين صفوف أهل السنّة، وهذا هو بيت القصيد، حيث يستطيع أي شخص أن ييدي رأيه في مجتمعاتنا المعاصرة ، ويمكن لأي كاتب أو طالب أن يشكّك في كلّ المقدسات الدينية، لكن لا يستطيع أي إنسان ملتزم أن يتجاوز الحدود والضوابط الشرعية التي يعتقد بها رغم الانفتاح الاجتماعي ويشكّك بها دون دليل وحجة شرعية معتبرة. على أية حال فالمراد هو أن أيّ سنيّ ملتزم لا يمكنه أن ينتقد بصراحة شخصية بمستوى الشاه عباس أو أقلّ منه أهمية؛ لأنه يشكّل مخالفة صريحة للأسس الكلامية والفقهية المتفق عليها عند أهل السنّة^(١).

ويترتب على هذا آثار وتبعات كثيرة تتجاوز الإطار الفقهي والكلامي؛ ذلك أن النتائج التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية في عصرنا الراهن تعتبر أكثر أهمية، ويختلف مفهوم التاريخ الديني والوطني والقومي والطائفي عند الشيعة والسنّة، إذ يحظى التاريخ بما هو تاريخ (والمراد به هنا تاريخ الإسلام) بقيمة خاصة لدى أهل السنّة لا يمكن تجاهله أبداً مما لا وجود له بين الشيعة، فإذا لم يكن تاريخ الإسلام مقدساً عند السنيّ (وعلى عكس الشيعي بالضبط) فإنه تاريخ لا يمكن أن يُمسّ بالنقد على الأقل. ورغم أن أهل السنّة بعامّة يطمحون إلى إضفاء صفة القداسة والإنسانية على ماضيهم، لكن لو وجد من يرفض هذا المنطق فإنه لا ينتقد

(١) كمثال: ينتقد السبكي سيد قطب فيما أسماه باستخدامه لمفهوم الخوارج في شعار الحكم لله، ليدعو المسلمين لمعارضة أي سلطة دنيوية، ويؤكد بأن القرآن أوصى بإطاعة الحاكم المسلم، وعلى الحاكم أن يحكم بين الرعية بالعدالة، وأن أغلب قادة الدول الإسلامية من الصالحين! انظر: بيامبر وفرعون: ٦٢.

انظر أيضاً: الشيعة والحاكمون: ٧، والفكر السياسي الشيعي: ٢٦٩.

Error! Reference

source not found.

هذا التاريخ من موقع ديني، ولا يعتبره تاريخ ظلم وجور وهوى لدى الخلفاء والحكام والسلطين^(١).

على أية حال، فإن التاريخ إذا لم يكن برأي أهل السنّة جديراً بالفخر فهو لا يستحق الانتقاد، وعلى هذا فإن الشعور التاريخي لديهم أقوى بكثير من الشعور التاريخي عند الشيعة، ذلك أن من يندد بالتاريخ مسبقاً لا يستطيع أن يخصص له منزلة معيّنة. ويرى أهل السنّة التاريخ مجموعة من الأحداث الباعثة على الفخر لكونهم لا ينظرون إلى سلبياته، ويمثّل هذا التاريخ تاريخ الدين وتاريخ العظمة والرفعة وتاريخ الفتوحات والجهاد وتاريخ الفتوة والمروءة وتاريخ العلماء والمفكرين وتاريخ الشعراء والفنانين وتاريخ الثقافة والحضارة، وأخيراً تاريخ الخلفاء والسلطين الأقوياء العظماء، وحتى تاريخ ألف ليلة وليلة وأساطيرها، أولئك الذين كانوا رمز قدرة الإسلام والمسلمين وسطوتهم وكيانهم^(٢). أما الشيعة فانهم ينظرون

(٢) أفضل مثال على هذا الفهم التاريخي للمتقدمين ما ورد في كتاب ابن العربي "العواصم من القواصم"، ومثاله المتأخر هوامش محب الدين الخطيب على هذا الكتاب. والطريف أن ابن العربي انتقد بشدة بعض المؤرخين من أمثال ابن قتيبة والمسعودي والمبرد. حيث انتقد وبقسوة ابن قتيبة وكتابه الإمامة والسياسة واعتبره شيعياً في حين أنه ليس بشيعي، وأفضل دليل ما جاء في كتابه "تأويل مختلف الحديث" وخاصة على الصفحات ٧٠-٧٣، ويرغب ابن العربي في أن يرى ماثلاً أمامه تاريخاً ناصعاً شامخاً ليس فيه أي تناقض وتضاد، ولهذا لا يثق من بين المؤرخين إلا بالطبري ولا يأخذ إلا منه. نفسه: ٢٤٨.

ويدافع محب الدين بن الخطيب بشدة عن آراء ابن العربي في مقدمته وفي معظم هوامشه، فمثلاً يعتقد بأن "الإمامة والسياسة" ليس لابن قتيبة، وأن المسعودي شيعي، والمبرد يميل إلى الخوارج! راجع في هذا المجال كتاب "تحول وثبات" (الثابت والمتحول): ١٢١-٢١٤.

(١) ينظر أهل السنّة إلى التاريخ ولا سيما إلى تاريخ الإسلام والمسلمين بحسن ظن، ويرون أنهم ورثة هذا التراث القيم الذي يبعث على الفخر، ويرفضون أية محاولة تستهدف النيل منه

الحكم والحاكم.....

إلى التاريخ بنقاطه السلبية، فيتفرون منه ويفرون (وينطبق هذا حتى على تاريخهم أي تاريخ السلاطين الشيعة)، فيعتقدون أن هذا التاريخ هو تاريخ الظلم والجور،



والطعن فيه. كمثال انظر إلى الردود المختلفة على كتاب "الإسلام وأصول الحكم" من خضر حسين إلى ضياء الدين الرئيس، حيث تنتقد هذه الردود رؤية الكتاب السلبية - على حد تعبيرها - للتاريخ. راجع خاصة: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: ٢٥٠ - ٢٩٢، ومقدمة محمد عمارة على كتاب الإسلام وأصول الحكم: ٧١ - ٩٤.

وقد استقبل مثقفو الجيل الجديد بحفاوة هذه النظرة الإيجابية للتاريخ السائدة بين أهل السنة لأسباب كثيرة، أهمها: الشعور باستقلال الهوية والتحقير الغربي المستمر، وإذعان الغرب لعظمة التراث الإسلامي، وضرورة وجود منصة للقفز إلى العالم الجديد، وارتباط هذه المباحث مع اللعب السياسية لأصحاب السلطة. انظر كمثال: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين. لكن القضية هذه المرة لم تكن مجرد إيجابية النظرة إلى التراث، إنما إبرازه كمعلم من معالم الفخر والعظمة، فلم يكن الهدف إمالة اللثام عن التاريخ، لأن هذا كان قد حصل سابقاً، وإنما إثبات عظمتهم، مما سبب خللاً فكرياً واعتقادياً؛ لأنهم أصبحوا لا يعلمون ماذا كانوا وماذا هم عليه؟ وما هي قدراتهم ومشاكلهم وماذا يريدون؟

ينقل غرونبام عن جب - أحد أكبر المستشرقين المعاصرين في الشؤون العربية - هذا الخلل الفكري والذهني بالصورة التالية: «قال جب عام ١٩٤٢ متأسفاً: لم أعر حتى الآن على كتاب بإحدى اللغات الأوروبية بقلم عربي يستطيع أن يساعد الطالب الأوروبي في معرفة جذور الثقافة العربية. بل لم أعر على كتاب بالعربية يحلل للعرب أنفسهم معنى الثقافة العربية بوضوح». ويضيف: «ويمكن سحب هذا الكلام على غير العرب وفشلهم في تعريف ثقافتهم لأنفسهم وللغربيين أيضاً. صحة هذا الكلام سارية إلى يومنا هذا، وستبقى على ما يعتقد سارية إلى سنوات... هذه الأهداف الدينية والسياسية والثقافية تعتبر سداً أو مانعاً للوصول إلى تحقيق يستهدف تفسير الحضارة الإسلامية. فكلما أراد المسلم في الشرق الأوسط أن يتحدث عن خلفياته أو عن الغرب كان رأيه سياسياً بالدرجة الأولى».

G.E.Von Grunebaum, Islam, 1949, 185-186.

وانظر أيضاً: تحول وثبات : ١٧٣ - ١٩٩.

Error! Reference

source not found.

وتاريخ القتل وسفك الدماء، وتاريخ الاستبداد والجبروت، وتاريخ انعدام الدين والتفريط به، وتاريخ الرياء والتزوير، وتاريخ التملق والمداهنة، وأخيراً تاريخ الضحايا المجهولين الذين سحقوا تحت أقدام الجبابرة ودفنوا تحت القصور المنيفة. فأحدهما ينظر إلى التاريخ من نافذة عظمتة وجلالة، والآخر من زاوية عدالته ودينه، ويحق لنا أن نقول على الأقل: إنَّ كلاهما اختار في عقله الباطن هذه الضابطة بحق أو بغير حق، وأخذ يسعى إلى المبالغة فيما هو حسّاس تجاهه وتصوير الماضي حسب ما يقنعه^(١).

ونلاحظ كم هو الفارق بين التصويرين، والكلام هنا لا يدور حول الموقف الحق أو الأقرب إلى الحق أو أن كليهما بعيدان عن الحق بنفس المسافة، إنما المراد منه اختلاف النتائج المترتبة على هاتين النظرتين، ومن أهمها: أن التاريخ السني أكثر استمراراً واستقراراً من التاريخ الشيعي (المقصود هو تاريخ القوى الشيعية المستقلة)، فلا يُنفى الماضي عند أهل السنّة، والحاضر استمرار له، والشيعية على عكس ذلك إذ تنقطع هذه الصلة عندهم، ولا يمكن أن تعثر حتى بين أكثر الحركات الثورية الإسلامية الموجودة تطرفاً حركة ترسي أساسها على النفي المطلق للماضي، ولكن من المشكل أن تعثر عند الشيعة على مثال لا يدخل نفي الماضي في جملة أهدافه^(٢).

إنّ ذكر بيان شامل وجامع للنتائج المترتبة على هاتين النظرتين يحتاج إلى كتاب مستقل، ويرتبط هذا الموضوع بمسائل مهمة: كالهوية الإسلامية والاستقلال

(١) من أهم مواضيع الآداب الدينية الشيعية المعاصرة وأكثرها عاطفية وأنصاراً - في إيران على الأقل - انتقاد السلطة، بالشكل الذي اعتبره عامة الكتّاب والمفكرين في العقود الأخيرة جزءاً من الرسالة التي يحملونها.

(٢) كمثال قارن بين الاستمرار التاريخي في الإطار الإيراني والعثماني خلال القرون الخمسة الأخيرة.

الحكم والحاكم.....

الثقافي والتراث التاريخي والتحول الاجتماعي، وكلها من أساسيات الأمور التي يواجهها المسلمون اليوم، ويستلزم العثور على جواب مقنع لهذه القضايا إجراء دراسة دقيقة وتحليلية للموضوع المذكور.

وقد حصلت بعض التغيرات على هذا النمط من التفكير أيضاً، فرغم أن هذه النظرة للتاريخ مستقرة في أذهان الكثير من أهل السنّة حتى في العصر الراهن، ولكن عدد أولئك الذين يتعاملون مع التاريخ بنظرة انتقادية ليس بالقليل؛ ذلك أنّ الضغوط الناجمة عن ضرورات الحياة الجديدة وتوسع العقلانية والنقد كان أقوى من هذه الاعتقادات.

أما سبب عجز هذه الضرورات عن تغيير هذه النظرة بشكل مؤثر فذلك يعود إلى الإلزامات الأخرى التي خلقها العصر الجديد أيضاً، ففي عصر اضطرت فيه كلّ أمة إلى تحديد تراثها التاريخي وهويتها الثقافية والتمجيد بها، كان على المسلمين وخاصة العرب أن ينهضوا أيضاً للتعريف بأنفسهم وعرض تاريخهم وثقافتهم وتراثهم على الآخرين، فاضطروا إلى التثبيت بهذا التاريخ للوقوف بوجه التحقير الغربي المستمر المؤلم. في مثل هذه الظروف العسيرة والضغوط المتزايدة اضطروا إلى إبراز عناصر الفخر في حضارتهم وثقافتهم وغض الطرف عن مظاهر ضعفها، بل باتوا لا يرون إلا نقاط القوة فيها ليس كتماناً لنقاط الضعف وإنما لأن هذه النقاط لا تلفت أنظارهم إليها. فلولا هذا الإلزام لانتهدت تماماً تلك النظرة الموروثة من القدم أو لحظيت بأهمية أقل بكثير مما هي عليه الآن، ولشهد العالم العربي ظروفاً فكرية وثقافية تختلف بكثير عما هي عليه الآن^(١).

(١) للاطلاع على المتغيرات الفكرية عند العرب وارتباطها بالتحويلات السياسية والاجتماعية في الفترة المعاصرة انظر: تحول وثبات: ٣٢-٥٨ و ١٧٤-١٨٢، ولاحظ أيضاً مقالة: تحديث الإسلام ونظرية استعارة الثقافة في كتاب:

Error! Reference

source not found.

الفهم التاريخي لدى عبد الرازق:

من المناسب هنا أن ننقل فقرات من كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلّي عبد الرازق حينما يعرض بالنقد للماضي، سواء في فترة صدر الإسلام أو فترة الخلفاء، رغم أنه لا يحظى بالمكانة التي يحتلها سيد قطب في المجال الذي يتطرق إليه، لكنه يعتبر أحد أهم رواد الفكر المنفتح وأحد أكثر الشخصيات تأثيراً ونفوذاً، مع أنه ليس معروفاً بمستوى نفوذه الفكري لأسباب معينة سياسية واجتماعية، فالسياسة التي حكمت مصر إبان عهد ناصر وقبله والسياسة الحاكمة على كل العالم العربي آنذاك واليوم تستند إلى إشاعة مفهوم القومية العربية وتقديسها، فقد رحّب الناصريون واليساريون العرب بعلي عبد الرازق لكونه حارب بعض التقاليد القديمة أو الرجعية على حد تعبيرهم، لكنهم كانوا لا يستأنسون لانتقاداته للتاريخ والتراث الماضي، فعارضوه وعارضوا من يفكر على طريقته؛ لأنهم كانوا يستهدفون إبراز الماضي على أفضل صورة ممكنة^(١).

اجتماعياً لم يكن المؤلف أوفر حظاً من الناحية السياسية في النفوذ إلى أفكار الرأي العام، فقد أصبح عرضة لكره المتدينين التقليديين الذين كانوا يشكلون الأكثرية في المجتمع، بل حتى الشباب الملتزم النائر في الفترات اللاحقة، والذين كانوا يحملون أفكاراً وعقائد معارضة بشدة للمتدينين الذين عاصروا تأليف الكتاب، لأنه

(١) عن ترحيب اليساريين والليبراليين بكتاب عبد الرازق راجع: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: ٩-٢١. فقد وصفوا هذا الكتاب بشئى الموصفات واعتبروه أهم كتاب إسلامي في التاريخ السياسي لمصر وأنه كتاب أجح ناراً لم تُطفأ وغير ذلك. وبلحاظ المستجدات التي شهدتها العالم الإسلامي والعربي في الثمانينات فإن هذا الكتاب أو - على الأقل - مواضيعه ستطرح ثانية وتلقى الترحيب البالغ، كما حصل أن طبع مرات عديدة خلال السنوات الأخيرة مما لا عهد له بها سابقاً.

الحكم والحاكم.....

كان يعتقد بفصل الدين عن السياسة، وإلا فإن السياسة ستستغل الدين لصالحها وليس العكس، وهذه النظرية كانت تتناقض مع توجهات الشباب ومعتقداتهم، كما أنها كانت تتعارض مع حقائق تلك الفترة ومتطلباتها^(١).

لهذه الأسباب لم يتسنَّ له أن يحتل مكانة اجتماعية وفكرية تليق به، ولا يهمننا هنا مستوى مكانته وأسباب تدنيها بقدر ما تهمننا نظرياته التي كان لها حظ أوفر في الانتشار لسلامة جزء مهم منها وانسجامها مع مقتضيات الزمان الجديدة، وهو انتشار ونفوذ سيمتدّ دون شك في المستقبل على رقعة أوسع وينال قدراً أكبر من الأهمية، فكلما تقلصت العصبية العربية في التفاخر بالماضي كلما انتشرت آراؤه التاريخية وآراء الذين يفكرون على نمطه.

إنَّ ما قلناه عن علي عبد الرازق وكتابه لا يتعدى توضيحاً لمكانة نظرياته التاريخية، بهدف تسليط الضوء على فكر النقد التاريخي لدى أهل السنّة في الأمور التي ترتبط بأسسهم الاعتقادية:

«لا نشك مطلقاً في أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة، ولا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة القاهرة التي تطله، والسيوف المصلّية التي تذود عنه.

ولولا أن نرتكب شططاً في القول لعرضنا على القارئ سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبين أن ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم. وأن ذلك الذي يسمى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر، ولا قوة إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم -

(٢) انظر كمثال: نظام الإسلام لحمد المبارك: ٥-٢٩، وكذا: معالم الخلافة الإسلامية،

Error! Reference

source not found.

كالليل أن طال غال الصبح بالقصر- وأن بريقه إنما هو من بريق السيوف ولهيب الحروب»^(١).

«الغيرة على الملك تحمل الملك على أن يصون عرشه من كل شيء يزلزل أركانه، أو ينقص من حرمة، أو يقلل من قدسيته، لذا كان طبيعياً أن يستحيل الملك وحشاً سفاحاً، وشيطاناً مارداً، إذا ظفرت يداه بمن يحاول الخروج عن طاعته، وتقويض كرسيه، وأنه لطبيعي كذلك في الملك أن يكون عدواً لدوداً لكل بحث ولو كان علمياً يتخيل أنه قد لمس قواعد ملكه أو يريح من تلقائه ريح الخطر ولو كان بعيداً. من هنا نشأ الضغط الملوكي على حرية العلم، واستبداد الملوك بمعاهد التعليم...»^(٢).

«الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة. ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك... وإنما كانت الخلافة ولم تنزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد...»^(٣).

«الإسلام كما عرفت دعوة سامية أرسلها الله لخير هذا العالم كله، شرقيه وغربيه، عربيه وأعجميه، رجاله ونسائه، أغنيائه وفقرائه، عالميه وجهلائه، هو وحدة دينية، أراد الله أن يربط بها البشر، وأن تشمل أقطار الأرض كلها، وما كان الإسلام دعوة عربية، ولا وحدة عربية، ولا ديناً عربياً. وما كان الإسلام ليعرف فضلاً لأمة على أمة، ولا للغة على لغة، ولا لقطر على قطر، ولا لزمن على زمن،

(١) الإسلام وأصول الحكم: ١٢٩.

(١) المصدر نفسه: ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٦.

الحكم والحاكم.....

ولا لجيل على جيل إلا بالتقوى»^(١).

«وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر، واستقام له الأمر، تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدولة المحدثه، وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف»^(٢).

«لعل بعض أولئك الذين حاربهم أبو بكر لأهم رفضوا أن يؤدوا إليه الزكاة، لم يكونوا يريدون بذلك أن يرفضوا الدين، وأن يكفروا به، ولكنهم لا غير رفضوا الإذعان لحكومة أبي بكر، كما رفض غيرهم من جلة المسلمين، فكان بديهيًا أن يمنعوا الزكاة عنه، لأهم لا يعترفون به، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته. كم نشعر بظلمة التاريخ وظلمه، كلما حاولنا أن نبحت جيداً فيما رواه لنا التاريخ عن أولئك الذين خرجوا على أبي بكر، فلقّبوا المرتدين، وعن حروبهم تلك التي لقّبوها حروب الردّة.

ولكن قسماً من نور الحقيقة لا يزال ينبعث من بين ظلمات التاريخ، وسيستجده العلماء يوماً نحو ذلك القبس، وعسى أن يجدوا على تلك النار هدى»^(٣).
«فشا بين المسلمين منذ الصدر الأول، الزعم بأن الخلافة مقام ديني، ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام.

كان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس، حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم، ومازالوا يعملون على ذلك من طرق شتى - وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون - حتى أفهموا

(٣) الإسلام وأصول الحكم: ١٦٨.

(٤) المصدر نفسه: ١٧٥.

(١) المصدر نفسه: ١٧٨. وقد أجمع أهل السنّة على أحقية حرب أبي بكر في تعيين الزكاة وترتبت على ذلك الإجماع أحكام فقهية كثيرة. انظر: فقه السنّة للسيد سابق: ٢٨٧/١ -

Error! Reference

source not found.

الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله، ثم ما كان الخلفاء يكتفوا بذلك، ولا يرضوا بما رضي أبو بكر، ولا ليغضبوا مما غضب منه، بل جعلوا السلطان خليفة الله في أرضه، وظله الممدود على عباده. سبحانه الله تعالى عما يشركون.

ثم إذا الخلافة قد أصبحت تلصق بالمباحث الدينية، وصارت جزءاً من عقائد التوحيد، يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام، ويلقنه كما يلقن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.

تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، أضلّوهم عن الهدى وعموا عليهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين، وباسم الدين أيضاً استبدّوا بهم، وأذلّوهم، وحرّموا عليهم النظر في علوم السياسة، وباسم الدين خدعهم وضيقوا على عقولهم... ذلك وقد ضيقوا عليهم أيضاً في فهم الدين، وحجروا عليهم في دوائر عينوها لهم، ثم حرّموا عليهم كل أبواب العلم التي تمسّ حظائر الخلافة»^(١).

«أفهل غير حب الخلافة والغيرة عليها ووفرة القوة دفعت يزيد بن معاوية إلى استباحة ذلك الدم الزكي الشريف، دم الحسين بن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلّم؟! وهل غير تلك العوامل سلّطت يزيد بن معاوية على عاصمة الخلافة الأولى، ينتهك حرمتها، وهي مدينة الرسول صلى الله عليه وسلّم؟! وهل استحل عبد الملك بن مروان بيت الله الحرام ووطئ حمّاه إلا حبّاً في الخلافة وغيرة عليها، مع توافر القوة له؟! وهل بغير تلك الأسباب صار أبو العباس بن محمد بن

(١) الإسلام وأصول الحكم: ١٨١. حتى أولئك الذين لم يروا وجوباً شرعياً وعقلياً للخلافة، اعتقدوا بضرورتها من خلال إجماع المسلمين. انظر: النظم الإسلامية: ٢٨٠ - ٢٩٣، ففيه نقد لآراء آرنولد.

الحكم والحاكم.....

علي بن عبد الله بن العباس سفّاحاً؟!... كذلك تناحر بنو العباس أيضاً، وبغى بعضهم على بعض»^(١).

لا يمكن العثور على مثل هذه النظرة والتحليل في الماضي لأسباب أشرنا إلى بعضها، وقد ظهر مثل هذا الرأي كنتيجة للتحويلات وضرورات القرن الأخير، وهو رأي - كما لاحظنا - يقترب إلى الفهم التاريخي عند الشيعة، ولا شك في أن هذه الظاهرة ستنتشر رغم الموانع الكثيرة التي تحول أمام انتشارها^(٢)

إلى هنا ينتهي القسم الأول من البحث، حيث بينا بقدر الضرورة السبب في اختلاف الفهم الشيعي والفهم السني لتاريخ صدر الإسلام، والعوامل التي أدت إليه، والنتائج التي تركها على الفكر الديني للمذهبيين، وتأثيراته على التكوين الفكري والنفسي والاعتقادي لهما. وقد مثّل هذا العامل حجر الأساس الأول في تكوين الفكر السياسي للمدرستين، لندخل الآن إلى الأساس الثاني الذي يرتبط بنظرة كل منهما إلى الحاكم.

نظرة أهل السنة إلى الحاكم:

نعرض عن دراسة النظرة الشيعية إلى الحاكم حالياً؛ لأنها نظرة معروفة لدى الجمهور إلى حد ما، لنبين نظرة أهل السنة إلى الحاكم والعوامل المتأثرة بها والتبعات المترتبة عليها.

الحق أن المسألة يشوبها شيء من الغموض في جميع أبعادها رغم الإجماع المبدئي التاريخي بين أهل السنة على بعض وجوهها، لسبب واضح هو كونها مسألة دينية تحتكّ بالسلطة السياسية، إذ يضغط المسكين بها (بالسلطة السياسية) باتجاه الحصول على اعتراف رسمي من الدين، أي ينبغي بالدين أن يصب في قالب

(٢) الإسلام وأصول الحكم: ١٣١.

(٢) انظر العقيدة والثورة.

Error! Reference

source not found.

يستطيع أن يستجيب فيه لميول الحكام ورغباتهم، وربما لم يتعرض أي باب آخر من أبواب الدين إلى هذا الحد من الضغوط المتنوعة الشاملة، ولم يستغل بهذه الصورة. وتبعاً لهذه القضية فإن المصادر المرتبطة بهذا الموضوع كثيرة ومتنوعة، بل متشتتة ومتعارضة، وينقل كتاب كنز العمال - الذي يعدّ موسوعة ميوّبة كبيرة لأحاديث أهل السنّة - ما يقارب الأربعمئة حديث في "كتاب الإمارة" ترتبط مباشرة بهذا الموضوع، وهو يشكل جزءاً صغيراً من الأحاديث في هذا الباب، لأن معظم الأحاديث التي يمكن أن تستغل في هذا المجال ترتبط معه بصورة غير مباشرة لم يأت هذا الكتاب على ذكرها^(١).

ويمكن التوصل بسهولة إلى نشاط يد التزوير والتحريف والدسّ فيها من خلال تطبيق معايير أهل السنّة أنفسهم، للتنوع والتعارض الموجود فيها حتى دون الخوض في دراسة سلسلة الأسانيد والرجال.

ولم يبادر إلى نقد هذه النصوص إلا قلة من العلماء والمحدثين، الأمر الذي يبدو طبيعياً للوهلة الأولى لتدخل يد السياسة. وقد سدّ الإجماع على هذا الموضوع طوال التاريخ وخاصة بعد انتهاء المعتزلة وتسلبت الأشاعرة منافذ البحث في صحة وسقم المصادر الأولى، فلم تعالج القضية بعرض هذه النصوص على الضوابط الموجودة في علم الرجال والدراية، فكان أيّ جهد يصبّ في اتجاه آخر محكوم بالفشل مسبقاً؛ لأنه يخترق إجماع الفقهاء والمتكلمين والمحدثين.

المشكلة الأخرى التي وقفت حجر عثرة في هذا الطريق هي الخوف من الاتهام، لا سيما العلماء الذين كانت تربطهم صلات مباشرة بالحكام، ذلك أن أي نقص في هذا المجال يؤدي إلى هبوط مكانة الحكام وسلب الشرعية عنهم. فما كان موجود عملياً هو غاية ما يمكن قوله في تعزيز شأن الحاكم، وأي سعي جديد لا

(١) كنز العمال: ٤/٦ - ٨٩.

الحكم والحاكم.....

يستطيع أن يعزّز موقع الحاكم أكثر مما هو عليه بل يساعد على زعزحته عملياً. فحينما يكتسب الشرعية أي حاكم يسطو على السلطة بالقوة، وتصبح طاعته واجبة على الأمة والخروج عليه محرّم عليها، وتصبح هذه الفكرة أصلاً مقبولاً، وعندئذ لا يبقى مجال لتعزيز سلطة الحاكم بحرح النصوص وتعديلها وجمعها وتأويلها، وطالما كان الأمر كذلك فإن أي خوض وتوغل في هذا المجال لن يُرضي الجهاز الحاكم ولا علماءه.

لقد أدّى هذان العاملان وغيرهما إلى بقاء هذا المبحث بعيداً عن التنقيح والنقد.

وكان علي عبد الرازق مؤلف كتاب "الإسلام وأصول الحكم" قد بادر إلى تحليل هذه القضية بشكل آخر أواسط العقد الثالث من القرن الحالي تزامناً مع نهاية الخلافة العثمانية، فأثار ضجة عظيمة في أنحاء العالم الإسلامي كافة وخاصة في العالم العربي، فقد تطرق وبصورة مباشرة إلى بحث الخلافة وشأها التاريخي والديني وموضوع وجوبها الشرعي من عدمه، الأمر الذي كان قد استقطب الأذهان نحوه حينذاك بسقوط الخلافة العثمانية، وناقش مسألة الإمامة والحكومة وبحث فيها بحثاً مستطرداً.

إنّ الضجة التي أثارها هذا الكتاب تبين مدى إمكانية نقد معتقدات أهل السنة في هذا الباب، وقبل أن تدلّ هذه الضجة على الميول اللادينية واللاإسلامية للمؤلف وكفره وإلحاده - على حدّ تعبير مناوئيه - أبانت مدى حساسية أهل السنة تجاه الموضوع الذي تعرض له بالنقد والتحليل، وإلا فما أكثر الكتاب الذين كانوا يتعرضون للإسلام حينذاك بل ويشيرون الشكوك حتى حول مبادئ الإسلام دون أن يواجهوا بمثل هذه الردود الشديدة، حتى قيل فيه: إنّه لم يجلب أي كتاب ضجةً وشرّاً مثلما أثاره كتاب عبد الرازق منذ أن وجدت صناعة الطباعة طريقها

Error! Reference

source not found.

إلى بلداننا^(١).

الحكومة والحاكم:

قبل أن نخوض في البحث لابد أن نشير إلى أن الحكومة (الإسلامية والدينية وخصائصها) عند أهل السنة شيء والحاكم (وشروطه التي يجب أن تتوفر فيه) شيء آخر، فرغم الارتباط الباطني لهما إلا أنهما تبلورا تحت تأثير سلسلتين من العوامل المختلفة.

فقد خضعت نظرتهم لموضوع الحكومة لتأثير القرآن والسنة وتراث الصحابة أحياناً، بينما خضع مفهومهم للحاكم لتأثير الأوضاع التاريخية والسياسية أيام صدر الإسلام والفترات المتأخرة عنه حتى أوائل المرحلة العباسية. وبعبارة أوضح: إن فهم أهل السنة للحكومة متأثر بالأسس النظرية للإسلام وفهمهم للحاكم متأثر بالحقائق التاريخية، ولو صحَّ التعبير فإنهم مثاليون في موضوع الحكومة وخصائصها وواقعيون في قضية الحاكم، إذ يعتقدون - بعكس الشيعة - بعدم وجود أي ارتباط بين الحكومة والحاكم^(٢).

(١) انظر الإسلام والخلافة في العصر الحديث: ٣١.

رغم الضجة التي أثارها كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لا سيما في الأوساط الدينية، إلا أن ثمة أصوات دينية رحّبت بأفكار المؤلف، ومنها عبد الحميد متولي الذي لم ينكر مشروعية نظام الخلافة شأنه شأن عبد الرزاق، بل كان يعتقد بأن إقامة هذا النظام سيجعل الأمة الإسلامية في حرج وقد نهي الشرع عن الحرج، كما أن إقامته أمر محال، وأن الإسلام لم يوصِ بنظام خاص للحكم، ويستنتج في النهاية بأن الخلافة ليست من الإسلام ولا ترتبط به من قريب أو بعيد. معالم الخلافة في الإسلام، الفكر السياسي الإسلامي: ٧٤ و٧٥ نقلاً عن كتاب متولي "مبادئ نظام الحكم في الإسلام": ٥٤٨-٥٥٠.

(٢) بما أن المفاهيم السياسية والحكومية وكل ما يتعلق بالإمامة والخلافة مستلهمة عند أهل



السنة من تاريخ صدر الإسلام بالشكل الذي يمكن القول بأن هذه المفاهيم ليست إلا تنظيراً لأحداث تلك الأيام التي حظيت بأهمية موازية للدين والسنة النبوية، فإنها مفاهيم محافظة وواقعية أكثر من اللازم، إلى الحد الذي يجعلهم يستسلمون للواقع الموجود ولا يرغبون استبداله بوضع أفضل بل لا يبيحون ذلك. فالوضع الموجود برأيهم وإن كان غير مثالي إلا أنه أفضل من أي تغيير وتحول، ولا بد من حمايته لأنه يصب بصالح دين الأمة ودنياها. راجع المواقف: ٣٩٦-٣٩٧، فيما يتعلق بالرد على رأي من يتمسك بقاعدة لا ضرر في إبطال ضرورة وجود السلطان ووجوب طاعته، ويعتبر رد صاحب المواقف أفضل وأقصر بيان يوضح الفكر السياسي لأهل السنة في هذا المجال. لاحظ أيضاً: أعلام الموقعين ٣/٧-٣، وخاصة: السياسة الشرعية: ٣-١٧.

مع الالتزام الكامل بهذا المبدأ هناك من أوصى بالإصلاحات الاجتماعية الهادئة، وعلى رأسهم ابن تيمية، فقد جاء في كتابه المذكور بعد أن بين بأن المقصود أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وبرهن عليه بالآيات والروايات: «... فإذا كان هذا هو المقصود فإنه يتوسل إليه بالأقرب فالأقرب، وينظر إلى الرجلين أيهما كان أقرب إلى المقصود وتلى». السياسة الشرعية: ٢٤.

تستتبع مثل هذه الرؤية نتائج كثيرة، فحينما يقتصر الهدف على حفظ الوضع الموجود وإصلاحه إلى الحد الذي لا يؤدي إلى تغيير كلي أو تحول سياسي تتغير بالطبع معايير تحديد الخير والشر، وماذا ينبغي فعله؟ وماذا يجب تركه؟ ويصبح المعيار خاضعاً للواقع الموجود وليست الأفكار المأخوذة عن العقيدة الدينية أو المستلهمة منها. أمعنوا في قول ابن حنبل التالي برواية ابن تيمية: «سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزى؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين. فيغزى مع القوي الفاجر». ثم استشهد بحديث للرسول ٩ لتسوية هذا الجواب، والحديث هو: «أن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر». نفسه: ١٧. ويقول ابن تيمية أيضاً: «سئل بعض العلماء: إذا لم يوجد من يولى القضاء إلا عالم فاسق، أو جاهل دين فأيهما يقدم؟ فقال: إن كانت الحاجة إلى الدين أكثر لغلبة الفساد قدّم الدين. وإن كانت

Error! Reference

source not found.



الحاجة إلى العلم أكثر لخفاء الحكومات قدام العالم». ثم يضيف ابن تيمية ويقول: «ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل في الناس ما لا بد لهم منه». نفسه: ٢٠-٢١. ويبين في مكان آخر هذه النقطة بصورة أوضح قائلاً: «التعاون نوعان: الأول: تعاون على البر والتقوى: من الجهاد وإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وإعطاء المستحقين، فهذا مما أمر الله به ورسوله. ومن أمسك عنه خشية أن يكون من أعوان الظلمة فقد ترك فرضاً على الأعيان، أو على الكفاية، متوهماً أنه متورع. وما أكثر ما يشتبه الجبن والفشل بالورع؛ إذ كل منهما كف وإمساك.

والثاني: تعاون على الإثم والعدوان، كالإعانة على دم معصوم، أو أخذ مال معصوم، أو ضرب من لا يستحق الضرب، ونحو ذلك، فهذا الذي حرمه الله ورسوله». نفسه: ٤٢. على أساس هذه النظرة يرسم فهمه وتفسيره للاضطرابات الاجتماعية، فهو لا يعتقد بأن السلطان هو مصدر الفساد الوحيد دون الرعية، بل إنها مسؤولة عن بعض هذا الفساد أيضاً. فنظريته ليست سياسية بحتة، وإنما اجتماعية وثقافية أيضاً، إذ يحمل أحد فصول الكتاب عنوان "الظلم الواقع من الولاة والرعية" يقول في جانب منه: «وكثيراً ما يقع الظلم من الولاة والرعية، هؤلاء يأخذون ما لا يحل، وهؤلاء يمنعون ما يجب، كما قد يتظالم الجند والفلاحون، وكما قد يترك بعض الناس من الجهاد ما يجب، ويكنز الولاة من مال الله ما لا يحل كنزه...». نفسه ٣٨ و ٣٩.

الحق أن هذا الطور من التفكير انطوى على خلفية أسبق، إذ يُروى أن جماعة من أهل الكوفة شكت واليها سعد بن أبي وقاص إلى عمر، فسأل عمن يكفيه أمر الكوفيين ويربحه منهم وقد احتار فيهم وفيمن يولي عليهم، أيولي عليهم متقياً يقودونه إلى الضعف ويشكونه، أم قوياً يسوقونه إلى الضلال والخيانة ثم يشكون فجوره إلى الخليفة؟ فطرح المغيرة بن شعبه رأيه وكان حاضراً بأن المتقي الضعيف له تقواه وللخليفة ضعفه، والقوي الفاجر عليه فجوره وللخليفة قوته، فاستحسن عمر الرأي وولي المغيرة الكوفة. انظر: عمر بن الخطاب لعبد الكريم الخطيب: ٢٧٦. وعن شخصية المغيرة وسماته راجع شرح ابن أبي الحديد: ٨/٢٠ - ١٠.



ولكن من أين جاءت هذه النظرة؟

الإسلام دين واسع وشامل، والإسلام دين ودولة وعبادة وسياسة، وهي خصائص تعود إلى ذات الإسلام نفسه كدين، وعلى كل مسلم أن يعتقد بكامل الإسلام بكليته ولا يمكنه تجاهل الجوانب غير العبادية فيه، فلا يمكن للمسلم أن يصبح مسلماً ويهمل تلك الجوانب في الدين الإسلامي، فربما لم يستطع أو لم يشأ العمل بها، لكنه لا يستطيع أن يخرجها عن دائرة اعتقاداته؛ لأن ذلك يتنافى مع الاعتقاد الكامل بالدين باعتباره لازماً لصحة اعتقاداته.

لكن ليس هذا إلا وجهاً واحداً للقضية، وما هي إلا نظرية تظهر بصورة أخرى عند التطبيق والعمل، كما وقع فعلاً. صحيح أن الإسلام دين ودولة كما يؤكد على ذلك القرآن والسنة، ولكن لمن تسلّم هذه الدولة؟ وماذا يقول القرآن



ويمكن مشاهدة أمثلة كثيرة من هذا القبيل لا سيما على عهد عمر، ومن أوضح الحالات إبقاء معاوية في إمارة الشام وعمر بن العاص في مصر وعدم عزلهما رغم سخط عمر عليهما. نفسه: ٢٧٢ و٢٧٧.

ويمكن ملاحظة هذا النمط من التفكير أيضاً في كلام الحجاج بن يوسف. أغراض السياسة في إعراض الرياسة لعلّي بن محمد السمرقندي: ٢٨٥، وطبقات الحنابلة: ٣٦/٢. ويطول بنا المقام لو أردنا توضيح الملاحظة الأخيرة توضيحاً كاملاً وتبيان الجذور الفقهية والكلامية والتاريخية ونتائجها في المراحل التالية وفي الفترة المعاصرة، ودورها الأساس في بلورة التكوين الديني والنفسي لأهل السنة. إنما كان هدفنا التنبيه على ملاحظة مهمة جداً وإحدى أدق النقاط وأكثرها حساسية التي فرقت بين الشيعة والسنة في التكوين الديني والنفسي الديني والتغيرات الاجتماعية والسياسية. ورغم التطورات الأساسية العظيمة خلال العقود الأخيرة إلا أنه يمكن مشاهدة هذا الفارق بوضوح، وسيبرز هذا الاختلاف بشكل أوضح في المستقبل بانخفاض جهد التحرك السياسي في نطاق أهل السنة، وهو واقع لا محالة لأسباب كثيرة. راجع أيضاً:

Error! Reference

source not found.

وتقول السنّة في ذلك؟ وهل أن الذي تحقّق على أرض الواقع كان مطابقاً لما دعا إليه القرآن والسنّة، أو تحقّق بشكل آخر؟ وكيف كان ولم حصل؟ وماذا كانت نتيجته؟

ترسم هذه النقطة الحساسة جداً اتجاهين مختلفين للشيعة والسنّة في فهم الإسلام والسياسة والإمامة والحكومة، ويتفق المذهبان على الصفة الدينية الدنيوية للإسلام، ويعتقدان بأن القوانين الإسلامية لهذا العالم هي من الدين ولا بد من الاعتقاد والالتزام بها، كما يعتقد كلاهما بضرورة الحكومة الإسلامية بشروطها، ولا يختلفان كثيراً حتى في فروعها. أما التباين الرئيسي بينهما فيمكن في نظرة كلٍّ منهما إلى الحاكم وليس إلى الحكومة، فالحاكم في نظر أهل السنّة هو شيء والحكومة وملحقاتها شيء آخر، بينما يرى الشيعة أنهما مرتبطان لا ينفصلان عن بعضهما^(١).

لتوضيح هذه الملاحظة ينبغي أن نشير إلى النقطة الأساسية، ألا وهي رأي كلٍّ منهما بالإمامة والوصاية، ولا نقصد هنا من يكون الإمام والوصي بعد الرسول 9؟ إذ لا تبدأ القضية من هذه النقطة. فالقضية عند الشيعة ليست قضية الإمام والوصي وإنما الإمامة والوصاية، أي أنها ليست مسألة شخص معين وإنما مسألة شأن، بمعنى آخر: ما هو شأن الإمامة والوصاية؟ ومن الذي يستطيع أن يكون الإمام والوصي بلحاظ ذلك الشأن؟ فالإمام والخليفة عند الشيعة هو ذلك الشخص الذي تتوفر فيه الشروط اللازمة لتبوء هذا الشأن والمنصب؛ بناءً على ذلك يتحدد

(١) حول نظرية الحكومة وخصائص الحاكم والارتباط بينهما عند أهل السنّة راجع: من أصول الفكر السياسي الإسلامي: ٣٥٩-٣٨٩، وأيضاً: نظام الإسلام، خصوصاً الصفحات ١١-٥٠، وكذلك: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم لفتحي الدريني: ٢٦٣-٣١٩.

الحُكم والحاكم.....

بالدرجة الأولى هذا الشأن ثم يتعين الشخص الذي يليق به هذا الشأن^(١).
تتطلب هذه النقطة المزيد من التوضيح؛ لذا نرى أنفسنا مضطرين لإلقاء
الضوء عليها لما لها من أهمية بالغة في فهم هذا البحث، رغم أن التوضيح قد يجرّنا
إلى الخروج عن مسار البحث بعض الشيء.

الرؤية الشيعية:

لا يتحدّد الرأي الشيعي حول وصاية الرسول 9 وخلافته في تعيينه 9 علياً
Δ إماماً للمسلمين من بعده والتأكيد على ذلك مراراً، الأهم من هذا أن فهمهم
لهذا الموضوع ينطوي على عمق واتساع وخصائص مميزة. بعبارة ثانية: إن الكلام
لا يدور حول شخص معين يخلف الرسول 9، وإنما يتطرق إلى مفهوم خلافة
الرسول 9 وأبعادها وخصوصياتها التي تؤهل الشخص لهذه المكانة.

الحقّ أن الشيعة تعتقد بشأن خاص لخلافة الرسول 9 ووصايته بناءً على
دلائل عقلية ونقلية متعددة، كما ترى أن هذا الشأن أهم وأعظم وأوسع من القيادة
السياسية. بمفهومها الدارج، فلم يكن رسول الله 9 وهو في مقام زعامته للمسلمين
بمجرد قائد سياسي بالمصطلح المتداول يمسك بالسلطة، ليمارس خليفته وهو في مقام
القيادة دور الزعامة السياسية المعروفة، بمعنى: أنه لا يمكن لخليفة الرسول 9 أن
يكون فرداً عادياً يأخذ على عاتقه مسؤولية القيادة السياسية للناس. ويعود هذا
بالدرجة الأولى إلى الخصائص التي يتميز بها الدين الإسلامي عن غيره.

قلنا: إنّ الإسلام دين ودولة وإيمان وسياسة، وهما عنصران لا ينفكّان عن
بعضهما، وأفضل دليل على ذلك: سيرة رسول الله 9 في المدينة. فقد أنصبّ جهد

(٢) عن شروط الإمامة والإمام عند الشيعة انظر في إحدى خطب الإمام علي عليه السلام في

هذا الباب في شرح ابن أبي الحديد: ٢٦٣/٨.

Error! Reference

source not found.

الرسول 9 وهو يحكم مجتمع المدينة كزعيم سياسي على قيادة المجتمع على أساس التعاليم القرآنية، أي أنها لم تكن مجرد إدارة للمجتمع وحسب، وإنما كان الهدف إدارة الناس بالعدل وتطبيق التعاليم الإسلامية في جميع الأبعاد الحياتية الفردية والاجتماعية للمسلمين، ولا يتيسر هذا الأمر إلا أن يمتاز القائد بالكفاءة الأخلاقية والمعنوية المقرونة بالعلم والبصيرة في أمور الدين، وهو ما مثله رسول الله 9 بوصفه المصدق الأتم والأكمل لهذه الخصائص.

