

تجديد الخطاب الديني

واشكالية الخلاف بين السنة والشيعة

دكتور محمد نصر مهنّا

أستاذ العلوم السياسية - كلية التجارة

جامعة أسيوط

الدار الثقافية للنشر

مهنا، محمد نصر .
تجديد الخطاب الديني وإشكالية الخلافة بين السنة والشيعة .
محمد نصر مهنا - ط ١ - القاهرة : الدار الثقافية للنشر ، ٢٠٠٧ .
٢٣٢ ص ، ٢٤ سم
تدمك ٣ - ٢٣٣ - ٣٣٩ - ٩٧٧
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية ٢٣٦٩٠ / ٢٠٠٧
١ - الإسلام والمذاهب السياسية
تجديد الخطاب الديني وإشكالية الخلافة بين السنة والشيعة .
٢١٤,٣٢٠٥

الطبعة الأولى

١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م

كافة حقوق النشر والطبع محفوظة للناشر - الدار الثقافية للنشر - القاهرة

صندوق بريد ١٣٤ بانوراما ١١٨١١

تليفاكس ٢٤٠٢٠٥١٥ - ٢٤١٧٢٧٦٩

Email: info@dar-althakafia.com

مُقَدِّمَةٌ

هذا الكتاب يتمم ما بدأناه في كتابنا "تنظير السياسة في الإسلام" لنتقل إلى البحث في إشكاليات التطبيق العملي للتنظير وذلك في الموضوعات التالية:

- ١ - تجديد الخطاب الديني من واقع المخطوطات .
- ٢ - الفكر السلفي .
- ٣ - الخلافة بين الشيعة والسنة .

وأرجو من الله العلي القدير أن يسهم هذا البحث في تقديم الفكر الإسلامي كفكر متطور بطبيعته وخاصة في شقه الإنساني .
والله من وراء القصد . . .

الإسكندرية في ٢٩ شعبان ١٤٢٨ هـ

الموافق ١١ سبتمبر ٢٠٠٧ م

دكتور / محمد نصر مهنا

الباب الأول

تجديد الخطاب الديني من واقع المخطوطات الإسلامية

الفصل الأول

العلاقة بين السلطات العامة في الإسلام

تمهيد:

قبل الحديث عن السلطات في الدولة الإسلامية يجب إيضاح أن السلطات العامة عموماً هي نتائج ما يعرف بالسيادة فالسيادة هي مصدر السلطات، إذ إنه بدون السيادة، لا تكون السلطة فصاحب السيادة هو مصدر السلطات في الدولة، وإذا أمعنا النظر في التاريخ السياسي وجدنا أن هذه السيادة قد أخذت أشكالاً مختلفة تتقلب فيها، وكانت سلاحاً وحصناً يدعيه من أراد الحفاظ والتمسك والانطلاق بالسلطة كيفما شاء.

ففي القرون الوسطى كان الخلاف على أشده بين الملوك وبين الباباوات رؤساء الكنائس، إذ كل يدعى حقه في السيادة والسيطرة على الآخر، فإذا قوى جناح الملك كان الحق الإلهي معه والتفويض الإلهي له وحده، وأنه يستمد سلطته من الله، لذلك لا يقف أمامه أحد ولا ينافي سلطته فئة أخرى مثل الباباوات الكنائسيين حتى أن لويس الرابع عشر كان يقول *L'ETAT EST MOI* "أي أنه" أنا الدولة فإذا ضعف نفوذ الملك في إحدى فترات التاريخ وتولى الباباوات الأمر انتقلت دعوى السيادة والسلطة إليهم وهم أقرب إلى الحق الإلهي والتفويض الإلهي فهم قادة الكنائس وأئمة المعابد، وحاملوا الإنجيل وحفظته، وذاقت الشعوب من ذلك ما ذاقته من ويلات تلك السيادة والانفراد بها والانطلاق بسلطاتها إلى سفك الدماء والدمار والظلام الذي ساد في القرون الوسطى، حتى كانت الثورة الفرنسية ١٧٨٩ م ضد الاستبداد ونادت بفلسفة روسو وعقد الاجتماعي لتنقل تلك السيادة إلى الأمة وتبعدها عن الملوك والباباوات، وقالت إن جميع السلطات بعد ذلك هي للأمة صاحبة السيادة فكانت السيادة سلاحاً ينتقل من فئة إلى فئة ليحتمي فيه ومن ورائه لاستعمال السلطة.

كنا نسوق هذه المقدمة التاريخية لفكرة السيادة كمصدر للسلطات لنمهد بها لمعنى السيادة في الدولة الإسلامية ولمن تكون للوصول إلى مصدر السلطة أو السلطات في الإسلام .

إن الدولة الإسلامية تقوم وتنشأ لتنفيذ حكم الله بين الناس ، إذ إنه القانون النظري الطبيعي الذي جعله الله تعالى للناس كما جعل نوااميس وقوانين ونظم العوالم الأخرى والأمة الإسلامية تباع رأس الدولة ليس لأن يكون رأساً فحسب بحكم وينظم بل على شرط أساسي هو أن يقيم حدود الله وشريعته بين الناس إذن لا نجد معنى ولا سبباً لوجود ما يسمى بالسيادة في الدولة الإسلامية ، وإن كانت الفلسفات والنظم غير الإسلامية تبحث عن السيادة لتضع يدها على مصدر السلطات فيها ، فالمجتمع الإسلامي ليس في حاجة إلى مثل ذلك فلا يتمتع بالسيادة شخص ، ولا أمة إذ إن الشخص في الدولة الإسلامية ورأسها يقوم بواجبه فقط وهو الحكم بما أنزل الله والأمة كذلك لا تملك من هذا الأمر شيئاً اللهم ما كان للمصالح المرسله وسعادة المجتمع فيما لا نص فيه وفي الحدود التي شرعها الله تعالى فلا حاجة إذن في الدولة الإسلامية لمعنى السيادة لتكون مصدر السلطات فيها فالسيادة هي لأحكام الله وحده وسنة رسوله ﷺ التي تفصل وتفسر لنا تلك الأحكام القرآنية ومن هذا النبع الصافي وحده تكون سلطات الدولة إذ لا يعلو على أحكام الله سلطات أخرى ولا مصدر لتلك السلطات غير القرآن الكريم .

السلطة التشريعية :-

بداية ينبغي إيضاح أن الآراء فإننا سوف نعرضها آخذين في الحسبان بقوله الإمام الشافعي مذهبي صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب ، وكذلك قول الإمام أبي حنيفة هذا رأيي من جاءنا بأحسن منه قبلناه .

إن السلطات التشريعية في الدولة الحديثة تكون للأمة كما تعبر عنها الديموقراطيات حيث يكون التشريع عادة في هذه الدول على درجتين : إما تشريع دستوري ، أو تشريع عادي ، فالتشريع الدستوري أي القواعد التي يشتمل عليها الدستور والتي تشمل شكل الدولة ونظم أجهزتها تعتبر هذه القواعد الدستورية تشريعات جامدة يصعب تعديلها أو إلغاؤها إلا بشروط معينة وفي أحوال قليلة ، إذ يعتبر الدستور وتشريعاته أعلى تشريع في الدولة ، أما التشريع العادي فهو تلك التشريعات التي تتمثل في القوانين العادية التي تصدرها الهيئات التشريعية في الدولة مثل البرلمانات على اختلاف أشكالها وتسمياتها

وهذه يمكن تعديلها وإلغاؤها أو الإضافة إليها من الجهة التي أصدرتها ولذلك سميت بالقوانين العادية ولا يجوز لها أن تخرج عن نطاق الدستور، هذا شأن التشريع بشيء من التبسيط في الدولة المعاصرة فماذا عن التشريع وسلطته في النظام الإسلامي؟ سبقت الإشارة إلى أن للإسلام مصدرين أساسيين هما:-

أ - القرآن الكريم والسنة النبوية: (١)

إن القرآن الكريم من عند الله مباشرة والسنة النبوية تفسير وتوضيح وتطبيق للقرآن الكريم وهى قول الرسول ﷺ وفعله وتقريره، وهذه المصادر أي القرآن الكريم والسنة النبوية مصادر دائمة خالدة لا تغير فيها ولا تعديل، والنظم والأوامر يجب أن تتفق في ذلك مع القرآن الكريم والسنة النبوية.

ب - المصادر الأخرى:

وهذه تنقسم بدورها إلى:

١ - مصادر متفق عليها مثل الإجماع والقياس.

٢ - ومصادر مختلف عليها مثل: الاستحسان - المصالح المرسلة - العرف - شرع من قبلنا - قول الصحابي.

فإذا أمعنا النظر في المصادر المتفق عليها والمختلف عليها أو بالأصح كل المصادر غير القرآن الكريم والسنة النبوية نجدها تنحصر تحت (الرأي) كما يرى الشيخ محمود شلتوت، شيخ الجامع الأزهر الأسبق أن مصادر التشريع في الإسلام ثلاثة:-

(١) القرآن الكريم
(٢) السنة النبوية
(٣) الرأي (كمصدر عادى).

أي أن مصادر الحكم الأساسي في الدولة الإسلامية هي القرآن والسنة، وهما المظلة الكبرى والمصدر الأعلى لكل تشريعات الدولة والسيادة في الدولة الإسلامية هي لهذين المصدرين الأساسيين وهما مصدرا السلطة في الحكم الإسلامي وهنا يختلف الأمر عن النظم الأخرى إذ إن المصادر الأساسية لا يمكن ولا تقبل تعديلا ولا تطويرا فهي من عند الله تعالى وهى التي تطور الحياة الإنسانية كلما طبقتها وسارت عليها.

أما مصدر التشريع الثالث وهو الرأي الذي يضم ويطوى تحته كل المصادر المختلفة التي سردناها من قبل فلا يجوز أن يخرج عن نطاق القرآن الكريم والسنة النبوية بل يدور في فلكها ينبغي سعادة الأمة الإسلامية مجتهدا في تشريعاته باحثا عما يصلح للمسلمين ومجتمعهم في كل زمان ومكان ولا يجوز له أن يصطدم بأي من المصدرين الأساسيين ولا يخالف نصا صريحا لأي منهما .

أجهزة التشريع في الدولة الإسلامية :-

من المعروف أنه توجد في النظم الأخرى غير الإسلامية أجهزة مختلفة للتشريع وتأخذ أسماء غير متشابهة مثل البرلمان أو الهيئة الوطنية أو الجمعية الوطنية أو التأسيسية إلى غير ذلك من الأسماء وكل تلك الأجهزة تعبر عن رغبات الشعب والأمة بانتخاب ممثلين ينوبون عن الأمة ويكتسبون عضوية تلك المجالس ليشرعوا لمجتمعاتهم ، وفق قواعد دستور البلاد إلا إذا طالبت أغلبية معينة من الأعضاء في تعديل هذه القواعد الدستورية ، أما نظام التشريع فإنه يختلف عن ذلك ، وإن مجالسه أو الأجهزة التشريعية فيه لا تملك لها تعديل المصادر الأصلية وإنما كما قلنا تشرع فقط فيما تجتهد فيه لصالح الأمة الإسلامية وسعادتها إذ يفهم من هذا أنه لا بد من أجهزة لصالح الأمة الإسلامية وسعادتها ويفهم من هذا أنه لا بد من أجهزة أو مجالس تشريعية في الدولة الإسلامية ليصدر منها الرأي أو القانون العادي الذي يتفق مع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، أما شكل هذه المجالس وكيفية تكوينها وأداء عملها فهذا يرجع إلى ما يراه المسلمون في كل عصر ومكان وبما يحقق المصلحة العامة لسعادة المسلمين .

وفى الواقع لا يوجد هناك نص شرعي صريح لكيفية تكوين تلك المجالس التي تشرع للمسلمين وتكون مصدر تشريعاتهم العادية وإنما ترك ذلك وفق الصالح العام ، أما وسائل تحقيق ذلك فتكون في مجالس تشريعية وأخرى وذلك على النحو الآتي :-

أولا : المجالس التشريعية :

وهذه تنقسم بدورها إلى مجلس نيابة عام وآخر خاص بالمجتهدين أو الفقهاء أو الشيوخ أو الشورى وفق ما يسميه المسلمون في عصرهم .

أ- مجلس النيابة العام :-

وهو المجلس الذي يمثل جميع فئات الأمة الإسلامية ويتكون بالطريقة التي يراها المسلمون في عصرهم والتي تحقق أهدافهم، فإما بالانتخاب العام وفق الشروط المعروفة لذلك كأن يكون الناخب قد بلغ سن الرشد عاقلاً مسلماً، وأن يكون المرشح لعضوية المجلس يجمع فوق صفات الناخب، صفات أخرى أكثر كأن يكون قد بلغ سنًا معينة، تحددها الدولة، وأخذ من العلم قسطاً كافياً، وأن يكون مسلماً، وأن يشهد له بالصلاح والتقوى والإخلاص والصدق.

وتقسم الدولة إلى مناطق انتخابية، يخصص لكل عدة آلاف منها مقعد في هذا المجلس، يكون من نصيب هذا العضو الذي يفوز في الانتخابات ويكون من أهم واجبات هذا العضو، الاتصال بمنتخبيه وأهل منطقته، ليتعرف منهم على مشاكلهم وآرائهم ويقدم للمجلس اقتراحاته بمشروعات القوانين.

ب- مجلس الشورى أو مجلس المجتهدين :-

يتكون هذا المجلس من مجموعة من علماء المسلمين المجتهدين، الذين يشهد لهم المجتمع بذلك بشتى وسائله المختلفة والمعروفين، بأبحاثهم الدينية، واجتهاداتهم الشرعية، ومهمة هذا المجلس هي النظر في مشروعات القوانين التي تصدر عن المجلس النيابي العام لمطابقتها مع الشريعة الإسلامية، والموافقة عليها، باعتبارها قوانين عادية لا تتعارض مع المصادر الأساسية وهي القرآن والسنة النبوية، ثم تعاد مشروعات القوانين هذه إلى المجلس، للموافقة عليها، وبذلك تأخذ شكلها القانوني في الدولة، وقد يناط إلى هذا المجلس القيام بالبيعة الأولى لرئيس الدولة بالنسبة التي يراها والتي تحقق الغاية المنشودة، أو تكون هذه البيعة بإجماع المجلسين وكل ذلك يتم وفق ما يجتهد فيه المسلمون وما يناسب عصرهم.

ثانياً :- المجالس الاستشارية :-

وهذه تختص بإدارة الطريق أمام المجالس التشريعية وهي :-

أ- المجلس العلمي الاستشاري :-

مهمته البحث في الأبحاث الحديثة العلمية، والاستفادة منها وفق شريعة الله ومن هنا كان لزاماً أن يكون مثل هذا المجلس العلمي من كبار العلماء والخبراء في التخصصات

المختلفة ليكونوا لجاناً داخل هذا المجلس كل في تخصصه فهناك لجان الطب، لجان الاقتصاد، ولجان السياسة، ولجان الصيدلة وغيرها، ويكون بجانب هؤلاء الفقهاء والشرعيين والمجتهدين، لينظروا جميعاً فيما أستحدث في شتى مجالات العلم، ومدى الانتفاع به وفق الشريعة الإسلامية، غير أن مثل هذا المجلس لا يكون نافعاً بالدرجة القصوى إلا إذا كان موسعاً ويشمل العلماء والمجتهدين من شتى بقاع العالم الإسلامي، ولا يكون قاصراً على دولة واحدة أي أنه يصبح بمثابة مؤتمر عام وله دورات عادية وأخرى استثنائية حينما يدعو الأمر لذلك.

رابعاً :- مجلس النساء الاستشاري :-

كان الصحابة رضوان الله عليهم يسألون السيدة عائشة في كثير من أمورهم وكانت رضى الله عنها عالمة فقيهة بما أخذته عن رسول الله ﷺ وكانت تحيب على كل ما تسأل عنه من وراء حجاب، وأصدر عمر بن الخطاب أوامر للجيش بتحديد فترة بقاء الجندي المجاهد بعيداً عن أهله وألا تزيد عنها نتيجة سؤاله بعض النسوة في ذلك.

أي أن هناك أموراً يدركها النساء أكثر من الرجال، ويحتاج الأمر إلى سؤالهن والتوضيح منهن، فأى حرج أن يكون في الدولة الإسلامية مثل ذلك المجلس الخاص بالنساء دون اختلاط بالرجال، وتكون عضويته لمن يستأنس فيها الرأي والحكمة والأمانة والصدق، وأي حرج إذا عرضت مشروعات القوانين الخاصة بالنساء أو التي تمسهن على هذا المجلس ليبدى رأيه فيها، قبل أن تصبح قوانين نهائية.

هذا ما يراه فريق من الباحثين وبالرغم من اختلافنا معهم فإننا نعرض الرأي بشأن السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي وهو مجرد رأى، ويضيف هذا الفريق عن أسلوب التشريع في هذه المجلس كالآتي :- (٢)

أ - يقضى فيها ويشرع فيها وفق كتاب الله وسنة الرسول ﷺ.

ب - فإذا لم يكن هناك نص في هذين المصدرين الرئيسيين، فإن صالح المسلمين وسعادة الأمة المسلمة، بما لا يخالف المصادر الرئيسية تكون هدف التشريع العادي.

فلما بعث الرسول ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن، قال له بما تقضى؟ قال أقضى بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد أجتهد برأىي، فأرسله الرسول وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله.

ويقول ابن القيم في كتابه " إعلام الموقعين " في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال : (٣) " هذا فضل عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب منع الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به ، فإن الشريعة رحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها ، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المضرّة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها التأويل " .

السلطة التنفيذية :

قبل الحديث عن السلطة التنفيذية في الإسلام نقدم لها توضيحاً يوضح ماهيتها في النظم السياسية المعاصرة وكيف تعمل ، ففي النظم السياسية الوضعية ، نجد هناك ثلاث نظم رئيسية ، يختلف شكل السلطة التنفيذية فيها وهي :-

١ - النظام البرلماني : كما هو الحال في إنجلترا وألمانيا الفيدرالية حيث يتولى السلطة التنفيذية في هذا النظام رئيس الدولة ، سواء كان ملكاً أم رئيس الجمهورية ولا يتولى السلطة الملك أو الرئيس منفرداً ، بل يكون معه الوزراء في شكل مجلس ويختلف مقدراً السلطة التي تكون لرئيس الدولة في هذا النظام البرلماني من دولة لأخرى ولكن مجلس الوزراء هو المسئول دائماً أمام البرلمان ولذلك يتولى رسم السياسة العامة للدولة .

٢ - النظام الرئاسي : السلطة التنفيذية تتركز في شخص رئيس الجمهورية ، كما في النظام الأمريكي ، وهو الذي يرسم السياسة العامة للدولة والوزراء هم مساعدون له ، ولا يكونون مجلساً لهم مستقلاً كما هو الحال في النظام البرلماني والوزراء في النظام الرئاسي مسئولون أمام رئيس الدولة وليس أمام البرلمان .

٣ - النظام المجلسي : تكون السلطة التنفيذية في قبضة الجمعية النيابية أي البرلمان فتكونان بذلك معا - التشريعية والتنفيذية ونظراً لصعوبة مزاولة الجمعية بكامل أعضائها للسلطة التنفيذية فإنها تنتدب عدداً قليلاً من بين أعضائها للقيام بالسلطة التنفيذية ويسمون الوزراء أو المجلس التنفيذي ويحدد لهم المجالس فترة زمنية للقيام بهذه المهمة وهذا النظام معمول به في سويسرا ومدة الوزارة أربع سنوات .

وعن كيفية انتقال السلطة التنفيذية وتوليها في هذه الأنظمة

الثلاث فهي كالآتي :-

١ - في النظام الملكي البريطاني مثلاً ينتقل العرش وسلطاته وراثياً داخل أسرة وندسور Widsor ويقدم الذكور على الإناث دون استبعادهن ويشترط كذلك أن تسود ولا تحكم إذ المستول الأول هو مجلس الحكومة أو الوزراء وحكومته عن طريق ترشيح الأحزاب لهم في عملية الاقتراع العامة التي تجرى كل ستة سنوات ميلادية ويتولى الحزب الفائز، تكوين الحكومة ورئيسها .

٢ - وفي النظام الجمهوري النيابي، كما هو الحال في ألمانيا الفيدرالية، فإن رئيس الجمهورية ينتخب من مجموعة مكونة من أعضاء البرلمان ومجلس الولايات المتحدة (٥ سنوات) وقد كان انتخابه مباشراً من قبل الشعب في فترة تاريخية قبل الحرب العالمية الثانية تعرف " بجمهورية فايمار " وسلطات هذا الرئيس رمزية، أما السلطات التنفيذية الحقيقية فهي في مجلس الوزراء ومستشاره أي رئيسه الذي يأتي عن طريق الانتخابات العامة والتي يسبقها ترشيح الأحزاب كما هو الحال في بريطانيا .

٣ - وفي النظام الرئاسي الذي تمثله الولايات المتحدة الأمريكية فإن السلطة التنفيذية ورئاسة الدولة تأتي عن طريق الاقتراع العام يسبقه بطبيعة الحال ترشيحات الأحزاب التي تتوصل إلى شخص معين بالانتخابات الأولية وتركز السلطة التنفيذية كما سبقت الإشارة - في شخص رئيس الدولة .

٤ - وفي النظام المجلسي، كما هو في سويسرا ينتخب رئيس الدولة من بين أعضاء مجلس الحكم ومن قبل البرلمان بمجلسيه في اجتماع لذلك الغرض ومدة الرئاسة عام واحد ولا يعاد انتخابه إلا بعد فترة خارج الحكم وسلطات الرئيس رمزية ويكاد لا يعرف من قبل الشعب السويسري .

أعمال السلطة التنفيذية واختصاصاتها :-

أما عن هذه الأعمال واختصاصاتها فإنها تختلف هي الأخرى بنسب متفاوتة بين نظام ونظام أو حتى بين دولة وأخرى إلا أننا نأتي بالأعمال الرئيسية التي تكون مشتركة غالباً فيما بينها، فالسلطة التنفيذية هي التي تقوم بتنفيذ القوانين التي صدرت من المجالس التشريعية كما أنها هي التي تقدم مشروعات القوانين أو النسبة الكبرى منها إلى المجالس

التشريعية ، كما أن للسلطة التنفيذية اختصاصات دبلوماسية ودولية كإقامة العلاقات بين الدول والتمثيل الدبلوماسي وإبرام المعاهدات الدولية والاشتراك في المنظمات الدولية الإقليمية منها والعالمية وإجراءات المفاوضات مع الدولة وللسلطة التنفيذية أيضا اختصاصات إدارية كتميين الموظفين وعزلهم وإصدار اللوائح واختصاصات برلمانية كدعوة البرلمان للانعقاد وحضور جلساته والعضوية فيه - في بعض النظم مثل البرلمانية وحق إعلان الحرب أو إيقافها وإعلان السلام .

كانت هذه لمحة خاطفة عن السلطة التنفيذية في النظم السياسية الوصفية المعاصرة وكيفية انتقالها واختصاصاتها وأشكالها ، فما هي الحال إذن في النظام الإسلامي باعتباره عقيدة وليس نظاما وضعيا بالطبع ؟

لا نجد في المصادر الإسلامية للشريعة الإسلامية نصا يحدد ويرسم كيفية انتقال السلطة التنفيذية وإنما ترك ذلك لاجتهاد فقهاء وعلماء المسلمين بما يتواءم والمصلحة العامة وسعادة المسلمين ، وقبل أن نقرر أشكال السلطة التنفيذية في الإسلام ، وكيفية انتقالها واختصاصاتها لابد لنا من مرور سريع على حركة التاريخ الإسلامي ، لنرى الأشكال المختلفة للسلطات التنفيذية ، وكيف تتكون أو تتسلم الحكم في البلاد ، ثم بعد ذلك ومن شذرات حركة التاريخ الإسلامي ، ومن تحليلات فلاسفة السياسة المسلمين كالماوردي وابن خلدون نضع أيدينا على سلطات واختصاصات تلك السلطة التنفيذية في الإسلام ، لقد اتخذ نقل السلطة في التاريخ الإسلامي أشكالا منها :-

الشكل الأول :

الذي تولى فيه أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخلافة بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى وقبل دفنه اجتمع كثير من الصحابة ورؤساء الأوس والخزرج والمهاجرين ممن بهمهم استقرار الأمور بعد الرسول ﷺ حيث اجتمعوا في سقيفة بنى ساعدة وتناوبوا الكلام وأخذ كل منهم يولى رأيه فيمن يكون الخليفة ومن يتولى السلطة للدولة وكل منهم يبين المميزات التي يتمتع بها وتثقل وزنه عن الفريق أو الفرق الأخرى ، وانتهى الأمر على ما فيه من تفاصيل ترويحها كتب السيرة والتاريخ الإسلامي إلى مبايعة أبي بكر الصديق من قبل هؤلاء الزعماء أو القادة في صدر الإسلام أمثال عمر بن الخطاب وأبو عبيدة الجراح ، أسيد بن حضير زعيم الأوس ، الحباب بن المنذر في هذا الاجتماع الذي أخذ مكانة في سقيفة بنى ساعدة ، ولكن الأمر لم يتم تماما لانتقال السلطة لأبي بكر إلا في

اليوم التالي وفي المسجد حيث تتابع المسلمون يبايعونه البيعة العامة بعد بيعه سقيفة بنى ساعدة .

هل نخرج من هذا الاستعراض العام ببعض النتائج التي تنفعنا والتي تفيدنا في كيفية انتقال السلطة التنفيذية ؟ ! نعم أنها كالآتي :-

أولاً :- أهمية هذا الأمر إذ لا يجوز أن يبقى المسلمون ولا الدولة الإسلامية بغير رئاسة لها ولو ليوم واحد إذ إن اجتماع سقيفة بنى ساعدة قد تم والرسول ﷺ لم يدفن بعد .

ثانياً :- أن السلطة التنفيذية قد انتقلت إلى رئيس الدولة بطريق البيعة أي باختيار المسلمين ومبايعتهم واتفقهم على شخص رئيس الدولة .

ثالثاً :- أن البيعة هذه تمت على مرحلتين : مرحلة توليها الخاصة من المسلمين وقتذاك من أهل الرأي والزعامة في قومهم ومرحلة عامة كانت بعد المرحلة الخاصة ، وقد كانت في المسجد وفي اليوم التالي ، وقام بها جميع المسلمين على السواء .

الشكل الثاني :-

وقد كان في انتقال السلطة إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه إذ تغيرت الأحوال التي كانت يوم تولى أبو بكر الصديق السلطة فدخل المسلمون معارك عظيمة في العراق والشام ومرض أبو بكر مرض الموت فتراه يجتهد رأيه في انتقال السلطة في خطوات ثلاث واضحة (١) استشار كبار الصحابة ممن يثق فيهم ، ويستوثق رأيهم في استخلاف عمر بن الخطاب من بعده فأخذ رأى عبد الرحمن بن عوف ، ثم سعيد بن زيد وأسيد بن الخصير ، وغيرهم من المهاجرين والأنصار كما استشار عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله ، ووافقوه جميعاً على استخلاف عمر بن الخطاب .

(٢) بعد تلك الموافقة من كبار الصحابة ، لم يكتف أبو بكر بها ، بل خاطب المسلمين في المسجد من حجرة بداره فقال : " أترضون بمن أستخلف عليكم ، فإنني والله ما ألوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة ، وإنني قد وليتُ عليكم عمر بن الخطاب ، فاسمعوا له وأطيعوا " ، أجاب الناس سمعنا وأطعنا .

(٣) لم يكتف أبو بكر رضى الله عنه بتلك الخطوتين ، بل دعا عثمان ليكتب هذا الأمر أي استخلاف عمر وترك بذلك كتاباً بأن يشهد على ذلك .

وانتقل الصديق إلى جوار ربه فهل انتقلت السلطة إلى عمر بعد كل ما اتخذ أبو بكر من الخطوات السابقة؟! لم تنتقل السلطة إلى عمر بهذه الأمور التي اتخذها أبو بكر، بل بعد أن بايعه المسلمون في المسجد بعد أن رشحه الصديق رضى الله تعالى عنه.

وكما فعلنا في خلافه الصديق، هل نخرج من هذا الاستعراض ببعض النتائج التي تفيدنا في كيفية انتقال السلطة؟! نعم وإنها كالاتي:-

أولاً:- أنه يجوز أن يرشح الخليفة أو رئيس الدولة من يخلفه

ثانياً:- أن يكون هذا الترشيح بعد استشارة أهل العلم والصدق.

ثالثاً:- رغم موافقة أهل الرأي أبا بكر على استخلاف عمر إلا أنه لم يستطيع أن يكسب ذلك صيغة التعيين والاستخلاف الفعلي، لأنه لم يتعد الترشيح مع أنه ترك توثيقاً مكتوباً ومع شكل لم يتعدى كل ذلك مسألة الترشيح.

رابعاً:- إن البيعة العامة هي الحاسمة في الأمر وعن طريقها وحدها يتم اختيار رأس الدولة، كل ما في الأمر أن الترشيح اختصر كثيراً من المشكلات.

الشكل الثالث:

ويتناول انتقال السلطة من عمر إلى عثمان بن عفان فبعد أن طعن عمر تلك الطعنة المميتة أخذ يفكر في انتقال السلطة بشكل يختلف عما سبق إذ رشح عمر ستة ممن يثق بهم واستبعد ابنه عبد الله بن عمر وبعد مشاور ونقاش قام به عبد الرحمن بن عوف تم حصر الترشيح في اثنين على بن أبي طالب وعثمان بن عفان بعد أن جعل الستة أمرهم إلى عبد الرحمن بن عوف ليختار لهم فاختر عثمان بن عفان وبايعه ثم بايعه كل من في المسجد وانتقلت رئاسة الدولة إلى عثمان بن عفان، هل نخرج أيضاً بشيء من هذا يفيدنا في كيفية نقل السلطة؟! نعم

أولاً:- كانت عملية الترشيح ولكنها هذه المرة كانت لستة بدلا من فرد كما فعل أبو بكر الصديق.

ثانياً:- لم يترك للأمة أن تختار من بين الستة من تشاء بل يختار الستة أولاً واحدا منهم.

ثالثاً:- تمت عملية أو شكل الاختيار على مرتين أو دفعتين يتولى الأولى منها أصحاب الفكر والمشهود لهم بالتقوى والصلاح، وتتولى الأمة المرة الثانية في مبايعتها العامة.

رابعاً :- إن البيعة العامة ، هي خاتمة الأمر وأنها الفصل في النهاية الذي يحدد انتقال السلطة وإسنادها إلى من يختار .

بعد استعراض هذه النماذج الثلاثة لتولى رئاسة الدولة في الإسلام نلاحظ ما يأتي :-
(١) في جميع الأحوال السابقة لا يجوز أن تبقى الدولة بغير رئيس فترة زمنية أكثر من يوم واحد ، كان أصحاب الرأي والفكر مسئولين فيه عن اختيار رأس الدولة .
(٢) أن البيعة العامة في النماذج الثلاثة ، عامل مشترك هو نهاية المطاف الذي يحسم الأمر وبالبيعة العامة يتم اختيار رئيس الدولة .

(٣) أن البيعة كانت تتم على مرحلتين في النماذج الثلاثة .
(٤) أن ترشيح الخليفة قد تم في نموذجين فقط ، في عهد أبو بكر وعهد عمر ولم يفعله الرسول ﷺ ، في ضوء كل ذلك يجوز أن تكون في الدولة الإسلامية قواعد دستورية تشمل على ما يأتي كما يراها البعض .

أولاً : حتى لا يفاجأ المسلمون ، بما يضطرونهم للإسراع في اختيار الرئيس الجديد أن يكون هناك نائب للرئيس أو شخص يأخذ المرتبة الثانية في الدولة في شكل نائب للرئيس أو شخص يأخذ المرتبة الثانية في الدولة يتولى بتولي أمور الدولة فور موت الرئيس أو مرضه أو عجزه عن القيام بمهام الدولة ويكون ذلك مؤقتاً حين إتمام البيعة العامة والنهائية ، وحتى لا يكون ذلك النائب أو الشخص الثاني في الدولة موضع خلاف ماذا يمنع أن تكون الموافقة عليه في نفس البيعة العامة التي يختار فيها الرئيس ، وأن يكون هذا النائب رئيساً لمجلس أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى أو المجتهدين حسب تشكيل هذه المجالس وذلك كما يرى البعض (٤) .

ثانياً :- أن البيعة كانت تتم على مرحلتين فلتثبيت الأمور واستقرارها وإرساء قواعد دستورية لها ، يجوز أن يتولى أمر الترشيح والاختيار ثم البيعة الأولى أهل الرأي والعلماء أو أهل الحل والعقد أو مجلس المجتهدين وهو المجلس التشريعي الثاني في هذا الفريق من الباحثين ، ثم بعد ذلك يقدم من يفوز بتلك البيعة الأولى لعموم المسلمين ليتولوا رأيهم في البيعة الثانية وهذا يسهل على الناس أمر الاختيار لأن مجلس أهل الرأي بما يتمتع به من ثقة واحترام قد اختار لهم الرئيس ، وزيادة في الحرص على نزاهة اختيار رئيس الدولة نرى الماوردي قد وضع شروطاً ومواصفات هامة يجب أن تتوافر في تلك المجالس " أهل الحل والعقد " الذي يرشح ويختار الرئيس ويبايعه البيعة الأولى وهي : العلم ، العدالة ،

الرأي والحكمة، ويجوز أن يكون ذلك المرشح للرئاسة من بين أعضاء هذا المجلس وحينئذ يجب أن تتوافر فيه شروط الرئاسة التي سبقت الإشارة إليها بعد أن وضحتها أما عدد أهل المجلس فهذا تفصيل يتولاه أهل الرأي في كل عصر ومكان .

ثالثاً: - هل يكون من الأفضل تجديد فترة رئاسة الدولة زمنياً بعدد من السنوات ؟ ! مع أن ذلك لم يكن في النماذج السابقة ؟ أم يترك هذا الأمر دون تحديد طالما أن رئيس الدولة يتوافر على الشروط اللازمة والتي بوسع عليها وأنه يتمتع بصحة جيدة وعقل وفكر راجحين ؟ ويستأثر برضاء المجتمع عنه ؟ .

ولكن هل يحول كل ذلك دون تحديد الفترة الزمنية للرئاسة وما دام الرئيس يسير على الدرب المستقيم المشروع والشعب راض عن سياسته فلم لا يجدد الشعب بيعته له مرة ثانية وثالثة إذا اقتضى الأمر وفي هذا التجديد دلالة على رضاء الشعب وتعبير عن موافقته لسياسة الدولة وفي نفس الوقت يزداد رئيس الدولة ثقة وإيماناً بسياسته وتشجيعاً للسير قدماً في صالح المسلمين وتذكيره في الوقت نفسه أن سلطانه باختيار الشعب ومتوقفة عليه أما هذه الفترة ومرات تجديدها وشروط ذلك هذا تفصيل يتفق عليه أهل الرأي في كل عصر ومكان (٥) .

الحقوق والواجبات :

يعرف الدكتور السنهوري البيعة العامة التي تؤدي إلى الخلافة بأنها عقد حقيقي بين الإمام وبين المسلمين يترتب عليه ما يأتي :

أولاً : أن الخليفة لا يستمد مركزه من صفاته الشخصية ولا الموروثة ولا المكتسبة ولكن من اختيار المسلمين له .

ثانياً : أن الانتخاب هو عقد بمعنى الكلمة يستهدف تزويد الخليفة بالسلطات اللازمة لأداء ما يناط به من واجبات ويترتب على ذلك .

١ - ضرورة رضاء المرشح لشغل المنصب .

٢ - ضرورة سلامة الرضا من طرفي العقد لاسيما من جانب الناخبين ولهذا فإن إكراه الناخبين على أداء قسم معين لا يقيدهم وفقاً لفتوى الإمام مالك .

ثالثاً : أن السلطة للخليفة في الحقيقة مستمدة من سلطة الأمة ما دامت هي التي تتولى انتخابه وتأسيساً على ذلك فإن الحقوق والواجبات تنطبق على رئيس الدولة وعلى الأمة سواء بسواء .

أن الخليفة في الدولة الإسلامية واحد من المسلمين يرون فيه الصلاح والاستقامة والعلم واختياره ليقيم حدود الله ، وهو بهذا الوصف يصيب ويخطئ كعامة الناس ويحاسب على ما يخطئ ويتنحى من منصبه إن حاد عن الطريق الشرعي المتفق عليه وليس لرئيس الدولة الإسلامية أية قداسة مما تضيفها عليه بعض الديانات وهو لا يستطيع ولا يملك أن يضع البركة على أحد أو يمسح ذنوب أحد فهو لا يملك ذلك لشخصه فضلاً عن غيره من الناس والأمر الآخر كما يقول الماوردي .

إن جمهور العلماء قد امتنع عن تسميته بخليفة الله وقالوا يستخلف من ينيب أو يموت والله لا ينيب ولا يموت وقد قيل لأبي بكر الصديق رضى الله عنه يا خليفة الله فقال لست خليفة الله ولكنى خليفة رسول الله ﷺ ، أما واجبات الخليفة أو رئيس الدولة الإسلامية فقد أوردتها الماوردي في عشر واجبات هي (٦) :-

أولاً: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليها سلف الأمة وهذا يعنى أن يلتزم الرئيس بما أجمعت عليه الأمة والعلماء ولا يدخل أشياء غريبة في الدين ولا يقحم عليه ما يراه هو أو يتشيع له من مذهب أو رأى .

ثانياً: تنفيذ الأحكام ولعل الماوردي يقصد بها السلطة التنفيذية وهى تخص بتنفيذ الأحكام التي تصدر من السلطة القضائية وتطبيق القوانين الصادرة من السلطة التشريعية ثالثاً: إقامة الأمن :

رابعاً: إقامة الحدود .

خامساً: الدفاع عن الدولة بتحسين ثغورها وحدودها .

سادساً: الجهاد ضد من يقف في طريق المسلمين .

سابعاً: جباية الفبيء والصدقات .

ثامناً: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال أي وضع ميزانية الدولة .

تاسعاً: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء أي اختيار الموظفين الأمناء وتعيينهم .

عاشراً: أن يباشر بنفسه الأمور وتصفح الأحوال ولا يترك ذلك لمن يفوضه بل عليه مراقبته كذلك .

وعن حقوق الخليفة فإنها تتمثل في طاعة المسلمين له . طالما كان قائماً على حفظ شروط البيعة واحترامه وعدم النيل منه بالقول أو الكتابة أو الصورة أو التعريض به في المجتمعات وخاصة خارج البلاد لأن رئيس الدولة هو رمزها ومثلها والتعريض به

تعريض بالدولة بجانب ذلك فقد فُرضت على المسلمين النصيحة لرئيس الدولة - وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر وخاصة من تلك الأجهزة التشريعية .

تكوين الحكومة :

سبقت الإشارة أن من واجبات رئيس الدولة أن يتولى بنفسه الأمور ولا يعتمد في ذلك اعتماداً كلياً على أمنائه بل يجب مراقبتهم ومتابعتهم ومن هنا فإن رئيس الدولة يكون على رأس الحكومة ويكون هو بطبيعة الحال المسئول الأول أمام أجهزة الدولة ولا يعنى هذا انفراد رئيس الدولة بالسلطة لأنه لا استبداد ولا ديكتاتورية في الإسلام من ناحية ومن ناحية أخرى أن اتساع رقعة الدولة الإسلامية يلزم أن يكون هناك متسعة ذات وزراء وولاية يقومون على شئون المناطق والنواحي البعيدة والمختلفة في الدولة .

وقد قسم الماوردي الحكومة الإسلامية على شكل رئيس يعاونه وزراء ويمثله ولاية .

الوزراء :

ويقول الماوردي في معنى الوزارة أنه يحتمل ثلاثة أوجه : أحدهما أنه مأخوذ من الوزر وهو الثقل لأنه يحمل عن الملك أثقاله والثاني أنه مأخوذ من الوزر وهو الملجأ ومنه تعالى " كلا لا وزر " أي لا ملجأ فسمى بذلك لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته والثالث أنه مأخوذ من الأزر وهو الظهر لأن الملك يقوى كقوة البدن بالظهر ، ثم يقول الماوردي ولأي هذه المعاني كان مشتقاً فليس في واحد منها ما يوجب الاستبداد بالأمور .

ويقول موسى عليه السلام " واجعل لي وزيراً من أهل ، هارون أخي ، أشد به أزرى وأشركه في أمري " .

من كل هذه المعاني نرى أن الانفراد في الحكم في الدولة الإسلامية شيء بعيد .

والوزارة عند الماوردي نوعان : وزارة تفويض وأخرى تنفيذ (٧) .

وزارة التفويض :-

وزارة التفويض : تعنى أن الإمام أو رئيس الدولة يفوض وزيراً يقوم بأعمال الدولة ، ويصبح مسئولاً أمام الرئيس ، ويحاسبه رئيس الدولة على أعماله ويصحح ويلغى منها ما جانبه الصواب ويضيف الماوردي أن من واجبات الوزير ، مطالعة الإمام ، لما أمضاه من تدبير وأنفذه من ولاية وتقليد ومن واجبات الوزير أيضاً أن يحكم بنفسه وأن يقلد الحكام ويزيد الماوردي على ذلك في أن يسند للوزير المفوض هذا جميع اختصاصات رئيس الدولة إلا ثلاثة أمور :-

(١) ولاية العهد، فللرئيس وحده ذلك .

(٢) أن يطلب الرئيس من الأمة إعفاءه من منصبه وليس هذا للوزير .

(٣) أن للرئيس أن يصحح أو يلغى أوامر الوزير وأن يعزل من قلده وليس للوزير أن يعزل من قلده الرئيس .

وقد استنتج الدكتور الطحاوي (٨) من ذلك أن هذا الشكل يتفق أو يتقارب مع النظام البرلماني المعروف الآن، إذ إن الوزير المفوض أو بالأصح وزير التفويض هذا يكون بمثابة رئيس الوزراء الذي يتصرف في كل شئون الدولة وينصب من يشاء ويقلدهم المناصب وهو في كل ذلك مسئول أمام رئيس الدولة، وخاصة أنه لا يجوز كم يقول الماوردي (٩) تعيين وزير تفويض في وقت واحد وهذا ما يؤكد أن وزير التفويض هو بمثابة رئيس الوزراء الآن .

ويعتبر الماوردي (١٠) رئيس الدولة هو الرئيس الأعلى للجيش إذ له الحق أن يعدل بالجيش إلى حيث يرى وتدبير الحرب بما هو أولى ويجوز أن يتولى الجهاد بنفسه .

بما أن وزير التفويض يعين له مساعدين وبطبيعة الحال تختلف درجات هؤلاء المساعدين فيمكن القول أنه يكون من مساعديه الهامين أو الرئيسيين مجلسا وهو بمثابة مجلس الوزراء اليوم وما دام لرئيس الدولة الحق في عزل من يرى ممن قلدهم وزير التفويض فهذا يعنى موافقة الرئيس على أعضاء هذا المجلس، وما المانع أن يفرض هؤلاء أو يرشحوا إلا من قبل وزير التفويض على رئيس الدولة قبل تعيينهم والحصول على موافقة الرئيس وهذا ادعى لاستقرار الأمور وثباتها وإن كان الماوردي (١١) قد أشار إلى أن عزل الرئيس لمن ولاهم الوزير لا يكون تعسفا وإنما لتصحيح بعض الأمور أو لخروجهم عن العدل بسياسة الدولة يرى (١٢) أن موافقة الرئيس على هؤلاء معاونين الرئيسين - الذين اعتبرهم بمثابة أعضاء مجلس الوزراء تبعا يكون أفضل حتى يعمل الأعضاء دون تردد أو خوف من إقالتهم في وقت لاحق وتأكيدا لذلك فقد أوضح (١٣) الماوردي أن لل خليفة الحق في تعيين مساعدين مباشرة منه لوزير التفويض لكل منهم اختصاصه كأن يكون أحدهم للحرب وآخر للخارج وفي هذه الحالة يتولى رئيس الجمهورية بنفسه تكوين الوزارة ككل من رئيسها إلى أعضائها بل تحديد مجال عمل كل منهم . وأطلق الماوردي (١٤) على هؤلاء ولاية على مال خصصت وحددت لهم، وهو نفس المعنى والهدف الذي يتكون منه مجلس الوزراء في النظم الوضعية الحديثة .

وزارة التنفيذ:-

سوف نستعرض ما قاله الماوردي بشأن وزارة التنفيذ، وهي في رأيه على النحو الآتي:-

- وزير التنفيذ يؤمر من قبل الإمام مباشرة بالقيام بعمل معين أو أداء مهمة معروفة وبانتهاء هذا العمل أو تلك المهمة تنتهي وزارة التنفيذ من هذا الشخص .
- لا يملك وزير التنفيذ الحرية في اتخاذ التدابير وإنما هو مقيد بالأوامر التي صدرت إليه من قبل رئيس الدولة

ولهذا اشترط الماوردي شروطا سبعة أو ثمانية حسب الأحوال وهي : الأمانة، الصدق، عدم الطمع، ولا يكون بينه وبين الناس عداوة، حاضر الذاكرة، الذكاء والفتنة، لا يكون ذا هوى . فإن أشرك وزير التنفيذ في الرأي احتاج إلى الشرط الثامن وهو الحنكة والتجربة وهناك فروق أوردها الماوردي بين الوزارتين التفويض والتنفيذ، وهي على النحو الآتي :-

وزير التفويض	وزير التنفيذ
مباشرة الحكم والنظم في المظالم	لا يجوز له ذلك
ينفرد بتقليد الولاية	لا يجوز له ذلك
ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب	ليس له ذلك
يتصرف في أموال بيت المال	لا يجوز له ذلك
له الحرية ليتصرف في الأمور	ليست بلازمة
يشترط الإسلام	ليس بلازم، يجب أن يكون ذميا
العلم بالأحكام الشرعية	ليس بالضرورة
المعرفة بأدوار الحرب والخراج	ليس بالضرورة
لا يجوز تعيين أكثر من وزير	يجوز ذلك
مطلق التصرف في كل الأمور	مقصود على ما كلف به قبل الأمير
يوقع عن نفسه إلى عمال الخليفة ولا يوقع	لا يجوز أن يوقع عن نفسه ولا عن
عن الخليفة إلا له أن يستخلف نوابا عنه .	الخليفة إلا بأمره
إذا عزل من عماله لأنهم من قبله	إذا عزل لا يعزل به الولاية لأنهم من
	قبل الخليفة

وتأسيسا على ما أورده الماوردي يمكن القول، أن وزير التنفيذ، ما هو إلا مبعوث خاص أو مفوض من قبل رئيس الدولة للقيام بعمل معين ومحدد كأن يبحث له قضية معينة، يقدم للرئيس عنها تقريراً أو يرسل لحل مشكلة أو التفاوض بشأن أمر ويضع النتائج التي توصل إليها أمام الرئيس، ومن هنا ليس بصحيح القول بأن مثل تلك الوزارة - التنفيذ - قد انتهت وكان ذلك الأسلوب في الماضي فقط بل هي واضحة وتتم دائماً في أحوالنا السياسية المعاصرة غاية ما في الأمر أن التسمية لوزير أو وزارة هو بسبب هذا الالتباس والصحيح هي التسمية التي أطلقها الماوردي وزير، ووزارة تنفيذ وقد سبقت الإشارة إلى شرح معنى الوزارة وبالتالي لا مكان للالتباس (١٥) وقد ذهب الماوردي إلى استبعاد النساء من تولى وزارة التنفيذ كما استبعدهن من وزارة التفويض والخلافة.

الولاية:-

الولاية هم الذين يتولون الأمور نيابة عمن أعطاهم هذه الولاية وقد عرف التاريخ الإسلامي هذه الولاية وقسمت البلاد الإسلامية إلى ولايات أو مناطق نصب على كل منها والي أو عامل كما فعل رسول الله ﷺ حينما ولي عتاب بن أسيد مكة وفرض له درهما عن كل يوم وكما قبل أبو بكر رضي الله عنه حينما قسم البلاد إلى عدة ولايات مكة - المدينة - الطائف - صنعاء - حضرموت - بخران - البحرين .

وكما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما قسم البلاد إلى : الأهواز - البحرين - سجستان - مكران - كرمان - طبرستان - خراسان - وقسم العراق إلى ولاية الكوفة وولاية البصرة والشام إلى حمص ودمشق أما فلسطين فقائمة بذاتها وقسم مصر إلى : مصر العليا ومصر السفلى وغرب مصر وصحراء ليبيا الصحراء الغربية (١٦) .

والإمارات على نوعين : عامة وخاصة ، أما الإمارة العامة هي التي يولي فيها الخليفة أو رئيس الدولة أميراً على منطقة معينة، يقوم على مسئوليتها وهو في ذلك يتبع وزير التفويض أو رئيس الوزراء ولا يجوز عزله إلا من قبل الخليفة .

وقد يولي رئيس الوزراء بعض الأمراء كذلك، وهؤلاء يعزلون من الخليفة ومن قبل رئيس الوزراء، كما أنه يتم عزل الذي أمره الخليفة بموت وزير التفويض، ولكن يعزل الذي عينهم وزير التفويض بموته، وهذا يتماشى مع ما تعرفه النظم السياسية الوضعية المعاصرة من أن الوزارة تحل وتنتهي بطبيعة الحال بموت رئيس الوزراء وينتهي عمل

هؤلاء الذين يعينوا من قبله مباشرة ونفس الحال ينتهي عمل الأمير أو الوالي بموت الخليفة الذي أمره بتعيينه .

وقد أوضح المارودي أعمال الأمير أو الوالي في الآتي :- تدبير الجيوش ، وتقليد القضاء والحكام ، وجباية الخراج وصرفها ، وحماية الدين من تغير أو تبديل ، وإقامة الحدود ، والإمامة في الصلاة ، وتسيير الحجيج ، وجهاد من يجاوره من الأعداء على الحدود - إن وجد ذلك وهو يعتبر ذلك نوعا من الإدارة المحلية الذي تعرفه النظم الحالية أما إذا كان الإقليم كبيرا ومتسعا كما كان الحال في عهد عمر بن الخطاب فقد تطورت هذه الإدارة المحلية إلى نظام الحكم المحلي ؟! بالشكل الراهن ولتلائم المجتمعات في هذه المناطق بوجود المجالس التشريعية والتنفيذية والتي لا تخرج في سلطاتها عن النظام العام للدولة ، وعن الإمارة الخاصة فإنها تكليف خاص من قبل رئيس الدولة ، ليتولى الأمير أمر الجهاد في سبيل الله أو الأعداء لتسيير الحجيج ، وهنا تكون الإمارة محدودة وتنتهي بانتهاء هذه المهمة ، ولا يجوز لمثل هذا الأمير في الولاية الخاصة أن يتولى أو يتدخل في الأمور الأخرى التي خصصت للأمير الولاية العامة .

السلطة القضائية :

كان الرسول ﷺ يتولى القضاء بنفسه أو يوليه أحدا من الصحابة ، كما فعل ذلك بإسناده القضاء إلى عمر بن الخطاب وإلى علي بن أبي طالب في اليمن ، ولما اتسعت الدولة أخذ الخلفاء يسIRON على نفس الطريقة التي اتبعها الرسول ﷺ ، أو يعهدون بمهمة القضاء إلى غيرهم ممن يختارون لذلك .

وقد اتخذ عثمان بن عفان دارا للقضاء في رسالته التي بعث بها إلى أبي موسى الأشعري (عبد الله بن قيس) يقول فيها (١٧) :- (سلام عليك) أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فافهم إذا أولى إليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، وآسى بين الناس في وجهك ، ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في جنبك ولا يأس ضعيف في عدلك ، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا ، ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس ، فراجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك ، أن ترجع إلى الحق فيه ، ومراجعة الحق خير من التماس في الباطل ، الفهم ، الفهم ، فيما تلجلج في صدرك ، مما ليس ، في كتاب ولا سنة ، ثم عرف الأمثال والأشياء ، وقس الأمور بنظائرها ، واجعل للمدعى حقا غائبا أو

بينه أمداً، ينتهي إليه، فإن أحضر بينه أخذ بحقه وإلا وجهت القضاء عليه فإن ذلك أجلى للعمى، وأبلغ للعذر المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجلوداً في حد أو مجرباً في شهادة زور، أو ظنيماً في ولاء أو قرابة، فإن الله سبحانه تولى منكم السرائر، ودرأ عنكم بالبينات، وإياك والفجر والتأذي بالناس، والتنكر للخصوم، في مواطن الحق التي يوجب الله بها الأجر، ويحسن الذخر، فإنه من يصلح نيته فيما بينه وبين الله ولو على نفسه يكفيه الله ما بينه وبين الناس ومن تزين للناس بما يعلم من غير ذلك شأنه الله.

من هذه الكلمات التي رسمها بيان عمر بن الخطاب في القضاء بتبيين القواعد الهامة التي يبنى عليها القضاء في الإسلام وهي على النحو الآتي:-

١- فمن القاعدة الأولى يكون القضاء فرضاً وواجباً يفرضه القرآن الكريم " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً "، وقوله تعالى " فاحكم بينهم بما أنزل الله "، وقوله تعالى: " إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله، ولا تكن للخائنين خصيماً "، وهو كذلك سنة متبعة، فقد روى البخاري ومسلم، أن الرسول قال لرجلين، اختصما إليه في موارد وليست بينهما بينة " إنما أنا بشر مثلكم، وأنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض "، وكان الرسول ﷺ يقضى بين الناس بنفسه أو يوكل القضاء إلى أحد غيره كما سبقت الإشارة.

٢- ومن القاعدة الثانية لا بد من نفاذ الأحكام إذ لا قيمة لقول الحق ولا الحكم إذا لم ينفذ.

٣- ومن هذه القاعدة يتضح أعلى مراتب المساواة بين المتخاصمين حتى تنتهي القضية فلا يميز واحد على الآخرين حتى في نظر القاضي إليهما أو التفاته إلى الخصوم وهذا يقضى إلى المساواة إليهم جميعاً بقدر متساو تماماً وكذلك المساواة في المجلس فلا يجوز أن يجلس القاضي واحداً ويوقف الآخر فإن هذا بداية الظلم في الحكم الذي يصدر منه بعد ذلك وهذا يفتح الباب أمام الأقوياء والأغنياء وأصحاب النفوذ، في ارتكاب الجرائم طالما أن لهم حظوة عند القاضي.

٤ - البينة على من ادعى واليمين على من أنكر وهي من الوضوح بما لا يحتاج إلى شرح
٥ - لا مانع أن يقيم القاضي الصلح بين المتخاصمين فليست مهمته فقط أن يحكم ويصدر الأحكام طالما كان ذلك في دائرة الحلال وبديهي كذلك ألا يكون في ذلك الصلح إهدار لحقوق أخرى.

٦ - إن هذه القاعدة توضح أنه لا مانع من استئناف الحكم الصادر من إحدى المحاكم، هذا بجانب أن يراجع القاضي نفسه، فيما حكم إذا تبين له خطأه أولاً، وهذا شيء ينفرد به الإسلام وهو أن يعلن القاضي بنفسه بطلان حكمه الأول أو تعديله أو يقوم باستئنافه أمام قاضي أو محكمة أخرى مبيناً أسباب ذلك في حيثيات يقدمها.

٧ - وقاعدة الفهم، الفهم، مما ليس في كتاب ولا سنة وهي تعنى الاجتهاد وتحري الحق، كما في حديث معاذ بن جبل السابق الإشارة إليه.

٨ - ومعرفة الأمثال والأشياء لأنها تعبر وتعكس ما تعارف عليه المجتمع وما سارت عليه تقاليد فهذه الأعراف والتقاليد يرجع إليها القاضي كإحدى مصادر القانون الفرعية لتعيينه في اجتهاده وقضائه.

٩ - وقياس الأمور بنظائرها وهو يحتمل قاعدتين من أهم القواعد القانونية في مجالي القضاء (١٨) وهما :-

أولها : أن يقيس القاضي ما أمامه من حالة على مثلها وهذا من معاني القياس وهو واحد من مصادر التشريع الفرعية بجانب الاجتهاد - لا نص على حكمها، بحالة أخرى ورد فيها نص.

ثانيهما : تدوين الأحكام الصادرة من جهات القضاء ليرجع إليها القاضي إن كانت الحالة التي أمانة مشابهة لغيرها مما سبق الحكم فيه، فيقيس هذه بتلك.

١٠ - وهذه تلتحق بالقاعدة الرابعة لتؤكد أنه لا حق، طالما لم تكن بينة وزيد على القاعدة الرابعة تلك توجيه التهمة إلى ذلك المدعى الذي لم يأت ببينة فيصبح مدعياً عليه ومتهما والقاعدة العامة أن المسلمين عدول أي أن العدل هو الأصل في أخلاق المسلمين وصفاتهم وهذا يعنى أن القاضي لا يوجه الاتهام من غير بينة أو شهود بل يفترض الصدق والعدل في الناس أولاً ويستثنى من ذلك ما هو معروف وظاهر في بعض الناس كذلك الذي سبق الحكم عليه في حد من حدود الله أو في شهادة تقدم بها زوراً أو ظن القاضي أو اشتبه في ولاء أو قرابة تحول دون وضوح الحق.

١١ - لا يجوز للقاضي أن يضيق صدره بمن أمامه من الخصوم أو يعرف ذلك عنه بين الناس بل يجب أن يتسع صدره لينصت ويفهم من الخصوم جميعاً ولا يحكم في شيء قبل أن يستمع للجميع في تأن وصبر.