المهم هنا هو: من يستطيع أن يصبح خليفة لهذا القائد العظيم فيدير المجتمع ويجهد في تطبيق أحكام الإسلام في جميع الشؤون الفردية والاجتماعية للمسلمين؟ بعبارة أوضح: أن يمتلك قدرة إدارة المجتمع في إطار المبادئ والضوابط الإسلامية دون أن يتعدّاها. وهل تتوفر الشروط المطلوبة أو الحد الأدنى لها في من يتكفل فقط بالأمور السياسية للمجتمع؟

فإذا اعترفنا بأن شأن الرسول 9 في قيادة الناس كان يتجاوز شأن القائد السياسي العادي وجب أن يمتاز خليفته بشأن يفوق شأن الزعيم السياسي. وإذا اعترفنا بأن إدارة المجتمع على أساس القوانين الإسلامية والقرآن الكريم فريضة واجبة في جميع الأزمان دون أن تنحصر في عهد الرسول 9 وجب أن تتوفر في خليفة الرسول 9 القدرة العلمية والبصيرة الدينية اللازمة لأداء هذه الفريضة. وأخيراً إذا اعترفنا بضرورة توفر القائد الإسلامي الذي يطمح إلى تطبيق الأحكام الإسلامية على التقوى والخصائص المعنوية والروحية التي تؤهله للقيام بهذه المهمة وتجسّد فيه الفضائل التي يريد أن ينشرها فالأولى أن تتوفر أيضاً فيمن يتولى قيادة الأمة بعد الرسول 9.

لهذا اكتسبت الخلافة والوصاية، وبتعبير آخر: الإمامة لدى الشيعة شأنًا خاصاً، فقبل أن يحوم الكلام حول من يكون الخليفة بعد الرسول 9 يدور حول

الحكم والحاكم.....

موضوع الخلافة ومفهومها ومن يستطيع ويلزم به أن يتولى هذا المنصب. صحيح أن عقيدة الشيعة بخلافة علي Δ نابعة بالدرجة الأولى من توصيات الرسول 9 وتأكيداته المتكررة فيه، لكننا يجب أن نضيف أن علياً Δ لم يصبح خليفة لرسول الله 9 إلا لتوفره على الخصائص التي يتطلبها التصدي لمثل هذا المنصب أكثر من أي شخص آخر، وترى الشيعة أن سبب اختيار الرسول 9 لعلي Δ خليفة له هو ما يتميز به Δ من خصائص دون غيره، الأمر الذي أهله بجدارة لتولي هذا المنصب، فكفاءة علي Δ وجدارته وامتيازاته الخاصة به هي التي أهلت له لمثل هذا الاختيار، وما كانت وصايا الرسول 9 به إلا تأييداً عملياً على هذه الكفاءة.

صفوة القول: إن الإمامة والخلافة عند الشيعة هي مسألة شأن قبل أن تكون مسألة شخص، فيتم تعريف الشأن أولاً وتحديدده ثم يعين صاحب الشأن. فالإمام هو الذي يتحلّى بخصائص تعدّ ضرورية لتولي منصب الإمامة وليس العكس، أي ليست الإمامة والخلافة شأنًا يتجسد معناه من خلال خصوصيات الأئمة والخلفاء^(١).

تتعاكس هذه المسألة عند أهل السنة، أي يتم تعيين صاحب الشأن أولاً، ثم

(١) كمثال انظر: الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: ١٩-٢٥، وجاء في جانب منه حول أن الخلافة تتعقد بالقهر والغلبة: «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمّي أمير المؤمنين فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، برّاً كان أم فاجراً»، ثم يضيف: «تكون الجمعة مع من غلب»، ونقل أن ابن عمر صلّى بأهل المدينة في زمن الحرّة - وهي واقعة مرعبة وقعت أيام يزيد انتهت بمقتل الكثير من الناس والتابعين وانتهاك أعراضهم - وقال: "نحن مع من غلب". نفسه: ٢٣. لاحظ مثلاً أوضح في أقوال ابن حنبل في كتاب الأئمة الأربعة: ١١٩/٤-١٢٠.

Error! Reference

source not found.

يُعرّف الشأن بلحاظ خصوصيات صاحبه، فيعين الوصي والخليفة لتعرف من ثم الوصاية والخلافة. وقد خضعت نظرة أهل السنة إلى الحاكم لتأثير هذا المبدأ، أي الاعتراف بما هو واقع أولاً، ومن بعده تحديد شروط وخصائص وصلاحيات الحاكم.

بلحاظ ما ذكرنا يمكن أن نقول باختصار: إنّ نظرة الشيعة والسنة للحكومة والسياسة - وبنحو أعمّ القوانين غير العبادية في الإسلام - متماثلة إلى حدّ ما لأنهما تعود إلى مصدر واحد، وإذا وجد بعض الاختلاف فيها ففي الفروع وليس في الأصول، وهو يعود بدوره إلى معاييرهما في نقد السنة ودراستها؛ ذلك لأن تلك المعايير متباينة في تحديد اعتبار الأحاديث النبوية وصحتها. ولكن النظرة تجاه الحاكم وشروطه وخصائصه تختلف تماماً بين المذهبين، وتنبع نظرة أهل السنة من الاعتراف بالحكام الذين تولّوا زمام الأمور في القرون الأولى، وعلى ضوء هذا الاعتراف أُرسيت الأسس الفقهية والكلامية لهم طول الزمن، إلا أن الشيعة ينظرون إلى الموضوع أساساً من زاوية أخرى، وتنبع رؤيتهم للحاكم من نظرتهم لأصل الحكم بشكله الذي كان عليه زمن الرسول 9 وخلفائه الذين كان من المفروض أن يتولّوا الأمور من بعده. ويرى المذهب الشيعي أن هذا النوع من الحكم هو من خصائص النبوة والرسالة، وأن الإمامة والوصاية هي نوع من استمرار النبوة وتنطوي على شأن مماثل لها، ولا يتناقض هذا الاستمرار مع أصل ختم النبوة الذي يعتبر ركناً من أركان الإسلام. من هذه النقطة تحديداً تتبلور فكرة الشيعة حول الحاكم وشروطه وخصائصه وصلاحياته، والنظر من هذه الزاوية يسلب الشرعية مما حصل في القرون الأولى، وبالتالي لا يمكنه أن يكون معياراً لتحديد ضوابط وشروط الحاكم.

ومن المناسب هنا أن نشير إلى رأي الخوارج أيضاً، فبخلاف أهل السنة نفى الخوارج الوضع المتحقق لأسباب نفسية وطائفية واجتماعية، ثم بلوروا نظريتهم

الحكم والحاكم.....

حول الحاكم وشروطه على أساس ذلك النفي مقارنة بالشيعة، فقد كان لنفي الوضع الموجود من قبل الشيعة أسباباً أيديولوجية، لكن أيديولوجية الخوارج هي وليدة نفي الوضع الموجود.

على أية حال فإنّ بحثنا كان يحوم حول عدم وجود أي ترابط بين نظرة أهل السنة للحاكم ونظرتهم للحكومة، فقد خضعت في الحالة الأولى لتأثير الواقع التاريخي، بينما خضعت في الحالة الثانية لتأثير القرآن والسنة.

نظرتان:

تعود بدايات هاتين النظرتين إلى المرحلة التي تلت وفاة رسول الله⁹، فلم يكن يخالج أحد الشك حينذاك من ضرورة تطبيق الأحكام والموازن الدينية في المجتمع، فقد كان واضحاً بأن المجتمع ينبغي أن يدار وفق قوانين وضوابط معلومة، لكن الغموض أحيط بموضوع الحاكم والخليفة، فالمهم هو إدارة المجتمع وانتخاب شخص لهذه الإدارة، وحينما اختير أبو بكر لها بايعه عامة المسلمين لا بسبب خصوصيات يتوفر عليها أو ميزات معينة كان المسلمون يتوسّمونها في الحاكم المنتخب، وإنما كان الأمر أسرع من هذه التأمّلات والمناقشات وربما بدا عادياً جداً، فقد بايع عدد من الأشخاص أبا بكر ثم تبعهم الآخرون على الفور ودون إضاعة الوقت.

وقد تم الإذعان لخلافة أبي بكر كحقيقة واقعة، ولو كانت البيعة لغيره لجرى القبول بها أيضاً كحقيقة واقعة، ودليل ذلك: أنّ أهل المدينة قالوا لفاطمة الزهراء⁹ حينما كانت تدعوهم مراراً للعمل بوصايا رسول الله⁹ وعدم إزاحة الحق عن مجراه وتسألهم النصرة: «يا بنت رسول الله، قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أن زوجك وابن عمك سبق إلينا قبل أبي بكر ما عدلنا به»^(١).

(١) الإمامة والسياسة: ١/١٢. المثال الآخر ما قاله بشير بن سعد الأنصاري بعد خطبة الإمام

Error! Reference

source not found.

فماذا كانت النتيجة النهائية؟

كانت للرسول 9 مكانته الخاصة عند الجميع باعتباره المشرّع والزعيم السياسي، وانتقلت السلطة بعده إلى أبي بكر، ولكن دون أن يحتلّ في أذهان ونفوس أناس تلك الفترة شأنًا دينيًا خاصًا، سواء قبل خلافته أم بعدها، شأنه شأن سائر المهاجرين والأنصار، إلا أن هذه البيعة مهّدت لظهور فكرة تبدّلت فيما بعد إلى ركن أساسي في فكر أهل السّنة بشأن الحاكم وشروطه، الأمر الذي يستلزم المزيد من البحث والتوضيح.

المجموعة الأولى التي بايعت أبا بكر كانت تُعد بالأصابع، ثم لحق بهم الآخرون كاعتراف بالأمر الواقع وإذعان لما هو حاصل.

ورغم أن هذا الأمر لم يكون ملموساً إلى هذا الحد بالنسبة للخليفين الثاني والثالث بيد أنه كان على هذه الشاكلة أيضاً، فقد عيّن أبو بكر عمرَ للخلافة، بمعنى أنه اعترف به خليفة فتبعه الآخرون، واعترف عبد الرحمن بن عوف بعثمان كخليفة نيابة عن الشورى الستة فتبعه الناس في ذلك، لكن انتخاب علي Δ للخلافة يختلف تماماً عمّن سبقه، ذلك أن عامة الناس بايعته بإصرار على الخلافة.

المهم في ذلك فكرة الانصياع للحاكم كحقيقة واقعة انعقدت نطفتها على عهد الخلفاء الراشدين، ونمت هذه النطفة فيما بعد خاصة بعد مجيء بني أمية حتى أصبح لها مفهوم وأبعاد تتباين كثيراً عما كانت عليه أيام الراشدين، وأُحيطت بهذه



علي Δ في وصف آل الرسول 9، وأنهم أولى بالخلافة من سواهم: «لو كان هذا الكلام سمعته الأنصار منك يا علي قبل بيعتها لأبي بكر ما اختلف عليك اثنان». نفسه: ١٢. وذهب فقهاء المذهب الحنفي إلى أن الخليفة لا يعزل لو فسق، وأن العدالة ليست شرطاً في انعقاد الخلافة، ويجوز عقدها للفساق رغم كراهية ذلك، وينقل عبد الكريم البكاء أنه رأى عشرة من الصحابة صلّوا خلف أئمة جور. انظر معالم الخلافة الإسلامية: ٣٠٦-٣٠٧.

الحكم والحاكم.....

الفكرة في تلك الأيام هالة من القداسة الدينية مما ساعدت على انتشارها بين الناس، بل واستحوذت على شرعية مجّمع عليها.

قلنا: إنّ هذا النهج من التفكير بلغ غاية نضجه في عهد بني أمية، وكان لمعاوية الدور التأسيسي فيه شأنه في ذلك شأن القضايا المماثلة الأخرى، فبعد أن استقرت له الخلافة بذل غاية جهده لحصر الخلافة في أسرته وراثته، الأمر الذي كان غريباً حتى ذلك الحين. ورغم المعارضة التي لقيها لكنه انتصر في النهاية على خصومه، وصار للخلافة بُعد وراثي.

ومنذ ذلك الحين كانت الخلافة تنتقل بصورة آلية خارج إرادة الأمة وبصورة مستقلة عنها. فلم يكن يُؤخذ بالاعتبار ماذا تريد الأمة؟ وماذا تقول؟ وما هي الضوابط الشرعية المتعلقة بالحاكم لكي يُعين الخليفة على أساسها؟ إنما كان الخليفة السابق يُعيّن اللاحق، والأخير إمّا كان ابنه أو أخاه. وكان من المشكل بل من المستحيل في رأي الكثير من أناس تلك الفترة تغيير هذه الحقيقة، أمّا أولئك الذين كانوا يرون إمكانية التغيير الشاقة كانوا لا يرغبون بالخوض في أمور تسبّب لهم المشاكل وتستلزم التضحية والإيثار^(١).

بهذه الصورة انتصر الأمر الواقع على العقيدة، لأنه اتخذ كأصل منذ البدء، رغم أن الأمر الواقع الذي اتخذ الطابع الرسمي فيما بعد كان يختلف تماماً عن الأمر الواقع الذي أذعن له الناس في البداية، كما اختلفت آلية تعيين الخليفة والشروط اللازمة فيه وحدود صلاحياته تماماً عما كانت عليه إبان عهد الخلافة الراشدة، حتى آل الأمر إلى أن الحاكم أصبح مفروض الطاعة ويمتلك الشرعية لمجرد أن السلطة بيده، حتى وإن عُدِم أدنى الشروط اللازمة لإحراز هذا المنصب واستولى على

(١) من أوضح الأمثلة: انتقاد الإمام الحسين Δ للعلماء المتهتكين المصانعين للظلمة في زمانه

وجميع الدهور. تحف العقول: ١٧١-١٧٢.

Error! Reference

source not found.

السلطة بالقوة، بل وإن كان ظالماً جائراً يتعدى حدود الشريعة ويمارس الفسوق^(١). يقول الفقيه والقاضي المعروف ابن جماعة: «وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته، ولزمت طاعته... لينتظم شمل المسلمين، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً».

ثم يقول: «وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انزل الأول وصار الثاني إماماً، لما قدمناه من مصلحة المسلمين، وجمع كلمتهم، ولذلك قال ابن عمر في أيام الحرّة: نحن مع من غلب»^(٢).

بالطبع لم يقف الجهاز الحاكم إزاء هذه الفكرة مكتوف الأيدي، لأنه كان يستأنس لهذا الطراز من التفكير ويرى أنها الفكرة المثالية، ويحاول أن يجد لها محملاً من القرآن والروايات والفقه والتاريخ والكلام والفلسفة، وقد نجح في مسعاه؛ لأنه كان ينسجم مع أفكار الناس والخلفية التاريخية والثقافية لهم والتحولات الاجتماعية والسياسية في تلك الفترة الزمنية.

نكتفي هنا بذكر مسألتين؛ لأن الخوض في هذا الموضوع والبحث في نشاط يد التزوير والتحريف يحيد بنا عن موضوعنا الأساس^(٣).

(٢) من أصول الفكر السياسي الإسلامي: ٤٣٨-٤٤٤.

(١) نقلاً عن: الخلافة والإمامة لعبد الكريم الخطيب: ٣٠٣.

(٢) يحلل كتاب "الإسلام وأصول الحكم" هذه القضية تحليلاً جيداً، وخاصة على الصفحات

الحكم والحاكم.....

مسألة القضاء والقدر:

ماذا كان يريد رجال السلطة في تلك الأيام؟

إنهم كانوا يطلبون طاعة الناس للحاكم. بما هو حاكم كأمر واقع لا أكثر من ذلك. وقد أشرنا سابقاً إلى أن الأمويين لم تكن تحدوهم رغبة جامحة في إضفاء منزلة دينية عليهم، لأنهم كانوا في غنى عنها ولا يستأنسون بها، وإذا كانوا ينتهزون الدوافع الدينية في بعض الأحيان فلتعزيز سلطتهم الدنيوية وليس موقعهم الديني كخلفاء للمسلمين، على عكس بني العباس الذين كانوا يطمحون إلى كسب مكانة دينية لتثبيت سلطتهم الدنيوي^(١).

والحال كهذه، ما هو العامل الذي يستطيع أن يحقق هذا الهدف ويحث الأمة على الطاعة المطلقة غير المقيدة بشروط؟

كانت مسألة القضاء والقدر أفضل وسيلة يتشبث بها الأمويون بلحاظ الأرضية النفسية والثقافية والسوابق التاريخية، ذلك أن عرب الجاهلية كانوا يؤمنون إيماناً راسخاً بالتقدير والمصير، ويعتقدون بأن حياة الإنسان ومصيره خارج اختياره وإرادته، وأن الأحداث التي تمر به تنشأ عما هو مقدر له مسبقاً مما لا دور له في تغيير مسارها.

وكما كانت هذه الفكرة شائعة عند البدو فإنها كانت رائجة أيضاً بين قريش وسكان مكة، بل يمكن تفسير عبادتهم للأصنام من خلال هذه الفكرة، فقد كانوا يعتقدون بألهة متعددة ويتقربون إليها ويقدمون إليها القرابين لإيمانهم بتأثيرها في حياتهم، وأنها تتدخل مباشرة في جميع أحداث الحياة من الولادة حتى الوفاة: من تعيين جنس المولود، والجفاف والتجارة والربح والغلبة في الحروب والانكسار فيها

(٣) يوضح غولدسيهر تأثيرات إجراءات العباسيين في بلورة التكوين الفقهي والكلامي والحديثي للمسلمين، وتعزيز مواقعهم:

Error! Reference

source not found.

والمرض والفقر وغيرها دون أن يكون للإنسان أية إرادة فيها^(١).

إنَّ الثنوية والاعتقاد بالآلهة المتعددة يتناقض مع الإيمان بالحرية ومسؤولية الإنسان، إذ لا معنى لهذه الحرية إذا كانت قوى ماورائية أخرى تتحكّم بكلّ مقدّرات الانسان، فلا يمكنه أن يكون حراً إلا حينما يستطيع أن يحدد مصيره بنفسه أو على الأقل أن يحدد بعض مصيره بنفسه، وإلا فسوف لم يبقَ للحرية مفهوم ومحتوى لو سارت مقدرات الإنسان وتحدّد مصيره على يد آلهة مستقلة. على أية حال، كان الفكر الجبري شائعاً ومسيطرأ على المجتمع الجاهلي، وقد هاجمه القرآن الكريم وانتقده بشدة لأنه يعمل على مسخ الإنسان، وهو انتقاد انطوى على عدة أهداف:

أولها: إبطال هذه الفكرة الخاطئة، فقد كان الوهم الجاهلي الأحمق هو الذي جعلهم بأن يعتقدوا بآلهة.

وثانيها: إحياء الضمير الإنساني وحسّ المسؤولية في الإنسان الذي كان يرى في نفسه مسلوب الإرادة، مغلوب على أمره، لا يتورع عن كل دناءة، ويسعى إزاء الضغط النفسي الذي يتعرض له جرّاء ممارساته إلى التقرب من الآلهة لنيل الفلاح لا إلى إصلاح النفس، فحينما لا ترقن سعادة الإنسان وشقاؤه بعمله وتحقق بإرادة الآلهة والأصنام فإنّ أي امرئ سوف لا يستطيع المبادرة إلى إصلاح ذاته لنيل السعادة ولا يتشبث إلا بهذه الأصنام.

وثالثها: تحطيم الأسس الاعتقادية والفكرية لسيادة ما يسمّون بالأشراف العتاة الذين لا تهمهم إلا المادة والهيمنة على المجتمع. فلم يكن السيف وإنما خرافات الجبر هي التي تمنح الحاكم مكانته في المجتمع الجاهلي في تلك الفترة. وكان مجتمع الجزيرة العربية يوم ذاك مجتمعاً طائفيّاً مشتتاً لا تنفع معه قوة السيف في فرض

(١) حول مفهوم السببية والحياة العقلية للعرب انظر فجر الإسلام: ٣٠ - ٤٩.

الحكم والحاكم.....

الطاعة عليه، وكانت مكانة المتسلطين الفاسدين الجائرين على المجتمع تنبع من جهل الناس وعصبيتهم لا من ضعفهم وعجزهم، ولهذا كانوا وإلى اللحظة الأخيرة من أكثر الأعداء حقداً على رسول الله 9، ولم يطأطأوا له بتاتاً، وحينما أسلموا طمعاً أو خوفاً فإنهم كانوا يتحينون الفرص للأخذ بالنار، وهكذا فعلوا تحت مظلة الأمويين.

الحق أن الاعتقاد بالتوحيد بالشكل الذي أبانته الأديان الإلهية وخاصة الإسلام يحتاج لإدراكه وفهمه - رغم كونه أمراً فطرياً - إلى الحد الأدنى من النضج العقلي والفكري، وإذا ما عدم المرء هذا الحد الأدنى فإنه لا يستطيع أن يفهم بأن الله بيده ملكوت كل شيء، وما العوامل التي يتصورها الإنسان بأنها مؤثرة في حياته إلا وسائل مادية وغير مادية في هذا العالم الواسع مخلوقة لله تعالى وتحت طاعته. ولا بد من القول بأن عرب الجاهلية كانوا يفتقرون إلى هذا الحد الأدنى من النضج الفكري والعقلي؛ ذلك أن البيئة الحياتية والاجتماعية والخلفية التاريخية والثقافية لهم كانت بعيدة عن التغيرات التي تؤدي إلى مثل هذا النضج.

وقد قلنا بأنهم كانوا لا يحملون تصوراً واضحاً لمفهوم العلية، ورغم معرفتهم المجملية به لكنهم كانوا عاجزين عن اكتشاف العلاقة بين العوامل المختلفة، ولهذا انتشرت بين صفوفهم الخرافات والطيرة والكهانة بأسفهِ صورها. ولا ننكر أن الخرافات تعشعش في كل قوم وشعب، لكن الذي كان سائداً بين عرب الجاهلية أكثر من مجرد خرافات ناشئة عن الحاجات الروحية والنفسية المكبوتة أو غير المكبوتة، بل كانت ناجمة عن البلاهة والسفاهة وتعطيل العقل. ومن المناسب هنا أن ننقل جانباً من الوصف الدقيق لأحمد أمين حول الحياة العقلية للعرب في الفترة الجاهلية:

«... في مثل هذا الطور الذي كانت تمر به العرب في الجاهلية يتجلى ضعف التعليل، أعني عدم القدرة على فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب

Error! Reference

source not found.

والمسبب فهماً تاماً. يمرض أحدهم ويألم من مرضه فيصفون له علاجاً، فيفهم نوعاً ما من الارتباط بين الدواء والداء، ولكن لا يفهمه فهم العقل الدقيق الذي يتفلسف، يفهم أن عادة القبيلة أن تتناول هذا الدواء عند هذا الداء، وهذا كل شيء في نظره؛ لهذا لا يرى عقله بأساً من أن يعتقد أن دم الرئيس يشفي الكلب، أو أن سبب المرض روح شرّير حلّ فيه فيداويه بما يطرد هذه الأرواح، أو أنه إذا خيف على الرجل الجنون نجّسوه بتعليق الأقدار وعظام الموتى، إلى كثير من أمثال ذلك، ولا يستنكر شيئاً من ذلك ما دامت القبيلة تفعله، لأن منشأ الاستنكار دقة النظر والقدرة على بحث المرض وأسبابه وعوارضه، وما يزيل هذه العوارض، وهذه درجة لا يصل إليها العقل في طوره الأول.

هذا الضعف في التعليل هو الذي يشرح لنا ما ملئت به كتب الأدب من خرافات وأساطير كانت العرب تعتقدها في جاهليتها... وهذا يعلّل لنا التجاءهم في تعرّف الحوادث الماضية والمستقبلية إلى الكهانة والعرافة وزجر الطير والعيافة... نعم، كل أمة فيها مخزّفوها مهما رقيت ومهما تفلسفت، ولكن كتب الأدب العربي تدلنا على أن هذه العقائد كانت عقائد الشعب عامة لا أفراد شواذ، وأن الكهانة وأمثالها تكاد تكون نظاماً مقررّاً لكل قبيلة من قبائلهم.

قد نجد في بيت من الشعر الجاهلي أو في مثل من أمثالهم أو قصة من قصصهم فكرة راقية، وربطاً للأسباب والمسببات، ولكن حتى هذه يعوزها العمق في التفكير، كما يعوزها الشرح والتعليل. جاء في سيرة ابن هشام: أن حياً من ثقيف فزعوا للرمي بالنجوم، فجاؤوا إلى رجل منهم يقال له: عمرو بن أمية أحد بني علاج - وكان أدهى العرب وأمكرها رأياً - فقالوا له: يا عمرو، ألم تر ما حدث في السماء من القذف بهذه النجوم؟

قال: بلى، فانظروا فإن كانت معالم النجوم التي يهتدي بها في البر والبحر وتعرف بها الأنواء من الصيف والشتاء لما يصلح الناس في معاشهم هي التي يرمى

الحُكم والحاكم.....

بها فهو والله طيّ الدنيا وهلاك هذا الخلق الذي فيها، وإن كانت نجومًا غيرها وهي ثابتة على حالها فهذا لأمر أَراده الله بهذا الخلق، فما هو؟»^(١)

الغريب أن بعض العرب المعاصرين الذين ترعرعوا في ظل تراثهم القديم وحافظوا عليه يعتقدون بمثل هذه القضايا، ويتنفسون في مثل هذه الأجواء، فقد كتبت الصحافة قبل مدة أن شيخ الإفتاء في العربية السعودية عبد العزيز بن باز أخرج شيطاناً من باطن أحد العرب ثم أسلم الشيطان على يديه!^(٢)

ما هو جدير بالتأمل والملاحظة هنا هو أن أكبر عالم دين في بلد ولمذهب يعتقد بأنه المذهب الوحيد الذي يتجسد فيه الإسلام الخالص والأصيل الذي يماثل إسلام السلف الصالح البعيد عن الشوائب والخرافات والتزوير يفكر وفي هذا العصر بمثل هذه الطريقة، ويقوم بنفسه بإخراج هذا الشيطان ثم يدعوه للإسلام فيعتنقه! والأهم من ذلك أن صحافة البلد تنطرق إلى هذا الأمر دون أي تردد، وبلا أي وجل من استهزاء الآخرين وسخريتهم لإيمانهم العميق به وبأفكاره.

(١) فجر الإسلام: ٣٩-٤٠، نقلاً من سيرة ابن هشام.

(٢) السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ٩٥. يعتبر هذا المصنف الذي كتبه أحد أكبر العلماء المتفتحين وأشهرهم (محمد الغزالي) أفضل مثال لتوضيح الاختلاف بين فهم الكاتب ومن يفكر على نمطه للإسلام وفهم العلماء السلفيين والوهابيين له، وهذه الملاحظة تضيء على الكتاب أهمية خاصة أكثر مما تضيفه بقية محتوياته، وضمن المؤلف كتابه حواراً جرى بينه وبين أحد الطلبة السعوديين عندما كان يُدرّس في جامعة عبد العزيز بمكة حول جليّة الغناء وحرمة: «... ثم أقبلت عليه بجدّ أقول له: إن الإسلام ليس ديناً إقليمياً لكم وحدكم، إنّ لكم فقهاً بدوياً ضيق النطاق! وعندما تضعونه مع الإسلام في كفة واحدة وتقولون: هذه الصفقة لا ينفصل أحدها عن الآخر فستطيش كفة الإسلام وينصرف الناس عنه. وهذا ظلم كبير لرسالات الله وهداياته!!»: ص ٧٥-٧٦.

Error! Reference

source not found.

نظرة العرب القدماء إلى الكون:

لأهمية الفهم الصحيح للخصائص الفكرية والذهنية لعرب الجاهلية في الإحاطة بهذا المبحث وغيره من البحوث المطروحة، فإننا سننقل فقرة أخرى من كتاب أمين في وصف تلك المرحلة:

«فالعربي لم ينظر إلى العالم نظرة عامة شاملة كما فعل اليوناني مثلاً، لقد ألقى اليوناني - أول ما تفلسف - نظرة عامة على العالم، فسأَلَ نفسه: كيف برز هذا العالم إلى الوجود؟ إني أرى هذا العالم جم التغير كثير التقلب! أفليس وراء هذه التغيرات أساس واحد ثابت؟ وإذا كان فما هو، الماء أم الهواء أم النار؟ وأرى العالم كله كالشيء الواحد يتصل بعضه ببعض وهو خاضع لقوانين ثابتة، فما هذا النظام؟ وكيف نشأ؟ وممَّ وجد؟

هذه الأسئلة وأمثالها وجَّهها اليوناني إلى نفسه فكانت أساس فلسفته ومبناها كلها النظرة الشاملة. أما العربي فلم يتجه نظره هذا الاتجاه، ولا بعد الإسلام، بل كان يطوف فيما حوله، فإذا رأى منظرًا خاصاً أعجبه تحرك له وجاش صدره بالبيت أو الأبيات من الشعر أو الحكمة أو المثل.

فأما نظرة شاملة وتحليل دقيق لأسسه وعوارضه فذلك ما لا يتفق والعقل العربي، وفوق هذا هو إذا نظر إلى الشيء الواحد لا يستغرقه بفكره، بل يقف فيه على مواطن خاصة تستثير عجبه. فهو إذا وقف أمام شجرة لا ينظر إليها ككل، إنما يستوقف نظره شيء خاص فيها، كاستواء ساقها أو جمال أغصانها، وإذا كان أمام بستان لا يحيطه بنظره ولا يلتقطه ذهنه كما تلتقطه (الفوتوغرافيا)، إنما يكون كالنحلة يطير من زهرة إلى زهرة فيرتشف من كل رشفة.

هذه الخاصة في العقل العربي هي السرّ الذي يكشف لك ما ترى في أدب

الحكم والحاكم.....

العرب - حتى في العصور الإسلامية - من نقص، وما ترى فيه من جمال»^(١).
يوضح الشهرستاني هذه المسألة بشكل آخر ويقول: «الصف الثاني
حكماء العرب وهم شذمة قليلة، وأكثر حكمتهم فلتات الطبع وخطر الفكر...
العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد... والمقاربة بين الأمتين مقصورة على
اعتبار خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات، والغالب عليهم الفطرة والطبع.
وإن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، حيث كانت المقاربة مقصورة على
اعتبار كيفية الأشياء، والحكم بأحكام الطبائع، والغالب عليهم الاكتساب
والجهد»^(٢).

يقول أحمد أمين قبل الفقرة أعلاه التي تبتّها في كتابه: «لاحظ بعض
المستشرقين أن طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة، وليس في
استطاعتها ذلك».

في مثل هذه البيئة ينمو ويتنشر المذهب الجبري بصورة طبيعية دون أن
يستلزم الأمر إلى من يقوم بنشره وإشاعته؛ ذلك أن أي فكر سوى الفكر الجبري لا
يحالفه حظ التقدم والتأثير على مثل هذه الأرضية، فقد تبلور التكوين الذهني
والنفسي للناس بشكل أضحى يخضع لكل شيء منزوع من الدليل والبرهان،
وهذا هو سبب انتصار الأشاعرة وأهل الحديث وأنصار الجبر وتخطئة العقل، وعلل
ذلك اجتماعية ونفسية وثقافية وتربوية قبل أن تكون سياسية، فقد حققوا
انتصارهم النهائي في وقت كانت السلطة السياسية تعاني من الضعف والتشتت،
ولم يأت هذا الانتصار بدعم من القدرة الحاكمة أو السلطة الإعلامية والدينية لها،
وبالتالي فإن المجتمع الذي كان يستهويه الجبر تغلب على أنصار العقل والإرادة

(١) فجر الإسلام: ٤١-٤٢.

(٢) نفسه: ٤١، نقلاً من الملل والنحل للشهرستاني.

Error! Reference

source not found.

والحرية وليس الحكام المروّجين لهذه الفكرة.

لكن هذا لا يعني بأن الجبرية كانت في الفترة الجاهلية مذهباً فلسفياً وكلامياً قائماً بحدّ ذاته ينطوي على أسس ومبادئ منقحة ومدونة كما هو الحال في القرون التالية، بل كان عقيدة جماعية شاملة بحيث تبلور تحت تأثيرها التكوين النفسي والاعتقادي وحتى الاجتماعي والسياسي للعرب، ولا بد من الإضافة هنا بأن هذه العقيدة انطمرت لفترة تحت الظروف الاجتماعية والسياسية التي جاء بها الإسلام أثناء عنفوانه وانتشاره، ولما توقفت الفتوحات الإسلامية ودخلت الشعوب والأقوام الأخرى تحت لواء الدولة الجديدة تهيأت الأرضية ثانية لعودة هذه العقيدة، لا سيما وأنه كانت للمسلمين الجدد في هذا المجال تجارب كثيرة وأفكار مدونة منتظمة، وتزامنت هذه العودة مع فترة سيطرة معاوية لتبدأ من هذه المرحلة بالذات بصورة جادة لوجود الأرضية اللازمة^(١).

(١) حول التغلغل المؤثر لعلماء اليهود والنصارى لا سيما من قبل أولئك الذين أعلنوا إسلامهم في أفكار ومعتقدات مسلمي الصدر الأول، راجع: الملل والنحل للأستاذ السبحاني: ٧١-٩٦. وعن أسطورة حب معاوية وإشاعتها انظر مروج الذهب: ٣/٣٩.

حقيقة الأمر أن الذهنية البسيطة والثقافة الواطئة لعرب الصدر الأول، والأسئلة الكثيرة التي أثّرت في أذهانهم. ممجىء الإسلام وتماسهام مع مختلف الأقوام والشعوب، والطبيعة الحساسة لعلماء أهل الكتاب وهالة الاحترام التي تحيطهم منذ العصر الجاهلي، كل هذه العوامل وفّرت أفضل أرضية لتغلغلهم بين المسلمين. ينتبه ابن خلدون إلى هذا الأمر ويشير إليه بذكاء وهو يتحدث عن تفاسير القرآن، ويقول: «...وصار التفسير على صنفين: تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي، وكل ذلك لا يُعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين، وقد جمع المتقدمون في ذلك واوعوا، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغثّ والسمين والمقبول والمردود، والسبب في ذلك: أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة

الحكم والحاكم.....

هدأت الأوضاع وانتهت الفتوحات، ولا زالت التجربة المريرة لخلافة عثمان والإمام علي Δ والصراع بين المسلمين تُلقَى بظُلُمها على الأُمَّة، وفي غضون ذلك وجد أهل الكتاب والنحل المختلفة الفرصة مؤاتية لاستعادة مكانتهم في النظام الجديد والتبليغ لعقائدهم. والأهم من ذلك أن مجيء معاوية وبني أمية إلى السلطة مَهَّد لإحياء التراث الجاهلي بأفضل وجه ممكن؛ لأن طبيعتهم البدوية والجاهلية كانت تعيدهم إلى تلك الأيام فضلاً عن حاجتهم لمثل تلك العودة لفرض سلطتهم ومدّ سلطانهم على الأُمَّة، كما أن العرب في تلك الفترة كانت تتعلق بتلك المرحلة إلى حدّ العشق^(١).



والأُمّية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء ما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكوّنات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حَمِير الذين أخذوا بدين اليهودية، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدّثان والملاحم وأمثال ذلك، وهؤلاء مثل كعب الأخبار ووهب بن منبّه وعبد الله بن سلام وأمثالهم، فامتلائت التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض أخباراً موقوفة عليهم وليست مما يرجع على الأحكام فتتحرى في الصحة التي يجب بها العمل. وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك إلا أنهم بعد صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة فتُلقِيَت بالقبول من يومئذ...». مقدمة ابن خلدون: ٤٤٠.

Goldziher, Muslim Studies, vol II, pp.152-159.

انظر أيضاً:

(١) حينما سُئل بعض الصحابة عما يدور بينهم في بعض مجالسهم، أحاب بأنهم ينشدون الشعر، ويسردون قصص الجاهلية. انظر: فجر الإسلام: ٩٥ وفي هذا دلالة على ارتباط مسلمي الصدر

Error! Reference

source not found.

إشاعة المذهب الجبري:

أصبحت الأرضية ممهّدة ومن كل الجوانب لإحياء التراث الجاهلي، ولا سيما في مجال الفكر الجبري الذي احتلّ موقعاً متقدماً على الصعيد العملي حتى شمل كل المجتمع بمباركة من السلطة الحاكمة. وهو فكر كان سيحتلّ مكانه في تلك الفترة بلحاظ الظروف السائدة حتى وإن لم يعتمد معاوية وبنو أمية إلى تقديم الإسناد والدعم المنظم له، وحينما أصبح الإسناد ظهيراً للطرف سيطر هذا الفكر بشكل شامل، وارتدى زياً دينياً قرآنياً، وتحركت يد التزوير والتحريف والتفسير والتأويل لترسم من الإسلام والقرآن صورة منطبقة مع المبدأ الجبري، ولم يكن النقاش يدور حينذاك حول تأييد القرآن لهذا الفكر أو عدم تأييده، وإنما قيل: إنّه يمثل جوهر الإسلام والقرآن^(١).

فماذا ابتغى بنو أمية من وراء ذلك؟ ولمّ عملوا على نشر هذه الفكرة وإشاعتها؟

ذكرنا سابقاً أنّهم كانوا يطمحون من الناس الطاعة والسكوت والتبعية دون أن يفتحوا فاهاً للنقد والاحتجاج والاعتراض على ممارساتهم وظلمهم، وضرهم للدين بعرض الحائط، وتجاوزهم للحدود الإلهية، واستيلائهم على بيت المال وإنفاقهم منه على أهوائهم ومجوفهم وعدم وقوفهم بوجه تجاوزات ولائهم. وكانوا يرغبون في فرض حكم مطلق دون أن يقف بوجههم حائل أو يمنعه مانع وراذع، فقد أسكرهم طبيعتهم البدوية وصفاتهم الجاهلية والثروة العظيمة والإمكانات الكثيرة والقدرة اللامتناهية والشهوة اللامحدودة وحقارة النفس إلى جانب الرغبة في الإشباع المطلق لها، ولم يعودوا يفكرون سوى بالاستجابة لميولهم



الأول العميق بترائهم الجاهلي، وثمة أمثلة كثيرة يمكن الاستشهاد بها في هذا المضمار.

(١) لاحظ أمثلة لهذا الفكر في كتاب السنّة لأحمد بن حنبل.

الحكم والحاكم.....

وأهوائهم، فقد أصبحوا على رأس أكبر إمبراطورية بعد أن كان آباؤهم لا يطبقون رؤية أحمال عدد من الجمال وينظرون إليها بعين الحسد. ولم يكن هذا السلوك غير الطبيعي اللا معقول شيئاً غريباً بعيداً عن الانتظار^(١).

وكيف يتسنى للحاكم سواء كان خليفة أم قائداً أم والياً أن يحكم بمطلق الحرية مع تحديدات الضوابط الشرعية التي يعتقد بها الناس؟ فلم يكن المجتمع الإسلامي مجتمعاً جاهلياً خالياً من أي قانون وضابطة، وبالتالي فإنه لم يستطع أن ينقض الإسلام صراحة لأنه يستمد شرعيته منه، إذ كان بإمكانه أن يتجاهل القوانين دون أن يستطيع إنكارها.

وكان الحل الأفضل الذي لا يؤدي إلى إنكار الإسلام ولا يقف حجر عثرة في طريق حرية الحاكم وسلطته ونزواته هو الترويج للمذهب الجبري القائل بأن الإنسان كائن مجبور مسلوب الإرادة لا دخل له في تعيين مصيره، وأن مقدراته بيد الله وكل ما يصيب الإنسان إنما يصيبه بمشيئة الله، أي أنه جرى الترويج لنفس الفكرة الجاهلية بلباس إسلامي واستبدال الآلهة المتعددة بإله واحد^(٢).

على أساس هذا التفسير فإن كل ما يحصل للإنسان إنما يحصل له خارج نطاق إرادته وبمشيئة الله القادر المطلقة، سواء كان الحادث طبيعياً أم صادراً عن الحاكم والخليفة أم أي إنسان آخر، وهذا هو بيت القصيد، أي أن ما يصدر عن الحاكم هو تقدير إلهي يتحقق عن هذا الطريق لا يمكن تغييره والاعتراض عليه، كما أن وجود الحاكم نفسه هو تقدير إلهي لا يقبل التغيير والتبديل، فهو موجود

(٢) أشار الإمام علي Δ في خطب عديدة إلى الظروف المعاشية العسيرة التي مرّ بها عرب الجاهلية، انظر كمثل خطبته بعد انتخاب عثمان برواية كنز العمال: ٧١٨/٥، وصف فيها معاشر العرب أضيق الأمم معاشاً وأهشهم رياشاً أي لباساً. وانظر خطبة أخرى له Δ في كتاب الغارات: ٣٠٢/١.

(١) حول انتماء الأمويين وشعرائهم إلى المذهب الجبري، راجع: الأمويون والخلافة: ٢٧-٤٧.

Error! Reference

source not found.

لأن الله تعالى أراد ذلك، ويده السلطة لأنه تعالى شاء ذلك^(٢).

كمثال على ذلك لاحظ خطبة الخليفة العباسي الثاني المنصور في مكة في أحد أسفاره إليها: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأيدته وتبصيره، وخازنه على فيئه أعمل فيه بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، قد جعلني عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحي لإعطائكم وقسم أرزاقكم فتحي، وإذا شاء أن يقفلي عليها أقفلي، فارغبوا إلى الله واسألوه في هذا اليوم الشريف الذي وهب لكم فيه من فضله ما أعلمكم في كتابه، إذ يقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ أن يوفقي للصواب والرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم، ويفتحي

(٢) يوضح علي عبد الرازق هذه القضية بصورة جلية ويقول: «إن الذي يستقرئ عبارات القوم المتصلة بهذا الموضوع يستطيع أن يأخذ منها بطريق الاستنتاج أن للمسلمين في ذلك مذهبين: المذهب الأول: أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته. ذلك رأي تجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً. وكل كلامهم عن الخلافة ومباحثهم فيها تنحو ذلك النحو، وتشير إلى هذه العقيدة. وقد رأيت فيما نقلنا لك أنفاً أهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى، وأن أبا جعفر المنصور زعم أنما هو سلطان الله في أرضه. وكذلك شاع هذا الرأي وتحدث به العلماء والشعراء منذ القرون الأولى. فتراهم يذهبون دائماً إلى أن الله جل شأنه هو الذي يختار الخليفة ويسوق إليه الخلافة... ولقد كان في شيوع هذا الرأي وجريانه على الألسنة مما سهّل على الشعراء أن يصلوا في مبالغتهم إلى وضع الخلفاء في مواضع العزة القدسية أو قريباً منها، حتى قال قائلهم:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار»

الإسلام وأصول الحكم: ١١٧-١١٨، انظر من ١١٣-١٢٠. وراجع البحث الجيد

لحسن حنفي في هذا الموضوع في كتاب من العقيدة إلى الثورة: ٢١/١-٢٩.

الحكم والحاكم.....

لإعطائكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم»^(١).

وإليك مثلاً آخر من كلام معاوية مذكور في كتاب "أغراض السياسة في أعراض الرئاسة" المشحون بمثل هذه الأمثلة: «نحن الزمان، من رفعناه ارتفع، ومن وضعناه اتضع». ثم يعقب المؤلف تأييداً وتوضيحاً للقول أعلاه فيقول: «تنبئ هذه الكلمات عن علو همته وكمال جلاله في ملوكيته وكمال التأييد الإلهي، والملوك في الحقيقة هم نواب الله وخلفاؤه وحكمهم نافذ على أموال الخلائق ورقابهم ودمائهم، ومن أراد الدرجة الشريفة والرتبة المنيفة عليه أن يرى وجوب طاعة الملك في عنقه ومطاوعته»^(٢).

ويوضح محمود صبحي في كتابه "نظرية الإمامة" سياسة معاوية كالتالي:
«إن معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب ولكن بأيدولوجية تمسّ العقيدة في الصميم، فلقد كان يعلن في الناس أن الخلافة بينه وبين عليّ قد احتكما فيها إلى الله، وقضى الله له على عليّ، وكذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز أعلن أن اختيار يزيد للخلافة كان قضاءً من القضاء وليس للعباد خيرة في أمرهم، وهكذا كاد يستقر في أذهان المسلمين أن كل ما يأمر به الخليفة حتى لو كانت طاعة الله في خلافه قضاءً من الله قد قدر على العباد.

ولقد كان معاوية يعلن أثناء ولايته في عهد عثمان أن المال مال الله لا مال المسلمين ليحتجّن هذه الأموال ويحتجزها لنفسه، كما كان يستند في إقامة ملكه إلى أيدولوجية مستمدة من نظرية التفويض الإلهي والحق الديني للملوك، وكان في ذلك تشويه، أي تشويه للسياسة الشرعية للمسلمين من حيث أراد أن يستغل الدين

(١) عيون الأخبار: ٢/٢٧٤.

(٢) أغراض السياسة في أعراض الرئاسة: ٢٧١.

Error! Reference

source not found.

من أجل الملك ويخضع العقائد لأهواء الحاكم»^(١).

وقد نجح إعلام معاوية وأخلافه لأسباب كثيرة يعود أكثرها إلى توفر الأرضية الاجتماعية والفكرية والخلفية التاريخية والبنية الروحية لأناس ذلك العهد، وأصبح الناس ينظرون إلى الأمور والأحداث وقيمونها حسب ما يشتهي أولئك الحكام، ويمكن ملاحظة مثال واضح على هذه الطريقة من التفكير في رأي الحسن البصري بالحجاج بن يوسف، مع أنه (البصري) كان أكثر جرأة من فقهاء عصره ومحدثيهم، حتى اعتبره المعتزلة منهم لأنه انتفض ضد الفكر الجبري الحاكم في زمانه، وكانت له مكاتبات مع عبد الملك والحجاج يردّ فيها على استشهادهما ببعض آيات القرآن الكريم لإثبات النظرية الجبرية^(٢). وقد انتقد معاوية مراراً على أعماله^(٣)، لكنه رغم كل ذلك منع الناس من محاربة الحجاج الذي لم يتورع عن ارتكاب أية جريمة، باعتباره عقوبة إلهية لا يمكن دفعها بالسيف، أو بوصفه مصيبة إلهية ينبغي الصبر عليها حتى يحكم الله بينهم وبينه وهو خير الحاكمين^(٤)، مع أنه كان أفسق أهل زمانه حتى قال عنه: «لو جاءت كل أمة بخبيثاتها ونحن جئنا بأبي محمد لغلبناهم»^(٥).

(١) نظرية الإمامة: ٣٣٤.

(٢) عن رأي المعتزلة في الحسن البصري واعتباره منهم انظر كتاب: باب ذكر المعتزلة لأحمد بن يحيى بن مرتضى: ١٢-١٥، وعن رسائله لعبد الملك والحجاج راجع: نفسه: ١٢-١٤، وكذلك: الأمويون والخلافة: ٣٦.

(١) عن انتقاد الحسن البصري لمعاوية انظر: طبقات ابن سعد: ١/١١٩.

(٢) عن منع الناس من مقاتلة الحجاج وكيفية استدلاله راجع: الشيعة والحاكمون: ٢٦.

(٣) وعن وصفه للحجاج انظر: الأئمة الأربعة: ١/٢٥٧.

أمثلة تاريخية:

من المناسب هنا أن نورد أمثلة تاريخية على هذا الطراز من التفكير، فبعد واقعة عاشوراء الدامية، وحينما أُدخل آل البيت كُأسارى على مجلس ابن زياد جرى حوار بين ابن زياد وبين العقيلة زينب ع والإمام زين العابدين ع يستحق التأمل لارتباطه بهذا البحث:

التفت ابن زياد إلى علي بن الحسين وقال له: ما اسمك؟ قال: أنا علي بن الحسين. فقال له: أو لم يقتل الله علياً؟

فقال السجاد ع: كان لي أخ أكبر مني يسمى علياً قتله الناس.

فردّ عليه ابن زياد بأن الله قتله.

قال السجاد ع: «الله يتوفّى الأنفس حين موتها» «وما كان لنفس أن

تموت إلا بإذن الله.»

فكبر على ابن زياد أن يردّ عليه فأمر أن تضرب عنقه^(٤).

ولكن لم ينفذ هذا الأمر كما هو معلوم بعد أن وقفت أمامه العقيلة

زينب ع.

وحصل حوار مماثل في مجلس يزيد، فقد التفت يزيد إلى السجاد ع وقال:

كيف رأيت صنع الله يا علي بأبيك الحسين؟ قال: رأيت ما قضاه الله عز وجلّ قبل

أن يخلق السماوات والأرض! وشاور يزيد من كان حاضراً عنده في أمره فأشاروا

عليه بقتله! فقال زين العابدين ع: يا يزيد، لقد أشار عليك هؤلاء بخلاف ما أشار

به جلساء فرعون عليه حين شاورهم في موسى وهارون فإنهم قالوا له: أرجه وأخاه

ولا يقتل الأعداء أولاد الأنبياء وأبناءهم، فأمسك يزيد مطرقاً.

(٤) لاحظ تفصيل القضية في: مقتل الحسين لعبد الرزاق المكرم: ٤٢٢-٤٢٣، وأيضاً: منتهى

Error! Reference

source not found.

ومما دار بينهما من الكلام أن قال يزيد لعلي بن الحسين: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ». قال علي بن الحسين: ما هذه فينا نزلت إنما نزل فينا: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ»، فنحن لا نأسى على ما فاتنا ولا نفرح بما آتانا^(١).

لقد أراد يزيد وابن زياد أن يوحيا بأن ما جرى على الإمام الحسين Δ وأصحابه كان مقدراً له من قبل الله وليس من قبل الحاكم الذي لم يكن إلا وسيلة لتحقيق المشيئة الإلهية! فلم يكن ليزيد وابن زياد وجيشه يد في استشهاد الإمام الحسين Δ، وإنما هو الله الذي قتلهم، ولكن لماذا؟ لسبب أعماله التي استحق عليها هذا الجراء!

المهم في كل ذلك أن تبرأ ساحة الحاكم تماماً وتلقى المسؤولية كلها على الله تعالى. وبهذا يحصل الحاكم على القدرة والحصانة المطلقة؛ لأن كل أعماله وسلوكه إنما هو تجلٌّ للإرادة الإلهية الحقة، ولا يمكن تغييرها ونقدها. وكان هذا هو التفسير المثالي الذي يتبناه الحاكم الأموي والذي يجعله غير مضطراً إلى إنكار أصل الدين، كما أن عدم الإنكار هذا أن لا يقيد حركته، وبالتالي فهو كان يطمح إلى السلطة وحرية العمل والصلاحيات المطلقة لا إلى الوجهة الدينية، الأمر الذي يتيسر في مثل هذا التفسير.

وقد كان الحكم الأموي يفكر ويحكم على هذا الأساس ويبلغ له، وثمة أمثلة كثيرة من هذا القليل تجدها في التاريخ الأموي، فلما مات معاوية كتب يزيد إلى عامل المدينة: «أما بعد، فإن معاوية بن أبي سفيان كان عبداً استخلفه الله على العباد،

(١) انظر مقتل الحسين: ٤٥٢، ومنتهى الآمال: ٣٥٧/١.

الحكم والحاكم.....

ومكّن له في البلاد، وكان من حادث قضاء الله جل ثناؤه...»^(١). وقال معاوية لمن اعترض على استخلافه ولده يزيد: «فإنما هو الملك يؤتیه الله من يشاء...»^(٢).
واتبع الولاة أيضاً هذا الأسلوب في الكلام والتبليغ، فقد خطب زياد بالناس يوماً فقال: «أيها الناس، إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي حولنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما وُلّينا، فاستوجبوا عدلنا وفيئنا بمناصحتكم»^(٣).
ويمكن ملاحظة مثال متكامل لهذا الطراز من التفكير في وصية يزيد بن عبد الملك التي كتبها في ولاية عهد ولديه^(٤).

تزوير الحديث:

على أساس هذا الطور من التفكير وُضع عدد كبير من الأحاديث التي تصور ما يصدر عن الحاكم تقديراً إلهياً، وتدعو إلى عدم محاسبة الحاكم على عمله، فإن كان حسناً اكتسب الأجر وعلى الأمة الشكر، وإن كان سيئاً فعليه الوزر وعليها الصبر، وكذلك تدعو إلى عدم نقض البيعة للأمير من رأى منه مكروهاً، وإلا مات ميتة جاهلية، حتى تُنسب إلى الرسول 9 قوله: ستكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدي ولا يستنون بسنتي، وسيقوم رجال قلوبهم قلوب رجال شياطين في جُسمان إنسان. قال حذيفة: كيف أصنع إن أدركني ذلك؟ قال: اسمع الأمير الأعظم وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك. ونُسب إليه 9 أيضاً أنه قال: من يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني. ومن أراد المزيد فليراجع كتاب

(١) الإمامة والسياسة: ٢٠٣/١.

(٢) نفسه: ١٩١/١.

(٣) تاريخ الطبري: ٢٢٠/٥.

(٤) الأمويون والخلافة: ٢٦-٢٨.

Error! Reference

source not found.

الإمارة في كنز العمال، حيث تدور معظم الأحاديث المنقولة في هذا الباب حول هذا الموضوع^(١).

وقد قلنا: إنَّ الهدف الرئيسي لتزوير مثل هذه الأحاديث هو إشاعة الفكر الجبري الذي يبرر للحاكم وجوده وممارساته باعتبارها تقديراً إلهياً مكتوباً، إلا أنَّ هذا القدر لم يقنع الحكام على ما يبدو لتعزيز سلطاتهم، لهذا جرى وضع أحاديث كثيرة تؤكد على أنَّ نقض البيعة حرام بأية صورة من الصور، وأن من لا توجد في عنقه بيعة لأمر مات ميتة جاهلية، وتدعو إلى الصلاة خلف كل أمير والانصياع لأوامره عادلاً كان أم فاجراً، وتمنع التعرض له بكلام سوء، وتحث على الاقتداء به في الصلاة حتى وإن تأخرت عن موعدها، وتكفّر من يفكر الوقوف بوجه الحاكم، وتأمّر بضرب عنقه وقتل كل من يشق عصا المسلمين، وتطلب طاعة الأمير في كل الأحوال وعدم منازعته على سلطانه، وتشير إلى أنَّ الله تعالى يذل أي قوم في الدنيا يريدون أن يذلوا سلطاتهم، وأن من يدعو إلى نفسه بوجود الأمير يلعنه الله وتلعنه الملائكة والناس ويستحق القتل^(٢)!

لقد أراد الأمويون بترويج فكرة الجبر إحاطة الحاكم بنوع من الحصانة ضد أي انتقاد أو تعرّض، والحق أنهم أفلحوا في هذا المسعى بعد أن بذلوا جهداً واسعاً في هذا السبيل، حتى قيل: «الجبر والتشبيه أمويان، والعدل والتوحيد علويان». وقد وقف الأئمة الأطهار عليهم السلام ما استطاعوا بوجه الاتجاه الجبري الذي يشلّ المجتمع ويمجّد حركته، بيد أنَّ هذا الاتجاه احتل مكانه لأسباب أشرنا إلى بعضها سلفاً، وأصبح له دوراً أساسياً في بلورة نظرة أهل السنة للحاكم، وهذا لا يعني بأنهم آمنوا فيما بعد بالتفسير الجبري، ولكن بما لا ينكر أنَّ هذه النظرة

(١) كنز العمال: ٤/٦-٨٩.

(٢) كنز العمال: ٣٩/٦-٤٧.

الحكم والحاكم.....

ترعرعت تحت تأثير هذه الفكرة^(١).

وبالرغم من أن سلسلة الأحاديث هذه لا ترتبط مباشرة بموضوع الفكر الجبري الذي أشاعه الأمويون إلا أنها تعتبر من تبعاته؛ لأنها ساعدت على انتشار هذا الفكر وتعزيزه، فالأحاديث التي تطرقت إلى المشيئة الإلهية في ممارسات الحاكم وأوامره وضعت الحاكم في موقع محصن من الانتقاد دون الحاجة إلى إحاطته بمنزلة دينية تمنحه مثل هذه الحصانة. ولم توضع الأحاديث التي تناولت وجوب طاعة الحاكم وحرمة نقض بيعته والخروج عليه إلا لتثبيت هذا الموقع.

من هذه الزاوية نظر عامة كبار فقهاء أهل السنة ومحدثيهم ومتكلميهم إلى الحاكم، وعلى هذا الأساس استندت آراؤهم بوجوب طاعته وحرمة مخالفته

(١) لم تقتصر مواجهة الفكر الجبري في العهد الأموي على الأئمة الطاهرين والمذهب الشيعي وحسب، إنما كانت هناك أيضاً أصوات احتجاجية تنطلق متفرقة من بعض الأحرار المستقلين الذين وقفوا بوجه النظام الحاكم لأسباب فكرية وسياسية ودينية وعارضوه أيديولوجياً، ومنهم: غيلان الدمشقي الذي قتله هشام مع اثنين من أنصاره، وغيره، انظر كتاب: باب ذكر المعتزلة: ٥-٢٣.

«كان غيلان كثير النقد لبني أمية، إذ كان ينكر نظريتهم في الخلافة، ويناهض استبدادهم بأمر المسلمين، ويجهر بمخالفتهم للكتاب والسنة، ويُشهر باستعمالهم لأهل السوء والفساد، ويهتف بظلم عمالهم للناس. ويقال: إن هشام بن عبد الملك أمر بقتله وقطعه تقطيعاً لأنه رفض قوله باستخلاف الله له، وندد بتصرفه في أموال المسلمين، ودعا الناس بأرمينة إلى الثورة عليه». الأمويون والخلافة: ١٧٩.

حول غيلان وشخصيته وأفكاره وعاقبته انظر: الملل والنحل: ١٢٧، وباب ذكر المعتزلة: ١٥-١٧، وفيه ذكر احتجاجه الجريء على إسراف الأمويين حينما طلب من عمر بن عبد العزيز أن يجعله مسؤولاً عن بيع الخزائن وردّ المظالم. نفسه: ١٦.

وكان غيلان معروفاً في زمانه، إذ قال عنه الحسن البصري لما رآه في الحج: إنه حجة الله على أهل الشام. انظر: باب ذكر المعتزلة: ١٥.

Error! Reference

source not found.

وحدود صلاحياته، ومنحوا الحاكم بما هو حاكم الشرعية، وأوجبوا طاعته دون أن يأخذوا بعين الاعتبار من يكون هذا الحاكم؟ وكيف استلم السلطة؟ وما هي عقائده؟ ونوع سلوكه؟ لأن وجوده وسلطانه هو أمر واقع بمشيئة الله^(١).

ووجد من بين كبار الفقهاء والعلماء والمتكلمين من سار على غير هذا المنحى، واشترطت نظرته إلى الحاكم بكونه متديناً وعادلاً وشجاعاً وسياسياً وكيّساً وقرشياً ومجتهداً، إلا أن عدد هؤلاء العلماء كان قليلاً جداً انتهوا بمرور الأيام وانتهت معهم أفكارهم، مثلما انتهى المعتزلة وانطمرت أفكارهم وعقائدهم تحت الأفكار المتحجرة للأشاعرة والسلفية. وقد سطع هؤلاء الفقهاء والمتكلمون شأنهم شأن أقرانهم من المعتزلة في القرون الأولى وفي خضم فترة انفتاح الحضارة الإسلامية وعقلانياتها، لكنهم سرعان ما أفلوا إلى الأبد، ولم تلق أفكارهم أي اهتمام أثناء حياتهم وبعدها، ولم تتبدل إلى تيار فقهى وكلامى أو سياسى واجتماعى مستقل، ولم تؤثر في البنية الفكرية الدينية السياسية لأهل السنة. أما الذي أمسك بزمام الأمور وفرض سيطرته فهو الفكر العام الذي شكّل التاريخ الإسلامى، ولا يزال يمارس دوره بنشاط رغم كل التغييرات والتطورات التي طرأت على المجتمع.

فكرة الإرجاء:

العامل الآخر هو الفكر الذي ظهر أواسط الحكم الأموي وانتشر بسرعة، ذلك هو الفكر الذي آمن به المرجئة. وتحتاج أية دراسة حول أسباب ظهور هذا الفكر وانتشاره إلى بحث مستقل بذاته، غير أن مما لا شك فيه هو أن ترحيب

(١) كمثال انظر عقائد ابن حنبل في هذا الباب في: الأئمة الأربعة: ٤/١١٩ و١٢٠، وكذلك

مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي: ٤٢٩-٤٦٢.

الحكم والحاكم.....

الأمويين بهذا الفكر وسعيهم لنشره واستغلاله لصالح مطامعهم كان شديداً^(١).
يعتبر فكر الإرجاء ردّ فعل إزاء الفكر الخارجي المتشدد الذي كان يحاسب على كل صغيرة، ويكفر من يرتكبها، ويوجب عليه القتل، إذ انتهى هذا التشدد إلى نوع من الإباحية والاعتقاد بأن العمل لا يضر بالإيمان^(٢)، ولا يمكن تمييز الصالح من الطالح على أساس السلوك والعمل، فالمهم هو إيمان المرء وليس عمله الذي لا يمكن أن يُتخذ معياراً لتقويمه، وقد حملت هذه العقيدة في مطاويها محملاً دينياً لتسويغ أي نوع من التحلل والخلاف، ولهذا انسجمت مع التراث الجاهلي الذي كان باقياً على قوته ومسيطرّاً على الأذهان دون منازع ومع أهواء شريحة كبيرة من الناس في تلك الفترة^(٣).

فمن خصائص الفترة الجاهلية: كراهية الناس لأي نوع من القيود والقوانين والضوابط، إذ كانت الثقافة الجاهلية ثقافة حرة غير مقيدة بقانون، وثقافة إباحية شهوانية متحللة. وكانت الظروف حينذاك تقتضي مثل هذه الثقافة التي ناقضها الإسلام من جميع جهاتها كما تدلّ على ذلك الدلائل والشواهد الموجودة. فرغم أن الدين الإسلامي استطاع أن يعمل على إجراء تغييرات مهمة، لكن الثقافة التي ربّت

(١) تقول المرجئة: «لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وذهبت بعض فرقهم إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له، والمحبة بالقلب، فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن لا يضره ترك الطاعات وارتكاب المعاصي، ولا يعاقب عليها». راجع: الفكر السياسي الشيعي: ٦١، نقلاً من الجزء الثامن من شرح المواقف.

(٢) حول الزندقة والإباحية عند المرجئة راجع: الزندقة والشعبية في العصر العباسي الأول لحسين عطوان.

(٣) للمزيد من الاطلاع عن المرجئة والممهدات الاجتماعية والثقافية لظهور هذه الفرقة انظر: النظم الإسلامية: ١٤٣-١٤٩، و: فجر الإسلام: ٢٧٩-٢٨٢. وراجع الأحاديث في ذمها والقدرية في: السنّة لأحمد بن حنبل.

Error! Reference

source not found.

أبناءها على قيمها وخصوصياتها أقوى من أن تتراجع بهذه السرعة وتنسحب لصالح ندها، إلا أنها لم تكن بتلك القوة التي تستطيع أن تفرض هيمنتها ثانية وتقضي على عدوها، وإنما استطاعت - على الأقل - أن تواصل حياتها مستترة بلباس من الدين نفسه^(١).

إنّ الطبيعة الشهوية للأعراب، ورفضهم لأية حدود أو قيود، والإمكانات الواسعة والثروة الطائلة التي اهتمرت عليهم من الأراضي المفتوحة، والجواري الحسان والغلمان^(٢) الذين وقعوا في أسرهم، وتعرّفهم على وسائل الترف واللهو التي كانت لا تخطر لهم على بال، كل هذه العوامل خلقت ظروفاً دفعت الناس للالتجاء إلى مستمسك يخفف عنهم وطأة ضغوط الباطن وتأنيب الضمير ويوفر لهم الغطاء الشرعي في ارتكاب ما يشتهون. والحق أن رغبة الناس في التحلل واثّباع الهوى في العهد الأموي لم تكن أقل من بني أمية أنفسهم (راجع كتاب الأغاني)^(٣).

(١) عن خصائص الثقافة الجاهلية انظر: فجر الإسلام: ١-٦٦.

(٢) قال رجل من أبناء المهاجرين: «أبناء هذه الأعاجم كأنهم نقبوا الجنة وخرجوا منها، وأولادنا كأنهم مساجر التنانير»، والمساجر جمع مسجرة، وهي الخشبة التي يقلّب بها الوقود في التنور فتسوّد من كثرة الدخان. عيون الأخبار: ٤/٤٠.

(٣) غير كتاب الأغاني، انظر مثلاً: ديوان أبي نؤاس. الغريب أن الغناء شاع في المدينة بشكل كبير، بحيث أخذ الكوفيون يصفونها بأنها مدينة الغناء والموسيقى في مقام الطعن بها، ولزوم تعلم الفقه في الكوفة وعند الحنفيين. كمثال راجع أشعار الهجاء الكوفية في: الأئمة الأربعة: ١٠٩ و ١٠٢. وقد انتشر الغناء في مكة والمدينة زمن يزيد. فجر الإسلام: ٨١. الطريف أن فرداً كالبهراري - وهو من أعلام الحنابلة - ينقل عن عبد الله بن مبارك ويوصي بما ينقله عبارة يصف بها كل قوم بوصف معين يفهم منها انتشار التشيع في أهل الكوفة، والقدرية في أهل البصرة، والإرجاء في أهل خراسان، والصرف في أهل مكة، والغناء عند أهل المدينة. انظر طبقات الحنابلة: ٧.

الحكم والحاكم.....

وفكر كفكر الإرجاء كان مرغوباً به بسبب الظروف الاجتماعية والثقافية والعطش النفسي والطبيعة الجاهلية، ولهذا انحال عليه الكثير من الناس متلهفين حينما دخل معترك الميدان الاجتماعي، وبالطبع فإن السلطة الأموية لم يسؤها دخول هذا التيار لسبيين : الأول: لانسجامه مع أهوائها وميولها، وحينما تتجه الأمة نحو الإباحية والتحلل واللهو تجاوز القيود الأخلاقية والدينية فلن يعد بإمكانها أن تتعرض للسلطة بالنقد. الثاني: أن انتشار فكرة تجزئة العمل عن الإيمان وعدم الإضرار به يمنح السلطة الأموية الحصانة التي تطلبها، فلا ضير أن يتصف الحاكم أو ولاته بالفسق والفجور ويتعدى الحدود ويعاقر الخمر طالما لم يتضرر إيمانه من عمله، هذا العمل الذي لا يخرج عنه دينه ولا يؤثر في منزلته الإيمانية والمعنوية! فيستطيع الحاكم وبسهولة أن يرد على منتقديه ويكّم أفواههم أمام الرأي العام؛ لأن غاية ما يتوسل به المنتقدون هو الطعن في إيمان الحاكم وتقواه بسبب الممارسات التي يرتكبها مما يسلبه صلاحية خلافة الأمة^(١).

(١) الحق أن الفسق والفجور والفساد انتشر بين الأمويين وولاهم بصورة فاحشة، بحيث أصبح من المتعذر استمرار حكمهم إلا باللجوء إلى السبل التي تبرئ ساحتهم وتبرر سلوكياتهم كإشاعة فكر الإرجاء مثلاً، وفيما يلي نذكر مثالين على ذلك:

كان يزيد بن عبد الملك بن مروان وأمّه عاتكة بنت يزيد بن معاوية بن أبي سفيان صاحب لهو ولذة، وقد تولى الخلافة بعد عمر بن عبد العزيز، وهو صاحب حباة وسلامة، وهما جاريتان كان مشغوفاً بهما، وماتت حباة فمات بعدها بيسير - قيل: بسبعة عشر يوماً - أسفاً عليها، وكان قد تركها أياماً لم يدفنها؛ لعدم استطاعته فراقها، فعوتب على ذلك فدفنها، ويقال: إنه نبشها بعد الدفن حتى شاهدها. مآثر الإنافة في معالم الخلافة: ١٤٥-١٤٦.

وروى صاحب الأغاني «أن الحارث بن خالد المخزومي ولاه عبد الله بن مروان مكة، وكان الحارث يهوى عائشة بنت طلحة، فأرسلت إليه: أخر الصلاة حتى أفرغ من طوافي! فأمر المؤذنين فأخروا الصلاة حتى فرغت من طوافها، وأنكر أهل الموسم ذلك من فعله وأعظموه، فعزله». فجر الإسلام: ٨٢، نقلاً عن الأغاني: ١٠٣/٣. انظر أيضاً وصف أبي

Error! Reference

source not found.

مهما يكن من أمر فقد حظي هذا الفكر بتأييد الأمويين وتشجيعهم، ولعب دوراً مهماً في إضفاء الشرعية على الحاكم ومنحه الحصانة من الانتقادات ولا سيما في المرحلة الثانية للعهد الأموي. وبطبيعة الحال هناك - كما ذكرنا - عوامل أخرى تتجاوز عن الخوض فيها.



حمزة الخارجي ليزيد بن عبد الملك في خطبة له. بمكة، فقد كشف عن فسادهِ وإسرافهِ وعلاقته بحبابة وسلامة، في البيان والتبيين: ١٠١/٢. وقد اضطرّ المتطرفون من أهل السنّة إلى تخطئة الكتاب والمؤلف لما فيه من فضح لفسق الخلفاء الأمويين والعباسيين وفجورهم. من القدماء، انظر: العواصم من القواصم: ٤٩-٢٥١، ومن المعاصرين: مؤلفات في الميزان: ١٠٠-١٠٣.

الفصل الرابع

السلطة والعدالة

السلطة والعدالة:

ذكرنا في الفصول السابقة أساسين مهمين من أُسس التفكير السياسي عند أهل السُنّة والشيعة، ولكن ما هو الاختلاف النظري بين المذهبيين؟ وكيف بلور كل منهما عملياً تاريخه والبنية النفسية والاجتماعية لأتباعه؟ سنبحث في هذا الفصل الأساس الثالث من أُسس التفكير، ثم نتوغّل في بحثنا الرئيسي عن الحركات السياسية للشيعة والسُنّة في التاريخ المعاصر وعناصر الاختلاف بينها.

قلنا في الفصل السابق بأن العامل الثالث من عوامل تكوين الفكر السياسي لأهل السُنّة هو حساسية هذا المذهب إزاء السلطة والأمن والقوة القادرة على حفظ الأمن، بينما يتحسّس الشيعة من العدالة والتطبيق الدقيق لسُنّة الرسول 9 بالشكل الذي كان على عهده 9 لا بالصورة التي فُسّرت بها فيما بعد. فالمهم الذي يحظى بالقداسة والإلزام عند أهل السُنّة هو القوة والعظمة التي توفر الأمن الداخلي في مواجهة الأشرار، والخارجي في حفظ الثغور والوقوف بوجه الأعداء، ورغم أن الشيعة توافق أهل السُنّة على هذا المبدأ لكنها لا تؤيده بصورة مطلقة ولا توجّه كل اهتمامها نحوه؛ لأنه لا يتوافق مع مبادئها الفقهية والكلامية ولا تؤيده سيرة الأئمة الأطهار E. فكيف ظهر هذا المبدأ عند أهل السُنّة؟ ولماذا؟ وما هي العوامل التي أدّت إلى ذلك؟

Error! Reference

source not found.

لابدّ أن نقول بصورة مجملة: إنّ ثلاثة عوامل مهمة لعبت دورها في هذا المجال: أولها: اختلاف مفهوم العدالة عند السنّة عن مفهوم العدالة عند الشيعة فقهيّاً وكلاميّاً وفلسفيّاً، وثانيها: مفهوم الحكومة والدولة قديماً ومسؤوليتها، وثالثها: الحقائق والضرورات التاريخية.

سنبحث فيما يلي كل عامل من هذه العوامل الثلاثة على انفصال.

مفهوم العدالة:

من الواضح أن مفهوم العدالة عند الشيعة يتباين عنه عند السنّة، ورغم أن هذا المفهوم عند المعتزلة قريب من الشيعة أو مشابه له في بعض الحالات إلا أن تفسير الأشاعرة له يختلف كلياً، وقد انتظم فقه أهل السنّة تحت تأثير هذا المذهب الذي فرض هيمنته على المجتمع.

المهم في ذلك أن الأشاعرة وفي تفسيرهم للعدالة خلعوا عنها أية أهمية، فلم يكن هذا المفهوم لديهم بتلك الأهمية التي تستحق أن يقدموا له تفسيراً آخر، إنما كان تفسيرهم له بشكل يفقده أية أهمية، ولعلّه كان أمراً مقصوداً. فإنكارهم للحسن والقبح العقليين يعني الهبوط بمفهوم العدالة إلى مستوى متدن بحيث يتكيف مع أي سلوك ظالم جبار، بعبارة ثانية: هبط مفهوم العدالة إلى مستوى الأمر الواقع، وأصبح هذا الأخير هو المعيار وليس المفهوم الأسمى، ولم يعد لتقويم الأمر الواقع على أساس مطابقته لهذا المفهوم أي معنى. فحينما لا يؤخذ بالاعتبار الحسن العقلي والقبح العقلي فهو في الحقيقة تجاهل لمفهوم العدالة، وليس تقديمه بتعريف جديد^(١).

(١) يمكن رؤية مثال عملي على هذا النمط من التفكير في كتاب: العواصم من القواصم لابن العربي، وخاصة هوامش محب الدين الخطيب عليه، فهما يضعان الواقع معياراً في تسويق السلوك السليبي الصادر عن يدافعان عنه، فمثلاً ينظران إلى العدالة من خلال الأمر الواقع،

هذا التفسير للعدالة يوفر أفضل أرضية لنبذ أي شعار يُرفع منادياً بتخطي الأمر الواقع. فالكلام هنا لا يدور حول العدالة ومراعاتها، إذ لا يوجد وضع أفضل من الوضع الموجود لتعرّف العدالة على أساسه ويقوم هذا الوضع وفقه^(١).

يقول مؤلف كتاب المواقف - وهو أحد أكبر متكلمي المذهب الأشعري - حول الحسن والقبح: «القيح: ما نهي عنه شرعاً، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً؛ وانقلب الأمر.

وقالت المعتزلة: بل الحاكم بهما العقل، والفعل حسن أو قبيح في نفسه، والشرع كاشف ومبين. وليس له أن يعكس القضية»^(٢).

كما ذكرنا فإن هذا التفسير للحسن والقبح ومعاييرهما لا يترك مجالاً



لا باعتبارها مفهوماً أرقى يُقوم به الوضع الموجود. انظر كيفية وصف زياد معاوية، وأن إجراءاته تنطوي على بعد سياسي بحث لحفظ السلطة، في: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس: ٧٣.

على سبيل المثال يقول ابن العربي في الدفاع عن معاوية لأمره بقتل حجر بن عدي الذي أثار اعتراض الجميع حتى عائشة (علي وبنوه: ٢١٩): «فإن قيل: الأصل قتله ظلماً إلا إذا ثبت عليه ما يوجب قتله. قلنا: الأصل أن قتل الإمام بالحق، فمن ادعى أنه بالظلم فعليه الدليل. ولو كان ظلماً محضاً لما بقي بيت إلا لعن فيه معاوية. وهذه مدينة السلام دار خلافة بني العباس - وبينهم وبين بني أمية ما لا يخفى على الناس - مكتوب على أبواب مساجدها: خير الناس بعد رسول الله 9 أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان ثم علي، ثم معاوية خال المؤمنين M». العواصم من القواصم: ٢١٣.

(١) يمكن ملاحظة المثال النظري على هذه الطريقة في الفهم في مؤلفات وآراء ابن تيمية وابن

قيم وابن حنبل. السياسة الشرعية: ١٠ و٢١، أعلام الموقعين: ٣/٣-٦، الأحكام السلطانية.

(٢) المواقف في علم الكلام: ٣٢٣.

Error! Reference

source not found.

للعدالة والعقل أساساً، ويقضي على أية معايير عقلية في تشخيص صحة النصوص الدينية وخاصة الأحاديث وسقمها، ويمهد الأرضية الفكرية والاعتقادية والنفسية اللازمة للرضا الشرعي والديني بأي ممارسة ظالمة وفاسقة، وبالتالي فهو يسوّغ للحكام وعلماء السوء أي عمل ظالم ومناقض للدين باسم الدين نفسه، والأهم من ذلك يجعل من الدين أداة للاستغلال السيئ^(١).

وقد اقترن الاستغلال اللامشروع للدين وخاصة من قبل الحكام بتخطئة العقل باسم الدين، فحينما يخلّي العقل الساحة لا سيما في نطاق المفاهيم الدينية تحل محله الخرافات والممارسات الجائرة، الأمر الذي يطلبه الانتهازيون، قس على هذا حينما يُعتمد إلى تخطئة العقل في واحدة من أهم المباحث الدينية وأكثرها حساسية وهو مبحث العدالة، فيستتبع نتيجة مماثلة شئنا أم أبينا.

نتائج التفسيرين:

لابدّ أن نضيف هنا أن الفهم المتباين والتفسير المختلف للعدالة من قبل المعتزلة والشيعة والأشاعرة لم يؤدّ طوال التاريخ إلى تأسيس نظام سياسي واجتماعي أكثر عدالة، فقد تساوى الأشاعرة والمعتزلة على المستوى العملي، ولم يولّد الاعتقاد بمفهوم العدالة عدالة سياسية واجتماعية عملية، ولم يحدثنا التاريخ عن وجود تباين أساسي بين المعتزلة الذين كانوا في خدمة المأمون والمعتصم والوائق والأشاعرة قبلهم وبعدهم، رغم أن الخلفاء المذكورين ولا سيما المأمون اختلفوا اختلافاً محسوساً عن الخلفاء السابقين لهم واللاحقين بهم، لكن هذا الاختلاف لم يحصل بسبب تأثيرات المعتزلة، وإنما بسبب شخصية الخليفة نفسه^(٢).

عملياً لم يختلف الشيعة عن المذهبين المذكورين عبر التاريخ كثيراً، فمن

(١) للمزيد من التوضيح انظر في مقدمة كتاب: من العقيدة إلى الثورة: ٤١-٣/١.

(2) Amir H.Sodeligi, Caliphate and Kingship: pp.2-5.

المشكل القول: إنَّ سلاطين الشيعة كانوا أكثر عدالة من نظرائهم من أهل السُّنة^(١). إذ ارتقت عدالة السلاطين لا سيما في الشرق الإسلامي الذي افتقد للمؤسسات السياسية والاجتماعية اللازمة لإدارة الأمور على أساس المصالح والمقتضيات لا القرارات الفردية، ارتقت بميول السلاطين أنفسهم والأوضاع العامة في البلدان الخاضعة لسيطرتهم.

إلا أنه لا يُنكر اختلاف الممارسة العملية للمعتزلة وعلى الأخص الشيعة والأشاعرة في مرحلة الإقدام الاجتماعي لإصلاح النظام الحاكم أو الإطاحة به لتأسيس النظام العادل، وبعبارة أخرى: تتضح ثمرة الاعتقاد بالعدالة بالشكل الذي يفسره كلا المذهبين في مرحلة وقوفهما بوجه الحاكم. فمن أهم العوامل التي كانت تدعو المعتزلة والشيعة للوقوف بوجه الجبابرة المروّجين للمذهب الجبري مسألة العدالة^(٢). أما الأشاعرة فلم يكن يدفعهم شيء للوقوف بوجه السلطان لمغايرة تفسيرهم لمفهوم العدالة عما هو عند الشيعة والمعتزلة؛ ذلك أنهم كانوا لا يعتقدون بالحسن والقبح العقليين، ولا يعترفون بمعيار أكثر من معيار الأمر الواقع يُقارن به هذا الأمر الواقع.

لهذا يُلاحظ وجود حركات كثيرة تدعو إلى العدالة في تاريخ المعتزلة والشيعة، بيد أنه لا توجد أمثالها بين الأشاعرة والسلفيين وأهل الحديث سوى حركات تدعو - على حدّ تعبيرهم - إلى دفع البدعة والدفاع عن السُّنة

(١) يؤيد الشيعة هذا الرأي أيضاً انظر: الشيعة والحاكمون: ٨٧، الفكر السياسي الشيعي:

(٢) كمثال طالع إجراءات غيلان الدمشقي الذي دعا سكّان أرمينيا إلى الثورة على أساس اختلاف فهمه للعدالة عن فهم الأمويين لها. ذكر باب المعتزلة: ١٦-١٧، وكذلك ثورات الشيعة والمعتزلة للمطالبة بتحقيق العدالة، انتفاضات الشيعة: ٩٧-١١٠.

Error! Reference

source not found.

واستقرارها^(١).

لا شك في أن الفهم المتباين لقضية العدالة عند الطرفين هو ليس العامل الوحيد في هذا الاختلاف، لكنه يعتبر دون ريب العامل الأهم فيه. وبعبارة ثانية: رغم أن الاعتقاد بمبدأ العدالة لم يأت عملياً بالعدالة السياسية والاجتماعية، لكنه يوفر أفضل أرضية للحركات المطالبة بالعدالة. يؤيد كلامنا هذا كثرة الحركات الداعية إلى الحرية والعدالة على طول التاريخ الإسلامي في نطاق الوجود الشيعي والاعتزالي، وغياهما في نطاق سيطرة الفكر الأشعري وفكر أهل الحديث. وكان هذا الارتباط من الوثاقة والقوة في الفكر الشيعي والاعتزالي بحيث تمهدت الأرضية لاعتناق الفكر الاعتزالي وخاصة الشيعي حينما ظهرت في فترات من التاريخ ولأسباب مختلفة رغبة نحو هذا الاتجاه، ورغم أن الفكر الشيعي استقطب الاهتمام نحوه لأسباب أخرى غير اعتقاده بمبدأ العدالة لكن الاعتقاد بهذا المبدأ لعب دوراً أساسياً في ذلك.

لهذا السبب تحديداً تعرّض المعتزلة والشيعة على الخصوص إلى هجوم الحكام وعلماء البلاط، فالاستبداد الحاكم كان يمهّد الأرضية اللازمة لنمو اتجاهات تطالب بالعدالة والحرية، لكن الفكر الديني المهيمن الذي كان يُروّج من قبل الحكام لم يستطع أن يستجيب لهذه الحاجة، لعدم اعتقاده بمبدأ العدالة، فكان الثوريون يلجؤون إلى المذاهب الأخرى التي تدعو إلى هذا المفهوم^(٢)، لهذا جرت محاولات

(١) لمعرفة الحساسية التي يبدونها المتصلبون من أهل السنة حيال الحاكم المطلوب والنظام الحاكم المطلوب دون أن تكون للعدالة فيها حصة، انظر: مناقب الإمام أحمد بن حنبل: ٤٣٨. وأيضاً: طبقات الحنابلة: ٣١/٢، لاحظ كيف مجّدوا بشخص ظالم سفاح فاجر كالمتموكل لأنه وقف - بزعمهم - بوجه البدعة، تمجيداً بمستوى تمجيدهم للخليفة الأول وعمر بن عبد العزيز.

(٢) «...سريان عقائد الشيعة في المجتمع المضطهد مثل مجتمعاتنا أكثر من سريان عقائد السنة

حديثة لتشويه الفكر الشيعي والاعتزالي أمام الرأي العام لاحتوائهما على مثل هذا المبدأ، ولم تبؤ تلك المحاولات بالفشل؛ إذ أن بعض سوء الظن الموجود بين عامة أهل السنة تجاه الشيعة والمعتزلة ناجم عن تلك الإجراءات الوقائية التي استخدمت ضدهما^(١).

ما ذكرناه حتى الآن كان توضيحاً كلامياً لمفهوم العدالة، فما هو معناها الفقهي؟ وما هي نتائجها؟ عند هذه النقطة لا يختلف المعتزلة عن غيرهم، وينحصر الاختلاف في المذهب الشيعي عن سواه من المذاهب الأخرى.

المفهوم الفقهي للعدالة:

الحق أن مفهوم العدالة فقهيّاً لا يختلف كثيراً بين الشيعة وأهل السنة، وينحصر الاختلاف الرئيسي بينهما في الحالات التي تفترض فيها العدالة كشرط، وأهمها في حالة إمام الجماعة وإمام الجمعة والحاكم، فالشيعة تشترط العدالة في هذه الحالات، بيد أن أهل السنة لا يشترطونها في حالة إمام الجماعة والجمعة، بينما يرى بعضهم كراهية إمامة الفاسق المبتدع^(٢)، كما أن الكثير منهم لا يشترطون العدالة في الحاكم.

ما هو مهم في هذا البحث عدالة إمام الجماعة والجمعة، أما عدالة الحاكم فهي موضع اختلاف بين السنة أنفسهم، فما هي نتائج هذا التباين بين الشيعة والسنة؟



التي لا تستفيد منها إلا السلطة القائمة». من العقيدة إلى الثورة: ٢٦/١ (الهامش).

(١) حول القدر في المعتزلة وذمهم والرأي بهم من قبل المبلورين لنظرة أهل السنة، انظر كمثال: طبقات الحنابلة: ٣٠/٢، والإبانة عن أصول الديانة: ١٣-١٦.

(٢) فقه السنة: ١/٢٠٩ و٢١٠، الحلى: ٤/٢١٣-٢١٤. لاحظ مفصل المسألة في: بداية المجتهد

ونهاية المقتصد: ١/١٤٧-١٤٨.

Error! Reference

source not found.

قبل الخوض في البحث أرى من الضروري الإشارة إلى المكانة الحساسة لصلاة الجمعة والجماعة في عصر صدر الإسلام، فقد انطوت آنذاك على أهمية سياسية واجتماعية أكثر بكثير مما هي عليه الآن، فقد كانت صلاة الجماعة والجمعة ولا سيما الثانية رمزاً للإسلام والوحدة والاستقرار الاجتماعي، ودلالة على سلامة الفكر والعقيدة عند المشاركين فيها وعدم انحرافهم عن دين جماعة المسلمين^(١)، ودليلاً على أن المجتمع قد أطاع الأمير والحاكم واعترف به، فعن طريقها كانت تتعزز مكانة الحكام والسلاطين والخلفاء وتحاط بالشرعية.

كانت المدن آنذاك صغيرة قليلة السكّان تقام فيها صلاة الجماعة والجمعة بحضورهم ولا سيما الرجال، هذا الحضور الذي كان يتخذ في الكثير من الحالات بعداً وجوبياً^(٢)، ويرى بعض فقهاء أهل السنّة وجوب صلاة الجماعة بينما يجمعون على وجوب صلاة الجمعة. أمّا فقهاء الشيعة فإنهم يوجبون المشاركة في صلاة الجمعة في زمن الإمام المعصوم، كما أن الكثير منهم يعتقدون بوجوبها في حال اجتماع شروطها حتى في غياب الإمام المعصوم، ولهذا كان من الطبيعي أن تحظى صلاة الجمعة والجماعة بأهمية سياسية رفيعة حتى تحولت إلى أهم مؤشر لوحدة المجتمع وإسلاميته^(٣).

(١) طالع مثلاً السؤال الذي طُرح على الإمام الباقر Δ حول المشاركة في صلاة الجماعة في: وسائل الشيعة: ٣٨١/٥، الحديث رقم ٥٠٠، والحديث رقم ٨ على الصفحة ٣٧٧. وأيضاً مستدرک وسائل الشيعة: ٤٥٧/٦.

(٢) يرى الحنابلة وجوب الاشتراك في صلاة الجماعة. انظر: الفقه على المذاهب الأربعة: ٣٧٥/١، وترى الظاهرية وجوب صلاة الجماعة على المكلفين. بداية المجتهد: ١٤٣/١.

(٣) انظر ردّ أدلة المعارضين لجواز صلاة الجمعة في زمن الغيبة في جامع المقاصد: ٣٧٤/٢ - ٣٨٠. وراجع أيضاً: رسالة صلاة الجمعة لحيدر بن المولى محمد الدزفولي بتقريظ الشيخ

فمن يستطيع - بلحاظ ما ذكرناه من أهمية - أن يتصدى للإمامة سوى أكفأ شخص، أو على الأقل الأكفأ من الناحية الظاهرية؟ فليس من الصحيح أن تُنَاط مسؤولية أهم رمز لجماعة المؤمنين ووحدهم وثبات المجتمع لشخص غير الأكفأ، وهذا ما كان يطلبه الناس. مضافاً لذلك فإن الأسس الفقهيّة هي الأخرى تعزز هذا الرأي وتدعمه، ومن الأفضل أن نقول: إن فهم الأمة لصلاة الجماعة والجمعة وإمامتها هو الانطباق مع ظواهر الشرع وتعاليمه^(١)، فقد كان الشارع يطلب إمامة الأكفأ، رغم تغيّر مفهوم الكفاءة ومصادقها فيما بعد تحت تأثير الضغوط والضرورات السياسية والاجتماعية.

على عهد رسول الله 9 كانت صلاة الجمعة والجماعة تقام بإمامته في المدينة أو أية منطقة أخرى يحضر فيها، وفي حال غيابه كانت بعهدة من يعينه كـممثّل عنه أو والٍ أو أمير أو حاكم.

بعد وفاته 9 كانت الصلاة تقام بإمامة الخليفة الأول، الأمر الذي ساعد كثيراً على استقرار الخلافة له لا سيما في أيامها الأولى^(٢). واستمر الوضع على هذا المنوال إلى نهاية فترة الخلفاء الراشدين، ومن بعدهم الأمويين^(٣).

يقول المحقق الكركي في مقام بيان وجوب إجازة الإمام المعصوم أو نائبه الخاص أو العام لإقامة صلاة الجمعة وتنصيب الإمام: «...والأصل في ذلك قبل

⇒

الأنصاري، ورسالة في صلاة الجمعة للمحقق الكركي في كتاب: رسائل المحقق الكركي:

١١٧/١-١٤٠.

(١) كنز العمال: ٥٨١/٧-٥٨٢.

(٢) بسبب إمامة أبي بكر للجماعة قال البعض بأن خلافته منصوص عليها من قبل الرسول 9، ومنهم الحسن البصري وابن حزم وجماعة من أهل الحديث. معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: ١٣٣.

(٣) للمزيد من التوضيح انظر: البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٦-٨.

Error! Reference

source not found.