١٢ - ختام تلك القواعد ألا يخش القاضي أحداً ولا شيئاً طالما كانت نيته ومراقبته لله صادقة ، وأنه لا يخش إلا الله في قضائه .

والقضاء في الإسلام يتمتع باستقلال كامل وحرية لا يجوز لأي سلطة أخرى في الدولة التدخل في شيء من شئون القضاء والسلطة التنفيذية وإن كان القضاء يرتبط بها من ناحية تعيين القضاة وعزلهم فليس ذلك لهوى وإنما تنظيم قد يقوم به قاضى القضاء أو للمحكمة العليا في البلاد ويكون دور السلطة التنفيذية لا يتعدى التعيين الشكلي ، ليأخذ الوضع القانوني .

تقويم السلطات في النظم السياسية الوضعية المعاصرة في النظام الرئاسي :-

المثل الواضح له الولايات المتحدة الأمريكية وقد نص دستورها على ضرورة الفصل التام بين السلطات الثلاث فيها التشريعية - التنفيذية - القضائية عملاً بأفكار مونتسكيو الفرنسي في كتابه " روح القوانين " وقد ذهب الدستور الأمريكي في تشدده لهذا الفصل حتى أنه خرج عن المغزى الحقيقي الذي كان يوده مونتسكيو فكان مونتسكيو يريد أن يكون هناك سلطات ثلاث كل منها مستقل عن الأخرى ولكنه متعاون معها حتى لا تطغى واحدة منها فتصل إلى حد الانفرادية بالحكم ثم الاستبدادية والديكتاتورية ، أي أن يكون الحاكم قائماً على هذه السلطات الثلاث بشكل متوازن ومتساوي لكل منها قوته ورقابته على السلطات الأخرى حتى إذا ما أرادت إحداها أن تنفرد بتلك السلطة وقف أمامها السلطات الأخرى وهكذا إلا أن الولايات الأمريكية بالغت في تطبيق النظرية وراحت تقيم كلا من السلطات الثلاث مستقلاً بعضها عن مكان بعض تمام وكأن كلا منها في واد آخر تقف لبعضها البعض بالمرصاد ، ولما كان ذلك غير ممكن لسير العمل السياسي والإداري في دولة واحدة فإن التطبيق العملي والتاريخي التجريبي لهذه السلطات جعلها تتعاون فيما بينها وترتبط ولو بنخط رفيع مع الاحتفاظ باستقلالها ومراقبة كل سلطة للأخرى .

ومن مظاهر هذا التعاون والتوازن ما يأتي :-

١ - أصبح الوزراء وهم الذين لا يحق لهم عضوية المجالس التشريعية ولا حتى حضورها إلا من شرفات المجلس المخصصة للزائرين والصحفيين وفي رأى البعض فقد (١٩) أصبح هؤلاء الوزراء أعضاء في اللجان المتخصصة التي تكونها تلك المجالس التشريعية لصياغة القوانين والمهام الضرورية التي تقوم بها هذه اللجان .

٢ - يستطيع رئيس الجمهورية أن يوجه خطابه إلى البرلمان يطلب منه إعداد تشريعات ضرورية لسياسة الحكم

٣ - يشترك مجلس الشيوخ مع رئيس الدولة في إعداد السياسة الخارجية وخاصة تعيين السفراء والوزراء المفوضين وضرورة موافقة مجلس الشيوخ على المعاهدات الدولية وعلى تعيين الموظفين الرئيسيين في الحكومة الاتحادية في الولايات المختلفة .

٤ - إن وجود النظام الحزبي في أمريكا أنشأ خيطا يربط بين السلطة التشريعية والتنفيذية فحيثما كان أغلبية أعضاء المجالس التشريعية من نفس الحزب الذي يدعى إليه رئيس الجمهورية فإن حزبهما لا بد أن يرسم لهما سياسته ويوحدها ليتعاونوا فيما بينهما بذلك لا تبتعد السلطة التشريعية كثيرا عن السلطة التنفيذية .

٥ - طالما كان رئيس مجلس الشيوخ هو النائب لرئيس الدولة فلا شك أن ذلك يوجد صلة بين السلطتين .

٦ - ومن مظاهر هذا التعاون كذلك أن البرلمان يستطيع أن يوجه اتهامات جنائية ضد رئيس الدولة أو أي من وزرائه ومثولهم أمام مجلس الشيوخ لمحاكمتهم وإصدار الحكم عليهم بأغلبية ثلثي أعضاء المجلس الذي يقضى بعقوبة واحدة فقط هي العزل من الوظيفة وهذا خيط آخر بين السلطتين ليس من ناحية المسؤولية ، كما في النظام البرلماني ولكن من الناحية الجنائية .

في النظام البرلماني :-

القنوات التي تربط السلطتين التشريعية مع التنفيذية :-

(١) رئيس مجلس الوزراء ووزرائه أعضاء في المجلس التشريعي وبذلك يشاركون مشاركة كاملة في أعمال المجلس .

(٢) تقدم الحكومة للبرلمان مشروعات القوانين والميزانية العامة للدولة للنظر فيها وللموافقة عليها .

(٣) الحكومة أو السلطة التنفيذية هي التي تستدعي البرلمان للانعقاد وهي التي تعلن فض الدورة البرلمانية .

(٤) السلطة التنفيذية تتكون من أعضاء الحزب الحائز على أغلبية المقاعد في البرلمان

ونتيجة لكل هذه الارتباط يترتب على ذلك أن الحكومة مسئولة أمام البرلمان، وتستطيع الحكومة أن تحل البرلمان، كما أن البرلمان يستطيع أن يسحب الثقة من الحكومة وعليها في هذه الحال الاستقالة.

في النظام المجلسي :-

سبقت الإشارة أنه لا انفصال بين الأجهزة في هذا النظام، بل ترابط وتكامل فيما بينها.

العلاقة بين السلطات في الإسلام :-

سبقت الإشارة أن السبب الرئيسي في اعتناق فكرة الفصل بين السلطات في النظم السياسية لمعاصرة، هو تجنب انفراد أي منها بالسلطة والتمادي بها إلى ديكتاتورية غاشمة، فالسلطة التنفيذية تخشى السلطة التشريعية وهكذا فكان لا بد من التعاون وإقامة جسور بينها.

فإذا أمعنا النظر في النظام الإسلامي رأينا أن السلطة التشريعية ومصدر التشريع فيها هو من عند الله تعالى، والأجهزة التشريعية لا تشرع من عندها بل ما يوافق القرآن الكريم والسنة النبوية، والسلطة التنفيذية، قد بويعت يوم أن جاءت لتسلم سلطاتها، على تطبيق شريعة الله وإقامة حدود الله وحماية الدين والعقيدة وسمات الأمة المسلمة فكل السلطتين يعمل في محيط ويسير جنباً إلى جنب لتحقيق هذا الهدف السامي للدولة الإسلامية.

أما السلطة القضائية وهي السلطة الثالثة فإنها في الدولة الإسلامية منوطة بالسلطة التنفيذية غير منفصلة عنها والحاكم هو الذي يعين القضاة وهو الذي يعزلهم كذلك إن خرجوا عن الصراط المستقيم ولكن هل يعنى هذا النظام الرئاسي، حيث انتخاب القضاة وبالتالي استقلالهم عن السلطة التنفيذية بطبيعة الحال فإن الإجابة بالنفي ولا يمكن أن تستند هذه السلطة في الدولة الإسلامية إلى عملية الانتخاب لتستقل تماماً عن السلطتين الآخرين لأن القضاء في الدولة الإسلامية لم يكن قضاءاً فحسب بل قضاء واجتهاد وكيف لعامة الناس أن يكتشفوا هذه المواهب في الناس فينتخبوهم لكرسي القضاء !!!

وكما قيل بشأن التشريع يكون الحال بشأنه القضاء فالقاضي يقضى بكتاب الله وسنته فهو إذاً في نفس الدائرة الكبرى التي تعمل فيها كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية إن

القضاء في الدولة الإسلامية يتمتع بكامل الحرية والاستقلال في أحكامه واجتهاده ومدى ارتباطه بالسلطة التنفيذية إلا لتنظيم السلطة القضائية من ناحية التعيين والتقسيم على البلاد والسلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية وعلى رأسها رئيس الدولة تقف أمام القضاء سواء بسواء ببقية أفراد المجتمع .

وإذا عرفنا أن السلطة القضائية في النظم البرلمانية المعاصرة يتولى تعيين قضائها رئيس الدولة، ولا يؤثر ذلك على استقلال القضاء فيها لأنه نظام شكلي لا يتعدى التوقيع والموافقة على قرارات المحكمة العليا أو مجلس القضاء الأعلى كما يسمى في بعض الدول وهذا هو الشأن في الدولة الإسلامية حيث سبق إيضاح أنه لا تبعية إلا تبعية حقيقية للقضاء في الإسلام للسلطة التنفيذية .

وفيما يتعلق بالدستور فالسؤال الذي يشور بعد أن سبقت الإشارة إلى أن مصادر التشريع في الإسلام هما القرآن الكريم والسنة النبوية، هل يجوز أو نحن بحاجة إلى دستور مكتوب، طالما أن هذه المعالم الرئيسية تتأجج في نفوس الأمة المسلمة بإيمانها وحرصها على تلك المعالم؟! نعم نحن بحاجة إلى كتابة دستور وهذا الدستور يكون فريدا من نوعه يعلو على كل ما كتب في النظم السياسية الوضعية المعاصرة من دساتير، إذ إن هذه النظم تتقلب بين دساتير عرفية غير مكتوبة (إنجلترا) وبين المكتوب منها بعد ثورات أو حروب أو استقلال ويذهب كل فريق في تعدد محاسن ومميزات كل نوع منها، فأصحاب الدساتير العرفية، يقولون بأنه أقوى من الكتابة لأنه يبنى على أعراف موروثة تجرى في عروق الأمة وأصحاب الدساتير المكتوبة والمنمقة يقولون عكس ذلك ويفخرون بكتابة دساتيرهم الثابتة التي تحتاج إلى تطوير وتعديل كلما تقدم بهم الزمن والأحداث أين إذا يقف دستور الدولة الإسلامية بين كل تلك النظريات!!! .

إن دستور الدولة الإسلامية يبين تلك المعالم التي تناولناها والتي يقوم عليه نظام الحكم وما اجتهد واتفق عليه المسلمون في عصرهم من أشكال السلطات المعروفة وتكوينها وكيفية العمل فيها، ومراحل التشريع فيها حتى يكون مطابقا تماما لحكم الله، وهو بذلك يكون قد جمع بين كل محاسن الدساتير العصرية وتفوق عليها، فالدستور في الدولة الإسلامية يقوم في نفس الناس قبل أن يكون مكتوبا في وثائق، وليس في نفوس الناس كعرف موروث أو تقليد متبع ولكن عقيدة راسخة وإيمان يتعلق بسعادة الفرد في دنياه وآخرته، ثم هو مكتوب كذلك ليبين تفاصيل اجتهاد أئمة العلم والفقه في الوسائل التي تحقق هذا النظام .

وإن كانت هناك المحاكم الدستورية التي تحرس الدستور، وتبطل كل ما يخالفه من قوانين فإن في الدولة الإسلامية تلك العقائد التي في صدور الناس، وكل منها يحرس الدستور، ولا يسمح بما يخالفه من قوانين أو سلوك فتلك محكمة واحدة وهذه محاكم كثيرة بحسب تعداد السكان في المجتمع الإسلامي .

الهوامش

- (١) اعتمدنا في هذا الجزء من الدراسة على : دكتور / عبد المنعم البدرأوى، النظام السياسي ونظام الحكم في الإسلام، دراسة غير منشورة.
- (٢) راجع في تفصيل ذلك، المرجع نفسه.
- (٣) دكتور / سليمان الطحاوى، السلطات العامة، بدون مكان وتاريخ إصدار.
- (٤) دكتور / عبد المنعم البدرأوى، مرجع سابق.
- (٥) المرجع نفسه.
- (٦) الماوردي، الأحكام السلطانية.
- (٧) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٧.
- (٨) دكتور / سليمان الطحاوى، مرجع سابق، ص ٤١٠ - ٤٢٠.
- (٩) الماوردي، مرجع سابق، ص ٢٢ - ٢٤.
- (١٠) الماوردي، مرجع سابق، ص ٢٥.
- (١١) الماوردي، مرجع سابق، ص ٢٦.
- (١٢) دكتور / عبد المنعم البدرأوى، مرجع سابق.
- (١٣) الماوردي، مرجع سابق، ص ٢٦.
- (١٤) نفس المصدر السابق.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، ص ٩٠ - ٩٢.
- (١٧) الماوردي، الأحكام السلطانية، وانظر أيضاً: سليمان الطحاوى، السلطات الثلاث.
- (١٨) دكتور / عبد المنعم البدرأوى، مرجع سابق.
- (١٩) المرجع السابق.

الفصل الثانى

التذكرة الحمدونية لمحمد بن الحسن بن حمدون

مقدمة :

يعالج هذا المخطوط من جوانب الفكر السياسى لدى ابن حمدون والذي يمثل قمة الفكر السياسى الإسلامى فى القرن الثانى عشر الميلادى حيث يعتبر مرحلة وسيطة بين الفكر الإسلامى من الحقبة الأولى إلى الحقبة الثانية فى نهاية فترة الحكم العباسى والذي يمثله ابن أبى الربيع صاحب كتاب سلوك المالك فى تبرير الممالك الذى كتبه للخليفة المستعصم آخر خلفاء بنى العباس ، وتأتى أهميته من أن الاهتمام بالأمور السياسية اقتضى الاستعانة بالقوى الشيعية وهو ما يعتبر الشعرة التى قصمت ظهر البعير وعجلت نهائياً بحكم الدولة العباسية .

ابن حمدون :

محمد بن الحسن بن محمد بن على أبو المعالى بن حمدون ، عرفه الكتاب بالعلامة والكاتب ومن ألقابه كافى الكفاة وعرف أيضاً بيهاء الدين البغدادي ، ويتنسب ابن حمدون إلى بيت مشهور بالرياسة والفضل فقد اشتهر بالكتابة والده وأخواه أبو نصر وأبو المظفر . أما صاحبنا أبو المعالى فهو المؤلف النفيس المعروف بكتاب التذكرة ، والتذكرة الحمدونية من أحسن التصانيف كما وصفها المعاصرون لابن حمدون يشتمل على التاريخ والأدب والأشعار ويروى ابن تغرى صاحب النجوم الزاهرة أنه وقف عليه وهو فى غاية الحسن .

وقال ابن خلكان أنه أى ابن خلدون توفى ببغداد فى يوم الأربعاء من شهر رجب سنة خمس وسبعين وخمسمائة بخلاف ما ذكرناه من قول أبى المظفر . بينما يقول ابن خلكان فى وفيات أعيانه وفى ترجمة ابن حمدون أنه توفى يوم الثلاثاء حادى عشر ذى القعدة سنة ٥٦٢هـ ودفن بمقابر قریش ببغداد ومات فى الحبس .

ويقول ابن الأثير فى أحداث عام ٥٦٢هـ : " وفيها توفى أبو المعالى محمد بن الحسين بن حمدون الكاتب ببغداد ، وكان على ديوان الزمام ، فقبض عليه فمات محبوساً .

وفى ترجمة ابن حمدون التى أوردها صاحب المنتظم فى اختصار شديد يقول ابن الجوزى : محمد بن الحسن بن محمد بن على أبو المعالى الكاتب كانت له فصاحة وولى

ديوان الزمام مدة وصنف كتاباً أسماه التذكرة وتوفى فى ذى القعدة من هذه السنة ٥٦٢ هـ ودفن بمقابر قريش ، أما صاحب الشذرات فيقول : وفيها أى فى عام ٥٦٢ هـ توفى محمد بن الحسن بن حمدون صاحب التذكرة الحمدونية .

ولاه المستنجد ديوان الزمام ، ووقف المستنجد على كتابه فوجد فيه حكايات توهم غضاضة من الدولة فأخذ من دست منصبه وحبس إلى أن ربح .

وقد لاقى ابن حمدون كثيراً من العنت والاضطهاد مما أثر فى تجربته الفكرية وصقل كثيراً من آرائه السياسية وهو ما جعل لها مكانة فى الفكر السياسى الإسلامى فى العصور الوسطى ، وتتضح الآراء السياسية عند ابن حمدون فى تذكرته بشكل يؤكد أن المفكرين المسلمين قد استطاعوا أن يضعوا أسساً لنظرية سياسية متكاملة أخذت تواكب تطور الأحداث السياسية التى عاشها العالم الإسلامى آنذاك ، ويرى ابن حمدون فى تذكرته أن أصناف السياسة تنتظم بها مصالح الناس على اختلاف طبقاتهم وتنوع حاجاتهم ومتطلباتهم كما أنه يؤكد على حقوق الرعية وما يلزمهم مبيناً ما يلزم على السائس والمسوس .

وتهتم هذه الدراسة فى المقام الأول بالفكر السياسى عند ابن حمدون الذى يعتبر ممثلاً للفكر السياسى الإسلامى فى القرن السادس الهجرى ، الثانى عشر الميلادى وهو فى ذلك يمثل مرحلة متوسطة بين الفكر السياسى الإسلامى فى العصور الأولى وبين المرحلة التالية فى نهاية العصر العباسى الذى يمثله ابن أبى الربيع صاحب كتاب سلوك المالك فى تبرير الممالك الذى كتبه لآخر خلفاء بنى العباس الخليفة المستعصم الذى ارتبك فى عصره الفكر السياسى الإسلامى ، وظهرت لعبة السياسة واضحة جليلة فى تصرفات هذا الخليفة الذى استعان بالقوى الشيعية مما أسرع فى القضاء النهائى على الدولة العباسية .

ويتفق ابن حمدون مع العلماء فى أن مقاصد الخلق مجموعة فى الدين والدنيا ، ولا يوصل إلى الدين إلا بالدنيا فإنها الطريق إلى الآخرة ، كما أنه يؤكد فى أن أمر الدنيا لا ينتظم إلا بالأعمال ، والأعمال تختصر فى ثلاثة أقسام أحدهما أصول هى قوام العالم لاغنى للأغلب منهم عنها وهى أربعة :

١ - الزراعة وهى أصل المطعم .

٢ - الحياكة وهى الملبس .

٣ - البناء وهى المسكن .

٤ - السياسة وهى التأليف والاجتماع والتعاون على بقية الأعمال وضبطها .
وهنا يتفق أيضاً ابن حمدون مع من جاء بعده من المفكرين فى أن هذه هى الحاجات
الضرورية التى لا يستغنى عنها الإنسان وهى التى أدت فى النهاية إلى تكوين الدولة .
والدولة فى الفكر السياسى الإسلامى تقوم أساساً على أركان أربعة : الملك ، الرعية ،
العدل ، التدبير .

ويرى ابن حمدون أن الملوك ثلاثة : ملك دين وملك حزم وملك هوى ، أما ملك الدين
فهو الذى يقيم للرعية دينهم ويعطيهم حقوقهم ذلك أن الله اختص الملوك بكرامته ،
ويمكن لهم فى البلاد ، وبالمقارنة فإن ابن أبى الربيع يصف الملوك فيقول : إن الملك يجب
أن تتوفر له ستة عناصر :

١ - **الابوة** : وهو أن يكون من أهل بيت الملك ، قريب النسب عن ملك قلبه ، وذلك
سبب الاتفاق عليه .

٢ - **الهمة الكبيرة** : وحصول ذلك بتهذيب الأخلاق النفسانية وتعديل القوة
الغضبية ، وذلك لا يكاد ينال الملك إلا به .

٣ - **الرأى المتين** : وحصول ذلك بالبحث والنظر فى تدابير السلف وأخبارهم
وتجاربهم وذلك لأن ما من أمر إلا وهو معرض لمكيدة .

٤ - **الثابرة على الشدائد** : وحصول ذلك وتمكنه منه بإظهار الشجاعة والقوة
واستعمالها ، وبذلك له أمر الملك وقهر الأعداء .

٥ - **المال الجرم** : وحصول ذلك له باستعمال العدل فى الرعية ودوام العمارة وبه قوام
المملكة ودوامها .

٦ - **الأعوان الصادقون** : وحصول ذلك بالتلطف بهم ودوام الالتفاف والإكرام
وبهم يشتد عضو الملك ويقوى قلبه .

وتعد التذكرة علامة هامة فى الفكر السياسى عند المسلمين وإن كان من الممكن أن
تعتبر تطوراً لما كتبه المسلمون من قبل .

لقد اهتم الكتاب المسلمون بالسياسة اهتماماً بالغاً يظهر فى كل ما تركوه لنا من كنوز
تحفل بنفائس الفكر السياسى وخلاصته تجاربهم التى استخلصوها عبر حياة الدولة
الإسلامية منذ نشأتها الأولى فى المدينة ، ومن أقدم الكتب التى تعالج هذا الموضوع كتاب
سهل بن هارون المتوفى عام ٢١٥هـ / ٨٣٠م الذى أسماه خزانة الحكمة وقد كتبه

للخليفة العباسي المأمون وسهل بن هارون هو صاحب كتاب " تدبير الملك والسياسة " ويعتبر هذا الكتاب من أقدم ما صنف في هذا الموضوع .

كذلك كتب يوحنا البطريق ترجمان المأمون كتاب " سر الأسرار لتأسيس السياسة وتدبير الساسة " والذي حققه عبد الرحمن بدوى فى كتابه " الأصول اليونانية للنظريات السياسية الإسلامية " والذي صدر عام ١٩٦٤ م ، وكتب الفتح بن خاقان وزير المتوكل العباسى كتاب أخلاق الملوك الذى ذكره المسعودى فى كتابه مروج الذهب ، وصنف أبو الحسن على الطيب النصرانى المتوفى عام ٢٤٧ هـ كتاب الدين والدولة والذي نشر فى مانشستر عام ١٩٢٣ م وحققه عادل نويهصن فى بيروت عام ١٩٧٣ م .

وتبع هؤلاء الجاحظ حيث ألف كتاب التاج فى أخلاق الملوك ثم ابن طاهر أبو الفضل أحمد صاحب كتاب " خبر الملك العالى فى تدبير المملكة والسياسة " ، كذلك ألف أبو عبيد الله بن سلام كتاب الرياسة فى السياسة ، وألف أيضاً أبو زيد البلخى كتاب السياسة الكبير ، والسياسة الصغير والذي ذكره ابن النديم فى الفهرست ، وكتب السرخسى كتاب السياسة وله كتاب أدب الملوك وذكره ابن النديم فى الفهرست ص ١٤٩ ، أما أبو جعفر أحمد بن يوسف بن إبراهيم المنجم المصرى فى القرن الرابع الهجرى . المعروف بابن الداية . فله كتاب قواعد السياسة نشره عبد الرحمن بدوى فى كتابه الأصول اليونانية .

وصنف أبو عبد الله القيروانى ٤١٢ هـ فى كتاب أدب السلطان والتأديب فى عشر مجلدات ، والخطيب الإسكافى أبو عبد الله محمد ٤١٢ هـ صاحب كتاب " لطف التدبير فى الرياسة " وهو مخطوط تحفظه مكتبة أحمد الثالث تحت رقم ٢٦٣٣ ، وللهلال الصابى أبو الحسن ٤٤٨ هـ كتاب السياسة . وصنف الماوردى الفقيه الشافعى ٤٥٠ هـ (صاحب كتاب الأحكام) كتاب سياسة الملك ، ولم يقتصر أبو الحسن بن حبيب الماوردى على الأحكام أو سياسة الملك بل أضاف أيضاً إلى مصنفاته كتاب أدب الدنيا والدين وهو مخطوط بمكتبة أحمد الثالث تحت رقم ١٢٢٩٩ .

وفى القرنين الخامس والسادس الهجريين زاد اهتمام المفكرين المسلمين بالسياسة والحكم ظهر عدد كبير من التصانيف فيها . من ذلك كتاب سياسة نامه الذى ألفه الطوسى ، وكذلك مؤلفات الإمام أبى حامد الغزالى ومن ذلك البر السلوك فى نصيحة الملوك وهو مخطوط نفيس فى مكتبة أحمد الثالث تحت رقم ١٥١٣ .

وظهرت أيضاً مؤلفات الطرطوشي والشيزرى، كتب الأول كتاب سراج الملوك، وألف الثانى المنهج المسلوك فى سياسة الملوك، وفى هذه الفترة ظهر صاحب التذكرة ابن حمدون، وأسهم مع الكتاب المسلمين فى تعميق الفكر السياسى الإسلامى، وأضاف إلى النظرية السياسية الإسلامية من الواقع السياسى الذى عاشه فى العصر العباسى.

التذكرة:

يوجد منها بدار الكتب المصرية الجزء الحادى عشر وأول ما فيه من الباب السابع والأربعين فى أنواع السير والأخبار وعجائبها وفنون الأشعار وغرائبها، والجزء الثانى عشر وأوله الباب الثامن والأربعون فى مزح الأشراف والنوادر وينتهى بذكر السفلة وأصحاب المهن والسوقة، وهما مخطوطان بخط قديم واضح تحت رقم ١٥١٤ أدب. وكذلك توجد نسخ متفرقة فى كل من: الإسكوريال فى أسبانيا، راغب باشا، عاشر أفندى، برلين، ألمانيا، باريس المكتبة الوطنية.

وتقع التذكرة فى إثنى عشر جزء يوجد منها فى مكتبة (Topkapi) الأجزاء ٣، ١، ٦، ٩، ١٠، ١٢، وينتهى الجزء الأول من التذكرة بعبارة بخط الكاتب تقول: ويتلوه الجزء الثانى فى: الشرف والرياسة وما هو من خصائصها ومعانيها، لكن هذا الجزء غير موجود فى مكتبة (Topkapi) كما ذكرنا سابقاً، وأما الجزء الثانى عشر من التذكرة فهى بتاريخ ٥٥٣هـ حيث يتوقف ابن حمدون.

أما الجزء الثانى عشر من التذكرة وهو ما يعيننا فى هذه الدراسة فيحمل فى مقدمته الفقرة التالية: تأليف الشيخ الصدر الأجل الأجد محمد بن حمدون رحمة الله عليه برسم خزانة السلطان الأعظم مالك رقاب الأمم أبى المفاخر فخر الملة والحق والدنيا والدين سليمان بن السلطان شهاب الدين غازى الأيوبى خلد الله ملكه، أما الأجزاء الثلاثة الأولى فقد عثر عليها بدمشق الأستاذ عيسى اسكندر المعلوف، ووصفها مع ترجمة للمؤلف ونشرها فى: (مجلة المجتمع العلمى العربى بدمشق، ص ١٠، مجلد ٤)، كما طبع القسم الثانى من هذه التذكرة وهو فى ١١٨ صفحة فى ١٣٤٥هـ / ١٩٢٧م، كما توجد نسخة قيمة فى مكتبة (Topkap) فى استانبول تحت رقم (Ahmed III, 2948)، وقد اطلعت عليها فى استانبول فى صيف عام ١٩٨١م وصيف عام ١٩٨٢م وخلال هذه الفترة كنت أعكف على البحث على أصول هذه المخطوطة النفيسة حتى أتمكن من تحقيقها وإخراجها لترى النور إسهاماً مع الباحثين

والمهتمين بالكنوز الإسلامية الرائعة وأداء لرسالة عظيمة فى عنق المهتمين بالدراسات الشرقية فى إحياء المخطوطات العربية التى تعمربها مكتبات الدنيا فى الشرق والغرب .

النص مع الضبط والتحقيق :

فى الآداب والسياسة الدنيوية ورسوم الملوك والرعية . وهذا الباب يشتمل على بدايع الحكم وفوايد الآداب التى نطق بها العلماء والحكماء بضياء القلوب وشفاء الألباب وأصناف السياسة التى هى قوام العالم وبها إنتظام مصالحهم وما يلزم منها طبقات الناس على اختلافها وتنوعها وما جاء فى ذلك من تمثل الحكماء وأخبار ولالة الأمور فى آدابهم وسياستهم ومن تلاهم من أتباعهم وغيرهم وهو ستة فصول .

الفصل الأول : فيه الحكم والآداب التى نطق بها الحكماء والعلماء تهذيباً للنفوس ويشترك فيها السائس والمسوس .

الفصل الثانى : فيه السياسة والآداب الملكية وما يجب عليهم من حقوق الرعية وما يلزمهم من ثقل الأخلاق المرضية .

الفصل الثالث : فيه سياسة وزر الملوك وأتباع السلطان وآدابهم على اختلافهم .

الفصل الرابع : فيه الآداب والسياسة التى تصلح للجمهور .

الفصل الخامس : أخبار فى السياسة يقتدى بها وتكون مثلاً لمن طلبها .

الفصل السادس : فيه نواذر تتعلق بهذا الكتاب على قلتها فيه وبعده عنها قد حوى كتاب الله سبحانه وتعالى من فنون السياسة وأقسامها ما يغنى متدبره ويكفى متأمله كالقصاص الذى جعل الله لنا فيه الحياة والحدود التى عصم بها الأنفس والأموال والأعراض من شرع الحياة والزكاة العائدة بفضل الأغنياء على الفقراء منه ليجعلهم فيما أنزل عليهم من رزقه شركاً وكالطاعة المفترضة على الرعية والمعدلة الموجبة لهم على الولاة وكحقوق النساء فى القسمة والتعديل على الرجال وما يلزمهن لهم من حفظ الفروج ولزوم الحجال وغير ذلك مما يخرج من هذا الكتاب ولا يليق إيراده وهو بحر الحكمة التى جعلها شفاء للأسقام والأوصاب وجمالاً للأفهام والألباب لا يدرك قراره ولا يحصى آثاره . فمن الآيات التى فيها أدب يتبعه قوله عز وجل : (يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وإنه عن المنكر ، واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور . ولا تصغر خدك للناس ولا تمشى فى الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور ، واقصد فى مشيك وأغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير) . وقوله عز وجل (ولا

تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط . يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً . يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوماً غضب الله عليهم . يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين كل حزب بما لديهم فرحون إن الله لا يحب الفرحين ، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ، ونفضى ذلك وترتيبه يخرج الكتاب عن عظة الموضوع له .

الفصل الأول :

قال رسول الله ﷺ " الحكمة ضالة المؤمن " وقال عليه السلام " لكل جواد كبوة ولكل حكيم هفوة ولكل نفس ملة فاطلبوا طرايف الحكم " ، وقال " الفكر يورث نوراً والغفلة ظلمة والجهالة ضلالة " . قال ابن مسعود رضى الله عنه : العلم أكثر من أن يحصى فخذوا من كل شيء أحسنه ، وقال رسول الله ﷺ : " وآله انظروا إلى من تحتكم ولا تنظروا إلى من فوقكم " . وقال ﷺ " جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها " . ومن كلامه عليه السلام : كرم الرجل دينه ومروءته عقله وحسبه عمله . خير الأمور أوسطها كل ميسر لما خلق له . زرغباً تزداد حباً . الوحدة خير من جليس السوء . البركة في الحركة . صلوا أرحامكم ولو بسلام . من كثر سواد قوم فهو منهم ما قل وكفى خير مما كثر وألهى . ليس الغنى كثرة العرض وإنما الغنى غنى النفس . ويقارب هذا المعنى قول على بن أبى طالب عليه السلام : ليس الخير أن يكثر مالك وولدك ، ولكن الخير أن يعظم حلمك ويكثر عملك . وقال أبو بكر رضى الله عنه : صنایع المعروف تقى مصارع السوء . وقال على بن أبى طالب عليه السلام : استغن عمن شئت فأنت نظيره ، واحتج إلى من شئت فأنت أسيره ، وأفضل على من شئت فأنت أميره . أخذ المعنى الأول الشاعر فقال : وإذا ما الرجاء أسقط بين الناس فالناس كلهم أكفا . وقال لقمان لابنه : ثلاثة لا يعرفون إلا فى ثلاثة مواطن لا يعرف الحليم إلا عند الغضب ولا الشجاع إلا فى الحرب إذا لاقا الأقران ولا الخال إلا عند حاجتك إليه . قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : أحبكم إلينا فى أن نجدكم أحسنكم سمناً فإذا تكلم فأنبتكم منطقاً وإذا اختبرناكم فأحسنكم فعلاً ، وفى رواية أحبكم إلينا اسماً فإذا رأيناكم فأجملكم مخبراً . من كلام الجاحظ وينسب إلى غيره : خير الدنيا والآخرة التقوى والغنى وشر النيا والآخرة الفقر والفجور . قال الحارث بن أسد المحاسبى : الظالم نادم وإن

مدحه الناس والمظلوم سالم وإن ذمه الناس والقانع غنى وإن جاع والحريص فقير وإن ملك . وقال يحيى بن معاذ الرازى : لا يعجبك حلم امرئ حتى يغضب ولا أمانته حتى يطمع فإنه على أى شقية يقع .

ويستمر الفصل الأول فى مناقشة الأحاديث النبوية الشريفة والأقوال المأثورة لعلماء المسلمين وشعرائهم فى الآداب التى تهذب النفوس ويشارك فيها الحاكم والمحكوم ويناقشها المخطوط فى ستة عشر صفحة ، ومن أروع ما ناقشه هذا الفصل من أقوال الحارث بن أبى مشمر الغسانى وتروى لعمر بن معدى : إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع ، ويرجع أيضاً إلى كلام أرسطاطاليس ليس إذا كانت الشهوة فوق القدرة ، وكان هلاك الجسم دون بلوغ الشهوة . وقال المتنبى :

والظلم من شيم النفوس فإن تجرد ذا عفة فلعله لا يظلم
وقول رجل من بنى قريع :

ما يرى الناس الغنى وجاره فقير يقولوا عاقر وجليل
وليس الغنى والفقر من حيلة الغنى ولكن لحاظ قد قسمت وخدود
إذا المرء أعيته المروءة ناشئاً فمطلبها عليه شديد
وكم رأينا من غنى مزمم وصعلوك قوم مات وهو حميد
وقول آخر :

وإنك لاتدرى إذا جاءك سائل أنت ما تعطيه أم هو أسعد
وفى كثرة الأيدى عن الجهل زاجر والحكم أبقى للرجال وأعود

وقول أبى بكر رضى الله عنه : أشقى الناس الملوك فرأى ممن حضره استعاذ لذلك فقال عاجلون جابرون أما علمتنا أن الملك إذا ملك قصر أجله ووكلت به الروعة والحزن وكثر فى عينه قليل ما فى يد غيره وقل فى نفسه كثير ما عنده .

الفصل الثانى :

فى السياسة والآداب الملكية وما يجب للولاة عليهم للرعية وما يلزمهم من تقبل الأخلاق المرضية . وقالت العلماء مقاصد الخلق مجموعة فى الدين والدنيا ولا يوصل إلى الدين إلا بالدنيا فإنها الطريق إلى الآخرة وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمالهم والأعمال تختصر فى ثلاثة أقسام أحدهما أصول هى قوام العالم لاغنى للأغلب منهم عنها وهى

أربعة : الزراعة وهى المطعم ، والحياكة وهى الملبس ، والمبنى وهى المسكن ، والسياسة وهى التأليف والاجتماع والتعاون على بقية الأعمال وضبطها . والقسم الثانى ما يهيم هذه الصناعات ويعين عليها كالحدادة يعد بها آلات الزراعة ، والغزل يعد به محل الحياكة . والقسم الثالث : ما يتم به الأصول وترتيبها كالخير والزراعة والخياطة للحياكة وأشرف هذه الصناعات أصولها ، وأشرف أصولها السياسة إذا كانت حافظة بنظام الكل فتستدعى هذه الصناعات من الكمال ما لا يستدعيه سائر الصناعات ولذلك يستخدم صاحبها ساير الصناعات . وخلق الله تعالى الدنيا زاداً للعباد يتناول الناس ما يود بهم إلى الدار الأخرى فلو تناولوها بالعدل انقطعت الخصومات ولكنهم يتناولونها بالجور ومتابعة الشهوات ومحبة الاستئثار فتولدت بينهم المنازعات فاحتاجوا إلى سلطان يضبط أمورهم ولولا ردع السلطان لغلّب قويهم ضعيفهم ولم يكن دافع من قبل ولا وازع من غضب . وقد قال أردشير : الدين والملك توأمان والدين أصل والملك حارس ومالا أصل له فمهدوم ومالا حارس له فضائع ودلت الشرائع والعقول على وجوب ملك يقتدى به فى كل زمان وأوان ومارأينا مثله ولا دولة خلت من ذلك حتى العرب ساكنى البيد والقفار الجايلين مع الوحوش فى الفلوات فإنهم لماله يجمعهم مكان ولا نظم شملهم سلطان جعلت كل فرقة منهم لها سيداً من فضلائها وذوى آرائها يرجعون إليه فى حروبهم ويأتمرون بأمره وينزجرون بزجره وكانت لهم أيضاً ملوك أكثرهم لهم مطيعون . وكذلك قال حكيم من شعرائهم :

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا

وعلى حسب أخلاق السلطان يكون الزمان . قال رسول الله ﷺ : إثنان فى الناس إذا صلحا صلح الناس وإذا فسدا فسد الناس العلماء والأمراء . وقالت الحكماء : الملوك ثلاثة : ملك دين ، وملك حزم ، وملك هوى . أما ملك الدين فإذا أقام للرعية دينهم فكان هو الذى يعطيهم مالهم ويلحق بهم ماعليه أرضاهم بذلك وأنزل الساخط منهم منزلة الراضى فى التسليم والإقرار ، وأما ملك الحزم فإنه لا يقوى على الأمر ولا يسلم من الطعن ولن يصير طعن الدليل مع حزم القوى ، ولا ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر وقالوا الملك يحتاج من الناس إلى كثير منهم وهم يحتاجون منه إلى واحد ومن هاهنا وجب أن يوازى حلمه بأحلامهم ويوازن منهم وأن يعمهم بعدله ويغمرهم بفضله

ويكيفهم كافة الجنون لفصولها والكفاين لسهامها . وقال على بن أبى طالب عليه السلام : من نصب نفسه للناس إماماً فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره . وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه ومؤدبها أحق بالأخلاق من معلم الناس ومؤدبهم ، ومن كلام على عليه السلام يذكر فيه حق الولاية والرعية بعضهم على بعض . أما بعد فقد جعل الله لى عليكم حقاً بولاية أمركم ولكم لى من الحق مثل الذى عليكم والحق الأشياء فى التواصف وأضيقتها فى : لأحد إلا جرى عليه . ولا يجرى عليه إلا جرى له ولو كان لأحد أن يجرى له ومالا يجرى عليه لكان ذلك خالصاً لله دون خلقه لقدرته على عباده ولعدله فى كلما جريت عليه صروف قضائه ولكن جعل حقه من العباد أن يطيعوه وجعل جزاءه عليه مضاعفة الثواب تفضلاً منه وتوسعاً بما هو من الميزيد أهله ثم جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس فجعلها فى وجوهها وموجب بعضها بعضاً ولا يستوجب بعضهم إلا ببعض وأعظم ما افترض من تلك الحقوق حق الوالى على الرعية وحق الرعية على الوالى فريضة فرضها الله تعالى على كل فجعلها نظاماً لألفتهم وعزاً لدينهم فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاية ولا تصلح الولاية إلا باستقامة الرعية فإذا أدت الرعية إلى الوالى حقه وأدى إليها حقها عن الحق بينهم وقامت مناهج الدين واعتدلت معالم الدين فصلح بذلك الزمان وطمع فى بقاء الدولة وبيت مطامع الأعداء وإذا غلبت الرعية وإليها وأجحف الوالى برعيته اختلفت هنالك الكلمة وظهرت معالم الجور وكثرت الأحوال عن الدين وتركت فجاج السنن فعمل بالهوى وعطلت الأحكام وكثرت علل النفوس فلا يستوحش لعظم حق عطل ولا لعظيم باطل فهناك تذلل الأبرار وتعز الأشرار وتعظم تبعات الله عند العباد فعليكم بالتناصح فى ذلك أحسن التعاون عليه .

يقال أن جمشيد وهو ثالث ملوك الفرس ملك الأقاليم وصنف الناس (وطبعمهم) وعمل أربع خواتم :

- ١- خاتماً للحرب والشرطة : كتب عليه الأناة .
- ٢- خاتماً لجباية الخراج والأموال : وكتب عليه العمارة .
- ٣- خاتماً للبريد : وكتب عليه الوجاهة .
- ٤- خاتماً للمظالم : وكتب عليه العدل .

فبقيت هذه الرسوم فى ملوك الفرس إلى أن جاء الإسلام . قال صاحب كلىة ودمنة : رأس الخزم للملك معرفته بأصحابه وإنزالهم منازلهم ومقام بعضهم على بعض إن وجد بعضهم إلى إهلاك بعضهم سبيلاً أو إلى تهجين بلاء المبطلين وإحسان المحسنين ، والتغطية على إساءة المسيئين سارعوا إلى ذلك واستمالوا محاسن أمور المملكة ، وهجنوا مخارج رأيه ولم يبرح منهم حاسد قد أفسد ناصحاً ، وكاذب قد اتهم أميناً ومحتال قد اتهم بريئاً .

وليس ينبغى للملك أن يفسد أهل الثقة فى نفسه بغير أمر يعرفه بل له فضل حلمه وبسط علمه الحىطة على رأيهم فيهم والمحاماة على حرمتهم ودمائهم وألا يسرع إلى إفسادهم ولا يعتمد مع ذلك فى زلة إن زلها أحد منهم ولم يزل جهال الناس يحسرون علماءهم وجبناؤهم شجعاءهم ولثامهم كرامهم وفجارهم أبرارهم أشرارهم أخيارهم . كتب أرسطاطاليس إلى الإسكندر : أملك الرعية بالإحسان إليها تظفر بالمحبة منها فإن طلبك ذلك بإحسانك أدوم بقاء منه لاعتسافك ، واعلم أنما تمتلك الأبدان وأن الرعية إذا قدرت أن تقول قدرت على أن تفعل فاجتهد ألا تقول تسلم من أن تفعل .

وقد قال من قبلنا : أسوس الناس من قاد أبدان الرعية إلى طاعته بقلوبها . وقال الوليد بن عبد الملك لأبيه : أبنى ما السياسة ؟ : هبة الخاصة مع صدق مؤتها ، والإنصاف لها واحتمال هفوات الصنائع .

وقال صاحب كلىة ودمنة : إذا عرف الملك أن رجلاً يساوى به فى المنزلة والرأى والهمة والمال والتبعة فليصرعه فهو المصروع قبل فصار السلطان من قبل ستة أشياء : الحرمان واللهو ، والزمان والفتنة ، والغضاضة والخرق .

الفصل الثالث :

فى سياسة الوزراء والكتاب وأتباع السلطان فى خدمة ولاتهم وآداب نفوسهم قالوا : عن من صاحب السلطان (الملك) وقرب منهم ينبغى أن يكون جامعاً للخلال المحمودة فأولها العقل فإنه رأس الفضائل ، والعلم فإنه ثمار العقل ولا يليق صحبة الملوك بأهل الجهل ، والود فإنه خلق من أخلاق النفس يولده العدل فى الإنسان لذوي وده ، والنصيحة هى تابعة للود وهو الذى يبعث عليها ، والوفاء فإنه شيمة لا تتم الصحبة إلا بها ، وحفظ السر وهو من صدق الوفاء والعفة عن الشهوات والأموال ، والصرامة وهى شدة القلب ، فإن الملوك لا يجوز أن يصحبهم أولوا النكول ولا ينال الحسم من الأمور إلا الشجاع النجد ، والصدق فإنه من صدق لا يكذب ، ومضرة الكذب لا يتلاقى وحسن

الرأى والهمة فإن ذلك يزيد فى بهاء الملوك والبشر فى اللقاء فإنه يتألف به قلب من يلاقه وفى الكلوم تنفير عن غير ريبة والأمانة فيما يستحفظ ورعاية الحق فيما يستودع والعدل والإنصاف فإن العدل يصلح السراير ويحمل الظواهر به يخاصم الإنسان نفسه إذا دعتة إلى أمر لا يحسن بركوبه وينبغى له أن يجانب أضواء هذه الخلال .

قال أحمد بن أبى خالد للمأمون لما هم أن يستوزره : إجعل بينى وبين العامة منزلة يرجوها الصديق ويخافها العدو فما بعد الغابات إلا الآفات .

الفصل الرابع :

الآداب والسياسة التى تصلح للجمهور . قال رسول الله ﷺ : من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو من كملت مروءته وظهرت عدالته ووجبت أخوته .

وقال رسول الله ﷺ : أعد عالماً أو متعلماً أو مجيباً أو سائلاً ولا تكن الخامس فتهلك ، وقال على بن أبى طالب عليه السلام : بكثرة الصمت تكون الهيبة وبالنفقة يكثر المواصلون لك وبالأفضال تنظم الأقدار وبالتواضع تتم النعمة وباحتمال الموت يكون السؤدد وبالسيرة العادلة يقهر المساوىء وبالحلم عن السفية يكثر الأنصار عليه .

عن على بن أبى طالب عليه السلام وسلم الحسن عن العاقل فقال : العاقل من اتقى الله تعالى وتمسك بطاعته قال له فهابه قال تلك الشيطان تلك الفرعة ثم قال : ذلك شبيه بالعقل . وسمع سفيان الثورى رجلاً فى مجلسه يقول كان معاوية عاقلاً فقال العقل لزوم الحق وقول الصدق وقيل لعلى عليه السلام صف لنا العاقل فقال يضع الشىء موضعه ، وقال عمرو بن العاص لمعاوية : من أجيد الناس قال : من كان رأيه راداً لهواه .

ومن كلام الحكماء : المكاتب على الملك رفع الحجاب عنه وأصدق الحديث واجتهد النصيحة واحترس بالحذر فإن لك على ألا أعجل بك حتى استبينانى لك ولا أقبل عليك قولاً حتى أستيقن ولا أطمع فيك فيقتال ولا تدعى أن يرفع إلى الصغير فإنه يدل على الكبير . . . وأحكم لسانك . . . ولا تلبس كلاماً بكلام ولا تباعدن معنى عن معنى وللكتاب آداب تخصهم ليس هذا موضعها ومكانهم من العلوم والسياسة وحسن التدبير وأصالة الرأى ووضع الأشياء مواضعها .

وحدث الأحنف بن قيس إن كان صحيحاً أو مصنوعاً ففيه أدب وسياسة للجمهور الناس فى مقاصدهم وأفعالهم وتصرفاتهم ، قيل دخل الأحنف على معاوية فذكر أهل

العراق وحسن آرائهم وميسون بنت بهلول الكلبية أم يزيد تسمع كلامه ، فلما انصرف قالت يا أمير المؤمنين أحب أن تأذن لقوم من أهل العراق وتجعلنى بحيث أسمع كلامهم فقال لإذنه انظر من الباب فقال بنو تميم فقال : أدخلوا وفيهم الأحنف فقال معاوية أقرب أبا بجر وضربت لميسون فيه بحيث تسمع كلامهم . . . ثم قال له معاوية لقد أحسنت الجواب فسلنى حاجتك قال حاجتى يا أمير المؤمنين أن تتقي الله فى الرعية وتعديل بينهم بالسوية ثم نهض فلما ولى قالت ميسون لو لم يكن بالعراق إلا هذا لكفاهم . قال أفلاطون : ينبغى للذين يأخذون على أيدى الأحداث أن يضعوا لهم موضعاً للعدل شرعه العدل .

قيل من كتم السلطان نصيحته والأطباء مرضه والإخوان سريره ، فقد خان نفسه . وقال صاحب كليلة ودمنة : خير الإخوان أشدهم مبالغة فى النصيحة وخير الأعمال أجلها عاقبة وخير الثناء ما كان على أفواه الأخيار وخير الأصدقاء من لا ينافق وخير الأخلاق أعونها على الورع وأفضل السلطان مالم يخالطه بظر وأغبى الأغبياء من لم يكن للحرص أسيراً وأعجز الملوك أخذهم بالهويىنا وأقلهم نظراً فى العواقب .

قال كسرى : لا تنزل ببلد ليس فيه خمسة أشياء ، سلطان قاهر ، وقاضى عادل ، وسوق قائمة ، وطبيب عالم ، ونهر جارى ، قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : لا يكن حبك كلفاً ولا بغضك تلفاً وأتم من هذا الخير المروى أحب حبيبك يوماً ما فعسى أن يكون بغضك يوماً ما ، وابغض بغضك يوماً ما فعسى أن يكون حبيبك يوماً ، وقال على بن موسى : اصحب السلطان بالحذر والصديق بالتواضع والعدو بالتخزن والعامه بالبشر ، وقال حكيم : لا تقبل الرياسة على أهل مدينتك ولا تتهاون بالأمر الصغير إذا كان ثقل النمو . . . ولا تفرح بسلطة غيرك فما تدري كيف يدور الزمان ولا فى وقت الظفر فإنك لا تدري حدثان الدهر ولا تهزأ لخطأ غيرك لأن المنطق لا يملكه ولا يؤاخذ بخطأه .

الفصل الخامس :

أخبار فى السياسة والآداب . . . قيل أن أنوشردان لما تقلد المملكة عطف على الصبوح والضيوف فكتب إليه وزيره يقول : إن فى إدمان الملك الشرب ضرراً على الرعية والوجه تخفيف ذلك والنظر فى أمور المملكة فوق على ظهر الرقعة بما ترجمته إذا كانت سُبُلنا آمنة ، وسيرتنا عادلة والدنيا بإستقامتها عامرة ، وعمالنا بالحق عاملة ، فلم

يمنع فرصة عاجلة؛ اعترض عليه في ذلك فقبل أخطأ في وجوه أخذها الإدمان إفراط والإفراط مذموم والأخذ به جهل، إن أمن السبل وعدل السيرة ومارة الدنيا والعمل بالحق متى لم يوكل به الطرف الساهر ولم يحط بالعناية التامة ولم يحفظ الجالب لدوام النظر دب إليهما النقص والنقص مزيل للأصل ومزعزع للدعاية.

وقيل جلس الإسكندر يوماً مجلساً عاماً لمن يسأل حاجة فقال لجلسه: والله ما أعد هذا اليوم من أيام عمرى فى ملكى، قيل: ولم أيها الملك دامت لك السعادة؟ قال: لأن الملك لا يوجد التلذذ به إلا بالجواد للسائل وإلا بإغاثة الملهوف، وإلا بمكافأة المحسن، وإلا بإنالة الطلب، وإسعاف الراغب، قيل له: إنا نظنك أتعب الخلق، وإنك لا تنام الليل، ولا تنعم بالنهار ولا تجد لذة طعام ولا شراب، فقال: ليس كما ظننتم، إن الأمور التى إليها قد انقسمت لى بين مسموع الأذن وبين ملحظ العين وبين معروف بالروية وبين مدبر باللسان وعناية النفس والساسة قد نظمت هذه الأشياء كلها فما ينساق منها يقويها على المراد، والإيثار أكثر مما يساق منها بالأخبار، وإنى لأهم بالشىء فأكون كأنى قد باشرته، وأوصى إليه فأكون كأنى قد تقدمت فيه، وأمر به فكأنى قد كفيته وألبسه فأكون كأنى قد فزعت منه وربما وجدت فى أمورى ما يسبق أمنيته ويزيد على افتراضى ولقد بلغت ما ترون فما أعيتنى أنالة، ولا أعوزتنى آلة وما نفعتنى كلام ككلام أرسطو كتبه إلى معلمى فإنه قال فى رسالة: أيها الملك لا تنخدع للهوى وإن خيل إليك أن فى الخداعك له فقد يسترسل الإنسان فيه بعض الأشياء وهو يظن أنه متحفظ ليظفر بمطلوبه فيعود إليه ذلك الاسترسال بأعظم الوبال ويضمحل ذلك التحفظ كأنه لم يخطر ببال واجمع فى سياستك بين حذارٍ لاحدة فيه وريب لا غفلة معه وأخرج كل شىء بشكله حتى تزداد قوة وعزا.

طلب أهل يونان رجلاً يصلح للملك بعد ملك لهم فذكر رجلاً فقال فيلسوف لهم: هذا الرجل لا يصلح للملك. قالوا لم؟ قال: لأنه كثير الخصومة وليس يخلو فى خصومته أن يكون ظالماً أو مظلوماً فإن كان ظالماً لم يصلح للملك لظلمه وإن كان مظلوماً لم يصلح لضعفه. قالوا: صدقت فأنت أولى بالملك منه فملكوه. وكان المنصور يقول: الخلفاء أربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلى، على ما قال عثمان، وما قيل منهم أعظم ولنعم الرجل عمر بن عبد العزيز والملوك الأربعة وكفاءة زياد وعبد الملك وكفاءة حجابيه وهشام وكفاءة مواليه ولا كافى لى...

كان رجل من العرب فى الجاهلية إذا رأى رجلاً يظلم ويعتدى ويقول فلان لا يموت
سويّاً فيرون ذلك حتى مات رجل ممن قال ذلك فيه سويّاً فقبل له مات فلان سويّاً فلم
يقبل حتى تابعت الأخبار فقال : إن كنتم صادقين داراً غير هذه تجاوزون فيها قال زياد :
ما غلبنى معاوية بشيء من أمر السياسة إلا بشيء واحد، قيل : ما هو ؟ قال : وليت
رجلاً وسيمسان فكسر على الخراج وهرب فلحق بمعاوية فكتبت إليه أسأله بسياسة
واحدة أن نشند عليهم جميعاً فيخرجوهم أو نلين لهم فتخرجهم ولكن أنت تلبى الفظاظ
والغلظة وإلى أنا الرأفة والرحمة فإذا هرب هارب من باب وجد باباً يدخل فيه ولقد نظر
معاوية لنفسه فاختر أخص السياستين واجتمع إلى الناس .

الفصل السادس :-

يتعرض لنوادير تتعلق بهذا الباب مع بعده عنها وعلى قلتها فيه .

مراجع مختارة

- * راجع، دكتور محمد نصر مهنا، التذكرة الحمدونية لمحمد بن الحسن بن حمدون، حوليات إسلامية، المجلد الحادى والعشرون، المعهد العلمى الفرنسى للأثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٨٥، ص ص ١-١٧.
- * ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن على بن أبى أكرم، الكامل فى التاريخ، المجلد الحادى عشر، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦.
- * ابن الجوزى: أبو الفرج عبد الرحمن بن على، المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم.
- * ابن تغرى بردى: أبو المحاسن يوسف الأتابكى، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، مطبعة دار الكتب، ١٣٥٣هـ / ١٩٣٥م.
- * ابن خلفان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عباس ٨ أجزاء، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.
- * ابن شاکر الکتبى: قوات الوفيات، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، جزءان، القاهرة، ١٩٥٥.
- * العماد الكاتب: الأصفهاني أبو حامد بن آله. جريدة النصر وجريدة أهل العصر. شعراء العراق- تحقيق بهجت الإترى. جزءان - بغداد ١٩٥٥-١٩٦٤م.
- * العماد الحنبلى: أبو الفلاح عبد الحى. شذرات الذهب فى أخبار جد٤. مكتبة القدس-القاهرة ١٣٥٠هـ.
- * الصفدى: الوافى بالوفيات.
- * الماوردى: الإمام الفقيه، أدب الدنيا والدين، مخطوط.
- * الطوسى: نظام الملك ٤٨٥هـ، صاحب كتاب سياسة تامة.
- * الإمام أبو حامد الغزالي: ٥٠٥هـ / ١١١١م، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك، مخطوط.
- * الطرطوشى: أبو بكر محمد بن الوليد ٥٢٠هـ، صاحب كتاب سراج الملوك، (طبع).
- * عبد الرحمن بن نصر الشيرزى: ٥٨٩هـ، المنهج السلوك فى سياسة الملوك، مخطوط، دار الكتب المصرية، أدب ٢٩٢٧، مطبوع.
- * ابن الجوزى: الإمام أبو الفرج صاحب المنتظم ٥٩٧هـ، حسن السلوك إلى مواعظ الملوك، مخطوط أيا صوفيا ٤٨٢٥، نموطا، ١٨٨٠، والمتحف البريطانى.

- * الأسعد بن يمانى : صاحب قوانين الدواوين له ٦٠٦هـ ، كتاب ٦٠٦هـ ، حجة الحق على الخلق فى التخدير ، من عاقبة الظلم وبيان حسن السياسة رآه القاضى الفاضل وطالعه صلاح الدين .
- * ابن ظافر الأسدى : ٦١٣هـ ، كتاب أساس السياسة .
- * ابن حمويه الجوينى : ٦٤٢هـ ، كتاب السياسة الملوكية .
- * ابن الحداد بن حبيش الواعظ : له كتاب فى السياسة بعنوان النفيس فى سياسة الرئيس ، نسخة المؤلف بخطه ماتزال محفوظة فى أيا صوفيا برقم ٤٨٢٤ ، وقد ذكره الصفدى فى الوافى بالوفيات هـ - ١ ، ص ١٧٢-١٧٣ .
- * الأمدى سيف الدين أبو الحسن : ٦٣٠هـ / ١٢٣٣م ، كتاب الأحكام فى أصول الأحكام ، مخطوط .
- * سبط بن الجوزى : ٦٥٤ - صاحب مرآة الزمان ، له كتاب كنز الملوك فى كيفية السلوك .
- * ابن أبى الربيع : شهاب الدين أحمد بن محمد ، (منتصف القرن السابع الهجرى) ، له كتاب سلوك المالك فى تدبير الممالك ، كتبه للخليفة المستعصم (مطبوع) .
- * ابن الطقطيقى : (ابن طباطبا) ، الفخرى فى الآداب السلطانية ، مؤلف مجهول (ممالك) ، المملوك قنصوه الغورى .
- * محمد بن أبى بكر بن أبى طالب الأنصارى : الفراسة فى علم السياسة .