الإجماع الاتفاق على أن النبي 9 كان يعين لإمامة الجمعة - وكذا الخلفاء بعده - كما يعين للقضاء، وكما لا يصح أن ينصب الإنسان نفسه قاضياً من دون إذن الإمام فكذا إمام الجمعة، وليس هذا قياساً بل استدلال بالعمل المستمر في الأعصار، فمخالفته خرق للإجماع»^(١).

ويقول بدرسون: «كانت إمامة الصلاة بعهدة الحاكم منذ الأيام الأولى للإسلام. فقد كان الحاكم قائداً للجيش ورئيساً للدولة وإماماً في صلوات الجماعة. كما أن إمامة الصلاة والخراج كانت بعهدة الولاة، إذ كان الحاكم إماماً للصلوات لا سيما صلاة الجمعة ومكلفاً بإلقاء الخطبة، فيما كان يقوم مقامه في غيابه صاحب شرطته، إلا أن هذا الموضوع تغير على عهد العباسيين، ولم يكن الخليفة إماماً في الصلاة بشكل منتظم»^(٢).

لم تكن ثمة مشكلة قائمة أثناء الخلافة الراشدة، فالخليفتان الأول والثاني وولاهما كانا يراعيان ظواهر الشرع، ورغم أن الأمور تغيرت على عهد عثمان ولا سيما في النصف الثاني من فترة خلافته وعيّن للولاية أشخاصاً كالوليد بن عقبة والي الكوفة الذي أقام صلاة الصبح وهو في حالة من السكر فصلاًها أربع ركعات ودّس الحراب بالأعراض الناجمة عن إفراطه في السكر^(٣)، إلا أن هذه الحالة لم تكن من السعة والانتشار بحيث لا يمكن التغاضي عنها. أمّا فترة خلافة عليّ Δ فلا تحتاج إلى توضيح؛ لعدم وجود مشكلة من هذا القبيل فيها.

تتفاقم هذه المشكلة في العهد الأموي، وتبدأ بالظهور بنحو جاد، فتنتظم قضية عدالة الإمام تحت واجهة الأمر الواقع والضرورة وتسوّف على الأمة بمختلف

(١) رسائل المحقق الكركي: ١/١٤٤.

(2) Shorter Encyclopaedia of Islam, p.350

(٣) الإمامة والسياسة: ١/٣٤، فقه السنة: ١/٢٠٩.

التبريرات حتى تتدنى منزلتها وتدخل عالم النسيان.

لم يقتنع الأمويون بأقل مما كان سائداً في عهد رسول الله 9 والخلفاء من إقامة صلاة الجماعة والجمعة بإمامة الخليفة ونوابه وولاته، لا رغبة منهم في تطبيق سنة الرسول 9 والخلفاء الراشدين، بل لأن توكيلها إلى الغير كان يناقض استقرار السلطة والشرعية لهم، حيث كانت غاية مرادهم السلطة والحكم، وهذا لم يكن يتسنى آنذاك إلا بالتصدي لإمامة الجماعة والجمعة، ونستنتج من المصادر التاريخية التي تنطرق إلى تلك الفترة بأن خلفاء بني أمية كانوا كارهين للإمامة وخاصة إمامة الجماعة؛ لما كانت تشكله الخطبة من عبء عليهم.

يقول غولدتسيهر في هذا المجال: «لم يكن إلقاء الخطبة على الخلفاء الأمويين أمراً سيراً، لكنهم كانوا يستسلمون للأمر الواقع من أجل تذكير الأمة بزعامتهم. فقد قيل لعبد الملك: عجل عليك الشيب، فقال: كيف لا يعجل عليّ وأنا أعرض عقلي على الناس في كل جمعة مرة أو مرتين؟»^(١).

لم تقتصر كراهية إلقاء الخطبة على الخلفاء وحسب، بل كان ولاهم أيضاً لا يرغبون بها، حتى أن شخصاً متكلماً كعبيد الله بن زياد كان يعتبرها سبباً لتكدر نعمة الإمامة^(٢)، وقال أحد العمال على المدائن بعد أن صعد المنبر وارتجّ عليه: «...ولقد كنت وما في الأيام يوم أحب إليّ من يوم الجمعة، فصرت ما في الأيام يوم أبغض إليّ من يوم الجمعة، وما ذلك إلا لخطبتكم هذه»^(٣).

من جهة أخرى، كان المسلمون ملزمين بالمشاركة في الجماعات والجمعات كواجب شرعي، امثالاً لسيرة السلف وتوصيات النصوص الدينية، حيث كانت

(1) Goldziher, Muslim Studies, vol,II,p.50.

(٢) عيون الأخبار: ٢/٢٨٢.

(٣) نفسه: ٢٨١.

Error! Reference

source not found.

الأُمَّة تُحَثُّ عَلَى المشاركة فيها في الصدر الأول وزمن الرسول 9 ويُعاقب من يعرض عنها أشدَّ العقاب^(١)؛ ذلك أن القضية لم يكن يُنظر إليها على أنها معصية على ترك الواجب يرتكبها من لا يحضر الجمعة والجمعة على الخصوص، بل إنَّه كان يُرغم على المشاركة لأن تركها كان يعني الخروج عن دين جماعة المؤمنين، أو يعني رفض السلطة الموجودة، أو على الأقلَّ عدم الاعتراف بها ومشروعيتها ووجوب إطاعتها، الأمر الذي لا يطيقه أي حاكم ولا سيما حكام بني أمية المستبدِّين^(٢).

إنكار شرط العدالة:

بلحاظ هذه الظروف والإلزامات لم يبقَ أي سبيل سوى الطعن في عدالة الإمام، فأكثر خلفاء الأسرة الأموية التزاماً سوى عمر بن عبد العزيز كان لا يختلف عن معاوية بشيء، وكان سلوك هذا الأخير لا ينطبق حتى على الحد الأدنى، مما يفرض الشارع رعايته ومما عمل به الخلفاء السابقون، حتى أنه صَلَّى الجمعة بصورة

(١) روى الشيعة والسنة أحاديث الرسول في توبيخ وتهديد المعارضين عن الجماعة والجمعة. كنز العمال: ٥٨١/٧-٥٨٢ باب لزوم الاشتراك في صلاة الجماعة وص ٧٢٨-٧٣٣ باب الاشتراك في صلاة الجمعة. وانظر ما يماثل مفاد هذه الأحاديث في وسائل الشيعة: ٥، الأحاديث ٩٠٦ و ١٠٩٠ و ٣٧٦-٣٧٧، وفي جامع المدارك: ٤٨٩/١، نقلاً عن كتاب الشهادات.

(٢) عمل العباسيون كالأُمويين، حيث اختصوا لأنفسهم كل ما يرتبط بصلوات الجماعة والجمعة، فمن أهم مظاهر السيادة الدينية للخليفة العباسي طرق الطبول أمام منزله في أوقات الصلوات الخمسة للإعلان عن حلولها، ولم يكن يُسمح بذلك لغيره حتى لولي العهد، لكي لا يشارك الخليفة آخر في هذا المظهر من مظاهر السيادة. انظر: نظام الوزارة في الدولة العباسية لمحمد سفر الزهراني: ٢٦، نقلاً عن المنتظم لابن الجوزي: ٩٢/٧.

تختلف عمّا صلاّها الرسول 9 والخلفاء الراشدون فقد كان أول من ألقى الخطبة جالساً^(١). أما الخلفاء الذين تبعوه وولاهم فحدّث عنهم ولا حرج، إذ كان وضعهم أسوأ مما كان عليه معاوية، غرباء على الدين لم يكن يهتمهم سوى التفكير بالسلطة وإشباع الهوى، إزاء ذلك كانت الأمة مضطرة للصلاة بإمامة هؤلاء الخلفاء. السؤال هنا: هل كانت الصلاة مُجزية أو لا؟ وهل كانت شروط الإمامة تتوفر في الإمام أو لا؟ وما هي هذه الشروط؟ وهل أن العدالة وعدم ارتكاب المعصية، أو على الأقل عدم الإصرار عليها هي من جملة هذه الشروط أو لا؟ وهل يمكن اختيار الفاسق الفاجر للإمامة أو لا يمكن؟ وهل تصح صلاة المأمومين أو لا؟

كان طريق الحلّ الوحيد إلى ذلك هو إنكار شرط العدالة، هذا الشرط الذي كان من المحتمل جداً أن يبقى على قوته، كما في حالة القاضي والشاهد لو حصلت بعض التغييرات. ممجّيء بني أمية إلى السلطة وانعدم بموجبها التلازم بين الحاكم وشرعيته وإمامة الجماعة والجمعة، لكنّ هذا ما لم يحصل، فاضطروا إلى تسويق الشروط المنصوصة على إمام الجماعة والجمعة حتى أزيل عملياً شرط العدالة، أو هبط إلى حدّ الكراهة في الاقتداء بالفاسق والفاجر^(٢).

بطبيعة الحال لم يواجه الشيعة مثل هذه المعضلة؛ لأنّ هذا المذهب كان لا يعطي أية شرعية للأمويين، ويعتبرهم غاصبين للخلافة، وبالتالي لم يقع الشيعة في محذور الاعتراف بتلك الظروف والإلزامات المتأتية عنها، وتبعاً لذلك لم يضطروا للّجوء إلى هذه التبريرات والتسويات. فضلاً عن ذلك فإن النصوص التي يؤمن بها

(١) فقه السّنة: ٢٧٢/١. ينقل المؤلف عن الشعبي قوله: «إنّ معاوية إنّما خطب قاعداً لما كثر

شحم بطنه ولحمه». قارن مع وسائل الشيعة: ٣١/٥، الحديث الأول.

(٢) حول إمامة الفاسق والمبتدع ورأي كل مذهب من المذاهب الأربعة فيها راجع: الفقه على

المذاهب الأربعة: ٤٢٩/١.

Error! Reference

source not found.

الشيعة والصادرة عن الأئمة المعصومين حددت العدالة كشرط من شروط إمام الجماعة والجمعة^(١)، وهذا لا يعني بأن الشيعة في الماضي كانت تحظر المشاركة في صلاة الجمعة والجماعة، وإنما كانت تؤديها معهم وترى أنها مجزية وصحيحة، بل كانت ترى أنها تنطوي في بعض الحالات على ثواب عظيم^(٢) فضلاً عن أنها مجزية لأسباب خاصة وليس إسقاطاً لشرط العدالة من الإمام.

حقيقة الأمر أن عدم الاعتناء بشرط العدالة من قبل السنّة، والإيمان به من قبل الشيعة أثر بشكل أكبر مما يبدو للوهلة الأولى في تكوين البنية الفقهية والكلامية والاجتماعية والنفسية لكلا المذهبين، فعدم الاعتراف بهذا الشرط يعني الاعتراف بالوضع الموجود ومتعلقاته، وثمة عوامل أخرى لعبت دوراً ماثلاً، ولكن يبقى هذا العامل هو الأهم والأقوى من بين العوامل الأخرى.

ورغم أن التكوين الكلامي والفقهى لأهل السنّة يعتبر الحاكم واجب الطاعة باعتباره مصداقاً لأولي الأمر^(٣)، إلا أن السؤال التالي يفرض نفسه هنا: هل أن عامة أهل السنّة أذعنّت لولاية الحاكم وشرعيته على مدى التاريخ لهذا السبب؟ إن المباحث الكلامية المعقّدة والمباحث الفقهية الاستدلالية هي بمستوى أعلى بكثير من متوسط مستوى ثقافة عامة الناس الذين لم يدعنوا لسلطة الحاكم من خلال التعرف على الرأي الفقهى والكلامى؛ لأن هذه المباحث لم تحتلّ مكاناً في فهمهم الديني، وبالتالي فإن هذا الفهم أبسط من أن يستطيع استيعابها.

أهمية إنكار شرط العدالة:

بعبارة ثانية: لا تقتصر المسألة على المقتضى الطبيعي والمنطقي للتكوين

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٢/٥ - ٣٩٥ باب عدم جواز الاقتداء بالفاسق.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٨١/٥ - ٣٨٢.

(٣) كمثال لاحظ: الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٧٨/٤، وأيضاً: أعلام الموقعين: ٤٨/١.

الفقهي والكلامي لأهل السنّة أو معتنقي أي دين ومذهب آخر، فالأهم هو ذلك الجزء من هذه المجموعة الواسعة المترسخ في أذهانهم ومعتقداتهم. بمعنى: ما هو فهم عامة الناس لهذه المجموعة؟ وما هو حدوده؟ وكيف ترتبط الأجزاء المختلفة ضمن هذه الحدود؟ فما هو مؤثر هو هذا الفهم الذي يؤدي الدور في الميدان الاجتماعي والتاريخي، ورغم أن هذا الفهم الديني يتغيّر إلى حدّ ما من آن لآخر حسب الظروف المكانية والزمانية ولكن ثمة عوامل ثابتة في مجموع هذه التغيرات تتأثر بالأسس والمبادئ الثابتة للدين والمذهب.

ثم ألا تلعب مسألة عدم اشتراط العدالة أهم الأدوار في الاعتراف بالحاكم وشرعيته والإذعان للأمر الواقع، إذا أخذنا بعين الاعتبار كون الصلاة أبسط أجزاء الإيمان عند المسلم وأيسرها فهماً، وأنّ المسلمين الأوائل كانوا يؤدون الصلاة جماعة على الدوام ويشاركون في الجمععات، كما أنّها كانت تقام دائماً بإمامة الخلفاء وولاّتهم، وهي تمثل عند الناس رمز سيادة الحاكم وشرعيته؟

يصح هذا الكلام على القرون الأولى أكثر من المتأخرة لالتزام المسلمين بالجمعة والجماعة، وحساسية السلطة والجمهور معاً بمشاركة كل أفراد المجتمع فيها، وقيامها - والجمعة على الخصوص - بإمامة الأمراء. لكن قلّ هذا الالتزام فيما بعد، وأصبحت الصلاة تقام بإمامة الآخرين أيضاً ممن يعيّنهم الأمير بصورة مباشرة أو غير مباشرة^(١). وقد ترك هذا الأمر وخاصة في المرحلة الأولى تأثيره على البنية الفقهية والكلامية والتكوين الديني والنفسي للمسلمين، وليس مهماً هنا الاعتراف بإمارة الحاكم من خلال الاعتراف بإمامته، وإنما المهم طريقة التفكير التي تجيز إمارة الفاسق والفاجر والجائر، والتي سرت إلى شؤون أخرى، ولم ينته الأمر عند صحة

(١) البدر الزاهر: ٧-٨، و: من العقيدة إلى الثورة: ٢٢/١-٢٣، فيه دراسة نقدية لكيفية نصب

إمام الجمعة والجماعة من قبل السلطان والعلاقة بين الاثنين.

Error! Reference

source not found.

إقامة الصلاة مع هؤلاء بل أصبح صحيح أيضاً ردّ الزكوات والصدقات إليهم والحج والجهاد معهم، إلى الحد الذي صرّح فيه شخص زاهد ومحتاط كابن حنبل بالقول: «.. والغزو ماضٍ مع الأمراء إلى يوم القيامة، البرّ والفاجر، وقسمة الفياء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماضٍ، ليس لأحد أن يطعن ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ، من دفعها إليهم أجزأت عنه برّاً كان أو فاجراً، وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل من ولّى جائزة إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا برّهم وفاجرهم، فالسنة أن تصلي معهم ركعتين، وتدين بأهها تامة لا يكن في صدرك شك»^(١).

لنتابع الآن مفردات هذا الطراز من التفكير وامتداداته وجذوره:

يعود السبب الرئيسي لهذه الطريقة من التفكير إلى أن الصلاة والزكاة والجهاد وأمثالها تعتبر أفعالاً مستحسنة بذاتها أمر الشرع بها، والمهم هو الإتيان بها، وليس كيفية الإتيان بها، أي أن يؤدي المكلف مسؤولياته طبق الضوابط التي حددها الشرع، وله بعد ذلك أن يؤديها مع من يريد.

على سبيل المثال: المهم أن تقام صلاة الجماعة والجمعة بمشاركة الجمهور، وليس المهم من يكون إمامها. والمهم أن لا تترك فريضة الجهاد تحت لواء كائن من كان وبأي دافع كان. والمهم أن تسدد الصدقات والزكوات كحقوق شرعية لا يهم بعدها لمن تُسدد وفي أي مجال تنفق، عادلاً كان ذلك الشخص أم فاجراً أم ظالماً أم فاسقاً.

يوضح الحسن البصري في بيان صحة صلاة من يأتي بالمنافق ويقول: «لا

(١) الأئمة الأربعة: ١١٩/٤ - ١٢٠.

تضر المؤمن صلاته خلف المنافق، ولا تنفع المنافق صلاته خلف المؤمن»^(١).
وأكثر منه صراحة عبد الله بن عمر في قوله: «الصلاة حسنة ما أبالي من
شركني فيها»^(٢).

ويقول ابن حزم في هذا الشأن: «ما نعلم أحداً من الصحابة M امتنع من
الصلاة خلف المختار وعبيد الله بن زياد والحجاج، ولا فاسق أفسق من هؤلاء،
وقد قال الله عز وجل: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم
والعدوان﴾ ولا برّ أبرّ من الصلاة وجمعها في المساجد، فمن دعا إليها ففرض إجابهته
وعونه على البر والتقوى الذي دعا إليهما، ولا إثم بعد الكفر آثم من تعطيل
الصلوات في المساجد، فحرام علينا أن نعين على ذلك، وكذلك الصيام والحج
والجهاد، من عمل شيئاً من ذلك عملناه معه، ومن دعانا إلى إثم لم نجبه ولم نُعنه
عليه. وكل هذا قول أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان»^(٣).

ويرى ابن قدامة - أحد كبار فقهاء الحنابلة - بأن من الواجب على المسلم
حضور الجمعة والعيد حتى لو كان الإمام فاسقاً فاجراً مبتدعاً، لأنها من شعائر
الإسلام الظاهرية التي يقيمها أولياء المسلمين، وترك الصلاة خلفهم تعطيل لها^(٤).

العمل وشروطه:

المهم في هذه النظرة العمل بذاته دون الاعتناء بشروطه، وهذا لا يمكن لأن
الشروط هي جزء من العمل. على سبيل المثال: يُنظر إلى صلاة الجماعة والجمعة
نظرة عبادية بحتة، لهذا جرى التأكيد عليها طلباً لخيرها وأجرها بإمامة أي شخص

(٢) المحلى: ٢١٤/٤.

(١) نفسه: ٢١٣.

(٢) المحلى: ٢١٤/٤.

(٣) معجم الفقه الحنبلي: ٥٧٥/٢، الإبانة عن أصول الديانة: ٢٣.

Error! Reference

source not found.

كان. ولكن لو صحَّ هذا الكلام فإنما يصح بشأن العبادات ذات الطابع الفردي، ولا يصح في حالات الجمعة والجماعة والجهاد مثلاً.

وإذا اعترفنا بأن صلاة الجماعة والجمعة هي من أهم الشعائر الإسلامية وأكثرها حساسية كما جاء في الأخبار والأحاديث والسيرة النبوية: «إنما جعلت الجماعة لئلا يكون الإخلاص والتوحيد والإسلام والعبادة لله إلا ظاهراً مكشوفاً مشهوراً، لأن في إظهاره حجة على أهل الشرق والغرب..»^(١).

فلا يمكن أن نتجاهل مسألة الإمامة على حساب أهمية الصلاة وأجرها. وليس من المقبول أن تُنات مسؤولية إقامة الشعائر الدينية التي تكشف عن الحقيقة الاجتماعية للدين إلى من يفتقد للحد الأدنى من الصلاحية الدينية والأخلاقية. وإذا كانت الشعائر الدينية جزءاً من الدين بل أهم أجزائه فكيف يتصدى للإمامة شخص يناقض القيم والتعاليم الدينية؟ وأقل ما يقال عنه: إنه غريب عن الدين^(٢)، وهذا أمر بديهي لا يتناقش فيه اثنان.

فضلاً عن ذلك: فإن الاقتداء بالإمام وخاصة في القرون الأولى لم يكن يقصد منه فقط الإتيان بأمر واجب كإداء للصلاة اليومية أو صلاة الجمعة، إنما كان ينطوي هذا الاقتداء على معنى أشمل وأوسع؛ ذلك أن الاقتداء بإمام معين كان يعني الاعتراف بولايته وشرعية خلافته^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ٣٧٢/٥، الحديث ٩.

(٢) يمكن معرفة مستوى غربة الأمويين وولاهم عن الدين من المثال التالي: «قال إبراهيم بن المنذر: حدثنا... قال: رأيت طارقاً وهو والٍ لبعض الخلفاء من بني أمية على المدينة يدعو بالغداء فيتغدى على منبر رسول الله 9، ويكون فيه العظم الممخَّ فينكته على رمانة المنبر فيأكله». عيون الأخبار: ٤٦/٢. إذا كان هذا هو حال والي المدينة فما بالكم بولاة المناطق الأخرى؟

(٣) هذه المشاركة لا تعني فقط الاعتراف بالخليفة والحاكم، وإنما الاعتراف والإذعان لكل ما

إذن - وكما قلنا - فقد كانت صلاة الجمعة والجماعة رمزاً لوحدة المسلمين والاعتراف بالحاكم، والمشاركة فيها تعني تعزيز أركان الحاكم بصورة مباشرة دون أن تؤثر في ذلك نية الشخص ومشيئته، إذ كانت هذه المشاركة تعني هذا المفهوم عُرفاً، وهو المفهوم الذي أشار إليه عبد الله بن عمر في قوله بأن الإمامة تكون مع من غلب^(١)، وهو كلام عامة المسلمين آنذاك.

على أية حال لا نريد أن نتطرق في هذا البحث إلى الأسس التي قامت عليها هذه الطريقة من التفكير وأبعادها ونتائجها، وإنما نهمنا الإشارة إلى طريقة تفكير علماء أهل السنة وسبب ذلك. يقول ابن تيمية في جانب من كتابه المعروف "السياسة الشرعية": «... فإن التعاون نوعان: الأول: تعاون على البر والتقوى: من الجهاد وإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وإعطاء المستحقين، فهذا مما أمر الله به ورسوله. ومن أمسك عنه خشية أن يكون من أعوان الظلمة فقد ترك فرضاً على الأعيان، أو على الكفاية متوهماً أنه متورع. وما أكثر ما يشتبه الجبن والفسل بالورع؛ إذ كلُّ منهما كفٌ وإمساك.

والثاني: تعاون على الإثم والعدوان، كالإعانة على دم معصوم، أو أخذ مال معصوم، أو ضرب من لا يستحق الضرب، ونحو ذلك فهذا الذي حرّمه الله ورسوله»^(٢).

لاشكّ في أن هذا المنهج من التفكير حاصل من الإلزامات الدينية من جهة والظروف السيئة التي مرت في القرون الإسلامية الأولى من جهة ثانية، كما وضّحنا ذلك في موضوع الجمعة والجماعة، حيث لعب الأمويون والخلفاء العباسيون

يرتبط به. كمثال طالع اقتراح حاكم المدينة لسعيد بن المسيب في: وفيات الأعيان:

١١٧/٢.

(١) راجع المصنف: ٢/الرقم ١٤٨.

(٢) السياسة الشرعية: ٤٢.

Error! Reference

source not found.

الأوائل دوراً مهماً في نشر هذا النمط من التفكير، فلم يكن أمامهم سوى إسقاط شرط العدالة من بعض العبادات؛ لأنّ تجاهل الآيات التي تدعو إلى الجهاد وإعطاء الصدقات والزكوات - مثلاً - كان ضرباً من المستحيل، فاضطروا للقول بأهمية الإتيان بها وحسب تحت أي لواء كان. وقد أولى الحكام اهتماماً خاصاً بهذه المسائل؛ ذلك أنهم كانوا في حاجة ماسة لتعبئة المسلمين للحرب، أي الجهاد حسب المفهوم الإسلامي، كما أنهم كانوا في حاجة لأخذ الأموال الشرعية من الناس، وما دام الأمر كذلك فما هو المبرر لتعطيل هذه الأحكام؟ ففي تعطيلها أو تضعيفها تضعيف لسلطة الحاكم وتحديد له على الأقل. فقد كان الحاكم ينتفع مادياً ومعنوياً من تطبيق هذه الأحكام ويتلقّب بلقب المجاهد في سبيل الله الأمر الذي يعزز من مكانته وشعبيته^(١).

مهما يكن من أمر لابد لنا أن نؤكد مرة أخرى بأن إسقاط شرط العدالة من صلاة الجماعة وصلاة الجمعة ساعد كثيراً على تركيز هذا المنهج في التفكير بشكل عام؛ ذلك لأن الأمة بأسرها كانت تعيش هاتين الفريضتين بصورة مستمرة، فهي تؤدي الصلاة اليومية جماعة خمس مرات في اليوم فضلاً عن المكانية الخاصة للصلاة في أذهان الناس عامّة، فحينما يسقط شرط العدالة أو ينزل إلى هذه الدرجة المتدنية من إمامة الصلاة عندئذ سيسقط في حالات أخرى غيرها

(١) مثال هذا الجهد النفعي الدنيوي الذي يرتدي لباس الدين يلاحظ في محاولات مستشار السلطان سليمان القانوني لطفي باشا لرفع رئيسه إلى مستوى الإمام والخليفة، فقد ناداه في رسالته: خلاص الأمة في معرفة الأئمة بهذه الألقاب: إمام الزمان، وخليفة رسول الله، والمدافع عن الإسلام، وحامي دين الله، وسلطان المسلمين، والإمام العادل، ومطبق قوانين الشريعة... وإلى آخره من الألقاب التي تبين مدى استغلال الدين من أجل تعزيز سلطة الدنيا.. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد، العدد ٢٥٧ - ٢٥٨، ص ٧-

دون أن يفتح أحد فاهاً بالاحتجاج والاعتراض والدهشة، ويُرسى جرّاء ذلك أساس تفكير ديني جديد منسجم مع أصوله وضوابطه.

فلما سأل قتادة من سعيد بن المسيب - أحد كبار التابعين وزهادهم وكان قد تعرض لأشد التعذيب بأمر عبد الملك لإصراره على عقيدته وقد طلب منه البيعة لولديه الوليد وسليمان في وقت واحد^(١) - عن الصلاة خلف الحجاج بن يوسف الثقفي: «أنصلي خلف الحجاج؟ قال: إنا لنصلي خلف من هو شر منه»^(٢).

وهذا هو رأي عامة الصحابة والتابعين، فقد صلى عبد الله بن عمر خلف الحجاج^(٣) ونجدة الخارجي^(٤).

وكان الشيعة يشاركون أيضاً في هذه الجماعات حتى كبارهم^(٥)، ولكن لأسباب خاصة كما قلنا، وليس عن اعتقاد بسقوط شرط العدالة من إمام الجماعة أو الجمعة.

هذه النقطة تعتبر إحدى أهم النقاط وأكثرها حساسية في وضع فواصل بين النظام الفقهي والكلامي للشيعة والسنة، وتبعاً لذلك بين التكوين الاجتماعي والنفسي والتحويلات السياسية والتاريخية لكلا الجانبين. فقد تبلورت الأيديولوجية الشيعية ومنذ تلك الأيام الأولى خارج حدود الظروف المعترف بها آنذاك والإلزامات الناجمة عنها. وبهذا لعبت العدالة وفي إطارها الفقهي أكثر وأوسع وأعمق من مفهومها الكلامي في بلورة تفكير هذين المذهبين، بحيث أصبح من

(١) الإسلام بين العلماء والحكام: ١٣٣ - ١٣٨.

(٢) المحلى: ٢١٤/٤.

(٣) فقه السنة: ٢٠٩/١ - ٢١٠.

(٤) المحلى: ٢١٤/٤.

(٥) وسائل الشيعة: ٣٨٣/٥، الحديث ٩.

Error! Reference

source not found.

المستحيل دراسة التحولات التاريخية والدينية والاجتماعية والسياسية لهما دراسة صحيحة دون الرجوع إلى هذه الملاحظة، كما لا يمكن تقويم إمكانياتهما المتباينة في رسم تحولات المستقبل وآفاقه.

وعليه فإن العدالة احتفظت بمكانتها في النظام الفقهي والكلامي للشيعية على عكس أهل السنة، ورغم أن الشيعة قلما استطاعت تحقيق العدالة في الميدان الاجتماعي العملي إلا أنها بقيت حساسة تجاه هذا المفهوم الذي ظل - على الأقل - طموحاً تفكر به. والحق أنه لا يلاحظ مثل هذا التيار بين أهل السنة، وإذا وجد فهو ناجم بشكل رئيسي عن الميول الشيعية لهم في مقاطع زمنية محددة^(١).

يوضح علي الوردي هذه النقطة بصورة جيدة ويقول: «إن التشيع في وضعه الراهن أشبه بالبركان الخامد، وكان ثائراً ثم خمد على مرور الأيام وأصبح لا يختلف عن غيره من الجبال الراسية إلا بفوهته والدخان المتصاعد منه، والبركان الخامد لا يخلو من الخطر رغم هدوئه الظاهر، إنه يمتاز عن الجبل الأصم بكونه يحتوي في باطنه على نار متأججة لا يدري أحد متى تنفجر مرة أخرى»، ومضى يقول: «إن عقيدة الإمامية التي آمن بها الشيعة جعلتهم لا يفترون عن انتقاد الحاكم ومعارضتهم والشغب عليهم في كل مرحلة من مراحل تاريخهم الطويل، وهم يرون كل حكومة ظالمة طاغية غاصبة مهما كان نوعها، ولا تتصف بالشرعية إلا إذا تولى أمرها إمام عادل أو معصوم من آل علي بن أبي طالب Δ، وعلى أساس ذلك كانوا ثورة متصلة لا يهدؤون ولا يفترون وقيسون كل حاكم بما عندهم من مقاييس الإمامة المعصومة ويرونه ناقصاً وغاصباً، وأدت هذه العقيدة إلى استفحال العداء بين الشيعة والفئات الحاكمة منذ فجر الإسلام وحتى عصرنا الحالي واتهموهم بالزندقة والإلحاد والرفض لهذا السبب، وأصبحت صفة الرفض تؤدي ضمناً معنى

(١) من العقيدة إلى الثورة: ٢٦/١.

الرفض للدين والدولة معاً، ولكثرة ما مرّ عليهم من الاضطهاد والتعذيب كانوا يفضلون أن يقال لأحدهم: زنديق أو كافر ولا يقال له شيعي أو رافضي، ولم يترك معاوية ومن تلاه من الحاكمين الأمويين والعباسيين أسلوباً من أساليب الاضطهاد والقهر والتنكيل إلا وجربوه للقضاء عليهم، وباءت جميع محاولاتهم وجهودهم بالفشل، وصمد التشيع في وجه تلك الأعاصير الهوجاء وسيبقى يتحدى الجبابرة والطغاة والعابثين بحقوق الإنسان وكرامته»^(١) وبالطبع فقد كان لذلك نتائجها الخاصة التي من أهمها تضاده مع ما يمكن أن نعبر عنه بالثبات والاستقرار والاستمرار التاريخي.

ترك اعتقاد الشيعة بمسألة العدالة كمبدأً تأثيراً خاصاً على تكوينهم النفسي الديني وفهمهم الديني أيضاً، كما أنه يُعدّ السبب وراء ميل الشيعة إلى التضحية والفداء وحالة الإثارة الذاتية التي يتصفون بها، وبالطبع هناك عوامل أخرى ساعدت على بروز مثل هذه الصفات لعل أهمها واقعة الطفّ يوم عاشوراء، إلا أنه يمكن القول إنّ فهم الشيعة لهذه الواقعة هو بحد ذاته مثلاً سامياً في طلب الحرية والعدالة والحياة الكريمة، الأمر الذي يعزّز تلك الصفات والمفاهيم الهادفة.

أدت هذه العوامل بمجموعها إلى بقاء شعار العدالة مرفوعاً كأرقى شعار على مدى التاريخ الشيعي، لأنه يعتبر نتيجة طبيعية للاعتقاد بالأيديولوجية الشيعية، وهي خصوصية ستستمر طالما استمر وجود المذهب الشيعي واستمر تأثيره على أتباعه في تكوينهم النفسي وفي فهمهم الديني، ولا يمكن له أن ينتهي حتى وإن دخل في مرحلة من مراحله حالة الكمون طالّت المدة أم قصرت.

(١) الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ لهاشم معروف الحسني: ١٠٨-١٠٩ نقلاً عن كتاب:

وعاظ السلاطين. ويقدم علي الوردي توضيحاً بيناً لأسباب ثبات الشيعة وبقائهم خلافاً

للكتير من المذاهب الأخرى، انظر: نفسه: ١٠٩-١١٠.

Error! Reference

source not found.

وترك عدم الاعتقاد بالعدالة كمبدأ أساس عند أهل السنّة تأثيراً على تكوينهم النفسي وفهمهم الديني، وتقهقرت العدالة أمام محور القدرة والأمن والاعتراف بالأمر الواقع. فأى عامل أدى إلى تجاهل العدالة والتقوى لدى إمام الجمعة والجماعة أو التقليل من أهميتها رغم صراحة بعض النصوص المعتمدة لديهم^(١) سوى ضرورة الاعتراف بالأمر الواقع وتجنب العواقب الناجمة عن الاعتراض عليه؟ أجل، فقد قام تكوينهم النفسي وفهمهم الديني على محور مفهوم الأمن والقدرة الذي أخذ ينافس العدالة، وتغلّب عليها في آخر المطاف.

ومن أهم النتائج الخاصة لهذا التيار هو انسجام هذا الفهم الديني مع ما عبّرنا عنه بالثبات والاستقرار والاستمرار التاريخي. ويحصل هذا الثبات والاستقرار بشكل طبيعي حينما يتوفر الوضع السائد على الحد الأدنى من الشرعية وفي ظلّ غياب تحرك مشروع أوسع، إذ لم يكن هناك ما يلزم الأمة للتفكير والتحرك بهذا الاتجاه؛ لأن التكوين النفسي الديني لها لم يكن يحث باتجاه الاستجابة لمثل هذه النداءات.

وهذا لا يعني بأن التاريخ السني والشييعي كان أو سيكون ضمن هذا النطاق إلزاماً، فتمّة عوامل أخرى تلعب دورها في رسم تاريخ المذهبيين، لكن ما تطرقنا إليه كان وسيكون - دون ريب - أحد أهم العوامل المصيرية في صياغة التاريخ، وما استعملنا لضمير المستقبل إلا لكون هاتين الخصوصيتين متأصلتين في أعماق الفهم الديني والتكوين النفسي لأتباع المذهبيين بجذور ممتدة من التكوين الاعتقادي والسمات الخاصة بهاتين العقيدتين، وطالما بقي لكل مذهب أتباعه استمر مثل هذين التيارين بالتدفق.

(١) كمثال راجع: كنز العمال: ٥٩١/٧-٥٩٧.

مسؤوليات الحكومة:

أما العامل الثاني فهو مفهوم الدولة المتعارف عليه قديماً، فبمعكس المفهوم السائد حالياً من أن الدولة والحكومة تسهر على خدمة الأمة، فإنها في السابق كانت تسهر على تحقيق الأمن بالدرجة الأولى. فالأمة في العصر الحاضر تطلب الخدمات من الدولة فيما كانت تطلب الأمن الداخلي والخارجي في السابق، وهو طلب متأثر إلى حدٍ بعيد بتصور الماضيين للدولة والظروف السائدة آنذاك، إذ كانت مسؤولية الدولة بالدرجة الأولى حماية أموال الناس وأرواحهم وأعراضهم، وليس تقديم الخدمات من قبيل الخدمات الصحية والعلاجية والتعليمية والرفاهية وغيرها. فقد أوجدت التحولات المعاصرة تغييراً في مفهوم مسؤوليات الدولة وجعلت من إقرار الأمن أحد تلك المهام وليس أهمها.

لم يكن الوضع على هذه الشاكلة في الماضي، ولا سيما في الشرق الإسلامي الذي كان يفتقد إلى الثبات والاستقرار السياسي، ففي تلك الأيام كانت كلّ الأشياء والقيم تختزل في الأمن الذي كان مطلوباً من السلطة أن تحققه. وإذا نظرنا إلى المسألة بلحاظ ظروف الماضي لا العصر الحاضر لاتضح لنا أنه من أعظم النعم أن تستطيع السلطة أن تقدم لرعاياها الأمن، وتتجلى أهمية هذا الموضوع ومدى قلق فقهاء السنّة ومتكلميهم حياله لو علمنا أن كل شيء كان يتحقق في ظل هذا الأمن من حفظ الشعائر والحدود والأحكام الدينية إلى الأموال والأنفس والأعراض، فقد كانت الحكومة برأيهم تحفظ الناس ودينهم وتؤمن المصلحة الدنيوية والأخروية معاً.

واعتبر كبار أهل السنّة الذين صنفوا أو تطرقوا إلى موضوع الإمامة والخلافة أنّ حفظ الأمن وإقراره من أولى مهامّ الحكومة ومسؤولياتها، وحظي هذا

Error! Reference

source not found.

الموضوع بحساسية علماء كبار من الاتجاهات كافة، متصوفين كالغزالي^(١)، ومتصلبين كإبن تيمية^(٢)، وسياسيين كالماوردي^(٣)، ومفكرين كابن خلدون^(٤) الذين خضعوا لتأثير الأوضاع التي كانوا يعيشونها وهو أمر طبيعي.

يُثار هنا سؤال مفاده: لماذا لم يُبدِ فقهاء الشيعة وكبار متكلميهم حساسية تجاه موضوع الأمن وحفظه رغم أنهم عايشوا تلك الأزمان وراقبوا عن كثب تلك التحولات؟

جواباً نقول: إنّ قلق الشيعة وحساسيتهم تجاه حفظ النفوس والدماء والأعراض لم يكن أقل من حساسية أهل السنة إزاء هذا الموضوع، ولكن اعتقاد الشيعة بموضوع العدالة لم يتراجع أمام اعتقادهم بموضوع الأمن؛ بسبب اقتدائهم بسيرة الأئمة (عليهم السلام) والنصوص الخاصة التي يؤمنون بها، ولولا ذلك لخضعوا شأنهم شأن كبار أهل السنة للأوضاع التي كانت سائدة، ولفكروا مثلهم بالمصالح التي تترتب على حفظ الأمن والاستقرار.

أما العامل الثالث فهو ناجم عن الضرورات التاريخية، فقد كانت السلطة وعلى مدى التاريخ الإسلامي بيد أهل السنة سوى فترات زمنية قصيرة، وكانت بعهدتهم مسؤولية حفظ المجتمع والثغور، بينما مثل الشيعة الاثنا عشرية أقلية صغيرة قلماً وقعت عليها هذه المسؤولية. بلحاظ هذه النقطة كان من الطبيعي أن يقع الفكر السياسي للسنة أكثر من الفكر السياسي للشيعة تحت تأثير مسألة إدارة المجتمع وحفظه وحراسته داخلياً وخارجياً، فنضج الفقه والكلام عند السنة وانتشر

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ١٩٧-٢٠٦، وكذا: فاتحة العلوم: ١١.

(١) السياسة الشرعية: ٢٣.

(٢) أدب الدنيا والدين للماوردي: ١١٥.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ١٨٠.

بعد قرون من التجربة في إدارة البلاد وحماية ثغورها، بينما لم يشهد الفقه والكلام الشيعي في فترة انتشاره مثل هذه التجربة الغنية، فاعتمد على المبادئ والأسس النظرية أكثر من اعتماده على الحقائق والإلزامات العملية، لاسيما وأن الإسلام تعرض وعلى طول تاريخه إلى حملات المعارضين والحاقدين من الداخل والخارج، هذه الحملات التي لم ولن تتوقف يوماً، فمنذ ظهور الإسلام وانتشاره واجه هجمات لا هوادة لها من قبل الأعداء، أهمها الأخطار التي أحذقت به من جانب الشرق من قبل الجنس الأصفر في آسيا الوسطى، واستمر هذا التهديد الشرقي إلى فترة طويلة بعد هجوم المغول، والأخطار التي هددته ولا زالت من الغرب ومن النصارى تحديداً التي استمرت بشكلها العسكري حتى أوائل القرن الحاضر، وتواصلت إلى يومنا هذا بأشكال أخرى^(١).

سعة دار الإسلام:

فضلاً عما ذكرنا فقد أصبحت سعة دار الإسلام واحتوائها على ثقافات وأقوام ونحل وأديان مختلفة معضلة بحد ذاتها، فلم يضم أي دين تحت لوائه مثل هذا التنوع، كما لم يستطع أن يوحدهم كما وحدهم الإسلام. المهم أن هذا التنوع والتباين ترك أثره على المجتمع الإسلامي ووفر أرضية مناسبة لنمو فرق لا حصر لها، وتوترات دينية وثقافية وأزمات اجتماعية وسياسية، وبالتالي واجه هذا الدين ومنذ

(١) حول الصراع التاريخي بين المسلمين والمسيحيين وانعكاساته على فهم كل منهما للآخر واستمراره إلى عصرنا الحاضر انظر: نقد توطئة كتاب آيات شيطاني وكتاب:

The Legacy of Islam, pp. 9-62.

ولمعرفة موقف المسيحيين من استمرار هذا النزاع التاريخي وانتقادهم للموقف الإسلامي

راجع: بيايمير وفرعون: ١٨٥-٢٠٢؛ وإسلام در جهان معاصر: ١٠٦-١٢٠.

Error! Reference

source not found.

بداية ظهوره الأعداء من الخارج والمتمردين من الداخل، وبلحاظ انفتاحه وسعة نطاقه وقابليته العظيمة على استيعاب التفسيرات والتحليلات والتبريرات المختلفة كان كل شخص يستطيع أن ينتمي إليه ويلتحق به. وكان من السهل على كل من هذين العدوين أن ينتهز الخلاف الفكري الداخلي الذي يجرّ إلى الصراع والتنافس وحتى القتل وإراقة الدماء، ويزيد من الطين بلةً، ويساعد على سلب الأمن وزيادة التوتر في المجتمع.

ومن المناسب هنا أن ننقل جانباً من آراء ابن أبي الحديد برواية محمد أبو زهرة حول أسباب الطائفية في العراق الذي مثّل نموذجاً لطائفية المسلمين طوال تاريخهم وعلل ظهورها: «والعراق كان موطن الفرق الإسلامية كلها؛ وذلك لأنه ملتقى حضارات قديمة، ففيه علوم الفرس، وعلوم الكلدان، وبقايا حضارات هذه الأمم. وقد ضمت إلى هذا فلسفة اليونان، وأفكار الهنود، وامتزجت هذه الأفكار في العراق بالمناهج الإسلامية فكان لهذا منبت الفرق الإسلامية. وقد قال ابن أبي الحديد في بيان السبب في أن الفرق كانت بالعراق: ومما ينقذ لي في الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله 9: أن هؤلاء من العراق وساكني الكوفة، وطينة العراق مازالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل العجيبة والمذاهب البديعة، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد، وشبه معترضي المذاهب، وقد كان منهم في أيام الأكاسرة مثل: ماني وديسان ومزدك وغيرهم، وليست طينة الحجاز هذه الطينة، ولا لأذهان أهل الحجاز هذه الأذهان»^(١).

يصحّ كلام ابن أبي الحديد حول العراق على الكثير من المناطق الإسلامية الأخرى، فالأسباب التي أوجدت الفرق المختلفة في العراق أو ساعدت على

(١) الإمام زيد لمحمد أبو زهرة: ١٠٨-١٠٩.

نموها كانت قائمة في جميع الأراضي الإسلامية الأخرى، فقد قدّر لهذا الدين أن ينتشر في مناطق كانت مهداً للثقافات والحضارات العريقة.

في مثل هذه الأوضاع لا بد أن يحوم التفكير حول الأمن والسلطة القادرة على إقراره، فقد واجه الإسلام طوال تاريخه مثل هذه المشاكل، فبصرف النظر عن جميع التهديدات الخارجية وبضمنها حملة المغول التي دمّرت الشرق الإسلامي، واجه هذا الدين وعلى مدى تاريخه مجاهدة حقودة مستمرة من قبل النصارى على الجبهة الغربية، وإذا حصل أن انقطعت هذه المجاهدة في فترات معينة فليس من قبيل انتهائها وإنما كانت استعادة للأنفاس وتجديداً للقوى، حيث أخذت كنيسة القرون الوسطى تنظر للإسلام نظرة العدو الغاصب الذي احتلّ جزءاً من نفوذها ووقف ضد أصالتها وشرعيتها. ورغم أن المسلمين يعتبرون النصارى أهل كتاب إلا أن المسيحيين كانوا يعتبرون المسلمين كفّاراً^(١) لا يرضون

(١) لم يكن النصارى يعترفون بالدين الإسلامي - في السابق على الأقل - ولهذا وضعوا المسلمين في دائرة الكفار، ومنعواهم من أية حقوق دينية وغير دينية في المناطق التي عاش فيها المسلمون تحت سلطة النصارى، يقول أحد النصارى وكان قد أعلن إسلامه في

الأندلس في كتاب ألفه عام (٨٢٣ هـ ق ١٤٢٠م): «اضطر أحد المسلمين في مدينة نبونيه بالأندلس إلى كتمان إسلامه لحفظ نفسه والظهور بمظهر قساوسة الكنائس وإطلاق اسم نيقولا ومرتيل على نفسه». مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد: العدد ٥٧-٥٨، ص ٩.

ورغم أن المسيحية اعترفت بالإسلام كدين رسمي بعد عقد المجمع المسيحي الثاني في منتصف الستينات في القرن الحاضر

The Conciliar and Post Conciliar Documents, pp. 738-742. Ziauddin Sardar, Islamic Futures.

لكن الانتقادات التي تنم عن عدااء سافر مستمرة، انظر كمثال مقال جوزيف كرافت في

Error! Reference

source not found.

بأقل من القضاء عليهم، سوى في القرن الحاضر حيث اعترفوا بالدين الإسلامي كدين رسمي.

تهديد القوى النصرانية:

يصور الحائري نظرة المسيحيين للمسلمين نقلاً عن ساندرس ويقول: «قلماً يستطيع المسيحي الصادق في عصر الاعتقاد أن ينظر إلى رجل كرَسُول الله 9 نظرة حيادية مقرونة ببرود الأعصاب؛ لأنّ دينه بنظره صورة ساحرة كافرة من دينه، وقضى أنصاره على المسيحية في مسقط رأسها ومركز انتشارها منذ القرن الأول حتى السابع حيث استولوا على سورية من الدولة البيزنطية»^(١).

ثم يضيف: «بِهذه الصورة ينظر العالم المسيحي أي أوروبًا للإسلام، ولهذا السبب يضمن ذلك العالم العداء لرسول الإسلام وأتباعه ويجعلونهم عُرضة لمختلف التهم، بحيث اعترف بايك (Pike) في الكتاب الذي ألفه حول حياة الرسول بأنه 9 من عظماء الرجال، وقد تعرض لأمواج التهم والافتراءات أكثر من غيره من المشهورين»^(٢).

كما قلنا فإن عداء النصارى للمسلمين لم يتوقف يوماً أبداً، حيث يمثّل عداؤهم عداءً عقائدياً دائماً منظماً، إذ كانت هجماتهم دقيقة ومخطّط لها ذات بُعد عقائدي تستهدف تنصير المسلمين، على عكس الهجمات الشرقية حيث كان



صحيفة "واشنطن بوست" بتاريخ ١٩ مايس ١٩٨١ تحت عنوان: من أراد اغتيال البابا؟

وكذلك: John Loffin, The Dagger of Islam.

ولمعرفة سبب هذا العداء راجع:

Daniel, Islam and the West: The Making of an Image, pp. 1-14.

(١) المجلة المذكورة: العدد ٥٦ : ٧٥٣

(٢) مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد، العدد ٥٦ : ٧٥٣.

السلطة والعدالة.....

المهاجمون في الغالب من عبدة الأصنام الذين كانوا يسلكون القتل والسرقة واغتصاب الأراضي المعمورة والمراتع، ولكن سرعان ما يدخلون الدين الإسلامي ويذوبون في المجتمع الإسلامي.

إذن فقد انطوى هدف المهاجمين الشرقيين على القتل والسلب والنهب والتدمير، فيما شحذ المهاجمون الغربيون همهم نحو القضاء على الإسلام والمركزية الإسلامية:

«لم يكن سقوط غرناطة برأي قيادة الكنيسة الكاثوليكية في روما والدول الأوروبية مجرد هزيمة لأبي عبد الله آخر حاكم مسلم من الأسرة النصيرية في غرناطة على يد القوى المتحالفة لفرديناند وإيزابلا (Ferdinand, Isabella)، وإنما انتصار لا يُنسَى للعالم المسيحي على الإسلام، وعلى حدّ تعبير سانديس فإن حادثة غرناطة هو ثأر ناقص وجزئي للعالم المسيحي من الإسلام. وخلّدت أوروبا التي - كانت تخشى بشدة وحدة المسلمين وتقدمهم المادي والمعنوي لا سيما بعد فتح المسلمين للقسطنطينية - سقوط غرناطة وأقامت احتفالات كبيرة لهزيمة المسلمين، بينما ارتدى مسلمو العالم ثوب الحداد على هذه الحادثة، بعد ما كان سقوط غرناطة بمثابة الانفجار الذي دوّى في جميع أرجاء العالم الإسلامي على حدّ تعبير بارنولد. واحتفل قادة الكنيسة الكاثوليكية في روما وأقيمت الأفراح بهذه المناسبة في روما والفاتيكان.

يقول كاتب فرنسي في مؤلّفٍ له اسمه (جم - سلطان): إنّ الفاتيكان وبقية أنحاء روما وبعد انتشار نبأ سقوط غرناطة غرقت في الزينة، وأقيمت الاحتفالات والمسارح ومسابقات الفروسية لأيام متتالية. وظهر في إحدى التمثيليات شخصان يمثلان فرديناند وإيزابلا، بينما مثّل شخص ثالث دور الحاكم المسلم المهزوم أبي عبد الله مكبلاً بالقيود وقد سقط على أرجلهما، فيما أخذ جمهور المتفرجين يهتف مسروراً لملك أسبانيا وملكتها اللذين قضيا على الحكم الإسلامي في غرناطة

Error! Reference

source not found.

بوحدهما بعد سنوات من هزيمتهم أمام المسلمين.

وكان من جملة المتفرجين أو المتابعين لأحداث الاحتفالات المذكورة جم شقيق السلطان العثماني بايزيد الثاني الذي احتفظ به البابا كرهينة لحث السلطان العثماني على السلوك الحسن. وعلى حد تعبير الكاتب الفرنسي فإن مشهد سجود أبي عبد الله مكبلاً عند أقدام فرديناند وإيزابيلا كان الأشد على الأمير الرهينة. ويبدو أن هدف القادة الكاثوليك في الفاتيكان لم يكن مجرد إشباع حسّ الثأر من وراء إقامة هذه المسارح والاحتفالات والمهرجانات التي تعرض ذلّ المسلمين وتشتتهم وبحضور أو على مسمع من جم الذي كان يتطلع إلى عرش أكبر دولة إسلامية آنذاك، وإنما:

١- الإيحاء للعالم المسيحي بأن الإسلام أصبح عاجزاً أمام الغرب وأن المسيحية انتصرت على الإسلام.

٢- تحطيم معنويات المسلمين وقادتهم ولا سيما السلاطين العثمانيين الذين كانوا يأملون بحكم العالم^(١).

السلطة والأمن:

في مثل هذه الظروف كان من الطبيعي أن توجه الأفكار والاهتمامات نحو الأمن والسلطة التي توفره، وليس نحو العدالة وتطبيقها. أي أن المهم هو امتلاك القدرة والسطوة والشوكة، لأن من شأنها أن تخيف الأعداء وتحفظ المركزية والثغور الإسلامية، ولهذا كان على الجميع أن يهب لتقوية كيان الحاكم وتعزيز سلطته باعتبارها مسؤولية إسلامية شاملة، ذلك أن الدفاع عن الدين برأيهم أصبح متشابكاً مع الدفاع عن الحاكم بحيث أصبح من المستحيل الدفاع عن الدين دون

(١) مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد، العدد ٥٧ و ٥٨: ١٠-١١.

الدفاع عن الحاكم، وليس المهم من يكون هذا الحاكم؟ وكيف هو سلوكه ومدى التزامه بالضوابط الشرعية والعدالة الإسلامية؟ إنما المهم هو أنه كان يمثل رمز الإسلام وعلى الجميع أن يهبّ لخدمته ويطيع أوامره ويسعى لتعزيز حكمه وسلطته، لأن شوكة هذا الرمز وقدرته هي التي تردّ كيد أعداء الداخل وترهب الأجنبي وتقرّر الأمن^(١).

(١) الحقّ أن قدرة الخليفة أو السلطان في تعزيز الأمن الداخلي وحراسة الثغور انطوى في السابق على قدر كبير من الأهمية، حتى انبرى الكثير من علماء أهل السنّة لتكريس سلطته كمسؤولية شرعية، لاعتقادهم بأن قوته قوة للإسلام والمسلمين، وهذا بحمد ذاته أهم عامل رادع لتطاول الأجنبي والكفار على المسلمين. ولهذا السبب بالضبط حظي هارون الرشيد بمكانة خاصة في زمانه وبعده رغم ظلمه وفسقه وفجوره الذي تكشف قصص ألف ليلة وليلة جزءاً يسيراً منه، فقد أصبح برأي الكثير من علماء أهل السنّة مظهراً لعظمة المسلمين واقتدارهم ورمزاً لسطوتهم وقوتهم يستحق التكريم والاحترام، فإنه كان قادراً على الوقوف بقوة بوجه إمبراطور الروم وإرغامه على الطاعة:

«في سنة سبعٍ وثمانين أناه كتاب من ملك الروم نقفور بنقض الهدنة التي كانت عقدت بين المسلمين وبين الملكة ريني ملكة الروم.

وصورة الكتاب: من نقفور ملك الروم، إلى هارون ملك العرب، أمّا بعد: فإن الملكة التي كانت قبلي كانت أقامتك مقام الرخّ وأقامت نفسها مقام البيذق، فحملت إليك من أموالها أحمالاً، وذلك لضعف النساء وحمقهن، فإذا قرأت كتابي فاردد ما حصل قبلك من أموالها، وإلا فالسيف بيننا وبينك. فلما قرأ الرشيد الكتاب استشاط غضباً حتى لم يتمكن أحد أن ينظر إلى وجهه دون أن يخاطبه، وتفرق جلساؤه من الخوف، واستعجم الرأي على الوزير، فدعا الرشيد بدواةٍ وكتب على ظهر كتابه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من هارون أمير المؤمنين، إلى نقفور كلب الروم، قد قرأت كتابك يا ابن الكافرة، والجواب ما تراه، لا ما تسمعه». ثم سار ليومه، فلم يزل حتى نازل مدينة هرقل، وكانت غزوة مشهورة وفتحاً مبيناً، فطلب نقفور المودة، والتزم بخراج يحمله كلّ سنة...». تاريخ الخلفاء: ٢٨٨. وعن محاسنه وفضائله التي تمثل نموذجاً لرأي كبار العلماء فيه، انظر:

Error! Reference

source not found.

يوضح أحمد بن حنبل هذه النقطة جيداً في بيان الوجوب الشرعي لطاعة الحكام، ويقول: «السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه، ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، والغزو ماضٍ مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر، وقسمة الفيء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماضٍ، ليس لأحد أن يطعن ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ، من دفعها إليهم أجزأت عنه برّاً كان أو فاجراً، وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل من ولي جائزة إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا برهم وفاجرهم، فالسنة أن تصلي معهم ركعتين، وتدين بأنها تامة لا يكن في صدرك شك، ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان، بالرضا أو بالغلبة، فقد شقّ هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية»^(١).

لقد عاش المسلمون في القرون الماضية في ظل هذه الظروف، ويصح هذا الكلام خصوصاً على القرون الإسلامية الأولى التي انعقدت فيها نطفة الأفكار الكلامية والفقهية لأهل السنة، وتكونت هذه الأسس في ظل مثل هذه الظروف والضرورات ثم عزّزتها تجارب القرون اللاحقة.

يبين الحجاج بن يوسف بوضوح روح تلك المرحلة وأفكار الناس آنذاك في كلام أصبح فيما بعد مثلاً للجميع وكان الأمراء يوصون أبناءهم به، فقد قال:



المصدر السابق: ٢٨٣-٢٩٧.

(١) الأئمة الأربعة: ١١٩/٤.

«ضعف السلطان أضرّ من جوره لأن ضعفه يعمّ وجوره يخصّ»^(١)، لأن الأعراض الناجمة عن ضعف الحاكم تعم الجميع، بينما تشمل الأعراض الناجمة عن الجور فئة خاصة فقط.

في تلك الأيام لم يكن بالإمكان سوى اختيار أحد الطريقين: فإمّا الاستسلام للفوضى وانعدام الأمن والتهديد الخارجي، أو الاستسلام للاستبداد والظلم والجور الصادر عن الحاكم وانحرافه عن الإسلام والعدالة الإسلامية، ومن الطبيعي أن يقع الاختيار على الثاني.

رأي الغزالي:

يقول الغزالي بصدد إثبات الوجوب الشرعي لا العقلي للإمامة ما يبين بوضوح المشكلات التي ذكرناها والإلزامات الناجمة عنها: «...وأما المقدمة الثانية: وهو أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المهرج، وعمّ السيف، وشمل القحط، وهلكت المواشي، وبطلت الصناعات، وكان كل غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حياً، والأكثر يهلكون يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أسّ والسلطان حارس، ومالا أسّ له فمهديم وما لا حارس له فضائع. وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء. فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا،

(٢) أغراض السياسة في أعراض الرياسة: ٢٨٥.

Error! Reference

source not found.

ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه، فاعلم ذلك»^(١).

ويشير المتكلم المعروف القاضي عبد الرحمن بن أحمد الأبيحي إلى هذه الأمور، فهو يرى أن الوجه الثاني لوجوب الإمام دفع الضرر المظنون، ويقول: «إنّا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات، والمناكحات، والجهاد، والحدود، والمقاصات، وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم، فإنهم - مع اختلاف الأهواء، وتشتت الآراء، وما بينهم من الشحناء - قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتوائب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً، ويشهد له التجربة، والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تهادى لعطلت المعاش، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين»^(٢).

نقلنا الفقرة أعلاه كاملة لأهميتها في مجموع البحث، ولكن على الرغم من كل ذلك فإن المشكلة الكبرى في الاختيار الثاني الذي جاء عن ضرورة، أي الاستسلام لاستبداد الحاكم وظلمه وجوره وانحرافه عن الطريق المستقيم والعدالة الإسلامية والناجم عن الضرورة، فإن ذلك ألقى ظلاً نفسياً واجتماعياً في الرغبة بالاستبداد، وبلور الأسس الفكرية لأهل السنة في جميع المجالات بما يتناسب مع هذه الضرورة المؤقتة التي تركت أثراً بعيداً استمر حتى يومنا الحاضر، وأثار

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ١٩٨ - ١٩٩.

(٢) المواقف في علم الكلام: ٣٩٦ - ٣٩٧.

اعتراضات كثيرة من جانب الشبان والمثقفين في الجيل الجديد^(١).

حفظ النظام:

أسست هذه المجموعة من العوامل فكرة حفظ النظام وضرورته، فأصبح حفظ النظام يحظى بالأهمية قبل كل شيء، فيما تظافرت الأمور الأخرى لتعزيز هذه الفكرة، أو أنها استقرت على الهامش وأصبحت ذات أهمية ثانوية. ولا شك في أن مثل هذه الفكرة تحبط أي نوع من الاعتراض، سواء بدعوى تحقيق العدالة أو العودة إلى سنة الرسول 9 ومواجهة البدعة. من هذه النظرة لم تعد المسألة الأساسية هي التمييز بين الحق والباطل، وإنما ينبغي للجميع أن يهباً لخدمة النظام وحمايته وتعزيز أركانه، وما سواه شقّ لعصا المسلمين ومروق عن الدين، وغاية ما يمكن للمرء أن يفعله هو الإنكار القلبي ليس إلا، بمعنى أن على المسلم أن ينكر في قلبه بدعة الحاكم، بيد أنه لا يستطيع أن يترجم إنكاره القلبي إلى فعل، لأن الاعتراض على الحاكم يشق عصا المسلمين، والحكاية التالية تكشف بوضوح عن هذه الحالة:

«اجتمع فقهاء بغداد إلى أبي عبد الله (ابن حنبل) وقالوا: هذا أمر قد تفاقم وفشا - يعنون إظهار الخلق للقرآن - نشاورك في أنا لسنا نرضى بإمرته - الخليفة العباسي الواثق - ولا سلطانه. فقال: عليكم بالنكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من الطاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين»^(٢).

لم يكن رأي ابن حنبل هذا صادراً بسبب ركونه إلى السلامة والعافية أو

(٢) راجع مثلاً الانتقادات الصريحة لمصطفى شكري في بيايمبر وفرعون: ٩٠-٩٧، وأفضل منها انظر الانتقادات المبدئية والعلمية لحسن حنفي في مقدمة كتاب: من العقيدة إلى الثورة: ٢٠/١-٣٢.

(١) الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ٢١، الخلافة والإمامة: ٣٠٠.

Error! Reference

source not found.

بسبب موقفه المعتدل، فهو بطل المرحلة الصعبة التي عُرِفَتْ فيما بعد بأيام الحنة، وكان من أبرز معارضي فكرة خلق القرآن، واستقام على رأيه إلى الحد الذي تعرَّض فيه للضرب والإهانة والسب، وجلد بالسوط في عهد المعتصم حتى كاد أن يموت. إذن فابن حنبل كان يفكر بهذه الطريقة ويوصي بما يعتقد به حقاً، وليس طلباً للعافية^(١). ويعود سبب تفكيره بهذه الصورة إلى الأسس الفقهية والكلامية لمذهبه، وهو الأمر الذي أشرنا إليه سابقاً، فهو كان يعتقد أن الإمامة والخلافة تنعقد حتى بالقوة والسيف، ولا يحق لأحد بعد انعقادها الاعتراض والمخالفة، فحينما يصبح النظام وحفظه هو الأساس فليس من المهم بعده من يمسك بهذا النظام والشروط التي ينبغي أن تتوفر فيه. أي أن المهم هو قدرة النظام ومنعته وليس انطباقه على موازين الشرع والعدالة، هذه القدرة تضفي شرعية على النظام وتوجب الطاعة على الأمة، وطالما كان الأمر كذلك فلا بد من إطاعة الخليفة حتى وإن كان معتقداً بخلق القرآن مروّجاً لهذه العقيدة؛ لأنهم كانوا يعتقدون بأن النتائج السلبية المترتبة على مخالفة النظام الحاكم أكثر بكثير من النتائج الإيجابية التي يمكن أن تترتب على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قولاً وعملاً، ورغم صحة هذا المنطق لكنه يمهّد أفضل أرضية لسلطة الاستبداد والانحراف عن الدين والعدالة لو لم تتضح حدوده وتحدد شروطه كما حصل بالفعل^(٢).

(٢) عن أيام الحنة والمشاق التي تحملها ابن حنبل ونظراؤه انظر: الأئمة الأربعة: ١٤٠/٤-١٨٠، والخلافة والإمامة: ٣٠٠-٣٠٩، والفصل الجذاب عن العلماء والحن التي لاقوها من لدن الحكام في كتاب: الإسلام بين العلماء والحكام: ١٢٩-٢١٤، وكذلك: مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي: ٣٩٧-٤٢٠.

(١) لو أصبح حفظ النظام - أو في الحقيقة حفظ النظام الحاكم - الضابطة الوحيدة لتشخيص المصالح والمفاسد، فلن يتوقف الانحراف عن الدين والعدالة عند حدٍّ معين وينتهي بانتهاك حرمة ابنة الرسول 9 بذريعة حفظ النظام: «إنَّ بيتَ فاطمةٍ إنما دُخل، وسترها إنما كُشف،

على هذا الأساس تحديداً أوصى أحمد بن حنبل بعدم الاعتراض على الواثق وترك مواجهته، وعلى هذا الأساس أيضاً لم يطلق على الخليفة العباسي القوي والمتشدد والجاهل المعتصم سوى لقب الخليفة وأمير المؤمنين حتى وهو يتعرض لأشد التعذيب^(١).

هذه كانت أهم العوامل التي بلورت أذهان كبار أهل السنة حول مسألة الأمن وحفظ النظام، لا سيما العامل الثالث الذي لعب دوراً تأثيرياً أكبر من سابقه، وأصبح من أهم الدلائل التي جعلت من الشيعة موضع انتقاد وملامة على مرّ التاريخ، إذ يؤاخذ أهل السنة الشيعة دائماً بأنهم شقوا عصا المسلمين وبثوا الفرقة والتشتت بين صفوفهم، بل بالغ البعض في التهمة وراح ينتقد الإمام الحسين Δ لهذا السبب ويدعي أنه وقف بوجه إجماع المسلمين وشقّ عصاهم^(٢).

ولسنا هنا بصدد بيان صحة هذا الانتقاد أو بطلانه، أي: هل أن الإمام شقّ عصا المسلمين أو أن في الأمر سرّاً آخر؟ إنما يهمنا أن نستنتج بأن هذا الانتقاد هو ثمرة النظام الفكري والاعتقادي لأهل السنة، فالالتزام بهذه المبادئ يقود المرء شاء أم أبى لهذا الرأي كما حصل. فالذين انتقدوا الإمام Δ فكّروا



حفظاً لنظام الإسلام، وكى لا ينتشر الأمر ويُخرج قوم من المسلمين أعناقهم من ربة الطاعة ولزوم الجماعة». شرح ابن أبي الحديد: ١٦/٢٠. لاحظ أمثلة أخرى في الصفحات التالية في نفس الكتاب. وعن انتقاد الخلفاء الذين قالوا بخلق القرآن راجع: العواصم من القواصم: ٢٤٩-٢٥١.

(١) الخلافة والإمامة: ٣٠١.

(٢) اتّهم يزيد وعلماء سوء في بلاطه وأخلافهما الإمام الحسين Δ وأصحابه بالخروج عن الدين ومخالفة الإمام والخليفة، ولهذا لزم مقاتلتهم والقضاء عليهم! انظر: تاريخ الطبري: ٣٤٢.

Error! Reference

source not found.

بهذه الطريقة، أمّا الذين لم يمسّوه بقول فقد أطبقوا الأفواه متأثرين بالروايات الخاصة التي نقلها كبار محدّثي أهل السنّة في شأن الإمام الحسين Δ، بمعنى أنّهم تمسّكوا بالأحاديث الواردة في شأنه Δ وعلوّ مقامه ومرتبته لدى تعارضها مع حرمة شق عصا المسلمين كنتيجة طبيعية ومنطقية لنظام السنّة الفكري والعقدي والفقهية. ولهذا السبب بالذات أعرضوا عن الانتقاد، أو كالوا إليه المديح أحياناً، لا بسبب موافقة ثورة عاشوراء مع مبادئهم الفقهية والكلامية. وبطبيعة الحال فإن كلامنا هذا يخصّ أولئك العلماء المستقلّين من أهل السنّة، وليس تلك الجماعة التي باعت دينها بديهاها وركنت إلى الحكام الفاسدين ولم يهتمّ أن تتعرض حتى إلى شخصية كالإمام الحسين Δ لتسويغ سلوك أولئك الفاسدين وتمرير أغراضهم.

رأي ابن قيم الجوزية:

من المناسب هنا أن نثبت رأي ابن قيم الجوزية أحد كبار فقهاء أهل السنّة، حيث يتضمن أهم كتبه "أعلام الموقعين" فصلاً مشبعاً عن تغيير واختلاف الفتوى حسب تغيير الزمان والمكان والأحوال والنيات والعوائد، فيتطرق في هذا الفصل بالتفصيل إلى "بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمفاد"، ثم يبين درجات النهي عن المنكر وشروطه، ويقول: «إن النبي (ص) شرع لأمرته إيجاب إنكار المنكر ليحصل - بإنكاره - من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم؛ فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر، وقد استأذن الصحابة رسول الله 9 في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وقالوا: أفلا نقاتلهم؟ فقال: لا، ما أقاموا الصلاة. وقال: من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يداً عن طاعته..

ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر؛ فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه، فقد كان رسول الله 9 يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت وردّه على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك - مع قدرته عليه - خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر، ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد؛ لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه كما وجد سواء»^(١).

بين الاقتدار والعدالة:

تترتب على هاتين النظرتين سلسلتان من النتائج تختلفان عن بعضهما تماماً، وتختلف التجارب التاريخية للشيعه والسنة ووضعهما الحاضر بتأثير اختلاف النتائج أكثر من تأثير اختلاف النظرة. ومن أهم نقاط الاختلاف: أن الجهد الثوري لدى أهل السنة في المرحلة الراهنة يتجه نحو طلب السلطة والقدرة، على عكسه عند الشيعة الذي يتجه نحو طلب العدالة^(٢)، فأكبر محرك لثوار الشيعة في العصر الحاضر هو الطموح لتحقيق العدالة التي أصبحت أهم خصيصة للأيديولوجية الإسلامية السياسية للشيعة التي باتت تمثل مصدراً فياضاً للإلهام والحركة.

بعبارة أدق: إن الشيعة تطالب باستقرار نظام إسلامي على رأس اهتماماته تحقيق العدالة، بينما يحوم هدف عامة الحركات الإسلامية عند أهل السنة على تأسيس المركزية الإسلامية القوية المقتردة، ويتركز هدفها على تعزيز شوكة الإسلام والمسلمين على شاكلة الفترة الأولى، ومثالها في ذلك خلفاء

(١) أعلام الموقعين: ٣/٤٣.

(٢) كمثالٍ راجع: هند وباكستان: ٣٧-٣٨.

Error! Reference

source not found.

الصدر الأول الأقوياء. ويعتقد أهل السنّة بأن الإسلام بالدرجة الأولى هو دين القدرة وتاريخه تاريخ الاقتدار، بينما ينظر الشيعة وعلى الخصوص في العصر الراهن للإسلام بالدرجة الأولى بأنه دين العدالة وتاريخه الصادق هو تاريخ العدالة.

على سبيل المثال: يعتقد السنّة أن أهم ميزة للخليفة الثاني قدرته ووسطوته وعظمته، بينما يعتقد الشيعة أن أهم ميزة لعلي بن أبي طالب Δ هي مساواته وعدالته. فالسنّة تنظر لخلفاء المرحلة الزاهرة من تاريخ الإسلام من زاوية سطوتهم وقوتهم وجبروتهم ومقارعتهم لأعظم الإمبراطوريات يوم ذاك، وتنظر الشيعة للخلفاء الحقيقيين في تلك الفترة من زاوية تطبيقهم للعدالة والمساواة وبساطة حياتهم وعدم خضوعهم لشيء سوى للدين والعدالة^(١). ولهذا السبب تحديداً يجب تحليل المتغيرات الداخلية بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران لا سيما بعد أن أمسك بالسلطة الثوار الملتزمون على أساس حساسيتهم تجاه تطبيق أو عدم تطبيق العدالة والعدالة الاجتماعية، حيث مثّل هذا العامل الأهم في صياغة الأحداث الداخلية وإفرازها طوال هذه الفترة، بينما احتلّت المواضيع الأخرى الدرجة الثانية من الأهمية. ولكن لو كانت الثورة وقعت في بلاد سنّية - على سبيل الفرض - لكانت العوامل المؤثرة دون شك غير هذه العوامل، ولانصبّ الجهد على تعزيز أركان الثورة، ولانتهى الأمر إلى استقطاب كل العناصر التي تختلف في منهج

(١) كمثالٍ راجع الخطبة الغراء المعروفة لرشيد رضا في تأييد خلافة الشريف حسين في مئى. ثورة العرب ضد الأتراك: ٣٢٠-٣٢٦. وكلام الشريف حسين عقب خطبة رشيد رضا: نفسه: ٣٤٢. كذلك راجع مقدمة محب الدين الخطيب على كتاب العواصم من القواصم التي أثنى فيها على الخلفاء الأمويين أيضاً بسبب قيامهم بتوسيع دائرة الدولة الإسلامية، ص٣. انظر أيضاً ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين: ٢٩٩-٣١٩.

تفكيرها لتثبيت مركزية قوية^(١).

سُبل ظهور الجهد الثوري:

من النتائج المهمة الأخرى لهذه النظرة المتباينة في الأمن والعدالة هي أن الحركات الإسلامية في نطاق أهل السنّة اتسمت على مرّ التاريخ بالبعد الديني والثقافي، وقلّما نجد حركة سياسية في هذا النطاق، بينما كثرت الحركات السياسية الشيعية حتى في فترة حكم السلاطين الشيعة. إنّ إمكان ظهور هذه الحركات السياسية في الإطار الشيعي لتوفره على أسس نظرية لازمة للقيام ضد السلطة الحاكمة أكثر بكثير من إمكانية ظهورها في دائرة لا تتوفر على هذه الأسس، بل تعتبر مثل هذا الإجراء أمراً لا مشروعاً لأنه يخل بالنظم والاستقرار.

ولا يعود السبب في اتسام الحركات الإسلامية السنية بالبعد الثقافي والديني إلى افتقارها للأسس النظرية السياسية والاجتماعية وحسب، ففي غياب منفذ اجتماعي سياسي مشروع يستقطب الجهد الثوري التغييري عند الأمة ويوجهه، يتجه هذا الميل إلى التغيير والتحول والإصلاح نحو المنافذ الدينية والثقافية، بينما لم يُعانِ الشيعة من مشكلة كهذه، فقد كان بمقدور هذا الجهد أن يسير في قنواته المشروعة الاجتماعية والسياسية وحتى العسكرية، وبالتالي يستطيع الجهد الثوري أن يسلك قنواته الطبيعية بسهولة، الأمر الذي لم يحصل عند السنّة، فقد أغلقت منافذ التمرد والعصيان والاستياء، ولم يعد بالإمكان مواجهة الحاكم وجوره وبدّعه، فكانت هذه الميول تتجلى في قالب مواجهة البدع والانحراف الفكري والديني في القضايا التي لا تتعلق بالحاكم ولا تدنو منه، فتظهر يوماً بصورة مواجهة المعتزلة، وتارة بصورة مواجهة الشيعة والمتصوفة والفلاسفة، ومرة أخرى بصورة مواجهة

(٢) أفضل مثال على ذلك رسالة الكاتبة المصرية والمجاهدة المعروفة زينب الغزالي إلى ياسر عرفات بعد قصف الطائرات الصهيونية لمكاتب منظمة التحرير الفلسطينية في تونس.

Error! Reference

source not found.

المذاهب السنيّة الأخرى ومدارسهم الفقهية والكلامية، وتارة بصورة مواجهة الناس ومعتقداتهم واتهامهم بالشرك وهدر دمائهم وأمواهم بحجة القيام بأعمال لا يرتضيها المتعصبون والمتحجّرون^(١).

(١) للمصادمات المذهبية في الإسلام تاريخ واسع مضمّن بالدم، وللحنابلة فيها حصة الأسد بسبب اعتقادهم المتحجرة الساذجة الناشئة عن نفسيات متشددة، وحتى الأشاعرة المعروفين بالتعصب والتشدد زهقوا من تحجر الحنابلة وتعصبهم وقسوتهم وفتنهم. على سبيل المثال كتب جماعة من العلماء الأشاعرة رسالة إلى الخواجة نظام الملك في إسناد ودعم أبي القاسم القشيري رئيس الأشاعرة آنذاك، اشتكوا فيها من تصرفات الحنابلة وطلبوا منه الدعم المؤثر. والطريف أن هذه الرسالة كتبت في زمن كان الأشاعرة والشافعية يمتلكون من القوة والهيمنة مالا يمتلكها غيرهم، ويمكن من مضمون الرسالة معرفة مستوى الضغط الذي كان يمارسه الحنابلة على الفرق الأخرى، فقد أظهر جمع من الحشوية وعوام الناس والأوباش الذين أطلقوا على أنفسهم بالحنابلة بدعاً قبيحة وأعمالاً شنيعة في بغداد لا يقول بها أي ملحد فضلاً عن الموحد، فنسبوا إلى الله كل ما هو منزه عنه من النقائص والآفات والحدوث والتشبيهات... وبادروا إلى هتك الأئمة الماضين والطنع بأهل الحق والمتدينين ولعنهم في المساجد والمحافل والأسواق.. انظر: الملل والنحل للأستاذ السبكي: ٢٧٩-٢٨٢.

ويمكن ملاحظة حكايات كثيرة في هذا الباب في كتاب طبقات الحنابلة الذي كتب من قبلهم في تخليد علمائهم وشرح أحوالهم، والحكاية التاريخية التالية توضّح جانباً من دور الحنابلة في إثارة الفتن: ففي زيارة الطبري الثانية لبغداد سأله الحنابلة في المسجد الجامع في إحدى الجمع عن رأيه بآبن حنبل وحديث جلوس الله على العرش، فأجاب بأنه لا يعتدّ بمعارضة أحمد بن حنبل. فقالوا: إن العلماء اعتدّوا به. فقال الطبري بأنه لم يره ولم ير بأنه روى عنه ولم يلتق بأحد أصحابه الموثوقين، أما حديث الجلوس على العرش فهو أمر محال. لما سمع الحنابلة وأصحاب الحديث هذا الكلام هاجموه ورشقوه بالدواة، فالتجأ الطبري إلى منزله، فلحق به الحنابلة وهم عدة ألوف ورشقوا داره بالحجارة حتى تكوّم تل من الحجارة أمام الدار. فتدخل صاحب شرطة بغداد نازوك ومعه آلاف من رجاله وأنقذ

يُعتبر هذا الموضوع تاريخياً أحد الأسباب المهمة في النزاع الدائم بين المسلمين، فعلى الرغم من المشتركات الأساسية الكثيرة التي تجمع بين الفرق الإسلامية المختلفة والتي تعود إلى المبادئ الواضحة والصريحة للإسلام واستيعابه اللامحدود للجميع، نلاحظ أن التاريخ الإسلامي مليء بالصراعات الطائفية الدامية، ولا ريب في أن العوامل الاجتماعية والسياسية والقومية والعنصرية لعبت دوراً عظيماً في نشوبها. لكننا في نفس الوقت لا نستطيع أن نتجاهل العامل الأخير الذي ذكرناه، أي أن غياب المنفذ المشروع الذي يمكنه أن يستوعب الجهد الثوري للجمهور في طريق الإصلاح السياسي والاجتماعي يؤدي إلى انحراف هذه الطاقة الكامنة الطبيعية، فحينما يُحظر على هذه القوى الالتجاء إلى الوسيلة المناسبة والمشروعة لنيل أهدافها، فإنها ستمسك بوسائلها المشروعة برأيها وتهاجم بذرائع مختلفة إخوانها عوضاً عن استهلاك هذه الطاقات في تقويم النظام الحاكم^(١).

لهذا الكلام أهمية بالنسبة للإسلام أكثر من غيره من الأديان؛ ذلك أن الإسلام قادر أكثر من أي دين آخر على تعبئة الطاقات الكامنة في الإنسان من



الطبري من شر العامة، ومكث هناك يوماً واحداً، وأمر برفع الحجارة من أمام الدار. راجع: وهابيان (الوهابيون): ٢٧. انظر أيضاً ما تعرض له أحد أكبر علماء القرن السابع العز بن عبد السلام من الحنابلة في: الإسلام بين العلماء والحكام: ١٩٢.

(١) وهذا يخالف تماماً مواقف أئمة الشيعة التي لا تتجاهل أبداً الدور الأساسي للنظام الحاكم في إفساد الأمة، لهذا فهم يهتمون بالإصلاح الاجتماعي ولا سيما إصلاح النظام الحاكم مثلما يوجهون اهتمامهم للتربية الفردية، حتى أنهم لا يجنّون مواجهة الفرد أو النظام الذي يزيغ عن مسار الحق لأسباب مختلفة سوى تلك النابعة عن خبث ذاتي، فقد أوصى الإمام علي عليه السلام في الخوارج - مثلاً - وقال: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه». فنج البلاغة: الخطبة ٦١، تصحيح صبحي الصالح.

Error! Reference

source not found.

أجل التقدم بأهدافه، أمّا الأديان الأخرى فإنها تستهلك جزءاً من طاقة الإنسان في طريق الفلاح والصلاح الذاتي، ولا شك في أن رسالة أي دين هي تحقيق السعادة للإنسان، الأمر الذي يريده الإسلام أيضاً للبشرية، لكنه يختلف عن الأديان الأخرى في أنه يعتبر أنّ الفلاح والسعادة الفردية تتحقق في ظل العمل الاجتماعي الذي يتقدم بأهداف هذا الدين وغاياته.

والهدف النهائي هو أن يحقق هذا الدين أهدافه الاجتماعية، ولا ينال الإنسان السعادة المرجوة إلا حينما يوقف نفسه في سبيل تحقيق هذا الهدف، وبالتالي فإن الإسلام يستطيع بكفاءة أكبر من الأديان الأخرى أن يحرك الاستعدادات الكامنة في الإنسان ويستثمرها لصالح تقدمه الاجتماعي والسياسي؛ لهذا يرغب المسلم في استخدام كل قواه والتضحية بالممكن من أجل إعلاء كلمة دينه، لأن هذه الرغبة تحقق له غاية الفلاح والسعادة، بينما يتحقق هذا الفلاح في الأديان الأخرى من خلال الرياضة النفسية أو الأعمال الفردية والجماعية أحياناً، ولكن ليست بسعة الأعمال الجماعية في الإسلام. المهم أن الدين الإسلامي قادر على تحريك القوى الباطنية للمسلم وتنميتها وبث روح التضحية فيه واستثمار هذه القوى^(١)، الأمر الذي يحتاج إلى المزيد من التوضيح.

(١) منذ اليوم الأول لظهور الإسلام وإلى يومنا هذا استطاع هذا الدين أن يوظف أتباعه والشبان بخاصة لخدمته، وتعود مثل هذه الآلية بالدرجة الأولى إلى خصائص الدين نفسه وانسجامه مع الأبعاد الإنسانية للإنسان. تأمل في الفقرة التالية المستلّة من خطبة أبي حمزة الخارجي لأهل الحجاز لانتقادهم له بسبب صغر أتباعه: «يا أهل الحجاز، أتعبروني بأصحابي وترعمون أنهم شباب؟ وهل كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا شباباً؟.. شباب والله مكتهلون في شبابهم، غضيضة عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة - أي أن العبادة قد أخذت منهم حتى جعلتهم ضئال الأجسام - وأطلاح سهر - أي أن طول السهر في العبادة وقيام الليل قد أخذ منهم حتى أهرزهم -

روح التضحية في الإنسان:

من السمات المهمة في الإنسان أنه يرغب في أن ينضوي تحت لواءٍ ما وينجذب لشيءٍ كحاجة ثابتة لا تتغير من حاجاته، وإذا لم تُستشعر هذه الحاجة بشكل محسوس عند الجميع فبسبب تشتت القوى الداخلية، والوقوع تحت تأثير عوامل كثيرة ومتنوعة تُفكك القوى وتقضي على التمرکز اللازم لظهور هذه السمة والاستعداد الذاتي.

ومن أهم العناصر التي تستطيع أن تجتذب الإنسان وأقواها هي الدين؛ لانسجامه مع فطرة الإنسان من جهة، وإلى طبيعة الدين نفسه من جهة أخرى، ولهذا يستطيع الدين أن ينفذ إلى أعماق الضمير الإنساني ويسخر جميع قواه الظاهرة والباطنة، لا فرق في ذلك بين الإسلام وغيره من الأديان، فالمسيحية كانت تسخر أتباعها في القرون الوسطى بهذه الطريقة، خُذ على ذلك مثلاً المبلّغ أو المقاتل المسيحي الذي يجتد ويسعى ويضحى بنفس ما يجتد المبلّغ المجاهد المسلم، لكن



فنظر الله إليهم في جوف الليل منحنية أصلاهم على أجزاء القرآن كلما مرّ أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مرّ بآية من ذكر النار شقق شهقة كأنّ زفير جهنم بين أذنيه... حتى إذا رأوا السهام قد فوّقت، والرماح قد أشرعت، والسيوف قد انقضت، ورعدت الكتيبة بصواعق الموت وبرقت، استخفّوا بوعيد الكتيبة لوعيد الله، ومضى الشاب منهم قدماً حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه، فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت إليه طير السماء، فكم من عين في منقار طير طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله، وكم من كف زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله». البيان والتبيين: ١٠٢/٢ و١٠٣. هذا الوصف للشباب عن دينهم وتضحياتهم في سبيل الله يصحّ إلى حد ما على شبان مختلف الأزمنة، انظر أعداد مجلة النذير الصادرة عن الإخوان المسلمين في سورية، وكذلك الكتب التي تناولت جماعة "فدائيان إسلام" ومعنوياتهم، و"يامبر وفرعون".

Error! Reference

source not found.

المسيحية في عصرها الجديد والأديان الأخرى أيضاً سوى الإسلام أعادت النظر في مبادئها وتخلت عن الكثير منها وعن عناصرها الرئيسية ودعواتها الأولى، وأصبح الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي شاسعاً وواضحاً.

على عكس مسيحية القرون الوسطى، أصبحت المسيحية الموجودة ديناً محدوداً لا يستطيع أن يعبئ قدرات أتباعه كالسابق ويستخرها لخدمته. فلا تجد مسيحياً معاصراً يتصف بالصلابة والافتقار كما في الماضي، وهذا ليس بسبب الضعف الذاتي للمسيحيين المعاصرين، وإنما بسبب ضعف المسيحية التي يؤمنون بها، لأنها تفتقد إلى الحزم والصرامة والحسم بالشكل الذي كانت عليه سابقاً. فالدين الذي يتراجع خطوة فخطوة أمام المدنية الجديدة وضرورتها وضغوطها وحتى أمام معاييرها وقيمها المادية البحتة بذريعة حماية نفسه، وتتضاءل أصالته ولا يفكر إلا بالانسجام مع الوضع الموجود مهما كان الثمن، هذا الدين يفقد الحد الأدنى من عناصر الجذب التي يمكن بواسطتها أن يجعل من أتباعه والذين به يضحون من أجله، الأمر الذي يفتقد إليه المسيحيون في العصر الحاضر لا بسبب ضعف إيمانهم وإنما لضعف المسيحية نفسها والتي تبلغ لها الكنيسة الحالية^(١). وهذا هو السبب الذي يعود إليه الاختلاف بين الإسلام والأديان الأخرى وعلى رأسها المسيحية في الوقت الحاضر.

فلم يَطوّر الإسلام المسار الذي سارت عليه الأديان الأخرى في القرون المتأخرة لأسباب مختلفة تعود بأجمعها إلى طبيعة الإسلام نفسه، رغم رغبة المسلمين أصحاب الفكر العصري بذلك دون أن ينتبهوا إلى طبيعة هذا الدين، ولهذا السبب بالضبط لم تتضاءل الأصالة الاعتقادية الإسلامية للأمة في هذا العصر عن الأصالة الاعتقادية لأبائهم في القرون الماضية، وهذا يعني أن الإسلام استطاع أن يحافظ على

أصالته وصراحته وحزمه وصفائه رغم تبدلات الزمن، ويحتفظ بنفس النفوذ والقدرة وقوة الجذب التي كان عليها في الماضي، بالشكل الذي يستطيع فيه أن يلي حاجات الجيل الجديد ويسخره لخدمته مثلما لبي حاجات أسلافهم وسخرهم لخدمته من قبل^(١).

على أية حال، فقد أكدنا بأن الإسلام قادر على تفجير طاقات معتنقيه واستخدام هذه الطاقات لصالح التقدم بأهدافه، أمّا لو تفجّرت هذه الطاقات والقدرات ولم تجد لها متسعاً اجتماعياً وسياسياً فإنها ستتجه نحو الانحراف والتعصب وتستهلك في مواجهة كل ما يُعتقد أنه من البدع، فحينما تفيض العواطف والأحاسيس فإنها لا تستسلم للعقل والمنطق، وعندئذ يحاول المرء أن يؤدي دينه إلى دينه من خلال مواجهة البدع سالكاً أكثر السبل إثارةً وتضحية، ولا يهمه في ذلك أن يكون الشخص الذي يصطدم به أخاه في الدين وفي المذهب، ليعبر بهذه المواجهة عن إخلاصه الديني ونصرة الدين والحقّ والقرآن والرسول 9، لا بسبب انحراف الطرف المقابل حقاً، وإنما لحاجته إلى مصاديق الانحراف حتى وإن كان هذا الانحراف وهمياً؛ لكي تحبو في داخله نار الإيثار والتضحية^(٢).

(١) يعتقد جب مصيباً بأن هذه الخصيصة منطلقة من ذات الإسلام: «النظام الاعتقادي الإسلامي

مجموعة محكمة وإيجابية ومؤكدة، وهذه الخصائص تعود إلى القرآن والحديث والسنة والشرعية».

(٢) خير مثال على ذلك: دراسة الخصائص النفسية والدينية والأخلاقية للإخوان في الحجاز

وسلوكياتهم. انظر: وهابيان: ٤٤٦-٤٥٩. فمثلاً يقول حافظ وهبة وكان مقرباً منهم شاهداً

على حروهم: بأن الإخوان لم يكونوا يخشون الموت، ويقبلون عليه لنيل الشهادة، وحينما كانت

الأم تودّع ولدها تقول له: جمعنا الله وإياك في الجنة، وكان شعارهم عند الهجوم: إياك نعبد وإياك

نستعين، ويروي وهبة مشاهداته عن بعض حروهم واستسلامهم للموت واندفاعهم نحو العدو

أفواجاً أفواجاً دون أن يفكر أحدهم سوى بهزيمة العدو وقتله، ويقول: إنه لا توجد في قلوب

الإخوان ذرة من رحم أو شفقة، ولا يفلت من قبضتهم أحد، وأينما حلّوا حلّ الموت معهم.

Error! Reference

source not found.