الفصل الثالث

آداب الملوك : كتبه المملوك بردبك من طبقة المستجدة الأشرفى

مقدمة :

سيظل إحياء التراث الإسلامى من الأعمال الأكاديمية الهامة من جانب المؤرخين والباحثين ، وإلقاء الضوء على المخطوطات العربية وبعثها من مواتها إلى دنيا الأحياء هو - بالمقام الأول - واجب أساسى للعلماء والباحثين من أجل تقديمها فى صورة تتيح للدارسين وطلاب العلم فائدة أوسع ، بالرغم مما يكتنف هذا العمل من جهد ومشقة ، وما يستلزمه من مثابرة وصبر وتدقيق وتوثيق .

والتراث الإسلامى من الأجيال الماضية له مكانته ومنزلته الكبيرة فى عقل ووعى ووجدان الأمة الإسلامية ، وهو مألوفها ومخزونها الفكرى ، ووعاء ذكرياتها وتاريخها . فيه تجدد الأمة جذورها ، وله تهفو ، وفيه تستلهم ، وله تمنح الولاء وتفخر بصفاته . التراث هو الجذور الفكرية لعقل الأمة ، وهو الروح السارية فى هذا العقل والوجدان والذى سيظل يسهم فى تشكيل الوعى والانتماء إن بالسلب أو بالإيجاب .

والمخطوط الذى نعرضه يعتبر سجلا حافلا بأحداث التاريخ المصرى عشية الحكم العثمانى ، وهو من المصادر القليلة التى ترصد واقع المجتمع قبيل القضاء على الدولة المملوكية ، ومن نافلة القول أن تاريخ مصر - على مر مراحلها - قد حفل بمصادر تعتبر بحق قمة وإن أهملها المؤرخون والباحثون .

ويحمل المخطوط المذكور عنوان : " آداب الملوك " وقد عثرت عليه بالمكتبة العامة باستامبول Top Kapi Saray ، فيتمى إلى مجموعة المخطوطات الإسلامية النادرة فى هذه المكتبة . وهو دون رقم . وهو مخطوط وحيد ، فى حالة جيدة مكتوب بخط واضح ، يقع فى تسعة عشر صفحة من القطع المتوسط ، وتوجد صفحات خالية من الكتابة بالإضافة إلى بعض الصفحات ، ليس بها سوى جملتين أو ثلاث ، كما هو واضح فى النص ومع ذلك فإنه لا يخلو من كثير من التعقيدات الخاصة بالنسخ والنقل وقد كتبه (١) المملوك بردبك ، من طبقة المستجدة الملكى الأشرفى . والمؤلف مجهول .

وقد التزم الناسخ عبر صفحات المخطوط بخاصية هامة ، وهى الحفاظ على التنسيق طوال صفحاته التسع عشر ، غير أن الناسخ قد نسى أو أغفل وضع التاريخ الهجرى ، والشئ الوحيد الذى ذكره الناسخ فى نهاية المخطوط هو هذه العبارة : " برسم خزانة مولانا السلطان الملك الأشرف أبو النصر قنصوة الغورى أعز نصره " ، وتأسيساً على ذلك تكون هذه المخطوطة من نسخ مطلع القرن السادس عشر الميلادى .

وترجع أهمية هذه المخطوطة النادرة - من وجهة نظرى - إلى الفترة الزمنية التى حكمت فيها مصر من جانب المماليك الجراكسة ، فى عهد السلطان قنصوة الغورى ١٥٠١ - ١٥١٦ م (٢) .

هذا المخطوط فى الأدب السياسى المصرى يلقى الأضواء حول تفسير ظاهرة السلطة وتطوراتها خلال مراحل تطور الفكر السياسى الإسلامى الذى شهد فترات من القوة والضعف غير أنها - أى ظاهرة السلطة - بقيت من حيث النظرية كما هى ، ولم يخرج فقهاء المسلمين فى تعريفاتهم لظاهرة السلطة عن الفكرة المثالية التى ظهرت بها فى صدر الإسلام . ومع ذلك فقد حاولوا تطويع الفكر لمختلف الظروف التى عايشوها . فكان للمسلمين من أهالى البلاد المفتوحة ومن دخلوا فى الإسلام ، إنجازات حضارية عظيمة أسهمت فى تأصيل الفكر السياسى الإسلامى غير أن الفرصة لم تسنح لذلك الفكر فى أن يبدع ويحدد فكان تطبيقه بشكل مختلف عما أراده له مفكروه وواضعوا أسسه ، فعندما سقطت بغداد وتلاشت هيئة الخلافة تدريجياً ظهرت صحوة الأقاليم الإسلامية ، وقامت الحكومات اللامركزية (٣) وتنافست من أجل الإبقاء على الحكومة الإسلامية ، فكانت محاولات المماليك بالإبقاء عليها .

وفى إطار الجهود المبذولة لإلقاء الضوء على المخطوطات المملوكية فى هذه الفترة ، فقد اقتضت الأمانة العلمية كباحث أن أتبع مجموعة الوثائق فى العصر المملوكى بالمتحف البريطانى فى لندن ، ومكتبة جامعة كامبردج بالإنجلترا ، وأرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة ، ودار الوثائق القومية بالقلعة للوقوف إلى أى من المخطوطات يتعلق بالأدب السياسى فى هذه الفترة ، فلم أعثر على أى مخطوط عن الأدب السياسى المصرى فى فترة حكم المماليك ، وإنما توجد وثائق هامة أخرى تلقى الضوء على تاريخ مصر فى عصر المماليك وتصور الأحوال الاقتصادية والاجتماعية ، وأهمها وثائق الاستبدال والبيع (٤)

ورغم خطورة الاعتماد على أصل واحد فى التحقيق، ورغم ما يكتنف العمل فيه من صعوبات ومشاق، فإننى رأيت أن الوقت قد حان لإخراج هذا المخطوط إلى النور، ذلك أنه يمثل مصدراً خصباً وغنياً بالمعلومات الأولية لعصر المماليك وتفسير ظاهرة السلطة فى مصر فى مطلع القرن السادس عشر الميلادى ١٥٠١-١٥١٦ م.

وتجدر الإشارة إلى أن الغموض لا يزال يكتنف المؤلفات التاريخية العربية فى فترة حكم المماليك عموماً، وخاصة فيما يتعلق بتطور الفكر السياسى وتفسير ظاهرة السلطة والأحوال السياسية.

الحياة الفكرية والقضاء فى عصر المماليك :

على الرغم من التفكك السياسى والاختلاف المذهبى الذى عانت منه الدولة الإسلامية برمتها، فإن الحياة الفكرية فى مصر بصفة خاصة، قد انتعشت إلى حد كبير نتيجة لتنافس الفرق المختلفة والمذاهب المتعددة، مما نتج عنه ثراء فكرى سياسى متميز شهدته مصر فى العصور الوسطى، بدليل أن المفكرين المسلمين قد أقاموا مراكز إشعاع فكرى، وكان للخلفاء والحكام دورهم فى إثراء الحياة الثقافية فى العصور الوسطى، واهتموا بعلماء المسلمين، وتنافست العواصم الإسلامية فى القاهرة وبغداد ودور العلم ودور الحكمة لتأصيل الثقافة الإسلامية، وصقلها، ومن ثم كانت النهضة العلمية والثقافية التى اتسمت بها الحياة الفكرية فى العالم الإسلامى وقتئذ.

ومن منظور تاريخى فإنه قد أخذ بمبدأ استخدام المماليك ولاية مصر الإسلامية من الطولونيين إلى الأخشيديين ثم الفاطميين - ولما آلت السلطة إلى الأيوبيين ٥٦٧هـ / ١١٧١ م نهجوا نفس السبيل وأكثروا من شراء المماليك الترك، وبنيت لهم الثكنات بجزيرة الروضة، وأطلق عليهم اسم " المماليك البحرية " . ومنحت لهم الفرصة بعد ذلك فى تولي الحكم فى مصر .

وبعد السلطان قلاوون ٦٧٩هـ / ١٢٧٩ م من أعظم (٥) سلاطين دولة المماليك حيث كون فرقة جديدة من المماليك، كونها من الأرمن والجركس، وعرفت تلك الطائفة باسم " الجراكسة " . وكانت الغالبية العظمى من المماليك الذين جلبهم الأيوبيون وسلاطين المماليك من بعدهم إلى مصر تأتى من شبه جزيرة القرم وبلاد القوقاز وآسيا الصغرى وفارس وتركستان وبلاد ما وراء النهر، فكانوا خليطاً من الأتراك والجراكسة والروس والروس والأكراد، فضلاً عن أقلية من مختلف البلاد الأوربية .

والماليك عبارة عن طائفة من الأرقاء المشتريين بالمال ، ثم كثر عددهم وحكموا مصر ، ووضعوا أيديهم على بلاد أخرى خارج مصر ، واحتفظوا أثناء حكمهم لمصر بشخصيتهم ولم يختلطوا بأي عنصر من سكان مصر ، وقد انقسم الماليك فيما بينهم إلى أحزاب متطاحنة ، غير أن هذا الانقسام الداخلي لم يؤثر على وحدتهم كطائفة أو مجموعة إزاء العالم الخارجى الذى كانوا يواجهونه كعصية واحدة وهذا يفسر قوتهم وانتصاراتهم الحربية فى مواجهة العدو المشترك .

وكان باب الترقى فى حكومة الماليك مفتوحاً أمام من تثبت كفايته فى العمل ، فيرتقى من مملوك بسيط إلى أمير حتى يبلغ عرش السلطنة ، ولم يكن السلطان إلا واحداً من أمراء الماليك قدموه على أنفسهم لقوة شخصيته ، ووفرة أنصاره وكثرة جنده ، وقدرته على التغلب على المنافسين من الطامعين فى العرش ، وبذلك كان مملوك اليوم هو سلطان الماليك فى الغد .

وقد تعهد السلطان الظاهر بيبرس بإصلاح وتعديل النظام القضائى وفى سنة ٦٦٣هـ / ١٢٦٤م ، عين أربعة قضاة يمثلون المذاهب الأربعة وكتب لكل منهم تقيدا ، وأجاز لهم أن يولوا نواباً عنهم فى أنحاء الديار المصرية . وقد امتد اختصاص قاضى القضاة وقضاة الأقاليم ، وزاد نفوذهم حتى تولى القاضى تقى الدين ابن بنت الأعز الوزارة بجانب القضاة ، ولما صرف عن الوزارة بقى فى يده سبعة عشر منصباً من أهمها : قضاة القضاة بالديار المصرية ، خطابه بالجامع الأزهر ، نظر الخزانة ، نظر الأحباش ، مشيخة الشيوخ ، والتدريس فى عدة مدارس .

وكان للجيش المملوكى ثلاثة قضاة اختصوا بشئون العسكر . وكان كل منهم يعرف باسم " قاضى العسكر " وكانوا يفصلون فى القضايا الخاصة بالعسكر والمدنيين ، ويلى قضاة العسكر فى الأهمية مفتوا دار العدل ، وهم أربعة ، يمثلون المذاهب الأربعة وكانوا لا يفصلون فى خصومات المدنيين والعسكريين ، بل كانوا يفسرون حكم الشرع فيما يسألون فيه من المسائل ، كل على حسب مذهبه .

وكانت جلسات المحاكم فى دولة الماليك تعقد علانية ، ويحضرها من شاء من الناس ، وكانت تنعقد فى المساجد ، وأحيانا فى دور القضاة الخاصة ، إذا لم يكن هناك دور معينة للمحاكم . وإذا جلس القاضى للفصل فى الخصومات ، رتب القضايا بحسب ظهور الخصم حتى لا يتقدم أحد على الآخر ، لسمو منزلته أو علو مقامه أو ثرائه .

وعموماً فقد كان فى مصر فى دولة المماليك نظام قضائى ممتاز، وعرف القضاة بحسن السيرة وطهارة الذمة، واحترامهم لمكانتهم وعدم قبولهم للتدخل من جانب أحد فى أعمالهم مهما علا مركزه، حتى أنهم كثيراً ما كانوا يرفعون استقالاتهم من مناصبهم إذا هددوا فى كرامتهم، أو اعتدى أحد على استقلالهم، كما أنهم كانوا لا يقبلون الرشوة ولا الهدية، ولذلك كانت لهم مكانة اجتماعية مرموقة فى نظر السلاطين والأمراء وجميع طبقات الشعب (٦).

وكان السلطان الظاهر بيبرس أول من تولى النظر فى المظالم من سلاطين المماليك، وهو الذى أقام لذلك داراً للعدل سنة ٦٦١هـ / ١٢٦٢ م، وكان يجلس بها للفصل فى القضايا يحيط به قضاة المذاهب الأربعة وكبار موظفيه، وظلت دار العدل مقرأً للمحكمة المظالم التى كانت تعقد برئاسة السلطان قلاوون سنة ٦٧٩هـ / ١٢٨٠ م. وبنى الإيوان واتخذ منه مقرأً لهذه المحكمة.

النص مع الضبط والتحقيق :

بسم الله الرحمن الرحيم

فيقول إن الله تعالى إنما يعطى المملكة من اصطفاه ورآه أهلاً لدعائه . قال الله تعالى " قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء (٧) وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شئ قدير " . فينبغى للملك أن يعرف قدر نعمة الله عليه فى الولاية وعظم شره فإنها نعمة إن قام بحققها نال من السعادة ما لا نهاية له ولا سعادة بعده على شرفها، وعظم قدرها، وحد خطرها ما روى عن رسول الله ﷺ، قال : " عدل السلطان يوماً واحداً أفضل من عبادة سنة " وقال - عليه السلام - : " إذا كان يوم القيامة لا يبقى ظل ولا ملجأ إلا ظل الله، ولا يستظل بظله إلا سبعة أناس سلطان عادل فى رعيته " . وهو أول سبعة الذين ذكرهم الله تعالى، وأقربهم السلطان العادل . قال - عليه السلام - : " والذى نفس محمد بيده إنه ليرفع عمل السلطان العادل إلى السماء من العمل مثل عمل حملة الرعية، وكل صلاة يصلّيها تعدل سبعين ألف صلاة " . فإذا كان الأمر كذلك فلا نعمة أجل من إعطاء درجة السلطنة فتكون ساعة من غيره تعدل جميع عمر غيره، فينبغى للملك الاعتناء بالعدل ليبلغ به إلى النعيم ويجمع به بين الدنيا والدين، قال تعالى : " إن الله يأمر بالعدل والإحسان " . فيقال : إن ظهور العدل إنما هو من كمال العقل والعادل هو من عدل بين العباد، وحذر من الجور والفساد . قال موسى

— عليه السلام —: " إن الله تعالى لم يخلق شيئا فى الأرض أفضل من العدل ، وهو ميزان الله فى أرضه فمن تعلق به أوصله إلى الجنة " .

إن عمر بن عبد العزيز - رضى الله عنه - سأل محمد بن كعب . قال له : صف لى العدل . قال : " كل من كان أصغر منك سنا فكن له أبا ، ومن كان أكبر منك فكن له ابنا ، ومن كان مثلك فكان له أخا ، وعاقب كل مجرم على قدر جرمه ، وإياك أن تضرب سوطا لمسلم على حقد منك فإنه يصرك (٨) إلى النار ، فالعدل أول صفات الملوك الواجبة عليهم ، وكذلك العلم والسخاء والحلم والوفاء والرأفة والعقل والشجاعة والإقدام ، والثانى ، حسن الخلق ، وإنصاف الضعيف ، ومحبة الرعية ، وإظهار الزعامة والاحتمال والمدارات فى مكانها والرأى والتدبير فى الأمور ، وحفظ سر الملوك الأولين التى يعتمد عليها ، والحفص (٩) عن الأمور التى يعتمدوها وتعمل بها . فقد بقيت آثارهم وأخبارهم تنزل عليهم فى الخير والشر . إن آثارنا تدل علينا . . . فانظر بعدنا إلى الآثار . وكل إنسان يذكر بما يفعل ، وينسب إلى ما كان يعمل إن كان خيرا فخيروا ، وإن كان شرا فشرا . ويقال : ان الإسكندر ركب يوما فى موكب مملكته فقال بعض مقدميه : إن الله أعطاك ملكا عظيما فلو أنك تستكثر من النساء فتكثر أولادك فتذكر بهم بعدك . فقال الاسكندر : ليس ذكر الرجال بعدهم بذكر الأولاد ، ولكن بالحسن وعدل السنة ، ورجل غلب رجال الدنيا لا يجوز بغلب النساء .

للملك الاعتناء بأمور الدين فقد قالوا : الدين والملك توأمان مثل أخوين ولدا فى بطن واحد فحبب الإسلام ولعزه (١٠) ، ويجتهد فى إعادة السنة النبوية والسيرة المرضية ليحمد عن ذلك طريقة ، ويعظم فى القلوب هيئته . ويجب أن يعلم أن صلاح الناس فى حسن سيرة الملوك . قالت الحكماء : طباع الرعية تشبه طباع الملك .

قال محمد بن على بن الفضل (١١) : ما كنت أعلم أن أمور الرعية تجرى على عادة ملوكها حتى رأيت الناس فى أيام الوليد اشتغلوا بعمارة الكروم والبساتين واهتموا ببناء الدور وعمرة القصور . ورأيتهم فى زمن سليمان بن عبد العزيز قد اهتموا بكثرة الأكل والطعام حتى أن الرجل يسأل صاحبه أى لون اصطنعت وما الذى أكلت ، ورأيتهم فى زمن عمر بن العزيز - رضى الله عنه - قد اشتغلوا بالعبادة وتفرغوا لقراءة القرآن ، وأعمال الخيرات وإعطاء الصدقات ، فينبغى له أن يوزع الأوقات فإن الملوك القدماء قسموا النهار أربعة أقسام ، قسم لعبادة الله وطاعته ، وقسم للنظر فى أمور المملكة

وإنصاف المظلومين، وقسم للجلوس مع العلماء والفضلاء وتدبير الأمور وسياسة الجمهور، وقسم للراحة وأخذ الحظوظ من الفرح والسرور والصيد واللعب وما أشبه ذلك .

ويقال أن بهرام وكور قسم نهاره قسمين وجعله نصفين . ففي النصف الأول كان يقضى جوانج (١٢) العالم وفي النصف الثاني كان يطلب راحة نفسه . ويقال : أنه في زمانه ما اشتغل يوما بشغل واحد وينبغى للملك أن لا يباشر الحرب بنفسه ، ويحفظ ناموسه ، ولكن كثيرا من الأرباح يتعلق بروحه ، وصلاح الرعية في حياته ، ومن الأمثال السائرة : الجوهر لا يصارم . وكذلك ينبغى أن لا يجور على نفسه لئلا يجور على غيره ويجب أن يحترس وينام على فراشه غيره كل ليلة كما فعل رسول الله ﷺ ليلة الغار .

قيل أن بهرام بن حشروا لما هرب وعسكره خوفا أن يصل قصره وعدوه إليه فقبل له : لا ينبغى للملك أن يهرب لأن همته جيدة متعلقة بهمته . فقال : لم أهرب إلا لأخلص جماعة من أصحابي لأنى لو هلكت لهلك بى طائفة من الخلائق ، فينبغى للملك بعهد أحوال عماله ورعاياه ، ولا يرضا (١٣) لهم بالظلم فإنه مسئول عن أفعالهم كما سئل عن فعل نفسه . قال الله تعالى : " وأنذر عشيرتك الأقربين " قال ازدشر إذا كان الملك عاجزا عن صلاح خواصه ومنعهم عن الظلم فكيف يقدر على ردهم إلى الصلاح . وليس شئ أهيب فى قلوب العمال والرعية عن سهولة الحجاب . فإذا كان الملك سهل الحجاب لم يكن العمال يجوروا ، وضائق الرعايا من جور بعضهم على بعض ، ومن سهولة الحجاب . وأجلسك مكان عثمان ذى النورين ، وأنه يطلب منك مثل حياته ، فأكرمه ، وأنزلك مكانة على بن أبى طالب ، ويطلب منك مثل عمله وزهده ، وعدله . فقال : زدنى . قال : نعم . إن الله تعالى جعل لأعدائه نارا أى داراً تعرف بجنهم ، وأنه قد جعلك بواب تلك ، وأعطاك ثلاثة أشياء : بيت المال ، والسيف ، والسوط ، وأمرك أن تمنع الناس من دخول النار بهذه الثلاثة . فمن حاك محتاجا ، ولم يمنعه من بيت المال ، ومن خالف أمر الله ، فأدبه بالسوط ، ومن قتل نفسا بغير حق فاقتله بالسيف . فإن لم تعمل ما أمرك به فإنك تكون الرغيم لأهل النار يكون للملك اطلاع على سائر الأعمال ولا يكون الملك غافلا ليكون الهيبة عن ناموس المملكة باقية ، وذلك لا يحصل إلا بالتيقظ ليستريح من الهموم الحادثة من الغفلة .

روى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه كتب إلى عامله ابن (١٤) موسى الأشعرى . أما بعد ، فإن أسعد العمال من سعدت به رعيته ، وأشقاها من شقيت به رعيته . إياك والتبسط بأموال المسلمين ، فإن رعيته يقتدوا بك ، فإنما مثلك مثل دابة ذات مرعى أخضر ، فأكلت وسمنت وكان سمنها هلاكها لأنها عند سمنها تذبح وتؤكل . وهذا كان دأب عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - فى كتابه إلى عماله ، وكذلك سائر الخلفاء - رضى الله عنهم - وينبغى للملك أن يحب لقاء الصلحاء ، والزهاد ، والأتقياء ، ويحترم جنابهم ، ويعظم ثناءهم ويطلب منهم المواعظ كما كانت سائر الخلفاء تفعل .

روى أن شقيق البلخى مر على هارون الرشيد فقال : أنت شقيق الزاهد . قال : أنا شقيق ولست بزاهد ، فقال : أوصنى . فقال : إن الله تعالى أقعدك مكان الصدق ، وأنه يطلب منك مثل صدقه ، وأنه أعطاك موضع عمر الفاروق ، ويطلب منك الفرق بين الحق والباطل اللهم أمتنا على الحق ، وأنت راضى (١٥) عنا يارب العالمين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، وصلى الله على النبى الأمى ، وعلى آله ، وصحبه وسلم .

خاتمة

أقام الإسلام دولة منذ البداية ، كما أقام نظاما ، وأنت نصوصه وأحكامه بتنظيم لشئون الدين والدنيا . والتراث الإسلامى سيظل يستأثر باهتمام الباحثين فهو جزء من عبقرية الأمة الإسلامية ، وأوقات الضعف التى أصابت هذه الأمة ، - والجدل المثار حول العلاقة بين قومية الأمة والإسلام - لا يعنى هذا أن الإسلام عربى فقط ، فالإسلام أعم وأشمل ، ولم يأت للعرب فقط ، فالعرب أقلية بين المسلمين ، ولكنهم أكبر أقلية بينهم ، وهناك علاقة خاصة بين الإسلام والعروبة كاللغة والتراث الفكرى .

والنتائج التى استخلصتها من دراسة هذا المخطوط القيم ، من وجهة نظرى ، تكمن فى أن عصر المماليك لا يعتبر شراً كله بالرغم من أن المماليك غرباء على حضارة المنطقة ، ومن هنا فإن إخراج هذا المصدر الثمين هو إنجاز لا بأس به فهو فضلا عن اعتباره النسخة الوحيدة ، فهى أيضا نسخة كاملة ، وواضح أن الناسخ كتبها على نظام الورقة ، وقد كتبت المخطوطة بخط عربى واضح ، وكان لطبيعة تخصص الناسخ - وهو من طبقة المستجدة الملكى الأشرفى - أثر واضح فى ترتيبها ، ومن تحليل نص المخطوط يتضح أن مصر مرت بفترة كافية كانت العقيدة الدينية وحدها هى الصلة بين الحاكم والمحكومين ، على حين أن الرابطة القومية كانت مبعث تناقض واختلاف بين الحاكمين من المماليك أنفسهم ، ومن منظور تاريخى ، فقد تم القضاء على الدولة المملوكية فى يناير عام ١٥١٧ م وذلك بهزيمة طومان باى - الذى يتعرض مخطوطنا هنا لسلفه قنصوه الغورى - وكان طومان باى بذلك آخر سلاطين المماليك الذى هزم على يد السلطان العثمانى سليم الأول بدخوله القاهرة .

إن المؤلفات التاريخية التى ظهرت فى نهاية العصر المملوكى مثل كتاب " النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة " لجمال الدين أبى المحاسن يوسف بن تغرى بردى ، وكتاب " بدائع الزهور فى وقائع الدهور " لمحمد بن أحمد إياس . . . هذا الكتابان يميل أسلوبهما إلى استخدام العامية المنشورة . وبالمثل نلاحظ ذلك فى صياغة هذا المخطوط ومن الثابت أن تحقيق مثل هذه المخطوطات والوثائق وضبط أحداثها لتخرج فى صورة صحيحة تليق بها وتحفظ مصادر التاريخ والفكر الإسلامى - يحتاج ذلك إلى تعاون الباحثين بصرف النظر عن جنسيتهم باعتبار أن التراث الإسلامى هو تراث للإنسانية كلها .

الهوامش

(١) ازدادت أهمية الكتابة فى عصر الأيوبيين ثم فى عصر المماليك عما كانت عليه فى العصور السابقة حيث أولى السلاطين المماليك عنايتهم للديوان وأناطوا وظائفه إلى القضاة والكتاب الأكفاء . راجع تفصيلاً : دكتور عبد المنعم ماجد ، الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى ، القاهرة بدون تاريخ إصدار ، ص ٣٥ . ويروى القلقشندي (عصر المماليك) ويشرح هنا أهمية أصحاب ديوان الإنشاء - أى الكتابة - قائلاً : " ومرتبته فى زماننا أرفع مرتبة ومحلّه أعظم محل ، إليه تلقى أسرار المملكة وخفاياها . وبرأيه يستضاء فى مشكلاتها ، وعلى تدبيره يقول فى مهماتها ، وإليه ترد المكاتبات ، وعنه تصدر ، وفى ديوانه تكتب الولايات السلطانية كافة ، ويقوم توقيعه على القصص فى نفوذ الأوامر مقام السلطان ، وجميع ما يعلم عليه السلطان ، ومن جليل وحقير فى مزرته حتى ما يكتب من ديوان الجيش من المناشير وما يكتب من ديوان الوزارة وديوان الخاص وغيرها " . راجع : القلقشندي ، صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء ، جزء (١) ، القاهرة ، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، بدون تاريخ إصدار ص ٥٤ ، ٥٦ ، ٩١ ، ١٢٨ .

(٢) وقد أعقبه طومان باى الثانى ١٥١٦م - ١٥١٧م وكان هذا الأخير آخر سلاطين دولة المماليك الجراكسة ، وتنقسم سلاطين دولة المماليك إلى : سلاطين دولة المماليك البحرية وسلاطين دولة المماليك الجراكسة وتضم الأولى السلطنة المملوكية حتى الناصر محمد ، ثم عصر الناصر محمد ، ثم أولاد الناصر محمد وتشمل هذه الفترة من ٦٤٨هـ / ١٢٥٠م - ٧٨٣هـ / ١٣٨١م . ثم أحفاد الناصر ، وتضم الثانية سلاطين دولة المماليك الجراكسة (١٣٨٢م - ١٥١٧م) .

(٣) استمرت مرحلة اللامركزية فى تطور مراحل النظام السياسى الإسلامى - ستة قرون وسبقتها ثلاثة مراحل ولحقها مرحلتين : أما الثلاثة مراحل السابقة على مرحلة اللامركزية فهى : المدينة الدولة ١ هـ / ٦٢٢م - ١١هـ / ٦٣٢م وهى أهم مراحل تاريخ الفكر السياسى الإسلامى حيث حكم الوحى سلوك المسلمين وحدد لهم قيمهم الجديدة ، أما المرحلة الثانية فهى مرحلة الدولة الامبراطورية ١١هـ / ٦٣٢م - ١٣٢هـ / ٧٥٠م ، وتشمل عصر الخلفاء الراشدين حيث بدأت الأمة الإسلامية تواجه مشكلاتها السياسية . وتوجد الحلول المناسبة لها وذلك بعد انقطاع الوحى وغياب الرسول ﷺ والمرحلة الثالثة هى فترة الدولة العباسية . ثم المرحلة التى تدخل دراسة هذا المخطوط وتليها المرحلة الخامسة التى يطلق عليها مرحلة التفتت وتمتد منذ نهاية القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين وتشمل نشأة الدولة العثمانية وطابعها بما تحويه سلطة الدولة من ضرب

القوى الشيعية وأخيرا تلك المرحلة الحديثة والمعاصرة والتي يطلق عليها المرحلة القومية . راجع فى تفصيل ذلك دكتورة فتحية النبراوى ، دكتور محمد نصر مهنا ، تطور الفكر السياسى فى الإسلام ، الجزء الثانى ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ ، ص ١٥-١٨ .

(٤) ومن أمثلتها الوثيقة رقم ٥٩ بتاريخ ٢٠ رجب ٩١٢هـ ، ووثيقة بيع بتاريخ ٢٥ شوال سنة ٨٧٤هـ فى دار الوثائق القومية بالقاهرة ، وراجع أيضا الدكتور محمود عباس حموده ، المدخل إلى دراسة الوثائق العربية ، القاهرة ، دار الثقافة ١٩٨٠ ، ص ١٩٨-٢١٣ .

(٥) راجع فى تفصيل ذلك : دكتور سعيد عبد الفتاح عاشور ، الأيوبيون والمماليك فى مصر والشام ، والقاهرة ، دار النهضة المصرية ، ١٩٧٦ ، ص ١٩٢-١٩٧ .

(٦) ولعل أوضح الأمثلة على ذلك القاضى عبد العزيز المعروف بعز الدين عبد السلام (سلطان العلماء) والقاضى تقى الدين عبد الرحمن الشافعى ابن بنت الأعز ، الوارد ذكره فى المتن . وأيضا على إبراهيم على ، مصر فى العصور الوسطى من الفتح العربى إلى الفتح العثمانى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥١ .

(٧) هكذا الأصل .

(٨) هكذا الأصل والأصح : يوصلك .

(٩) هكذا الأصل .

(١٠) هكذا الأصل .

(١١) هكذا الأصل

(١٢) هكذا الأصل والمقصود "حوائج" .

(١٣) هكذا الأصل والمقصود "لا يرضى" .

(١٤) هكذا الأصل وصحتها "أبى موسى الأشعرى" .

(١٥) هكذا الأصل وصحتها "راض" .

الفصل الرابع

بدر الدين محمد بن محمد بن أحمد شمس الدين الغزال

الدمشقي

الشهير "بسبط المارديني"

حياته وعصره:

سبط المارديني، دمشقي^(١) الأصل، شافعي، أمه فاطمة، ويعرف بالمارداني (نسبة لجامع المارداني) ولد في ليلة رابع عشر ذي القعدة سنة ست وعشرين وثمانمائة للهجرة بالقاهرة ونشأ بها فحفظ القرآن، وجوده على إمام الأزهر بل تلاه عليه ببعض الروايات.

أما صاحب (٢) البدر الطالع فيصف حياة المارداني بإيجاز بأنه ولد سنة ٨٢٦ هجرية بالقاهرة ونشأ بها وأخذ عن القلقشندي وابن المجد والمحلّي والبلقيني وابن حجر والمراني، ودخل الشام والقدس وحماة وحج وجاور واشتهر بالذكاء وتصدي للاقراء، وانتفع به الناس في الفرائض والحساب والميقات والعربية وغير ذلك. ويترجم خير الدين (٣) الزركلي لعالمنا المارديني قائلاً أنه عالم بالفلك والرياضيات. أصله من دمشق. ومولده ووفاته بالقاهرة - كان موقناً بالجامع الأزهر.

والواقع أن سبط المارديني لم يلق ذبوع الصيت الذي برز فيه مؤرخو مصر والشام - على سبيل المثال - ففي مصر برز أئمة وعلماء ومؤرخون مثل المقرئزي والعيني وابن حجر وأبو المحاسن ابن تغري بردي (٤) وعلي بن داود الجوهري، وجلال الدين السيوطي - وهو غريم شمس الدين السخاوي - ومن بعدهم ابن إياس، وفي الشام كان مؤرخو الشام موزعي النشاط بين عدد من المدن الشامية، وقد استأثرت دمشق بالنصيب الأوفر منهم (٥)، وخاصة في الفترة السابقة على المارديني وكان نصفهم تقريباً من المحدثين والفقهاء، وقد قدر عددهم بخمسة وثمانين أو يزيد، وكانت بيئة الشام منسجمة تماماً مع واقع الحياة الفكرية الإسلامية وحتى القرن السابع الهجري تألق علماء ومؤرخون ومن أبرزهم ابن عساكر وابن أبي طي والرازي والمقدسي القيسراني والعظمي والعماد الأصفهاني وابن شاهنشاه والمقدسي الدمشقي وياقوت الحموي وابن نطف

وسيط ابن جوزى وأبو شامة . وهذا الفيض من العلماء والمؤرخين في مصر والشام ليس كل شئ وليسوا كل الأسماء فثمة من بعدهم جمهور ، أما عالمنا الماردنى . . عالم الفلك والرياضيات فقد كتب أيضا في الميقات مقدمات وعمل متنا في الفرائض سماه كشف الفرائض وشرحه بعض مصنفات ابن الهائم وشرح الألفية والجعبية والرحبية وله في الحساب الحاوى واللمع ، وفى الجبر والمقابلة مصنفات وفى النحو شرح الدور والنظر والتوضيح (٦) .

لقد شهد عصر الماردنى محافظة بلاد الشام على وحدتها مع ولائها للسلطان المملوكى فى القاهرة طوعا واختيارا ، وبقي هذا الولاء حتى أواخر عهد الدولة المملوكية وليس أدل على هدوء بلاد الشام التام فى تلك الفترة من رحلة الملك الأشرف قايتباى إلى بلاد الشام بدون حراسة سنة ٨٨٢ هـ / ١٤٧٧ م - وكان سبط الماردنى يبلغ من العمر حوالى أربعة وخمسين عاما وكان الناس يتسابقون إلى تحيته حيثما حل (٧) . وسواء تعلق الأمر بمدرستى مصر أو الشام فى فترة سبط الماردنى (١٤٢٣ - ١٥٠٦ م) قبل انتهاء عصر سلاطين المماليك ، وفى بداية الحكم العثمانى ، فقد حفلت هذه الفترة بنشاط الحركة العلمية نشاطا فريدا ، فما من فن من فنون المعرفة أو لون من ألوان الثقافة إلا طرقة وعالجه علماء ذك العصر . الأمر الذى يشهد عليه التراث الضخم من المؤلفات والكتب الذى خلفه لنا عصر سلاطين المماليك والذى لم ينشر فيه سوى القليل فى حين مازالت غالبيته مخزونا فى صورته الحالية وموزعا بين دور الكتب فى العالم . على أن المتأمل فى ذلك التراث العلمى الذى خلفه سبط الماردنى لا بد وأن تسترعى نظره حقيقة هامة هى أن مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة تعتبر بمثابة موسوعة جمعت فأوعت ، فمن كتبه تحفة الأحباب فى علم الحساب - مخطوطة - وجداول رسم المنحرفات على الحيطان - مخطوطة فى الميقات ، و " حاوى المختصرات فى العمل بربع المقنطرات " - مخطوطة - فلك و " شرح الحربية - مخطوطة " ، فرائض وتعليق مختصر على لامية ابن الهائم فى الجبر والمقابلة - مخطوطة (٨) - و " دقائق الحقائق فى حساب الدرج والدقائق " - مخطوطة " فلك " و " الدر المنثور فى العمل بربع الدستور - مخطوطة " فلك ، و " الرسالة الفتحة فى الأعمال الجيبية - مطبوعة " فلك و " المواهب السنية فى أحكام الوصية - مخطوطة " فقه " و " القول المبدع فى شرح المقنع - مخطوطة " فى الجبر والمقابلة " و " كفاية القنوع فى العمل بالربع المقطوع - مخطوطة " و " كشف الفوارض - مخطوطة " فى الفرائض " و " شرحه

" إرشاد الفارض إلى كشف الغوامض - مخطوطة " و " اللمعة الشمسية - مخطوطة " في " الفرائض " ، و " لفظ الجواهر في تحديد الخطوط والدوائر - مطبوع " و " هداية السائل إلى الربع الكامل - مخطوطة " و " قرّة العين - مخطوطة " فرائض و " ترتيب مجموع الطلائى - مخطوطة " في الفرائض ، و " شرح قول ابن الهائم - مخطوطة " (٩) .

والواقع أنه بالرغم من صعوبة تتبع كافة الأضواء التي تلقىها هذه المخطوطات والمطبوعات لسبط الماردىنى ، إلا أننا نلمس أن هذا العالم الإسلامى قد تطرق إلى العديد من فروع المعرفة فضلاً عن أن الباحث المعاصر يجدها بمثابة موسوعة تجمع بين الفلك والرياضيات والفقه والفرائض والنحو الميقات واللغة العربية ما ينهض دليلاً على غزارة مادته وتنوعها وسعة أفقه .

وإزاء هذا الإنجاز الجاد والحركة العلمية الدائمة كان من الطبيعى أن يترجم له شمس السخاوى مؤرخ القرن التاسع الهجرى المتميز الذى استطاع أن يثرى الفكر التاريخى (١٠) قائلاً : أنه - أى الماردىنى - قد أخذ عن ابن المجدى الفرائض والحساب والميقات ولازم دروسه وكذا لازم العلاء القلقشندى (١١) في الفرائض والفقه وما أخذ عنه الفصول لابن الهائم ، وتقسيم الخاوى وبهجته والمنهاج والمهذب بل وقرأ عليه البخارى والترمذى وغيرهما وحضر أيضاً دروس الفاياتى والبوتيجى والمحلى والعلم البلقىنى والشرواتى والخواص وقرأ في العربية على الكريم العقبى .

ويستطرد السخاوى استكمال الترجمة (١٢) " لسبط الماردىنى " مضيفاً أنه سمع على الصالحى والرشىدى وغيرهم بالقاهرة وأبى فتح المراغى بمكة وشمس الدين بن الفقيه حسن بدمياط وآخرين ، وكان أول اشتغاله سنة تسع وثلاثين ، وحج غير مرة ، وجاوز في الرجبية المزهرية ، وزار بيت المقدس غير مرة آنفاً ، منها في سنة تسعين مع أبى البقاء بن الجيعان ، ودخل الشام (١٣) مرتين وحماه فما دونهما وتميز في الفنون .

حفل عصر الماردىنى من جانب المؤرخين باللوم والنقد - وربما النقد الجارح - إن كان بمثابة اتجاه عام بين علماء ومؤرخى القرن التاسع الهجرى حتى أن السخاوى قد تعرض لأئمة العلم في القاهرة ومن بينهم ابن خلدون والمقرىزى والعينى وابن تغرى بردى والسيوطى الذى لم يقو على السكوت وسخر قدراته للرد على السخاوى ، فلقد اعتبر السيوطى أستاذه السخاوى ظالماً متجنياً حيث ذكر مساوئ العلماء والأئمة والفقهاء

وشيوخ الإسلام في ترجماته لهم في الضوء اللامع ، كما وصفه بأنه كان يسخر ويستهزئ بل يتخيل كثيرا مما ورد عن هؤلاء الأئمة والشيوخ .

وفى هذا السياق لم يسلم سبط المارديني من نقد السخاوى (١٤) ، لكن نقده كان أقل حدة حيث يصف المارديني قائلاً : " . . . كان حسن العشرة والتواضع ، والرغبة في الممازحة ، والنكتة ، وامتهان نفسه ، وترك التأنيق في أمره . . . " ، وبالرغم من أن السخاوى لم يعجب أحدا من سابقه أو معاصريه فإن ترجمته لسبط المارديني وخاصة فيما يتعلق بالثروة العلمية العظيمة والمتعددة الأهداف والفوائد التي تركها لنا جاءت منصفة لهذا العالم الذي كان قابعا في الظل حتى احتفل به المجلس الأعلى للعلوم بدمشق ، حيث يصف السخاوى سبط المارديني بأنه قد أشير إليه بالفضيلة فتصدى للأقراء وانتفع به الفضلاء في الفرائض والحساب والميقات والعربية ونحوها ومن أخذ عنه النجم بن حجي ، وصار بآخره فريدا في فنونه ، وبأشر الرياسة في أماكن ، بل وتصدر بجامع طولون برغبة نور الدين بن النقاش له عنه وعمل فيه أجلاسا في صفر سنة تسعة وسبعين ، وكتب في الميقات جمة تزيد على مائتين منها المنصورية ، كأنه عملها لجامعة المنصورية ، السر المودوع في العمل بالربع المقطوع وعمل متنا في الفرائض سماه كشف الغوامض واختصره في نحو نصف حجمه ، بل وشرحه ، وشرح فيه كلا من تصانيف أربعة لابن الهائم ، الفصول والتحفة القدسية والمقنع ، وسماه " القول المبدع " ، والألفية المسماه كفاية الحفاظ مع توضيح للألفية أيضا ، وكذا شرح الجمعية والرحبية والأشفهية ولكنه لم يكمل ، ومنظومة الموقف الحنبلي ، والخوفى ، ورتب مجموع الكلائي مع اختصاره ، والإتيان فيه بزوائد مهمة ، وله في الحساب مقدمة سماها تحفة الأحياب في الحساب المفتوح واختصرها وشرح فيه من تصانيف ابن الهائم الحاوى ، واللمع في الجبر والمقابلة ثلاثة شروح على الباسمينية ، وشرح في النحو والشذور ، والقطر ، والتوضيح ولكنه لم يكمل ، وجرد شرح شواهد من شواهد العيني (١٥) إلى غير ذلك من المهمات ، ونازع في مسألة الجهر بالتسميع ، وخالف في ذلك الزين زكريا ، وتنافس معه بسببها ، ولذا انتقده في شرحه للفصول ، ونازع ابن السيد عفيفي الدين في دعواه تقديم آذان المغرب قبل تمكن الغروب ، وكلم المحتسب بكلمات مناسبة ، كما أنه دار بينه وبين ابن عاشر شيخ التربة الأشرفية قايتباي مناقشات وباسمه بعض وظائف الحنابلة .

وعموما فإن عصر الماردينى كان يتسم بظواهر عديدة لعل أبرزها المؤلفات الكثيرة في التاريخ والتراجم والعلوم، فإلى جانب الماردينى يأتى ابن طولون الدمشقى في فترة معاصرة ولاحقة له مباشرة (١٤٧٥ - ١٥٤٥ م) وعلى سبيل المثال وهو آخر معاصرى ابن إياس من المؤرخين - قد كتب هو الآخر في الطب والهندسة والحساب والعلوم والفلك والفرائض والمليقات والتاريخ والفقه والتصوف، وأجازه مشايخه في بعض العلوم، ومؤلفاته واردة في ترجمته الذاتية وفى غيرها من المراجع التي أوضحت إسهاماته الكثيرة في مختلف العلوم (١٦).

ويرى فريق من الباحثين أن مؤلفات غالبية مؤرخى القرن الخامس عشر الميلادى في مصر ليس سوى ذيول وتكملات لكتب سبقتها زمنيا بكتاب السخاوى التبر المسبوك في ذيل الملوك وهو تكملة لكتاب المقرئى (كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك) وكتاب أبناء الغمر في أبناء العمر للسيوطى هو تكملة للكتاب السالف الذكر لابن حجر. غير أن عالمنا الماردينى قد ألقى الضوء في مخطوطاته القيمة على العديد من الموضوعات العلمية في الفلك والرياضيات مما جعله يتصف بصفات المبتكر والمبدع بعيدا عن حب الصيت. ومادمننا بصدد مناقشة سمات عصر الماردينى، تجدر الإشارة إلى أن مؤلفات هذا العصر - وخاصة التاريخية منها - يميل أسلوبها إلى استخدام العامة المنتشرة مثل كتاب النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لجمال الدين أبو المحاسن بن تغرى بردى، وكتاب " بدائع الزهور في وقائع الدهور " لمحمد بن أحمد بن إياس.

خاتمة

حاولت جهدى في هذا البحث الموجز أن أصف النواحي المختلفة لحياة وعصر العالم العربى سبط الماردىنى وأن أحلل مادتها في تعقيب نقدى على ما جاء من أخبار العلماء والمؤرخين من ثنايا تراجمهم ، والنتيجة التي خرجت بها أن حياة هذا العالم العربى قد حفلت بتناج علمى يمثل ثروة عظيمة أبطنتها مؤلفاته المخطوطة التي توجب العناية بها لإبرازها والاستعانة بها ، وبالرغم من شدة الخصومة والتحاسد التي يستشفيها الباحث من معاصرى الماردىنى - القرن الخامس عشر الميلادى إلا أنه - أى سبط الماردىنى - قد كان أقل علماء القرن الخامس عشر حسداً وغيرة ومع ذلك فقد ظل قابعا بشموخ في قواميس التراجم لأشهر الرجال ولم يذع صيته رغم ما أوتى به من العلم والكفاءة والمهارة ، فتقدم عصره ، وهو ما ينهض دليلاً على وجود فيض من العلماء العرب من بلاد الشام ومصر ممن تركوا آثاراً واضحة في تاريخ العرب وسيطة وحديثة الأمر الذي يستلزم الاهتمام من جانب الباحثين متعددى التخصصات Multidiscipline للتنقيب في ماضى الأمة الإسلامية لإخراج كنوز العلماء العرب الدفينة في دياجير قواميس التراجم لتعم بها الفائدة ويتواصل عطاء الأجيال العربية المتعاقبة ، وتحقيق مثل مخطوطات الماردىنى لتخرج في صورة صحيحة تليق بها وتحفظ مظاهر الحضارة الإسلامية الأمر الذى يحتاج إلى تعاون الباحثين بصرف النظر عن جنسياتهم باعتبار أن التراث الإسلامى هو تراث للإنسانية كلها .

الهوامش

- (١) السخاوى، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص ٣٥، حيث يختلف في تاريخ مولده مع بعض المصادر الأخرى " الباحث " .
- (٢) محمد على الشوكانى (القاضى، العلامة، شيخ الإسلام) (ت ١٢٥٠هـ) البدر الطالع من بعد القرن السابع، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٨هـ، وكان الشوكانى قاضيا وترجم للماردانى بأنه دمشقى الأصل، قاهرى، سبط الجمال عبد الله الماردانى .
- (٣) خير الدين الزركلى، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعمرين والمستشرقين، الجزء السابع، الطبعة الثالثة، بدون بيانات النشر، ص ٢٨٢ .
- (٤) وهو أبو المحاسن بن تغرى بردى (١٤١١ - ١٤٧٠هـ) ومن مؤلفاته النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الدليل الشافى على النهل الصافى، حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، الرياضيات والموسيقى، السكر الفاضح (وتوجد نسخة خطية من هذا الكتاب في مكتبة الاسكوريال تحت رقم ٣٦٧، راجع أيضاً: محمد مصطفى زيادة، المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادى، من ص ٣٤ - ٣٥ .
- (٥) شاكى مصطفى، التاريخ العربى والمؤرخون، دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، الجزء الثالث، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢١٧ - ٢٢٥ .
- (٦) القاضى العلامة شيخ الإسلام محمد بن على الشوكانى، البدر الطالع من بعد القرن السابع، ترجمة رقم ٤٩٨، ص ٢٤٢ .
- (٧) راجع: محمد إبراهيم الطيبى، القول المستظرف في رحلة الملك الأشرف، مخطوطة رقم ١١٠، دار الكتب بالقاهرة .
وراجع أيضاً:-
- أكرم حسن العلبى، نيابة دمشق في نهاية عهد المماليك، " عهد سيبى "، رسالة ماجستير، غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٥ - ٧ .
- دكتور محمد نصر مهنا، آداب الملوك، كتبه المملوك بريدك من طبقة المستجده الملكى الأشرفى، " دراسة وتحقيق وتعليق "، مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للأثار الشرقية، القاهرة، ١٩٨٦ .
- (٨) خير الدين الزركلى، الأعلام، مرجع سابق، ص ٢٨٢، حيث ذكر أنه يحتفظ لديه بهذه المخطوطة .

(٩) خير الدين الزركلى، ص ٢٨٢، حيث يكمن الجهد الخلاق للمؤلف تعريفه للأماكن الموجودة فيها هذه المخطوطات والمطبوعات وهى على النحو الآتى: البدر الطالع ٢: ٢٤٢ وعرفه بسبط الماردانى، ولم يذكر وفاته. ومثله الضوء اللامع ٩: ٣٥ وزاد مصححه: " الماردانى " نسبة إلى جامع الماردانى ويذكر الزركلى أن الماردىنى كان يعرف نفسه بسبط الماردىنى، كما هو بخطه، وكذا ورد ذكره في إجازات الشنشورى وغيره. والكتبخانه ٣: ٣٠٨ و٣١٦ ثم ٥: ١٧٩ و٢٣٨ و٢٤٣ و٢٤٧ و٢٦٢ و٢٦٤ و٢٦٦ ثم ٧: ١٩٧ وخزائن الكتب ٤٠ و٩٠ والصادقية، الرابع في الزيتونه ٣٩٥ وفهرس المؤلفين ٢٦١ ومجلة المجمع العلمى العربى ٢٨: ٤٣٠ و ونشرة دار الكتب ١: ٣٥٩، وانظر أيضاً:-
Princeton 311, 329, 558, 484: 2.S, (167):2

(١٠) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى، الضوء اللامع، (ترجمة ٩٤)، ص ٣٥.
(١١) أبو العباس أحمد القلقشندى، صبح الأعشى في صناعة الأنشأ، والقلقشندى أشهر من أن يعرف، وقد طبع الكتاب في القاهرة في أربعة عشر مجلدا بين ١٩١٣، ١٩١٨. واستعرض القلقشندى أوضاع مصر في العصور الوسطى في كتابه أوضاع مصر منذ الفتح الإسلامى في القرن السابع الميلادى حتى إياه في أوائل القرن الخامس عشر للميلاد، والواقع أنه فيما يتعلق بأوضاع مصر في العصور الوسطى فإنه يصعب تتبع كافة الأوضاع التي يلقبها كتاب صبح الأعشى، غير أن أهمية هذا الكتاب من وجهة نظر المؤرخ والباحث المعاصر تكمن فيما عرضه القلقشندى لنظم الحكم والإدارة والحياة الاقتصادية والحياة الاجتماعية والسياسة الخارجية. ولمزيد من التفصيل راجع: دكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، العصر المملوكى في مصر والشام، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٢٩ وما بعدها. والحق أن كتاب صبح الأعش هو في حقيقته موسوعة علمية ضخمة وأن ما تحتويه مجلداته من مادة غزيرة أعظم من أن يحيط بها فرد واحد مهما بلغت سعة علمه " الباحث " .

(١٢) السخاوى، الضوء اللامع، مرجع سابق، ترجمة ٩٤، ص ٣٥.
(١٣) سبقت الإشارة إلى انضمام الشام لمصر في العصر المملوكى، وقد رحب أهل الشام كما يجمع مؤرخو القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، والقرنين الثامن والتاسع الهجريين في بلاد الشام بانضوائهم تحت حكم المماليك وتفسير ذلك هو الخطران الجسيمان حيث كان الصليبيون قد سيطروا على أجزاء كثيرة من بلاد الشام ودمر التتار بغداد واجتاحوا بلاد الشام، وتأسيسا على ذلك كان محتما أن يدين الشعب للمماليك بالولاء باعتبارهم القوة الإسلامية التي استطاعت دحر هذين الخطرين، وبعد طرد الصليبيين نهائيا من جزيرة أرواد مقابل طرطوس - وهى آخر معاقلهم - سنة ٧٠٢هـ / ١٣٠٢ م لم ينقطع خطرهم ولذلك بادر المماليك إلى فتح جزيرة قبرص سنة ٨٢٩هـ / ١٤٢٦ م أى

بعد ولادة سبط المارديني - ونفس الأمر بالنسبة للتتار حيث عادوا بعد هزيمتهم في عين جالوت إلى بلاد الشام واحتلوا حلب ودمشق أكثر من طيلة القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وعلى ذلك فقد كانت دولة المماليك هي الدرع الذي يرد عن المسلمين في مصر والشام الخطر الخارجي، والواقع أن نظرة على مراحل تطور الفكر العربي وصولاً إلى التاريخ المعاصر تؤكد حرص مفكرى الشام على تأكيد علاقة الإسلام بالعروبة ديناً ولغة وتاريخاً " الباحث "، وراجع أيضاً: أكرم حسن العلي، ص ٧٠٥.

(١٤) يفسر البعض أسباب المارّة الطاغية على كثير من تراجم السخاوى في معجمه الكبير عدم توفيقه في الحصول على أى من وظائف التدريس بالقاهرة وبقائه طالباً زمناً حتى آخر أيامه فكتب لنفسه ترجمة ذاتية في أكثر من ثلاثين صفحة من كتاب الضوء اللامع، في حين أن معاصره السيوطى عاش جماعاً للوظائف من تدريس ومشىحات حبا في الصيت والمال فلا عجب أن يصف السيوطى السخاوى بأقذع العبارات، قائلاً: إن السخاوى جاهل متخرق لا يرعوى عند الصواب إذ آثر، فإذا أشرت إلى كذب أحق فإلى السخاوى فهو كاذب، أشر، بل إنه اتهمه بالكفر والجهل ومجافاة العلم، وليس من العقل أن يقبل الباحث المعاصر كل هذه التهم التي وجهت من السيوطى إلى أستاذه وزميله السخاوى " الباحث " - وتجدر الإشارة بهذه المناسبة لمحمد بن طولون الدمشقى آخر معاصرى ابن إياس من المؤرخين، وقد ولد ابن طولون سنة ١٤٧٥هـ بصاحية دمشق وتعلم على شيوخ دمشق وأجازه السيوطى أجازة بالمكاتبة وقرر ابن طولون في ترجمته النهائية أن عدد شيوخه بلغ خمسمائة وأن العلوم التي اشتغل بتحصيلها تزيد على اثنين وسبعين علماً، ومنها الحديث والكلام والأصول، والنحو والصرف، والمنطق والطب، والهندسة، والمعاني والبديع والحساب والفرائض والعروض والفلك والميقات واللغة والتاريخ، ولذا يعتبر ابن طولون الدمشقى كالسيوطى من حيث مشايخه وعلومه حتى أنه وصف بأنه سيوطى الشام، وتوفى ابن طولون سنة ١٥٤٥م ويعنى ذلك أن يعتبر من معاصرى عالمنا سبط المارديني وإن كان قد وافته المنية - أى ابن طولون - بعد المارديني بما يقرب من تسعة وثلاثين عاماً، راجع: محمد مصطفى زيادة، المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادى، مرجع سابق، ص ٧٦-٨٠.

(١٥) العيني ت ١٤٥١م، ومن مؤلفاته عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، عمدة الفارى في شرح البخارى.

(١٦) اسم هذه الترجمة الذاتية، الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون، وهى مطبوعة بدار مكتبة القدس والبدير بدمشق، سنة ١٣٤٨هـ، راجع أيضاً: محمد مصطفى زيادة، مرجع سابق، ص ٧٦-٨٠.

الفصل الخامس

فى أصول الحكم عند ابن ظفر العربى الصقلى

التعريف "بابن ظفر"؛^(١)

هو : أبو عبد الله (وأبو هاشم) محمد بن أبى محمد بن ظفر^(٢) الصقلى - والظفر (بالفتح) هو المصدر من ظفر بالشئ يظفر ظفراً إذا فاز به - المنعوت بحجه الإسلام برهان الدين - ولد بصقلية سنة ٤٩٧ هـ، وقدم مصر فى صباه، ورحل إلى إفريقية، وقصد المهديّة (بتونس) وأقام بها مدة إلى أن استولى عليها النورانيون سنة ٥٤٣ هـ (١١٤٨ م) فانتقل إلى صقلية، لكنه لم يستقر بها فعاد إلى مصر، ورحل منها إلى حلب (بسوريا)، وفيها أقام بمدرسة " ابن عسرون " إلى أن وقعت الفتنة بين الشيعة والسنة ونهبت معظم كتبه فيما نهب، وخرج من حلب إلى حماة (بسوريا أيضاً) وفيها صادف قبولا فسكن بها، و " ابن ظفر " وهو الحجة والمفسر واللغوى والنحوى والأديب والشاعر - قد ترك كنوزاً عرفت قيمتها بعد وفاته بلغت أكثر من ثلاثين مؤلفاً.

أما مخطوطة " سلوان المطاع فى عدوان الأتباع " فى جملتها فهى مجموعة نصائح (قواعد)، وعلى نحو تسمية " ابن ظفر " : لها " سلوانات " (٣) - والسلوان من سلا : سلاه وسلا عنه، وسلانى من همى تسلية وأسلانى أى كشف عنى - للمطاع (أى الأمير) لكى تكون مرشداً له عند الشدائد، ولقد ألفه " ابن ظفر " على صورتين : الأولى سنة (٥٤٥ هـ - ١١٥٠ م) فى شكل رسومات، والثانية سنة ٥٥٤ هـ، (١١٥٩ م) وهى التى ألفها لأبى عبد الله بن أبى القاسم على القرشى، قائد صقلية، وهى النسخة التى توسع فيها " ابن ظفر " فى نصائحه مدلاً عليها بأحداث تاريخية كثيرة، إلى جانب التدليل على صحة نصائحه تلك بآيات قرآنية وأحاديث نبوية. والكتاب يحوى خمس سلوانات : الأولى فى التفويض ونتائجه، والثانية فى التأسى وفوائده، والثالثة فى الصبر وعوائده، والرابعة فى الرضا وفضائله، والخامسة فى الزهد وعواقبه، والكتاب فى مجمله مجموعة قواعد فى فن أصول الحكم.