ولا تنحصر مشاهد الصدامات الطائفية الدامية في تاريخ الإسلام بين الشيعة والسنة وحسب، فمن العجيب حقاً أن تكون الاشتباكات الطائفية والمذهبية بين أتباع المذهب الحنفي والمذهب الشافعي^(١) أو بين أهل الحديث وغيرهم أكثر عنفاً ودموية وشدة^(٢)، أما بالنسبة للحالة الأولى فإن الحركات السنية المناوئة للشيعة



راجع: وهايان: ٤٥٢، نقلاً عن كتاب: جزيرة العرب في القرن العشرين: ٣١٤.

أما جان فيلي فيصور هذه العقيدة بالقول: إن الإخوان حرّموا القتل والسلب بين القبائل وقطع الطريق واستعمال الدخانيات والحياة المترفة، وانصبّ جُلّ اهتمامهم بالاستعداد للآخرة، وقد اعتبروا سواهم من الناس والفرق الإسلامية الأخرى من المشركين. راجع: وهايان: ٤٤٩، نقلاً عن تاريخ نجد: ٣٠٥ - ٣٠٨.

(١) لمعرفة شدة التنافس بين الحنفيين والشافعيين الذي أدّى إلى صراع مرير بين المذهبيين، تأمل في الحكاية التالية التي ينقلها هندوشاه: «كان الخواجة على مذهب الإمام الأعظم الشافعي، وقد شيد السلطان ملك شاه مدرسة في أصفان، ولما سُئل عن الطائفة التي تعود إليها المدرسة قال: رغم أنني على المذهب الحنفي لكنني لم أقم ما قمت به إلا لله تعالى، فليس من الصحيح أن تُخصص لقوم وتُمنع على آخرين، وأمر بأن يكتب بأن المدرسة لأصحاب كلا المذهبين على السواء. ولما كان السلطان على مذهب الإمام أبي حنيفة أرادوا تقديم اسمه على اسم الشافعي، فرفض الخواجة ذلك وتعطلّ الكتاب لمدة، حتى تقرر أن تكتب العبارة التالية: «وقف على أصحاب الإمامين إمامي الأئمة صدرّي الإسلام». مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد: العدد ٥٦، ص ٧٤٢، نقلاً عن تجارب السلف: ٢٧٧ - ٢٧٨.

(٢) «شدة التعصب بين الشافعية والحنفية، وبين الماتريدية والأشعرية، وبين أهل السنة والمعتزلة والشيعة.. كان عاملاً كبيراً من عوامل ضعف المسلمين. والذي يقرأ المقدسي في رحلته، ويقاوت في معجم البلدان يرى صدق هذا القول من تخريب بلاد وقتل نفوس وشدة فتن وهياج...». ظهر الإسلام: ١٠٢/٤.

«ويشبّ في مصر في يوم عاشوراء سنة (٣٥٠ هـ) خلاف بين الجنود السنة من أترك



كانت أكثر وأوسع من الحركات الشيعية المعادية للسنة؛ لأسباب عديدة منها: أن الشيعة كانت تمثل سابقاً أقلية في المجتمع الإسلامي، وأن المذهب الشيعي لم يكن محاطاً بقيود فقهية وكلامية تحدد الحركات الشيعية من التحرك السياسي والاجتماعي وتضطرها لتوجيه الجهد الثوري والتغييري في مسار آخر، فضلاً عن ذلك فإن الأسس الفقهية والكلامية للشيعة ومنهج تفكيرهم المذهبي وتجاربهم التاريخية كلّ هذه لم تجعل السنة خارج الإطار الديني^(١). أما السنة فلم تكن أمامهم وسيلة مشروعة لإبراز إخلاصهم الديني سوى مواجهة البدع التي لا ترتبط بنظام الحكم، وكان أسلوب مواجهة البدع استهلاك كل عصارة شجرة التضحية والإيثار الديني بسبب اقتطاع الغصون الأخرى منها، بيان آخر: أنهم قد نذروا أنفسهم في سبيل أهداف الدين السامية من خلال دفع البدعة وحسب، الأمر الذي لا يزال سائداً - ومع الأسف - إلى يومنا الحاضر^(٢).



وسودانيين من جانب والشيعة من جانب آخر، ويسير الجنود في الشوارع يسألون من يجدونه في الطريق: من خالك؟ فإذا لم يقل: معاوية يلقي من الضرب والأذى ما لا طاقة له به». انظر الفكر السياسي الشيعي: ٢٧٩-٣٨١ وإسلام بلا مذاهب: ٢٨٥-٢٨٨.

(١) «إننا نلاحظ أن أكثر الفرق الإسلامية خسارة أرواحاً وأنفساً هم الشيعة أنفسهم، وذلك لعدة أسباب أهمها: عطف الناس عليهم أول الأمر باعتبارهم أهل البيت الكريم، وشدة تعلقهم بهم، الأمر الذي كان يرتعد منه الخلفاء الأمويون والعباسيون فرقاً، فكانوا يشددون عليهم التكبر ويوقعون بهم الأذى ما كان إلى إيقاع الأذى بهم من سبيل». إسلام بلا مذاهب: ٢٨٥.

(٢) يخضع لتأثير هذا الدافع الكثير ممن يستهلك طاقاته في الوقت الحاضر لمواجهة التشيع، لا سيما في القارة السوداء وشبه القارة الهندية والشرق الأدنى، حيث يبحثون عما يؤدون به دينهم إلى دينهم، وهم على استعداد للتضحية بالنفس لرفع كلمة الدين وحفظه، ولكن لانعدام الوسيلة الموصلة إلى هذا الهدف، وبسبب البساطة في التفكير يقعون فريسة سهلة المنال للإعلام الكاذب الموجه من قبل الوهابيين ضد الشيعة، ويهتجون لأداء الواجب - حسب

Error! Reference

source not found.

أيديولوجية النظام الحاكم:

ما قلناه حتى الآن يعود إلى تطور الفكر السياسي للشريعة والسنة خلال قرن أو قرنين من زمن الصدر الأول، والأرضية التي نما عليها فقه أهل السنة وكلامهم، وتأثيرها عليه. أما كيفية تفسيره وتحوله فيما بعد فهو موضوع مستقل لا يمكن فهم الوضع الحالي بشكله الصحيح دونه، خاصة وأن التكوين الاجتماعي والنفسي والمذهبي لأهل السنة قد تبلور عملياً في هذه المرحلة. وقد ترك المنهج الديني والسياسي لبني العباس تأثيراً مصيرياً على أسس الفكر السياسي لأهل السنة، رغم أن هذه الأسس قد أرسيت في فترة الخلفاء الراشدين وبني أمية ولا سيما فترة حكم معاوية، غير أن العباسيين وضعوا النقاط على الحروف ودوّنوا تلك الأسس بصورتها النهائية؛ لأنهم كانوا بحاجة إلى التظاهر بالدين، فاستغلّوه غاية الاستغلال للاستمرار بالخلافة^(١).



اعتقادهم - ويرغبون ببذل كل جهد في هذا السبيل لتأدية رسالتهم - على حد زعمهم - على أفضل وجه. وطالما كان الأمر كذلك فإن التعامل مع هؤلاء ينبغي أن يختلف تماماً عن التعامل مع الوهابيين المغرضين والعارفين بحقيقة الأمر، لكنهم يمعنون في هذا العداوة لتحقيق مآربهم، انظر: أفريقيا: ميراث كذشته وموقعيت آينده (أفريقيا: تراث الماضي ومكانة المستقبل): ١١٢-١١٤.

(١) «في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث، والفقه، والتفسير، فصنف ابن جريح بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن إسحاق المغاربي، وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي... وكثير 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». تاريخ الخلفاء: ٢٦١.



في هذه المرحلة اتسعت العلوم الإسلامية من الفقه والحديث والتفسير إلى الكلام والرجال والتاريخ وجرى تدوينها، وكان من الطبيعي أن تخضع هذه الحالة لتأثير مصالحهم، وبالفعل فقد ارتبط النظام الفقهي والكلامي لأهل السنة ارتباطاً وثيقاً بالنظام الحاكم، وأصبح في النهاية الأيديولوجية التي يؤمن بها النظام والمبرر لوجوده وشرعيته^(١). واستمرت هذه العلاقة حتى بعد سقوط الخلافة العباسية لتخدم فيما بعد القادة المحليين.

وللمزيد من التوضيح نقول: إن العباسيين كانوا بحاجة إلى الدين أكثر من أسلافهم الأمويين من أجل تعزيز سلطانهم وتكريس خلافتهم؛ ذلك أن المجتمع الإسلامي على العهد الأموي كان أكثر انسجاماً وتوحداً من العصر العباسي، فالمسلمون الجدد في الفترة الأموية وقعوا تحت صدمة الظرف الجديد والقوة الجديدة التي أنزلت سلاطينهم من على عروشهم، فكانوا يمثلون دور المراقب للأحداث، أو يدخلون تحت ألوية المتنافسين من العرب على السلطة. وكان لابد أن تمر سنوات طويلة حتى يدركوا بأنهم قادرون على المشاركة الفعالة في بلورة التيارات السياسية والاجتماعية وحتى الدينية والثقافية. وقد انتهت مرحلة الانطواء والمراقبة عن بُعد



لدراسة العوامل المانعة عن كتابة الأحاديث النبوية في الصدر الأول راجع الملل والنحل: ٧١-٥١. ولاحظ أيضاً البحث الوافي في كتاب: أضواء على السنة الحمديدية: ٢٦١. ويبدو أن العلماء في الفترة اللاحقة لم يكونوا في البدء راغبين في الكتابة اتباعاً للماضين، لكنهم عكفوا عليها بعد أن أجبر هشام الزهري عليها. نفسه: ٢٦٢.

(١) لاحظ مقدمة وسائل الشيعة: ١/٣٥-٤٩، طبع مؤسسة آل البيت. حول السياسة الدينية

للعباسيين انظر:

Error! Reference

source not found.

للأحداث في أواخر العهد الأموي، بمعنى أن المسلمين من غير العرب دخلوا الميدان الأمر الذي مهد لسقوط الخلافة الأموية، مما عزز مواقعهم من جميع النواحي. أما القضية الأخرى فهي حضور قوى جديدة ليست سياسية وحسب، وإنما انطوى هذا الحضور على أبعاد ثقافية ودينية أيضاً، مما ضاعف في التشتت السياسي والاجتماعي رغم نتائجه الإيجابية الكثيرة^(١).

أدت هذه الظروف إلى هبوط قدرة العباسيين مقارنة بالأمويين^(٢)، ليس بسبب قلة كفاءة الخلفاء العباسيين أو عدم تشددهم واستبدادهم أحياناً قياساً بالأمويين، وإنما بسبب تبدل الأوضاع والظروف، فظروف الفترة العباسية لم تكن تسمح باتباع السياسة الأموية حتى لو كان الأمويون أنفسهم يحكمون في هذه الفترة.

المهم هنا أن هذه الظروف تركت أثرها على البناء الفقهي والكلامي لأهل السنة، بمعنى أن ضعف القدرة العسكرية للخليفة أدت به إلى التشبث بالدين لتعزيز

(١) يمكن معرفة مدى تغلغل الأعاجم لا سيما الفرس في البلاط العباسي أوائل عهده من الرواية التالية: «حكى أن المنصور تقدم إلى موسى بن جعفر عليهما السلام إلى الجلوس للتهنئة في يوم النيروز وقبض ما يحمل إليه، فقال: إني فتشت الأخبار عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله فلم أجد لهذا العيد خبراً، وإته سنة الفرس، ومحاه الإسلام، ومعاذ الله أن يحبي ما محاه الإسلام. فقال المنصور: إنما نفعل هذا سياسة للجنود...». جواهر الكلام: ٤٢/٥.

(٢) في أوائل القرن الرابع الهجري كانت معظم أراضي الدولة العباسية تتبع حكومات محلية مستقلة إلى حد ما لا ترتبط بالعباسيين إلا ارتباطاً ظاهرياً يتمثل في ذكر اسم الخليفة في الخطبة، ولهذا فقد اقتصر حدود الحكم العباسي عملياً على بغداد وجزء صغير من العراق. انظر نظام الوزارة في الدولة العباسية: ١٩.

مكانته، ليسد الدين الثلمة في القدرة التي لم يعد بالإمكان سدّها بالسيف. وهذا لا يعني بأن جميع العلماء الذين ساروا في هذا الاتجاه كانوا من علماء البلاط أو أنهم طمعوا في كسب بعض المصالح، فلا ريب في أن بعضهم شخّص هذا العلاج كطريق وحيد لحماية الدين وتحقيق الأمن بعد أن رأى أن المهم في تلك الظروف العسيرة المعقدة هو وجود مركزية قوية تحمي الدين وتحفظ أموال الناس وأنفسهم، وطالما لا يستطيع الحاكم لوحده إيجاد هذه المركزية فعليه أن يلجأ إلى الدين لتحقيق هذا الهدف.

بهذه الصورة أصبح الدين عقيدة النظام الحاكم، وهذا لا يعني أن النظام أخذ يستنجد به عقائدياً في كيفية إدارة المجتمع والحكم، وإنما كان الدين يمثل القوة التي تسدّ الثغرات وتعوّض عن الضعف والنقص في الحكم، الأمر الذي كان يتطلب أن يتظاهر النظام الحاكم بمراعاة الشرع، إذ لم يكن ممكناً أن يُطلب من الأمة أن تخضع للنظام الحاكم وتدافع عنه لأسباب عقائدية ثم لا يعتني النظام نفسه بظواهر الدين والعقيدة^(١).

(١) حول اتخاذ السلجوقيين للسياسة الدينية وانتفاعهم منها لتعزيز مواقعهم السياسية راجع: نظام الوزارة في الدولة العباسية: ٤٧-٥٠، ويقول ابن الأثير عن سياستهم الدينية: بأن السلاحقة أعادوا هيبة الخلافة التي كانت قد آلت إلى الضعف، لا سيما في أيام وزارة نظام الملك.

لاحظ: المصدر المذكور نقلاً عن التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية: ٥١، وأيضاً: النقض: ٤٧-٤٨، حيث ينقل إجراءاتهم الدينية بنظرة إيجابية.

وكانت هذه السياسة متبعة من قبل العباسيين أيضاً، يقول البنداري: بأن العباسيين في القرن السادس الهجري رفعوا من هيبة الخلافة حتى أصبحت لبغداد في نظر الأعداء هيبة يستحيل معها التفكير بالسيطرة عليها، ولهذا لم يقدم أي ملك على مثل هذه الخطوة.

انظر: نظام الوزارة في الدولة العباسية: ٦٤، نقلاً عن آل سلجوق: ٢٦٨. وللمزيد من

Error! Reference

source not found.

اعتراضات معاصرة:

بلحاظ ما ذكرناه لا بدّ أن نقول: لو لم يواجه الخلفاء العباسيون بعد هارون مشكلة ضعف القوة العسكرية لتبلور التكوين الفقهي والكلامي لأهل السنّة وعلى الأقل فيما يتعلق بالمسائل السياسية والحكومية بصورة أخرى، ولم يُثر هذا الموضوع اعتراض أهل السنّة قبل عصرنا الحاضر، بيد أن أصوات الاعتراض ارتفعت في الفترة الأخيرة ولا سيما خلال العقدين الأخيرين، بحيث يمكن ملاحظة مظاهرها في كتابات المجموعات السياسية والثورية وحتى الإصلاحية الموجودة في مصر وشمال أفريقيا وبعض الدول الإسلامية والعربية، سواء كانت هذه المجموعات إسلامية أم غير إسلامية^(١).

أما الأيديولوجية الشيعية فإنها ومنذ البدء لم تطوّر هذا الطريق، فمبادئها لا تسمح لها أن تتبدل إلى أيديولوجية النظام الحاكم حتى وإن كان الحكم بيد

الاطلاع راجع: المصدر نفسه: ٦٢-٦٧.

(١) تعرّض الفكر الكلاسيكي السني في القرن الأخير إلى انتقاد شديد وخاصة فيما يتعلق بموقفه من العلاقة بين العلماء والبلاط، من قبل منتقدين ينتمون إلى طوائف متفاوتة وبدوافع متباينة، بينهم علماء دين كالشيخ كشك وخالد محمد خالد وكل علماء الدين المرتبطين بحركة الإخوان المسلمين وعلى رأسهم سيد قطب، وبينهم اليساريون والتقدميون والليبراليون. تتعقب بعض الانتقادات أهدافاً إصلاحية بناءً وهي الصادرة عن الطائفة الأولى، بينما يراد من بعضها الطعن بالدين وإثارة الفتن والتخريب. حول آراء الشيخ كشك انظر: بيايمر وفرعون: ٢١٩-٢٢٠. وعن آراء خالد محمد خالد راجع: الشيعة في الميزان: ٣٧٥-٣٧٨، وعن علماء الدين المياليين إلى الإخوان المسلمين: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية: ٢٦٢-٢٧٠. أما عن انتقادات الطائفة الثانية فانظر: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: ٩-٣٤، وخاصة الصفحات ١٨-٢٣، ومقدمة محمد عمارة على كتاب الإسلام وأصول الحكم.

السلطين الشيعة. فحينما تُعرّف شرعية النظام الحاكم بانطباقه مع المبادئ والشروط التي ينبغي أن تكون حاکمة عليه فإن مثل هذه الأيديولوجية لا تستطيع أن تبدّل إلى أيديولوجية النظام الحاكم وتصبح في خدمة تبرير وجوده. أما المبادئ النظرية لأهل السنّة فقد كانت تعمل على إضفاء الشرعية على الوضع الموجود وتبريره وذلك لأن مبادئهم النظرية والاعتقادية تكونت ونمت تحت تأثير الواقع السياسي والتاريخي وخاصة ذلك الذي يعود إلى صدر الإسلام.

عبارة ثانية: فإن الأيديولوجية كانت فرعاً من الواقع ونابعة عنه، وكنا قد ذكرنا آنفاً أن أهل السنّة يختلفون عن الشيعة في نظرهم للإمامة والقيادة من حيث تقديم الشأن على الشخص وبالعكس، إذ يعتقد أهل السنّة أن ما حصل في الصدر الأول يتسم بالشرعية والحق، ومن الطبيعي أن يستلوا المفاهيم والتعاريف من هذه المصاديق المعترف بها وبشرعيتها، هذا أولاً.

وثانياً: لأن حفظ الدين وحمايته لا يتحقق برأي المذهب السني إلا في ظلّ وجود نظام الحكم^(١)، ولهذا كان يعمل على تسوية الوضع الموجود وإضفاء الشرعية عليه، فتبلور الذهن السني على هذه الشاكلة، لا سيما وأن المذهب يرى أن إجماع الصحابة والتابعين وعلماء الفترات اللاحقة والنصوص القرآنية والسيرة النبوية كلها تعزز هذا الرأي^(٢).

(١) أعلام الموقعين: ٤٧/١-٤٨. يوضح غرونباوم الخصائص الأصلية الهيكلية للدولة الإسلامية ودورها في حفظ المبادئ الدينية والأخلاقية كالتالي: «١- الهدف من خلق الإنسان: العبادة. ٢- العبادة الكاملة تتطلب وجود جماعة المؤمنين. ٣- هذه الأمة تحتاج إلى الدولة. ٤- المسؤولية الرئيسية على عاتق الدولة تأمين الأرضية المناسبة للعبادة».

G.E.Von Grunebaum. Islam 1969, p.127.

(٢) عن أهمية الإجماع لا سيما في عصر الصحابة والخلفاء الراشدين الذي يعبر عنه صبحي الصالح بأنه المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي، وكيف أصبح مستنداً للكثير من

Error! Reference

source not found.

وليس الأمر مجرد اعتقاد بهذا المبدأ الذي بلور هذه الطريقة من التفكير، إنما الأهم أنه أصبح جزءاً لا ينفصم من التعاليم الدينية، أي أن المذهب السني بات يفهم الدين بهذه الصورة وعلى ضوء هذا الفهم أخذ يفسره. ولا شك في أن الكثير اضطلع بمهمة ترويح هذه الفكرة: إما عن سوء نية، أو لمطامع دنيوية والتقرب من السلطان، لكن لا يُنكر وجود آخرين اعتقدوا بهذه الفكرة للدلائل التي أتينا عليها^(١).

مهما يكن من أمر فإن هذه المبادئ عند الشيعة تبلورت بصورة أخرى، ولم يكن المذهب الشيعي يفكر ويخضع إلا وفق ضوابط قيمه ومعاييرها، أي أنه لا يرى أن السبيل الوحيد لحماية الدين وحفظه هو تسويغ الوضع الموجود وعدم المسّ بالسلطة الحاكمة أو العمل على تكريسها كما يعتقد بذلك بعض أهل السنة، بل اعتقد المذهب الشيعي - وعلى الأقل - في مقاطع من التاريخ وعمل بعكس هذه



القضايا المرتبطة بالحكومة والخلافة راجع النظم الإسلامية: ٢٨١. يعتقد المؤلف بأن الخلافة قامت على الإجماع، ولم تقم على شيء من تلك الأحاديث المروية في الخلافة إلا تعضيداً وتأيداً على سبيل الاستئناس.

(١) تأمل في هذه الفقرة لابن تيمية: «روى الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمرو: أن النبي (ص) قال: لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم. فأوجب (ص) تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع. ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بالقوة والإمارة؛ ولهذا روي: أن السلطان ظل الله في الأرض. ويقال: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان. والتجربة تبين ذلك.

ولهذا كان السلف - كالفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهما - يقولون: لو كان لنا دعوة مجابة لدعوننا بها للسلطان». السياسة الشرعية: ١٣٨-١٣٩. انظر أيضاً طبقات الحنابلة: ٣٦/٢.

الفكرة، ولهذا لم يكن يعترف بالوضع الموجود إلا بعد انطباقه مع هذه الضوابط. أو أنه كان لا يعترف رسمياً بالنظام الحاكم ولا يقف بوجهه حينما تتطلب الظروف ذلك ويتوقف حفظ الدين وحمايته على عدم معارضة السلطة^(١).

قد يتصور البعض بأن هذا التباين لا ينطوي على قدر كبير من الأهمية، بيد أن تحولات العصر الجديد أكّدت هذه الأهمية؛ ذلك أن وجود المشكلات النظرية للحركة الإسلامية السنية المعاصرة وغايتها عن الحركة الإسلامية الشيعية ناجم عن هذا الاختلاف الذي يُعدّ بدوره سبباً للصمت الذي تلتزمه الأوساط الدينية لأهل السنة حيال انتقادات الجيل الجديد حول حماية الإسلام المطروح من قبلهم للحاكم الجائر والفاسق في الماضي والحاضر^(٢). ورغم أن بعض المفكرين الشيعة في إيران

(٢) «فدولة الفاطميين والبهيين والحمدانيين والإيرانيين كلها زمنية في عقيدة الشيعة لا تمت إلى الدين بصلة». الشيعة والحاكمون: ٧.

«... ولذلك فإن أية تصرفات من قبل أولئك الحكام المنتسبين إلى الشيعة لا علاقة بها ولا دخل لها بعقائد الشيعة، وأن الشيعة لا يرون أية علاقة ارتباطية بينهم وبين أولئك الحكام، وأن أية تصرفات خاصة أو عامة صدرت منهم هي تصرفات شخصية، وإن كانت مطابقة للقرآن والسنة فهي تصرفات صحيحة، وإلا فإنهم آثمون عليها. ولذلك فإن الشيعة يتصلّون من أية مسؤولية ترد نتيجة تصرفات أولئك الحكام. وبالنظر لأن عامل السياسة لا يمكن فصله عن عامل الدين، وأنها تتمثل في الأئمة الاثني عشر المعصومين لذلك فإن الفكر السياسي الشيعي لا يمكن أن يخرج عن نطاق آراء وتصرفات أولئك الأئمة، ويمكننا أن نطلع على واقع الفكر السياسي الشيعي من متابعة آراء وتصرفات أولئك الأئمة في القضايا السياسية، وأن أية صور أو مظاهر للآراء والتصرفات التي صدرت من الشيعة إن كانت مطابقة لتعاليم أولئك الأئمة فهي جزء من الفكر السياسي الشيعي، وإلا فإنها منحرفة كلياً أو جزئياً عن ذلك الفكر». الفكر السياسي الشيعي: ٢٧٠، وللمزيد من الاطلاع راجع الصفحات ٢٦٨-٢٧١.

(١) كمثال: توقّف قليلاً عند الانتقاد العنيف الذي يوجّهه إلى الأئمة الأربعة في الفقه السني

Error! Reference

source not found.

وخارجها طرحوا انتقادات مماثلة للعلماء الشيعة لكنّها كانت ممكنة الحلّ؛ لأنّها طرحت لأسباب أخرى غير التي ذكرنا. وأيضاً فقد سائر بعض علماء الشيعة في الماضي بعض حكام الشيعة لأسباب ثانوية خاصة، كتعزيز السلطة المركزية الشيعية الوحيدة، وليس من قبيل إضفاء الشرعية على الحاكم ووجوب طاعته، إذ نبع هذا الموقف المؤقت عن ضرورة الدفاع عن المذهب والمصلحة العليا. ولعدم وجود مثل هذا الإلزام في العصر الحاضر وقف الشيعة بوجه السلطة الحاكمة رغم كونها شيعية من أجل الدفاع عن الدين وحمايته.

الموقف الشيعي:

إذن: كان سبب وقوف العلماء إلى جانب السلاطين طوال التاريخ يختلف



مصطفى شكري مؤسس إحدى الحركات الإسلامية المسلمة في مصر والذي أعدم بعد اعتقاله، وهو في الحقيقة لا يقصد هؤلاء الأئمة بقدر ما يوجّه اللوم إلى فقهاء الأزمنة التالية لعصور الأئمة الأربعة إلى زمانه ويحاكمهم ويتهممهم بالتواطؤ مع السلاطين، فهو يقول في الردّ على سؤال حول سبب إغلاق باب الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة: لكي يمجّدوا وتُمجّد مؤلّفاتهم ويصبحوا أصناماً للعبادة كآلهة معابد الشرك. وقد جعلوا من أنفسهم وسطاء بين الله والمؤمنين وخرجوا عن الإسلام. إنهم يتعلقون بالجاهلية والوحشية، ويضيف ما معناه: هل أغلق حقاً باب الاجتهاد من قبل أولئك الذين حاولوا إغلاقه؟ كلا، إنهم أغلقوا باب الاجتهاد لعامة الناس وبقية المسلمين، لكنّهم تركوه مفتوحاً بوجه علماء البلاط على مرّ الأجيال؛ ليصدروا فتاوى تتناسب مع معتقدات السلطة وآرائها مهما كانت تلك المعتقدات، ليقوموا وباسم الإسلام بنشر المعاصي وإباحة الحرم. وإذا أردنا أن نقدم أمثلة من الحاضر والماضي لما تمكّن أحد من إنكارها؛ لوجود حالات واضحة في تجويز الزنا والربا وإضفاء الشرعية على السلطة على أساس مبادئ لا تستند على القانون الإلهي، وحتى إباحة الفحشاء وشرب الخمر باسم الإسلام. ثم يذكر أمثلة من الفتاوى الصادرة في زمنه. بياض وفرعون: ٨٨ - ٨٩.

عند الشيعة عنه عند السنّة. فالشيعة لا يستطيع أن يعترف أبداً بشرعية الحاكم الذي يمسك بالسلطة من خلال طرق غير مشروعة ويمارس سلطته وفق أسلوب مغاير للضوابط الشرعية، ولهذا لا يستطيع أن يدعمه ويقف إلى جانبه، وإذا اضطر إلى ذلك فلاسباب ثانوية وليست مبدئية^(١). أما السنّي فلم يواجه مثل هذا المخطر، فالحاكم برأيه ينال الشرعية ويستوجب الطاعة لكونه حاكماً يمسك بالسلطة، والوقوف بوجهه يصل إلى حدّ الحرمة على الأقل. ولعلّ بعض الفقهاء المتقدمين شكّكوا في لزوم طاعة الحاكم لكونه حاكماً، لكن هناك إجماع في الرأي على عدم جواز الوقوف بوجهه^(٢).

وبالطبع فإن عامل الأخلاق والتقوى كان يمنع اقتراب العلماء والفقهاء المتّقين السنّة من السلاطين، لأن السلطة تقتزن في معظم الحالات بالدنيا والظلم والتعدّي والهووى والتحلل والغفلة عن الآخرة والقيامة، فالنأي عن السلطان يمثّل مصداقاً للاحتراز من الدنيا وأهوائها الأمر الذي يشجّع عليه علماء السنّة المتّقين ويؤكدون على الأحاديث التي وردت في هذا الباب، أي باب الابتعاد عن السلطان^(٣).

(١) كمثال انظر: نخستين رويارويهاي انديشه کران ایران: ٣٢٣-٣٦٦.

(٢) ثمة عدد قليل من فقهاء السنّة أجازوا الوقوف بوجه الحاكم الجائر والفاسق حينما يتعذر إصلاحه إلا بالسيف. انظر آراء ابن حزم في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتاب الفصل: ١٧٣/٤-١٧٤، وكذلك آراء إمام الحرمين الجويني في شرح المقاصد: ٢٧١-٢٧٥، وهؤلاء - كما ذكرنا - لا يمثّلون إلا أقلية قليلة.

(٣) يذكر ابن الجوزي في كتابه "تلبیس إبليس" أنواع المكائد التي قد يُوقع بها الشيطان الفقهاء، ومنها القرب من السلاطين، حيث يفصّل الكلام في هذا الباب ويقول: «.. وفي الجملة فالدخول على السلاطين خطر عظيم؛ لأن النية قد تحسن في أول الدخول ثم تتغير بإكرامهم وإنعامهم أو بالطمع فيهم، ولا يتماسك عن مدهانتهم وترك الإنكار عليهم.

Error! Reference

source not found.

وهنا نعيد طرح موضوع أشرنا إليه قبل قليل بصيغة سؤال: لماذا وقف



وقد كان سفيان الثوري يقول: ما أخاف من إهانتهم لي، إنما أخاف من إكرامهم فيميل قلبي إليهم. وقد كان علماء السلف يبعدون عن الأمراء لما يظهر من جورهم فتطلبهم الأمراء لحاجتهم إليهم في الفتاوى والولايات، فينشأ أقوام قويت رغبتهم في الدنيا فتعلّموا العلوم التي تصلح للأمراء وحملوها إليهم لينالوا من دنياهم». تلبس إبليس: ١١٨-١١٩، وكثيرة هي الانتقادات المماثلة في كتب الحديث والأخلاق والتاريخ.

يتحدث الغزالي بالتفصيل في المواقف التي ينبغي على العلماء اتخاذها إزاء السلاطين، منها قوله: «فهذه كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقلة مبالاقتهم بسطوة السلاطين، ولكنهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يجرسهم، ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة، فلما أخلصوا لله النية أثر كلامهم في القلوب القاسية فليتها وأزال قساوتها، وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا، ففساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا فلم يقدر على الحسبة على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر؟». الإسلام بين العلماء والحكام: ٦٠، نقلاً عن إحياء علوم الدين: ٩٢/٧. والطريف أن الغزالي أجاز الدخول على السلاطين في حالتين فقط تكشفان عن فهمه السياسي الديني لهذه المسألة: «لا يجوز الدخول عليهم إلا بعذرين: أحدهما: أن يكون من جهتهم أمر إلزام لا أمر إكرام، وعلم أنه لو امتنع أودى، أو فسد عليهم طاعة الرعية، واضطربت عليهم أمر السياسة. فيجب الإجابة، لا طاعة لهم، بل مراعاة لمصلحة الخلق حتى لا تضطرب الولاية.

الثاني: أن يدخل عليهم في دفع ظلم عن مسلم سواه، أو عن نفسه...». الإسلام بين العلماء والحكام: ١١٨، نقلاً عن إحياء علوم الدين: ٥، من الباب السادس فيما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة. انظر أيضاً الفوائد لابن قيم: ١٤٩-١٥٣. و:

Goldziher, The Zahiris, p.165.

Gibb, Studies on The Civilization of Islam, p.145.

بعض العلماء الشيعة ومنهم من كان أعلم عصره والعصور التي تلتها إلى جانب السلاطين، ولا سيما أثناء العهد الصفوي؟

يعود السبب الرئيسي إلى الظروف السياسية آنذاك والنزاع المستمر بين الصفويين والعثمانيين، فقد كان الصفويون الشيعة يحتلّون موقع المنافس للعثمانيين الذين كان يهملهم تبعاً لذلك أن يصوروا الشيعة على أنهم طائفة خارجة عن الدين بعيدة عن الإسلام؛ ليستعطفوا رأي الأمة ويثيروا هممها، لجرحها بالتالي إلى الأغراض التي يطمحون إليها تحت عنوان الدفاع عن الدين وكسب الثواب الأخروي^(١). المهم في هذه العملية أن الإثارة لم تكن ضد السلطة الصفوية وحسب، وإنما شملت كلّ الشيعة حتى الساكنين داخل حدود الدولة العثمانية نفسها، ولهذا تعرّضوا للضغط والقتل والنهب والأذى، ووصل الأمر إلى ارتكاب مجازر بشعة ضد الشيعة وإنهاء وجودهم من بعض المناطق، وكمثال على ذلك ما فعله السلطان سليم الأول بعد أن خلع أبيه السلطان يزيد الثاني وقتل أشقائه واستقرّ له الأمر، حيث أمر على الفور بقتل أربعين ألف شيعي^(٢).

(١) كمثال على هذه السياسة يمكن مراجعة الخطبة التي ألقاها إمام الجمعة في مسجد أياصوفيا الشيخ عبيد الله أوائل شهر رمضان في السنوات الأخيرة من الخلافة العثمانية، حيث اتهم فيها جميع الناس سوى الفقراء والمعاقين والمكفوفين بالارتداد والنفاق لامتناعهم عن الجهاد بالمال والنفس، ووضع شرطين اثنين للعودة إلى الإيمان، هما: المشاركة في جبهات القتال، وتسليم نصف أموالهم إلى دار الخلافة التركية، وإلا فلهم سيحشرون يوم القيامة مع المرتدين والكفرة ويدخلون جهنم لا محالة... راجع ثورة العرب ضد الأتراك: ٢٢٤.

(٢) معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: ١٠٠. انظر التفاصيل في كتاب: البلاد العربية والدولة العثمانية للمنظر القومي العربي المعروف ساطع الحصري: ٣٨-٤٠. وينقل كتاب "الفكر السياسي الشيعي": ٣٠٠ عنه: «تولّى السلطان سليم زعامة السنّة، واستحصل على فتوى من شيوخ السوء بأن الشيعة خارجون على الدين يجب قتلهم، ولذلك أمر بقتل كلّ

Error! Reference

source not found.

حقيقة الأمر أنّ التنافس السياسي بين الطرفين أدّى إلى نشوب النزاع الديني، وقد لعب العثمانيون دوراً أكبر من الصفويين في إثارة هذا النزاع؛ لأن الشيعة لم تصف السنّة بالمروق عن الدين، ولم تهبّ لمواجهتهم بهذا الدافع يوماً ما^(١)، بينما نرى أن العكس هو الصحيح، إذ يحدّثنا التاريخ عن حالات كثيرة أقدم فيها عوامّ أهل السنّة وبتحريك من عالمٍ متهتّك عميل أو أمير سفّاك على تصفية الشيعة لأسباب لا مجال لذكرها الآن. وكان من السهل على سلاطين بني عثمان استغلال هذه الذهنية والخلفية التاريخية



من كان معروفاً بالتشيع داخل بلاده».

وينقل الحائري عن ساندروس قوله التالي في السلطان سليم ومواقفه: «خلال السنوات الثمانية التي حكم فيها هذا السلطان (٩١٨-٩٢٧ق) هاجم إيران وفتح كردستان وأذربيجان بعد عام (٩٢٠ ق)، وأقدم على قتل أو سجن كل من يُعرف عنه بأنه شيعي في منطقة حكمه. وكان علماء السنّة قد أعلنوا بأن قتل شيعي واحد أفضل من قتل سبعين مسيحياً. وقيل: إنّ أربعين ألف شيعي قتلوا في هذه الأحداث». مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد: العدد ٥٧-٥٨، ص ٥-٦.

(١) اعتمد السلاجقة سياسة مناهضة الشيعة وعمدوا إلى إثارتها لأسباب مختلفة. "نظام الوزارة في الدولة العباسية: ٤٧"، وقد عدّهم الخواجه نظام الملك من الكفار، وكان يقول: اقتلوهم حيث تقفتموهم... وغيرها من الممارسات القاسية ضد الشيعة.

لكن أحد كبار المتكلمين الشيعة حينذاك وهو عبد الجليل القزويني كان يثني على دور السلاجقة في ترويض الدين ونشره، ويؤكد بأن أي مظهر من مظاهر الإسلام كالمدارس والمساجد والمنابر والسنن الحسنة ودفع البدع، كل هذه من بركات آل سلجوق. انظر مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد: العدد ٥٦، ص ٧٤٤-٧٤٥، نقلاً عن كتاب النقض وسياستنامه. ويمكن مشاهدة أمثلة كثيرة من هذا القبيل في التاريخ الشيعي، بينما لا نجد الحالة المعاكسة لها إلا ما ندر، فمثلاً رفض السلطان العثماني محاولة لنادر شاه عام (١٧٤١) في إقناع السلطان الاعتراف بالمذهب الشيعي كمذهب خامس مقابل الاعتراف به كخليفة للمسلمين.

لتحريض الناس ضد إيران أو ضد الشيعة الساكنين ضمن حدود الدولة العثمانية، وبطبيعة الحال فإن الآثار السلبية التي ترتبت على ذلك كانت أعمق بكثير مما استهدفه السلاطين وسائر المحرضين^(١).

الصفويون وعلماء الشيعة:

في مثل هذه الظروف كان من الطبيعي أن يهبّ العلماء ويقفوا إلى جانب

(٢) تعرض الشيعة في الكثير من الحالات إلى الضغط والضرب والقتل من قبل آخرين غير السلاطين، وكان لعلماء السوء الدور الأكبر في ذلك؛ لأنهم كانوا يمدّعون عوامّ الناس ويحرضوهم ضد الشيعة أو ضد كل من على غير مذهبهم بحجة الدفاع عن الدين: «كانت لأبي محمد الحسن بن علي بن خلف البرهاري رئيس حنابلة بغداد آراء خاصة ويواجه بشدة كل من يخالف آراءه وعقائده، ويدفع أنصاره للتعامل مع الناس بقسوة تصل إلى حد سلب البيوت وعرقلة البيع والشراء وإرهاب كل من يرفض أقوالهم.

ومن جملة أعمال البرهاري: أنه منع النياحة وقراءة المراثي على الإمام الحسين Δ وزيارة مرقده في كربلاء، كان يأمر بقتل النائحين، ومنهم نائح معروف بـ "خَلْب" وكان حاذقاً في عمله حسن الصوت يقرأ قصيدة في رثاء الإمام الحسين Δ تبدأ بالبيت التالي:

أيها العينان فيضاً واستهلاً لا تغيضاً

وقد سمعناه (التنوخي) يقرأها في بيت أحد الرؤساء، وخوفاً من الحنابلة، لم يكن يتجرأ آنذاك أي أحد على النياحة على الإمام الحسين Δ إلا في الخفاء أو الالتجاء تحت قدرة السلطان. ولم تكن النياحة سوى رثاء للإمام الحسين وأهل البيت E، دون أن تتعرض إلى السلف، ورغم ذلك فقد أمر البرهاري البحث عن النائح وقتله». وهابيان: ٢٦. ثمّة أمثلة أخرى على هذا المنحى للبرهاري وأنصاره في المصدر نفسه: ٢٦-٣٣. وعن منازعته مع أبي الحسن الأشعري وآرائه وعقائده ومواقفه وعاقبته لاحظ طبقات الحنابلة: ١٨/٢-٤٥.

Error! Reference

source not found.

السلطان^(١) للدفاع عن الكيان القوي الوحيد للشيعة لحمايته من التهديدات المختلفة والضغوط المتنوعة الصادرة عن الطرف المنافس، والحيلولة دون القيام بمذابح جماعية بشعة ضد الشيعة في الدولة العثمانية، ذلك أن شوكة السلطة الصفوية وقدرتها كان من شأنها أن تردع عن انتهاك حرمة الشيعة في المناطق الخاضعة لنفوذ العثمانيين وقتلهم ونهبهم. فمصير الشيعة داخل إيران وخارجها كان في تلك الأيام العصيبة مرهوناً بقوة الصفويين واقتدارهم، ولم يكن هناك من سبيل سوى العمل على تعزيز سلطاهم وتقوية شوكتهم. والمثال التاريخي التالي يكشف عن أوضاع تلك الفترة:

«طمع السلطان مراد الرابع العثماني (١٠٣٢-١٠٤٩هـ) في العراق - وكان تحت سلطة الدولة الصفوية - فعزم على حرب إيران وهو يعلم أنه لا قبل له بالحكم الصفوي، فلجأ إلى إثارة الطائفية من جديد، واستنجد بعلماء السوء علماء البلاط، ليفتوه بجواز إثارة الحرب الداخلية، فلم يجرأ أحد منهم على ذلك إلا شاب يدعى نوح أفندي، من أذئاب المنافقين، ومن دعاة التفرقة، حريص على الدنيا، فأفتى حسب ما يهواه السلطان وباع دينه بدنياه غيره، فأصدر فتوى بتكفير الشيعة تحت عنوان: من قتل رافضياً واحداً وجبت له الجنة!!.. جاء فيها: اعلم - أسعدك الله - أن هؤلاء الكفرة والبغاة الفجرة جمعوا بين أصناف الكفر والبغي والعناد، وأنواع الفسق والزندقة والإلحاد، ومن توقف في كفرهم وإلحادهم ووجوب قتالهم وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم.

(١) غير العوامل المذكورة، ثمة عامل مذهبي آخر ساعد على التقارب بين العلماء والصفويين، إذ كان الصفويون على ما يبدو من الاتجاه الصوفي، وقد استلموا زمام الأمور بمساعدة الصوفية التي كانت تكنّ وداً للرسول 9 وإلى آله، وقد انتهز الكثير من العلماء الشيعة في تلك الأيام هذا الودّ لكسبهم إلى المذهب الشيعي من خلال التقرب إليهم، ويبدو أن الشيخ البهائي وأباه كانا من هذه الشريحة العلمائية.

وأضاف: وسبب وجوب قتالهم وجواز قتلهم البغي والكفر معاً، أمّا البغي فإنهم خرجوا عن طاعة الإمام خلّد الله تعالى ملكه إلى يوم القيامة، وقد قال الله تعالى ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾، والأمر للوجوب، فينبغي للمسلمين إذا دعاهم الإمام إلى قتال هؤلاء الباغين الملعونين على لسان سيد المرسلين أن لا يتأخروا عنه، بل يجب عليهم أن يعينوه ويقاتلوهم معه.. - إلى أن قال:- فيجب قتل هؤلاء الأشرار الكفار، تابوا أو لم يتوبوا.. ولا يجوز تركهم عليه بإعطاء الجزية، ولا بأمان مؤقت ولا بأمان مؤبد.. ويجوز استرقاق نسائهم؛ لأن استرقاق المرتدة بعد ما لحقت بدار الحرب جائز، وكل موضع خرج عن ولاية الإمام الحق فهو بمنزلة دار الحرب، ويجوز استرقاق ذراريهم تبعاً لأمهاتهم^(١).

و«سببت - هذه الفتوى - قتل عشرات الآلاف، فدارت رحى الحرب الداخلية تطحن المسلمين من الجانبين طيلة سبعة أشهر، ابتداءً من (١٧ رجب سنة ١٠٤٨-٢٣ محرم سنة ١٠٤٩) حيث عقدت معاهدة الصلح في مدينة قصر شيرين وأدّت إلى انتهاء الحرب.

ولكن ما أن خمدت نيران الحرب إلا وأشعلوا نيران الفتن لإبادة الشيعة داخل الرقعة العثمانية استناداً إلى هذه الفتوى، فأخذ السيف منهم كل مأخذ، وأفضعها مجزرة حلب القمعية، فكانت حلب أشد البلاد بلاءً وأعظمها عناءً لأنها شيعية منذ عهد الحمدانيين، فجرّدوا فيهم السيف قتلاً ونهباً وسيياً وسلباً، فلم يبقَ منهم إلا من لجأ إلى القرى والضواحي... فقد راح ضحيتها في مجزرة حلب القمعية وحدها أربعون ألفاً من الشيعة، وفيهم الألوف من الشرفاء من ذرية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(١) انظر تفاصيل هذه الفتوى وعواقبها في مجلة تراننا، العدد ٦/ ٣٨-٤١، وكذلك الفصول المهمة في تأليف الأمة: ١٤٣-١٤٧. وهناك أمثلة أخرى في المجلة نفسها: ٣٢-٦١.

Error! Reference

source not found.

فأرسل السيد شرف الدين علي بن حجة الله الشولستاني - من علماء النجف الأشرف آنذاك - هذه الفتوى إلى إيران للسعي في وضع حدٍّ لهذه المجازر»^(١).