وتعريفاً بالقائد الذى أهدى إليه " ابن ظفر " كتابه، وهو - كما تقدم - أبو عبد الله محمد بن أبى القاسم على القرشى، والمعروف " بابن حمود "، وكذلك " بابن حجر "، وهو زعيم المسلمين بجزيرة صقلية آنذاك، وكان يلقب بقائد صقلية (أو القائد)، وهو

من أهل بيت بالجزيرة توارثوا السيادة كابرأ عن كابر ، وكانوا من الأغنياء ذوى الإقطاعيات الواسعة . وجزيرة " صقلية " من جزر البحر الأبيض المتوسط ، وتمتع بموقع جغرافى هام بين ساحل إيطاليا الجنوبى الذى لا يفصله عنها سوى مضيق " مسينا " شمالاً ، وبين الساحل التونسى القريب منها جنوباً ، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغزو الحقيقى لجزيرة صقلية من جانب المسلمين قد بدأ فى عهد الخليفة العباسى " المأمون بن هارون الرشيد " ، وقام به الأغالبة (حكام إفريقيا من قبل الخلافة العباسية) ، كما استولى الأغالبة كذلك على جزيرة " مالطا " سنة ٨٦٩ م ثم عبروا مضيق " مسينا " وأصبحت صقلية آنذاك نقطة ارتكاز للمسلمين .

ولما قضى الفاطميون على حكم الأغالبة سنة ٣٩٧ هـ (٩٠٩ م) دخلت صقلية فى فلك الحكم الفاطمى ، إلا أن تبعية صقلية للحكم الفاطمى كانت إسمية وخاصة فى عهد أسرة الكلبيين - مؤسس هذا الحكم هو الحسن بن على بن أبى الحسن الكلبي الذى ولى من قبل الخليفة الفاطمى المنصور سنة ٣٣٦ هـ - الذين حكموا " صقلية " حكماً ذاتياً وراثياً أكثر من مائة عام (٣٣٦ - ٤٤٤ هـ ، ٩٤٨ - ١٠٥٢ م) .

ولقد انقرض حكم الكلبيين نتيجة انقطاع الإمدادات عنهم سواء من مصر والشام أو المغرب والأندلس تبعاً لانشغال كل جهة بما يخصها من الفتن حيث قامت فى صقلية فترة شبيهة بفترة ملوك الطوائف فى الأندلس ، وتمزقت صقلية إلى عديد من إمارات إسلامية حتى انتهى الأمر باحتلال النورمان لصقلية سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٧ م) (٤) .

وتوضح النصوص التى أوردها " ابن ظفر " فى مقدمة كتابه أنه وضع فى مؤلفه هذا قواعد للممارسة والحكم (استأثر بها خواص الحكام) ، من ثانياً مجموعة ملاحظات للواقع السياسى استقرأها من التاريخ والتى بدت أنها قادرة على تحقيق سياسات للأمير أكثر قوة وفاعلية ، ولا تتعارض وأحكام الشريعة الإسلامية (٥) .

هذا ولقد راح " ابن ظفر " يستقرئ التاريخ ويعطى مثلاً للأمير يوضح به كيف يكون حُسن التدبير وإعمال الحيلة والقوة معا فى حالة وقوع الضرر ، وليست القوة على إطلاقها ، وهو مثال الخليفة الأموى " عبد الملك بن مروان " الذى تعرض لأضرار جمة فى ذات الوقت . كما لم يترك " ابن ظفر " تلك الحادثة التاريخية إلا واستخلص منها عدة نصائح للأمير . ولقد نصح " ابن ظفر " الأمير بعدم التردد أو تهيب العدو .

كما نصح " ابن ظفر " الأمير في حالة استخدام القوة والحيلة معا أو في حالة تغليب القوة على الحيلة، بأن يحسن التدبير والتصرف في سياساته تلك انطلاقاً من حقائق الواقع فلا مجال للخطأ أو التهور وإلا ضاع الملك، حيث قال: " إن تدبير المسموعات مؤسس على ظنون الخبر، وتدبير المبصرات مؤسس على يقين النظر " (٦)، وقوله أيضاً: " العاقل يقدم التجريب على التقريب، والاختبار على الاختيار، والثقة على المقة " (٧) - والثقة مصدر قولك وثق به يثق، والوثيق: الشيء المحكم، ويقال أخذ بالوثيقة في أمره في معنى بالإحكام في أمره.

وقد قدم " ابن ظفر " نصائح جامعة في تجديد الخطاب الديني حيث قال: " وفضيلة ذات الملك بخمس خصال: رحمة تشمل رعيته، ويقظة تحوطهم، وصوله تذب عنهم، ولبابة يكيد بها الأعداء، وحزامة ينتهز بها الفرص " (٨) - والتي تتمثل في: توفير الحماية والأمن للمواطنين، ومعاملتهم بالرحمة، ووجود جيش وطني، ومهارة دبلوماسية في معاملة الأعداء، وحزم ينتهي به الفرض لتحقيق المصالح الوطنية.

وفي شأن التجديد الديني في التعامل مع الآخر، نصح " ابن ظفر " الأمير باتباع القواعد التالية: حسن التدبير القائم على حقائق الواقع لا على الظنون والتصورات اللاواقعية، واستخدام وسيلتي القوة والحيلة معاً أو تغليب إحدهما بحسب ما عليه طبيعة الموقف.

وفي تجديد الخطاب الديني نصح " ابن ظفر " الحاكم قائلاً: " إذا احتجت إلى المشورة فشاوِر ذا الحنكة والتجربة من طبقتك، ولا تشاوِر من ليس من طبقتك فيخرجك عن حدك ". وفي كتاب " سلوان المطاع " لابن ظفر العربي الصقلي: أن الكتاب في جملته (من بدايته إلى نهايته) قواعد لسبر غور موضوع تجديد الخطاب الديني.

وبالنسبة لموقع " ابن ظفر " بين المفكرين المسلمين السياسيين، وبصفة خاصة بين مفكرى أهل السنة والجماعة،: " فابن الظفر " العربي، الصقلي المولد، المكي الأصل، يعد من فقهاء أهل السنة والجماعة. ويشارك مع غيره من المفكرين الإسلاميين في أفراد كتاب لنصح الملوك، حال " المارودي " (٤٥٠هـ) في كتابه " نصيحة الملوك "، وكتاب " التبر المسبوك في نصيحة الملوك " " للغزالي " (٥٠٥هـ)، لكن التجديد يغلب عليه طابع الحكمة السياسية.

وهناك أحد الفرق الذى يمثل أصالة الفكر السياسى الإسلامى المستمد من الكتاب والسنة، وهذا الفريق يضم ثلاث مجموعات، ولئن كانت هذه المجموعات تتباين فى المنهج إلا أنها تلتقى كلها فى النتائج والتى لا تخرج عن أحكام الشريعة، ويضم هذا الفريق ثلاثة مجموعات :-

المجموعة الأولى:

وهى تضم: شهاب الدين بن أبى الربيع (٢٧٢هـ) فى مؤلفه: " سلوك المالك فى تدبير الممالك "، و " المارودى " (٤٥٠هـ) فى مؤلفه " الأحكام السلطانية "، و " الجوينى " (٤٧٨هـ) فى مؤلفه " غياث الأمم "، و " ابن تيمية " (٧٢٨هـ) فى مؤلفه " السياسة الشرعية ". وهذه المجموعة تمثل قمة الأصالة الإسلامية فى مجال الفكر السياسى، حيث تمثلت الإسلام بمصدره " الكتاب والسنة " خطها العريض فلم تحد عنهما، وكان منهجها فى البحث منطلقاً منهما موصولاً بهما، ومنهج هذه المجموعة هو المنهج الاستنباطى.

المجموعة الثانية:

وهى مجموعة نهج أصحابها منهجاً جديداً لم يسبقهم إليه أحد فى الدراسات الاجتماعية والسياسية، حيث تناولوا عالم السياسة بواقعه وليس بما يجب أن يكون مستهدفين تفسير ظواهره فكانوا بذلك نموذجاً للمنهج العلمى التجريبي فى الفكر السياسى الإسلامى، وفى مقدمة هذه المجموعة: " ابن خلدون " (٨٠٨هـ) فى مقدمته الشهيرة، وهو يعد وبحق مؤسس المنهج العلمى التجريبي فى مجال الدراسات الاجتماعية والسياسية على مستوى المعرفة الإنسانية قاطبة. كما تضم هذه المجموعة " أباً عبد الله بن الأزرق " (٨٩٦هـ) فى كتابه: " بدائع السلك فى طبائع الملك "، وهو كتاب لا يقل فى منهجيته عن مقدمة " ابن خلدون " بل يزيد على " ابن خلدون " فى إفراده كتاباً للفكر السياسى (بدائع السلك فى طبائع الملك) من ناحية، ومن ناحية أخرى رد كل فكرة ليس هو قائلها إلى مصادرها الأصلية.

المجموعة الثالثة:

ويمثلها " ابن ظفر " حين انطلق فى تصويره لقواعد فن أصول الحكم من الواقع، فإمعاناً فى وصفه للواقع (حيث لم يستهدف تفسير الواقع حال " ابن خلدون " و " ابن

الأزرق ") راح يصول فى مجموعة قواعد عمل لو اتبعها الأمير لجاءت سياساته فى الداخل والخارج أكثر قوة وفاعلية ، فكان بذلك مؤسساً لفن السياسة (على مستوى الفكر الإنسانى قاطبة) من ناحية ، وإماماً للواقعية السياسية من ناحية أخرى (تبعاً لارتباطه الشديد بالواقع عند تصويره لقواعد فن أصول الحكم ، واتخاذ التاريخ كأداة لملاحظة الواقع السياسى) ، أو بعبارة أخرى : كان بذلك مؤسساً للمنهج الاختبارى (الاستقرائى) فى الدراسات السياسية (التجديد والتنوير) الإسلامية على وجه الخصوص ، وهو ما يعتبر تجديداً وتنويراً للفكر الإسلامى فى الخطاب الدينى فى هذه الفترة .

أما " ابن ظفر " فقد انطلق فى تصويره لقواعد فن أصول الحكم من ملاحظة الواقع ، واستهدف وصف هذا الواقع ، وإمعاناً فى وصفه لهذا الواقع صور مجموعة قواعد عمل من ثنايا مجموعة ملاحظات للواقع السياسى ، استقرأها من التاريخ ، فكان منهجه بذلك منهجاً اختبارياً (استقرائياً) بشأن تجديد الخطاب الدينى .

الهوامش

- (١) أعتمدنا فى هذا الجزء من الدراسة على التحليل القيم للدكتور / عادل ثابت، فى أصول الحكم عند ابن ظفر العربى الصقلى السابق على ميكيا فيللى الإيطالى، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ١٩٩٨.
- (٢) أنظر: لسان العرب لابن منظور، دار إحياء التراث العربى بيروت، ج ٢، ص ٢٥٤، ص ٢٥٥.
- (٣) الدكتور / أحمد مختار العبادى، فى التاريخ العباسى والفاطمى، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٢، ص ٣٣٧.
- (٤) دكتور / أحمد مختار العبادى، المرجع السابق، ص ٣٣٧، ص ٣٣٧. وانظر أيضاً: الدكتور / مارتينو ماريو مورينو، المسلمون فى صقلية، بيروت، ١٩٥٧، ص ١٦، ص ١٧.
- (٥) أنظر " سلوان المطاع فى عدوان الأتباع " لابن ظفر، النسخة التى حررها وراجعها على النسخ الخطية وقدم لها أبو نهلة أحمد بن عبد المجيد، ص ٢١.
- (٦) المرجع السابق، ص ٣٠.
- (٧) المرجع السابق، ص ٣٢. وانظر: لسان العرب لابن منظور، ج ١٣ ص ١٥٨، ج ١٥ ص ٢١٢ و ص ٢١٣.
- (٨) المرجع السابق، ص ٥٥.

الباب الثانى

الفكر السلفى

الفصل الأول

فى تجديد الخطاب الدينى الإسلامى

طبيعة الموضوع وأهميته :

قليلة هى الدراسات التى تناولت تجديد الخطاب الدينى . وفى هذا الصدد، تجدر الإشارة لإسهامات بعض المستشرقين والمؤرخين إسهاماً إيجابياً فى تسليط أضواء جديدة على جوانب شتى من تجديد الخطاب الدينى - الإسلامى ، ولكن عدد هؤلاء لا يزال ضئيلاً، ويشكو نوعاً من الغربة فى الأوساط الاستشراقية ذاتها، على الرغم من التطور الكبير الذى عرفته مدرسة الاستشراق فى النصف الثانى من القرن العشرين^(١).

إن المرء يشعر فعلاً باعتزاز إذا كانت المحاولة تتسم بطابع التجديد فى كثير من القضايا التى تطرحها . فتصبح الأسئلة عندئذ أهم من الأجوبة . والوسائل أشد خطورة من النتائج . (٢)

إن للتيارات المذهبية والفكرية فى حياة المدينة العربية الإسلامية شأنًا كبيراً فى التاريخ الثقافى . وهى تمتدُّ فى الوقت نفسه بصلة وثيقة إلى التاريخ الاجتماعى ، ولكن ما نعرفه من تيارات يعكس مذهبية الفئات الاجتماعية المسيطرة بالدرجة الأولى .

إن مرحلة صدر الإسلام ، وعصر الخلفاء الراشدين بصفة أدق ، هى مرحلة التأسيس التى اتخذها المسلمون - ولا يزالون - قدوة ، ونموذجاً يحتذى به بشأن الحرص على تجديد الخطاب الدينى .

إن انتشار الإسلام فى العصور الوسطى يرجع إلى اتفاق الحركة الإسلامية سلوكياً مع مبادئ وقيم ومعتقدات الإسلام ، لقد كانت الحركة الإسلامية فى ذلك الوقت حركة فعالة ، ذات هدف ، تحررية ، متسامحة ، رحيمة ويقظة وخاشعة لله سبحانه وتعالى . (٣)

وقد استتبع اعتبار الحركة الإسلامية كنظام سلوكى منذ انتشار الإسلام فى القرون المبكرة - أن تميزت على جميع النظم السلوكية بمعيّار محدد فرض نفسه كشئ مقدس فى

الوحي الذى نزل على الرسول ﷺ وكان الوحي فى نفس الوقت مصدر جميع المعرفة فى القرآن الكريم . . (ما فرطنا فى الكتاب من شئ)، وكان أسلوب تطبيقه فى سنة النبى ﷺ ، وكان النموذج هو حضارة المدينة التى أسسها النبى ﷺ ، وناضلت الحضارة الإسلامية عبر عصورها المختلفة - الوسيطة والحديثة والمعاصرة - فى بيئة دولية وفرضت نفسها بأفضل ما تستطيع لتصبح الحركة الإسلامية عالمية النطاق وحقيقة فعالة متفوقة فى الكيف والكم بمقارنتها بحصيلة عمل القوى المعادية لها، وتمثلت هذه الحقيقة الفعالة فى تقديم الدين الإسلامى كنموذج لحل جميع مشاكل البشر .

لقد عاش الإنسان على الأرض ملايين السنين، غير أن أحداث التاريخ المسجلة لا تتعدى ثلاثة آلاف عام، وحتى المئات الأولى منها تعد غامضة من وجهة نظر المؤرخين، وإيجاء القرآن الكريم وإتمام رسالة الإسلام من خلال النبى محمد ﷺ قد مضى عليه أكثر من أربعة عشر قرناً، وقد تغلب المسلمون من صحراء شبه الجزيرة العربية فى الطور الأول من تاريخهم على المدينيات المتطورة فى بلاد فارس والروم، ثم انتشروا بعد ذلك وأقاموا حضارة مزدهرة بسماتها الإسلامية المتميزة شملت الجزء الأعظم من العالم المعروف فى ذلك الوقت وظلت حضارة الإسلام سائدة حوالى ألف عام .

امتدت دولة الإسلام قوية مرهوبة الجانب حتى نهاية حكم الأمويين وبداية حكم العباسيين - لتشمل مساحات هائلة من الأرض وأعداداً ضخمة من البشر - ربما لم تتوفر قبلها أو حتى بعدها -، وقامت الدولة الإسلامية بفتوحات رائعة ونشرت الإسلام والهداية والتعمير، وشملت فى هذه الفترة إقليمى جرجان وطنجارستان فى بلاد ما وراء النهر، وقاربت حدود الصين، ووصلت مدن هامة من نواحي بلاد ما وراء النهر فى حوزة المسلمين الأوائل مثل خوارزم وسمرقند وبلخ ومرد، وفى جنوب شرقى آسيا بلغت حدود دولة المسلمين فى بلاد كشمير وبلاد السند ووصلت إلى ما يلى الغرب جنوباً من الصحراء فى أفريقيا، أما من جهة الشمال الشرقى فقد بلغت الدولة الإسلامية جبال القوقاز وأرمينية تاخمت فى الشمال حدود الدولة البيزنطية، وأصبح خط حدود الدولة الإسلامية مع بيزنطة يمتد من قليقلة فى الشرق ويحاذى الأطراف الجنوبية لآسيا الصغرى ضمن الأراضى الإسلامية حتى طرطوس فى الغرب جنوب بلاد غالة ودخلت الأندلس ضمن الأراضى الإسلامية التى اشتملت أيضاً على كل أراضى الشمال الإفريقى من مصر إلى بلاد السوس فى المغرب الأقصى .

احتك العرب عند امتداد دولتهم الكبرى بثقافات متنوعة ونجحوا فى التعامل معها ، ومن الثابت أن الغالبية العظمى من هذه الشعوب التى اعتنقت الإسلام بعد الفتح الإسلامى لبلادها قد شكلت جزءا من التيار الإسلامى ، وامتزج العرب مع الأجناس الأخرى ، كما امتزجت العادات الفارسية والرومانية بالعادات العربية ، وتأثرت الحياة والنظم السياسية والاجتماعية بهذا الامتزاج ، وكان العرب هم العنصر القوى الفاتح فقاموا بتعديل هذه النظم بما يتواءم وعقليتهم ، ولكنهم تأثروا أيضا بالنظم الاجتماعية والحضارات الأقدم ، والواقع أن الامتزاج كان قويا ، وامتزج العقل العربى بالعقل الأجنبى .

ومن الثابت أن العرب انتصروا فى نشر الدين الإسلامى لهذه الأقطار ، وظل الانتصار حليفهم حتى اليوم باعتناق الأقاليم المفتوحة للدين الإسلامى ، كما انتصرت لغة العرب وسادت الممالك المفتوحة ، وانهزمت أمامها اللغات الأصلية لأقاليم مفتوحة ، وصارت اللغة العربية هى لغة السياسة والعلم معا حيث عنى المسلمون بالتفكير المنظم من تشريع وتفسير وحديث وتاريخ وسير ، ولما فتح المسلمون هذه الأقاليم كان العنصر العربى هو العنصر الحاكم فتعلم وقرأ وكتب ، واضطر الداخلون فى الإسلام من غير العرب إلى تعلم العربية ورفع الإسلام المستوى العقلى للعرب من خلال نشر تاريخ وأحوال الأمم الأخرى .

وفيما يتعلق بالحياة العقلية فقد تأثرت هى الأخرى بالإسلام ودعوته إلى الإيمان بالله وصفاته من وحدانية وعلم وقدرة والدعوة إلى ما فى العالم من ظواهر ، وانتشر علماء المسلمين فى الدولة الإسلامية فى عصر النبوة والخلفاء الراشدين ، بل إن رسول الله ﷺ فعل ذلك فى مدن جزيرة العرب ، فأرسل إلى اليمن وإلى البحرين وإلى مكة بعد فتحها ، وكذلك فعل عمر بن الخطاب عندما توسعت فتوحاته عندما كتب إلى أهل الكوفة قائلاً : " إنى بعثت إليكم بعبد الله بن مسعود معلما ووزيراً ، وآثرتكم به على نفسى ، فخذوا عنه " ، وأنشأ هؤلاء الصحابة والعلماء حركة علمية نشيطة متجددة فى خطابها الدينى . واشترك العرب والعجم معا فى تلقى العلم عنهم حتى إذا كان عصر التابعين وتابعيهم كان بعض حملة العلم عربا وأكثرهم من أبناء الموالى - أبناء البلاد المفتوحة - واشتهر كثير من علماء مكة ، والكوفة والشام ومصر .

انتشرت الحركة التاريخية التجديدية - وليس المقصود بها تأليف كتب التاريخ - وإنما ما انتشر في الدولة الإسلامية من أخبار الأمم الماضية والأحداث في فترة النبوة والخلافة الراشدة، وكانت حركة مثابرة ودعوية، فالرسول ﷺ قد كتب إلى أمرائه وقادة سراياه من الصحابة وبلغ عدد كتابه ما يزيد على الثلاثين - حسب تقدير المصادر العربية. وأرسل النبي ﷺ إلى جيرانه، وتحفظ المصادر مراسلاته مع أهل نجران، وكان معظمها بخط على بن أبي طالب كرم الله وجهه.

وقد نبعت هذه الحركة من شعور الخلفاء بالحاجة إلى تعرف أخبار الملوك في الأمم الأخرى وسياستهم مع اتساع الدولة الإسلامية وفتوحاتها، ويروى المسعودي (٤) أن معاوية بن أبي سفيان كان يستمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها، والعجم وملوكها وسياستها لرعيها، وبالتالي فقد ازدادت أهمية الكتابة بازدياد فتوحات الدولة الأموية، وتعددت مراسلاتها.

تعاونت هذه الحركات واعتمد أصحاب المذاهب الدينية في تعاليمهم فيما بعد على الفلسفة، وتعاليم الكتب، واستعان المفسرون والمحدثون والفقهاء بالشعر والأدب لفهم معانى القرآن الكريم والحديث، واستمد المؤرخون أهم معلوماتهم من القرآن الكريم والحديث. وفي عصر التابعين ومن بعدهم قويت الحركة العلمية بسبب الفتوحات الإسلامية المتعاقبة ودخول الأمم المتحضرة في الإسلام والحاجة إلى تشريع واسع يساير الأحداث.

والواقع أن جهود المؤرخين والباحثين المسلمين المحدثين تجاه التجديد والتحديث للغة الخطاب الدينى قد اطردت منذ أول القرن الماضى. ولأن تواصل هذه الجهود قد استوثقت واشتدت على صعيد المنهج المتكامل فى العلوم الاجتماعية الذى ذاع صيته فى الفترة الأخيرة - فقد اجتهد الباحثون فى التخصصات المتعددة فى العلوم الإنسانية Multidiscipline فى تفسير ظاهرة هذه الإشراقة الإسلامية المتدفقة لتشمل، ليس العالم الإسلامى فقط، وإنما قوة الإسلام المثابرة قد أثرت فى القوى العظمى والسياسات العالمية حيث تعمق الباحثون الغربيون - هم الآخرون - فى مناهج بحث الدراسات الإسلامية ودراسة حركة الخطاب الدينى دراسة صحيحة مستقيمة المنهج، من مفهوم مفاده أن العلم لا يعرف الكلمة الأخيرة، وإنما حقائقه لها معناها، وقيمها خاصة إذا كان الإنسان المسلم لا يبغي إلا الحق الذى كان دائما هدفا للباحثين والمؤرخين المسلمين فى

عصور التاريخ المختلفة فى سياق التساؤلين الآتين :- إلى أى مدى انعكست أحوال المسلمين الداخلية على العلاقات الخارجية ؟ ، إلى أى مدى أدت قوة الإسلام فى العناصر المختلفة التى اعتنقت هذا الدين الحنيف ؟ وما صاحب وأعقب ذلك من ظهور الفرق الإسلامية وتأثيرها - إن سلباً أو إيجاباً - على علاقات المسلمين بكافة عناصرهم المتشعبة والمتشابكة .

ولا يزال هذا النوع من الدراسة فى حاجة إلى العناية والتحليل الدقيق من جانب الباحثين المحدثين ، وأن الأمانة العلمية تقتضى الاعتراف أن المملكة المغربية فى سياق هذا الموضوع قد نهضت بهذا العبء الضخم وقامت به على أحسن ما يكون بشأن تجديد وتحديث الخطاب الدينى وتخليصه وتنقيته من الشوائب التى علق بها ، انطلاقاً من أن الأديان السماوية فى مجملها تشترك فى نشأتها فى الشرق وتتطابق رسالتها جوهرياً . ويشكل الإيمان بموسى عليه السلام وبالمسيح عليه السلام وبالإنجيل الذى أنزل عليه وهو عنصر أساسى من عقيدة المسلمين ، هذه القواسم المشتركة أو نقاط الالتقاء بين حضارة الغرب وحضارة الشرق الإسلامى تثبت فساد تنبؤ هنتنغتون بحتمية الصدام بين حضارة الشرق وحضارة الغرب ، " الله المشرق والله المغرب ، وفى راحتيه الشمال والجنوب جميعاً " ، فالكل منه وإليه . وإذا كان الإسلام معناه التسليم لله فإننا جميعاً نحيا ونموت مسلمين .

ولا ينبغى أن ينسينا الحماس والأمل فى غمرة الدعوة للتفاعل مع مختلف الحضارات - أن الأمر لا يتعلق فقط بالجوانب الدينية والحضارية ، بل يرتبط ارتباطاً وثيقاً ومباشراً فى عالم اليوم بجوانب سياسية واقتصادية وعسكرية ، ولا بد من مناقشة ذلك فى صراحة ووضوح وشفافية بحيث يراعى مصالح كل الأطراف . وهذا هو روح خطاب التجديد الإسلامى الواعى والمدرک والمستنير فى علاقات سياسية ودولية جديدة فرضت عليها الكثير من المتغيرات ، وبالتالى الضرورة الماسة لانفتاح الخطاب الإسلامى على قضايا العصر ومواكبته مع تطور الفكر ومناهجه العلمية .

منهجية الدراسة :

أصبح من المسلم به أن تجديد الخطاب الإسلامى فى العصر الحاضر - يتطلب فى تحليله استخدام أكثر من منهج يمكن تلمسه فى ثنايا الدراسة ، ولعل أهمها الاستفادة من المناهج الآتية :-

أولاً : المنهج المقارن :-

وهو يساعد على تفهم الظروف والمتغيرات فى مستجدات الحياة الإسلامية ، ويرى الباحث - فى هذا السياق - الاهتمام بالعديد من المخطوطات الإسلامية بهذا الموضوع وتحقيقها لسبر غور مدى مواءمتها - فى منحنى متذبذب هبوطاً وتصاعداً فى كل من الإسلام الوسيط والإسلام الحديث وهو ما يمكن تلمسه فى الدراسة .

ثانياً : منهج النسق العقيدى :-

حيث أصبح من المسلم به أن مصالح العالم الإسلامى ينبغى أن تستأثر باهتمام السياسات والقرارات لمختلف حكام المسلمين ، وسوف يتم على نحو ما يتم عرضه فى الدراسة بتحليل هذه الإدراكات .

ثالثاً : منطق أرسطو :

انتقل " منطق " أرسطو إلى العالم الإسلامى فى فجر الإسلام ، فقبله بعض المسلمين ورفضه آخرون ، على اعتبار أنه يخالف روح الإسلام ، وكان من رفضه العلماء التجريبيون العرب كجابر بن حيان مؤسس علم الكيمياء ، وعلماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين ، والفقهاء كالإمام الشافعى وشيخ الإسلام بن تيمية الذى بين أن منطق أرسطو يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة فى الحد والاستدلال ، وأن الإسلام يتجه إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة ، بينما منطق أرسطو يعد قوانين كلية نظرية عامة ثابتة غير متغيرة . لهذين السببين رفض علماء المسلمين منطق أرسطو كمنهج للبحث والتفكير .

ولكن هؤلاء العلماء لم يتوقفوا عند حد الرفض والهدم ، وإنما عمدوا إلى البناء ، فبنوا منهجاً جديداً كان فى الواقع من أكبر الاكتشافات فى تاريخ الحضارة الإنسانية ، ونعنى به المنهج التجريبي الاستقرائى ، وهو منهج يعتمد على دراسة الظواهر ورصدها ، اعتماداً على التجربة .

وتأسيساً على ذلك لم يكن المسلمون مقلدين لليونان - كما يزعم بعض الغربيين - بل إنهم - أهملوا منهج البحث الإغريقى (المنطق الأرسطى) الذى على أساسه أقام الإغريق نظرياتهم العلمية ، وعدوا هذه النظريات ناقصة غير مكتملة لأنها إنما تستند على منهج غير متكامل ونظرة قاصرة ، لعدم اعتماد هذه النظرية على الواقع العملى

وعلى المشاهدة الواقعية . وإذا لم يفعل علماء المسلمين ذلك ، لساروا فى نفس الطريق المسدود الذى سار فيه علماء الإغريق من قبل ، وفى نفس الحلقة المفرغة التى دار فيها أولئك الإغريق ، ولما حققوا ما حققوه من منجزات علمية هائلة قفزت بمسيرة التقدم الإنسانى إلى الأمام بشأن تجديد الخطاب الإسلامى - على وجه الخصوص - حيث لم يكن علماء المسلمين ينظرون إلى العلم باعتباره كلاماً أجوفاً وثرثرة لا طائل وراءها ، وإنما نظروا إلى العلم بكل قدسية واحترام وعرفوا أهميته بالنسبة لتقدم الإنسانية ووصولها إلى المركز المرموق الذى أراده الله لها فى هذا الكون ، وركزوا اهتمامهم على الجانب العملى أكثر من الجوانب الفلسفية والنظرية ، فوضعوا أسس " المنهج العلمى " على نحو تطبيقى (لا نظرى) قوامه الاستقراء والقياس .

لقد تغير مزاج العالم الوسيط كله بظهور الإسلام ، واتجهت الإنسانية وجهة جديدة عندما بدأ علماء المسلمين يبرزون فى ميدان العلوم منذ أواسط القرن الثالث الهجرى ، (٥) فطرحوا الأوهام والفسطة جانباً ، وعمدوا فى كل مسألة إلى البحث عن الدليل ، والنهى عن التقليد ، وعدم الثقة بالنص إلا بعد مطابقته للعقل وإقرار مصدره .

ولقد اعترف بعض العلماء المنصفين من الغربيين بفضل الفكر الإسلامى فى هذا المجال ، ونترك الأستاذ " بريفولت " يعبر عن ذلك قائلاً : " إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا ، إنه يدين لها بوجوده نفسه ، فالعالم القديم لم يكن للعلم فيه وجود . إن أساليب البحث وجمع المعلومات الإيجابية والملاحظات الدقيقة المستمرة والبحث التجريبي ، كل ذلك كان غريباً تماماً عن المزاج اليونانى . أما ما ندعوه العلم فقد ظهر فى أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة ، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبى " (٦)

رابعاً : منهجية علماء المسلمين النقدية " المنهج التجريبي الاستقرائى :

إن العلماء المسلمين قد أفادوا من الإغريق وغيرهم بقدر ما نقدوهم ، ولكن نقدهم " كان على طراز خاص بالعلماء العرب ، أقل ما نصفه أنه نقد بأسلوب أخلاقى ، وأن أصحابه أدركوا بوضوح قانون تطور العلوم . ففى رأى هؤلاء العلماء أن الخلف مدين للسلف دون أن ينقص من قدرهم وقوعهم فى بعض الزلات أو الهفوات ، وأنه ليس ثمة ما يمنع من الاستدراك على الأسلاف شريطة ألا ينطوى ذلك على الإسراف فى التجريح

والتضليل . وفى اعتقاد العلماء المسلمين أنه ما من عالم - مهما بلغ شأنه - معصوم من الخطأ منزّه عن الزلل . هذه المبادئ أرسى لديهم الأسس الأخلاقية للنقد وأدت بهم إلى جعل النقد عندهم مفيداً مثمراً (٧) . ومن بين من وجهوا النقد لمعطيات الفكر اليونانى ، ابن حزم الأندلسى .

ومن الثابت أن علماء المسلمين كانوا يصدرون فى أعمالهم وجهودهم عن روح الإسلام الحقّة التى تدعو إلى العلم . فلقد قال الله تعالى فى كتابه العزيز " هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون " . وقال تعالى : " وقل رب زدنى علماً " .

وعن معاذ بن جبل قال : قال رسول الله ﷺ : " تعلموا العلم فإن تعلمه الله تعالى خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكراته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة ، وبذله لأهله قربة . لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار سبل أهل الجنة ، وهو الأنيس فى الوحشة ، والصاحب فى الغربة ، والمحدث فى الخلوة ، والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الأعداء ، والزين عند الأخلاء " . (٨)

وبهذه الروح الإسلامية الحقّة ، وبهذا الضمير العلمى الذى ينشد الخير لذات الإنسان أولاً ثم للبشرية جمعاء بعد ذلك ، ويتطلع إلى أن يرقى بها مدارج الرقى والتقدم ، وبالمنهج التجريبى الاستقرائى الذى توصل إليه العلماء المسلمون تمكنوا من تحقيق منجزات هائلة فى شتى المجالات العلمية وبرز منهم علماء كانوا أساتذة لأوروبا فى مختلف العلوم من أمثال : جابر بن حيان ، الخوارزمى ، أبو الريحان البيرونى ، ابن الهيثم ، ابن خلدون ، أبو الثناء الأصفهاني ، الزهراوى ، ابن سينا ، على بن عيسى ، والكاشى .

لقد وضع المسلمون المنهج التجريبى الاستقرائى بكل عناصره ، ولا يمكن أن نعزو وضع هذا المنهج إلى شخص بعينه ، وإنما استكمل هذا المنهج أركانه عن طريق طائفة من العلماء أسهم كل واحد منهم بنصيبه فى إرساء قواعده ووضع تقاليده ، وكانت بلاد الأندلس هى الممر الذى انتقل العلم الإسلامى عبره إلى أوروبا التى بدأت تفيد بمناهج العرب فى البحث والدرس ، حيث سار المنهج التجريبى قدماً على يد الأوروبين خطوات متعددة واقتحم آفاقاً أوسع وأرحب ، مما أدى إلى كل هذه الاكتشافات والاختراعات التى يجنى ثمارها الإنسان فى العصر الحاضر ، حيث يلاحظ أنه وفى الوقت الذى بدأت فيه أوروبا نهضتها كان العالم الإسلامى قد أصيب بالجمود والتخلف العلمى .

ويقول أحد المستشرقين الإنجليز وهو - " سارتون " - إنه لولا محنة المغول ثم انحسار الفكر العلمى فى المشرق ، لكانت حضارة أوروبا - التى يباهى بها الغرب منذ عصر النهضة - من نصيب مفكرى الإسلام . إن البحث فى اللغة - كما يقول ابن منظور فى " لسان العرب " - هو أن نسأل عن شئ، وتستخبر . ومعنى البحث فى المصطلح العلمى أنه : عبارة عن تقرير واف يقدمه باحث (٩) عن عمل أتمه وأنجزه ، بحيث يشمل هذا التقرير كل مراحل الدراسة منذ كانت فكرة حتى صارت نتائج مدونة بالحجج والأسانيد .

وهناك معنى اصطلاحى آخر للبحث ، هو : طلب الحقيقة وتقصيها وإشاعتها بين الناس . فالوصول إلى الحقيقة هو هدف كل الباحثين . وظاهرة البحث قديمة قدم العلم ذاته ، ولأشك أن البحوث العلمية أفادت الإنسانية فائدة كبيرة سواء فى المجالات الفكرية أو العملية .

والتشريع الإسلامى يأخذ فى مجمله بمقتضيات التجديد والتحديث ، أنه تشريع إلهى جاء به القرآن الكريم وسنة الرسول خاتم الأنبياء والمرسلين . وعمل الفقهاء هو : فهم هذين المصدرين العظيمين ، واستنباط الأحكام الشرعية منهما ، وذلك فى الأحكام التى جاءت بالنص فى أحدهما ، ومصادر التشريع الإسلامى أربعة هى : القرآن الكريم ، والسنة ، والإجماع ، والاجتهاد بالقياس أو بأى طريق من طرق الاستنباط . ولم يقع اختلاف فى حكم الواقعة فى عهد النبى ﷺ - لأن المرجع التشريعى واحد . وعندما تعدد رجال التشريع فى زمن الصحابة ، وقع بينهم اختلاف فى بعض الأحكام ، وصدرت عنهم فى الواقعة الواحدة فتاوى مختلفة ، غير أن هذا الاختلاف كان لابد أن يقع بينهم ، لأن فهم المراد من النصوص يختلف باختلاف العقول ووجهات النظر .

وعندما آلت السلطة التشريعية فى القرن الثانى الهجرى إلى طبقة الأئمة المجتهدين ، اتسعت مسافة الخلاف بين رجال التشريع ، مما ترتب عليه ظهور المذاهب المعروفة فى الفقه الإسلامى ، فصار الفقه وأحكامه علماً ذا مسائل كلية تطبق على ما وقع وما لم يقع ، ودونت فيه منذ ذلك العصر موسوعات لا تزال مرجع المسلمين حتى اليوم ، ومن أشهر هذه الموسوعات : (١٠) " كتب ظاهر الرواية الستة " فى مذهب الإمام أبى حنيفة التى رواها محمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩ هـ عن أبى يوسف عن أبى حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ . " المدونة الكبرى " : فى مذهب الإمام مالك ، رواها سحنون (

وهو عبد السلام بن سعيد التنوخي (المتوفى سنة ٢٤٠هـ. " الأم " للإمام الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ، " المغنى " لموفق الدين عبد الله بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠هـ.

خامساً : المنهج الاستقرائي "عود على بدء :-

تحول أغلبية مفكرى الإسلام من العصر الوسيط إلى الحديث وتحولوا إلى منهج جديد يقوم على الاستقراء أى الاعتماد على الممارسة العملية والتجربة فى المنهج التجريبي الذى يقوم على التجربة وتنظيمه قوانين الاستقراء . مثل هذا المنهج التجريبي هو المعبر عن روح الإسلام . حيث توصل مفكرو الإسلام إلى منهج الاستقراء نتيجة معاناة وتجربة . وقد أرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء من ثانيا ما يمكن أن نطلق عليه قانون العلّية أى أن لكل معلول علة وقانون الاطراد فى وقوع الأحداث أى أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف مشابهة أنتجت معلولا متشابها . وقد أقام المسلمون القياس الأصولى على القانونين اللذين أقام عليهما جون ستيوارت ميل استقراءه العلى العلمى فى القرن التاسع عشر . والاستقراء عند ميل هو أن تستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث فى كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة فى ناحية من النواحي . فهو يقوم على الجزم بوجود النظام فى العالم .

يتبين من هذا الرأى الذى عبر عنه المسلمون - قبل ميل - من إقامة الاستقراء على قانونى التعليل والاطراد فى وقوع الأحداث . وتزخر كتابات مفكرى الإسلام فى العلوم الطبيعية والاجتماعية بأدلة عديدة على تقدم منهج البحث الإسلامى . ففى مجال العلوم الطبيعية والرياضية شرح الحسن بن الهيثم مفهومه للاستقراء فى رسالته عن الضوء بقوله : " ونبتدى فى البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات وتميز خواص الجزئيات " . (١١)

واهتم جابر بن حيان (فى بحوثه الكيميائية) بمحاولة استخراج علة الشئ ثم البحث عنه فيما يشبهه من الأشياء المجهولة . وأبدع أبو بكر الرازى ، وابن سينا (فى الطب) عن طريق التفسير الناتج من المشاهدة الفعلية التى يتبعها فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة . وتوصل ابن سينا إلى معرفة قوى الأدوية بطريقتين هما التجربة والقياس مع تقديم التجربة . وبرز الفيلسوف العربى الغزالى الذى سبق الفيلسوف الفرنسى ديكارت فى اعتماد الشك كوسيلة للتوصل إلى الحقيقة . يقول الغزالى : " فمن لم يشك لم ينظر

ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال " (١٢)، أما فى مجال العلوم الاجتماعية فتكفى الإشارة إلى إنجازات ابن حزم والغزالي وابن تيمية والبيروني وابن خلدون. وإن كان ابن خلدون قد أشرى ذلك المنهج وخاصة فى اكتشافه للعلاقة الديناميكية بين الأسباب والنتائج عند ملاحظته للصراع بين القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

إن منهج البحث الإسلامى لم يهتم فقط بالتركيز على بعض الخطوات المنهجية الرئيسية مثل: جمع المعلومات الحسنة لمشاهدتها تمهيدا لدراستها، واعتماد الشك كأسلوب يوصل إلى اليقين، والحكم القائم على الدليل والبرهان وإنما تعدى ذلك إلى إرساء قواعد ما يمكن أن يسمى بآداب البحث العلمى التى تعد مكملة لنظرة الإسلام الشاملة لمتطلبات الإنسان المادية والروحية والأخلاقية. (١٣)، وآداب البحث العلمى كما استنبطها مفكرو الإسلام هى: عدم إصدار أحكام جازمة قبل التروى، امتناع الباحث عن إصدار أحكام إلا فى حدود اختصاصه، عدم المكابرة، قول الحق والدعوة إليه والدفاع عنه، وقد حظى منهج البحث الإسلامى ببعض الأصوات الموضوعية القليلة فى أوروبا والى اعترفت بفضلله على تقدم الدراسات العلمية والمنهجية فيها. من ذلك قول بعض العلماء: " لم يكن روجر بيكون فى الحقيقة إلا واحدا من رسل العلم والمنهج الإسلامى إلى أوروبا المسيحية.

ولم يكف بيكون عن القول لمعاصريه بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحق، . . . " إن ما ندعوه بالعلم ظهر فى أوروبا كنتيجة لروح جديدة فى البحث ولطرق جديدة فى الاستقصاء طريق التجربة والملاحظة والقياس ولتطور الرياضيات فى صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبى " (١٤).

ويلفت الأستاذ جاستون بونول عالم الاجتماع الفرنسى النظر إلى أسلوب المعالجة المادية الذى لجأ إليه ابن خلدون الذى يعتبره ظاهرة فريدة بين علماء العرب. ويرى المستشرق الإيطالى الأستاذ فرانسكو جابريلي أن اعتراف ابن خلدون بالقيم الروحية والاجتماعية للدين يصحح الجانب المادى فى نظريته عن العصبية، ويرى الدكتور على عبد الواحد وافى فى " ابن خلدون " عالما تجريبيا بينما يؤكد الدكتور حسن الساعاتى فضل عاملى الشك والموضوعية على منهجه، وتحليل منهج " ابن خلدون " فى التجديد

يجب أن يتم من زوايا متعددة : سياسية وتاريخية واجتماعية وفلسفية ومنطقية . إن موقف " ابن خلدون " من إنكار ضرورة النبوة كشرط لقيام العمران البشرى " موجه ضد الفقهاء المسلمين الذين يقولون باستحالة حياة البشر دون هداية النبوة " . (١٥) ويصف موقفه من الدين بشكل عام بأنه يراه " مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعامل اجتماعي نفسى هام على مدار التاريخ " . كما أن " ابن خلدون " كان يحاول " إخضاع الدين لنظرياته العلمية " . (١٦) وبالمثل نجد موقف أروين روزنتال الذى اعتبر رأى " ابن خلدون " الذى يقول فيه بإمكان تأسيس الملك والمحافظة عليه دون شرع سماوى " كدليل على فكرة المستقل المتحرر من أى قيد دينى " . (١٧)

أما المستشرق الأمريكى الأستاذ هاملتون جب فقد حاول التقليل من جدة وأصالة المنهج الخلدونى . ويعزو الدكتور روزنتال موقف " ابن خلدون " من المؤسسات والجماعات وغيرها إلى أسلوبه التجريبي من ناحية وإلى غيرته على الإسلام من ناحية أخرى ، " إن الإسلام كنظام للحياة والفكر هو النموذج الأمثل للخير الأسمى الذى يقدم الإجابة الكاملة لبحثه التجريبي فى قوانين ومجال عمل الاجتماع الإنسانى " . إن روزنتال كان على حق فى التحذير من محاولة اعتبار آرائه ممثلة لاتجاه واحد يشمل مقدمته من البداية إلى النهاية . وبسبب أسلوبه العلمى المبتكر وثروة الأفكار السياسية التى خلفها " ابن خلدون " وراءه اعتبره روزنتال أبو علم السياسة الحديث . (١٨)

سادساً : تقويم منهج ابن خلدون فى التجديد :-

رغم اختلاف العلماء فى الحكم على أسلوب فكر ومنهج " ابن خلدون " فإن هناك نقاط لم يختلف عليها أحد من العلماء المتزنين هى : عمق وأصالة الأسلوب الذى انتهجه فى دراسة المعلومات الاجتماعية والتاريخية والتى كانت ميدانا خصبا لدراسات سابقة متعددة تنقصها المعالجة المنهجية (١٩) ، اتجاهه العلمى الواضح والتزامه بالموضوعية وعدم التحيز للعلاقة الديناميكية بين الأسباب والنتائج .

ولعل من دواعى الاعتزاز بمفكرنا العربى أنه عزز هذا الاتجاه الواقعى بسبر غور العلاقة بين الأسباب والنتائج ، فإنه لم ينظر إلى الأسباب والنتائج نظرة استاتيكية . وإن ما يجتذب الاهتمام حقيقة إلى مقدمة " ابن خلدون " هو أننا لا يمكن أن نجد فيها الأسباب فى جانب والنتائج فى جانب آخر . فمثل هذا الاستقطاب غريب على فكر " ابن خلدون " الذى لا يعرف هذا التجريد الأجوف . ومن أبرز الأمثلة المتعددة التى لا

يمكن أن تشرح مثل هذا التفاعل مناهج سلوك متباينة تجاه المسائل الزمنية والدينية، حيث إنه وفي ظل تطور الحضارات تبدأ مرحلة جديدة من التأثيرات المتبادلة. وفي بداية هذا الفرض المنهجى عن الطبيعة الديناميكية لمناقشات "ابن خلدون" فإننا لن نجد أيضاً استقطاباً جامداً للأسباب والنتائج فى دراسته لظاهرة العصبية فى كل من مجتمعى البداوة والحضارة. إن العصبية فى طورها البدائى النشاط وبخصائصها نتيجة لأسلوب الحياة الخشن فى ظل البداوة، نلاحظ أنها تصبح السبب فى تغيير هذا اللون من الحياة الاجتماعية إلى لون آخر تماماً ويستمر التفاعل وتبادل المراكز بين الأسباب والنتائج فى نعومة ورفاهية الحياة الحضرية. كان "ابن خلدون" يعتقد بوجود علاقة ديناميكية بين الأسباب والنتائج لا تترك أياً منها فى مكانها بشكل جامد. فالأسباب لا تظل دائماً أسباباً وكذلك الحال بالنسبة للنتائج وإنما هناك حركة وتغير دائمين وحلول للأسباب محل النتائج وبالعكس، وذلك فى سلسلة متصلة من ردود الفعل المتبادل. على أن "ابن خلدون" عارض التفسيرات الجامدة للأحداث والظواهر كما عارض أيضاً التفسير الجامد لبعض المبادئ التى كانت مطبقة فى الخلافة الإسلامية، وفضل على ذلك التفسيرات والمفاهيم النسبية، لهذا فإننا لا نستطيع القول أن منهجه يستند فقط على أساس دينى كما لا نقدر على دمه بأنه مادى.

والاستنتاج الذى يمكن أن نخرج به من كل مناقشاتنا هو أنه منهج مركب وجديد يضاعف من قيمته وأصالته أن "ابن خلدون" - وهو المؤمن الغيور على الدين - لم يسبق بأى مفكر من أية عقيدة سياسية أو دينية نجاح فى التوصل إلى ما توصل إليه من معالجة علمية مبتكرة للعلاقات المتبادلة بين العوامل الاقتصادية والظواهر الاجتماعية.

والنقطة الأخيرة التى نريد إيضاها هى أن منهج "ابن خلدون" كمفكر عبقرى لا يمكن بحته كظاهرة منعزلة فى ميدان دراسة المناهج وعلاقاتها بالنظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهو بهذا يستحق منا نظرة شاملة أخيرة قد تلقى الضوء على مكانه فى حقل دراسة المناهج. وخاصة فى حقل تجديد الخطاب الإسلامى وهو ما ترك تأثيراً كبيراً على المفكرين السياسيين والاجتماعيين (٢٠) الذين جاءوا بعده وأن منجزاته العلمية تستلزم إعادة النظر فى تطور المناهج العلمية فى العلوم الإنسانية والاعتراف بفضلها فى الوقت الحاضر من جانبى علماء المسلمين المحدثين.

إن منهج " ابن خلدون " يمكن اعتباره مرحلة متوسطة بين المناهج المجردة التي كانت سائدة قبله في العصور الوسطى من جانب وبين المناهج الوضعية والمادية لكبار المفكرين الذين ظهوروا بعده وخاصة في أوروبا من جانب آخر . هذا علاوة على أن استحالة تصنيف منهجه بشكل مطلق وحاسم تحت عناوين ميتافيزيقية أو مادية وهو ما يعتبر دليلاً آخر على أنه يمثل مرحلة انتقال بين الـاثنتين .

وتأسيساً على منهجية البحث تثور العديد من التساؤلات حول إشكالية تجديد الخطاب الدينى فى آلياته وضوابطه ، حيث ضرورة الاتفاق بين علماء المسلمين المحدثين على منهج واحد للفظـة " إشكالية " باعتبارها مسألة أو مجموعة مشاكل تحظى باهتمام وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية فى المغرب الشقيق ؛ وإن لفظـة " إشكالية " هذا البحث فى هذا الموضوع فى جوهرها تحتاج فى واقع الأمر إلى تشاور تنسيق وتعاون بين كافة العلماء المسلمين المعاصرين نظراً لاتسامها - أى الإشكالية - بطابع التعقيد والتداخل ووجود قدر هائل من العقبات يواجه هذه " الإشكالية " للمضى قدما فى تحديث كافة المجتمعات الإسلامية المعاصرة فى أزمتها الراهنة .

الهوامش

- (١) راجع تفصيلاً: Robert S. Lopez, Annales, E.S.C., Juiller – Aout, 1975, P. 899. وفى السياق ذاته تجدر الإشارة والإشادة بجهود الكثير من المستشرقين ومنهم إدوارد سرجنت من جامعة كامبردج البريطانية بشأن جهوده المنشورة فى موسوعة عن اليمن، وبالمثل الأستاذ ريكس الذى ترجم وحقق كتاب الخطط للطبرى، والذى يعمل أستاذاً فى جامعته كامبردج (ومانشستر فى فترة لاحقة)، وقد التقت بهما فى بريطانيا خلال فترة ابتعائى، فى حين أساء الكثير من المستشرقين فى كتاباتهم للإسلام الحنيف، ولعل أبرزهم - فى اعتقادى - برنارد لويس من جامعة لندن، والذى التقت به أيضاً والكثير من مؤلفاته تسمى إلى الإسلام، كما تجدر الإشارة لكثير من المستشرقين الفرنسيين والألمان والهولنديين حيث أنصفوا الإسلام فى كتاباتهم، حيث التقت وتناقشت معهم فى مؤتمر الكشوف البرتغالية فى لشبونة عام ١٩٨٣ "الباحث".
- (٢) راجع تفصيلاً: Robert S. Lopez, Annales, E.S.C., Juiller – Aout, 1975, P. 899. وراجع تفصيلاً دكتور/ الحبيب الجناحاني، التجمع العربى الإسلامى، ص ص ٧-١٢، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣١٩، سبتمبر ٢٠٠٥.
- (٣) راجع فى تفصيل ذلك: دكتور/ محمد نصر مهنا، انتشار الإسلام فى آسيا، الجزء الأول، الفتوحات الإسلامية، دراسة فى تاريخ العلاقات الدولية والإقليمية، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية، ٢٠٠١.
- (٤) وهو أبو الحسن على بن الحسين بن الحسين بن على (ت ٣٤٦هـ)، مروج المذهب ومعادن الجواهر، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
- (٥) راجع فى تفصيل ذلك: دكتور/ محمد السعيد جمال الدين، مناهج البحث والمصادر فى الدراسات الإسلامية والعربية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ص ٣-٢٠.
- (٦) نقلاً عن: محمد إقبال، تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ترجمة: عباس محمود، طبع مصر، ١٩٥٥، ص ١٢٤.
- (٧) فؤاد سزكين، محاضرات فى تاريخ العلوم، طبع الرياض، ص ١٨.
- (٨) أورده ابن عبد البر فى جامع بيان العلم، بإسناده، وقال هو حديث حسن جداً وفى إسناده ضعف، وروى أيضاً من طرق شتى موقوفاً على معاذ، أنظر: حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، المقدمة، ص ١٩-٢٠، طبع مطبعة المثنى ببغداد.

- (٩) دكتور/ محمد السعيد جمال الدين، مرجع سابق، ص ١٣ وما بعدها.
- (١٠) لمزيد من التفصيل فى مصادر الفقه الإسلامى حتى سنة ٤١٠هـ، راجع كتاب: تاريخ التراث العربى، لفؤاد سزكين، الترجمة العربية، الجزء الثانى، طبع مصر، ١٩٧٨، ص ٧-٣٤١.
- (١١) جلال محمد موسى، منهج البحث العلمى عند العرب، فى مجال العلوم الطبيعية والكونية، بيروت، ١٩٧٢، ص ٢٧٢-٢٧٥.
- (١٢) أنور الجندى، مقدمات المناهج، العودة إلى منابع الفكر الإسلامى الأصيل، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٨.
- (١٣) سيد أبو المجد، الملكات العقلية فى القرآن الكريم، محاضرات الموسم الثقافى الثانى لجامعة الأزهر، نوفمبر، ١٩٥٩، ص ١٠، استشهد بها الدكتور فاضل زكى محمد، الفكر السياسى العربى الإسلامى، بغداد، ١٩٧٦، ص ١٤٠، وراجع أيضاً: Briffault Making of Humanity, PP 190, 202.
- (١٤) أشار إليه الدكتور على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص ٢٤٤، ٢٤٥.
- (15) Kamil Ayyad, Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, Forschungen Z. geschichts-U. Gesellschaftslehre, Hrsg. Von Kurt breysig, 2. Heft. Stuttgart und Berlin 1930, P. 114.
- (16) Ibid, PP. 51-53, 173.
- (17) Ewin Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken Uber den Saat. Ein Beitrag, zur Geschichte der Mittelaltrelichen Staatslehre, Historische Zeitschrift, Beiheft 25, Munich and Berlin, 1932, P. 12.
- (18) Erwin Rosenthal, "Ebn Jaldun's Attitude to the Falasifa" in: Al-Andalus. Vol 20, I (1955), PP. 75-76 Footnote 2: Also his article in "The Listener, London, April, 17, 1958; also his book: Political thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 2nd ed., 1962, PP. 84-19.
- (19) Pitirim Sorokin, Society, Cutlure and personality. New York 1962, P. 20, also his book, Social and Cultural Dynamics, New York, 1937, Vol. 2, P. 155, Footnote 20.

(٢٠) ينادى بعض العلماء بضرورة القيام بمزيد من الدراسات لبحث بعض أوجه الشبه الهامة بين الأفكار التى أوردها "ابن خلدون" فى علم العمران وآراء بعض المفكرين الذين جاءوا بعده مثل بودان وأوجست كونت . أنظر فى ذلك تمهيد الدكتور على عبد الواحد وفى لمقدمة "ابن خلدون" صفحة ١٧٧ . كذلك الدكتور عبد العزيز عزت "تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون" فى أعمال مهرجان "ابن خلدون" ، مرجع سابق صفحات ٥٢ - ٥٣ ، كذلك ، وراجع أيضاً:
H. Becker, and Harry Elmer Barnes, Social Thought from Lore to Science, m Op. Cit., P. 349.

الفصل الثانى

الفكر السلفى

عبر دروب حركة التاريخ العربى الحديث والمعاصر وإلى سنوات قريبة ومعاصرة شهد الفكر السلفى منحى متدرجا من الصعود والهبوط مارا بمنعطفات تاريخية واجتماعية متشعبة بشأن معنى السلفية وتقويمها فى ظل مناخ فكرى عربى يسوده التفرقة أفرزته وبلورته الأحداث المعاصرة . ومع التسليم بانتمائنا للأمة العربية بما يفرضه ذلك من واجبات ومسئوليات جاءت مشكلة الفكر السلفى كإحدى أهم الإشكاليات الفكرية فى إطار مرجعى يُعنى بدراسة حركة تجديد الخطاب الإسلامى فى سياق الدعوة إلى استقلال الفكر العربى وأيضاً مع عدم تجاهل الحضارات الإنسانية وتفاعلاتها والتقاءها وليس الصدام بينها ؛ بل إن استقلالية الفكر العربى بما تعنيه من تحقيق الذات العربية والشعور بالأصالة تعنى كذلك المشاركة الصادقة الخالية من الارتماء فى أحضان التبعية .

وتأسيساً على ذلك تأتى أهمية تقويم الحركة السلفية باعتبارها حراك Movement وعملية Process أو بمعنى أبسط فإنها لا تزال تتمتع بقدر من النشاط الفعال فى إثبات ذاتية الوجود العربى مع الأخذ فى الاعتبار حركية جوانبها التاريخية فكرياً وعقائدياً ؛ وفوق هذا كله فإن التركيز على آراء روادها المحدثين والمعاصرين من آراء رواد التجديد والإصلاح ودعاة التحرر ونقل آرائهم إلى الأجيال المتعاقبة له أهميته فى تقويم الحاضر " ما هو كائن " واستشراف المستقبل " بما يجب أن يكون " فى تطلع إلى فكر سياسى عربى تتباين آراؤه لتصلقها تجربة الرواد الأوائل فى شكل مذاهب سياسية أى أن تعارض الآراء وتناقضها الهدف منه خلق رأى عالمى عربى ناضج ، واع ، ومدرك ومستنير حيث جدل الماضى والحاضر قد أدى إلى الافتقار للقيمة والمعنى مما يستلزم بحركة التاريخ العودة إلى الماضى والتساؤل العام : إلى أى مدى يمكن التشبث به تجاه الفكر السلفى وصولاً إلى إفرازاته فى الوقت الحاضر ولماذا لم يصبح الحاضر مثمراً ومبدعاً وخلاقاً وربما تزداد الإشكالية صعوبة إذا ما أخذنا فى الاعتبار فكرة عبور الزمن وارتباطها بالأحداث فى تلاحقها وسرعتها .

وتأسيساً على ذلك فإن دراسة الواقع التاريخى للحركة السلفية دراسة متأنية يمكن من ثناياها استنباط ما بداخلها من جذور ثم النتائج المستخلصة والتنبؤ بالمستقبل

Futurology الذى بدت ملامحه القائمة فى الوقت الراهن على صورة غير متوقعة مع ما حدث ويحدث من تطورات مفاجئة على صعيد حركة تاريخ العرب الحديث والمعاصر حيث الحركة السلفية لم تهى نفسها لهذه التوقعات أو للتقويم فى إطار الواقع الراهن وأن هناك تجاهلاً للتجربة التاريخية الحديثة بشأن المجتمع العربى والإسلامى .

يرى بعض الباحثين أن إعادة بعث السلفية بعد أفولها لفرات تاريخية حديثة ومعاصرة وبرز حركات هدفها تمكين الإسلام من مواجهة التحديات وبالتالي ملاحظة صعود ظاهرة حركات وتيارات العودة للأصول من ثانيا خريطة تاريخية للعلاقة بين الأزمات المتكررة ونداعياها بظهور مصلحين أفراد أم حركات تأخذ شكل دورات تاريخية تكاد تكون منتظمة، ولعل أوضح مثال على ذلك ما حدث فى الفوضى وغزوات المغول والأتراك حيث برز البعث الشيعى ثم التدهور العثمانى الذى أدى إلى ظهور الوهابية والسنوسية والمهدية والسلفية وتبلور بيئة الأزمات فى المجتمعات الإسلامية وما أدى إليه ذلك من قيام حركة الإخوان المسلمين فى مصر ثم انتشارها فى العالم العربى وما أعقب ذلك من اندلاع الثورة الإيرانية والحركات الإسلامية المتصاعدة فى المغرب العربى والسودان والخليج .

يرى فريق من الباحثين أن دعوة الاقتداء بالسلف هى دعوة متجددة بسبب التحرير الفكرى والنفسى والفردى والجماعى الذى يحققه ذلك للبشر . ويدرك السلفيون على حد رأى أحد الباحثين صعوبة التعامل مع العقيدة بشكلها الخام وأن العودة إلى السلف تعنى الوصول إلى نظرية متكاملة وشاملة لا تحتاج إلى التقليد ويركز منظرو السلفية المحدثنة على ضرورة النظرة الكلية رغم اختلاف واقع السلفيين . ويرى أحد السلفيين المعاصرين أن العودة إلى السنة لا تعنى الالتزام ببعض الجزئيات بل تعنى التعمق فى صناعة التقدم الإنسانى وفق صياغة متوازنة وإيجابية ، وأن السلفية ليست حركة للتقوقع فى ماضٍ يستحيل استعادته وأنها لها أهميتها البالغة للتحديث والتغيير الاجتماعى ، وأن السلفية يؤرخ لها حسب موضوعات الاهتمام وليس حسب تسلسلها التاريخى وأنه قد صار من المألوف أن نجد تسميات مثل إسلامى وعلمانى وتنويرى وأصولى تطلق على تيارات وحركات دون مبررات مقنعة .

وعموماً فإن الفكر الدينى السلفى لا يمثل صيرورة تتكون تاريخياً فى مجملها وأن مراحل متعددة قد وجدت نفسها تحمل أفكاراً متباينة للحركة السلفية منها ما شهدته كل

من الدولة العثمانية والدولة الصفوية والدولة الإسلامية في أفغانستان وبروز أفكار حركة الشيخ النبهاني (حركة الحزب التحريري) ثم أفكار سيد قطب ومحمد باقر الصدر والندوي والمودودي ثم اندلاع الثورة الإيرانية وما أحدثته التطورات الأخيرة في العراق من بروز الشيعة يعتبر مرحلة جديدة تماماً يعاصرها العرب الآن .

ويرى آخرون أن البحث عن السلفية يكاد يقتصر على الإسلام السني من ثانيا حركات التجديد التي تضم الوهابية والسنوسية والمهدية حيث تأتي صفة التجديد لدعوة هذه الحركات للعودة إلى المنابع من خلال الاجتهاد ثم فكر النهضة الذي يمثله الأفغاني والطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي وعبد الحميد باديس وشكيب أرسيلان وعبد القادر الجزائري وخير الدين التونسي ، وأن المشروع النهضوي يتأثر بالفعل بمقولات ابن حزن وابن تيمية وابن القيم الجوزية في مرحلة ما ثم تأتي مرحلة أخرى تتمثل في فكر حركات الإخوان المسلمين وتشتمل على فكر البنا وقطب وصولاً إلى الفكر الإسلامي الجديد الذي يضم الأفكار والحركات الإسلامية الحاضرة .

ويصل أحد الباحثين إلى نتيجة مفادها أن الفكر الإسلامي المعاصر شهد موجات لفكر الإصلاح الذي يعنى الرجوع إلى أصول الدين وتنقيته من الشوائب الأولى وأن حركة التجديد الفقهي والفكري بدأت في تاريخ العرب الحديث بمحمد بن عبد الوهاب في نجد ١٧٠٣ - ١٧٩١ م ، وتشمل أيضاً حركات المهدية والسنوسية ، وعلماء مثل الدهلوي في الهند (١٧٠٢-١٧٦٢ م) ، ومحمد علي الشوكاني (١٧٥٨ - ١٨٢٣ م) ، وشهاب الألوسي (١٨٠٢ - ١٨٥٤ م) حيث تمثل هذه الدعوات ظاهرة عامة شملت قرناً بأكمله منذ منتصف القرن الثامن عشر في حين أن مشكلتين رئيسيتين قد وضحتا منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى الربع الأول من القرن العشرين تمثلت الأولى في مواجهة الفكر الإسلامي لقضية التصدي للأخطار الخارجية والبحث عن أسباب العجز الإسلامي ، وفي هذا السياق فقد ربط محمد عبده بين السلفي والتجديد الفقهي . أما المشكلة الثانية فقد تمثلت في ارتباط العمل بالدعوة للتنظيم الحركي في مواجهة نزعات فصل الدين عن نظم الحياة .

يقدم آخرون فيما يتعلق بالمغرب العربي على وجه الخصوص معاني متعددة للسلفية تبدأ بالوهابية وتداعياتها الأيدلوجية في المغرب العربي حيث كانت تمهيداً لمحاربة البدع وسياسياً كانت ثورة علي الخلافة وخارجياً مارست دوراً كبيراً تجاه الحكم العثماني في

الجزائر وضد الإصلاحات التحديثية الأوروبية وظهور أقطاب مثل أبو شعيب الدكالي (١٨٧٨ - ١٩٣٧ م) ومحمد بن العربي العلوي (١٨٨٠ - ١٩٦٤ م)، وفي مرحلة لاحقة تحولت هذه السلفية إلى حركة وطنية سلفية الإطار ليبرالية المضمون .

وقد برز نموذج المغرب العربي في سياق تطوره التاريخي من ثنايا حركات اجتماعية سياسية أكثر منها دينية بحتة حيث حاول بعض الباحثين دراسة الأبعاد الاجتماعية والطبقية للسلفية وتمت المقارنة بين فكر كل من الأفغانى ومحمد عبد وصولاً إلى ما يرمز إليه محمد عبده من طبقة وسطى صاعدة لإيجاد صيغة توفيقية بين الأفكار الغربية الليبرالية وتقدمها التكنولوجى وبين التفسير المحافظ للقيم الاجتماعية المرتكزة على الإسلام، وفي هذا الشأن يوجد اختلاف واضح بين محمد عبده والأفغانى فالأخير كان مرتبطاً أكثر بالدولة العثمانية وهاجم المصالح البريطانية في المشرق العربى فى حين دعا محمد عبده إلى الاعتراف بضرورة التغيير وربطه بمبادئ الإسلام وتأنيده للتعاون مع بريطانيا مع أنها ليست مسلمة شريطة أن تساعد بريطانيا فى تطوير وتحديث مصر وأن يكون وجودهم فى مصر وجوداً مؤقتاً .

إن الحركات السلفية وحركيتها التاريخية رغم أنها تقوم أساساً على اللا تاريخية من وجهة نظر البعض لكنها تصر على تميزها . ويرى راشد الغنوشى فى هذا الصدد أنه إذا كانت السلفية تجاوزاً للتاريخ والانطلاق من الأصول نحو تفاعل جديد مع الواقع بمنهج جديد فإن الحركات الإسلامية حركات سلفية عملت على تجاوز التاريخ وما حدث فيه من انحرافات ومظالم وأوهام . ويتساءل البعض عن صحة ربط الإسلام السياسى والأصولية بالسلفية وعما إذا كانت ردوداً على واقع متغير وأن هناك إسلام واحد ذكره القرآن الكريم وخضع للتطبيق من ثنايا الرسول محمد عليه الصلاة والسلام وصحبه وبالتالي ظهور مدرستين داخل الحركات الإسلامية المعاصرة تدعو الأولى إلى تربية المسلمين قبل قيام حكومة إسلامية أما المدرسة الثانية فتؤكد على استحالة تربية الأفراد تربية إسلامية دون سلطة سياسية تفرض السلوك الإسلامى بقوة التشريعات وهو ما يفسر لجوء أغلب الحركات السلفية إلى الصراع السياسى والذى يصل إلى درجة من العنف وما تواجهه السلفية المحدثه فى الوقت الحاضر من مشكلات تنظيم المجتمع ومحاولات تحديثه من ثنايا قضايا الديمقراطية والاقتصاد والمرأة .

ساهمت بعض الحقائق الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية من وجهة نظر فريق آخر من الباحثين فى زيادة اهتمام الفكر السلفى لموضوع الدولة والمجتمع والسياسة والحكم وأن الإسلام شامل وعالمى صالح لكل زمان مع ملاحظة أن المشكلات التى هملت موجة الإسلام فى الحركة السلفية مثل الفقر وأزمة الهوية والقيم والتحلال النظم التربوية والمواجهة بين الشمال والجنوب حتى أصبحت المطالبة من وجهة نظرهم بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية وتحكيم الشرع هى القضية المحورية لدى الحركات السلفية فى الوقت الحاضر وأن شعار الإسلام هو الحل هو الأفضل .

وتأسيساً على ذلك فإن بعض السلفيين الجدد يفضلون اصطلاح النظام الإسلامى على الدولة وهو اصطلاح تبنته حركة الإخوان المسلمين قبل منتصف الستينات من القرن الماضى وكان البنا يعنى الدولة وهو يستخدم لفظة النظام وأن الاهتمام بالإسلام ينبغى أن يتركز فى الأساس على القيم والأخلاق وأن إقامة الدولة تستوجبها حماية مبادئ الإسلام كعقيدة وشريعة، وهنا يثور العديد من التساؤلات والرؤى حول الجدل المثار بين السلفيين والآخرين عن موقف الإسلاميين من الديمقراطية كأسلوب حكم غربى المصدر والاتهامات الموجهة للسلفيين بأنهم ضد الديمقراطية الليبرالية الغربية الحديثة والمعاصرة كفلسفة للحكم كمصدر للسلطات والجدل المثار حول ما إذا كانت الأمة هى مصدر السلطة أو أن لا حاكمية إلا لله وحده ورؤية السلفيين حول أن الأمة فى الإسلام مقيدة بالشريعة بينما هى مطلقة فى الديمقراطية الغربية الليبرالية، وبالتالي فالمقارنة غير دقيقة بين الإسلام كعقيدة وشريعة والنظرية السياسية الغربية الوضعية، وبالتالي ما ترم به الحركة السلفية فى الوقت الراهن من الصراعات الحادة التى تتمثل حول اختلافات الرؤى، ومع ذلك فإن ما يسمى بالسلفية المحدثه تحاول جاهدة تجديد الفكر السلفى وتكييف النصوص الدينية مع الواقع المتغير، وبالتالي تصبح السلفية لا تاريخية إما بسوء فهم الواقع أو بعدم الالتزام بالنص . ومن هذه التساؤلات أيضاً ما يمكن بلورته فى تيارات إسلامية ابتعدت عن النصوص الدينية يطلق عليها اسم اليسار الإسلامى نظراً لتأويلها الجرى لهذه النصوص .

وتأسيساً على ما سبق يمكن تلخيص الاعتبارات الأساسية الآتية :-

أولاً: أن الحركات السلفية برمتها التي شهدتها العالم الإسلامي الحديث والمعاصر تركز على ارتباطها بالتراث السلفي وتعتبر نفسها امتداداً لها وأن السلفية التاريخية ضرورية لفهم السلفيات الحديثة والمعاصرة.

ثانياً: أن تيار الإصلاح الذي أنجزه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده يعبر عن الإسهام الحقيقي في روعة الدين الإسلامي وتيار النهضة الإسلامية الحديثة من ثانياً الجهد الواضح والمترابط بين التقدم المدني والمادى الأوروبي الحديث وبين النهضة الإسلامية من ثانياً رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسي الذين لا يمكن نسبتهم إلى التيار السلفي رغم تعلقهما بالتمدين الديني الذي يمثله الإسلام، وهو ما يكمن في أفكار جمال الدين الأفغاني وتطلعه إلى عزة الإسلام والأمم الإسلامية وأن رفعة عالم الإسلام أو انحطاطه يرجعان إلى مدى قرب أو بعده عن قواعد الدين وأحكامه.

ثالثاً: ما تتسم به السلفية التي اتخذت من شعار السلف والسلفية عنواناً لها رغم ابتعاد أقطابها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم عن السلف حيث بإمكان المسلمين مضاهاة المدنية الغربية وتبني العلوم والمنجزات التكنولوجية المعاصرة وبالتأكيد فإن مذهب السلفية التاريخية لم يكن كذلك.

رابعاً: من الثابت أن الشيخ حسن البنا هو الذى أسس أكبر جماعة حركية إسلامية معاصرة في إرادة قوية لتحقيق غاية سامية هي إعادة بناء الأمة ووضعها على طريق الإسلام وفق نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعها فالإسلام من وجهة نظره هو دولة ووطن أو حكومة وأمة وقوة ورحمة وعدالة وثقافة وقانون ومادة وثروة وجهاد ودعوة أي أنه عقيدة صادقة جاءت لتحمل جميع مظاهر العمل التأسيسي السياسى للخروج من أحوال الانحطاط والفساد والرجوع إلى وسيط (الأمة) وأداتها الأولى الدولة أو الحكومة، وهنا فإن الشيخ حسن البنا يبدو سلفياً محدثاً يأخذ بأساليب التحديث حيث يؤكد أن للحاكم دوراً جوهرياً في هذا الأمر مجسداً خلفاء الرسول عليه الصلاة والسلام الراشدين الذين كان لسان حال الواحد منهم يقول " إذا أحسنت فأعينوني وإذا أسأت فقوموني "

خامساً: ما تفرص عليه إحدى اجتهدات عبد القادر عودة الذى كان أكبر المنظرين القانونيين السياسيين فى حركة الإخوان المسلمين وواحداً من أبرز علماء الفكر العملى الإسلامى الحديث فى رؤيته التحديثية للنزعة السلفية التى أصبحت بمثابة نظرية تعتبر إحدى القواعد الأساسية للفكر السياسى الإسلامى المعاصر فى حرصه على الانتساب إلى السلف وفى نفس الوقت ما يأخذه فى اعتباره من سمات التحديث التى تقبلها .

سادساً: ما يذهب إليه أحد الباحثين المعاصرين من إضفاء صفة اليسارية على الإسلام وأن اصطلاح الإسلام المستنير يعنى الإسلام الإصلاحى الذى يحاول إحياء الإصلاح القديم ودفعه للأمام بخطوات تجمع بين الخطاب السلفى التقليدى والخطاب العلمانى الغربى من ثانياً قبول الحوار مع الآخر وبالتالى فإن جذور المعاصرة فى الحديث تبلور فى أن الفكر الإسلامى المعاصر هو امتداد للفكر العربى الإسلامى الحديث استمراراً أو انقطاعاً توالصاً أو ردة .

التقويم على صعيد الفكر السلفى :

حاولت جهدى فى هذه الدراسة التحليلية الموجزة فى تناول الحركة السلفية الحديثة والمعاصرة أن أعرض لرؤى المؤرخين والباحثين والناقدين الاجتماعيين وأن أحلل مادتها وتأسيساً على ذلك يمكن تلمس الاعتبارات الأساسية الآتية فى تقويم الفكر السلفى .

أولاً:- ابتداءً من القرن التاسع عشر حاولت السلفية أن تجدد النظرة إلى الإسلام معرفياً من الأفغانى إلى محمد عبده ورشيد رضا غير أن محاولة التجديد الفكرى والمعرفى داخل هذه الرؤى أو التيارات المختلفة توقفت تقريباً مع جيل عبد القادر عودة وسيد قطب وأصبحت المحاولات المعاصرة فى هذا السياق تكاد تكون منعدمة ونجد أن من حاول من المثقفين الذين كانوا ينتمون إليها نجدهم يتعدون عنها بسبب طغيان الطابع السياسى حتى أن أحد رموز وقادة هذه الحركة أجاب حينما سئل عن القضايا المطروحة التى تهم المجتمع . . كان جوابه واضحاً: هذه القضايا نهتم بها وبعد أن نصل إلى السلطة سنكشف عن برنامجنا .

يرى فريق آخر فى تقويم الحركة السلفية أننا أمام سلفيات وليست سلفية واحدة ، ومع ذلك تظل السلفية صفة لا تتطابق مع الفكر الدينى وإن ردت حركة التاريخ إلى حركة دائرية تعود دائماً إلى مبدئها ، صحيح أنها بدأت من الدين ولكنها لا تنحصر فى الدين

فقط وأن كل تصور - حسب هذه الرؤية - يبنى حول تركيز واحد ينطوى على عناصر أساسية من السلفية والأصولية وهذا الفريق من الباحثين في وصفه - على سبيل المثال - " الماركسي " بأنه سلفى إذا ظل الأصل عنده السلف من أهل الماركسية، وفي السياق ذاته وصف " الناصري " بأنه يمكن أن يكون سلفياً حيث تتحول الناصرية إلى قياس على أهل السلف الناصريين ؛ هذه الآراء يطلقون عليها السلفية التقليدية في مقابل مضاد له من السلفية العقلانية، ويدلل هذا الفريق على رأيه بأن الفرق بين الشيخ محمد عبده في الأزهر والشيخ عليش الذي كان بكفر الشيخ، محمد عبده لم يكن فارقاً بين تيار إسلامي وتيار علماني وإنما الفارق داخل أصل السلف أنفسهم وأن قياس أمثلة معاصرة على هذا النحو سيخرج آخرين .

ثانياً:- وفي تقويم آخر للحركة السلفية يرى آخرون مطابقتها للإسلام السياسي اليوم فإن محمد عبده والأفغانى كانا سلفيين ولكنهما لو عاشا اليوم لكانا الآن قد كفرا، وتأسيساً على ذلك يرى هذا الفريق أن الحركة الأصولية ليست في أزمة بل إنها حركة مطمئنة تماماً فهي تريد العودة إلى الإسلام الأول بغض النظر عما هو الإسلام الأول . . الإسلام الذي نعود إليه هو إسلام القرن السادس والسابع الهجرى . . هل هو إسلام ابن تيمية مقروءاً بعينى بن تيمية وليس بعينى ابن حنبلها ؛ ثم يناقض هذا الرأى نفسه أن إسلام ابن تيمية لا يعدو أن يكون قراءة لإسلام ابن حنبل ويذهب هذا الرأى بعيداً إلى القول أن الحركة الحنبلية هي أيضاً حركة متطرفة ومتعالية، هذه الآراء من جانب أحد المثقفين المسيحيين العرب " جورج طرايشى " يرجع فيقول: فلنعد إلى الإسلام الأول مقروءاً بعينون جديدة .

رأى آخر يعتقد أن المطلوب ليس أن يكون لدى العرب والمسلمين " لاهوت " تحرير إسلامى بقدر ما يحتاج العرب والمسلمون إلى أحزاب ديمقراطية إسلامية مثل الأحزاب الديمقراطية المسيحية في الغرب تستمد من الدين قيمها ولا تستمد منه برامجها " أحمد الدين " .

ثالثاً:- رأى آخر " خليل حيدر " يرى أن الحركة السلفية ليست في أزمة، وهي منسجمة مع ذاتها فإن هذا الرأى يحتاج إلى إعادة نظر لأن هناك اجتهادات متضاربة في الواقع وأن الإسلاميين الآن ليس لهم برنامج واضح وأنهم بحاجة إلى الاجتماع معاً لفترات طويلة لتبادل الرأى حول سؤال جوهرى - ما العمل ؟ فى اتجاه عصر جديد وأن

ما تمت الإشارة إليه " من جانب الدكتور الشطى " من السنية الساحقة للتيار الإسلامى ليس مصدرها امتلاكه للحلول وإنما مصدرها يأس الشعوب من حكامها ؛ وأن المسئول العام بالتالى هو ما هى طبيعة الحضارة التى ستقيمها الأنظمة والأحزاب الإسلامية حين تتسلم السلطة . . هل سيعيش ألف مليون مسلم أو ما يزيد على شعارات فقط فى أكثر من خمسين دولة ليست بينها أى دولة متقدمة ؛ وبالتالى فإن الدعوة إلى التعددية هى دعوة ضرورية ، ومع ذلك توجد مشكلة متعاطمة فى كل التيارات العربية . . وهى الحاجة إلى التفاهم والإيمان بحقوق كل تيار بالتعبير عن نفسه .

رابعاً:- وحول مسألة تاريخية أو لا تاريخية الحركة السلفية يضيف رأى آخر فى التقويم أن اللا تاريخية التى تمارسها الحركة السلفية هى قضية رفض النظر فى الإطار التاريخى للنص بغض النظر عما هو النص . . هم يرفضون دائماً أخذ النص داخل سياقه التاريخى ، فإذا تجاوزت الحركة السلفية هذه النقطة وتمكنت من أخذ النص داخل التاريخ فمن الممكن أن يكون هو مفتاح الرؤى المحركة ، ويدللون على ذلك بتساؤل مثار : أين وصلت التجربة السودانية للفكر الإسلامى السلفى ؟ " منصور خميس " . إن استدعاء حركة التاريخ - تاريخ الفكر العربى - مشروطة بالتقويم والنقد واستشراف آفاق المستقبل وأن لا يقتصر دور التاريخ على ضبط الزمن بل إلى تفعيله بحيث ينبض بما هو كائن وما سيكون والحركات السلفية التى خُتِمت بمحمد عبده والكواكبي والأفغانى رجعت للتاريخ لاستلهاهم القدوة والمثل بعد أن ساءت أحوال المسلمين وأقعدهم الجُمُود .

خامساً: وفى سياق التقويم . . هناك القضية العامة حول أن الإسلاميين معارضون جيدون وحكام فاشلون . . فالمسألة معقودة بمسألة مستقبل التنظيم السياسى كتنظيم له مستقبل . . ويثور تساؤل هام على ما سبق : ما الذى يجعل حزباً يريد أن يجعل من نفسه حزباً إسلامياً سياسياً عاجزاً عن السيطرة على كوادره لكى يكونوا منظمين فى سياق مشروع حزين ؟ وبما أن الحزب الإسلامى فهو ينطلق من الإسلام .

والسؤال الآن: كيف تميز داخل الحزب بين أناس مسلمين وأناس نخرجهم عن الحزب نسميهم غير مسلمين طالما أن القانون الأسمى هو المبدأ الإسلامى والإسلام ، وفى ذات السياق يذهب هذا الرأى " دكتور / عبد الله الغذامى " أن حزباً مثل حزب الإخوان المسلمين فى مصر وصل أعضاؤه إلى أكثر من ٤ ملايين عضو وهو رقم ضخم ،

قد لا يكون الأربعة ملايين مسجلين فى قوائم الحزب لكنهم قبلوا بما يقوله الحزب بما يعنيه ذلك أننا لسنا أمام حزب لأنه لا يمكن تقرير الحد الفاصل بين من هو منضبط وملتزم حزبياً وبين القاعدة العريضة التى تؤمن بالإسلام ولكنها ليست تشكيل الوحدة الأولى لما يمكن أن يكون حزباً منضبطاً ينطلق من مبادئ وأفكار. وفى السياق ذاته يثور تساؤل جوهرى حول السلفية القديمة والسلفية الحديثة مرة أخرى وما هى السلفية هل هى هذه أم تلك ؟ فالسياسى أراد أن يكون فقيهاً والفقيه أراد أن يكون سياسياً وبالتالي السياسى والفقيه من جهة والعامة من جهة أى من عامة الناس - أراد أن يكون هو الآخر فقيهاً طالما أن المسألة قراءة القرآن الكريم ومعرفة بنص الأحاديث النبوية.

سادساً:- يناقض آخرون ما سبقت الإشارة إليه " السلفية العقلانية " باعتبارها مصطلح متناقض . . وأن العقلانية لا علاقة لها بالسلفية ويقترحون اصطلاحاً آخر هو " السلفية التوفيقية " أو " السلفية الاجتهادية " التى عبر عنها الشيخ محمد عبده وبالمقابل تأتى السلفية الأصولية وهكذا ضمن الناحية التاريخية فإن الفكر العربى الحديث والمعاصر انتقل من طور ساءت فيه سلفية توفيقية بوجه عام إلى الطور المعاصر الذى تسود فيه السلفية الأصولية (د/ ناصيف نصار) ، وبما يتصوره هذا رأى بالنظر إلى النصوص فى سياقها التاريخى .

سابعاً:- يستمر الجدل المثار حول نقاط تثرى الفكر بشأن تعريف السلفية وتقويمها والتى تستحق تحليلاً عقلياً فهناك ما هو أعمق من ذلك يكمن فى فكر الإنسان العربى فضلاً عن لفظة السلف فى اللغة العربية حيث تذكر مقترنة بكلمة " الصالح " وإذا كان السلف فى مقابل الخلف يقولون " خير خلف لخير سلف " - والصالح مقابل الطالح فيجب أن يبقى السلف صالحاً دائماً .

وفى خاتمة التقويم يمكن القول أن التيار الإسلامى ككل التيارات فيه الكثير من الأخطاء " التجربة السودانية إبان حكومتها الإسلامية - تجربة الثورة الإيرانية " والحركات الإسلامية منذ نشأة الإخوان المسلمين فى الفترة المعاصرة لها هى الأخرى أخطاؤها وحتى التعريف بالحركة السلفية يثير هو الآخر كثيراً من الجدل هل السلفية هى جامعة الأزهر أم حركة الإخوان المسلمين أم المملكة العربية السعودية أم الثورة الإيرانية " وهى السلفية هى كل محاولة للرجوع إلى الدين الإسلامى ، الجميع يعودون إلى الإسلام -

منظمة المؤتمر الإسلامى استخدمت اصطلاح " الرابطة الدينية الإسلامية . . الجميع تكلم
عن السلفية بشكل مختلف . .

وعندما ينتقد الباحثون السلفية يجب أن يكونوا موضوعيين فى ذكر الإيجابيات
والسلفيات حيث التحول من السلفية التاريخية إلى السلفية " المجددة " منذ مطلع القرن
الثامن عشر ثم التحول إلى دعوات دينية إسلامية - كما سبقت الإشارة - " جسدها محمد
بن عبد الوهاب فى شبه الجزيرة العربية ومحمد على الشوكانى فى اليمن وشهاب الدين
الألوسى فى العراق ومحمد بن على السنوسى فى ليبيا ومحمد بن أحمد المهدي فى السودان
وغيرهم وصولاً إلى الشيخ حسن البنا فى مصر وتأسيساً لأكبر جماعة حركية إسلامية
معاصرة ذات بناء تأسيسى سياسى تحديثى فى وحدة روحية اجتماعية ثم الخلف من بعده
متمثلاً فى عبد القادر عودة كمنظر قانونى سياسى ثم سيد قطب وتعلقه بالأطيفاف
السياسية المجددة ثم الدكتور يوسف القرضاوى وكتابه " الحل الإسلامى هو الحل "
وربطه الإصلاح السياسى بالحل الإسلامى فى وعى ومرونة ثم عبود الزمر الذى يستجمع
عناصره من السلفية التاريخية ويحنح عملياً إلى الإيمان بحتمية الصراع والتشدد مع الأنظمة
الكفرية قوله " لا ولاية لحكام اليوم علينا لخروجهم عن دائرة الإسلام " وأن السبل
المشروعة لتحقيق ذلك هى الجهاد والدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

يمكن إجمال الرؤى السابقة فى تقويم الفكر السلفى وإفرازات القضايا المعاصرة

فى الاعتبار الآتية :

أولاً: وجود تفاوتات واضحة فى درجة ارتباط هذه السلفيات بالواقع الذى يعيشه العالم
العربى اليوم وأن السلفية التاريخية لا تجد لها رجعاً قوياً فى الآفاق الروحية والمادية
للمسلمين فى الوقت الحاضر فالاهتمامات أصبحت عملياً سياسياً أو اقتصادياً أو
اجتماعياً ولا تكاد تثير مصنفات عقائد السلف اهتماماً واحداً .

ثانياً: الإقرار بتمايزات بينة فى ثنايا التيار السلفى وأن هناك سلفيات وليست سلفية
واحدة .

ثالثاً: صار واضحاً أن التطورات المعاصرة قد جمعت من المبررات - وليست الدلائل
والقرائن والأسباب - التى تحمل الغرب على مناصبته العداء للإسلام ورغبته
المحمومة الاستتصالية ومشاريع التآمر ضد المسلمين .

رابعاً: يقع على التيارات غير السلفية - ليبرالية وقومية وعلمانية وتقدمية - واجب إعادة النظر في الحالة السلفية برمتها والبحث عن صورة تحديثية لها بعيداً عن إغراءات التصلب والتعالى وأن تسهم بفعالية في تعديل الصورة الكونية للإسلام ومن ثانياً الوعي التاريخي حتى لا يزهو الغرب على المسلمين الذين يتحتم دخولهم في حوار حضارى عام متكافئ الأطراف .

مراجع مختارة

- (١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩، دار النهار، بيروت، ١٩٧٧.
- (٢) الشيخ محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، دار سيناء، القاهرة، بدون تاريخ إصدار.
- (٣) تقى الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، القدس، ١٩٥٣.
- (٤) حسن البنا، رسالة التعاليم، في: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مؤسسة الزعبي، بيروت، بدون تاريخ إصدار.
- (٥) حسن البنا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، في المرجع السابق.
- (٦) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦.
- (٧) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي والإسلامي، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤.
- (٨) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٩.
- (٩) سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، بدون تاريخ إصدار.
- (١٠) طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦.
- (١١) عبد الحليم عويس، فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحاضرة، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٧٤.
- (١٢) عبد القادر عوده، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، مكتبة دار العروبة، القاهرة.
- (١٣) عبد القادر عوده، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، ١٩٦٧.
- (١٤) فهمي جدعان، المحنة - بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق، عمان، ١٩٨٩.
- (١٥) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨.

- (١٦) فهمى جدعان، نظريات الدولة فى الفكر العربى الإسلامى المعاصر - فى: الماضى فى الحاضر: دراسات فى مشكلات التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧.
- (١٧) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة فى الفكر العربى المعاصر، در الطليعة، بيروت، ١٩٩٢.
- (١٨) محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الفكر الإسلامى قراءة علمية، مركز الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٧.
- (١٩) محمد العابد الجابرى، الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة فى المغرب فى: الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، محرر بيروت ١٩٨٧.
- (٢٠) محمد الغزالى، أزمة الشورى فى المجتمعات العربية المعاصرة، القاهرة، دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠.
- (٢١) محمد رشيد رضا، الخلافة والإمامة العظمى، القاهرة، ١٩٢٣.
- (٢٢) محمد سعيد البوطى، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامى، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٨.
- (٢٣) محمد فتحى عثمان، الفكر الإسلامى والتطور، دار القلم، القاهرة، ١٩٦١.
- (٢٤) مصطفى حلمى، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة، القاهرة، ١٩٩١.
- (٢٥) منير شفيق، الفكر الإسلامى المعاصر، دار البراق، تونس، ١٩٨٩.
- (٢٦) نزيه نصيف الأيوبى، العرب ومشكلة الدولة، دار الساقى، لندن، ١٩٩٢.
- (٢٧) يوسف القرضاوى، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى والإسلامى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨.

الفصل الثالث

التقويم

حاولت جهدى أن أتبع جهوداً من المفكرين المسلمين المعنيين بالشأن الدينى من ثنايا استعراض لبعض المخطوطات الإسلامية قمت بإعدادها - تحقيقاً وتعقيماً - منذ الإسلام الوسيط باعتبار هذه المخطوطات من المؤشرات والآليات ليس لتجديد الخطاب الدينى فحسب وإنما لتحديثه أيضاً بما يتواءم مع مستجدات الحياة الإسلامية وتفاعلها مع مختلف الخصائص . والنتيجة التى خلصت إليها الدراسة بشأن تحديث المجتمعات الإسلامية المعاصرة وانفتاحها على قضايا العصر فى ضوء المناهج العلمية وبيئات الوحي الخاتم المستوعب للزمان والمكان والإنسان .

يقول رسول الله ﷺ : (لا يزال المؤمن فى فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً) أى أن المؤمن يظل معلقاً برجاء الرحمن من ربه ما لم يباشر دماً محرماً فإذا ما تردى فى هذه الخطيئة ضاقت عليه المسالك ، بمعنى أن الإسلام يحرم أن يقتل المسلم أخاه المسلم ، وأن تصنيف هذه الجريمة يأتى فى ترتيب الكبائر بعد الشرك بالله لقوله ﷺ (أكبر الكبائر : الإشرak بالله ، وقتل النفس ، وعقوق الوالدين) ، لأن حال المحرض على جريمة القتل لا يقل ظلماً وهلاكاً عن حال القاتل إذ بين ذلك رسول الله ﷺ بقوله : (أما من أعان على قتل مؤمن ، ولو بشطر كلمة لقي الله مكتوباً بين عينيه : آيس من رحمة الله) .

ومما رواه البخارى عن عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - قال : إن من ورطات الأمور التى لا مخرج لمن أوقع نفسه فيها سفك الدم الحرام بغير حله . ومن آيات القرآن الكريم التى تصف بأبلغ وصف جريمة القتل ، قوله تعالى : (. . .) أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً .) . وقال ابن كثير : إن من استحل دم مسلم فكأنما استحل دماء الناس جميعاً . وقد نهى الله سبحانه وتعالى نهياً قاطعاً عن قتل النفس مهما تكن البواعث والأسباب فقال : (. .) ولا تقتلوا أنفسكم) .

ورأى جمهور الفقهاء - سلفاً وخلفاً - هو وجوب القصاص من الجانى فى كافة الصور وأمثالها لعموم قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتل " ، بل إن بعضهم وجد فيها صورة من صور الحرابة والسعى فى الأرض بالفساد .

إن من يمارسون الإرهاب ضد الإسلام من الفئات الضالة تعرضوا لأسلوب تنشئة غير سليمة ، تم فيه تلقين صورة متشددة شديدة القهر عن الدين ، ووضع الخطأ مهما يكن بسيطاً في دائرة المحرمات الكبرى والمبالغة في العقاب البدني والنفسى تحت ستار الدين والحلال والحرام .

هذه الصورة السيئة للدين - على الجانب المسلم والمسيحي أفرزت شخصيات عدوانية قاسية لا تستطيع الحكم الجيد على الأمور وتقييم الخطأ بحسب درجاته فيجعل مجرد الشك في السلوك مثلاً مبرراً للقتل والأخطر من ذلك أن هذه التنشئة الصارمة - كما توصلت الدراسة - جعلت بؤرتي الانفعال والغضب تتجهان إلى مصدرهما الأصلي فيقتل الابن أباه باعتباره سبب القهر والعنف الذي تربى عليه .

ومن نتائج الدراسة نصل إلى رويته الوقاية من الوقوع في هذه التجربة المريرة بأن تكون هناك تنشئة دينية صحيحة ومتوازنة تضع كل شيء في حجمه الحقيقي وتعاقب على أى خطأ بما يتناسب مع قدرة تذكرنا بمناهج التنشئة الرائعة التي حث عليها الإسلام والقائمة على الوسطية والتدرج في فهم الدين حسب المرحلة العمرية وبصورة بعيدة عن الغلو أو التشدد مع الحرص على أن يجد الطفل القدوة الدينية بين والديه .

وفي السياق ذاته فإن الإعلام سلاح ذو حدين لأن بعض المضامين الإعلامية سواء في السينما أو التلفزيون وبعض البرامج القائمة على الجرائم تقدم للمجتمع بأسره من جمهور المتلقين مجموعة من الخبرات الجاهزة والبدايل الكثيرة لتنفيذ هذه الجريمة البشعة (القتل) وبشكل أكثر أماناً أو ملاءمة لظروف القاتل أو القاتلة ، بعدم الترويج لمشاعر الانتقام من أى إنسان لمجرد الخلاف أو المنافسة أو الغيرة وتكريس - بدلاً منها - فكرة التسامح والدعة ولين الجانب وعدم إظهار من يقوم بذلك على أنه شخص ساذج .

وهناك نقطة أخرى هي تحسين سلوكيات المسلم تجاه جيرانه ومعارفه وأهله فلو راعى تعاليم رسولنا الكريم ﷺ : " كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه " لأمن الخلافات الناجمة عن الشك والثأر والانتقام إذا ما اعتدى على عرض غيره بعلاقة غير مشروعة مع ابنته وزوجته أو شقيقته .

وقد كان الرسول ﷺ خير قدوة في احتمال الأذى وعدم رد السيئة بالسيئة أو الانتقام لذاته والقرآن الكريم يقول : " ادفع بالتي هي أحسن السيئة فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم " .

كما قال تعالى: " والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس " .
وقال أيضاً: " ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور ، فعلى المسلم أن يراقب
أفعاله فى السر والعلن وأن يتبعد عن إثارة مشاعر الكراهية لدى الآخرين بالسخرية منهم
أو اغتيالهم أو تحقيرهم فكل ذلك من سبل إشاعة السلام بين الأفراد .
وفى الحديث الذى أخرجه البخارى ومسلم (يتقارب الزمان وينقص العمل ويلقى
الشح وتظهر الفتن ويكثر الهرج) قالوا: يا رسول الله أيهما هو ، قال: القتل . . .
القتل . . . " . إن القتل ليس على المستوى الفردى فقط بل على مستوى الجماعات
والدول .

وقد أخبرنا رسول الله ﷺ أنه سأل الله لأمته ثلاثاً فأعطاه اثنتين ومنعه واحدة ، فأما التى
منعه إياها فهي ألا يجعل بأسهم بينهم شديداً أى القتل والشقاق فالله لم يعصم الأمة من
الاختلاف والافتتال .

إن رسول الله ﷺ هدانا إلى المنهج الواجب اتباعه لمواجهة هذه المشكلة الخطيرة بقوله :
" العبادة فى الهرج كهجرة إلى الله " .

وتأسيساً على ذلك يمكن إجمال التوصيات بشأن تجديد الخطاب الإسلامى فى
الاعتبارات الأساسية الآتية :-

أولاً : تقويم التجارب التاريخية لليهود والمسلمين

يتكون التاريخ - كما يصفه القرآن الكريم - من مجموعة من " العهود والمواثيق " بين
الله والبشر ، وهذه العهود والمواثيق تفرض واجبات على البشر ، ولكنها تتضمن فى
الوقت نفسه أن الله سبحانه يعتبرهم مشتركين معه ، وهذا يصدق أيضاً على الديانتين
الأخريين .

ونجد فى القرآن الكريم كلمة تعد مفتاحاً مهماً لتحديد منزلة الإنسان أو مرتبته فى
العقيدة الإسلامية ، تلك هى كلمة " خليفة " بمشتقاتها ، وذلك حين تطبق على آدم
وغيره من البشر .

وقد توصل المستعرب الألمانى " رودى باريت " فى ترجمته الدقيقة لمعانى القرآن
الكريم إلى أن القرآن الكريم يشير فى كل الأحوال التى ترد فيها كلمة " خليفة " أو
مشتقاتها إلى " الخلفاء " أو " اللاحقين " للأجيال السالفة أو الجماعات السابقة . وإن
الآية الكريمة (فى سورة البقرة ، ٣٠) التى يخاطب فيها رب العزة الملائكة : " وإذ قال

ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إنى أعلم ما لا تعلمون " - فى رأى بايت - أن هذه الآية الكريمة يجب - على الأرجح - أن تفهم معنى أن آدم (ومعه البشر) سيخلفون فى المستقبل الملائكة (أو الكائنات الروحية بوجه عام) ويسكنون الأرض . (١)

يقرر الطبرى فى تفسيره الكبير أن كلمة " خليفة " بمعنى " اللاحق " " إذا قام مقامه فيه بعده " ، أى اللاحق للأفراد والقرون (أو الأجيال) أو الجماعات السابقة ، ومن ثم يستبعد معنى " النائب " . وهو يذكر استخدام كلمة " خليفة " للدلالة على " السلطان الأعظم " مع شرح الكلمة بمعنى " اللاحق للسابق " ، وذلك دون أن يشير إلى أن أصلها الوارد فى صيغة " خليفة رسول الله " . ثم إن الطبرى - فى شرحه للآية الكريمة التى يخاطب فيها الله الملائكة (البقرة ، ٣٠) ويخبرهم أنه سيجعل آدم فى الأرض خليفة - يشبث شرحين يسمحان بتأويلهما على أن الله جعل على الأرض " خليفة " له أو " خليفة " ينوب عنه فى الحكم بين خلقه ، أى على حد تعبير الطبرى نفسه " خليفة " منى يخلفنى فى الحكم بين خلقه بحكمه . (٢) ومع ذلك كله فإن الطبرى يتمسك بفهمه لكلمة " الخلافة " بمعنى تنابع الأجيال أو " القرون " .

وهكذا يجوز فى تجديد الخطاب الدينى النظر إذا كان من الممكن اعتبار البشر نواباً لله على الأرض . والاتجاه الذى سار فيه تطور معانى الكلمة تؤيده حقيقة أن حجة الإسلام الغزالى - الذى سبق البيضاوى بقرنين من الزمان - قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الأخير عندما تصور وجود " مناسبة باطنة " بين الإنسان والله ، وهى مناسبة لم تقتصر على جعل الإنسان يحب الله ، بل جعلت وضع الإنسان كنائب عن الله - فى أرضه أمراً معقولاً وقابلًا للتصديق (٣) ، وبهذا لم يفكر الغزالى فى قصر هذه المرتبة - أو العلاقة مع الله - على الأنبياء وحدهم . أضف إلى هذا أنه وجد فى " المناسبة الباطنة " تفسيراً للحديث المنسوب للرسول ﷺ أو للقول المأثور بأن الله خلق آدم على صورته ، أى على صورته الباطنة لا صورته الظاهرة .

ويصدق هذا على المصرى العظيم الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) الذى سجل تلميذه محمد رشيد رضا محاضراته التى ألقاها فى الأزهر الشريف عن القرآن الكريم من سنة ١٨٩٩ حتى وفاته فى " تفسير المنار " . فهو فى شرحه للآية الكريمة (رقم ٣٠ من سورة البقرة) يلفت الأنظار إلى المعنيين السابقين لكلمة " خليفة " دون تفضيل واضح

لأحدهما على الآخر (٤)، ولكن من الجلى أنه يضيف على التفسير الأحداث قيمة أكبر .
والواقع أن النظر على هذا النحو إلى منزلة الإنسان أمر يتسق مع التصور الدينى لمحمد
عنده بوجه عام . (٥)

ويترجم محمد إقبال (١٨٧٣-١٩٣٨م) - وهو الممثل المرموق للتحديث الإسلامى فى
الهند ، والأب الروحى للدولة الإسلامية فى باكستان - يترجم مطلع الآية الكريمة (رقم
٣٠ من سورة البقرة) على هذه الصورة : حقا إننى سأضع من ينوب عنى على الأرض (٦)
(. وهو يربط بين هذه الآية الكريمة وبين (الآية رقم ٧٢ من سورة الأحزاب) التى جاء
فيها أن الإنسان قبل أن يتحمل " الأمانة " التى عرضها الله سبحانه على السماوات
والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان (٧) .

ويفسر إقبال هذه الأمانة على معنيين . فهى من ناحية تدل دلالة دقيقة على وظيفة
النائب عن الله (٨) . وقد كتب على الإنسان أن يشكل مصيره ومصير الكون ، سواء
بالتلاؤم مع قواه أو بتوجيه كل طاقته نحو استغلال هذه القوى لتحقيق أغراضه وغاياته .
لو اتجهنا الآن من التحديثيين إلى الأصوليين ، وهم الذين يرون أن الدين فيه الإجابة
عن كل أسئلة الحياة الخاصة والعامة - فسوف يدهشنا أن نجدهم كذلك ، أما الأصوليون
فيعتبرون أن الإنسان هو النائب عن الله فى أرضه .

ويقرر سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦م) (٩) ، ولعله أهم علماء الدين فى جماعة
الإخوان المسلمين (فى تفسيره للآية الكريمة) " وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى
الأرض خليفة . . . " (الآية ، ٣٠ من سورة البقرة) يقرر أن الإرادة العليا قد سلمت
مقاليد الأرض للإنسان وأعطته حرية التصرف ، " ووكلت إليه إبراز مشيئة الخالق فى
الإبداع والتكوين والتنويع والتركيب " ، ومنحته الملكات والقدرات التى يحتاجها لأداء
هذه المهمة . بذلك تمت الوحدة والتنسيق بين نوااميس الكون وبين القوانين والأحكام
المفروضة على الإنسان . وبذلك أيضاً بلغ الإنسان منزلة رفيعة فى نظام الكون فى
مجموعه . (١٠)

وعند أبى الأعلى المودودى (١٩٠٣-١٩٧٩م) ، زعيم " جماعتى إسلامي " فى الهند
وباكستان ، فإن من الأمور البديهية أن يكون الإنسان هو نائب الله على أرضه . غير أن
الإنسان الذى يقوم بهذه الوظيفة لا يبقى ، فحسب ، خاضعا للقانون أو الشرع الإلهي ،
ولكن هذا القانون ثابت ثبوتا مطلقا وصادق صدقا أبديا (١١) . صحيح أن المودودى

يعترف نظريا بالقياس والاجتهاد، والاستحسان، بل يعترف كذلك بالتأويل، ولكن المجال الذى يفسحه لتطبيق هذه المناهج على القانون (الشرع) الإسلامى يبلغ من الضيق حدا يجعلها عديمة التأثير من الناحية العملية. (١٢)

ومن الإنصاف التنويه بالدولة الإسلامية التى تقوم - فى تصور المودودى - على أسس ديمقراطية : فهو يفترض أن النيابة عن الله لا ينهض بأمانتها فرد ولا دولة ولا طبقة، بل تتولاها الجماعة الإسلامية المهيأة للوفاء بشروط هذه المرتبة الرفيعة، كما أن كل عضو من أعضاء هذه الجماعة مشارك فى تحمل تلك الأمانة وحملها. وتستطيع الجماعة أن تعهد بأمانة هذه النيابة لشخص يتمتع بثقتها، ولكنه إذا فقد هذه الثقة فلا بد أن يستقيل من مهمته. (١٣)

ويلاحظ الوقوف فى صف الديمقراطية عند "على شريعتى" (١٩٣٣-١٩٧٧م) (١٤) الذى ساهمت أفكاره مساهمة كبيرة فى التمهيد لقيام الثورة الإسلامية فى إيران سنة ١٩٧٨-١٩٧٩، حتى ولو كانت الجمهورية الإسلامية التى أعلنت بعد ذلك لم تتأثر بأفكاره تأثرا يذكر. والحقيقة أن شريعتى يضع النزعة الإنسانية الإسلامية - التى وجد أسسها فى القرآن الكريم، فى مواجهة النزعة الإنسانية الأوروبية التى نمت - فى تقديره - حتى أصبحت هى أساس الحارة الغربية الحديثة بسبب معارضتها لمسيحية العصر الوسيط.

إن النصوص السابقة قد جمعت - بشكل أو بآخر - بطريقة عشوائية. إنها لا تصف التطور المباشر أو المستقيم لصورة موحدة عن الإنسان فى الإسلام فى العصر الحديث، ولكن الجدير بالتنويه أن المسلمين على مر العصور، وفى العصر الحديث بوجه خاص، قد اتجهوا إلى تصور للإنسان يزيد فيه عن أن يكون (بالنسبة إلى الله) مجرد شئ، أو موضوع، فهو مخلوق مكلف بأداء وظائف إلهية معينة، ومن ثم فهو شبيه بالله من بعض النواحي، أى أنهم اتجهوا إلى تصور الإنسان ناثبا عن الله سبحانه فى أرضه.

ثانياً : خطوات ملموسة على طريق التفاهم مع الغرب

إن الوقت قد حان للتفكير الجدى فى اتخاذ خطوات ملموسة على الطريق إلى تكوين تنظيم موحد للمسلمين فى الغرب. ويجب أن يكون التنظيم دوليا أو بالأحرى متجاوزا للحدود القومية. والواقع أن هذا لا يمثل من الناحية النظرية أى مشكلة، لأن الإسلام لا يعترف بوجود أى حدود أو حواجز قومية بين المؤمنين. ولكن المشكلة الكبرى، من

الناحية العملية، هي كيفية تجميع مسلمين أترك، وأكراد، وإيرانيين، وعرب من مختلف البلاد العربية مع مسلمين أوريين فى تنظيم واحد.

ولما كان الدين الإسلامى بطبيعته ديناً عالمياً، فلن يتعذر إيجاد أشكال عملية وعادلة لإطار دولى يضم فى داخله جميع الأطراف، فالعظمة التاريخية للإسلام تتركز إلى حد كبير على توسيعه لهذه الحدود إلى أقصى درجة ممكنة وضم مختلف الاتجاهات والتصورات والمذاهب داخل إطاره الرحب. وربما لا ترجع عبارة " اختلافهم رحمة " إلى النبى عليه السلام نفسه، ولكنها تعبر عن الروح الحقيقية السمة للإسلام. ولهذا ينبغى على جميع المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم أن يتقبلوا بعضهم بعضاً، ويتناقشوا بعضهم مع بعض، ويشاركوا معاً فى التعبير عن مصالحهم.

ولعل إبداء الرأى والمشورة هو الأهم فى هذا السياق. فلا ينتظر من أحد أن يقدم للمسلمين وصفة خاصة من عنده تضمن لهم النجاح الأكيد (لا ننسى أن المسيحية قد انتظمت فى كنائس عديدة، وأن فى اليهودية اتجاهات مختلفة ذات تنظيمات متباينة، ولكن المأمول أن ينتفع المسلمون من معرفة التجارب التاريخية التى مر بها المسيحيون واليهود).

إن الإسلام موجود منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان، وكما أن الأديان الأخرى غير مسئولة عن أى عمل إرهابى يقوم به بعض أتباعها فكذلك الإسلام غير مسئول عن أى عمل إرهابى يقوم به بعض المسلمين حتى وإن رفعوا شعارات إسلامية. فالإرهاب لم يكن فى السابق، والحاضر، ولن يكون فى المستقبل سمة مميزة للإسلام حيث برهن الإسلام دائماً على قدرته على السلام، ليس فقط خلال القرون العديدة التى شهدت عصر الازدهار الحضارى للمسلمين كما سبقت الإشارة عن عرض العديد من المخطوطات الإسلامية فى عصور التاريخ الإسلامى، وقد سبقت الإشارة إلى ما قدمته الحضارة الإسلامية فى الأندلس من نموذج للتعايش الإيجابى بين أتباع ديانات التوحيد الثلاثة الإسلام والمسيحية واليهودية.

ومن الثابت - تأسيساً على ما سبق أن الحرب الباردة مع الإسلام فى مكافحة الشيوعية قد توافقت بين الإسلام والغرب، فإذا كان الغرب يقاتل الشيوعية فإن الإسلام والشيوعية نقيضان لا يجتمعان. ومن هنا كان التعاون بين الجانبين تعاوناً وثيقاً فى هذا الصدد، غير أنه بعد انهيار الشيوعية وطرده الشيوعيين من أفغانستان تغير الموقف تماماً

حيث بدأ الغرب يتحدث عن صورة العدو الأخضر المتمثل في الإسلام بديلاً عن العدو الأحمر المتمثل في الشيوعية ، وما تبع ذلك من الحديث عن الأصولية الإسلامية والإرهاب الإسلامى على الرغم من أن الإرهاب ظاهرة عالمية وليس لها أدنى صلة بالإسلام كدين . وكما سبقت الإشارة فى تفصيل غير قليل حيث بدأ الأمر كما لو أن العالم قد استيقظ فجأة ليرى أمامه ديناً جديداً غريباً يعمل على تهديد العالم . والغريب فى الأمر أن الجماعات التى حظيت بالدعم الغربى وبخاصة الدعم الأمريكى فى أفغانستان لمحاربة الشيوعية هى نفسها التى انقلبت إلى جماعات إرهابية لأسباب سياسية لا صلة لها بالإسلام الذى هو دين السلام .

ثالثاً : إن الحضارات تشكل التقدم المادى والروحى للإنسانية

وتعنى فى مجملها التسامح والانفتاح على الثقافات والأديان ضد النزاعات بغية تحقيق العدل والأمن والاستقرار للإنسانية فضلاً عن أن أسباب النزاعات ليست - كما يزعم هتجئون - فى مؤلفه صراع الحضارات ورؤيته أن الصدامات تنشأ أيضاً داخل الحضارة الواحدة مثلما حدث ذلك فى الحربين العالميتين فى النصف الأول من القرن الماضى ، حيث ضحايا هاتين الحربين داخل الحضارة الأوروبية الواحدة قد زاد على ستين مليوناً من البشر وذلك خلال نحو عشر سنوات فقط (من ١٩١٤م - ١٩١٨م ، ومن ١٩٣٩م - ١٩٤٥م) .

ورداً على ادعاءات هتجئون فإن الإسلام دين يرفض دعوى الصدام بين الحضارات ، ويدعو إلى الحوار بينها . ويؤكد ذلك القرآن الكريم حين يتحدث عن الاختلافات بين الشعوب والعلاقات فيما بينها : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا " (الحجرات : ١٣) ، فى حين أن العولمة بجوانبها الاقتصادية والسياسية والثقافية تشتمل على الكثير من السلبيات ، ومن حق العالم الإسلامى أن يكون له الحق فى اختيار ما يراه مناسباً له من هذه العولمة ، ومن حقه أيضاً أن يرفض ما لا يناسبه ، فهذا أبسط حقوق الإنسان كافة فى المواثيق الدولية .

والعالم الإسلامى - بشرقه وغربه على السواء - يرفض فرض النظم والقيم الغربية ، فالتمايز الحضارى أمر مقرر منذ فجر التاريخ ولا يجوز إجبار شعب من الشعوب على تبنى قيم شعب آخر . وعلى سبيل المثال يعاب على العالم الإسلامى محاربته للشذوذ

الجنسى ، ويراد له أن يوقف العمل بنصوص قطعية فى القرآن الكريم . ويتساءل فريق من الباحثين : (١٥) أليس ذلك ضد حرية الإنسان وحقوقه ؟ .

نخلص من ذلك أن الخطاب الدينى فى مجمله يدعو للحوار باعتباره السبيل القويم لحل المشكلات بعيداً عن منطلق الهيمنة وغطرسة القوة ، وهذا يعنى الاحترام المتبادل وتفهم مواقف الطرف الآخر واحترام خصوصياته الحضارية على أساس من الندية والمساواة ، ودعوة العلماء فى الغرب للتعرف على العالم الإسلامى وعلى حضارة المسلمين حيث من شأنه أن يؤدى إلى تأكيد قيمة التسامح الإيجابى ، وهذا يعنى الإقرار بالتعددية الحضارية ، ويقضى على الكثير من الأحكام المسبقة والمفاهيم المغلوطة .

رابعاً : - تطبيق ما تنادى به الشريعة الإسلامية الغراء

تحرص الشريعة الإسلامية على الاحترام المتبادل للأفكار الغربية بمعنى أن على الغرب أن يحترم الإسلام الخفيف أى يحترم ثقافته ودينه وعاداته وتقاليده وخصوصياته الحضارية وحقوقه الإنسانية ، أى احترام متبادل بين المسلمين والغرب .