انزواء الشيعة وتناجيه:

من الضروري هنا أن ننبيه إلى ملاحظة أخرى هي: أنَّ الشيعة وخلافاً لأهل السنة عاشوا على الدوام أقليةً منزوية، إذ مثّلوا أقلّيات متناثرة في مجتمعات أهل السنة، وإذا ما كانوا أكثرية تمسك بزمام الأمور في منطقة ما فلا يعدو كونهم كالجزييرة وسط مجتمعات الجوار من أهل السنة، وقد أدى هذا الانطواء وخاصة بعد استلام السلاطين الشيعة للحكم في إيران إلى قطع الارتباط الفعال بين المجتمع الديني الإيراني والعالم الإسلامي، مما سبب بانغلاق هذا المجتمع على نفسه، وحينما بدأ التاريخ الجديد في البلاد الإسلامية ومنها إيران وسائر المناطق الشيعية ساعدت المقاومة السلبية للمجتمع الديني من أجل المحافظة على أصالته في تكريس ظاهرة الانكفاء على الذات^(٢).

وتلاحظ هذه الظاهرة أيضاً في المجتمعات السنية ولكن ليس بعمق وجودها في المجتمعات الشيعية، ويمكن ملاحظة نتائج هذا الاختلاف بوضوح على الفكر الإسلامي والحركات السياسية والثقافية لكلا المذهبين، لا سيما على شريحة العلماء والمفكرين الذين حملوا رسالة الدفاع عن الإسلام في مناطق نفوذ المذهبين. ورغم أن الفكر الإسلامي الموجود في المناطق الشيعية أكثر أصالة ورسوخاً لدلائل عديدة إلا أنَّ من اليقين بأن منهج التفكير السني أقرب إلى الواقع، فضلاً عن أن

(٢) تراثنا: ٦ / ٤٠.

(١) تحول وثبات: ١٦١ - ١٦٥.

نسبة المفكرين العصريين بين صفوفهم أكثر من نسبتهم بين الشيعة. ربما كان هذا هو السبب في الخلفية الطويلة للفكر الإصلاحي والتجديدي بين أهل السنّة، فحينما يقترن حفظ الأصالة مع الانطواء على الذات والحسرة على الماضي ونبذ كلّ ما هو جديد وغريب فلم يبق للإصلاح والتحول والتجدد مكاناً، وقد نشأت هذه الفكرة عن التجربة التاريخية للانزواء عند الشيعة والمجتمع الديني الشيعي قبل أن تكون نتيجة للمبادئ الدينية.

ثمّة أسباب أخرى لانطواء الشيعة في إيران على الأقل، فمثلاً عزّزت القطيعة بين المؤسسات والتشكيلات الدينية الشيعية والقدرة السياسية الحاكمة هذا الانزواء، هذا الانفصام الذي اقترن مع اتساع النفوذ الأجنبي والثقافة الجديدة أدّى إلى حصول المواجهة بينهما، وبالتالي إلى وقوع المواجهة بين المجتمع الديني والثقافة الجديدة التي لم تدخل إلى المجتمع بصورة مباشرة وإنما عن طريق السلطة الحاكمة وحاشيتها وأنصارها، لأن إيران لم يدخلها الاستعمار المباشر، ولما لم تُبدِ هذه الثقافة للإسلاميين غير وجه الاستعمار والاستغلال والفساد وسوء الظن رأوا أنّ السلامة تكمن في النأي تماماً عن هذه الثقافة، فعمدوا إلى الانغلاق والتقوقع من خلال الإعراض والابتعاد عن الضجة المحيطة بهم لحماية أنفسهم وأبنائهم، ويبدو أن أي إجراء غيره في مثل هذه الظروف لم يكن أمراً يسيراً ولا مفيداً^(١).

(١) يمكن ملاحظة نموذج لموقف علماء الدين من مثقفي تلك البرهة الذي يكشف عن حقيقتهم في كلام السيد جمال الدين: «هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهرين في أروبا، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه، ولا تنقص حميته لحفظ بلاده من عاديّات الأجانب، ويفدي مصلحتها بروحه. أمّا أحمد خان وأصحابه فإنهم كما يدعون الناس لنبد الدين يهوتون عليهم مصالح أوطانهم ويسهلون على النفوس تحكّم الأجنبي فيها، ويجتهدون في محو آثار الغيرة الدينية والجنسية... لا لأجر جزيل ولا شرف رفيع، ولكن لعيش دنيء ونفع زهيد. وهكذا يمتاز دهريُّ الشرق عن دهريِّ الغرب: بالخسّة والدناءة

Error! Reference

source not found.

إلا أن العلاقة بين المجتمع السنّي والثقافة الجديدة لم تكن بهذه الصورة، فأولاً: احتكّ هذا المجتمع بالأفكار والتحوّلات التي واجهها النظام الحاكم للارتباط الوثيق بين الاثنين.

وثانياً: كان التعامل بين المجتمع السني والثقافة الجديدة تعاملًا مباشرًا، إذ خضعت كل المناطق السنية من الهند حتى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا للسلطة الاستعمارية فترة من الزمن، وبات الآباء يلاحظون خصائص المدنية الجديدة بجميع أبعادها في وجوه أبنائهم، أمّا رموز هذه المدنية في إيران فقد كانوا مبهورين بها منهزمين نفسياً أمامها لا يدرون ما هي؟ ولا يفكرون بالتعرف عليها، غاية الأمر أنهم تشبّثوا بها انهماً من القيود الأخلاقية والاجتماعية والدينية، وجعلوها أداة تميزهم عن عامة الناس^(١).

والخلاصة: لقد دخل المجتمع الشيعي والمجتمع السنّي التاريخ المعاصر بمهيتين مختلفتين تماماً، وتعاملا مع الفكر الجديد والمدنية الحديثة بصورتين متباينتين، وبدوره ترك هذا الفكر بصماته عليهما بصورة مختلفة، وورث كلّ منهما تجربة تختلف عن الآخر، مما يجعل من المستحيل دراسة الحالة الدينية لكلّ منهما، وخاصة دراسة وضع الحركات الإسلامية للمذهبيين دون الاعتبار بهذه الملاحظة.

بلحاظ ما ذكرناه حول مبادئ الفكر السياسي للشيعية والسنة حريّ بنا أن نتطرق إلى الحركات الإسلامية في كلا المجتمعين والاختلافات بينهما وأسبابها.



بعد الكفر والزندقة!! الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: ٤٣، نقلاً عن العروة الوثقى: ٥٧٢-٥٧٥. المنار: العدد ١٣ إبريل ١٩٢٥، ص ٣١، نقلاً عن مقدمة محمد عمارة على كتاب الإسلام وأصول الحكم: ٨-٩، وحول تأثيرات سقوط الخلافة وتأيد الجمع المذكور راجع المصدر نفسه: ٧-١٤.

(١) إيدئولوجي وانقلاب: ١٥-١٦٤.

الضغوط والضرورات الجديدة:

لم تواجه الحركة الإسلامية الشيعية مشكلة أيديولوجية، فالأصول الاعتقادية والمبادئ الفقهية والتجربة التاريخية والتكوين النفسي والاجتماعي الناجم عن تلك الأصول والمبادئ والتجربة لم تصطدم بالزامات وضغوط التاريخ الجديد للبحث عن حلٍّ إسلامي للقيام بإجراءات سياسية وثورية. إذ كان بمقدور الشيعة وتحت قيادة علماء الدين الوقوف بوجه النظام الحاكم الجائر ومقاومته حتى إسقاطه بالاعتماد على أسس أيديولوجيتهم. توافق هذا الحدث مع النتائج النفسية والثقافية والأخلاقية للتحويلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتعاضمة في الدول الإسلامية المنتجة للنفط خلال العقود الأخيرة.

ولم يكن الأمر مجرد وجوب النهوض بوجه سلطة لا تهتم بالدين ولا تراعي حرمة وتعارضه، من أجل حمايته وحفظ قيمه، كما حصل قبل خمسين أو مائة عاماً مضت، فالحركات الدينية خلال القرن الأخير باستثناء العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة تأسست للوقوف بوجه السلطة الحاكمة لجرأتها على الدين وضربها بعرض الحائط المصالح الدينية والوطنية. الأهم من ذلك أن هذا الجهاد بغض النظر عن غايته النهائية انطوى على حقيقة موضوعية، فلم يكن مهماً للدفاع عن الدين الوقوف بوجه نظام الحكم الفاسد وتقويمه، هذه الحقيقة هي أن التطورات المختلفة والحضور الفعّال للفئات اليسارية واليمينية التي كانت تمارس نشاطات سياسية وثورية قد أوجدت أرضية فكرية ونفسية في نفوس الشبان المسلمين، حتى أصبح مجرد عرض أطروحة ثورية تعتمد على المبادئ الإسلامية ضرورة لا بد منها. ولم يكن بالإمكان إشباع النفوس الظائمة الميالة إلى الدين والعدالة للشبان الذين كانوا يعانون من فراغ وجود أيديولوجية جهادية تدعو إلى تحقيق العدالة سوى عن هذا الطريق، وكان الظمأ يبلغ بهم مبلغاً يدفعهم للالتجاء إلى المدارس الأخرى لو لم يجدوا العمل الأمثل في الإسلام، وكان الدين مضطراً لعارض أيديولوجيته الثورية

Error! Reference

source not found.

والجهادية حفاظاً على أبنائه^(١).

وكانت الأيديولوجية الشيعية وتجربتها التاريخية قادرة على الاستجابة لهذه الحاجة، دون إجراء أي تغيير أو إصلاح على مبادئها، أو أن تلجأ إلى خرق الإجماع، أو تضطر إلى التشبّث بتفسيرات وتبريرات أوسع من حجمها الحقيقي، لا سيما وأن ملحمة عاشوراء راسخة في أفكار وأذهان وعواطف الشيعة، هذه الملحمة التي تحمل في طيّاتها وكل دقائقها نداءً إلى الشيعة، وإحيائها إحياء لمبدأ ضرورة الوقوف بوجه النظام الفاسد والجائر مهما كان قوياً ومهما كانت التضحيات، حتى أصبحت هذه الملحمة أهم مصدر إلهام للاستهداء إلى السبل المناسبة لحلّ المشكلات التي واجهها الجيل الجديد للشيعة^(٢).

(١) إيدئولوجي وانقلاب: ١٦٩-١٨٤.

(١) خلال التحولات السياسية والاجتماعية على طول التاريخ الشيعي احتلّت ملحمة عاشوراء مكانة مهمة في هذا التاريخ، وينطبق هذا الكلام على مرحلتنا المعاصرة أكثر من الفترات المنصرمة، فقد أصبحت الحاجة في التاريخ المعاصر وفي الإطار الشيعي وعلى الخصوص في إيران ماسةً للأفكار الثورية التي تفتح الطريق لإيجاد التغيير السياسي. فالموقف المبهم الغامض للملك بن أنس - مثلاً - حيال محمد ذي النفس الزكية ربما كان ناجماً عن هذا الأمر، فقد أراد أهل المدينة تقديم الدعم لمحمد لكنهم كانوا قد بايعوا المنصور سابقاً، فقال مالك: بأن البيعة لا تنعقد بالإكراه، عندها التفّ أهل المدينة حول محمد، مما دعا بوالي المدينة إلى الأمر بضرب مالك حتى تكسّرت عظام كتفه، ورغم ذلك فقد أجاب عن سؤالٍ حول جواز الخروج على الحاكم: «إن كان على مثل عمر بن عبد العزيز لا يجوز، وإن لم يكن على مثله، فدعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما».

ومُن ذكرهم المؤلف في هذا الكتاب: سعيد بن المسيب الذي رفض طلب عبد الملك في أخذ البيعة منه لولديه وليد وسليمان قائلاً: بأن الرسول نهي عن بيعتين، وتعرض لشقي أصناف التعذيب دون أن يستسلم. إن اتخاذ مثل هذه المواقف أمام السلطان تختلف تماماً

أمّا بالنسبة لأهل السنّة فلم تكن القضية بهذه الصورة، فقد واجهوا ضغوط العصر الجديد والنفوس الطامحة للشبان التي تبحث عن حلول دينية سياسية ثورية، الأمر الذي لا يستطيع الفقه والكلام والتجربة التاريخية لدى أهل السنّة تلبية هذه الحاجات، بل كانت عملياً في المسار المعاكس لها. لهذا فإن المشكلة أصبحت ذات شقين: شقّ نظري وأيديولوجي، وآخر عملي وتاريخي واجتماعي، فالأيدولوجية السنية لم تتجاوز - وهي في أقصى درجات ثورتها والتزامها الديني - حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قولاً تجاه السلطان المسلم، علماً بأنّ الشخصيات الحرّة الشجاعة من بين صفوف أهل السنّة لم تركع على طول التاريخ لرغبات السلطان، ولم تشتتر سخط الخالق برضا المخلوق، ولم تبع إيمانها بدنياها، ولم تبال بترغيب الحاكم وترهيبه ووقفت بصلاية أمامه وأمام رغباته، ونطقت الحق رغم أنف السلطان وتحملت في سبيل ذلك المشكلات والصعاب^(١).

هذا هو نمط الشخصيات الثائرة من أهل السنّة، إذ كانت تمتلك تلك القدرة الأخلاقية والروحية التي تستطيع أن تقف بما بوجه طلاب الدنيا، بيد أن أجيال العصر الجديد تحتاج إلى شخصيات تقف بوجه الحكم بدوافع دينية وتدعو الأمة إلى أهدافها، شخصيات كالإمام الحسين Δ وزيد بن علي وسائر الأمّرين



عن موقف الإمام الحسين Δ من يزيد، أو موقف زيد بن علي من هشام. فلم يُفت أيّ من علماء السنّة تقريباً بلا شرعية الحكام الذين يقاومون رغباتهم، غاية الأمر أنهم كانوا يرفضون تنفيذ طلباتهم.

(١) كنموذج انظر: الإسلام بين العلماء والحكام: ١١٥-١٣٢. لكن المهم هو أن الرأي في مسؤولية عالم الدين يختلف بين الشيعة والسنّة، ويعود هذا الاختلاف إلى موقف الطرفين من الحكام والوقوف بوجه الظلم والجور والفسق والفجور، فمثلاً قارن بين مسؤوليات عالم الدين عند الإمام الحسين Δ في تحف العقول: ١٧١-١٧٢، وعند ابن حنبل في أعلام الموقعين: ٩/١، نقلاً عن كتاب: الردّ على الزنادقة والجهمية لابن حنبل.

Error! Reference

source not found.

بالمعروف من الشخصيات المقدّسة عند الشيعة، وليس إلى أفراد كابن حنبل وسعيد بن المسيب وسائر محدثين الذي تعرضوا في أيام الخنة إلى الضرب والإهانة لكنهم ثبتوا على عقائدهم ولم ينسوا بينت شفة^(١).

فقد كان إنكارهم للحاكم قلبياً أو لسانياً في أقصى الحالات - وقلماً كان يحصل هذا الإنكار اللساني لو كان الهدف انتقاد الحاكم - وليس إنكاراً بالعمل لعدم تجويزه. وكما قلنا آنفاً فإن عدم قيامهم بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس من قبيل الاعتدال، وإنما ناجم عن عقيدة، ولهذا لم تؤثر تحولات العصر في تغيير هذا الموقف، وبقي الوقوف بوجه الحاكم المسلم وإشهار السيف ضده حتى وإن كان ظالماً جائراً فاسقاً ممنوعاً عند السنّة كمبدأ أساس في فكرهم السياسي^(٢)، في حين يتطلب العصر الجديد شيئاً على النقيض من هذا المبدأ.

لا يكمن سبب مواجهة الشبان السنّة وتصديهم للحكام الحاليين في أن هؤلاء الحكام أكثر ظلماً وفسوقاً ممن سبقهم، لكننا الظروف تغيرت اليوم عما كانت عليه سابقاً، فمواجهة الحاكم الظالم والفساق في الماضي كانت ضرورة من ضرورات إقامة العدل وتحكيم الدين في المجتمع؛ لأنّ انحراف المجتمع ينشأ من انحراف الحاكم أولاً، وعدم وجود حاجة اجتماعية وسياسية وفكرية وثقافية خاصّة

(٢) الأئمة الأربعة: ١٤٠-١٨٠، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل: ٣٩٧-٤٣٧.

(١) ذهب الجمهور إلى وجوب الصبر على جور الحاكم وعدم جواز الخروج عليه، ونسبوا القول بذلك لكل من الفقهاء الثلاثة: الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل. الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ: ٩٨. ونسب النسفي في كتاب "شرح العقائد" إلى أبي حنيفة مثل هذا الرأي، ومضى يقول: «لقد ظهر الفسق واشتهر الجور من الأئمة والأمرء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون إليهم ويطيعونهم والأعياد معهم ولا يخرجون عنهم». المصدر نفسه: ٩٩. وقد تمسّك بهذا الاستدلال جميع القائلين بعدم جواز الخروج، للمزيد من الاطلاع راجع المصدر نفسه: ٩٧-١٠٧، وطبقات الحنابلة: ٢/٢٢.

لعرض أيديولوجية ثورية أو مسلّحة تمنع خروج الشبان من الدين ثانياً^(١).
أمّا في العصر الحاضر فقد اتخذت هذه القضية شكلاً آخر، وأصبح الحاكم
ألعوبة بيد القوى الدولية الكبرى أو على الأقل حليفاً لها يُنفَّذ ما تملّيه عليه تلك
القوى ليس إلا. أي: إن الحاكم في الماضي كان يمسك بزمام السلطة ويحكم
حسب ميوله ومشتبهاته، أما الآن فقد أصبحت السلطة الحقيقية في مكان آخر، ولم
يعد القرار بيد الحاكم^(٢)، فضلاً عن ذلك تغيرت الظروف السياسية والاجتماعية
والثقافية والنفسية تماماً، وأخذت كل مدرسة تطرح حلولها للأوضاع والمشاكل
المعاشة، ولا يمكن للإسلام أن يتخلّف عن الركب، وكان لابد أن يطرح حلوله بما
يتناسب مع الظروف والخصوصيات المعاشة، وأهمها: سخونة الحالة الثورية ورغبة
التغيير عند الشبان، وهي خصائص لا تتوفر إلا في المجتمعات المدنية الكبيرة
والصناعية المليئة بالتناقضات والنزاعات لتتبدل إلى حاجة حقيقية^(٣).

في مثل هذه الظروف لو لم يقدّم الإسلام حلوله المناسبة التي تقدر على
منافسة الحلول المطروحة الأخرى، لانتهى به الأمر إلى انحسار نفوذه، إذ لا يستطيع
أي دين أن يحفظ حضوره الفعّال المؤثر إلا بتلبية حاجات محيطه والتعامل مع

(٢) لمعرفة شدة حاجة الشبان المسلمين إلى أيديولوجية ثورية إسلامية راجع أعداد بعض المجلات
الإسلامية: كالنذير والثورة الإسلامية والمنطلق والدعوة وغيرها الصادرة عن الفئات الجهادية.
(١) حول موقف الشبان المتحمسين من أهل السنّة إزاء الأنظمة الحاكمة راجع انتقادات العتيبي
الذي احتل الكعبة في الأول من محرم (عام ١٤٠٠ق) لحكام آل سعود وعبد العزيز بن باز الذي
توسط عام (١٩٧٨م) في إطلاق سراحه، في:

Faith and Power, pp. 180-185.

(٢) لمعرفة تأثيرات تحديث المجتمعات الإسلامية لا سيما في المدن الكبيرة على أفكار الشبان انظر:
بيامبر وفرعون: ٢٧٣-٢٩٥، وأيضاً بحوث سعد الدين إبراهيم في هذا المجال، و إيدئولوجي
وانقلاب: ١٦٩-١٧٨.

Error! Reference

source not found.

حقائقه، بل يمكن القول: إنّ حفظ المكانة المرموقة لأي دين مرهون بتعاطيه الفعال والخلاق مع مجموع ما يحيط به. ففي ظروف تدعى كل مدرسة - حقاً أو باطلاً - بحرصها على إصلاح الوضع الموجود أو إزالته لصالح وضع أفضل فيتخلّق عدد كبير من الشبان حولها وحول أفكارها المطروحة، في مثل هذه الظروف لا يمكن للإسلام أن يقف مكتوف الأيدي مغلق الفاه، ولا يسمح الالتزام والغيرة الدينية بمثل هذا للمؤمنين من العلماء والمفكرين والمثقفين الإسلاميين^(١).

سوى هذين العاملين ثمة عامل داخلي ثالث برز خلال العقود الأخيرة من الزمن، حيث تعرضت مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية للتغيير، وكان من الطبيعي أن تتكيف الروح والشخصية والفكر والمثل لهذا التغيير، تبعاً لذلك عاش الشاب المسلم في المرحلة المعاصرة بيئة تختلف كلياً عن بيئة آباءه وأجداده، فقد تركت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية الجديدة أثرها على روحه وشخصيته وذهنه وفكره وحساسيته وحاجته وهدفه وفهمه ووعيه، حتى أن فهمه الديني أصبح وهو في أقصى درجات الالتزام يختلف عن الفهم الديني للسلف، وبالتالي فإنه أصبح ابن زمن آخر وتجربة أخرى وضرورة وحاجة أخرى^(٢).

وقد تجلّى هذا الاختلاف في الشخصية والروح والهدف بشكل أساسي في المباحث السياسية الدينية لأسباب تاريخية واجتماعية وسياسية. وتركز الاختلاف في الفهم الديني بين الجيلين القديم والجديد في اختلاف فهمهما للمباحث الدينية

(٣) لمعرفة مقدار ما تعرض له الإسلام من ضغوط وخصوصاً في العالم العربي ومصر في الخمسينات والستينات، راجع الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي.

(١) عن اختلاف هاتين المرحلتين والتجربتين طالع كنموذج مسار التحولات الفكرية والعقائدية لأحد المثقفين المسلمين المعاصرين الذي أفصح عنه بكل صراحة وصدق في: من العقيدة إلى الثورة: ٤٦ - ٤٨.

السياسية، إزاء هذا التطور لم يستطع الفكر الكلاسيكي لأهل السنة حتى في قمة تقدميته وحداثته أن يلي حاجات العصر، ذلك أن هذا الفكر الكلاسيكي كان ينسجم مع ظروف أكلها الدهر، خاصة وأن هذا المبحث كان ينطوي على حساسية بالغة. ويستند الجزء الأعظم من الفكر السياسي لأهل السنة على الإجماع، ولا يستطيع هذا المسند أن يصمد أمام شكوك وانتقادات الجيل الجديد، وقد حصل هذا بالفعل وانهار عملياً الكثير من أصوله المفروضة والموضوعة^(١).

مهما يكن من أمر فإن هذه العوامل في المجموع ولدت هذه الحاجة والإلزامات الجديدة، وأصبحت المشكلة الرئيسية تكمن في تعارضها مع الفكر والتراث الماضي، فمن مجموعة فقهية وكلامية وحتى تاريخية وحديثية واسعة لا تبيح تضعيف الحاكم على الأقل يراود استخراج حل يدعو لمواجهته! حيث أراد أهل السنة الوقوف بوجه الحاكم لأول مرة في تاريخهم مقروناً بالحجة والإلزام الديني من خلال التنقيب في أمثلة تاريخية ماضية وفتاوى الفقهاء للاستعانة بها في تسويق هذا التحرك وإضفاء الشرعية عليه، وهو أمر مستحيل. فكانت الحاجة حقيقية وماسة في حين كانت الأسس الاعتقادية والتجارب التاريخية تتقاطع مع هذه

(٢) راجع بحوث عبد الرازق واستدلالاته في "الإسلام وأصول الحكم" حينما يتحدث عن أبطال الخلافة كأصل من أصول الدين، أو حتى كأمر من أموره. فهو ينفي إجماع العلماء عليها، بل وينفي بصورة غير مباشرة أصل الإجماع، وقد تمسك منتقدوه بهذه النقطة وعمدوا على ردّ آرائه من هذه الزاوية. انظر كمثال إلى الإشكاليات السبعة التي أوردها عليه مجلس علماء الأزهر وحاكمه بها، ليخرجه في النهاية من الأزهر. مقدمة محمد عمارة على الإسلام وأصول الحكم: ٢١. انظر أيضاً: سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه لعبد الكريم الخطيب الذي وجّه انتقادات مماثلة لعلي عبد الرازق، وكان هدفه الأساس فتح باب الاجتهاد لرفع الأزمة الدينية، والمساعدة على بثّ الوعي الديني في المسلمين والعمل على أسلمة المجتمع، المصدر نفسه: ٧.

Error! Reference

source not found.

الحاجة، وقد أدى هذا الطريق المغلق إلى التفكير بنظريات وحلول لا سابقة لها وبعيدة عن وحدة الاعتقاد والإجماع المتفق عليه عند أهل السنة، من النظريات المطروحة في كتاب سيد قطب "معالم في الطريق" إلى الأفكار المتطرفة لجماعة مصطفى شكري "التكفير والهجرة"، ومن كتاب عبد السلام فرج "الفريضة الغائبة" حتى مصنف العتيبي "الإمارة والطاعة والبيعة".

ومن غير المعلوم أيّ من هذه النظريات سيتمخّض عنها المستقبل؛ لأنها لا تستند على مبادئ خاصة لكي نستطيع على ضوءها التنبؤ بمستقبلها، وما يحدد مصيرها ويبلورها نوع الظروف ومستوى الضغوط التي تمارس بحثاً عن طريق حلّ جهادي، وكذلك الذهنية التي ينطلق منها من يفكر بمشكلاته. فتارة يُبدل الجهد باتجاه فرض مواجهة مع المجتمع من خلال وصفه بالجاهلية، وأخرى باتجاه أسلمة المجتمع من خلال أقلية مختارة منكفئة على نفسها مهاجرة من مجتمعتها عبر التمسك ببعض الحالات من تاريخ الرسول 9 والصدر الأول، وثالثة باتجاه إثبات لزوم مقارعة المجتمع الموجود من خلال التشبث بفتوى لابن تيمية، رغم كون المجتمع إسلامياً لا يمكن تكفيره لكنه يخضع لسلطة الطاغوت وقوانين النظام الطاغوتي، ورابعة باتجاه إسقاط شرعية الحاكم وضرورة مواجهته بسبب نقض شروط البيعة من قبل الحاكم^(١).

يُلاحظ هنا تعدد الاتجاهات رغم الهدف الواحد، دون أن يجمع هذه الاتجاهات أدنى تماثل، وهو أفضل دليل على ما ذهبنا إليه. فلغياب الحلّ الصريح والقاطع أمام الضغط المتزايد الذي لا يمكن امتصاصه وتعديله أخذ كلٌّ يبحث عن مفرٍّ دون أن ينظر إلى المسألة بتمامها. إن الاستناد على عدة آيات وروايات وأمثلة من التاريخ لطرح نظرية بهذا الشأن يؤدي إلى أن تُنقض هذه النظريات بنظريات

(١) عن آراء العتيبي، راجع الحركة الإسلامية في الجزيرة العربية: ١١٩-١٣٠.

أخرى تستند أيضاً على أمثلة من القرآن والسنة والتاريخ. إذن فأية دراسة حول الإسلام لا تأخذ بالاعتبار أصوله ومبادئه وروحه وتماه ولا تنسجم مع أسسه بمجموعها فهي دراسة خاطئة لا يمكن الاطمئنان لها والاعتماد عليها ولا يكتب لها الاستمرار، الأمر الذي تعود إليه مشكلة هؤلاء المنظرين ونظرياتهم^(١). ولهذا تجتذب هذه النظريات لفترة من الزمن عدداً من الشبان لينفضوا من حولها بعد مدة، ولإلقاء المزيد من الضوء على هذا الموضوع نشير إلى خلفية هذه الأفكار والاتجاهات طوال التاريخ الجديد.

فكرة الحكومة الإسلامية:

تعود خلفية السعي لتأسيس الحكومة الإسلامية عند أهل السنة إلى فترة سقوط الخلافة العثمانية، فمنذ الأيام الأولى لانتشار الإسلام وحتى سقوط الخلافة العثمانية كانت القوانين الإسلامية هي الحاكمة عملياً في المناطق الإسلامية، والأهم من ذلك أن وجود الخليفة في العهود المختلفة طوال التاريخ الإسلامي كان يمثل سنداً دينياً ومعنوياً كبيراً يمنح المسلمين الاستقرار ويطمئنهم بأن المعايير الإسلامية حاكمة في جميع أبعاد حياتهم، وأنهم عاملون بتكليفهم.

وعلى حد تعبير السيوطي فإنه لم تمر على المسلمين فترة دون خليفة سوى سنوات ثلاث^(٢)، وهي فترة قصيرة، أما التاريخ الإسلامي وإلى قبل سقوط الخلافة العثمانية فقد شهد وجود الخليفة في جميع أدواره سوى الفترة المذكورة، وهذا بدوره ينفي فكرة عدم وجود واستقرار الحكم الإسلامي لكي يُبادر إلى تأسيسها.

(٢) كنموذج انظر إلى النصائح الأبوية التي يقدمها يوسف القرضاوي في كتابه: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، والتي يطلب فيها من الشبان نبذ الأساليب والتفسيرات المتطرفة للدين والالتزام بالضوابط الدينية.

(١) تاريخ الخلفاء: ٧٧.

Error! Reference

source not found.

فضلاً عن ذلك فإن وجود الخليفة يلي حاجه الوجوب الشرعي لهذا الوجود وطاعته ومبايعته، لأن أهل السنّة يعتقدون بلزوم البيعة لخليفة أو إمام في عنق كلّ مسلم، وإلا مات ميتة جاهلية^(١).

القضية هنا لم تكن تبعية سياسية، وإنما نوع من الطاعة والبيعة الدينية، بمعنى أن الوجوب لم يكن يمتدّ إلى السلطة السياسية للخليفة، فمنذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي دبّ الضعف والانحطاط إلى جسد الخلافة، ولم يعد أكثر المسلمين يخضعون لسيطرة الخليفة المستقر في اسطنبول، بل لم يعد الخليفة نفسه الأقوى والأقدر الذي يمكن أن يُفتخر به، لكن انحسار السيطرة السياسية لم يتبعه انحسار في السلطة الدينية حيث ظلت مكانته الدينية مُعترف بها من قبل المسلمين الذين كانوا يعملون بفريضة الكبرى من خلال البيعة والطاعة له^(٢).

سقوط الخلافة:

سقطت الخلافة العثمانية عام (١٩٢٤م) على يد تركية الفتاة بشكل غير متوقع، وأحسّ المسلمون في كل مكان بفقدان السند وتعطيل إحدى أهم الفرائض الإلهية، ولم يكن يدور بخلداهم أنهم يستطيعون أن يجمعوا بين الالتزام الديني والعزّ مع عدم وجود الخليفة، ولمعرفة هذا الإحساس الذي أثاره سقوط العثمانيين راجع مثلاً أشعار أمير الشعراء آنذاك أحمد شوقي^(٣).

(٢) الإسلام وأصول الحكم، مقدمة محمد عمارة: ٩، نقلاً عن المنار: العدد ٢٣ نيسان ١٩٢٥م/ ٩ رمضان ١٣٤٣ ق، ص ٣١.

(١) مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد: العدد ٥٧-٥٨، ص ٤-٨.

(٢) كان لأمير الشعراء أحمد شوقي ودّ خالص نحو العثمانيين وحتى الأتراك باعتبارهم حملة الإسلام، إذ يمكن ملاحظة أشعار كثيرة في ديوانه الشوقيات مليئة بالحماسة والأحاسيس الجياشة تجاه العثمانيين والأتراك، على سبيل المثال فهو يمتدح الأتراك في بعض أشعاره

ص

ومن المناسب هنا أن نذكر جانباً من التغيرات التي طرأت على العالم الإسلامي ومصر على الخصوص جرّاء إلغاء الخلافة:

«من الأحداث المعروفة والشهيرة.مصر في ذلك التاريخ ذلك المؤتمر الدائم الذي أُقيم باسم (المؤتمر الإسلامي العام للخلافة) والذي أصدر مجلة (الخلافة الإسلامية) كي تدعو لدعوته الرامية إلى مبايعة أحد الملوك والأمراء بخلافة المسلمين»^(١).

وغير نشاط مؤتمر الخلافة ومجلّته أخذت الكثير من الأوساط والعديد من المجالات في التركيز على الأبحاث الدينية الخاصة بالخلافة والإمامة في الإسلام، وبلغ ذلك حدّ إصدار الفتاوى التي توحى بل تقطع بأن صفة الإسلام قد زالت عن المجتمعات الإسلامية وشعوبها بإلغاء "أتاتورك" لمنصب الخلافة العثمانية، وأنّ كلّ المسلمين آثمون حتى يبايعوا خليفة آخر، وأن آثار هذا الإثم ستحلّ بهم عقاباً في الدنيا، وذلك فضلاً عن عقاب الله لهم يوم القيامة.. وأنهم قد عادوا بسبب ذهاب



ويصفهم بأنهم أشرف الأمم، ويطلب منهم أن لا يتبعوا أفكار تركيا الفتاة ولا أن يتخلفوا، بل يكونوا أمة ثابتة فعّالة متحركة: ٢٠٦-٢٠٧. وفي أبيات أخرى تراه ينشرح لمشاهدة الأسطول البحري العثماني يرفرف عليه العلم الإسلامي: ٢٠٨-٢١١، ويمجّد حرب الأتراك ضد اليونان ويصف قائدها مصطفى كمال بخالد الأتراك: ص ٤٤ و٢٥٨، وحينما يدّعي الشريف حسين الخلافة يبعث شوقي بقصيدة إلى السلطان عبد المجيد سنة يعتبره فيها القيّم على مكة والمدينة ويدعوه للقضاء على الشريف حسين: ١٩٤. وتعتبر القصيدة التي نظمها بعد إلغاء الخلافة من قبل أتاتورك من أكثر قصائده عاطفة، يطلب فيها من المسلمين تنبيه أتاتورك وردعه: ٩٠-٩٣.

قارن هذه الأشعار مع الأشعار التي قيلت في مدح الشريف حسين وانتقاد العثمانيين والأتراك. ثورة العرب ضد الأتراك: ٣٥٤ فما بعد.

(١) الإسلام وأصول الحكم، بمقدمة محمد عمارة: ٨.

Error! Reference

source not found.

منصب الخلافة أمة "جاهلية"، من مات منها مات ميتة جاهلية.. فتنشر العديد من المجلات والمقالات والفتاوى في هذه المعاني، وبهذه الألفاظ، وتحدث عن أن: «نصب الإمام واجب في الملة في هذا الزمان، كغيره، وجميع المسلمين آثمون بعدم نصب إمام تجتمع كلمتهم عليه بقدر طاقتهم، ومعاقبون عليه في الدنيا بما يعلمه أهل البصيرة منهم، وسيعاقبون في الآخرة بما يعلمه الله تعالى وحده.. إن الجماعة التي أمرنا باتباعها لا تسمى جماعة المسلمين إلا إذا كان لهم إمام بايعته باختيارها.. إن إمام المسلمين هو رئيس حكومتهم السياسية، ويجب عليهم أن يكونوا قوة وشوكة له بمقتضى مبايعتهم له...»^(١).

دفع سقوط الخلافة ببعض المفكرين والعلماء المسلمين لاستنهاض الأمة لإحياء الخلافة بـ "قدر ما تستطيعه قوى الإسلام في هذا الزمان"^(٢). لكنها كانت مساعي فاشلة لأسباب كثيرة. فإحياء الخلافة في العهود السابقة كان يتم بقرار المسلمين، الأمر الذي اختلف بعد سقوط العثمانيين؛ لأن القرار لم يعد كله بيد الأمة، حيث تغلغل الأجانب في صفوفها حتى أصبحوا يشكّلون ثقلًا كبيراً في قرارها.

مضافاً لذلك فقد ظهر جيل من المثقفين على الطراز الجديد متبوّئين مراكز اجتماعية وسياسية حساسة، هذا الجيل كان يفكر على طريقة "تركيا الفتاة" فلم يكن يرغب بعودة الخلافة، بل أخذ يعارضها ما أمكن. ومن أبناء هذا الجيل السياسي والكاتب والصحفي المصري المعروف محمد حسين هيكل الذي دافع عن

(١) الإسلام وأصول الحكم: ٩، نقلاً عن صحيفة الأهرام: العدد ١٢٠٥٠، ١٩٢٥م، مجلة المنار، العدد ٢٣ نيسان ١٩٢٥، ص ٣١. وحول الضجة التي أثارها سقوط الخلافة والتأييد الذي لقيه المؤتمر المذكور راجع المصدر نفسه: ٧-١٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٧، نقلاً عن مجلة المنار: ج ٢، العدد ٢١ تموز ١٩٢٥، ص ١٠٠.

أفكار عبد الرازق الذي نشر كتابه بعد سقوط الخلافة مباشرة وهاجم منتقديه، وانتقد بشدة الساعين لإحيائها، يقول: «.. وماذا تقول في عالم من علماء الإسلام يريد أن لا يكون للمسلمين خليفة في وقت يطمح فيه كل ملك من ملوك المسلمين وكل أمير من أمرائهم في أن يكون خليفة؟»^(١).

ويقول اسميث في هذا الشأن وهو يبحث في العلاقة بين الإسلام وتحولات مصر في المرحلة المعاصرة على ضوء سيرة محمد حسين هيكل: «وقع الجميع تحت تأثير الأحداث السياسية والتطورات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تتبلور في مصر حينذاك، وخضع الجميع بدرجات مختلفة لتأثير الإجراءات التي كانت تتم على يد مفكرٍ عقد العشرينات وتستهدف تحديد الإسلام وسلطة الشخصيات الإسلامية، وتجلت هذه الإجراءات في كتاب عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" وكتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي"»^(٢).

على أية حال فشلت الجهود الجبارة التي بذلها الكثير من المعتقدين بالوجوب الشرعي للخلافة، وانتهت الخلافة ولم تثمر المساعي لإحيائها عن نتيجة، وأدعن المسلمون رغماً عنهم بعدم إمكانية إحياء الخلافة ثانية، رغم أن حكام بعض المناطق الإسلامية آنذاك حدثوا أنفسهم بالترشيح لهذا المنصب، لكنها أحلام سرعان ما تبددت وانتهت في عالم النسيان^(٣).

(٣) نفسه: ١٣، نقلاً عن: المنار، ج٢، عدد ٢٢ تموز ١٩٢٥.

(١) راجع:

Charles D.Smiths, Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt.p.1.

(٢) فكر البعض في تلك الفترة بنيل منصب الخلافة، ومنهم الملك فؤاد ملك مصر، مقدمة الإسلام وأصول الحكم: ٨. لاحظ التفاصيل في: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: ١٣٥-١٤٥. والآخر الشريف حسين في مكة. ثورة العرب ضد الأتراك: ٣١٢-٣٥٣. والطريف أن رشيد رضا وآخرين رشحوا إمام اليمن للخلافة لاجتماع المؤهلات

Error! Reference

source not found.

إلى جانب أقول هذا التيار ظهر تيار جديد ييشّر بفكرة الحكومة الإسلامية، وهي فكرة اعتبرها الكثير من العلماء والمثقفين الإسلاميين استمراراً للخلافة الإسلامية^(١). ولم تكن هذه الفكرة تعني شيئاً قبل سقوط الخلافة، فرغم فجور الخلفاء والسلاطين وفسقهم إلا أنهم لم يقفوا بوجه الدين بالشكل الذي كان رائجاً بين الناس، بل إن مصالحهم كانت تقتضي في الكثير من الحالات ترويجها وإشاعته، كما أنه لم يكن يقف بوجه الحقيقة الدينية للمجتمع أي عامل خارجي أو داخلي مهم، وكان كل شيء منسجم ومكّيف مع الدين والتراث الديني بشكل من الأشكال.

لكن الأمور تغيرت تماماً في التاريخ الجديد، وحلّت ظروف جديدة كنتيجة للتحويلات العلمية والفكرية والصناعية، وانفتاح المجتمع الديني المغلق، والتخلف، والهيمنة الشاملة للأجانب، وتبعية الحكام والتسلطين وأصحاب النفوذ المباشرة أو غير المباشرة للمستعمرين، وتعرض الدين إلى هجوم وضغوط من الجهات كافة. ولم تكن القضية مجرد انهيار الخلافة العثمانية كآخر مظهر اجتماعي وسياسي ونظامي لإسلامية المجتمع الإسلامي، بل الأهم من ذلك أن الأوضاع تغيرت تماماً وأحسّ المسلمون بحق أنهم أصبحوا العوبة بيد الأحداث^(٢).

في مثل هذه الظروف اتجهت الأنظار نحو مفردة جديدة هي الحكومة الإسلامية، الجديد فيها ظهورها بالشكل الذي حصل أواسط القرن الحاضر وتحليلها

الدينية والسياسية فيه. انديشه هاي سياسي در اسلام معاصر (الأفكار السياسية في الإسلام المعاصر): ١٣٧.

(٣) يفهم من إطلاق لفظ "الخلافة" رئاسة الدولة الإسلامية، ولا بد من القول بأن الخلافة تعني الدولة الإسلامية، وقد أجمع على إمكانية تسمية رئيس الدولة بالخليفة. انظر هذا المفهوم في: معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: ٣٠.

(١) انظر كمثال: الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الاستعمار الغربي: ٧-٤٢.

على صورة هدف ديني سياسي.

استقطب هذا الموضوع وبسرعة أنصاراً كثيرين من مختلف الفئات بالشكل الذي تحول إلى أهم شعار سياسي رفعتة المجتمعات الإسلامية. في غضون ذلك وقعت أحداث كثيرة أخرى ساعدت على انتشار هذا التيار وتعميمه^(١).

تغلغل القوانين الغربية:

إلى جانب ظهور هذا التيار تسارعت عملية اختراق القوانين الغربية للبلدان الإسلامية دون أن تكون لذلك علاقة بإلغاء الخلافة، فإن القوانين الغربية وبفرض استمرار الخلافة العثمانية كانت ستتوغل إلى البلدان الإسلامية بل إلى عقر دار الخلافة تركيا، كما حصل شيء من ذلك بالفعل، إذ أدت إلى هذا الاختراق مجموعة الظروف التي سادت آنذاك، وليس سقوط الخلافة العثمانية كما تصور البعض^(٢).

في هذه المرحلة انكفأ المسلمون إلى داخل مجتمعاتهم الإسلامية المغلقة، وسلخوا طريق المقاومة السلبية بسبب سرعة التطورات وضغوط الزمان والتخلف الذي كانوا عليه. أما معارضو الدين ومنكروه ودعاة الثقافة الغربية وقوانينها ونظام قيمها فقد انفردوا عملياً في الميدان وأصبحوا أبطاله دون منازع ومعارض، ولم يستطع أي أحد أن يقف بوجه الموجه الجديدة وروّادها^(٣).

(٢) لاحظ جواب حسن البنا في: من أصول الفكر السياسي الإسلامي: ١١. ويمكن من خلال هذا الجواب استشراف علامات أولية لتبلور مفهوم الحكومة الإسلامية.

(١) حول كيفية نفوذ القوانين الغربية في البلاد الإسلامية لا سيما في حدود الدولة العثمانية والهند وتاريخه راجع:

Islam Surveys, A History of Islamic Law, pp.149-162.

(٢) الإسلام بين العلماء والحكام: ١٥-٢٥.

Error! Reference

source not found.

في مثل هذه الأوضاع كان من الطبيعي أن يتأثر النظام القانوني والحقوقى للمجتمعات الإسلامية، بل وحتى دساتيرها بالقوانين الغربية. ذلك أن أول ما يحوم في الذهن في فترة دخول البلدان الإسلامية إلى التاريخ الجديد الذي اقترن بانتشار الأفكار والميول المطالبة بالتححر هو تدوين القوانين والدساتير، وهل هناك مصدر سوى الغرب يمكن الاقتباس منه في مثل تلك الظروف؟^(١)

للمزيد من التوضيح نقول: إنَّ المسلمين عانوا وعلى طول تاريخهم من استبداد الحكام وجورهم، هذا الاستبداد الذي يعزّز خصيصة مهمة ألا وهي انتهاك القانون وعدم الخضوع لأية ضابطة.. في هذا الجوّ الملبّد بدأت التحولات الجديدة وتفتحت العيون والآذان، وشعر المسلمون فجأة أنهم يعيشون أسوأ الظروف السياسية والاجتماعية وغاية الانحطاط والتخلف، وهو إحساس لعب المثقفون الجدد دوراً في إثارته. فنتيجة المقارنة الظاهرية بين مجتمعاتهم والمجتمعات المتطورة توصلوا إلى حصيلة مفادها: أن تخلفهم يعود إلى الاستبداد السياسي الحاكم، وهذا بدوره يكمن في غياب نظام قانوني وحقوقى، ولهذا أطلقوا شعارات التحرر من الاستبداد واعتقدوا أن السبيل الوحيد المؤدي إليها هو تدوين الدستور والقوانين. إذن المشكلة برأيهم تمتد جذورها في السلطة الاستبدادية وفقدان الحرية، والقانون هو العلاج الوحيد لحل هذه المشكلة، وبالطبع فإن العلاج الشافي هو القانون الذي يستمد روحه من القوانين الغربية^(٢)!