وهو بمثابة البداية الحقيقية لأى حوار أو تفاهم أو تعاون بين الجانبين واستعداد كل طرف للاستماع إلى الطرف الآخر والتفكير بروح بناءة فيما يعرض من آراء وما يواجهه من نقد ، وفى هذا السياق يعد الحوار بين الأطراف المعنية نتيجة طبيعية للاحترام المتبادل بينهما . والحوار من شأنه أن يهيئ الفرصة لتعرف كل جانب على الطرف الآخر ، وتفهم مواقفه وظروفه وحضارته وعقيدته وخصوصياته الحضارية كما سبقت الإشارة وسوف يساعد هذا الحوار على إزالة الكثير من سوء الفهم والأحكام المسبقة والأفكار الخاطئة لدى كل من المسلمين والغربيين كما يساعد على التعرف على ما يمكن أن يكون بين الجانبين من قواسم مشتركة سواء كانت تتعلق بالجوانب الحضارية أو الدينية أو التاريخية .

وتأسيساً على ذلك فإن الحوار ليس أمراً مقصوداً لذاته ، وإنما هو السبيل القويم لما يترتب عليه من نتائج تتمثل فى التسامح الذى يتيح الفرصة للتبادل الثقافى والفهم المشترك ، والتعايش الإيجابى مع مختلف الحضارات (١٦) بغية دعم أو اصر التعاون بينهما من ثنايا دوائر أوسع تشمل التعاون على إرساء دعائم السلام والاستقرار للعالم كله ، وأن القرآن الكريم يطلب من أتباع الأديان المختلفة الابتعاد عن كل ما يجلب الشقاق والنزاع ، وضرورة التركيز على التنافس حيث تضامن المسلمون منذ العصور الوسطى

مع المسيحيين الذين ينتمون مثلهم إلى دين سماوى ، حيث أشار القرآن الكريم أن المسلمين قد أصابهم الحزن عندما وقعت معركة بين الفرس والروم الشرقيين انهزم فيها الروم المسيحيون على يد الفرس الوثنيين . وعندئذ خفف عليهم القرآن الكريم وقع هذه الصدمة مبشراً بأن الروم سينتصرون فى المرة القادمة .

وقد جاءت البشارة فى القرآن الكريم فى سورة تحمل اسم " الروم " ، فضلاً عما وضحه القرآن الكريم أن المسيحيين هم أقرب الناس مودة للمسلمين ، وتأسيساً على ما سبق يتضح أن الحضارتين الإسلامية والأوروبية فى نشأتهما وتطورهما لم يكونا فى يوم من الأيام شيئين منفصلين تماماً ، وكائنا قادرين رغم كل الحروب التى دارت بينهما على البحث عن السلام ، والبحث فى الوقت نفسه أيضاً عن الحماية الفعالة لذاتيهما .

إن روعة الإسلام تتجلى فى اهتمام المسلمين بالحضارات الأخرى اليونانية والفارسية والهندية ، والتنقيب فى أمهات المؤلفات الفلسفية والعلمية اليونانية التى ترجوها إلى اللغة العربية . وأوروبا من جانبها قامت خلال فترات التاريخ الحديث بترجمة مؤلفات العلماء والفلاسفة العرب إلى اللغة اللاتينية ، حيث تعرفت على الفلسفة اليونانية عن طريق المؤلفات العربية ، وبدأ الأوروبيون فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر ترجمة المؤلفات اليونانية مباشرة من اليونانية إلى اللغة اللاتينية .

ويعيد هذا للأذهان أن الأندلس وجزيرة صقلية كانتا تمثلان قناتين هامتين لنقل الثقافة الإسلامية إلى أوروبا ، وأن الطلاب الأوروبيين كانوا يتوافدون على الأندلس فى العصور الوسطى للدراسة فى الجامعات الإسلامية ، وهو ما يستدعى وقفة للتفسير والتحليل .

إن الفتح العربى للأندلس قد جاء معه بتأثيرات حضارية بالغة الأهمية لأوروبا ساعدتها فى مسيرتها فى الانتقال من العصر الوسيط إلى عصر النهضة والعصر الحديث ، أضف إلى ذلك تأثير الحروب الصليبية وما صاحبها من تخريب وتقتيل ونهب وسلب ثم الغزو العثمانى للبلقان وحصار العاصمة النمساوية فيينا ، وصولاً إلى الغزو الاستعمارى لبلاد العالم الإسلامى فى العصر الحديث . هذه العوامل كانت بمثابة إحداث أزمة ثقة بين الإسلام وأوروبا .

خامساً : أحداث الفترة المعاصرة ودلالاتها

ما تشهده الفترة المعاصرة وخاصة بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١م أن هناك اتجاهاً قوياً فى الغرب يربط بين الإسلام والإرهاب ، وقد أثبتت الأحداث الأخيرة

في القارة الأوروبية والمغرب العربي أن الإرهاب موجود في كل الحضارات، وأنه أصبح ظاهرة عالمية، وليس صناعة إسلامية، بل أن الغرب المعاصر هو الذي احتضن العناصر الخارجة عن القانون والمحكوم عليها بأحكام مختلفة في البلاد الإسلامية (في الشرق والغرب على السواء) والذي مكنها من التخطيط والتنظيم والتمويل لأعمالها الإرهابية، وحتى الولايات المتحدة الأمريكية نفسها قد تعاونت مع زعيم تنظيم القاعدة، وأمدته بالمال والسلاح والتدريب لرجالها في حربها ضد الشيوعية في أفغانستان، كما احتضنت مفتى الجماعات المتطرفة في مصر ثم انقلبت عليه بعد ذلك، وساعدت الولايات المتحدة الأمريكية على اتساع دائرة الإرهاب بفتح جبهة جديدة في العراق متجاوزة بذلك إرادة المجتمع الدولي، ومن الثابت أن أوروبا قد عانت من الإرهاب الداخلي في النصف الثاني من القرن العشرين، ولم تسلم الولايات المتحدة الأمريكية هي الأخرى من الإرهاب الداخلي قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر، كما شهدت الساحة العالمية أعمالاً إرهابية أخرى في أماكن مختلفة. ومن الأمثلة على ذلك : إطلاق الغازات السامة في مترو الأنفاق في اليابان، ومقتل راين في إسرائيل.

سادساً : تجديد الخطاب الديني وتحديثه

إن تجديد الخطاب الديني يستلزم القول أن محاولة حضارة من الحضارات الهيمنة على الحضارات الأخرى وفرض قيمها ونظمها على هذه الحضارات، وإلغاء خصوصياتها ومحو ذاتيتها أمر يعد ضد طبيعة الأشياء، وفي ذلك قتل للشخصية الحضارية للأمة المعتدى على خصوصياتها لصالح الحضارة الساعية للهيمنة، حيث العنف لا يولد إلا العنف. أما الحوار فهو اللغة الحضارية التي تليق بالبشر، وهو الأسلوب الأمثل لحل كل المشكلات وضرورة البعد عن التنديد بالآخر أو التقليل من شأنه، والسعى إلى التوصل من خلال الحوار إلى رؤى ومعايير مشتركة تفتح السبيل إلى تعاون مشترك من أجل السلام ومكافحة الإرهاب بطريقة فعالة، حيث الأسلوب الأمثل لعلاج مشكلة الإرهاب هو البحث عن الأسباب الحقيقية المولدة للإرهاب ومعالجة هذه الأساليب بطريقة جذرية تسير جنباً إلى جنب مع الحرب المعلنة على الإرهاب.

وأخيراً، فإن تجديد وتحديث الخطاب الديني ينبغي أن يستقر في وعي العالمين الإسلامي والغربي من ثنايا قواسم مشتركة لبعضهما البعض، ويشتركان لذلك في المصلحة المشتركة لاستقرار وضمان أمن بلادهما. غير أن هناك سبباً آخر هاماً يجمع

بينهما لعل من أهمها الخلفية الحضارية والتي تتمثل فيما يربط بينهما من تاريخ طويل من التأثير الحضارى المتبادل ، وعلى الرغم من الأثر الحضارى الواضح للحضارة الإسلامية على الحضارة الأوروبية فى العصور الوسطى بفضل ترجمة العلوم الإسلامية إلى اللغة اللاتينية فى تلك الفترة فإن الغرب فى العادة يتجاهل ذلك ، ولا يعترف بهذه الحقيقة ويرد الفضل للحضارة الإسلامية التى شهدت فى القرون الأخيرة فترة من التراجع الحضارى لم تتعاف منها حتى الآن .

سابعا : الإفتاء فى الوقت الحاضر

هناك جراحة غير معقولة تتمسح بمسوح العلم بشأن الإفتاء بجراحة " أبو بكر الصديق " أول الخلفاء الراشدين يخشى أن يتحدث قائلاً : أخشى أن أقول فى كتاب الله ما لا أعلم . ونترك الدكتور / عصام البشير وزير الأوقاف والشئون الدينية فى السودان يوضح ذلك قائلاً : فى القضايا والمشكلات السياسية الراهنة يوجد ما يسمى بالمقاصد الكلية على سياق " النص المطلق " فالتحريم متعلق بالكبائر وليس الصغائر لا يدخل اللجنة من كان فى قلبه ذرة من كبر . ينبغى أن نأخذ النصوص فى مجملها . التنفيذ يكون فى التراث ، عن " معاذ بن جبل " جواز أن يرث المسلم من غير أخيه المسلم وأن يخاطب الإمام بشاشة القلوب ، وقد اتسمت الفترة المعاصرة بأن بعض الناس يفتون دون معرفة فقه الأصل وفقه الاستثناء . فالأصل فى العلاقة فى السلم قوله تعالى : " أن تبروهم وتقسطوا إليهم " .

ومن الثابت خلود الشريعة الإسلامية ومبادئها وصلاحياتها لكل زمان ومكان . أى وجوب الاجتهاد ، والفتوى تتغير بتغير الظروف والمكان والزمان . . إنهم يتحدثون عن التجديد فى كل شئ بما فى ذلك المبادئ ، وهو ما يستدعى وقفة للتفسير ، لقد امتدت الشريعة لتشمل آفاق الأمم وشئون الدنيا والآخرة . . الكتاب والسنة - والفرائض - المقاصد الكلية لحفظ الضروريات - القيم الأخلاقية - الأحكام القطعية - أما المتحول فيشمل ما يثبت بالظن وما سكت عنه الشارع الإسلامى فهو عافية فاطلبوا من الله عافيته (حديث شريف) . بمعنى أن أحكام الاجتهاد والمصالح والأعراف كلها تشملها تغير الأحكام .

وفى الختام يمكن القول بأن قضية تجديد الخطاب الإسلامى تظل مطروحة للنقاش لدى المفكرين المسلمين من علماء ومثقفين معنيين بالشأن الدينى باعتبار التجديد آلية من

صميم صلب الدين الإسلامى نفسه ، وتتواءم مع مستجدات الحياة الإسلامية ؛ وأنه يجب - على علماء المسلمين المعاصرين بمختلف توجهاتهم توضيح مبادئ الإسلام السمحة والذى من شأنه تقليص جهود الجماعات المتطرفة وضرورة التصدى من خلال المؤسسات الدينية العربية لكل ما يمس الإسلام من سوء فهم من ثنايا أساليب مرنة لتوجيه الخطاب الدينى بآليات يتقبلها العالم .

وفى السياق ذاته ينبغى ضرورة التواصل بين المنظمات الإسلامية فى العالم الإسلامى لتكوين " لوبى " إسلامى يدافع عن قضايا المسلمين بحيث يأخذ فى الاعتبار ضرورة تفعيل الحوار ما بين الحضارات والأديان - كما سبقت الإشارة - وذلك بالمزيد من البعثات الدينية والمنشآت الدينية والمكتبات الدينية فى الغرب وتزويدها بكل ما يتعلق بالثقافة الإسلامية . ونشر رسالة الإسلام الصحيحة باعتباره منفتحاً على الديانات الأخرى ، مع احتفاظ القرآن الكريم بأصالته من ثنايا الوحي المباشر .

الهوامش

- (١) روى بايت، القرآن: تفسير ومعجم مصطلحات، شتونجارت، ١٩٧١، ص ١٦.
- (٢) تفسير الطبرى، طبعة شاكر، الجزء الأول، ص ٤٤٩ وما بعدها، فى شرح الآية الكريمة المذكورة (البقرة، ٣٠).
- (٣) إحياء علوم الدين، الكتاب ٢٦، وكذلك ترجمة جرامليش Gramlich، مذهب محمد الغزالي عن مراتب الحب الآفى، فيزبادن، ١٩٨٤، ص ٦٥-٦٨.
- (٤) تفسير المنار، الجزء الأول، ص ٢٥١ وما بعدها.
- (٥) أحمد مصطفى المراغى، تفسير المراغى، القاهرة، ١٩٥٣، الجزء الأول، ص ٨٠.
- (٦) وهذا هو النص الأصلى بالإنجليزية: "Verily I am to place one in my stead on earth".
- وقد وردت فى كتابه المهم: تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، لاهور، ١٩٦٨م، ص ١٣، ٩٣.
- (٧) أحمد مصطفى المراغى، مرجع سابق، ص ٢، ٦٦، ٩٥.
- (٨) آن مارى شيميل، جناح جبريل، لايدن، ١٩٦٣، ص ١١٠.
- (٩) راجع عنه أيضا س. ج. هايم، سيد قطب، فى مجلة الدراسات الآسيوية والإفريقية، العدد ١٦، ١٩٨٢، ص ١٤٧. وكذلك ج. كييل: النبى والفرعون، باريس، ١٩٨٤، ص ٣٩ وما بعدها، و ك. كراج: القلم والإيمان، لندن، ١٩٨٥، ص ٥٣ وما بعدها.
- (١٠) فى ظلال القرآن، الطبعة الثانية، القاهرة، بدون تاريخ، الجزء الأول، ص ٢٩.
- (١١) راجع: حقوق الإنسان فى الإسلام، لندن، ١٩٧٦، ص ٨ وما بعدها، ص ٣٧.
- (١٢) أحمد مصطفى المراغى، مرجع سابق، ص ٢٠٩، ٢١٦.
- (١٣) حقوق الإنسان، ص ٨ وما بعدها.
- (١٤) لمعرفة المزيد عنه راجع: نظرية على شريعتى " الباحث " . ولمزيد من التفصيل راجع: دكتور / محمد محمود ربيع، مناهج البحث فى السياسة، كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد، ١٩٧٨، ص ص ٤٣ وما بعدها.
- (١٥) هذا التساؤل يثيره الدكتور محمود حمدى زقزوق، وزير الأوقاف فى مصر، راجع مؤلفه، إعادة بناء الثقة بين العالم الإسلامى والغرب، مرجع سابق، ص ص ٢٤ وما بعدها.
- (١٦) المرجع السابق.

الباب الثالث

إشكالية الخلافة بين الشيعة والسنة

الفصل الأول

الشيعة وإشكالية التنظير

يعرف Rosenthal الشيعة " بأنهم الذين يدينون بالولاء لعلی وليس للخلفاء ، وهم عبارة عن طوائف عديدة تختلف في اعترافها بالمنحدرين من سلالة علی كأئمة لهم وكذلك في النظريات المختلفة " .^(١)

ويرى سيد حسين نصر " أن الشيعة هم الذين يؤمنون أن حق خلافة النبي يعود فقط إلى أسرته ومن يتبع أسرة الرسول " أهل البيت " كمصدر إلهام ودليل لفهم الوحي القرآني الذي أتى به الرسول ، وبمعنى آخر نستطيع أن نسمى التشيع " إسلام علی " بينما التسنن يمكن أن يسمى بمعنى معين " إسلام أبي بكر " .^(٢)

ويقول Tritton : " الشيعة ويعنى هذا الاسم " فريقاً أو حزباً أو أتباعاً ، ولكن عندما يستخدم بكل ما في الكلمة من معنى فإنه يشير إلى طائفة في الإسلام كونها استقطاباً لحزب علی . لقد بدأت كحزب سياسي بين العرب ، ونظر أتباع هذا الحزب إلى علی ابن عم وصهر محمد ، وسلالته زعيماً ، وسرعان ما استقرت هذه الحركة في العراق " .^(٣) أما Verron فيقول إن أنصار علی رفضوا أن يقبلوا أبا بكر كخليفة ناظرين إليه كغاصب ولذلك فقد كونوا حزباً أو شيعة في الإسلام . إن أنصار علی معروفون حتى اليوم بالشيعة " .^(٤)

وقد جاء تعريف الشيعة في دائرة المعارف الإسلامية بأنه : " اسم عام لمجموعة من الطوائف الإسلامية المختلفة بعضها عن بعض وإن كان منطلقها جميعاً هو الاعتقاد بأن علیاً هو الخليفة الشرعي بعد موت النبي " .^(٥)

وجاء تعريفه في Longmans English Lorouse : " أن الشيعة عضو في فرع من الإسلام انفصل عن السنة التقليديين في عام ٦٧٩ " .^(٦)

أما Coon فيرى : " أن الشيعة هم الفرع اللاسنى الرئيسي ، إذ بينما رفض الخوارج علماً فإن الشيعة صدقوه " (٧)

ويقول محمد جواد مغنية : " إن الشيعة هم الذين يعتقدون بوجوب النص من النبي على خليفته وأن محمداً ﷺ قد نص على الإمام على " . (٨)

إن الفرقة الرئيسية في الشيعة هم الإثنى عشرية ويمكننا أن نقول أنهم الشيعة المعتدلون ويقول عنهم Reucen Levy : " لقد عرفوا بالإثنى عشرية لأنهم آمنوا بإثنى عشر إماماً ، أولهم على ، وآخرهم محمد بن الحسن العسكري ، الذي يسمونه المهدي وقد دخل غرفة تحت الأرض في الحلة في عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ - ٨٧٤ م) وهناك اختفى وفي وقت ما سوف يظهر ويملاً الأرض بالعدل " . (٩)

إن غيبة الإمام المهدي المنتظر كانت في سامراء (١٠) وليس في الحلة ، أما عن موضوع اختفائه (١١) فقد نسجت حوله أقاويل وأساطير ويعتقد الشيعة الإثنا عشرية أنه اختفى وكفى دون أن يكون ذلك في بئر أو غرفة أو ما أشبه " ، ثم إن هناك اتجاه آخر يرى أن أهل السنة والجماعة (المعتدلين منهم طبعاً) هم الشيعة .

يقول الشبلنجي : " أخرج الطبراني بسند ضعيف أن علياً قال إن خليلي ﷺ قال يا على إنك ستقدم على الله وشيعتك راضين مرضيين ويقدم أعداؤك غضاباً مقمحين ثم جمع على ﷺ يده إلى عنقه يريهم الأقماع ، ويعلق الشبلنجي على هذه الرواية قائلاً : " وشيعته هم أهل السنة لأنهم هم الذين أحبوه كما أمر الله ورسوله لا الروافض وأعداؤه الخوارج " . (١٢)

إن أهل السنة والجماعة (١٣) يرون أنهم هم المعنيون بالحديث النبوي الشريف يا على إنك ستقدم على الله أنت وشيعتك راضين مرضيين ويقدم أعداؤك غضاباً مقمحين ، واستناداً إلى القول المروى عن طريق أهل السنة والجماعة للإمام على بقوله : لا يجتمع حبي وبغض أبى بكر وعمر أى أنها ضدان وهما لا يجتمعان

إن الخلاف الأساسي بين أهل السنة والجماعة من ناحية وبين الشيعة من ناحية أخرى يدور حول واقع آثار ونتائج قرار السقيفة ، فأهل السنة والجماعة يؤيدونه والشيعة يخطئونهم ، والخلاف لا يدور حول الحب أو البغض ، إذ إن الحب أو البغض أمور شخصية ذاتية خاصة بكل فرد ، وإنما هي مسألة الطاعة . إذ المفروض على الفرد المسلم أن يطيع

الله من خلال تطبيقه لنصوص القرآن والسنة كاملة وأن حب علي أو بغضه وحب أبي بكر وعمر أو بغضهما لا يغني عن تطبيق تلك النصوص .

والخلاف بين الشيعة الإمامية وشيعة علي من أهل السنة والجماعة المعتدلين هو خلاف اجتهادي لأن هنالك أدلة تشير إلى توفر حسن النية في أصول وعوامل وأسباب هذا الخلاف لدى أهل السنة والجماعة المعتدلين على عكس أهل السنة والجماعة الأمويين والذين انقضوا بزوال دولتهم على الرغم من بقاء الكثير من مظاهر آثارهم وقد دخلت في أصول الصياغة المنطقية للفكر السياسي السني على شكل أحاديث وصياغات منطقية وإطارات فكرية وغيرها .

يشير الدكتور/ علي شريعتي إلى هذه المسألة بصورة غير مباشرة في مسألة التعريف " بمخالفتي أهل البيت " وتحت عنوان الأعداء قائلا : لا يصح اعتبار كل من ليس من الشيعة الإمامية بصورة رسمية مخالفاً لأهل البيت ، إن مخالفتي أهل البيت هم النواصب وقد كانوا أقلية وهم اليوم سائرون إلى الزوال " . (١٤)

وتأسيساً على ذلك يمكن القول أن الأصوات التي تظهر في أحيان وتبدى بعض الانفعال على أنغام أولئك النواصب هو بتأثير المؤلفات والاندفاعات ولا يمكن إنكار بعض آثارها على نفوس وعقول ضعيفة ولا يمكن أن نعتبرها مقياساً .

ويضيف الدكتور شريعتي قائلا : " ولا يوجد سوى عدد من المغرضين المعروفين وأن عدداً آخر من مجتمع أهل السنة والذين وقعوا تحت تأثير أفكار أولئك النواصب المسمومة أو كانوا عمالاً للأجنبي لأداء مثل هذا الدور ، أو أعداء يظهرون كل أهل السنة كنواصب أمام الشيعة كما يظهروننا نحن الشيعة أمام أهل السنة بدلا من " العلي إلهية " الذين نعتبرهم على باطل ومشركين " . (١٥)

إن هذا الرأي هو دلالة على قول الرسول ﷺ مخاطبا الإمام علي : " يا علي هلك فيك اثنان محب غال وعدو قال " (١٦) ، أو قوله ﷺ : " يهلك فيه (علي) اثنان محب غال ومبغض قال " . (١٧) ، فالمحبون الغلاة هم الشيعة الغلاة ، ومن أمثالهم العلي إلهية الذين يؤلهون الإمام علي ، والأعداء القلاة هم النواصب الذين نصبوا العداء لأهل البيت لأسباب وأغراض معينة ، ويمكننا أن نقول أيضا أن المحبين الغلاة والأعداء القلاة أقلية ضئيلة جداً في عصرنا الحاضر .

إن الإمامية الإثنا عشرية لا يختلفون مع فرقة أهل السنة والجماعة في الأصول العقائدية سوى :

- ١ - في مفهوم الإمامة ، إذ أنهم يعتبرونها من أصول الدين .
 - ٢ - في الأحداث السياسية التي وقعت في صدر الإسلام في مسألة " الخلافة " .
- إذ أنهم يرون أن الرسول ﷺ أشار وصرح في مناسبات عديدة بما يفيد تفويض المرجعية للإمام على بعد وفاته وأن الذين أوجدوا بيعة السقيفة وأسهموا في تنصيب أبي بكر للخلافة لم يراعوا كل ما ورد عن الرسول في هذا السبيل ، وكذلك لم يراعوا الأصول الصحيحة السليمة في تطبيق مبدأ الشورى الوارد في القرآن " وأمرهم شورى بينهم " (١٨) ، إذ إنهم أقاموا البيعة دون دعوة الإمام على المرشح من قبل الرسول ﷺ في المرجعية للاشتراك في هذه العملية ، وكذلك بقية الهاشميين وجموع أخرى من كبار الصحابة ، وبالتالي يعتبرون ما حدث في اجتماع السقيفة هو نوع من الواقع فرض نفسه على العالم الإسلامي وهو فلتة على حد تعبير عمر بن الخطاب الخليفة الثاني للمسلمين بقوله : " ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فأبما رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنهما نغرة (١٩) يجب أن يقتلا (٢٠) .
- فالشيعية هم الجماعة الذين ظلت في نفوسهم بقية من تلك الأحداث وتوارثوها جيلاً بعد جيل وعبروا عن تلك البقية بصور مختلفة تتناسب مع عواطفهم وأفكارهم والظروف التي أحاطت بهم وأساليب تعامل الآخرين معهم ، فكانت لتلك البقية مظاهر في نفوس وتصرفات الأتباع تتناسب مع الوقائع التي شهدوها والإطارات التي أحسوا بتواجدتهم فيها ، وقد أوجدت تلك الأحداث بذرة التمسك بأصول عقائد معينة ، حملتها الأجيال بأمانة معبرة عن تلك البقية بأساليب مختلفة بالمعارضة تارة وبمحاولة التقريب بين وجهات النظر أخرى ، بالثورة والاستشهاد طوراً وبالصلح وحقن الدماء أخرى وغيرها من أساليب ، وسنحاول أن نلقى الأضواء أكثر على تلك الأهمية وكل النتائج التي سيتم استخلاصها .

إشكالية التنظير :

إن اختلاف الشيعة مع جمع المسلمين سواء في الأصل العقائدي " الإمامة " أو الرأي السياسي حول " الخلافة " يستقى منابعه مع الأخذ أو عدم الأخذ بما ورد عن الرسول ﷺ

وبما أشير إليه في القرآن الكريم عن مفهوم المرجعية والتي وردت في حق الإمام وأهل البيت .

وطائفة السنة هم أتباع الواقع الذي حدث على اعتبار أنه هو الواقع الصحيح ، إن الخلاف بين السنة والشيعة كان بالإمكان أن ينحسر بأية صورة من الصور لو لم تكن أصوله عقائدية دينية ، ولكنه طال حوالي أربعة عشر قرناً لأنه صراع تكتفه أصول في الشريعة ولكل من الطرفين الرئيسيين ولكل الأطراف حجج تدور في هذا الإطار ، والدليل على ذلك أن الجانب السياسي من الخلاف ، وهو " الخلافة " انتهى مفعوله ولم يعد له أدنى أثر في حياة المسلمين ومنذ مدة طويلة إلا في الوقائع التاريخية والتي لا تهمنا في الوقت الحاضر ، ولكن الجانب العقيدى منه وهو " الإمامة " بقى ثابتاً إلى يومنا هذا ، علماً بأن الظروف التي مرت بالشيعة وأئمتهم المعصومين لم تكن مانعاً لأن يؤدى الإمام المعصوم واجبه كإمام إلا في نطاق الممارسات العامة .

إن الخلاف السياسى بين الطائفتين الرئيسيتين في الإسلام ، هو خلاف تاريخي لا أهمية له في حياة المسلمين اليوم سوى الإصرار على مفهوم " التمايز " و " الفرقة " والتي نهى عنها الإسلام بقوله تعالى : " ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون " (٢١) ، وقوله تعالى : " ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم " (٢٢) ، وسوى بقاء الخلافات العقائدية وخاصة في مفهوم " الإمامة " على ما هي بينما هي مسألة مهمة في نظر الشيعة .

إن شقة الخلاف في مسألة " الإمامة " كبيرة بين الطرفين وأن الهدف في بحث الخلافات السياسية هو من أجل إيجاد الأرضية السليمة والظروف المناسبة لمناقشة هذا الخلاف العقائدي الصميم ، ولأن الخلاف العقائدي في " الإمامة " هو تابع لمناخ الخلاف السياسى إذ إن من يحاول الدخول في أي نقاش حول " الإمامة " يضع نصب عينيه مبدأي التمايز والتفرقة والجذور التاريخية للخلافات وينظر لذلك بمنظار سياسى أو بتعبير آخر أن الجانب السياسى له تأثير كبير في مجارى البحث في هذا السبيل .

إن هذه الخلافات لم تكن خلافات طارئة عارضة ، فلو كانت كذلك لتلاشت ولما بقيت مستعصية هذه الفترة الطويلة من الزمن ، وأن المصالح السياسية ساعدت على هذه الإطالة ، ويجب ألا ننسى أن الوقت قد حان لمناقشة هذه القضايا مناقشة علمية موضوعية

بعيداً عن أية ضغوط أو آثار جانبية، إن الخلاف الأساسي بين شيعة الإمام على الإمامية وشيعة الإمام على من أهل السنة والجماعة المعتدلين ينحصر في نقطتين :

(١) تصديق قرار السقيفة من قبل أهل السنة والجماعة والاعتراف بشرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان استناداً إلى نصوص وأدلة سواء روايات أو تعابير عن صياغات منطقية متوفرة في مصادرهم ورفض هذا القرار من قبل الشيعة وعدم الاعتراف بشرعية خلافة الخلفاء الثلاثة استناداً إلى أدلة متوفرة في مصادر الفريقين .

(٢) عدم الأخذ بمبدأ المرجعية الذي ثبت " اجتهدا " لدى علماء الشيعة من قبل أهل السنة والجماعة، وعن هذا المبدأ من قبل الشيعة الإمامية يمكننا أن نقول إن الإمامة مسألة اجتهادية توصل إليها علماء الشيعة استناداً إلى نصوص وردت في القرآن والسنة بينما لا يوافقهم على ذلك علماء السنة .

وعموماً فإن معارضة أهل السنة والجماعة للشيعة في مسألة الإمامة في العصور المتأخرة هو استناد إلى آراء مفكرهم وعلمائهم المجتهدين السابقين وليس على أساس القرآن والسنة مباشرة، لربما كان لأولئك العلماء أعذارهم بعدم أخذهم بتلك النصوص، ولربما اختلفت الظروف الآن، وقد تكون تلك الأعذار غير موجودة في الوقت الحاضر أمام علماء السنة، ولذلك فإن فتح باب الاجتهاد قد يجعلهم يستندون إلى النصوص مباشرة وليس إلى آراء العلماء المجتهدين السابقين، وفي سياق الاعتبارات الأساسية الآتية :-

أولاً: أن الشيعة الإمامية، هي الجماعة التي آمنت بما جاء به الرسول ص كلياً، بما فيه أية إشارات أو تلميحات أو نصوص فيما يخص المرجعية من بعده، والتي تمثلت بالأئمة الاثني عشر المعصومين .

ثانياً: والشيعة سياسياً هي الجماعة التي التزمت جانب الإمام على في خلافة مع بقية الصحابة وتابعت هذا الالتزام بالوراثة إلى اليوم وتستند في التزامها هذا بنصوص في القرآن والسنة، فجماهير الشيعة في تكتل سياسي غير منظم منذ قرار السقيفة وطوال العصور والنظم السياسية الإسلامية المختلفة " الراشدين، الأموية، العباسية، " ، وإلى الآن، ولها آراء في البرامج السياسية والتي ترتبط بالنظم القائمة في الحكم سلباً أو إيجاباً .

ثالثاً: - والشيعية عقائدياً مسلمون يستندون إلى القرآن والسنة ولم يختلفوا عن بقية المسلمين إلا في بعض النقاط الفرعية " عد مبدأ الإمامة " وتلك الخلافات لا تزيد على الخلافات الموجودة بما تسمى بالمذاهب الأربعة فيما بينها، ويستمد الشيعة مصادرهم وعقائدهم في شرح القرآن الكريم وتأويله وروايات السنة النبوية وأية حوادث أخرى عن طريق أئمة أهل البيت الإثنى عشر وقد تميزوا عن بقية الفئات الإسلامية منذ وفاة الرسول ﷺ واجتماع السقيفة، وأخذوا يتبعون الإمام علياً ومن بعده الأئمة المعصومين .

رابعاً: - كان الإمام على القطب الذي التفت حوله ظاهرة " الشيعة " منذ أول عهده بالإسلام ومنذ أول خطوة خطاها مع الرسول ﷺ، فشيعته على في حياة الرسول ﷺ هم أولئك المعجبون بشجاعته وإيمانه بجهره (٢٣) بمؤازرة الرسول في الدعوة التي أقامها ﷺ ليلبغ الرسالة لعشيرته استناداً لقوله تعالى : " وأنذر عشيرتك الأقربين " (٢٤)، والذين التفوا حوله معجبين بكل تضحياته في سبيل الإسلام بعد ذلك، والذين أدركوا ما ألقى على أسماعهم عنه من معان ونصوص ملزمة سواء عن الله تعالى أو على لسان رسوله الكريم .

الهوامش

- (١) Rosenthal, op. cit., p2. (٢) Sayyed Hossein Nasr, op. cit., p. 153.
- (٣) A. S. Tritton Islam, London, Hutchinson University Library, 1968, p.72.
- (٤) S. Vernon McClasland and Others, op. cit., p 324.
- (٥) Encyclopeadia of Islam, vol.4, London, Luzac and Co., 1934, p. 35 .
- (٦) Longmans English Lorouse; op. cit., p. 1072.
- (٧) Carleton S. Coon; Caravan: The story of the middle east; London; Janathan Cape, 1952, p. 121.
- (٨) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق، ص ١٢.
- (٩) Reuben Levy; The Social structure of Islam, Cambridge, Cambridge University press, 1965, p. 288.
- (١٠) عارف تامر، الإمامة والسياسة، بيروت، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، ص ١٢٦.
- (١١) أنظر: محمد الصدر، تاريخ الغيبة الصغرى، ط ١، بيروت، منشورات مكتبة الرسول الأعظم، ١٩٧٢، ص ٣٣٠.
- (١٢) مؤمن حسن مؤمن الشبلنجي، نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار، القاهرة، دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٣٤هـ، ص ٨٠.
- (١٣) محمد الصبان، إسعاف الراغبين في سيرة المصطفى وفضائل آل بيته الطاهرين، القاهرة، دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٣٤هـ، ص ١١٨ - ١١٩.
- (١٤) دكتور / على شريعتي، پاسخ بسؤالات وانتقادات، تهران، سازمان انتشارات حسينية إرشاد، ١٣٥٠هـ.
- (١٥) المصدر السابق.
- (١٦) محمد على الخوماني، دين وتمدن، ج ١، القاهرة، مطبعة كوستاتسوماس وشركاه، ١٩٥٨، ص ٢٢.
- (١٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، مصدر سابق، ص ٢٦.
- (١٨) سورة الشورى، آية ٣٨. (١٩) تغره: غرر بنفسه تغريراً، وتغره: عرضها للهلاك.
- (٢٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، مصدر سابق، ص ٢٣.
- (٢١) سورة الروم، آية ٣١ - ٣٢. (٢٢) سورة آل عمران، آية ١٠٥.
- (٢٣) أنظر: آصف بن على أصغر فيض، دعائم الإسلام، ط ٣، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩، ص ١٥ - ١٦.
- (٢٤) سورة الشعراء، آية ٢١٤.

الفصل الثاني

تأثير اضطهاد الشيعة في الإسلام الوسيط

كان من آثار الاضطهاد الذي مارسه الأمويون والعباسيون وغيرهم من الحكام هو تعبير الشيعة وإفصاحهم عن رأيهم في كل أنظمة الحكم التي ظهرت في الإسلام منذ وفاة الرسول ﷺ . وتمكن الشيعة نتيجة ذلك من ترويض آرائهم تلك وإعلانها .

يقول Grunebaum : " إن الاضطهاد لم يفعل شيئاً ليمنع نمو الشيعة . لقد انتشرت الحركة (الشيعة) وسط الإمبراطورية حتى في العاصمة نفسها ، وكان العلماء الشيعة مشغولين بتقوية دعائم عقيدتهم " . (١)

إن الاضطهاد الذي أنزله الأمويون والعباسيون على العلويين والشيعة دفع المفكرين إلى البحث عن أصول وجذور تلك الضغوط والاضطهادات فتمكنوا من تحديد أسبابها ، (ومن تلك الأسباب ظاهرة بيعة السقيفة) والإعلان عن رأيهم الصريح حولها بعد أن كانت مكبوتة مخنوقة حرصاً على وحدة الصف واتباعاً لإرشادات أئمة أهل البيت ، فالاضطهاد السياسي هذا أدى إلى كشف الستائر وإزالة الحجب ومقاومة الظلم والاضطهاد بالتعبير والتصريح والمناقشة وإيجاد أصول المنطق لرد الاضطهاد بالتحاجج وقد تبلورت تلك الاندفاعات من قبل الشيعة والعلويين إلى ظهور أصول الصياغة المنطقية للفكر السياسي الشيعي .

يقول الدكتور توفيق الطويل : " فالاضطهاد في تاريخه الطويل قد شجع الناس على اعتناق المذهب الجديد الذي يستشهد في سبيله أصحابه " (٢) .

وقال الدكتور طه حسين : " وليس شئ من سياسة الناس يروج للآراء ، ويغري الناس باتباعها كالاضطهاد الذي يعطف القلوب على الذين تلم بهم المحن ، وتصب عليهم الكوارث ، وتبسط عليهم يد السلطان ، والذي يصرف القلوب عن هذا السلطان الذي يدفع إلى الظلم ، ويمعن فيه ويرهق الناس من أمرهم عسراً .

ولذلك عظم أمر الشيعة في الأعوام العشرة الأخيرة من حكم معاوية وانتشرت دعوتهم أي انتشار في شرق البلاد الإسلامية ، وفي بلاد جنوب العرب ، ومات معاوية حين مات ، وكثير من الناس وعامة أهل العراق بنوع خاص يرون بغض بني أمية وحب أهل البيت لأنفسهم ديناً " . (٣)

ويقول الأستاذ مصطفى الشكعة : " لقد كان لدعوة الشيعة وتقوى أئمتهم وانتسابهم إلى بيت النبوة وما حل بهم من اضطهاد وما وقع عليهم من ضرر وما أنزل بهم من ظلم ومطاردة وقتلهم وذرياتهم ونسائهم ، صدى عاطفي جارف في نفوس أكثر المسلمين وفي عواطف أكثر الشعراء على فترات متتالية متطاولة من الزمان . وكل ألوان الشعر التي قيلت فيهم مشحونة بالعواطف متسمة بالحزن والأسى ذارفة الدمع جياشه بالبكاء " (٤) وفي ذلك يقول Grunebaum : " إن الاضطهاد يؤدي إلى مزاج حزين " إن علامات المعاناة والعذاب هي علامات الشيعة الحقيقي " . (٥) وهو ما يؤيده أحد الباحثين المعاصرين . (٦)

هجا الكميت الأمويين ، وشهر بهم ، وبساوئهم ، وأعلن أنهم الطرداء الطلقاء اللعناء على لسان النبي ﷺ ، ومدح العلويين ، وانتصر لهم وأشاد بفضلهم معلنا أنهم الهداة ، وسبل النجاة وأن السعادة في هذه الدار لا تنال إلا بطاعتهم والانقياد لهم ، وأن الفوز غدا لمن تمسك بجلهم وولائهم ، هجا أولئك ، ومدح هؤلاء لله وفاء لدينه وعقيدته في وقت يعلن فيه شتم علي عليه السلام على المنابر .

وكان الاتهام بالزندقة والكفر أهون من تهمة التشيع لعلى وأبناء النبي ، وكان جزاء المحبين لهم قطع الأيدي والأرجل والألسن والصلب أو الدفن حيا " . (٧) ويقول محمد أبو زهرة : " ولما اشتدت المظالم على أولاد علي في عهد الأمويين وكثر نزول الأذى بهم ثارت دفائن المحبة لهم وهم ذرية الرسول ، ورأى الناس فيهم شهداء الظلم ، فاتسع نطاق " المذهب الشيعي " وكثر أنصاره . (٨)

الخوارزمي :

تشيع من كبار الكتاب أبو بكر الخوارزمي حيث كان شيعيا متعصبا لأهل البيت مسلطا قلمه على خصومة . وللتشيع هذا أثر قوى في رسائله فهو لا يترك فرصة دون أن يستغلها في هجاء خصومه أو مدح رؤساء الشيعة أو إظهار التوجع والتفجع لما أصاب أهل البيت من ظلم وقتل وغضب . فإذا كتب رسالة إلى جماعة الشيعة في نيسابور أسهب وأطال فيما أصاب أنصار الشيعة من قتل وتشريد ومحنة وبلاء أيام الأمويين والعباسيين بأسلوب تسوده نغمة الحزن والكآبة فيقول : " وأنتم ونحن - أصلحنا الله وإياكم - عصابة لم يرض الله لنا الدنيا فذخرنا للدار الآخرة ورغب بنا عن الثواب العاجل فأعد لنا الثواب الآجل وقسمنا قسمين : قسما مات شهيدا ، وقسما

عاش شهيداً فالحي يحسد الميت على ما صار إليه ولا يرغب بنفسه عما جرى إليه . قال أمير المؤمنين : المحن إلى شيعتنا أقرب من الماء إلى الخدور فإذا كنا شيعة أئمتنا في الفرائض والسنن ومتبعي آثارهم . . فينبغي أن نتبع آثارهم في المحن . غصبت سيدتنا فاطمة ميراث أبيها يوم السقيفة ، وأخر أمير المؤمنين عن الخلافة وسم الحسن سرا ، وعلى هذا النحو يمضى في رسالته معددا مصائب الشيعة هاجيا آل مروان وآل الزبير وبنى العباس هجاء لا ذعاً عنيفاً) . (٩)

الخلافة الراشدة والأموية والفكر الشيعي

قد ظهر الفكر السياسي الشيعي في عهود الخلفاء الراشدين الأمويين والعباسيين واستمر إلى ما بعد ذلك وقد عبر الشيعة عن آرائهم وأحاسيسهم نثراً وشعراً .

" يروى من عدة طرق أن هشام بن عبد الملك حج قبل أن يتولى الخلافة فطاف بالبيت ، فلما أراد أن يستلم الحجر لم يتمكن حتى نصب له منبر فجلس عليه وسلم ، وأهل الشام حوله ، وبينما هو كذلك إذ أقبل على بن الحسين فلما دنا من الحجر ليتسلم تنحى عنه الناس إجلالاً له هيبة واحتراماً ، وهو في بزة حسنة ، وشكل مليح ، فقال هشام من هذا ؟ استنقاصاً له ، وكان الفرزدق الشاعر حاضراً ، فقال أنا أعرفه ، فقال هشام : من هو ؟ فأنشد الشاعر الفحل تلك القصيدة لعل أهم أبياتها بهذا الصدد :

هذا بن خير عباد الله كلهم	هذا التقى النقي الطاهر العلم
إذا رأته قريش قال قائلها	إلى مكارم هذا ينتهي الكرم
هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله	بجده أنبياء الله قد ختموا
من جده . دان فضل الأنبياء له	وفضل أمته دانت لها الأمم (١٠)

" لما سمع هشام قصيدة الفرزدق غضب ثم أخذه وسجنه بعسفان فبلغ ذلك على بن الحسين (رضى الله عنه) فبعث إليه بأربعة آلاف درهم فردها الفرزدق وكتب إليه إنما مدحتك بما أنت أهله فردها عليه على (رضى الله عنه) وكتب إليه أن خذها وتعاون بها على دهرك فإننا أهل بيت إذا وهبنا شيئاً لا نستعيده ، فقبلها منه وفي رواية فبعث إليه بإثنى عشر ألف درهم وفي رواية بعشرة آلاف درهم وقال اعذرنا يا أبا فراس فلو كان عندنا أكثر من هذا لوصلناك به الفرزدق يهجوا هشاماً وهو في السجن (١١)

ولم يقتصر أثر الاضطهاد السياسي في التعبير عن الأحاسيس شعرا أو نثرا وإنما كان لذلك أثر كبير في نشر الفقه وبلورته وتطويره بمرور الزمن ويروى لنا الشيخ محمد أبو زهرة عن أثر الاضطهاد الذي لاقاه زيد وأتباعه وأشياعه في نشر وترويج الفقه الزيدي فيقول: " إن الاضطهاد الذي أصاب زيدا واستشهدا في سبيله، ثم أصاب من بعده أتباعه وأشياعه وآل البيت الذين نادوا بمثل ندائه، ترتب عليه أمران جليان في تاريخ الفقه الزيدي:

١ - انتشار آراء الإمام زيد في البقاع الإسلامية كلها تقريبا.

٢ - اتساع آفاق المذهب وكثرة الآراء فيه. (١٢)

ويقول أيضا: " هاجر ناصر الأطروش إلى بلاد الديلم والجيل، وكان أهل هذه البلاد على الشرك فأخذ يدعو بدعاية الإسلام ويهدي الناس إليه، ومن دخل في الإسلام شرح له أصوله، وعلمه فروعه على مقتضى تعاليم المذهب الزيدي، فكان ينشر الإسلام وينشر الفقه الزيدي معا، وقد أبلى في ذلك بلاءا حسنا.

وقد كان السبب في هجرته هو تتبع العباسيين لآل البيت وخصوصا بعد أن تولى المتوكل الذي كان يعد ناصبيا، يناصب آل على العداء، ويعد الناصر هذا محي الإمامة الزيدية من الركود، بعد توالى الاضطهاد واستشهاد الكثيرين من آل البيت رضوان الله تبارك وتعالى عليهم". (١٣)

قال الشهرستاني: " لم ينتظر أمر الزيدية... حتى ظهر بخراسان... ناصر الأطروش، فطلب مكانة ليقتل، فاخفى، واعتزل الأمر، وصار إلى بلاد الديلم والجيل، وهم لم يتحلوا بدين الإسلام بعد، فدعا الناس دعوة إلى الإسلام على مذهب زيد بن علي، فدانوا بذلك، ونشئوا عليه، وبقيت الزيدية في تلك البلاد ظاهرين، وكان يخرج واحد بعد واحد من الأئمة، ويلى أمرهم (١٤) وعموما فإن اضطهاد الأمويين والعباسيين للشيعة كان له أثره الكبير في ترويج مذاهبهم وانتشارها.

تأثير الدولة الأموية:

قامت الثورة ضد الأمويين نتيجة الظلم والاضطهاد الذي مارسوه ضد خصومهم وخاصة الشيعة (١٥) وقد قام بهذه الثورة بنو العباس مع جماعة من العلويين والشيعة (١٦)، ولم يكن الاشتراك في هذه الثورة من قبل العلويين والشيعة برضا إمام أهل البيت جعفر الصادق. (١٧)، إذ إنه " حين اضطربت أمور بني أمية، اجتمع بنو الحسن وبنو

العباس ، وعقدوا البيعة لمحمد بن عبد الله بن الحسن ، وكان فيمن بايعه إبراهيم والسفاح والمنصور .

وكان المنصور أشدهم حماسا لهذه البيعة وأرسل المجتمعون إلى الإمام جعفر الصادق ، فلما حضر رغبوا إليه في أن يبايع محمدا ، فقال : إن هذا الأمر لا يتم لهذا ، وضرب على ظهر السفاح ثم لهذا ، وأشار إلى المنصور ، وقال لعبد الله بن الحسن : إن ولدك إبراهيم ومحمد سيقتلهم المنصور ، ثم نهض وخرج من المجلس " (١٨)

يقول الشهرستاني : " أن الإمام الصادق أخبر إبراهيم الإمام ومحمد الإمام بما سيجرى عليهما ، ويقتلهما وبجميع ما يتم عليهما وقال : إن بني أمية يتناولون على الناس ، حتى لو طاولتهم الجبال لظالوا عليها . وهم يستشعرون بغض أهل البيت ، ولا يجوز أن يخرج واحد من أهل البيت حتى يأذن الله تعالى بزوال ملكهم . وقال : إنا لا نخوض في الأمر حتى يتلاعب به هذا وأولاده ، وأشار إلى المنصور " . (١٩)

وقد استولى محمد النفس الزكية على مكة والمدينة واستولى أخوه إبراهيم على البصرة ، وما جاورها ، واستولى أخوهما الثالث إدريس على جزء من بلاد المغرب فأرسل أبو جعفر المنصور الخليفة العباسي إلى محمد النفس الزكية جيشا كثيفا والتحم الجيشان بالمدينة في معركة كبيرة قتل فيها محمد النفس الزكية ، ثم ثنى المنصور بجيش آخر أنفذه إلى العراق حتى التحم مع جيش إبراهيم في معركة عرفت باسم باب حمرين أو باب خمرأ قتل فيها إبراهيم " . (٢٠)

يروى عن الإمام الصادق أن أبا سلمة (الخلال) حين بلغه مقتل إبراهيم الإمام أصر على الرجوع إلى آل أبي طالب . وفعلا بعث بكتابين إحداهما إلى جعفر الصادق . فلما وصل الرسول إلى جعفر أمر بسراج ووضع عليه الخطاب دون أن يفتحه وقال للرسول " عرف صاحبك بما رأيت " (٢١) ، ومن ذلك نرى إن الثورات التي قامت ضد الأمويين من قبل البعض ممن يحسبون على الشيعة أو ينتمون إليهم والذين يمكننا أن نقول عنهم بكلمة أوضح ليطيعوا أوامر إمامهم ، لم تكن برضا أئمة أهل البيت وكانت اندفاعات شخصية .

وقد منع هؤلاء الأئمة مثل هذه الثورات لعدم جدواها . وبالفعل فإن الذي استفاد من ثورات بعض الشيعة ضد الأمويين هم العباسيون ، ولم تكن لتلك الثورات أية فائدة للشيعة أنفسهم ، بل على العكس حفز العباسيين على التنكيل بهم وجعلهم يحذرون

منهم ويخافون ويبطشون بهم ويضطهدونهم . فقد حقد المنصور على العلويين وفعل بهم تلك الأفاعيل (٢٢) عندما خرج عليه محمد الإمام (النفس الزكية) وإبراهيم الإمام ، وعند ذاك اشتدت الشديدة على العلويين وأحيطوا بالريب والظنون . (٢٣)

ولذلك فإن الثورات التي قامت ضد الأمويين من قبل بعض أفراد أو جماعات من الشيعة لم تكن من تخطيط أو موافقة أئمة أهل البيت وبذلك لا نعتبرها أو أية نتائج لها ضمن الفكر السياسي الشيعي ، لأننا حددنا مقدما المقصود بالفكر السياسي الشيعي في هذا البحث بأنه الفكر السياسي لطائفة الشيعة الإمامية الإثني عشرية دون غيرهم من الطوائف والفرق ، كالزيدية والإسماعيلية وغيرهم .

فقد كان من المفروض أن لا يقوم زيد بن علي ولا ابنه يحيى ولا إبراهيم الإمام ولا محمد الإمام بالثورات امثالاً لأوامر أئمة أهل البيت لكي لا تعطى تلك الثورات نتائج عكسية وتكون وبالا عليهم وعلى الشيعة .

صعود نجم الشيعة :

لا يمكن فصل عامل السياسة عن عامل الدين في الإسلام . يقول دكتور / محمد فاروق النبهان : " لو تتبعنا التاريخ الإسلامي منذ صدر الإسلام حتى مطلع العصر الحديث لوجدنا أن الدولة الإسلامية لم تنفصل عن الدين ، وكان الدين هو العماد الرئيسي للدولة " . (٢٤)

ولكننا نرى أن هذين العاملين قد ابتعد بعضهما عن بعض إن لم ينفصلا في بعض العهود الإسلامية ، وخاصة ابتداء من العهد الأموي (٢٥) لذلك فإن العوامل والأسباب والأساليب التي تدخلت في عملية الابتعاد أو الفصل هذه أوجدت حالات غير طبيعية كان الاضطهاد السياسي وسيلة من وسائل الضغط لتمرير تلك الحالات غير الطبيعية ولللقضاء على أي معارضة وإسكاتها .

ويرى فريق من الباحثين ضرورة عدم النظر إلى الفكر السياسي الشيعي (أو أي فكر سياسي إسلامي آخر) على أساس أنه تعبير عن تكتل سياسي في مواجهة تكتلات سياسية أخرى مخالفة له وإنما علينا أن نبحث عن الاتجاه الطبيعي للإسلام لمطابقة الأفكار السياسية لكافة الفرق الإسلامية ومنها الشيعة الإمامية عليه ولمعرفة مواطن استقامة أو انحراف تلك الفرق ومواردها وأسبابها ونتائجها ، فالاتجاه الشيعي الإمامي يرى أنه هو

الاتجاه الطبيعي للإسلام (٢٦) ولذلك فإن الاضطهاد السياسي لم يوجد الفكر السياسي الشيعي وإنما كان سببا في التعبير عن نفسه .

إن الاضطهاد السياسي في الإسلام حقيقة واقعة وهنالك شواهد وأدلة تشير إلى ذلك ويرى البعض أن الاضطهاد لم يقتصر على الشيعة من جانب السنة وإنما كان أحيانا من جانب بعض الشيعة على أهل السنة والجماعة . ومن ذلك قول الأستاذ مصطفى الشكعة : حيث يرى " أن الشيعة لم يكونوا المعتدين عليهم بصفة دائمة فكثيرا ما كانوا المعتدين خصوصا إذا كانت الأمور في يد دولة شيعية كالبويهيين أو الفاطميين أو حيث يكثر تجمعهم فلم يكن إنسان يستطيع أن يذكر الصحابة بالخير في بعض الأزمنة في الكوفة لان مصيره يكون القتل السريع ، ولذلك قيل : من أراد الشهادة فليدخل دار البطيخ " بالكوفة " وليقل رحم الله عثمان " (٢٧) ، ويقول : كان البويهيون لتعصبهم للتشيع يكرهون أهل السنة وكثيرا ما أوقع معز الدولة البويهى الأذى بالخلفاء من قتل أو سمل عيونهم لا لشيء إلا أنهم سنيون " (٢٨) .

وقد بالغ الفاطميون في مصر في إيذاء أهل السنة فعزلوا كل السنيين من المناصب الحكومية وجسوا قاضى القضاة لأنه رفض أن يعترف بإمامة على ، وسبوا الصحابة والخلفاء الراشدين بكتابات منقوشة على جدران المساجد وفي الشوارع ، ولعنوا أهل السنة على المنابر إلى غير ذلك من أصناف الأذى التي أريقَت بسببها الدماء حيناً أو حل الأذى والتحقير مكان الدماء حيناً آخر " . (٢٩)

وعند مناقشة هذه الحوادث وأسبابها ونتائجها تواجه الباحثين حقائق تلقى بعض الأضواء على واقع الفكر السياسي الشيعي . فالأستاذ الشكعة يقول إنه كثيرا ما كان الشيعة هم المعتدون إذا كانت الأمور في يد دولة شيعية كالبويهيين والفاطميين . ولكن الحقيقة هي أن دولة البويهيين أو الفاطميين لا تعبر عن عقائد الشيعة ولا تجسمها وإنما هي دول زمنية (٣٠) لا فرق بينها وبين أية دولة زمنية أخرى سوى ادعائها الانتماء إلى التشيع علما بأن الفاطميين هم من الشيعة الإسماعيلية الذين يعتبرهم الإمامية من الفرق الشيعية المنحرفة عن التشيع . (٣١)

وتأسيساً على ذلك يجب عدم الفصل بين تصرفات الفاطميين وبين انتمائهم إلى الشيعة ، إن تصرفاتهم كانت نابعة من انحراف سياسي وليس عن اعتقاد ديني (٣٢) إسلامي شيعي ، إن أي تصرف مخالف للقرآن والسنة هو انحراف يظهر من

جانب أي فرد مسلم أو أية فرقة أو طائفة " ويجب إن نتذكر أن الحركة الصفوية نفسها والتي تمثل مثالا واحدا لنصر سياسي رئيسي للتشيع الإثنى عشري لم تبدأ كحركة شيعية خالصة بالمفهوم المحدد لهذه الكلمة (كما يقول الدكتور سيد حسين نصر)

لقد كان الصفويون فرعاً صوفياً أصبح حسن التنظيم وذا قوة حتى أنه أصبح قادراً على مزاولة السلطة السياسية الفعلية وأخيراً قاموا بغزو كل فارس . وحينئذ جعل الصفويون التشيع المذهب الرسمي ، ولكن الحركة نفسها بدأت من مجموعة صوفية وأكثر من ذلك فإن تورط التشيع الإثنى عشري في الحياة السياسية الذي أصبح ضروريا بسبب الموقف أو الوضع الجديد في فارس الصفوية ، لم يقضى على الفتور أو اللامبالاة من جانب العلماء الشيعة تجاه الحكم ، وهذا الموقف ما زال قائماً في بعض الاتجاهات والجماعات حتى اليوم (٣٣) .

فشاه إيران والذي أصبح بلده شيعياً رسمياً منذ ارتقاء الأسرة الصفوية في عام ١٥٠٢ م هو من وجهة النظر هذه ليس أكثر من حامل دنيوي للسيادة ومسئول عن حفظ القانون والنظام (٣٤) ولا علاقة للشاه بالمؤسسة الدينية لذلك نرى أن ما أورده Coon من أنه " في إيران حيث التشيع هو الدين الرسمي يعين الشاه رئيس بالمجتهدين في كل مدينة (٣٥) ليس بصحيح " (٣٦) .

يقول الشيخ محمد جواد مغنية " فدولة الفاطميين والبويهيين والحمدانيين الإيرانيين كلها زمنية في عقيدة الشيعة لا تمت إلى الدين بصلة " تماماً كدولة الأمويين والعباسيين " (٣٧) ويقول " إن الشيعة لا يرون أي بأس من الناحية الدينية بقيام أي دولة زمنية في هذا العصر ، والعصور السابقة إذا حكمت برضا الناس واختيارهم ، وأدت واجبها كدولة صالحة تحفظ الأمن والنظام ، وتصون لكل ذي حق حقه وتحصن الحدود من الاعتداء ، على شريطة ألا تتعرض للأديان من قريب أو بعيد (٣٨) " ولذلك فإن أية تصرفات من قبل أولئك الحكام المنتسبين إلى الشيعة لا علاقة بها ولا دخل لها بعقائد الشيعة لا يرون أية علاقة ارتباطية بينهم وبين أولئك الحكام وأن أية تصرفات خاصة أو عامة صدرت منهم هي تصرفات شخصية إن كانت مطابقة للقرآن والسنة فهي تصرفات صحيحة وإلا فإنهم آثمون عليها ، ولذلك فإن الشيعة يتصلون من أية مسئولية ترد نتيجة تصرفات أولئك الحكام . وبالنظر إلى أن عامل السياسة لا يمكن فصله عن عامل الدين ، وأنها تتمثل في الأئمة الإثنى 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 صورة 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.

إن آراء وتصرفات الإمام على في كنف الخلفاء وفي عهده تختلف عن آراء وتصرفات الإمام الحسن وهذه تختلف عن آراء وتصرفات الإمام الحسين وكذلك بقية الأئمة المعصومين من ولد الحسين وذلك نظراً لاختلاف الظروف واختلاف أساليب تصرفات الحكام معهم، فالهدف كان تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً سليماً أي المحافظة على القيم والممارسات، فالإمام على كان مرجعاً (٣٩) للمسلمين عامة وللخلفاء الذين حكموا قبله، والإمام الحسن أجبر على الصلح مع معاوية عندما اقتضت الظروف الإمام الحسين ثار ضد يزيد واستشهد في سبيل المحافظة على القيم والممارسات الصحيحة والدفاع عنها ولكن اشتد الضغط على الأئمة بعد الحسين وابتداءً من الإمام زين العابدين من قبل الحكام الأمويين والعباسيين دفعهم للالتجاء إلى أساليب أخرى والتصرف حسب الظروف وبمقتضيات الأحوال في مواجهة أية اندفاعات للنيل من القيم وللمراقبة للممارسات وتقويمها سواء من قبل الحكام أو من قبل كافة المسلمين.

وفي هذا يقول الشيخ محمد أبو زهرة: أن آل البيت لم يكونوا في العصر الأموي إلا للعلم، ولا سلوان لهم عما نزل بهم إلا في الانصراف إليه، ليسترجحوا وليأمن بنو أمية جانبهم فزين العابدين انصرف للعلم وعنى به، ولم يعنى بشيء سواه، وكذلك أولاده من بعده، وإذا كانت لهم عناية بشيء غيرها فعلى هامش النفس والعقل، لا في صلبهما " (٤٠).

إن فلسفة أسلوب الأئمة المعصومين مع الحكام لا تتجاوز التعاليم الواردة في القرآن والسنة النبوية ولما فيه مصلحة المسلمين وحسب مقتضيات الظروف والأحوال وليست مسألة راحة وتهرب من المسؤولية فإن الظروف كانت تقتضي أن يتصرف أولئك الأئمة كما تصرفوا.

ويرى أبو زهرة " أن آل البيت في القرن الأول وأكثر القرن الثاني تهيأت لهم أسباب جعلتهم ذوى سجايا ليست عند كل الناس، ذلك أن البيت النبوي كان محتفظاً بكل ما توارثه من عادات نبوية، وذكريات علوية، وكان يذكر هذه الذكريات وينميها ما كانوا

يرون من تنكر ساسة العصر لهم ، وما يرونه من أنهم قد حرموا السلطان فعكفوا على الميراث الذي ورثوه ولم يتجهوا إلى غيره ، وإذا كان لكل أسرة تقاليد وعادات ونظم ، فتقاليد آل البيت في هذا العصر كانت الاتجاه إلى العلم وطلبه ونشره بين الناس ، وإلى تأليف قلوب المؤمنين وهداية الضالين ، (٤١) .

ولكن الحوادث كما يقول الشيخ أبو زهرة كانت تجر آل البيت إلى الكلام في السياسة مع الرغبة الملحة في اعتزالها ويقول في ذلك : " لقد ظهرت في البلاد الإسلامية طوائف قد انحرفت ، وكانت تدعى أنها تتكلم باسم آل البيت وكانت تلعن أبا بكر وعمر .

وفى ذلك يقول أبو زهرة " لما علم بأمرهم (الإمام) على زين العابدين نفى عن نفسه ذلك القول ، ولما حضروا مجلسه ، وسمع قولهم طردهم من المجلس (٤٢) إذ " يروى أن الإمام على زين العابدين جلس إليه قوم من أهل العراق ، فذكروا أبا بكر وعمر فنالوا منهما ، ثم ابتدءوا في عثمان ، فقال لهم رضي الله عنه : أخبرونا أنتم من المهاجرين الأولين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا ويريدون الله ورسوله ؟ قالوا لا . قال ؟ فانتم من الذين " تبؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم " قالوا : لا . فقال لهم أما أنتم فقد أقررتم على أنفسكم وشهدتم على أنفسكم أنكم لستم من هؤلاء ولا من هؤلاء وأنا أشهد أنكم لستم من الفرقة الثالثة الذين قال الله فيهم : (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا . . .) الآية . فقوموا عني لا بارك الله فيكم ، ولا قرب دوركم ، أنتم مستهزئون بالإسلام ولستم من أهله . (٤٣) .

وقد كان ابنه محمد الباقر رضي الله عنه يعلم مثل تلك الأقوال عن بعض أهل العراق فينفي ذلك عن آل البيت ويبالغ في نفيه وقد كان أهل البيت على حق في هذا النفي ، لأن زعماء المتشيعين (على حد تعبير أبو زهرة) كانوا يدعون أنهم يتكلمون باسم أولئك الأئمة الذين كانوا زاهدين في السياسة منصرفين إلى العلم انصرافا تاما مطلقا .

فادعى بيان بن سمعان التميمي المتوفى سنة ١١٩ هـ الذي كان يدعو إلى آراء منحرفة انه كان يحكى آراء أبي هاشم بن محمد بن على ، ولما علم بحاله أبو هاشم كذبه ، وأعلن البراءة منه ومن أقواله والمغيرة بن سعيد المتوفى سنة ١١٩ هـ الذي كان يدعو إلى مثل ما يدعو إليه بيان ، كان يكذب على محمد الباقر بن على زين العابدين ، حتى اضطر إلى إعلان البراءة مما يقوله وينسبه إليه .

ولقد كان الادعاء بأنهم يتكلمون باسم أولئك الأئمة ثم انحرافهم ، ثم نفى ذلك الانحراف مدعاة لأن تظنّ بنو أمية في أمر أئمة آل البيت وقد كانت تهدد هذا التظنن :
١- قوة الأمويين .

٢- عدم ظهور حركة ايجابية .

٣- إقامة آل البيت بالمدينة لا يخرجون منها ، ولا يتجاوزون الحرمين بها ، إلا إذا طلبهم أحد من بنى أمية في دمشق ، فإنهم يذهبون ثم يعودون إلى محراب العلم الذي التزموه . (٤٤)

٤ - ولما أخذت الدولة الأموية في الضعف بعد عهد الوليد بن عبد الملك ، وسليمان وعمر بن عبد العزيز أخذ التظنن بأئمة آل البيت يشتد إذ لا قوة تبدده . (٤٥)

فالفكر السياسي الشيعي ليس تعبيراً عما حل بكل العلويين ومختلف فرق واتجاهات الشيعة من ظلم وجور وسبب ذلك هو الخلط الذي حدث في مثل هذا المجال ، إذ أن ثورات عديدة قامت باسم الشيعة لم يوافق عليها أئمة أهل البيت المعصومون ، إذ لم يوافق الإمام الصادق على خروج العلويين في عهده ، كعمه زيد وأولاده ، وأولاد عمومته محمد الإمام وإبراهيم ووالدهما . (٤٦) ، وهناك شواهد وأدلة لمظاهر الإرهاب والعنف التي استعملها (٤٧) الحكام ضد خصومهم (وخاصة الشيعة) في العهود الإسلامية المختلفة وسنلقى أضواء على صور منها وذلك في فترات ثلاثة :

(١) العصر الأموي

(٢) العصر العباسي

(٣) العصر الحليث (الحكم العثماني)

أولاً: أدلة من الإرهاب والعنف للشيعة في العصر الأموي :

الدولة الأموية كانت عليها مسحة العروبة وكانت محافظة على الروح العربية والتقاليد العربية وكانت عيوبها والأخلاق التي يمثلها رجال الحكم هي عيوب العرب ورؤساء القبائل إذ ضعفت صلتهم بالدين ، أو طغت عليهم النزعة القبلية ، أو جرفتهم المادية (٤٨) .

ولذلك نرى إن آثار العصبية القبلية والكثير من مساوئ الجاهلية قد تمثلت فيها مبتعدة عن روح الإسلام من قريب أو بعيد " ولولا الانتصارات الباهرة التي كان ينتصرها

المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها لانتقص الناس . فتلك الانتصارات كان لها من الروعة ما جعل المؤمنين يسكنون غير راضين ، وهل يتقدم مؤمن للانتقاض وهو يعلم أن جيوش قتيبة بن مسلم تدق أسوار الصين ، وتسير مجاهدة فاتحة . ولذلك صمت أهل الإيمان وسكنوا . ومنعوا أن تتحرك الفتن وأن يثيروا حنين القلوب ، ولذلك لما هدأت الحروب ، ووقفت الفتوح في آخر العصر الأموي تحركت الأحقاد ، فأنت على البيت الأموي من قواعده . (٤٩)

إن مظاهر العنف والإرهاب من قبل الأمويين ضد خصومهم (وخاصة الشيعة) برزت منذ عهد معاوية ، فقد كان يعرض على شيعة الإمام البراءة من دين على ولعنه ، وتولى عثمان فمن استجاب نجا بحشاشة ، وإلا قتل ، هذا مع العلم بأن دين على هو دين ابن عمه محمد إذن كان معاوية يقتل وينكل بالمسلمين لا لشيء إلا لأنهم مسلمون ، فمن هؤلاء حجر بن عدي وأصحابه ، وعمر بن الحمق ورشيد الهجري وغيرهم " . (٥٠)

"دعا معاوية ، الحسن إلى بيته ، ولبي الحسن الدعوة ، ولما دخل عليه وجد عنده عمرو بن عثمان بن عفان وعمرو بن العاص وعتبة بن أبي سفيان والوليد بن عقبة بن أبي معيط والمغيرة بن شبيعة ، وما إن رأوا الحسن حتى أرغوا وأزبدوا وشتموا وعابوا ، ونالوا من الإمام على ، فالتفت الإمام الحسن إلى معاوية وقال فيما قال : أما بعد يا معاوية ما شتمني غيرك وما هؤلاء شتموني ولا سبني غيرك وما هؤلاء سبوني ، ولكن شتمتني وسببتني فحشا منك وسوء رأى وبغيا وعدوانا وحسدا علينا وعداوة لمحمد ﷺ قديما وحديثا وقال . . . أنشدكم الله هل تعلمون أن الرجل الذي شتمتموه صلى القبلتين . . . وأنت يا معاوية في ضلالة ، تعبد اللات والعزى ؟ وبائع البيعتين : بيعة الفتح وبيعة الرضوان وأنت بالأولى كافر وبالأخرى ناكث ؟ ألستم تعلمون أنه صاحب راية رسول الله يوم بدر وأن راية المشركين معك يا معاوية ؟ ويوم أحد ويوم الأحزاب ويوم خيبر . . . ألستم تعلمون أن رسول الله لعن أبا سفيان في سبع مواطن :

١- يوم خرج الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة وأبو سفيان جاء من الشام فوقع فيه أبو سفيان فسبه ، وأوعده ، وهم أن يبطش به ، ثم صرفه الله عز وجل عنه .

٢- يوم أحد حيث قال رسول الله ﷺ : الله مولانا ولا مولى لكم وقال أبو سفيان لنا العزى ولا عزى لكم ، فلعنه الله وملائكته ورسوله والمؤمنين أجمعون .

٣- يوم حنين .

٤- قول الله عز وجل : " والهدى معكوفاً أن يبلغ محله " . (٥١) .

٥ - وصددت أنت وأبوك ومشركو قريش رسول الله ، فلعنه الله لعنة شملته وذريته إلى يوم القيامة .

٦- يوم العير حيث طردها أبو سفيان ليحرزها من رسول الله .

٧- يوم الأحزاب .

قال لميثم التمار تلميذ الإمام وصاحبه : لتبرأ من على أو لأقطعن يديك ورجليك وأصلبك - فما كان من ميثم إلا أن امتدح علياً ، ولعن ابن زياد والأمويين ، فقطع يديه ورجليه ولسانه ، وصلبه ميتاً . (٥٢)

ثم يأتي بعد ذلك دور الحجاج بن يوسف الثقفي . " كان الحجاج سفاكا بطبعة ، يقتل الناس حتى الشيوخ والصبيان لا لشيء إلا حبا بالقتل وإراقة الدماء ، وكانت تهمة التشيع المبرر الوحيد لضرب الأعناق . قال بن أبي الحديد في شرح النهج الجزء ٣ ص ١٥ : قال الإمام محمد الباقر : قتلت شيعتنا بكل بلد ، وقطعت الأيدي والأرجل على الظنة ، وكان من يذكر بحبنا والانقطاع إلينا سجن أو نهب ماله أو هدمت داره ثم لم يزل البلاء يشتد ويزداد الأذى زمن عبيد الله بن زياد قاتل الحسين ثم جاء الحجاج فقتلهم كل قتلة وأخذهم بكل ظنه وتهمة (٥٣) ، لقد اشتد الحجاج في مطاردة الشيعة وتعذيبهم وصلبهم على جذوع النخل . " (٥٤)

ولذلك فقد كانت أيام الحجاج أشد هولا على الشيعة من أيام معاوية ويزيد - باستثناء يوم الطف - وإذا علمنا أن في عهد الحجاج كان يفضل الرجل أن يقال له : أنت زنديق وكافر على أن يقال له : أنت شيعي إذا علمنا ذلك عرفنا مقدار الفظائع التي ارتكبتها الحجاج بحق الشيعة ، لا لشيء إلا لأنهم شيعة وقد اعترف هو بهذه الحقيقة أكثر من مرة ، قال يوما لأهل الكوفة : " يا أهل الكوفة إنني أريد الحج ، وقد استخلفت عليكم ولدي محمداً ، وأوصيته إن لا يقبل من محسنكم ، ولا يتجاوز عن مسيئكم ، ومن المعلوم أن أهل الكوفة كلهم شيعة على ، وهكذا تراكمت الأهوال على الشيعة من عهد معاوية وزياد بن أبيه إلى يزيد وعبيد الله بن زياد ، إلى عبد الملك والحجاج ، إلى ما هو أدهى وأمر . (٥٥)

ثانياً : - أدلة من الإرهاب والعنف للشيعة في العصر العباسي :

إن الإرهاب الذي وقع على الشيعة والعلويين في العصر العباسي لا يقل ضراوة عن الإرهاب الذي وقع عليهم في العهد الأموي (٥٦) " فقد اتخذ الجائرون (في هذا العصر) جميع الوسائل للتكيل بالعلويين وشيعتهم حتى بلغ بهم الحق أن من يذكر أئمة أهل البيت نال العقوبة والبطش (٥٧) " لقد كانت محنة الشيعة في تلك العهود شاقة وعسيرة " فقد لاقت أعنف المشاكل السياسية والاجتماعية، ومنيت بالحرمان من جميع الحقوق الطبيعية (٥٨) فقد اتخذت السلطات جميع التدابير ضد من يمدح العلويين أو يذكرهم بخير كما عمدت إلى إرهاب العلويين .

فقد صدر مرسوم ملكي من بغداد إلى مصر جاء فيه : أن لا يقبل علوي ضيعة ، ولا يركب فرساً ، ولا يسافر من القسطنطينية إلى طرف من أطرافها ، وأن يمنعوا من اتخاذ العبيد إلا العبد الواحد ، وأن كان بين علوي وبين أحد من سائر الناس خصومة فلا يقبل قول العلوي ويقبل قول خصمه دون بينة ، وكانوا يسفرون بين آونة وأخرى من أطراف البلاد إلى العاصمة ليكونوا تحت الرقابة ، وقد أمر الرشيد عامله على المدينة أن يضمن العلويين بعضهم بعضاً ، ويعرضوا في كل يوم على السلطة المحلية ، فمن غاب عوقب . (٥٩)

إن العنف والإرهاب في هذا العهد لم يكن من قبل الحكام فقط وإنما كانت تقع حوادث يقوم بها العامة من الناس أيضاً فقد " روى بن الأثير وقوع مذبح للشيعة عام ٤٠٧ هـ ، إذ قتل منهم كثيرون ، وأحرقوا بالنار ونهبت ديارهم وقتلوا في جميع أفريقيا ، واجتمع جماعة منهم أمام قصر المنصور ، - الفاطمي - قرب القيروان ، فحصرهم العامة وضيقوا عليهم حتى اشتد عليهم الجوع ، فصاروا يخرجوا والناس يقتلونهم حتى قتلوا عن آخرهم ولجأ من كان منهم بالمهدية إلى الجامع فقتلوا كلهم . وأكثر الشعراء من ذكر هذه المأساة ، بين حزين يؤذيه قسوتها ومبتهج يستخفه أمرها ، ويعلق فرح أنطون على هذه الحادثة بقوله : إنها شبيهة بمذبحه سان ارثايو " . (٦٠) وسيتم عرض بعض الأدلة عن العنف والإرهاب للشيعة في العصر العباسي .

فمن الاضطهاد في عهد الرشيد " ورد أن حميد بن قحطبه قال : طلبني الرشيد في بعض الليل ، وقال لي فيما قال : خذ هذا السيف ، وامثل ما يأمر بك به الخادم إلى بيت مغلق ، ففتحته فإذا فيه بثر في وسطه ، وثلاثة بيوت مغلقة ، ففتح بيتا منهما ، فإذا فيه عشرون شخصاً بين شيخ وكهل وشاب ، فقال لي : " إن أمير المؤمنين يأمر بك بقتل

هؤلاء، وكلهم من ولد على وفاطمة " فجعل يخرج لي واحداً بعد واحد، وأنا اضرب عنقه حتى أتيت على آخرهم فرمى بأجسادهم في تلك البئر، ثم فتح البيت الثاني، وإذا فيه أيضاً عشرون شخصاً، وكان مصيرهم كمصير الذين كانوا في البيت الأول، ثم فتح الباب الثالث وإذا فيه عشرون، فألحقهم بمن مضى، وبقي منهم شيخاً كبير، فقال لي: تبا لك، أي عذر لك يوم القيامة إذا قدمت على جدي رسول الله ﷺ. وقد قتلت من أولاده ستين شخصاً، فارتعدت فرائصي وأصابتنى هزة عنيفة، فنظر إلى الخادم شزراً، ونهرني فأتيت على ذلك الشيخ فقتلته ورميت به في ذلك البئر " (٦١)

إن التاريخ لا يمجد بالخلفاء ويفخر بهم متناسياً تماماً المآسي التي حلت بجماعة من المسلمين في عهودهم، كل ذنبهم أنهم علويون ومن ولد على وفاطمة وأن العباسيين يخافون من وجودهم لأنهم يعتبرونهم مهددين لملكهم وسلطانهم ولأنهم كانوا شركاءهم بالأمس والأساس الذي قامت عليه واشتعلت من أجله الثورة. إن اضطهاد العباسيين لهؤلاء العلويين هو دليل على مدى تفهمهم لواقع أهل البيت ومدى حب الناس لهم وتعلقهم بهم إذ لولا هذا الحب والتعلق لما تم التجاوب من قبل المسلمين للثورة ضد الأمويين، ولم يكن أي فرق بين الأمويين والعباسيين فقد كان معاوية بن أبي سفيان يدفن الأحياء خنقاً تحت الأرض، وكان المنصور يقيم عليهم البناء فوق الأرض. وهذا هو الفارق الوحيد بين خليفة الشام وخليفة العراق بين الأموي والعباسي، على أننا لا نعرف أموياً واحداً سجن جماعة تحت الأرض وتركهم يموت الواحد منهم بعد الآخر بين الفضلات والقاذورات، ولهذا قال الشاعر:

والله ما فعلت أمية فيهم معشار ما فعلت بني العباس (٦٢)

أما عن المنصور فقد ورد أنه " جمع أبناء الحسن، وأمر بجعل القيود والسلاسل في أرجلهم وأعناقهم، وحملهم في محامل مكشوفة، وبغير غطاء، تماماً كما فعل يزيد بن معاوية بعيال الحسين، ثم أودعهم مكاناً تحت الأرض لا يعرفون فيه الليل من النهار، وأشككت أوقات الصلاة عليهم، فجزئوا القرآن خمسة أجزاء، فكانوا يصلون على فراغ كل واحد من حربه، وكانوا يقضون الحاجة الضرورية في مواضعهم، فاشتدت عليهم الرائحة، وتورمت أجسادهم، ولا يزال الورم من القدم حتى يبلغ الفؤاد، فيموت صاحبه مرضاً وعطشاً وجوعاً. (٦٣)

ثالثاً: - أدلة من الإرهاب والعنف للشيعة في العصر الحديث: (٦٤)

" استولت الدولة العثمانية على معظم البلاد العربية خلال القرن السادس عشر فالسلطان سليم، تاسع السلاطين فتح سوريا والحجاز ومصر، ثم أتم خليفته وولده سليمان القانوني فتح سائر البلاد العربية الاخرى، وكان في هذا القرن ثلاث دول إسلامية كبيرة: الدولة العثمانية وعاصمتها القسطنطينية، والدولة الصفوية وعاصمتها تبريز، ودولة المماليك وعاصمتها القاهرة. وأقام الشاه إسماعيل نفسه حامياً للمذهب الشيعي، وتولى السلطان سليم زعامة السنة، واستحصل على فتوى من شيوخ السوء بأن الشيعة خارجون على الدين يجب قتلهم ولذلك أمر بقتل كل من كان معروفاً بالتشيع داخل بلاده. (٦٥)

وجاء في " الجزء الأول أعيان الشيعة أن السلطان سليم قتل في الأناضول وحدها أربعين ألفاً، وقيل سبعين، لا شيء إلا أنهم شيعة. وفي الفصول المهمة أن الشيخ نوح الحنفي أفتى بكفر الشيعة ووجب قتلهم من جزاء هذه الفتوى عشرات الألوف من شيعة حلب وغيرهم وتشرد من سلم من القتل من شيعة حلب، حتى لا يبقى فيها شيعي واحد، وكان التشيع فيها راسخاً ومنتشراً، منذ كانت حلب عاصمة الدولة الحمدانية، وقد نشأ في حلب منذ القديم عديد من كبار العلماء وأئمة الفقه، كبنى زهرة وآل أبى جرادة وغيرهم ممن جاء ذكرهم في كتب السير والترجمة. (٦٦)

ويقول الأستاذ مصطفى الشكعة " ويظل الشيعة عرضة للمطاردة في كل بقاع المسلمين في العراق وفارس والحجاز ومصر وأفريقيا وتركيا ولا زالت الدماء الشيعية التي أراقها السلطان التركي سليم الأول في مستهل القرن السادس عشر الميلادي نقطة سوداء في تاريخه لان الدافع إلى هذا الانتقام لم يكن له من سبب معقول إلا التعصب في ظل المذهب، فقد كان سنياً وأولئك شيعة " (٦٧).

وهنا نرى أن الفتاوى التي أصدرها بعض علماء السنة ضد الشيعة هي صورة من صور الاضطهاد السياسي. ومن أمثلتها ما أصدره صاحب الفتاوى الحامدية بأن من توقف في كفر الشيعة وإلحادهم ووجوب قتالهم وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم " (٦٨)

تقويم ظاهرة الاضطهاد:

ظاهرة الاضطهاد الفكري السياسي من الظواهر الخطيرة العاملة وقد جاء هذا الاضطهاد على أعتاب ظاهرة الاضطهاد السياسي الذي مارسه بعض القوى في عهود

إسلامية مختلفة . وظاهرة الاضطهاد الفكري السياسي تتبع ظاهرة الصراع الفكري السياسي إذ إنه عندما انتهى الصراع السياسي في الإسلام بدأ الصراع الفكري السياسي وكذلك عندما انتهى الاضطهاد السياسي في الإسلام بانتهاء المصالح بدأ ظهور أجواء الاضطهاد الفكري السياسي . فالاضطهاد الفكري هو حقيقة واقعة ، وهو صورة من صور الاضطهاد السياسي الذي قد يكون البعض من المسلمين يمارسونه اليوم في عظة من الحقائق ، وقد ارتضوا الواقع الذي يعيشونه بمحض إرادتهم .

لقد اقترنت بعض المصالح في صدر الإسلام برفض ولاية الإمام على (٦٩) واستمرت تلك المصالح قرينة ذلك الرفض إلى عهود متأخرة ، ولقد زالت تلك المصالح ولكن استمرارية أجواء الضغوط والاضطهادات والتعصبات لا زالت سائدة ويمكن الاستفادة من سلاح الموضوعية في إثبات الحقائق التي مرت في صدر الإسلام وشغلت المسلمين فترة طويلة من الزمن وأوجدت ظواهر لعبت أدوارا مؤثرة ولا زالت في حياة المسلمين .

إن المسرح الأصلي للاضطهاد الفكري السياسة هو المؤلفات ، وتلك المؤلفات تعبر عن الصياغة المنطقية لأصول العقائد ولذلك فمن الواجب عدم التسرع في معالجة أي مشكلة تظهر في هذا السبيل . كما ويجب بسط الحقائق وعرضها بعلمية وموضوعية ودون أية مواربة أو مخاتلة أو رهبة ، فإن الحق أحق أن يقال وأن يتبع .

يقول الشيخ محمد رضا المظفر : " إن كتاب العصر . . . لا زالوا مستمرين يحملون بأقلام الحملات القاسية على الشيعة ومعتقداتها ، جهلا أو تجاهلا بطريقة أهل البيت في مسالكهم الدينية . ولهذا فقد جمعوا إلى ظلم الحق وإشاعة الجهل بين قراء كتبهم الدعوة إلى تفريق كلمة المسلمين ، وإثارة الضغائن في نفوسهم والأحقاد في قلوبهم ، بل تأليب بعضهم على بعض . . . ولا يجهل خبير مقدار الحاجة - اليوم خاصة - إلى التقريب بين جماعات المسلمين المختلفة ودفن أحقادهم ، إن لم نستطيع أن نوحّد صفوفهم وجمعهم تحت راية واحدة .

أقول ذلك وإنى لشاعر مع الأسف أننا لا نستطيع أن نصنع شيئا بهذه المحاولات مع من جربنا من هؤلاء الكتاب كالدكتور أحمد أمين وأضرابه فما زادهم توضيح معتقدات الإمامية إلا عنادا ، وتنبههم على خطئهم إلا لجاجا ، وما يهمنا من هؤلاء وغير هؤلاء أن

يستمرّوا على عنادهم مصرين لولا خشية أن ينخدع بهم المغفلون فتنتظلي عليهم تلك التخرصات وتورطهم تلك التهجّمات في إثارة الأحقاد والحزازات " . (٧٠)

إن الصراع الفكري السياسي الإسلامي في الوقت الحاضر يستمد أصوله ومقوماته من ظاهرتين هما : النصوص والصياغات المنطقية ، ومن الجائز أن يمهّد هذا البحث لمتابعة هذا الصراع من خلال ما يحيط بكل من النصوص والصياغات المنطقية من حقائق ومن مشاكل .

إن ما يمكن أن يؤدي إليه هذا البحث هو تأصيل مستلزمات التأمل بصورة جدية ومن ثم المساهمة في بناء المنطق الصائب السليم لمواجهة المشاكل التي تحيط بالمسلمين في عصرنا الحاضر المواءمة بين متطلبات حياتنا المعاصرة ومواصلة تحقيق عناصر الالتزام كما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية .

إن لكل فرقة إسلامية صياغة منطقية خاصة بها تدافع عنها وتحافظ عليها ولها حدود يمكن أن نسميها بحدود الأمن المذهبي ، من الصعوبة السماح بتجاوزها مهما كان منطق الحقائق وقوته ، ومن البديهي أن كل صياغة منطقية تستند في تركيبها وشرعيتها على روايات أو نصوص ولكن المشكلة التي تحيط بهذه الظاهرة هي واقع النصوص ذاتها .

فقد اختلف المسلمون في نصوص السنة النبوية وما يدل على شرح وتفسير القرآن الكريم وبالتالي الروايات التي تؤرخ وتوضح الأحداث التي تهم المسلمين والتي تسهم في بناء صياغاتهم المنطقية وإسنادها وهذه هي القضية التي تشغل ذهن الباحث الآن والتي أدت إليها هذه الرسالة . هي وقفة التأمل المنشودة لتحديد المسلّمات ، والمنهج ، لورقة العمل للمرحلة القادمة وهذا ما ستساهم فيه المناقشة الجدية بين علماء المسلمين .

الهوامش

- (١) Gustave E Von Grunebaum op cit p 188
- (٢) د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مصدر سابق، ص ٣٩.
- (٣) د. طه حسين، على وبنوه، مصدر سابق ص ١٩٦-١٩٧.
- (٤) مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، مصدر سابق ص ١٤٣.
- (٥) Gustave E Von Grunebaum op cit p 191
- (٦) مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، مصدر سابق ص ١٤٣-١٤٤ (يتصرف)
- (٧) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق ص ١٢٢-١٢٣.
- (٨) محمد أبو زهرة، تاريخ المذهب الإسلامية ج ١، مصدر سابق ص ٣٥.
- (٩) احمد أمين، ظهر الإسلام ج ٤، مصدر سابق ص ١٤٤-١٤٥.
- (١٠) محمد أبو زهرة، الإمام زيد، مصدر سابق ص ٢٧-٢٨.
- (١١) الشبلنجي، نور الأبصار، مصدر سابق ص ١٤١-١٤٢.
- (١٢) محمد أبو زهرة، الإمام زيد، مصدر سابق ص ٤٧٨-٤٧٩.
- (١٣) المصدر السابق، ص ٤٨٥-٤٨٦.
- (١٤) الشهر ستاني، الملل والنحل ج ١ ص ١٥٦-١٥٧.
- (١٥) Sayyed Hossein Nasr op cit p 154 انظر:
- (١٦) انظر: د. محمد فاروق البنهان، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق ص ١١١.
- (١٧) انظر: محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، مصدر سابق ص ٤٨-٤٩.
- (١٨) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق، ص ١٤٠.
- (١٩) الشهر ستاني، الملل والنحل، ج ١، مصدر سابق، ص ١٥٦.
- (٢٠) مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذهب، مصدر سابق ص ١٢٥-١٢٦.
- (٢١) د. حامد ربيع، التراث الإسلامي، مصدر سابق ص ٥١.
- (٢٢) انظر: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، مصدر سابق ص ٢٦.
- (٢٣) انظر: محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، مصدر سابق ص ٤١.
- (٢٤) د. فاروق البنهان، نظام الحكم الإسلامي، مصدر سابق ص ١٩٥.

(٢٥) انظر: الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، مصدر سابق ص ٩٣-٩٤

(٢٦) وذلك لأنه يرى أن أتباع ومؤيدي قرار السقيفة انحرفوا في مسألة الخلافة عن نصوص في القرآن والسنة.

(٢٧) مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، مصدر سابق ص ٢٨٩ وانظر: متز ١/ ١٠٢ عن تاريخ بغداد المخطوط.

(٢٨) المصدر السابق ص ٢٨٩.

(٢٩) المصدر السابق، ص ٢٩٠.

(٣٠) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق ص ٧.

(٣١) وذلك استنادا إلى عقيدتهم بإثني عشر إماما أولهم الإمام علي بن أبي طالب وآخرهم الإمام المهدي المنتظر، محمد بن الحسن العسكري، بينما انحرفت الإسماعيلية عن خط الإثني عشرية باعتقادهم بإمامة إسماعيل بن الإمام الصادق بدلا من الإمام السابع موسى بن جعفر.

(٣٢) محمد جواد، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق، ص ٧.

(٣٣) Sayyed Hossein Nasr op cit p 167

(٣٤) Reuben Levy op cit p 288

(٣٥) Carleton S Coon op cit p 125

(٣٦) ويمكن الرجوع في ذلك إلى علماء الشيعة أنفسهم أو القيام بدراسات ميدانية عنها، إذ لا علاقة للشاه أو أي جانب حكومي بالحوزات العلمية المتواجدة في العراق (وخاصة النجف) وإيران (وخاصة قم).

(٣٧ و ٣٨) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق، ص ٧ بتصرف.

(٣٩) أنظر: عباس العقاد، عبقرية الإمام، مصدر سابق، ص ٤١.

(٤٠) محمد أبو زهرة، الإمام زيد، مصدر سابق، ص ٩٠.

(٤١) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٤٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٤٣) وقد رويت هذه الرواية منسوبة إلى محمد الباقر بن علي زين العابدين، ولعل الواقعة تكررت فتكرر معها القول، مرة مع الأب ومرة مع الابن، انظر: المصدر السابق، ص ٢٦.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٤٣.

- (٤٥) المصدر السابق، ص ٤٤ .
- (٤٦) أنظر : محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، مصدر سابق، ص ٤٩ .
- (٤٧) د / توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، مصدر سابق، ص ٣٠ .
- (٤٨) أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، مصدر سابق، ص ٦٥ .
- (٤٩) محمد أبو زهرة، الإمام زيد، مصدر سابق، ص ١٠٢ .
- (٥٠) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق، ص ٧٣ - ٧٤ .
- (٥١) سورة الفتح، آية ٢٥ .
- (٥٢) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق، ص ٨٤ .
- (٥٣) المصدر السابق، ص ٩٠ - ٩١ .
- (٥٤) د. علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مصدر سابق، ص ٨١ .
- (٥٥) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق، ص ٩٤ - ٩٥ .
- (٥٦) Sayyed Hossein Naser, op. cit., p. 154 .
- (٥٧، ٥٨) باقر شريف القرشي، حياة الإمام موسى بن جعفر، ج ٢، ط ٢، النجف، مطبعة الآداب، ١٩٧٠، ص ١٨٦ .
- (٥٩) المصدر السابق، ص ١٨٥ - ١٨٦ .
- (٦٠) د. توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، مصدر سابق، ص ١٥٣ - ١٥٤ .
- (٦١) باقر شريف القرشي، حياة الإمام موسى بن جعفر، مصدر سابق، ص ٨٣ - ٨٤ (بتصرف) .
- (٦٢) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق، ص ١٤٢ .
- (٦٣) المصدر السابق، ص ١٤١ .
- (٦٤) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق، ص ١٤٤ - ١٤٥، عن العقد الفريد، ج ٥، طبعة ١٩٥٣، ص ١٥٩ .
- (٦٥) أبو خلدون ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ط ٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٠، ص ٣٨ - ٤٠ (بتصرف) .
- (٦٦) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، مصدر سابق، ص ١٨٦ - ١٨٧ .
- (٦٧) مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، مصدر سابق، ص ٢٨٧ .
- (٦٨) راجع : كتاب الفصول المهمة في تأليف الأمة، السيد عبد الحسين شرف الدين ص ١٣١ - ١٣٥ .

(٦٩) ومن الأدلة على ذلك قول عمر بن عباس : كرهت قريش أن تجتمع لكم النبوة والخلافة، أنظر :

عبد الفتاح عبد المقصود من الإمام على بن أبي طالب، مصدر سابق، ص ٢٢٠ .

(٧٠) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، مصدر سابق، ص ٣٣ - ٣٤ .

الفصل الثالث

الإمامة والخلافة

الإمامة :

سبقت الإشارة إلى أن ابن خلدون قد أورد تعريفاً أو سبباً لإطلاق لفظ الإمام علي الحاكم فقال ^(١) : فأما تسميته إماماً فتشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والافتداء به ولهذا يقال الإمامة الكبرى .

وفي القاموس المحيط (٢) ، أمه بمعنى قصده كائنته وأمه وتأمه ويمه والتميم والتوضؤ بالتراب إبدال أصله التأتم والمتم بكسر الميم الدليل الهادي والجمل يقدم الجمال وهي بهاء والأمة بالكسر الحالة والشرعية والدين ويضم والنعمة والهيئة والشأن وغضارة العيش والسنة ويضم والطريقة .

والإمامة والإئتمام بالإمام وبالضم الرجل الجامع للخير والإمام وجماعة أرسل إليهم رسول والجيل من كل حي والجنس كالأم فيهما ومن هو علي حق مخالف لسائر الأديان والحين والقامة والوجه والنشاط والطاعة والعالم ومن الوجه والطريق معظمة ومن الرجل قومه والله تعالى خلقه .

وأمام : الأم بالفتح القصد أمه يؤمه أماً إذا قصده وجمل مثم دليل هاد وكله من القصد لأن الدليل الهادي قاصد والأمة الطريق والدين والأم العلم الذي يتبعه الجيش وتأمم به وائتم به جعله إماماً وأم القوم وأم بهم تقدمهم وهي الإمامة والإمام كل من ائتم به قوم كانوا علي الصراط المستقيم أو كانوا ضالين (٣) .

ويقول ابن حزم (٤) : إن لفظ الإمام إذا أطلق فإنه لا ينصرف إلا إلي صاحب الإمامة الكبرى أو العامة إما إذا أريدت الإشارة إلي أي من المعاني الخاصة فلا بد من إضافة اللفظ إلي ما يدل علي ذلك ، وأيضاً إذا أطلق لفظ الإمامة فإنه لا يفهم منه إلا المعني الشامل .

الإمام :- هو الذي يؤم الناس في إقامة الأحكام والشروط المطلوبة منه تجتمع في القدرة علي أقامتها فكل قادر علي أن يؤم الناس ويحفظ الأحكام فهو صالح للإمامة في الإسلام (٥)

الخليفة أو الإمام الأعظم :- هو رئيس الدولة الإسلامية الأعلى (٦) .

الإمام الأعظم :- هو رئيس الدولة الإسلامية ، وله وظيفتان الأولى : هي إقامة الدين الإسلامي وتنفيذ أحكامه والثانية القيام بسياسة الدولة التي رسمها الإسلام ، علي أننا نستطيع أن نقول أن وظيفة الإمام أو الخليفة هي إقامة الإسلام لأن الإسلام دين ودولة ، فإقامة الإسلام هي إقامة للدين والقيام بشئون الدولة في الحدود التي رسمها الإسلام (٧) .

الإمام :- هو الذي فوضت له السياسة العامة في الخلائق (٨) .

تعريف الخليفة :-

لقد كانت بداية إطلاق لقب خليفة علي أبي بكر الصديق رضي الله عنه عند انتخابه عقب بيعة السقيفة ليخلف رسول الله ﷺ بعد وفاته في قيادة المسلمين ورعاية مصالحهم . وقد عرفها ابن خلدون (٩) فقال : وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي ﷺ في أمته فيقال خليفة بإطلاق وخليفة رسول الله ، واختلف في تسميته خليفة الله فأجازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة للأدبيين في قوله تعالى : " إني جاعل في الأرض خليفة " ، وقوله " جعلكم خلائف الأرض " ومنع الجمهور منه لأن معني الآية ليس عليه . وقد نهى أبو بكر عنه لما دعي به وقال لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله ﷺ ولأن الاستخلاف في حق الغائب وأما الحاضر فلا " .

الخليفة :- هو الذي يتولى الحكم ، وهو يمثل السلطة التنفيذية بفروعها الداخلية والقتالية الخارجية (١٠)

أما الماوردي (١١) فقد أورد تفسيراً رائعاً لمعني كلمة خليفة ، فقال : " يقول الإمام راغب الأصفهاني في مفرداته والخلافة نيابة عن الغير إما لغيبة المنوب عنه وإما لموته أو لعجزه أو لتشريف المستخلف .

وقد استخدم fane في معجمه الشهير Arabic English lexicon لفظ خليفة بمعني successor الخلف - الوريث كما استخدم كذلك vicegerent بمعني النائب - الوكيل - الممثل وليس بالضرورة أن يكون المنوب عنه ميتاً أو غير موجود فالإمام راغب يقول خلف فلان فلاناً قام بالأمر عنه إما معه وإما بعده .

ومشتقات خلف تتباين خواصها وتتغير ففي تاج العروس خلفه خلافة كان خليفته وبقي بعده وجاء بعده ، خلف واستخلف في تاج العروس " خلفه خلافة كان خليفته وبقي بعده وجاء بعده ، خلف واستخلف في تاج العروس " خلف فلاناً إذ جعله خليفته

كاستخلفه وفي أقرب المواد " استخلف " إذا لم يصرح بالمنوب عنه فمعناها جعله خليفة فيقال " استخلف فلاناً " أي جعله خليفة له وإذا صرح بالمنوب عنه تعني أنه جعل هذا الشخص خليفة لمن ذكر اسمه فيقال " استخلف فلاناً من فلان أي جعله مكانه " .

والخليفة : هو الإمام الأعظم القائم بخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا (١٢) .

تعريف الأمير : -

وتعريف الأمير يعرضه الدكتور / محمد ضياء الدين الرئيس (١٣) فيقول : أمير علي وزن فعيل وهي الإمارة أي إمارة الشيء وكان صحابة الرسول ﷺ يدعون سعد بن أبي وقاص بأمير المؤمنين لإمارته علي جيش القادسية .

وأول ما أطلق هذا اللقب كان علي خليفة المؤمنين الثاني عمر بن الخطاب وأتفق أن دعي بعض الصحابة عمر رضي الله عنه بأمير المؤمنين فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به والأمير مأخوذة من الإمارة وهي علي وزن فعالة .

تعريف الخلافة أو الإمامة : -

الخلافة أو الإمامة العظمي هي رئاسة الدولة الإسلامية رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي ﷺ وعرفت بأنها خلافة لرسول الله ﷺ في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه علي كافة الأمة (١٤) . كما أنها تعني " الولاية علي المسلمين " (١٥) .

ولقد ربط ابن خلدون (١٦) بين الخلافة والعصبية القبلية التي تجعل له الطاعة والولاء ليسوس أمر الأمة سواء الدنيوية أو الأخروية فقال : حمل الكافة علي مقتضي النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليهم إذ إن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلي اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به .

فالخلافة منصب دنيوي خالص ليس لصاحبه من الدين غير حماية الشريعة والحفاظ عليها ولم يكن من حقه أن يعدل فيها وليس له حق تأويلها (١٧) .

كما أن الخلافة عرفت بأنها " هي الحكومة الشرعية أو الحكومة التي تكون الشريعة الإسلامية قانونها " (١٨).

كما أنها " رئاسة عامة في الدين والدنيا قوامها النظر في المصالح وتدبير شئون الأمة وحراسة الدين وسياسة الدنيا " (١٩).

فهي " موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا " (٢٠).

ولقد أورد الدكتور / محمود الخالدي (٢١) تعريفات عديدة أوردتها عن العديد من العلماء أهمها: " الخلافة عن رسول الله ﷺ في تنفيذ ما أتى به من شريعة الإسلام وهو قول الشيخ مصطفى صبري شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، وهي " عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول ﷺ في إقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة علي وجه يجب اتباعه علي كافة الأمة " ، كما أنها " هي استحقاق تصرف عام المسلمين " أو " هي الولاية العامة علي كافة الأمة " ، كما أنها هي نيابة عن النبي ﷺ في عموم مصالح المسلمين " ، ثم يصل إلي تعريف للخلافة بأنها: هي رئاسة عامة للمسلمين لإقامة أحكام الشرع الإسلامي وحمل الدعوة الإسلامية إلي العالم " .

ويأتي وصف الإمامة عند الشيعة في كتاب الدكتور / صبحي (٢٢) حيث يورد قول التفتازاني بأن الإمامة رئاسة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ ويورد قول الأيحيي بأنها خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة حيث يجب اتباعه علي كافة الأمة والنيابة عن رسول الله ﷺ لدي أهل السنة ليست مطلقة في مسائل الدين إذ ليس هو سوى حامي الشريعة والزائد عن حياض الإسلام فهو لا يشبه إمام الشيعة الذي هو هاديهم الأكبر ومعلمهم المعصوم .

وأبلغ وصف لإمام الشيعة هو ما ورد في الكافي منسوباً إلي الإمام الرضا " الإمام منزلة الأنبياء وإرشاد الأوصياء ، الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ، والإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين ، الإمامة أس الإسلام النامي وفرعه السامي وبالإمامة تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج وتوفير الفیء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف ، والإمام يحل حلال الله ويحرم حرام الله ويقيم حدود الله وندب عن دين الله الإمام المطهر من الذنوب والمبرأ من العيوب المخصوص بالعلم المرسوم بالحلم ، الإمام واحد دهره لا يدانيه أحد ولا يعادله عالم ولا يوجد منه بدل ولا له مثل ولا نظير ، مخصص بالفضل كله من غير طلب منه ولا اكتساب به ،

اختصاص من المتفضل الوهاب ، لقد راموا صعباً وقالوا إفكاً إذ تركوا أهل بيته عن بصيرة وغيروا من اختيار الله ورسوله إلي اختيارهم والقرآن ينادي " وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة من أمرهم " فكيف لهم اختيار الإمام ، عالم لا يجهل وداع لا ينكل مخصوص بدعوة الرسول ، إن العبد إذا اختاره الله لأمر عباده شرح صدره وأودع قلبه ينابيع الحكمة وألهمه العلم إلهاماً فلم يع بجواب ، ولا يحيد فيه عن الصواب فهو معصوم قد آمن من الخطأ والزلل والعار يخصه الله بذلك ليكون حجته علي عباده وشاهداً علي خلقه ، والله أمر بطاعتهم ونهي عن معصيتهم وهم بمنزلة رسول الله إلا أنهم ليسوا بأنبياء ، ولا يحل لهم من النساء ما يحل للأنبياء فإما ما خلا ذلك فهو بمنزلة رسول الله .

ونخلص من هذا بمبدأ هام لدي الشيعة وهو أن الإمامة أصل من الأصول لا يتم الإيمان إلا بها ويؤكد هذا قول الشيخ المظفر (٢٣) حيث يقول : " نعتقد إن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بها ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمرين مهما عظموا أو كبروا بل يجب النظر فيهما كما يجب النظر في التوحيد والنبوة " .

أما لدى أهل السنة فإن الإمامة لا تعتبر من الأصول بل هي من الفروض الكفائية وهي من المسائل الفقهية الثانوية ولا تؤثر علي الإيمان في جوهره وأصوله . ثم نخلص بعد ذلك إلي تعريف مقترح لدينا للخليفة والخلافة .

الخليفة :-

هو الحاكم أو رئيس الدولة القائم علي رأس الدولة الإسلامية المنفذ للأمر الدينية والمحافظ علي المصالح الدنيوية للأمة الإسلامية الحاكم بكتاب الله والمتبع لسنة رسول الله ﷺ أي الذي يقوم علي رعاية الشؤون الدينية والدنيوية للأمة الذي انتخبته رئيساً لها .

الخلافة :-

هي القيام علي شئون الحكم في الأمة الإسلامية سواء كانت دينية أو دنيوية وذلك وفقاً لما تقضي به الشريعة الإسلامية . وهي تعني الإمامة لدي الشيعة .

ومن الملاحظ لنا أن الشيعة أطلقت لقب الإمام علي الحاكم ولقب الإمامة علي نظام الحكم لديها ، واستندت في ذلك إلي كثير من الآيات القرآنية التي جاءت في القرآن ، مثل قوله سبحانه وتعالى : " وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا " وغيرها من الآيات .

وأطلق أهل السنة لقب الخليفة علي الحاكم ولقب الخلافة علي نظام الحكم لديهم واستندوا في ذلك علي كثير من الآيات القرآنية الذي جاءت في القرآن، مثل قوله سبحانه وتعالى : " إني جاعل في الأرض خليفة " ، وقوله " وجعلكم خلائف في الأرض " وغيرهما من الآيات .

وفي منظورنا أن الاختلاف بين الشيعة والسنة في لقب الحاكم وكذلك نظام الحكم يرجع إلي خلاف سياسي غُلف هذا الخلاف بغلاف عقائدي ، فكل من الشيعة والسنة يسعى للوصول إلي الحكم والسيطرة علي مقاليد الدولة ويغلف هدفه هذا بغلاف عقائدي ليكسب تأييد الناس لهم وذلك لما للدين من تأثير قوي لدى الناس .

الهوامش

- (١) عبد الرحمن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار القلم، ١٩٧٨ م، الطبعة الأولى، ص ٩١.
- (٢) محيي الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، الجزء الثالث، فصل الهمزة، باب الميم، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٥٢، الطبعة الثانية، ص ٧٧.
- (٣) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الرابع عشر، مادة " أمم "، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٠٢.
- (٤) الإمام علي بن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الرابع، القاهرة، طبعة ناجي والخانجي، ١٣٢١ هـ، ص ٩٠، راجع في تفصيل هذه التعريفات: خلف جاد الرب السيد، حق الأمة في مساءلة الحاكم، دراسة مقارنة بين المذهب الشيعي والمذهب السني، جامعة أسبوط، ١٩٩٢، ص ١١-١٧.
- (٥) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، ص ٦٨.
- (٦) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٨ م، الطبع الثالثة، ص ١٠٦.
- (٧) سعيد حوي، الإسلام، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٩، الطبعة الثانية، ص ٣٧٤.
- (٨) محمود الخالدي، الشورى، بيروت، دار الجليل، ١٩٨٤ م، الطبعة الأولى، ص ١٠١.
- (٩) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ١٩١.
- (١٠) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، الطبعة الثالثة، ص ٥.
- (١١) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، نقله إلى العربية أحمد إدريس، القاهرة، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٧، الطبعة الأولى، ص ٧٨ - ٧٩.
- (١٢) دكتور / محمود الخالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، بيروت، دار الجليل، عمان، دار المحتسب، ١٩٨٤، الطبعة الأولى، ص ٢٨.
- (١٣) دكتور / محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، دار التراث، ١٩٧٩، الطبعة السابعة، ص ١١٧.

- (١٤) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٦.
- (١٥) أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الرابع، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٢، الطبعة الخامسة، ص ٢٨.
- (١٦) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ١٩١.
- (١٧) دكتور / حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧٧، ص ١٧٢.
- (١٨) دكتور / محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢٧.
- (١٩) الشيخ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، القاهرة، طبعة دار الأنصار بمصر، القاهرة، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.
- (٢٠) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٦.
- (٢١) دكتور / محمود الخالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٦ - ٣٠.
- (٢٢) دكتور / أحمد محمد صبحي، نظرية الإمامة لدي الشيعة الإثني عشرية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩ م، ص ٢٥.
- (٢٣) الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، تقديم محمد مهدي الأصفر والدكتور حامد حنفي داود، بيروت، دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، ص ٩٣.

الفصل الرابع

الخلافة والتنظير السياسي

يعالج الفقهاء هذا البحث عادة تحت عنوان " طريق ثبوت الخلافة أو الإمامة " ولهم في ذلك عدة أقوال نوجزها فيما يلي :-

- يقول الماوردي : " والإمامة تنعقد من وجهتين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد ، والثاني بعهد الإمام من قبل " (١) .

- ويقول أبو الحسن الأشعري : " اختلفوا هل هي - يقصد الإمامة - بنص أم قد تكون بغير نص ، فقال قائلون : لا تكون إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف ، وكذلك كل إمام ينص على إمام بعده فهو بنص من الله سبحانه على ذلك وتوقيف عليه . وقال قائلون : قد تكون بغير نص ولا توقيف . بل بعقد أهل العقد . (٢)

- ويقول صاحب المواقف : " تثبت - أي الخلافة - بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع (٣) ، وتثبت أيضاً ببيعة أهل الحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصاحبة من الزيدية خلافاً للشيعية أي لأكثرهم فإنهم قالوا لا طريق إلا النص " (٤) .

- ويقول القرطبي : " اختلف فيما يكون به الإمام إماماً وذلك ثلاث طرق : أحدهما : النص وذلك أن النبي نص على أبي بكر بالإشارة وأبو بكر على عمر ، فإذا نص المستخلف على واحد معين كما فعل الصديق ، أو على جماعة كما فعل عمر وهو الطريق الثاني ويكون التخيير إليهم في تعيين واحد منهم كما فعل الصحابة رضي الله عنهم ، الطريق الثالث : إجماع أهل الحل والعقد (٥) " .

- وفي حاشية ابن عابدين : " يصير إماماً بالمبايعة ، وكذلك باستخلاف إمام قبله وكذا بالتغلب والقهر كما في شرح المقاصد وقال في المسامرة ويثبت عقد الإمامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي والتدبير (٦) " .

- وفى معنى المحتاج : " وتنعقد الإمامة بثلاثة طرق أحدهما البيعة ، كما بايع الصحابة أبا بكر ، وثانيهما استخلاف الإمام وثالثهما استيلاء شخص متغلب على الإمامة (٧) "

وهذه الأقوال جميعها يمكن ردها إلي آراء أربعة كما يلي :

الأول : ويرى أن الخلافة يمكن أن تثبت بالتغلب أو القهر أو الاستيلاء وكلها عبارات بمعنى واحد .

الثاني : ويرى أن الخلافة تثبت بالنص .

الثالث : ويرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بولاية العهد أو بالاستخلاف .

الرابع : يرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بالبيعة أو الاختيار أو الاتفاق وكلها عبارات بمعنى واحد .

وبعد أن نستعرض كل رأى من هذه الآراء مبينين حجته التي يستند إليها مناقشين تلك الحجة ، نعقب عليها جميعاً بالرأي الذي نراه (٨) .

الرأي الأول : الاستيلاء كطريقة لثبوت الخلافة :-

القائلون بهذا الرأي في الواقع فريقان :

الفريق الأول : وينظر إلى الاستيلاء أو التغلب على أنه أحد طرق ثبوت الخلافة .

الفريق الثاني : يرى أن الاستيلاء هو الطريق الوحيد لثبوت الخلافة (٩) .

ورأى الفريق الأول نجده معروضاً في حاشية ابن عابدين ، وفى تحفة المحتاج ، ومعنى المحتاج ، على النحو السالف بيانه . (١٠)

ففي معنى المحتاج : " وثالثها (أي ثالث طرق انعقاد الخلافة) باستيلاء شخص متغلب على الإمامة جامع للشروط المعتمدة في الإمامة على الملك بقهر وغلبة بعد موت الإمام لينتظم شمل المسلمين ، أما الاستيلاء على الحي فإن كان الحي متغلباً انعقدت إمامة المتغلب عليه ، وإن كان إماماً ببيعة أو عهد لم تنعقد إمامة المتغلب عليه (١١) .

فطبقاً لهذا الرأي لا يصلح الاستيلاء أو القوة بصفة مطلقة كطريق لثبوت الخلافة وإنما هو مقيد في كل الأحوال بشرطين ، ويفرق فيه بين حالة موت الإمام وحال حياته ، أما الشرطان المطلوبان فهما :

الأول : أن يكون الإمام المتغلب جامعاً للشروط المطلوبة في الخليفة .

الثاني : أن يحقق هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم ، فإذا لم يتحقق ذلك لم تثبت له الخلافة بهذا الطريق ، وهذا شرط في غاية الأهمية كما سنرى .
وتحقق هذين الشرطين ليس بكافٍ وحده لثبوت الإمامة ، في كل الأحوال ، وإنما يتعين التفرقة بين حالتين :

الأولى : حالة ما إذا تم الاستيلاء على الخلافة إثر وفاة الخليفة ، ففي هذه الحالة يمكن طبقاً لهذا الرأي أن تنعقد الإمامة للمتغلب إذا ما توافر الشرطان السالف الإشارة إليهما بأن كان مستجمعاً لشروط الخلافة ، وتحقق من هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم .

الثانية : حالة الاستيلاء على الخلافة في ظل خليفة حي قائم ، وهنا يفرق بين أمرين :
أولهما : إن كان الخليفة الحي قد استولى بدوره على الخلافة بالقوة ففي هذا الحالة تثبت خلافة المتغلب عليه .

وثانيهما : إن كان الخليفة الحي قد انعقدت له الخلافة ببيعة أهل الحل والعقد ففي هذه الحالة لا تثبت الخلافة للمتغلب ، وهذا وحده يدل على أن ثبوت الخلافة ببيعة أهل الحل والعقد أقوى من ثبوتها بالقوة ، وأن الخلافة لم تثبت للمتغلب في الحالة الأولى (حالة وفاة الخليفة) إلا لأنه وقد مات الخليفة فلا توجد بيعة لأحد .

ومع أن التفرقة السالف الإشارة إليها وكذلك الشروط التي سبقتها قد قيدت كثيراً من هذا الرأي إلا أننا مع ذلك لا نوافق على مبدأ أن القوة أو الغلبة تصلح طريقاً شرعياً لاكتساب الخلافة ، ذلك أنه إذا ما فتح طريق القوة كان ذلك أكبر خطر على الشرعية ، وكان فيه القضاء على مبدأ الشورى وهو أحد الدعائم التي يقوم عليها النظام الإسلامي ، وما يمثله ذلك من افتئات على حقوق الأمة صاحبة الحق في اختيار الخليفة .

ويؤيد هذا النظر ما نقله القاضي أبو يعلى الفراء عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه إذ يقول : " قال أحمد بن حنبل رضي الله عنه في رسالة عبيد روى بن مالك العطار من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين ، لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه إماماً عادلاً كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين ، قوله من غلبهم بالسيف يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر ، فإذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة ولم يرد به أن يصير بنفس الغلبة (١٢) .

فمن ذلك يتبين أن الغلبة أو القوة لا تصلح وحدها طريقاً لثبوت الخلافة وإنما يتعين أن يتبع ذلك مبايعة الجماعة المسلمة ، فإذا ما تم ذلك يكون طريق ثبوت الخلافة هو هذه المبايعة وليس الغلبة أو القوة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه في ظل الشروط التي قيد بها أصحاب هذا الرأي رأيهم ، وأهمها في نظرنا أن يحقق الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم فإنه يتعذر إن لم يكن يستحيل أن يوجد هذا الطريق - طريق القوة - لثبوت الخلافة ذلك أن انتظام شمل المسلمين لن يتم إلا إذا بايعوا ذلك المتغلب فإذا بايعوا كانت هذه المبايعة وليس القوة هي طريق ثبوت الخلافة . أما إذا لم يبايعوا فلا يمكن أن تتحقق وحدة أو انتظام شمل المسلمين وبذلك يتخلف الشرط ، ومتى تخلف الشرط فلن تحقق القوة أثرها في اكتساب الخلافة .