ولعلّ هذا الاختيار كان أحد أسوأ الاختيارات التي واجهتها المجتمعات الإسلامية وخلف وراءه أعراضاً متعددة. ولسنا هنا بصدد بيان السبب، إنما الإشارة إلى سيل القوانين الجديدة التي انهمرت فجأة دون أن تتوفر لها الأرضية الخصبة، في

(3) H.A.Gibb and Harebd Brown, Islamic Society and the West, vol. 1.

(١) كنموذج راجع أعداد صحيفة "قانون" الإيرانية التي كان يرأسها ميرزا ملكم خان.

حين لم يكن المسلمون يعانون نقصاً في هذا المجال ليس بشكل قوانين مدونة، وإنما مصادرها من الفقه والتعاليم الإسلامية التي كان بمقدورها أن تلبي الحاجة وتسد الثغرة كما حصل في بعض البلدان الإسلامية^(١).

على أية حال فقد بدأت أول تجربة جادة للتاريخ الجديد في الدول الإسلامية عن طريق تحديث النظام الحقوقي والقانوني، وهي حادثة حصلت - كما قلنا - في غياب المسلمين المؤمنين الملتزمين، ذلك لأن هذه الشريحة من المجتمع كانت تعيش آنذاك نوعاً من الحذر والهلوع تاركة الميدان خالياً، وأدركت لما عاد إليها أثرها أن عليها أن تستسلم للقوانين الجديدة التي كانت تعارض في الكثير من الحالات مبادئها الدينية.

من المناسب هنا أن نقتبس جانباً من آراء ويليام شيفرد حول كيفية دخول المسلمين للتاريخ المعاصر، حيث يقول: «حلت تغييرات على قادة المجتمعات الإسلامية لأول مرة عن طريق الأحداث العسكرية من فتوحات الإنجليز في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر في الهند وهزائم العثمانيين أمام روسيا في حروب (١٧٦٨ - ١٧٧٤)، رغم أن معرفة العثمانيين بالتفوق العسكري الغربي دفعهم للقيام بإجراءات محدودة لتغريب مجتمعاتهم أوائل هذا القرن، حيث كانت القضايا العسكرية هي التي أدت إلى أولى جهود الإصلاح في الإمبراطورية العثمانية،

(٢) يوضح عبد العزيز البدري كيفية نفوذ القوانين الجديدة إلى الدولة العثمانية كالتالي: «حتى أن القوانين التي بدأت تدخل بلاد المسلمين في سنة (١٨٥٧م) كقانون الجزاء وقانون التجارة وقانون الحقوق فإنها لم توضع موضع التطبيق إلا بعد أن نالت موافقة شيخ الإسلام - كبير العلماء - وأفتى بجوازها بأنها لا تخالف الأحكام الشرعية، حتى أن العلماء لم يروا أي مبرر لإدخال القانون المدني إلى البلاد الإسلامية، ولذلك وضعت (المجلة) كمواد قانونية في المعاملات مستندة على الأحكام الشرعية حسب فهم واضعيها». الإسلام بين العلماء والحكام: ١٧. انظر أيضاً مقدمة تحرير المجلة، الجزء الأول.

Error! Reference

source not found.

ولكن حيثما بدأت هذه الإصلاحات لم تستطع البقاء ضمن الحدود التي اختارها لها القادة»^(١).

ويضيف قائلاً: «لو أن الإلهيات المسيحية كانت بصدد اكتشاف طبيعة الإله وأفعاله في هذا العالم، فإن الفقهاء المسلمين كانوا بصدد فهم الإرادة الإلهية والقوانين والشريعة الإلهية التي تعرّف المسؤوليات السلوكية لكل البشر. لهذا السبب انحصرت جهود التحديث بشكل رئيسي في المجالات الحقوقية والاجتماعية والسياسية أكثر من معالجتها للقضايا المتعلقة بالإلهيات. ولا يُلاحظ في العالم الإسلامي شبيهاً لتلك الشكوك الكبيرة التي أثارها الدارونية في العالم الغربي رغم أن التصوير الذي بيّنه القرآن حول الخلقة مشابهاً لما في الكتاب المقدس»^(٢).

من هذه النقطة تحديداً تعقد نطفة أيديولوجية الحركات الإسلامية عند أهل السنّة، فقد ذكرنا سابقاً بأن التكوين الفقهي والكلامي والتجارب التاريخية لأهل السنّة لم تكن تبيح الوقوف بوجه الحاكم المسلم المتظاهر بالإسلام، وغاية ما كانت تبيحه عدم الاستسلام له قلباً، والابتعاد عنه و عدم خدمته، أو الاعتراض عليه والتنبيه على بدعه وجوره وانحرافه كحدّ أقصى، ولكن لم يكن مسموحاً - لأسباب مختلفة - الوقوف بوجه الحكم والحاكم واتخاذ إجراء سياسي أو عسكري ضده. من هذه الزاوية بقيت مشكلة الاعتراض على النظام الحاكم مستعصية الحلّ، وفي المرحلة الجديدة فُتح باب جديد بشأن الاعتراض على الحاكم بعد أن حلّت القوانين غير الإسلامية وحكمت في المجتمع، انتفعت منه جميع الحركات الدينية السنية المعاصرة، وفتح لها طريقاً جديداً وهبها

(1) William Shepherd, The Faith of a Modern Muslim Intellectual.

تطبيق الشريعة:

يرى أهل السنة أن القوانين غير الإسلامية لا مكان لها في المجتمع الإسلامي، وعلى الجميع أن يتقبل القوانين الإسلامية التي ينبغي أن تكون الحاكمة في المجتمع، وأن السعي في هذا السبيل فريضة كبرى لا نقاش فيها ولا تخضع للتغير والتبدل، وهذا هو المفهوم الذي اتخذ فيما بعد عنوان "تطبيق الشريعة"، واستقطب أفكار الشريحة الملتزمة الثائرة من أهل السنة، وأصبح الدافع لتأسيس الحركات وفعاليتها^(٢).

لقد وجدت الحركات الإسلامية والأصيلة السنية خلال نصف القرن الأخير بهذا الدافع والهدف، إذ ترى أن الحكومة الإسلامية تعني الحكومة التي تسري فيها القوانين الإسلامية، وعلى هذا الأساس تعني الأسلمة: تحكيم القوانين الإسلامية في جميع الشؤون الفردية والاجتماعية، وهذه الفكرة إصلاحية في ذاتها وليست ثورية، أي أنها غير موجهة ضد النظام الحاكم وإنما ضد القوانين الموجودة،

(٢) يعتبر حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين من الأوائل الذين تحركوا على الصعيد السياسي والثوري نوعاً ما بين أهل السنة، فقد كان يُعلم أنصاره ويقول: «إذا قيل لكم: ألم تدعون؟ فقولوا: ندعو إلى الإسلام الذي أتى به محمد 9، والحكومة جزء منه، والحرية فريضة من فرائضه. فإذا قيل لكم: هذه سياسة، فقولوا: هذا هو الإسلام، ونحن لا نعرف هذه الأقسام. وإن قيل لكم: أنتم دعاة ثورة، فقولوا: نحن دعاة حق وسلام نعتقد ونعتز به، فإن ثرتم علينا ووقفتم في طريق دعوتنا فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا وكنتم أنتم الثائرين الظالمين». من أصول الفكر السياسي الإسلامي: ١١، نقلاً عن كتاب حسن البنا "بين الأمس واليوم".

Error! Reference

source not found.

تستهدف تغيير هذه القوانين وليس الحاكم الذي إن استجاب لمثل هذا الطلب أصبح مطاعاً، وإذا وقف إلى جانب هذه القوانين وأراد الدفاع عنها على حساب الأمة ومبادئها فمن الممكن أن تصدر الفتاوى ضده لتدعو إلى مواجهته^(١).

فالأصل إذن هو أسلمة المجتمع عن طريق أسلمة نظامه القانوني والحقوقى، وليس أسلمته بطريق تغيير السلطة السياسية، أي المهم أن يخضع الحاكم لمثل هذا التغيير، والأفضل أن يبادر بنفسه إلى ذلك. من هذا المنظور تحظى بعض الأنظمة المعاصرة بالقبول، كالسعودية، وبعض الأنظمة الأخرى التي نادت بتطبيق الشريعة في ذروة الصحوة الإسلامية في الثمانينات، كنظام ضياء الحق في باكستان، والنميري في السودان، والسادات إلى حدٍّ ما في مصر، والكثير من دول الخليج^(٢).

(٢) حتى مؤلف كتاب "معالم الخلافة الإسلامية" وهو العالم الملتزم المستقل الذي انتقد في كتابه هذا آراء الكثير من السلف حول الخلافة وشروط انعقادها وضرورة مخالفتها أم عدم ضرورة ذلك، تراه غير ميّال كثيراً للرأي الداعي للوقوف بوجه النظام الحاكم، رغم أنه فاق أسلافه وحتى معاصريه في تعريفه للخلافة تعريفاً منطقياً على أنها الرئاسة العامة على كل المسلمين لإقامة أحكام الشرع وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. راجع المصدر المذكور: ص ٣٠. ويؤكد مؤلف الكتاب بأن الأمة هي صاحبة القدرة، وحينما تباع الخليفة لرئاسة الدولة وتطبيق الإسلام في الميدان الحياتي فسيكون نائباً للأمة، لأن الأمة تطالب بتطبيق أحكام الإسلام، والخليفة يتحمل هذه المسؤولية نيابة عنها؛ ولهذا فإن الخليفة لا ينال هذا المنصب إلا برضا الأمة واختيارها وبيعته لها، والبيعة دليل على كون الخليفة نائباً عن الأمة. راجع المصدر نفسه: ٣٨.

ويجزم مؤلف الكتاب المذكور الخروج على الحاكم لو أدى الأمر إلى وقوع فتنة دموية بين المسلمين، لأن إيجاد الفتنة في البلاد محرّم في الشرع، وكل ما يؤدي إليها حرام أيضاً. بناء على هذا يوجب المؤلف إطاعة الحاكم والجهاد معه لدفع الفتنة، لكن الحاكم سيكون في هذه الحالة أميراً وليس خليفة، إلا أن يبايعه المسلمون دون إكراه. انظر: نفس المصدر: ١٢٦.

(١) يقول أسعد بيوض التميمي – أحد العلماء البارزين والملتزمين المعاصرين من أهل السنة –

بالطبع فإن هذه الطريقة من التفكير كانت تُعدّ طريقة ثورية رغم كونها إصلاحية في ذاتها خلال العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة حينما كانت القوانين غير الإسلامية تبسط نفوذها في كل مكان، إلا أن هذا الأسلوب لم يعد يلي حاجة الشبان في الوقت الراهن الذي تغيرت فيه الظروف كلياً كما تغيرت نفوس الشبان وأهدافهم وشعاراتهم الدينية، فهم يطالبون بالخروج من هذه الدائرة المحدودة إلى نطاق أوسع بكثير، ويدعون إلى تحكيم القيم الإسلامية في جميع الأبعاد، وليس تحكيم قوانين الإسلام في ظواهر الحياة الاجتماعية الأمر الذي تتبنّاه عملية تطبيق الشريعة. عند هذه النقطة تواجه الحركة الإسلامية السنية طريقاً مغلقاً، ولا تستطيع النافذة الوحيدة التي فتحتها الفترة المعاصرة في الفكر الفقهي والكلامي السني أن تلي سعة حاجات الجيل الحاضر^(١).

وبسبب هذه القيود اتجه مفكرو الحركة الإسلامية الجديدة من سيد قطب إلى العتيبي وعبد السلام فرج نحو تفسيرات غريبة عن الأصول والاعتقادات والإجماع المتفق عليه عند أهل السنّة، فقد سعى هؤلاء المفكرون في البحث عن شواهد من القرآن والسنّة وفتاوى بعض العلماء الماضين وعلى رأسهم ابن تيمية وابن قيمٍ لطرح أيديولوجية تستطيع إضفاء الشرعية على مواجهة النظام الحاكم والنظام القائم بالفعل بل وجعلها ملزمة واجبة. ولو نظر كبار علماء السنّة إلى هذه الأفكار والنظريات من زاوية الشك وشبّوها أصحابها وأنصارها بالخوارج فهو ليس من باب الاعتدال والركون إلى العافية، وإنما هي آراء نابعة عن الاعتقاد بالأصول والمبادئ المتفق عليها في الفقه والكلام السني^(٢).

بأن المقصود من الحكومة الإسلامية تطبيق الشريعة، وقد نقل عنه هذا الكلام مراراً. انظر أيضاً: تحول وثبات: ١٢٠-١٢١.

(١) للمزيد من التوضيح راجع: بيامبر وفرعون: ١٧٥-١٩٢.

(٢) ردّ أحد علماء السنّة المتقين - محمد ضياء الدين الرئيس - وتواضع على الكثير من هذه

Error! Reference

source not found.

فهم يعتقدون بحق أنه لا يمكن القبول بهذه النظريات من خلال الاعتبار بالقرآن والسنة وسيرة الصحابة والسلف الصالح بالشكل الذي فهمه وعمل به السنة على طول التاريخ. فهذه النظريات تتجاوز كثيراً أشد التصورات المشروعة والصحيحة تطرفاً من القرآن والسنة وسيرة الصحابة .

ومن الممكن أن يتخذ البعض هذه المواقف عن سوء نية أو عمالة



الانتقادات التي جاءت كنتيجة للتوقعات الجديدة التي أوجدتها التطورات الاجتماعية والاقتصادية والضرورات الفكرية والسياسية، وقبل أن تبلغ الانتقادات هذا المستوى من الشدة بسنوات. وبالطبع فقد وجه خطابه إلى المنتقدين من غير المسلمين أو من المسلمين بالاسم فقط، لكنه - على أية حال - ردّ على كل الذين انتقدوا علماء السنة على مواقفهم السياسية طوال التاريخ، سواء كانوا مسلمين ملتزمين أم لا، فقد ذكر: أن بعض الكتاب وخاصة المستشرقين يتهمون علماء أهل السنة ويعرضون صوراً غير حقيقية لا تطابق الواقع، فيقولون: إنهم يميلون إلى الحكم ويوافقون سياساتهم ويعينونهم عليها. ويؤكد المؤلف أن أمثال الحسن البصري والشعبي وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب في العهد الأموي، وأبو حنيفة ومالك وأحمد في العهد العباسي عارضوا سياسات حكام وأمراء أزمانهم، ورفضوا أسلوب وصولهم إلى السلطة. راجع النظريات السياسية الإسلامية: ٧١.

ويشير المؤلف على نفس الصفحة إلى أسباب اعتزال السنة للقضايا السياسية ويقول: إن أهل السنة والجماعة كانوا يعتقدون بأن الخروج والثورة التي لا ينتظر منها النصر تؤدي إلى الفتنة والفوضى وإراقة الدماء والجريمة، لهذا فإن السنة فضّلوا اعتزال السياسة وانصرفوا إلى الجانب العلمي. ويستطرد موضحاً بأن البحث في مسائل الإمامة وما يتعلق بها تركه أهل السنة للخوارج والشيعية والمعتزلة والمرجئة، ولم يبادروا إلى تدوين وتحديد آرائهم في هذا المضمار إلا بعد مدة، وهذا لا يعني أنهم كانوا لا يمتلكون نظريات سياسية، أو أنهم كانوا راضين بالسياسة الحاكمة سواء الأموية أم العباسية. (لاحظ: المصدر السابق: ٧٠، وللمزيد من الاطلاع راجع الصفحات ٦٩-٧٥).

كالسعوديين وعلمائهم، إلا أن هذا الكلام - وبغض النظر عن القائل والنوايا - صحيح ينطبق مع عقيدة قائله^(١).

فضلاً عن هذه المجموعة من القضايا التي تنطوي على بُعد نظري ثمة سلسلة أخرى من المسائل المطروحة، فقد قلنا سابقاً: إنَّ الفرق بين الحركات الشيعية والسنية وخاصة في التاريخ المعاصر لا ينحصر في الفرق الأيديولوجي، ويتعداه إلى التكوين الاجتماعي والنفسي لكليهما، هذا التكوين الذي يختلف حسب المختصات النظرية لهما، وبالتالي فإن الاختلاف هو ثمرة قرون من التجربة المختلفة لنظريتين متباينتين. وتقع أية حركة كبيرة وواسعة تظهر في نطاق هاتين الطائفتين تحت التأثير القوي لهذين التكوينين المختلفين، وطالما كان الأمر كذلك فينبغي أن لا نتوقع أن تتماثل مظاهر تجليها وبروزها بمجرد كونها حركات إسلامية. ومع عدم إنكار إسلاميتها وغاياتها في تحكيم الإسلام لكنها تحمل تصورات مختلفة عن الإسلام، فضلاً عن أنها تخضع لتربية وتأثير واقعين متباينين.

وتعود مشكلات الأيديولوجية الإسلامية والثورية السنية إلى القيود الفقهاء والكلامية لهذا المذهب في مجال مجابهة السلطة الحاكمة من جهة، وإلى سرعة التحولات من جهة أخرى، الأمر الذي جرّ الحيليل الإسلامي الجديد في بعض البلدان الإسلامية إلى أفكار وأساليب تتسم بالمجابهة. هذه القيود وهذه السرعة حالت أمام

(١) يوضح جب هذه النقطة بل هذه المشكلة جيداً ويقول: «..تظهر تبعاً لذلك الملاحظة التالية: أنه في الوقت الذي يمكن إقالة الخليفة قانونياً، لا توجد وسيلة قانونية لعزله. وهذه ليست مشكلة الماوردي وحده وإنما مشكلة الفكر السياسي السني حتى زمانه. وهذا يعزز القول بأن النظرية السياسية السنية تعمل على عقلنة تاريخ الأمة الإسلامية..». للمزيد من الاطلاع راجع: نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية: ١٤٩-١٦٣، والفكر السياسي الشيعي: ١١٦-٢٦٦.

Error! Reference

source not found.

العلماء والمفكرين من أهل السنّة في مسابقة هذه التطورات والتقدم إلى الأمام^(١). وبطبيعة الحال فإن ضغوط الأجهزة الحاكمة على المراكز العلمية الدينية، وسلب استقلالها وتجييرها لصالحها كان له الدور الكبير في ذلك. فحكّام عامة البلدان الإسلامية السنية ولا سيما البلدان العربية التي تستقر فيها قاعدة عريضة للحركات الدينية المنبثقة من المجتمع: من تونس والمغرب إلى مصر وسورية والحجاز واليمن حاولوا خلال العقود الأخيرة السيطرة على المراكز العلمية والدينية بذريعة تحديث النظام التربوي والتعليمي، وبالفعل حالفهم النجاح في هذا المسعى. ولم تكن النتيجة الوحيدة لسلسلة التطورات هذه أن دخل العلماء في خدمة الحكام، بل كان الأهم من ذلك ضمور الأصالة الدينية والشمولية العلمية الأمر الذي عاكس الحاجة الزمنية؛ ذلك أن الحاجات الدينية والعلمية والأخلاقية الزمنية تتطلب العمق والشمولية والأصالة مثلما تتطلب إدراك الزمان ومعايشته، ولا شك في أن الغريب على التراث الإسلامي العظيم في المجالات المختلفة لن يستطيع أن يلي الحاجات المتنوعة في العصر الراهن بما هو مناسب^(٢).

(١) انظر: سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه: ٨-٥. ويتطرق مؤلفه ببيان صادق ينمّ عن إخلاص إلى عدم التحرك الفكري والاجتهادي لعلماء الدين والمشاكل الناجمة عن ذلك. وانظر أيضاً آراء أمين في باب ضرورة فتح باب الاجتهاد:

William Sheperd, The Faith of a Modern Muslim Intellectual.

(١) حول تحديث نظام التعليم الديني ونتائجه لاحظ آراء محمد عبدة في: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: ١٧٦-١٨١. وفيه وصف طريف لذهنية علماء الأزهر (ص ١٧١) يقول: «إذا وصل إلى أيدي هؤلاء العلماء كتاب فيه غير ما يعلمون: لا يعقلون المراد منه!! وإذا عقلوا منه شيئاً: يردونه ولا يقبلونه!! وإذا قبلوه: حرّفوه إلى ما يوافق علمهم وحزهم..». وآراء خالد محمد خالد في: الشيعة في الميزان: ٣٧٥-٣٧٨، ووعاظ السلاطين: ٢٩١-٣٠٢، وحول النتائج راجع بالخصوص: بياض وفرعون: ١٠٢-١١٥، وكذلك:

برزت هذه المشكلات منذ أواسط الستينات وعززتها الظروف المساعدة في السبعينات، وبلغت ذروتها بانتصار الثورة الإسلامية في إيران. وكان المشكل الأساسي العثور على تفسير جديد للإسلام يرشدهم في جهادهم، ويدلّهم على طريق تأسيس المجتمع الإسلامي. فنهضوا بأنفسهم لما وجدوا فراغاً مع وجود مرجع علمي وديني مطلع يمكنهم الاعتماد عليه، لكن مستوى معلوماتهم كان واطئاً أولاً، وثانياً: أنهم كانوا قد قرروا ماذا يريدون؟ وماذا عليهم أن يريدوا؟ واستخدموا معلوماتهم القاصرة للردّ على سؤال كان قد أُجيب عليه من قبل، وكان الهدف هو الحصول على تأييد لهذا الجواب^(١).

في مثل هذه الظروف لا يمكن للحلّ أن يكون إسلامياً بتمامه، وإنما يتخذ صبغة إسلامية أكثر من كونه ذا طبيعة إسلامية، لكن هذه الحلول استقطبت الكثير سريعاً، وجرى التصور بأنها تمثل حلولاً إسلامية دقيقة لانسجامها مع الحاجات النفسية والفكرية والاعتقادية للشبان والطلاب، إلا أنها انطوت على مشكلتين رئيسيتين ولم تستطع أن تصمد وتستمر أمام الحوادث، فمدى صمود ومقاومة أية أيديولوجية لا سيما الثورية منها إزاء الأحداث يتوقف على مدى التزامها بالمبادئ وانسجامها الداخلي وقدرتها على حل المشكلات والعراقل التي تواجهها، وهذه الخصوصية الأخيرة ترقن بسابقتها، وهي خصوصيات كانت هذه الأيديولوجيات الفتية تفتقر إليها.



Charles D. Smith, Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt, pp.109-113.

Fazlur Rahman, Islam and Modernity, pp. 63-70

(١) بيامبر وفرعون: ٢٧٣-٢٩٥، انظر أمثلة أفضل على ذلك في أعداد مجلة النذير، لا سيما

الصادرة بين عامي ١٩٨١-١٩٨٥.

بعض المصادر المعتمدة في الكتاب

- آل كاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين: أصل الشيعة وأصولها، ط ٤، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- آل كاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين: تحرير المجلة، النجف الأشرف، المكتبة المرتضوية ومطبعتها الحيدرية، ١٣٥٩.
- آيتي، عبد المحمد: ترجمة معلقات سبع، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات آشرفي، ١٣٥٧.
- الأفغاني، جمال الدين مع الشيخ محمد عبدة: العروة الوثقى، ط ٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٣/١٩٨٣.
- أحمد بن حنبل: مسند منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، بدون ناشر، بدون تاريخ.
- أحمد بن حنبل: كتاب فضائل الصحابة، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، ط ١، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي لجامعة أم القرى، ١٤٠٣/١٩٨٣.
- أحمد بن حنبل: كتاب الزهد، تحقيق محمد جلال شريف، دار النهضة العربية.
- أحمد بن حنبل: السنة، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥/١٩٨٥.
- ابن الحداد، محمد بن منصور: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق رضوان السيد، ط ١، دار الطليعة، ١٩٨٣.
- اسميت ، ويلفرد، كنت ول: إسلام در جهان امروز، طهران، انتشارات جامعة طهران، ١٣٥٦.

source not found.

- ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله بن عبد الحسن التركي، ط١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٩٩/١٩٧٩.
- أبو الفرج الجوزي: كتاب الرد على المتعصب العنيد، تحقيق محمد كاظم المحمودي، ١٤٠٣/١٩٨٣.
- ابن العربي، أبي بكر: العواصم من القواصم في تحقيق موقف الصحابة بعد وفاة النبي ٩، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت، المكتبة العلمية، ١٤٠٥/١٩٨٥.
- أبو الفرج الاصفهاني، علي بن حسين: الأغاني، دار إحياء التراث العربي.
- أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ط٧، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
- أمين، أحمد: فجر الإسلام، ط١١، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩.
- أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦.
- الأميني النحفي، عبد الحسين أحمد: الغدير في الكتاب والسنة، ط٣، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧/١٩٦٧.
- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط٢، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٥/١٩٦٥.
- ابن بابويه، أبي جعفر محمد بن علي: معاني الأخبار، تصحيح علي أكبر غفاري، دار المعرفة، ١٣٩٩، ١٩٧٩.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار صادر، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- ابن أحمد، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط١، مكتبة وهبة، ١٣٨٤/١٩٦٥.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: عيون الأخبار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦/١٩٨٦.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مختلف الحديث، تصحيح محمد زهري النجار، بيروت، دار الجليل، ١٣٩٣/١٩٧٢.

۳۲۳.....مصادر الكتاب

- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ۱۳۸۸/۱۹۶۹.
- ابن قيم الجوزية: اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، ۱۹۷۳.
- ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقاء، دار إحياء التراث العربي.
- الإيجي، القاضي عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب.
- أفندي، القاضي بجلول بهجت: تشريح ومحكمة در تاريخ آل محمد، ترجمة ميرزا مهدي أديب، مشهد، انتشارات فردوسي، بدون تاريخ.
- الأمين الأنطاكي، محمد مرعي: رحلتي من الضلال إلى الهدى، بدون ناشر، بدون تاريخ.
- الأمين الانطاكي، محمد مرعي: لماذا اخترت مذهب الشيعة، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بدون تاريخ.
- ايزوتسو، توشي هيكو: ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی — دینی در قرآن، ترجمة فريدون بدره ای، طهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۰.
- ايزوتسو، توشي هيكو: خدا و انسان در قرآن، ترجمة احمد آرام، ط۲، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ۱۳۶۸.
- الأفغاني، سعيد: من حاضر اللغة العربية، ط۲، بيروت، دار الفكر، ۱۹۷۱.
- أبو يوسف القاضي: الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، ۱۳۹۹/۱۹۷۹.
- الأرموي، مير جلال الدين حسين (محدث): تعليقات نقض، طهران، انتشارات انجمن آثار ملي، ۱۳۵۸.
- ابن جزّي: القوانين الفقهية، دار الفكر، بدون تاريخ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون.
- البتكين، عيسى يوسف: قضية تركستان الشرقية، ترجمة إسماعيل حقي، مؤسسة

source not found.

مكة للطباعة والإعلام، ١٣٩٨/١٩٨٧.

— اطغيش، محمد يوسف: إزالة الاعتراض عن محقي آل اباض، مسقط، وزارة

التراث القومي والثقافة لسلطنة عمان، ١٩٨٢.

— ابن رشد القرطبي، محمد بن أحمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، قم، منشورات

الشريف الرضي، ١٤٠٦.

— ابن تيمية، أبو العباس أحمد: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية،

المطبعة الكبرى الأميرية، ط ١، ١٣٢١.

— ابن تيمية، أبو العباس أحمد: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم،

تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ.

— ابن تيمية، أبو العباس أحمد: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق

لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الجيل، ١٤٠٨/١٩٨٨.

— ابن شعبة الحراني، أبو محمد: تحف العقول، بيروت، مؤسسة الأعلمي

للمطبوعات، ١٣٩٤/١٩٧٤.

— ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد: المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار

الدقاق الجديدة.

— ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد

إبراهيم نصر، دار الجيل، ١٤٠٥/١٩٨٥.

— الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل: الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب

العربي، ١٤٠٥/١٩٨٥.

— ابن الجوزي البغدادي، أبي الفرج عبد الرحمن: تلبس إبليس، بيروت، دار القلم،

١٤٠٣.

— ابو الحسين، القاضي محمد بن أبو يعلى: طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد

الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧١/١٩٥٢.

٣٢٥.....مصادر الكتاب

— أحد أعضاء الجمعيات السرية العربية: ثورة العرب ضد الأتراك، مقدماتها، أسبابها، نتائجها، تحقيق عصام محمد شبارو، بيروت، دار مصباح الفكر، ١٩٨٧.

— البنا، حسن: خاطرات زندكي حسن البنا، ترجمة إيج كرماني، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ١٣٦٦.

— بارتولد: خليفة و سلطان و مختصري در باره برمكيان، ترجمه سيروس ايزدي، طهران، انتشارات اميركبير، ١٣٥٨.

— البديري، عبد العزيز: الإسلام بين العلماء والحكام، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ١٩٦٦.

— البهي، محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط ٥، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٠.

— البغدادي، محمد بن النعمان العكيري: أمالي الشيخ المفيد، مشهد، بنياد پژوهشهای اسلامي، ١٣٦٤.

— تافلر الوين: موج سوم، ترجمة شهين دخت خوارزمي، طهران، نشر نو، ١٣٦٢.

— التيجاني السماوي، محمد: ثم اهتديت، لندن، مؤسسة الفجر، ١٩٨٨.

— التونسوي، عبد الستار: مناقب الخلفاء الأربعة في مؤلفات الشيعة، تعريب محمد سليم شاه، فيض آباد، دار النشر الإسلامية العالمية، ١٤٠٣.

— الجندي، أنور: العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ط ٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣.

— الجندي، أنور: مؤلفات في الميزان، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف لدولة الإمارات العربية المتحدة، بدون تاريخ.

— الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، مع حاشيتين من عبد الحكيم السيالكوتي والمولى حسن الجلبي: شرح المواقف، تصحيح السيد محمد بدر الدين

source not found.

النعناني، مطبعة السعادة، ١٣٢٥.

— الجزيري، عبد الرحمن: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، استامبول، دار الدعوة، ١٩٨٧.

— الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر بن محبوب: البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوي، ط ١، المطبعة التجارية الكبرى، ١٣٤٥/١٩٢٦.

— الحائري، عبد الهادي: نخستين روياروئيهاي انديشه کران ايران با دو رويه تمدن بورجوازي غرب، طهران، انتشارات اميركبير، ١٣٦٧.

— حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، ط ١، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، ١٩٨٨.

— الحسيني، هاشم معروف: الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ، قم، منشورات الرضي، ١٤٠٤.

— الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩.

— حسن، حسن عباس: الفكر السياسي الشيعي، الأصول والمبادئ، ط ١، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

— حسين، طه: الإسلاميات، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤.

— حسين، طه: آن روزها، ترجمة حسين خديو جم، طهران، انتشارات سروش، ١٣٦٣.

— خالد، خالد محمد: رجال حول الرسول، ط ٢، دار الكتاب العربي، ١٩٧٣.

— خليفات، عوض محمد: الأصول التاريخية للفرقة الاباضية، ط ٢، مسقط، وزارة التراث القومي والثقافي لسلطنة عمان، بدون تاريخ.

— الخالدي، محمود: معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، ط ١، عمان، مكتبة المتحسب، ١٤٠٤/١٩٨٤.

٣٢٧.....مصادر الكتاب

- الخباص، عبد الله عوض: سيد قطب الأديب الناقد، ط١، عمان، مكتبة المنار، ١٩٨٣.
- الخوانساري، السيد أحمد: جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ط٢، مكتبة الصدوق، ١٣٥٥.
- الخطيب، عبد الكريم: الخلافة والإمامة، ديانة سياسة، دراسة مقارنة للحكومة والحكم في الإسلام، ط٢، دار المعرفة، ١٣٩٥/١٩٧٥.
- الخطيب، عبد الكريم: عمر بن الخطاب، الوثيقة الخالدة للدين الخالد، ط١، دار الفكر العربي، ١٩٧٨.
- الخطيب، عبد الكريم: سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥/١٩٨٥.
- الدريني، محمد فتحي: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- دومان هانري: فراسوى ماركسيسم، ترجمة منوهر بيات مختاري، طهران، انتشارات جامعة طهران، ١٣٥٥.
- الدزفولي، الشيخ صدر بن المولى، صلوة الجمعة، دزفول، مكتبة الشيخ الأنصاري، ١٤٠٧.
- دانكوس، هلم كار: امپراطورى فروباشيده، ترجمة عباس آكامى، معاونت فرهنگى آستان قدس رضوي، ١٣٦٦.
- ريوكين، مايكل: حكومت مسكو ومسئلة مسلمانون آسيائى مركزى شوروى، مترجم محمود رمضان زاده، مشهد، بنياد بجهشهاى اسلامى، ١٣٦٦.
- الرئيس، محمد ضياء الدين: الإسلام والخلافة في العصر الحديث، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، ط١، منشورات العهد الحديث، ١٣٩٣/١٩٧٣.
- الزهراني، محمد مسفر: نظام الوزارة في الدولة العباسية، العهدان البويهى والسلجوقى، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠/١٩٨٠.

source not found.

- السبحاني، الشيخ جعفر: الملل والنحل: محاضرات، قم، مركز مديريت حوزة علمية، ١٤٠٨.
- السيوطي، جلال الدين: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط١، مطبعة السعادة، ١٣٧١/١٩٥٢.
- سليمان معروف، أحمد: قراءة جديدة في موقف الخوارج وفكرهم وأدبهم، ط١، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٨.
- الشهرستاني، عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- شرف الدين الموسوي، عبد الحسين: المراجعات، طهران، مؤسسة البعثة، بدون تاريخ.
- شرف الدين الموسوي، عبد الحسين: النص والاجتهاد، تحقيق أبو مجتبى، ط١، قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٤.
- شمس الدين، محمد مهدي: ثورة الحسين، ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، ط٥، قم، دار المثقف المسلم، ١٩٧٨.
- الشاطبي الغرناطي، أبي اسحاق إبراهيم بن موسى: الاعتصام، دار الفكر.
- الشكعة، مصطفى: الأئمة الأربعة، ط١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٢/١٩٨٣.
- الصالح، صبحي: النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، ط٢، دار العلم للملايين، ١٩٦٨/١٣٨٨.
- صبحي، أحمد محمود: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، القاهرة، دار المعارف، مصر.
- الطهراني، الشيخ آغا بزرك: تاريخ حصر الاجتهاد، خوانسار، مدرسة الإمام المهدي، ١٤٠١.
- الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير: تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم

- والمملوك، ط٤، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٣.
- الطوسي، أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين، تجريد الاعتقاد، تحقيق محمد الجواد الحسيني الجلاي، ط١، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٧.
- الظهيري، السمرقندي، محمد بن علي: أغراض السياسة في أعراض الرئاسة، تصحيح جعفر شعار، طهران، انتشارات جامعة طهران، ١٣٤٩.
- عثمان، محمد فتحي: من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩/١٩٧٩.
- العسكري، السيد مرتضى: نقش عايشه در تاريخ اسلام، ترجمة عطاء الله سردار نيا وآخرين، نشر كوكب، ١٣٦٧.
- عطية، عزت علي: البدعة، تحديدها وموقف الإسلام منها، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٠/١٩٨٠.
- العامر، عبد اللطيف: الحركة الإسلامية في الجزيرة العربية، ط١، منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، ١٤٠٦.
- عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق، بقلم محمد عمارة، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.
- عنایت، حمید: اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمة بهاء الدين خرمشاهی، ط١، طهران، انتشارات خوارزمي، ١٣٦٢.
- عطوان، حسين: الزندقة والشعوذية في العصر العباسي الأول، بيروت، دار الجليل، ١٩٨٤.
- عطوان، حسين: الأمويون والخلافة، ط١، بيروت، دار الجليل، ١٩٨٦.
- الغزالي، الإمام محمد: أيها الولد، ترجمة باقر نجاري، بخش فرهنگي دفتر مرکزی جهاد دانشکاهی، ١٣٦٤.

source not found.

- الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦/١٤٠٦.
- الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء، القاهرة، مكتبة الجندي، ١٣٩٣/١٩٧٢.
- الغزالي، محمد: السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط ١، دار الشروق، ١٩٨٩/١٤٠٩.
- فقيهي، علي اصغر: وهابيان، بررسی و تحقیق کونه ای درباره عقاید و تاریخ فرقه وهابی، طهران، انتشارات اسماعیلیان، ١٣٦٤.
- قطب، سيد: معالم في الطريق، دار الشروق، بدون تاریخ.
- قدامة، أحمد بن محمد: المغني ويليهِ الشرح الكبير لشمس الدين أبي الفرج، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣/١٤٠٣.
- القزويني الرازي، عبد الجليل: نقض معروف به بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض، تصحيح مير جلال الدين محدث، طهران، انتشارات انجمن آثار ملي، ١٣٥٨.
- الكركي، الشيخ علي بن الحسين: رسائل المحقق الكركي، قم، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ١٤٠٩.
- الكركي، الشيخ علي بن الحسين: جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨.
- كوبل، جيل: بيامير وفرعون، جنبشهای نوین اسلامی در مصر، ترجمة حميد احمدي، ط ١، طهران، انتشارات كيهان، ١٣٦٦.
- كوكالب، ضياء: ناسيوناليسم ترك و تمدن باختري، ترجمة فريدون بازركان، طهران، مؤسسة فرهنگي منطقه ای، ١٣٥١.
- المنقري، نصر بن مزاحم: وقعة صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، قم،

٣٣١.....مصادر الكتاب

مكتبة بصيرتي، ط٢، ١٣٨٢.

— الموسوي المكرم، عبد الرزاق: مقتل الحسين Δ أو حديث كربلاء، ط٥، قم، مكتبة بصيرتي، ١٣٩٤.

— المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين: التنبيه والاشراف، تصحيح عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة، دار الصاوي للطبع والنشر والتأليف، بدون تاريخ.

— المظفر، الشيخ محمد حسين: دلائل الصدق في الجواب عن (إبطال الباطل) الذي وضعه الفضل بن روزبهان للرد على (نهج الحق) لآية الله العلامة الحلي (قده) في المسائل الخلافية بين فرقتي الإسلام الشيعة والسنة، ط٢، مكتبة بصيرتي، ١٣٩٥.

— الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقاء، ط٤، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨/١٩٧٨.

— الماوردي (البصري البغدادي)، أبي الحسن علي بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، قم، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٦.

— المرتضى، أحمد بن يحيى: طبقات المعتزلة، تحقيق سنوسنة ديفلد، فلرز، فيسبادن، فراتر ستانير، ١٩٨٧.

— الموسوي، عبد الحسين شرف الدين: الفصول المهمة في تأليف الأمة، ط٣، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٤.

— المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، ١٩٨٤/١٤٠٤.

— المبارك، محمد: الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الاستعمار الغربي، بيروت، ١٩٧١.

— محمد مسجد جامعي: سير تحول وهابيت، وهابيت در عربستان امروز، طهران، ١٣٦٤.

— محمد مسجد جامعي: أفريقيا، ميراث كذشته وموقعيت آينده، طهران،

source not found.

انتشارات الهدى، ١٣٦٨.

— محمد مسجد جامعي: تحول وثبات، طهران، انتشارات الهدى، ١٣٦٨.

— محمد مسجد جامعي: ايدئولوجي وانقلاب، بدون تاريخ، ١٣٦١.

— الحمصاني، صبحي: تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء، ط١، بيروت، دار

العلم للملايين، ١٩٨٤.

— منتظري، حسين علي: البدر الزاهر في صلوة الجمعة والمسافر، قم، انتشارات

دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٦٢.

— النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، تحقيق

الشيخ عباسي قوجاني، ط٧، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١.

— الندوي، أبو الحسن: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط١٠، الكويت، دار

القلم، ١٣٩٧/١٩٧٧.

— النائيني، الشيخ محمد حسين: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، توضيحات من السيد

محمود الطالقاني، ط٦، طهران، شركت سهامی انتشار، ١٣٥٩.

— النوري الطبرسي، الميرزا حسين: مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ١٤٠٧.

— الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي

القاسم، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ج٣، عمان، دار البشير، ١٤٠٧/١٩٨٧.

— هالیدی، فرد: دیکتاتوری وتوسعه، ترجمة محسن يلفاني وعلي طلوع، طهران،

انتشارات علم، ١٣٥٨.

— الهندي، علي المتقي بن حسام الدين: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال،

تحقيق الشيخ بكری حیاني، ط٥، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥.

محتويات الكتاب

كلمة المجمع	٥
مقدمة المترجم:	٧
مقدمة المؤلف:	١٣

الفصل الأول

الحركات الدينية في العصر الحاضر

الحركات الدينية في العصر الحاضر:	١٩
أُسس التفكير السياسي عند الشيعة والسنة	٢٢
آراء متباينة:	٢٤
القيادة الدينية:	٣٠
حاكمة النخبة:	٣٦
دخول الشباب إلى الميدان:	٣٩
التحوّلات في الكتلة الشرقية:	٤٤
التنمية غير المتجانسة وغير المبدعة:	٤٦
التحسّس للتراث:	٤٨
نحو الأصالة:	٥٠
الإسلام والمسيحية والمدنية الجديدة:	٥٢
العودة:	٥٧
جذور الاختلاف العقائدي:	٦٣

الفصل الثاني

source not found.

فهم التاريخ

- ٦٩ نظرة إلى تاريخ صدر الإسلام:
- ٧١ انتخاب أبي بكر:
- ٧٤ الصبغة الجديدة:
- ٧٨ تنافس قبلي:
- ٨١ خلافة عمر:
- ٨٥ التهديدات الخارجية:
- ٨٨ الظرف الجديد:
- ٩١ خلافة عثمان:
- ٩٢ تطورات عميقة وسريعة:
- ٩٤ الأزمة الكبرى:
- ٩٦ الفهم العام:
- ٩٩ علي Δ وقبوله للخلافة:
- ١٠٢ الاضطراب النفسي:
- ١٠٥ التفكك الاجتماعي:
- ١٠٩ مصادر المشكلات:
- ١١٢ تغيير الحقيقة:
- ١١٤ المواجهة مع شخصية علي Δ :
- ١٢٠ رفع شأن الصحابة:
- ١٢١ التحول في فهم الدين:
- ١٢٦ منتقدون آخرون:
- ١٢٧ النتائج الفكرية والاعتقادية:

الفصل الثالث الحكم والحاكم

- ١٤٠..... مترلة الخلافة:
- ١٤٥..... قداسة صدر الإسلام:
- ١٤٧..... المسائل المستحدثة:
- ١٥٠..... الارتباط العاطفي:
- ١٥٤..... العجز عن التحكيم الصريح:
- ١٥٦..... وقفة عند واقعة عاشوراء:
- ١٦٣..... إدراك جديد في ظلّ تجربة جديدة:
- ١٦٥..... المنهج الجديد لدى سيد قطب:
- ١٦٩..... أهمية فكر سيد قطب:
- ١٧٢..... تخطئة النقد التاريخي:
- ١٧٧..... الفهم التاريخي لدى عبد الرازق:
- ١٨٣..... نظرة أهل السنة إلى الحاكم:
- ١٨٦..... الحكومة والحاكم:
- ١٩١..... الرؤية الشيعية:
- ١٩٥..... نظرتان:
- ١٩٨..... مسألة القضاء والقدر:
- ٢٠٣..... نظرة العرب القدماء إلى الكون:
- ٢٠٧..... إشاعة المذهب الجبري:
- ٢١٢..... أمثلة تاريخية:
- ٢١٥..... تزوير الحديث:
- ٢١٨..... فكرة الإرجاء:

Error! Reference٣٣٦

source not found.

الفصل الرابع السلطة والعدالة

- ٢٢٥ السلطة والعدالة:
- ٢٢٦ مفهوم العدالة:
- ٢٢٨ نتائج التفسيرين
- ٢٣١ المفهوم الفقهي للعدالة
- ٢٣٦ إنكار شرط العدالة
- ٢٣٨ أهمية إنكار شرط العدالة:
- ٢٤١ العمل وشروطه:
- ٢٤٩ مسؤوليات الحكومة:
- ٢٥١ سعة دار الإسلام:
- ٢٥٤ تهديد القوى النصرانية:
- ٢٥٦ السلطة والأمن:
- ٢٥٩ رأي الغزالي:
- ٢٦١ حفظ النظام:
- ٢٦٤ رأي ابن قيم الجوزية:
- ٢٦٥ بين الاقتدار والعدالة:
- ٢٦٧ سبل ظهور الجهد الثوري:
- ٢٧١ روح التضحية في الإنسان:
- ٢٧٦ أيديولوجية النظام الحاكم:
- ٢٧٩ اعتراضات معاصرة:
- ٢٨٤ الموقف الشيعي:

٣٣٧.....مصادر الكتاب

الصفويون وعلماء الشيعة: ٢٨٩

انزواء الشيعة ونتائجه: ٢٩١

الضغوط والضرورات الجديدة: ٢٩٤

فكرة الحكومة الإسلامية: ٣٠٣

سقوط الخلافة: ٣٠٤

تغلغل القوانين الغربية: ٣٠٩

تطبيق الشريعة: ٣١٣

بعض المصادر المعتمدة في الكتاب ٣٢١