أما رأى الفريق الثاني : الذي يرى في القوة الطريق الوحيد لثبوت الخلافة فيعرضه الأستاذ على عبد الرازق في كتابه " الإسلام وأصول الحكم " ولم نجده معروضاً عند غيره من علماء المسلمين ، ومبلغ علمنا أن أحداً غيره لم يقل به .

يقول الأستاذ علي عبد الرازق : " الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة إلي أهل الحل والعقد إذ الإمامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة بعد التشاور بينهم " ، ثم يضيف : " غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم تتركز إلا على أساس القوة الرهيبية ، وأن تلك القوة ما كانت إلا في النادر قوة مادية مسلحة ، ويضيف كذلك : " قد يسهل التردد في أن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين مثلاً شادوا ملكهم علي أساس القوة المادية ، وبنوه علي قواعد الغلبة والقهر ، ولكن يسهل الشك في أن علياً ومعاوية رضي الله عنهما لم يتبوءا عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيف ، وعلي أسنة الرماح ، وكذلك الخلفاء من بعد إلي يومنا هذا (١٣) ، وفي موضع آخر يقول : " وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوابع الدولة المحدثنة وأنها إنما كانت تقوم الحكومات علي أساس القوة والسيف (١٤) ، ثم أورد بعض أمثلة للمناقشات التي دارت في اجتماع السقيفة أثر امتداد المناقشة وعلي الخصوص

ما صدر من أبي سفيان وسعد بن عباد وأراد أن يستخلص منها ما يؤيد وجهة نظره من ثبوت خلافة أبي بكر بالقوة أو بالغلبة (١٥).

ويضيف في موضع آخر: " وطبيعي في الأمم الإسلامية بنوع خاص أن لا يقوم فيهم ملك إلا بحكم الغلبة والقهر أيضاً فإن الإسلام هو الدين الذي لم يكتف بتعليم أتباعه فكرة الإخاء والمساواة وتلقينهم مذهب أن الناس سواسية كأسنان المشط، وأن عبيدكم الذين هم ملك يمينكم إخوانكم في الدين، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض لم يكتف الإسلام بتعليم أتباعه ذلك المذهب تعليماً نظرياً مجرداً ولكنه أخذ المسلمين به أخذاً عملياً وأدبهم به تأديباً ومرنهم عليه تمريناً وشرع لهم الأحكام قائمة على الأخوة والمساواة، وأجرى عليهم الوقائع، وأراهم الحادثات، فأحسوا بالإخوة إحساساً ولمسوا المساواة لمساً، ولم تقم دولتهم إلا حين كان ينادي أحدهم خليفته فوق المنبر: " لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا " .

ويستخلص هو من ذلك: " من الطبيعي في أولئك المسلمين الذين يدينون بالحرية رأياً ويسلكون مذهبها عملاً، ويأنفون الخضوع إلا لله رب العالمين من الطبيعي في أولئك الأتباع الأحرار أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذي يطالب به الملوك رعيتهم إلا خضوعاً للقوة ونزولاً علي حكم السيف القاهر " (١٦).

ذلك رأى الأستاذ علي عبد الرازق نقلناه عنه كما عرضه في كتابه ذلك العرض الذي يحمل بين طياته عناصر هدمه فأولاً: يري الأستاذ علي عبد الرازق كما يقول أن الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة إلي اختيار أهل الحل والعقد، غير أن الواقع كان يدور علي خلاف ذلك إذ كانت تتركز علي القوة وحدها. ونحن نتساءل عن المقصود بهذا الأصل الذي يشير إليه. أليس هو المبدأ أو القاعدة المستخلصة من شريعة الإسلام. فإذا كانت القاعدة أو حكم القانون أو الأصل كما يقرر هو أن الخلافة إنما تكون بالاختيار فهل يكون الإسلام وشريعته مسئولين عن الانحراف في تطبيق هذه القاعدة إن سلمنا بهذا الانحراف؟ وهل يحسب الانحراف في تطبيق القانون علي القانون نفسه؟ إننا حين نقرر أن الخلافة إنما تثبت بالاختيار إنما نقرر حكم الشريعة بصرف النظر عما انحرفت إليه عنها - بعد دولة الخلفاء الراشدين - حكومات الواقع الاستبدادية - فالبحث هو بيان لحكم الشريعة وليس الواقع المادي مهما خالفها ومهما طال أمده.

ثانياً : ومن الغريب الذي لم يقل به أحد قوله " إن خلافة أبي بكر قامت علي أساس القوة والسيف ، ثم استشهاده بحدة المناقشات التي دارت في اجتماع السقيفة كدليل علي ذلك . ونحن لا ندري كيف تصل المناقشات مهما كانت حداثتها إلي حدة السيف أو القوة . ومع ذلك فإن هذه المناقشات الحادة إن صح الاستناد إليها فهي دليل علي حرية الرأي التي كانت مكفولة في هذا الاجتماع التاريخي ، ولا نظن أن حرية الرأي توجد حيث يوجد السيف أو القوة ومع ذلك إن نحن ذهبنا إلي اجتماع السقيفة وانتظرنا حتى انتهت المناقشات فيه ، وأبدي من أراد من الحاضرين رأيه بحرية تامة ، فإننا نجد أن اجتماع السقيفة قد انتهى بمبايعة معظم الحاضرين من مهاجرين وأنصار لأبي بكر الصديق . ومع ذلك فهل تمت تولية أبي بكر الخلافة بهذه المبايعة ؟

يذكر الطبري أنه بعد أن تم تجهيز الرسول ومواراته ، طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام ، فحضروا إلي المسجد حيث وقف عمر بينهم قائلاً : " وإن الله قد جمع أمركم علي خيركم صاحب رسول الله وثاني اثنين إذ هما في الغار فقوموا فبايعوا " ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة الخاصة (١٧) .

وعلي ذلك فتعتبر بيعة أبي بكر ناشئة عن شوري المسلمين ورضائهم ، ويعتبر انتخابه حراً لا جبر فيه ولا استبداد ، وفي هذا يقول ابن تيمية : " . . . والصديق صار إماماً بمبايعة أهل القدرة . . . ولو قدر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة ، وامتنع سائر الصحابة عن بيعته لم يَصِرْ إماماً لذلك وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الناس ، وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ، لو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يَصِرْ إماماً (١٨) .

والحق أننا لم نجد أحداً قال قولة الأستاذ علي عبد الرازق بخصوص خلافة أبي بكر حتى من المستشرقين الأجانب مع ما فيهم من تعصب . فبعد أن استعرض " موير " ما دار في اجتماع السقيفة انتهى إلي أن أبا بكر قد انتخب خليفة انتخاباً حراً ، وكذلك ما انتهى إليه " جود فري " (١٩) ، وما ذكرنا من خلافة أبي بكر من أنها كانت برضا المسلمين ومشورتهم واختيارهم بصدق أيضاً بالنسبة لخلافة عمر وعثمان ، ولم يقل أحد - حسب علمنا - أن خلافة أي منهما إنما قامت علي حد السيف أو بالقوة أو بالغلبة

ثالثا: وبالنسبة لما قاله عن علي رضي الله عنه من أنه لم يتولّى الخلافة إلا تحت ظلال السيوف، فإن ذلك بدوره غير صحيح، فالثابت تاريخيا أنه لما قتل عثمان رضي الله عنه واستولي أهل الفتنة علي المدينة وهددوا أهلها إذا لم يختاروا أحداً لخلافة عثمان، وأراد الصحابة حصر هذه الفتنة، فعرضوا الخلافة على عليّ ثم علي طلحة والزبير فرفضوا جميعا، عند ذلك أقسم أهل الفتنة علي الفتك بأهل المدينة إذا لم يقدموا رجلاً للخلافة، فاجتمع وجوه المهاجرين والأنصار عشية اليوم الثالث من مقتل عثمان وسألوا عليا الخلافة وألحوا عليه وناشدوه أن يحفظ بقية الأمة ويصون دار الهجرة وذلك لعلمهم أنه أصلح من يقوم بهذا الأمر، فقبل بعد لأي ومديدة، فبايعه جماعة ممن حضر منهم خزيمه بن ثابت وأبو الهيثم بن النبهان ومحمد بن مسلمة، وعمار في رجال كثيرين من المهاجرين والأنصار (٢٠).

ومن ذلك يتبين انه لم تكن لعلي من قوة ليستند إليها - والقوة يومئذ كانت للثائرين الذين استولوا علي المدينة - ولم يقل أحد أنهم فضلوا عليا علي غيره أو أنهم هم الذين جاءوا به بدليل أنهم عرضوا الخلافة عليه وعلي غيره، وإنما الذي ألح عليه فيها هم وجوه المهاجرين والأنصار وهم الذين بايعوه.

رابعا: وأعجب من ذلك كله أنه أراد أن يجعل من تعاليم الإسلام عن الإخاء والمساواة سببا لاستناد الخلافة إلي القوة والقيام عليها، لأن هذه التعاليم غرست الحرية والمساواة في نفوسهم فأصبح من العسير إخضاعهم إلا بالقوة. وقد ساق ذلك كله في حجة هي غاية في الضعف والتناقض فيقول: " من الطبيعي في أولئك المسلمين الذين نادوا بالحرية رأيا... ويأنفون الخضوع إلا لله رب العالمين... من الطبيعي أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم، ذلك الخضوع الذي يطالب به الملوك رعيتهم إلا خضوعا بالقوة ونزولا علي حكم السيف القاهر "، فكيف يستقيم القول أن من يأنف الخضوع إلا لله رب العالمين يمكن أن تخضعه القوة؟ ثم وهل لأحكام الإسلام - أن يطالب الخلفاء رعيتهم خضوعا بمائل الخضوع الذي يطالب به الملوك رعاياهم حتي يأنفه المسلم ولا يخضع إلا بالقوة. الحق أنه كلام مفكك وضعيف إن صدق بالنسبة للملك فلا يصدق علي الخلافة الراشدة، وإذا تمهد ذلك كله فإن طريق القوة أو الغلبة والاستيلاء لا يصلح في نظرنا طريقا لثبوت الخلافة.

الرأي الثاني - النص كطريق لثبوت الخلافة :

والقائلون بالنص هم الشيعة . وهم فريقان المعتدلون منهم وهم الزيدية يرون انه وإن كان الأصل في ثبوت الإمامة أن يكون الإمام منصوباً عليه بالوصف إلا أنه يجوز لأهل الحل والعقد أن يختاروا إماماً غير المنصوص عليه ، وتفصيل ذلك عندهم أن الإمام يتعين أن يكون منصوباً عليه بالوصف لا بالاسم ، وأوصاف الإمام التي اشترطوها هي أن يكون فاطمياً ، ورعاً ، عالماً ، سخيّاً ، يخرج داعياً الناس لنفسه . وهذه هي الصفات للإمام الأفضل الكامل وهو بها أولي من غيره .

ومع ذلك فقد جاوزوا إمامة المفضول مع وجود الفاضل فقالوا بأنه إذا اختار أولو الحل والعقد في الأمة إماماً لم يستوف بعض هذه الصفات وبايعوه صحت إمامته ولزمت بيعته ، وبنوا علي ذلك الأصل صحة إمامة أبي بكر وعمر (٢١) ، أما بقية الشيعة وعلي رأسهم الإمامية فيذهبون إلي أن الطريق الوحيد الذي يعرف به الإمام هو النص من الرسول ﷺ ولا دخل للاختيار فيه .

والأساس العام الذي يستند إليه الشيعة هو أن الإمامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هي قضية أصولية ، وهي ركن الدين ، لا يجوز للرسول عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه إلي العامة بل يجب عليهم تعيينه للأمة (٢٢) ، ويتفق هؤلاء الشيعة علي أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه هو الخليفة المختار من النبي نصاً ووصية ، إما جلياً وإما خفياً ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده (٢٣) .

وبعد هذا الأساس العام لمذهبهم ، يستند القائلون بهذا الرأي إلى جملة أدلة فرعية ترجع كلها إلي بعض آثار عن النبي ﷺ ، استخلصوا منها أن النبي ﷺ قد عين علياً رضي الله عنه خليفة من بعده (٢٤) مثل قوله ﷺ : " من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وآل من وآله وعاد من عاداه " ، وقوله أيضاً : " أنت مني بمنزلة هارون من موسى " ، وقوله أيضاً : أقضاكم علي .

ويرون أن هذا القول نص في الإمامة ، فإن الإمامة لا معني لها إلا أن يكون أقضي القضاة في كل حادثة ، والحاكم علي المتخاصمين في كل واقعة وهو معني قوله سبحانه وتعالى : (أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم) ، فقالوا : فأولو الأمر من إليه

القضاء والحكم ، ثم يضيفون إلي هذه الآثار بعض الاستنباطات التي استنبطوها من وقائع كانت من النبي ﷺ ومنها :

- أن النبي ﷺ لم يؤمر علي سيدنا علي أحداً من الصحابة قط .
- فحينما انفرد عن رسول الله في غزوة أو سرية كان هو الأمير ، بخلاف أبي بكر وعمر وغيرهما من كبار الصحابة فإنهم كانوا أحياناً أمراء وأحياناً تكون الإمرة لغيرهم .
- ويقولون أيضاً عندما جعل الرسول أبا بكر أميراً للحج ونزلت سورة " براءة " أرسل (علياً) بها ليتلوها علي الناس في موسم الحج ولم يجعل ذلك لأبي بكر مع انه كان الأمير .

ونحن لا نسلم بدعوي القائلين بالنص طريقاً لثبوت الخلافة سواء في ذلك دعوي القائلين بالنص وحده أو دعوي القائلين به من غيره ، ونحن لا نسلم بأدلتهم التي استندوا إليها سواء في ذلك أصلهم العام أو أدلتهم الفرعية ، أما أصلهم العام - وأولى بنا أن نسميه شبهتهم العامة - فهو أن الإمامة من أركان الدين . والحق أنها ليست كذلك وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الأمة . ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولكان ﷺ قد استخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة ، ولكان استخلافه هذا قد اشتهر كما اشتهر أمر الصلاة (٢٥) .

وأما أدلتهم الفرعية علي تعيين علي بالذات ، فأولها استشهادهم بحديث : " من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه " ، قالوا فالمولي في اللغة بمعنى أولي ، فلما قال " فعلي مولاه " بقاء التعقيب ، علم أن المراد بقوله مولي أنه أحق وأولى ، فوجب أن يكون أراد بذلك الإمامة وأنه مفترض الطاعة (٢٦) .

ويمكن الرد علي هذا الدليل بما يأتي :

- ١ - إن معني " مولي " إنما ينصرف علي وجوه : فمنها المولي بمعنى الناصر ، ومنها المولي بمعنى بن العم ، ومنها المولى بمعنى الوالي المحب ، ومنها المولي بمعنى المكان والقرار ، ومنها المولي بمعنى المعتق المالك للولاء ومنها بمعنى الجار ، ومنها المولي بمعنى الصهر ، فهذا جميع ما يحتمله قوله " مولي " ، وليس معني هذه اللفظة أن المولي إمام واجب الطاعة (٢٧) .

٢ - وفضلاً عن ذلك فإن هذا الحديث مختلف في صحته فقد طعن فيه أبو داود السجستاني وأبو حاتم الرازي واستدلوا علي بطلانه بأن النبي قال : " مزيه وجهينه وغفار وأسلم موالي دون الناس كلهم ليس لهم مولي دون الله ورسوله " . قالوا فلو كان قد قال : " من كنت مولاه فعلي مولاه " لكان أحد الخبرين كذباً (٢٨) .

٣ - وحتى إذا كان هذا الحديث صحيحاً فليس فيه ما يدل علي النص لعلي ، وإنما يدل علي فضيلته ، وذلك أن من بين معاني المولي الولي فيكون معني الخبر من كنت وليه فعلي وليه ، وكان المقصود من الخبر أن يعلم الناس فضل علي .

٤ - أن هذا الخبر : قد ورد علي سبب ليس هو قطعاً الحكم أو الخلافة ، وقد اختلف في السبب . فقيل أن أسامة وعلياً اختصما فقال علي لأسامة أنت مولاي فقال لست مولاك بل أنا مولي رسول الله فذكر للنبي فقال " من كنت مولاه فعلي مولاه . . . " وقيل أن علياً لما قال للنبي في قصة الإفك في عائشة رضي الله عنها : النساء سواها كثير فشق ذلك عليها ، فوجد أهل النفاق مجالاً فطعنوا عليه وأظهروا البراءة منه (٢٩) ، فقال النبي هذا المقال ردا لقولهم تكذيباً لهم . وقيل أن الرسول ﷺ كان قد أشار في بعض أحاديثه إلى ما سوف يكون بعده من الفتن ؛ وحين قيل له يا رسول الله ألا نستخلف ؟ فقال إن تولوا أبا بكر تجدوه قوياً في أمر الله ضعيفاً في نفسه ، وإن تولوها عمر تجدوه قوياً في نفسه ، وإن تولوها علياً - ولن تعلوه - تجدوه هادياً يسلك بكم الطريق المستقيم ، فإذا قد علم رسول الله أن الناس لا يجتمعون علي علي ؛ وأنه ستكون فتنة وفرقة ، فقال ﷺ هذا القول (من كنت مولاه فعلي مولاه) ليحذر الناس من البراءة من علي كما فعل أهل النهر حين خلفوه في أمر الحكمين (٣٠) .

وأما دليلهم الثاني وهو خبر (أنت مني منزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) فإنه لا يدل بدوره علي الخلافة بمعني الإمامة وإنما الذي يدل ﷺ استخلف علياً أهله وعلي المدينة عندما توجه إلي غزوة تبوك ، لأنه ﷺ قال ذلك في هذه الغزوة لما خلفه بالمدينة وماج أهل النفاق وكثروا وقالوا : قد أبغض علياً وقلناه ؛ وقال سعد بن أبي وقاص وهو العهدة في رواية هذا الحديث ، فلاحق بالنبي فقال يا رسول الله : أتركني مع الأخلاف ؟ فقال أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ؛

أي أنى لا أخلفك بغضاً ولا قلى كما أن موسى لم يخلف أخاه هارون في بني إسرائيل ،
لما توجه لكلام ربه بغضاً ولا قلى .

والذي يدل علي هذا المعني هو أننا نعلم أنه كان لهارون من موسى منازل منها : أنه
كان أخاه ، ومنها أنه كان شريكاً له في النبوة ، ومنها أنه خلفه في قومه لما توجه لكلام
ربه ، وليس منها أنه خلفه بعد موته لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرة وإنما خلف
موسى بعد موته (يوشع بن نون) فلا يجوز أن يكون النبي قد عني بقوله (أنت مني
بمنزلة هارون من موسى) أنه أخوه لأبيه وأمه ، ولا أنه يخلفه بعد موته لأن هذه المنزلة لم
تكن لهارون من موسى ، فتعين أنه إنما أراد أنه يخلفه علي أهله وعلي المدينة عند توجهه
ﷺ إلى هذه الغزوة كما خلف موسى أخاه هارون في قومه عندما توجه لكلام ربه (٣١) .

وأما دليلهم الثالث وهو خبر (أقضاكم علي) والاستناد في تأويله إلى آية
(وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) للقول بأن المقصود من ذلك الخلافة
وأنه أمر بطاعة علي ، فإنه أمر لا يمكن التسليم به . فالخبر كما هو واضح إن دل على
شيء فعلى مقدرة على في الفصل بين المتخاصمين وليس فيه من قريب أو بعيد ما يفيد
النص أو التوصية بإمامته رضي الله عنه .

وأما تأويل (أولي) في الآية في بأنهم - بعد الرسول - علي رضي الله عنه ثم أبناؤه من
بعده فهو تأويل غير صحيح ، وقد سبق لنا عرض كافة الآراء التي قيلت في تفسير هذه
الآية ، ولم يكن من بينها هذا القول . وعلى ذلك فتخصيص هذه الآية بأهل البيت حكم
لا دليل عليه .

يتبقى بعد ذلك الواقعتان اللتان استنبطوا منها هذا العهد أو الوصية لعلي ، وأولهما
تتعلق بأن النبي ﷺ لم يؤمر علي سيدنا علي قط أحداً من الصحابة ، والثانية أنه عندما
نزلت سورة (براءة) أرسل النبي ﷺ علياً ليقرأها على الناس في موسم الحج ، ولم يجعل
ذلك لأبي بكر مع أنه كان أميراً للحج .

وفى رأينا أن مثل هذه التصرفات من الرسول ﷺ ترجع أنه كان يضع الرجل المناسب
في المكان المناسب وذلك لأسباب وصفات قد تتوافر فيه دون غيره من الناس وهو أمر لا
شك أنه ﷺ كان يدركه أكثر من غيره ، وبناء على ذلك فإنه لا يصح أن يستخلص من
التصرفات ما هو أبعد من ذلك القول بأنها كانت النص بالخلافة لعلي رضي الله عنه

فدعوى النص هذه يجب أن تستند إلى نصوص صريحة واضحة ولا تستخلص على هذا النحو المتعسف .

وبعد تفنيد الحجج التي استند إليها القائلون بالنص ، نسوق بعض الأدلة على أن دعوى النص على إمام بعينة سواء كان علياً أو غيره لا تقوم على أساس وذلك كما يلي :
أولاً : لو كان النبي ﷺ نص علي إمام بعينه لشاع ذلك وذاع ونقل إلينا كما نقل خبر تولية النبي لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله بن رواحة وغير هؤلاء من أمرائه ﷺ وهو خبر أقل خطراً وأهمية من خبر تولية الإمام ، فلما لم يحدث ذلك وكانت أكثر الأمة تنكر النص فإن ذلك يكون دليلاً واضحاً علي بطلان ما ذهبوا إليه من دعوى النص .

ثانياً : أنه وكان هناك نص علي أحد لما اختلف الصحابة في ذلك بعد انتقال الرسول إلي الرفيق الأعلى حتى قال الأنصار منا أمير ومنكم أمير .

ثالثاً : ومما يبطل قول من قال بالنص أن أبا بكر قال لعمر يوم السقيفة : " أبسط يدك أبايعك فلو كان رسول الله نص علي إمامته أو إمامة علي أو العباس كما قيل لم يجوز أن يقول أبو بكر لعمر " أبسط يدك أبايعك " (٣٢) .

رابعاً : كذلك مما يدل علي عدم وجود نص احتجاج الصحابة علي خلافة أبي بكر بقياسها علي الصلاة في قولهم : ارتضاه الرسول ﷺ لديتنا أفلا نرضاه لدينانا فلو كان هناك نص لأخذوا به ولما صح التجاؤهم إلى القياس .

خامساً : ومما يدل علي ذلك أيضاً قول علي للعباس رضي الله عنهما حين دعاه للدخول إلى النبي ﷺ يسألونه عن شأنهم في العهد فأبي علي ذلك وقال إنه إن منعنا منها فلا نطمع فيها إلى آخر الدهر .

سادساً : ويدل عليه أخيراً قول عمر رضي الله عنه حين طعن وسئل في العهد فقال إن أعهد فقد عهد من هو خير مني يعني أبا بكر ، وأن أترك فقد ترك من هو خير مني يعني أن النبي ﷺ لم يعهد (٣٣) .

كان ذلك رأي القائلين بالناس وتفضيدنا له . والذي يلفت النظر في هذا الرأي أن القائلين به من الشيعة كما قلنا ، والسبب في ذلك أن المذهب الشيعي قد تأثر بالنزعة الفارسية . فالعرب يدينون بالحرية بينما الفرس يدينون بالملك وبالوراثة في البيت المالكة ،

ولا يعرفون فكرة انتخاب الحاكم أو رئيس الدولة . وقد انتقل النبي إلى الرفيق الأعلى ولم يترك ولدا فأولي الناس بعده - علي هذا المنطق - ابن عمه علي بن أبي طالب (٣٤) إذا انتهينا إلى ذلك أصبح واضحاً أن هذا الرأي القائل بالنص طريقاً لثبوت الإمامة رأياً لا سند له ويتعين لذلك طرحه لنتقل إلى الرأي الذي يليه .

الرأي الثالث: ولاية العهد والاستخلاف كطريق لثبوت الخلافة: (٣٥)

يقول صاحب المواقف " ثبت الخلافة بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وثبتت أيضاً بيعة أهل الحل والعقد . . . " وفي حاشية ابن عابدين " يصير إماماً بالمبايعة وكذا باستخلاف إمام قبله وكذا بالتغلب والقهر (٣٦) " وفي الأحكام السلطانية " وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع علي جوازه ووقع الاتفاق علي صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما ، أحدهما : إن أبا بكر رضي الله عنه عهد إلي عمر رضي الله عنه فأثبت المسلمون إمامته بعهده . والثاني : أن عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقي الصحابة منها .

وقال علي للعباس رضوان الله عليهما حين عاتبه على الدخول في الشورى : كان أمراً عظيماً من أمور الإسلام لم أر لنفسي الخروج منه ، فصار العهد بها إجماعاً في انعقاد الإمامة " (٣٧) ، وإلى نفس الرأي ذهب ابن خلدون (٣٨) .

وهذا الرأي نجده معروضاً أيضاً بحججه ربما بعباراته في مغني المحتاج (٣٩) . وفي تحفة المحتاج (٤٠) فهذا الفريق من الفقهاء ومن سار سيرتهم (٤١) يذهبون إلى أن ولاية العهد ويعبرون عنها أحياناً بالاستخلاف طريق مستقل من طرق ثبوت الإمامة فيجوز للخليفة القائم أن يعهد إلى آخر يخلفه بعد موته وتنعقد البيعة بهذا العهد وتكون ملزمة للأمة . واتفق هؤلاء الفقهاء علي أن دليل ذلك هو إجماع الأمة المستمند من موافقتها علي ما فعله كل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما .

ورغم ذلك فقد نظر فريق آخر من الفقهاء إلى ولاية العهد نظرة أخرى وكيفوها تكييفاً آخر وعهد لرأي هذا الفريق بعبارة للقاضي أبي يعلى يقول فيها " ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد ولا بعضهم . والدلالة

علي أنه لا يعتبر فيه رضي بعض الأمة أن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة . بدليل أنه لو صار عقدا لها لأدى ذلك إلى اجتماع الإمامين في العصر وهذا غير جائز .

ويقول في موضوع آخر " يجوز عهد الخليفة إلى من ينتسب إليه بولاية أو قرابة إذا كان المعهود إليه علي صفات الأمة . خلافا لمن قال لا يجوز له ذلك لا منفردا ولا بشهادة قوم لأنه متهم في ذلك ، وهذا غلط لأنه ثبت أن الإمامة لا تنعقد للمعهود بنفس العهد وإنما تنعقد بعهد المسلمين له . فإذا كان كذلك فالتهمة تنتفي لأنه قد يختار ولايته لقربته ولا يختاره المسلمون بعده ، فلا يصل إلى غرضه فانتفت التهمة (٤٢) .

هذا الكلام الواضح الصريح يدل علي أن الإمامة لا تنعقد للمعهود بعهد الخليفة القائم وإنما بعهد المسلمين أي بيعتهم ، وإذا لم يكن عهد الخليفة القائم عقد للإمامة فماذا يكون ؟ يجيب علي هذا أستاذنا فضيلة الشيخ أبو زهرة بقوله أن اختيار الخليفة السابق لخلفه ليس سوى اقتراح من مخلص للإسلام ولجماهير المسلمين أن يقرروا الاختيار أو يردوه (٤٣) .

ثم يأتي أستاذنا الجليل المرحوم عبد الوهاب خلاف فيزيد الأمر وضوحا ويعطي الأمور مسمياتها الدقيقة فيقرر رحمه الله أن العهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحا من السلف للخلف والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماما (٤٤) .

ويرى هذا الرأي كذلك أستاذنا المرحوم محمد يوسف موسى (٤٥) ، وهذا الرأي الأخير هو ما نأخذه به ونؤيده ، ذلك لأن فعل أبي بكر وعمر الذي استند إليه الرأي المخالف لا يسنده في دعواه .

فبالنسبة لعهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما فإن الثابت تاريخيا أن الصديق أبا بكر رضي الله عنه حين أحس بأنه موشك أن يلحق بالرفيق الأعلى ، أحل المسلمين من بيعتهم له وطلب منهم الاجتماع وانتخاب من يخلفه في ولاية أمر المسلمين ولكنهم عادوا إليه وحكموه في الاختيار لهم حين لم يجتمعوا علي واحد منهم ، فما كان أن استشار كبار الناس وأولي الأمر منهم في أمر عمر فلما أجمعوا عليه عهد إليه بالخلافة بعده ، ولكنه لم ير أن ذلك بالذي يعقد له الخلافة فأشرف علي الناس يسألهم هل يرضون عن

اختياره لهم وكان منهم من عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه فتم له الأمر حيثئذ . ولو لم يرضوه وبايعوا غيره ما كان عهد أبي بكر حجة عليهم (٤٦) .

وقد روي الطبري أيضاً قصة عهد عمر لرجال الشورى ، ومنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذي فوض إليه الاختيار لم يأل جهداً وأمضي أياماً وليالي ليسأل الناس عمن يختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان إلا بعد أن تيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ، ثم بايع له الجميع . والحق أن عهد عمر للستة أظهر من أن يكون محلاً للاشتباه ، ذلك أن هذا العهد لا يمكن أن يكون إلا ترشيحاً إذ المقصود منه تحديد الأشخاص الذين رأى عمر أنهم يصلحون لتولي الخلافة ولو كان عمر عقد بيعة لما اختار ستة إذ البيعة لا تكون إلا لواحد فقط .

فالحقيقة التاريخية الثابتة إذن هي أن تولية كل من عمر وعثمان الخلافة إنما كانت بيعة من الأمة ولم تكن بمجرد العهد من الخليفة السابق ، ولعل هذا هو ما كان يفهمه خلفاء بني أمية ورجالاتهم ، فإن الخليفة منهم كان يعهد من بعده لابنه وأخيه أو آخرين من ذوي قرابته ، ثم تؤخذ البيعة لمن صدر كتاب العهد له في حياة الخليفة الذي عهد إليه ، ثم تجدد البيعة بعد وفاته . ومعني هذا أنهم كانوا يعرفون تماماً أن مجرد العهد ليس ملزماً شرعاً بل لابد من البيعة العامة .

وهذا عمر بن عبد العزيز وهو من نعرف ديناً وفقها وعملاً بكتاب الله وسنة رسوله والخلفاء الراشدين يعهد إليه سليمان بن عبد الملك بالخلافة ، فلما قرئ كتاب أعهد علي الناس بعد وفاة سليمان ، صعد عمر المنبر وقال : " وإني والله ما استؤمرت هذا الأمر وأنتم بالخيار " أو كما جاء في رواية أخرى " يا أيها الناس إني قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأي مني ولا طلب ولا مشورة من المسلمين ، وإني قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي فاخترتوا لأنفسكم " (٤٧) ، ومعني ذلك أنه رأى أن تولية الخليفة لا تكون إلا ببيعة الأمة له وأن العهد ليس ملزماً ولا طريقاً شرعياً للتولية ، وهذا المعني هو الذي فهمه المحققون من العلماء

وفي ذلك يقول ابن تيمية " . . . وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير إماماً ويقول "

أن عثمان لم يصّر إماماً باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له، وجميع المسلمين بايعوا عثمان لم يتخلف عن بيعته أحد .

وفي ذلك يقول الإمام أحمد : " ما كان في القوم من بيعة عثمان كانت بإجماعهم . . . ولو قدر أن عبد الرحمن بايعه، ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة، لم يصّر إماماً " (٤٨).

والغريب أننا نجد هذا المعنى في كتابات الفقهاء الذين يعتبرون تولية العهد طريقاً لثبوت الخلافة . فنجد الماوردي يقرر أن أبا بكر عهد بالخلافة لعمر فثبت المسلمون إمامة عمر بعهد أبي بكر .

ونص عبارة الماوردي هي : " وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهي مما انعقد الإجماع علي جوازه ووقع الاتفاق علي صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما : إحداهما : أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه فأثبت المسلمون إمامته بعهد (٤٩) . ومعني ذلك أن عهد أبي بكر لم يجعل عمر إماماً، وإنما صار عمر إماماً حين أثبت المسلمون إمامته بناء علي عهد أبي بكر وإذن فإن عهد أبي بكر لم يكن إلا ترشيحاً .

أضف إلى ما تقدم أن هذا الرأي هو الذي يتفق تماماً مع مبادئ الإسلام وروحه وما قرره من حق الأمة في الشورى . وهذا ما فهمه الخليفة الراشد عمر حين قال : " . . . فمن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو ولا الذي بايعه " .

من كل ما تقدم يتبين مبلغ الخطأ فيما ذهب إليه الرأي القائل بأن للإمام الحق في أن يولي علي المسلمين من يخلفه مستدلاً بعهد أبي بكر لعمر، وعهد عمر لأهل الشورى، فقد فاتته أن خلافة عمر لم تتم بعهد أبي بكر، وأن خلافة عثمان لم تتم بعهد عمر، وإنما خلافة كليهما قد تمت بمبايعة المسلمين، وينبني علي ذلك أن ولاية العهد ليست طريقاً مستقلاً لثبوت الخلافة وأنها لا تعدو أن تكون ترشيحاً من الخليفة القائم الذي يليه

الرأي الرابع - اختيار الأمة هو الطريق الوحيد لثبوت الخلافة :

إذا ما أبطلنا كل الطرق المتقدمة، فإنه لا يتبقي سوي الاختيار طريقاً لثبوت الخلافة وعلي هذا يمكننا القول بأن الخلافة لا تثبت إلا باختيار، وهذا ما قال به الكثيرون من مجتهدي المسلمين ولقد صاغ علماء الفقه هذا الرأي صياغة قانونية فقالوا " أن الإمامة

عقد " وفي ذاك يقول أبو الحسن الأشعري " الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين " (٥٠)، ويقول إمام الحرمين " وإذا ثبت أن الإمامة لم تثبت نصاً لأحد دل أنها تثبت اختياراً " (٥١).

ويقول الباقلاني : " فإن قالوا : فإذا فسد النص علي إمام بعينه فكيف يكون طريق إثبات الخلافة ، وبماذا يصير الإمام إماماً ؟ قيل : إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقدوا له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤمنين على هذا الشأن لأنه ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار وفي فساد النص دليل ثبوت الاختيار الذي تذهب إليه (٥٢) . "

ويقول عبد القاهر البغدادي : " اختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار : فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها ، وكان جائزاً ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها علي واحد بعينه فصارت الأمة فيها إلى اختيار " (٥٣).

وهذا الرأي هو الذي يتفق حقيقة مع مبادئ الإسلام وروحه العامة بل وطبيعة نظام الحكم فيه . فالحكم في الإسلام في أصل وضعه شورى لقوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم) وشاورهم في الأمر ولأن النبي ﷺ كان ملتزماً للشورى في عامة الأمور التي تهم المسلمين ولم يرد فيها النص ، وكذلك فعل أصحابه من بعده .

وإذا كان الحكم الإسلامي في أصله شورياً فلا بد أن يكون الاختيار شورياً أي متروكاً أمره لجماعة المسلمين وهذا ما فهمه سيدنا عمر رضي الله عنه حين قال (٥٤) : " من بايع رجلاً بغير شورى المسلمين فلا بيعة له هو ولا الذي بايعه " .

وهذا المعنى لم يغيب حتى عن المستشرقين فذهب كل من الأستاذ ميبو أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة باريس والأستاذ جود فري إلى أن تعيين الخليفة هو من اختصاص الجماعة الإسلامية تجريه بالانتخاب (٥٥) ، وبناء علي كل ما تقدم فإن الاختيار يكون وحده الطريق لثبوت الخلافة .

إذا تمهد ذلك فلمن يكون حق الاختيار هل هو لأهل الحل والعقد أم لجماهير المسلمين بطريق مباشر ؟ الواقع أن هذه المسألة يسودها بعض الغموض في كتابات الفقهاء وهو ما سنحاول جاهدين أن نحليه .

إن جميع الفقهاء الذين عرضوا الموضوع اختيار الخليفة متفقين علي ضرورة أن يتم ترشيح الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد . أما بعد ذلك فكلامهم غير واضح . . . ما هو الأثر الشرعي المترتب علي هذه الخطوة ؟ وهل يعتبر ذلك منهم اختياراً نهائياً للخليفة ؟ هذه المسألة يتنازعها رأيان : الرأي الأول : ويرى أصحابه أن أهل الحل والعقد يعقدون البيعة أي يختارون الإمام بصفة نهائية ، فالماوردي مثلاً ذهب إلى أن الإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد ، (٥٦) وذهب صاحب المواقف إلى أن الإمامة " تثبت بالنص من الرسول . . . وتثبت أيضاً ببيعة أهل الحل والعقد " ثم يأتي صاحب تحفة المحتاج ليقرر " والأصح أن المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم حالة البيعة " . (٥٧)

ويوضح أستاذنا المرحوم عبد الوهاب خلاف أكثر ماهية أهل الحل والعقد فيقرر " ومن استجمع الشروط المتفق عليها لا يصير إماماً له علي الناس حق الطاعة إلا إذا بايعه أهل الحل والعقد الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأي " . (٥٨) هذان القولان الأخيران وإن كان لهما فضل تحديد ماهية أهل الحل والعقد الذين يتولون البيعة وعلاقتهم بالأمة ، إلا أنهما شأنهما في ذلك شأن الرأيين السابقين - لم يتعرضا صراحة للأثر الشرعي المترتب علي هذه البيعة ، وما إذا كان ذلك يعتبر اختياراً نهائياً للخليفة من عدمه .

وقد يرد ذلك بأن الأمر واضح لا يحتاج إلى بيان ، لأنه ما دام الحديث عن بيعة أهل الحل والعقد وعن عقدهم للإمامة ، فإن ذلك معناه أنهم يملكون الاختيار النهائي للخليفة ، وأن عقدهم هذا ملزم للأمة باعتبارهم نواباً عنها .

قد تكون الإجابة بذلك سهلة متيسرة لولا أن كتابات الماوردي - أحد القائلين بعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد - قد تضمنت عبارات تشكلك كثيراً في هذه النتيجة ، إذ يقول الماوردي (فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يوقفون عن بيعته (٥٩) فكأن الناس لابد إذن أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد ويكون لهم بالتالي أن يبايعوا وأن يتوقفوا .

وإذن فإن أهل الحل والعقد ، لا يملكون الاختيار النهائي ، وأن اختيارهم الذي يجرّونه لا يعدّو أن يكون ترشيحا وهذا أمر قد يدل عليه عبارة أخرى وردت أثناء تقدير الماوردي للمذاهب إذ يقول " لأن مقصود الاختيار تمييز المولى " (٦٠) ، ورغم هذا الاعتراض فإن البعض قد ذهب صراحة إلى أن أهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة بصفة نهائية ، ويعقدون بذلك عقد الإمامة ، وليس لبقية الأمة أي دور في ذلك (٦١) .

خلاصة هذا الرأي إذن مع ما عليه من اعتراض هو أن أهل الحل والعقد يختارون بصفة نهائية وأنهم بذلك يعقدون الإمامة وأن اختيارهم ذلك ملزم للأمة كلها .

الرأي الثاني : أهل الحل والعقد يرشحون الخليفة والأمة هي التي تعقد الخلافة :
أما الرأي الثاني فيرى أصحابه أن أهل الحل والعقد (وأولى بنا أن نسميهم نواب الأمة) لا تعدّ وظائفهم الترشيح لمنصب الخليفة وبعد إتمام الترشيح يبايع جماهير المسلمين الخليفة ، وبذلك وحده يصبح اختياره نهائيا ، فالبيعة هنا شبيهة بالاستفتاء الشعبي ، ومن القائلين بهذا الرأي من المتقدمين الخوارج والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير من الشيعة . فالخوارج يرون أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ولا يقوم به فريق دون فريق ولا جمع دون جمع (٦٢) .

وهذا الرأي نجده كذلك معروضا وبصورة أكثر صراحة ووضوحا عند بعض الكتاب المحدثين ، من ذلك ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس من أن أهل الحل والعقد ليسوا سوى لجنة ترشيح وأن الاختيار النهائي هو للأمة (٦٣) .

والحق أن أحدا من هؤلاء لم يدل بالحجج التي استند إليها في القول بهذا الرأي اللهم إلا الأستاذ ضياء الدين الرئيس وهو إن كان قد عرض هذه القضية مع قضية أخرى هي جواز عقد الإمامة بواحد أو أكثر إلا أننا سوف نختار الحجج المتعلقة بالقضية محل البحث وأول هذه الحجج هي ما نقله عن الماوردي من قوله أن أهل الحل والعقد يقدمون للبيعة أكثر المرشحين فضلا وأكملهم شروطا ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته ، وقد استخلص من ذلك وبحق - أن هذا الكلام معناه أن الناس لا بد أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد وأن هذه المبايعة منهم هي تصديق على الاختيار الأول ، وأن لهم الحق حينئذ أن يبايعوا أو يتوقفوا ، والثانية : قول الماوردي عن الإمامة إنها عقد

مرضاة واختيار لا يداخله إكراه ولا إجبار ، والثالثة : أن الرملي شارح المناهج للنووي علق على عبارة الأخير (تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد ، بقوله) لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس ، والرابعة : أن ابن تيمية بعد مناقشة هذه المسألة ، شرح مذهب أهل السنة فقال (لا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة ، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان . ثم قال : (فالإمامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا تكون موافقة هؤلاء تقضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك) ، والخامسة : قول عمر : " من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين فإنه لا بيعة له هو ولا الذي يبايعه " (٦٤) .

ولترجيح أحد الرأيين السابقين على الآخر (٦٥) ، يمكن القول بأن هذه المسألة ليس فيها نص . فإذا ما أريد الاستناد إلى شيء في هذا الخصوص ، فإنما يكون الاستناد إلى فعل الصحابة في تولية كل من أبي بكر وعمر وعثمان وهو ما يقال أنه كان محل إجماع المسلمين علينا أن نحلل هذا الفعل لنرى ما يكشف عنه ، ولنحقق مسألة الإجماع عليه .

أولاً : تولية أبي بكر :-

ما إن عرف الأنصار خبر وفاة الرسول ﷺ حتى اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم على سعد بن عباد بن عباد بن عبد المطلب ، ودعا عمر وأبو عبيدة وأبا بكر واتجه ثلاثتهم إلى سقيفة بني ساعدة حيث لحق بهم بعض المهاجرين . ويصف عمر رضي الله عنه هذا الاجتماع فيقول (فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة ، فإذا بين ظهرانيهم رجل مزمل فقلت من هذا ؟ قالوا : سعد بن عباد ، قلت : ماله ؟ قالوا به وجع فلما جلسنا نشد خطيبهم فأتى على الله بما هو له أهل ثم قال أما بعد فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام ، وأنتم يا معشر المهاجرين رهط منا . قال عمر وظهر أنهم يريدون أن يغتصبوا الأمر فلما سكت متكلمهم أردت أن أتكلم وقد زورت في نفسي مقالة قد أعجبتني ، فأردت أن أقولها بين يدي أبي بكر ، فقال أبو بكر : على رسلك يا عمر فكرهت أن أغضبه ، فتكلم وكان أعلم مني وأوفر فوالله ما ترك من كلمة أعجبتني من تزويري إلا قالها أو أفضل منها حتى سكت قال : أما ما ذكرتكم فيكم من خير فأنتم له أهل ولكن لن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش ، وهم أوساط العرب نسباً وداراً ، وهم

رھط رسول اللہ وقد روى عنه قوله الأئمة من قريش ، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم وأخذ بيدي ويد أبي عبيدة وكان يجلس بيننا ولم أكره شيئاً مما قال غيرها قلت : والله إن أقدم فتضرب عنقي أحب إلى من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر قال قائل من الأنصار : منا أمير ومنكم أمير فكثرت اللفظ وارتفعت الأصوات حتى تخوفت الاختلاف ، فقلت ألم يأمر النبي بأن تصلى أنت بالناس يا أبا بكر ؟ فقد رضيتك الرسول لدينا أفلا نرضاك لدينا ؟ أبسط يدك فبسط يده . فبايعته ثم بايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار ، وبعد أن تم تجهيز الرسول طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام بالمسجد ، فحضر كبار المسلمين وكل ذي رأى فيهم ثم وقف عمر بينهم وخطبهم قائلاً وأن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله وثاني اثنين إذ هما في الغار فقوموا فبايعوا ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة السقيفة (٦٦) .

ثانياً : تولية عمر :-

وبالنسبة لتوليه عمر فإن الثابت تاريخياً أن الصديق رضي الله عنه حين أحس أنه يوشك أن يلحق بالرفيق الأعلى ، أحل المسلمين من بيعتهم له وطلب منهم الاجتماع واختبار من يخلفه في ولاية أمر المسلمين ، لكنهم عادوا إليه ووكلوه في الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ، فكان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر فيهم في أمر عمر فلما أجمعوا عهد إليه بالخلافة بعده ولكنه لم ير أن ذلك كان كاف لعقد الخلافة له فأشرف على الناس يسألهم هل يرضون عن اختياره لهم ، وكان بينهم من عرف أنه عمر فرفضوا به ثم بايعوه فتم له الأمر حيثئذ (٦٧) .

ثالثاً : تولية عثمان :-

لقد روى الطبري أيضاً قصة عهد عمر لأحد رجال الشورى ، ومنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذي فوض إليه الاختيار لم يأل جهداً ، وأمضى أياماً وليالي يسأل الناس عمن يختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان إلا بعد أن تيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ثم بايع له الجميع .

ذلك كان فعل الصحابة في اختيار الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان . والذي يدل عليه هذا الفعل بيقين هو أن البيعة لهؤلاء الثلاثة كانت فقط من أهل المدينة ، ولم يشارك فيها بقية المسلمين الموجودين في المناطق الأخرى كمكة والطائف في حالة أبي بكر ، وبقية

الأمصار التي فتحها المسلمون وانتشر فيها الإسلام والمسلمون في حالة عمر وعثمان كمصر والشام والعراق وغيرها (٦٨) .

وإذا كان الأمر كذلك فإن هناك سؤالاً يفرض نفسه وهو : هل هؤلاء المبايعون كانوا جماعة أهل المدينة وجماهيرها العامة أم هم أولى الرأي والاعتبار فيها أي أصحاب الحل والعقد من رؤوس الصحابة مهاجرين وأنصار ؟ لا نتردد في الإجابة على ذلك بأن هؤلاء المبايعون الذين أعتد بيعتهم كانوا من رؤوس الصحابة وأهل الحل والعقد فيهم باعتبارهم نواباً عن جماعة المسلمين . وعبرة الطبري بالنسبة لبيعة أبي بكر تؤيد ذلك حيث ذكر - بعد أن أشار إلى دعوة أبي بكر للمسلمين للاجتماع في المسجد بعد اجتماع السقيفة - (فحضر كبار المسلمين وكل رأى فيهم وهم الذين بايعوا) وإذا كانت عبارته بالنسبة لبيعة عمر وبيعة عثمان قد جاءت عامة إلا أن مفهومها كذلك أن الذين بايعوا هم أهل الحل والعقد من رؤوس الصحابة وكبارهم . ويؤيد ذلك ما ذكره ابن قتيبة فيبيعة على رضي الله عنه إذ قال " وذكروا أنه لما كان في الصباح اجتمع الناس في المسجد . . . ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس إن الله قد رضي لكم الشورى فأذهب بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا عليا فبايعوه . . . فقام الناس فأتوا عليا في داره فقالوا نبايعك ، فمد يدك ، لا بد من أمير فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك إليكم ، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر ، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة (٦٩) " . إذن فالذي كان يفهمه على رضي الله عنه هو أن البيعة لا تكون من جماهير المسلمين أيا كانوا وإنما من فئة معينة منهم هم الذين يمثلون الأمة كلها وهم أهل الحل والعقد فيها وهم الذين وصفهم بأنهم أهل الشورى وأهل بدر .

ويؤيد هذا المعنى كذلك ما ذهبت إليه أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير وغيرهم من كبار الصحابة من أن البيعة لعلى لم تنعقد - مع أنه بويع من عامة أهل المدينة - وكانت حجتهم في ذلك أن الصحابة أهل الحل والعقد قد افرقوا بالآفاق ولم يحضر إلا القليل ولا تكون البيعة إلا باتفاق أهل الحل والعقد ، وإذن فالذي يفهم من ذلك أن العبرة بما يتفق عليه أهل الحل والعقد ، وأن رأيهم في ذلك نهائي وملزم وأنه لا يلزم بعد ذلك موافقة جماهير المسلمين (٧٠) .

ومع ذلك حتى أن ثبت أن عامه المسلمين في المدينة - وليس أهل الحل والعقد فقط قد شاركوا في البيعة فإن ذلك لن يغير من الأمر شيئاً لأنه لن يستطيع قائل القول بأن هؤلاء الخلفاء قد تلقوا البيعة العامة من جماهير المسلمين بدليل أنه لم يشارك في هذه البيعة الكثير من المسلمين الموجودين بالأمصار الأخرى التي فتحها المسلمون وامتد إليها الإسلام كمكة والطائف ومصر والشام وغيرها، وإنما غاية ما يمكن قوله أن هؤلاء الخلفاء قد تلقوا البيعة من جماهير المسلمين في المدينة فقط باعتبار أن المدينة هي عيش الإسلام، وأن أهلها من مهاجرين وأنصارهم حماته والسابقون إليه . وذلك معناه أنهم النخبة أو الصفوة الذين يمثلون الأمة الإسلامية الناشئة، هم أولى الرأي والعقل فيها، هم أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية .

ويؤيد هذا النظر أنه بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، التمس الخارجون عليه من يقوم بالأمر بعده فلم يجدوا، وعرضوا الخلافة على عليّ وطلحة وسعد بن أبي وقاص فلم يقبلوا، فلما يئسوا من ذلك جمعوا أهل المدينة وقالوا لهم : يا أهل المدينة أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة، وكلكم جائز على الأمة، فانظروا رجلاً تنصبونه، ونحن لكم تبع . (٧١) وليس معنى ذلك إلا أنهم يرون أن أهل المدينة هم أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية .

إذن فالذي يدل عليه فعل الصحابة به هو أن الاختيار كان لأهل الحل والعقد - سواء أخذناهم بالمعنى الضيق أي أهل الحل والعقد في المدينة، أو بالمعنى الواسع أي أهل المدينة جميعهم باعتبارهم أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية - وأن اختيارهم ذلك كان اختياراً نهائياً لا يتوقف على موافقة جماهير المسلمين وهذا هو الذي يقال أنه قد حدث إجماع عليه، ونحن لا نسلم بدعوى الإجماع هذه لأن كثيراً من الصحابة رأوا أن الإمامة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد في كل بلد . من هذا الرأي معاوية وعمرو بن العاص وعائشة والزبير وابنه عبد الله وطلحة وابنه محمد والنعمان بن بشير وغيرهم، وهو الرأي الذي بنوا عليه عدم انعقاد البيعة لعلي رضي الله عنه (٧٢) .

كان ذلك رأينا في الخلاف الذي طرحناه : هل تنعقد الخلافة باختيار أهل العقد والحل وحدهم، أم أن الاختيار لا يعدو أن يكون ترشيحاً يتعين أن تصدق عليه جماهير المسلمين بالبيعة العامة، وقد انتهينا من تحليل السوابق التاريخية إلى ترجيح الرأي الأول

ومع ذلك فإن هذا الخلاف في نظر فريق من الباحثين ليس بذئ خطر وذلك لسببين:

أولهما: أن كلا من الطريقتين تعد طريقاً حراً يحقق رضا الأمة في اختيار رئيس الدولة. وسواء تم اختيار رئيس الدولة بمعرفة أهل الحل والعقد أي نواب الأمة، أم بمعرفة جماهير المسلمين أي بطريق الاستفتاء العام، فإن كلا من الطريقتين مأخوذه في الدساتير الحديثة، وعلى سبيل المثال فإن دستور الجمهورية الرابعة في فرنسا الصادر سنة ١٩٤٦ كان يأخذ باختيار رئيس الدولة عن طريق (البرلمان) أي بواسطة نواب الأمة ثم عدل عن ذلك في دستور السنة الخامسة الصادر سنة ١٩٥٨ فأصبح اختيار رئيس الدولة يتم عن طريق استفتاء الشعب.

ثانيهما: أن هذه المسألة ليس فيها نص ولا أجماع كما ذكرنا - فلم تأت الشريعة الإسلامية بنصوص خاصة بتنظيم الاختيار وبكيفية ولم ينعقد على ذلك إجماع لأن الأمر في هذه المسألة مما يختلف بظروف الحال من الزمان والمكان وقدرة الأشخاص على الانتقال والاتصال ومن ثم فإنه يكون للمسلمين أن ينظموا أمر الاختيار بما يلاءم ظروفهم، وليس ثمة ما يحول بينهم وبين جعل اختيار رئيس الدولة موكلاً إلى جماهير المسلمين يمارسونه عن طريق الاستفتاء العام بعد ترشيحه من نوابهم أهل الحل والعقد ما دام ذلك يحقق المبدأ الأساسي وهو أن يتم اختيار الخليفة أي رئيس الدولة برضاء عامة المسلمين أما كيف يتبين رضا المسلمين، فإن الإسلام لم يضع لهذا الغرض طريقاً محدداً. فالواقع أن الحكم القائم على الرضاء له حقائق وأشكال أو جوهر وعرض كما يقول أهل المنطق. فأما الجوهر فهو حرية المحكومين في اختيار حكومتهم وأما العرض فهو نصوص الدساتير وقوانين الانتخاب وإجراءاته، وصناديق الاقتراع وما إليها لأنها وسيلة إلى حرية الحكم وليست غاية مقصودة لذاتها. فقد تكون دساتير وقوانين انتخاب، وإجراءات وصناديق اقتراع ولا حرية في اختيار الحكام، وقد توجد الحرية ولا يوجد شيء من هذه الوسائل والأدوات. وقد تم اختيار الخلفاء الأولين بموافقة المحكومين، ولم يكن واحد منهم مفروضاً على الرعية بغير اختيارها أو مختاراً لغير مصلحتها ولم يكن اختيار الخليفة ملزماً لو لم يكن مطابقاً لرأيها وتقديرها.

الهوامش

- (١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٦.
- (٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٩، ص ٤٥٩.
- (٣) الإيجي "عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي"، المواقف، شرح الجرجاني، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م، ج ٨، ص ٣٥١.
- (٤) اعتمدنا بصفة أساسية في هذا الفصل على: دكتور / فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٥٤ وما بعدها.
- (٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، كتاب الشعب، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (٦) حاشية ابن عابدين، ج ٢، ص ٣٦٩، المطبعة المصرية ببولاق، ١٢٨٦ هـ.
- (٧) محمد الشربيني الخطيب، مغنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج، ج ٤، القاهرة، ١٣١٨ هـ، ص ١٢٠ - ١٢١، وفى نفس المعنى أيضاً: شهاب الدين أحمد بن حجر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج ٩، القاهرة، مطبعة بولاق، سنة ١٢٩٠ هـ، هامش ص ٨٦ وهامش ص ٧٨.
- (٨) ونود أن نلفت النظر إلى أن تحديد الآراء التي قيل بها في ثبوت الخلافة بأربعة آراء لا يتعارض مع ما ذهب إليه البعض كالباقلانى وغيره من أن الأمة متفقة على أنه ليس هناك طريق لإثبات الإمامة إلا النص والاختيار (الباقلانى)، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، القاهرة، الفكر العربى، ١٩٤٧، ص ١٦٤.
- ذلك أن لفظ (النص) في عبارة الباقلانى وغيره ممن ذهب مذهبه تشمل النص من الرسول ﷺ، والنص من الخليفة الحالي إلى من يليه وهو ما أطلقنا نحن عليه عبارة ولاية العهد والاستخلاف وفضلنا معالجته كراي مستقل منعاً من حدوث لبس، ذلك أن عبارة (النص) إذا ما أطلقت يحتمل ألا تحتمل إلا على مجمل النص عن الله أو رسوله، أما بالنسبة لطريق الغلبة أو القهر أو الاستيلاء فلم يلتفت إليها هو وكثير من غيره من كبار العلماء لأنها ليس محل إتيان الأمة ولم تقل بها إلا طائفة قليلة، وقد أثرنا التعرض لها بالمناقشة وبيان وجه الصواب فيها حتى لا نترك شبهة لمشتبه.
- (٩) والواقع أن وصف القائلين بهذا الرأي بأنهم فريق تجاوز كبير ذلك أننا لم نجد ذلك الرأي إلا لدى واحد من العلماء المحدثين هو الأستاذ على عبد الرازق.
- (١٠) راجع ما سبق، ص ١٨٤.

- (١١) معنى المحتاج، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢١.
- (١٢) القاضي أبو يعلى الفراء: كتاب الإمامة ضمن المعتمد في أصول الدين، النسخة الفريدة في الظاهرية بدمشق، ورقة ٨٧-١٠٦، وكان نقلاً من كتاب نصوص الفكر السياسي الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦ م، ليوسف أبيش، ص ٢٢٢-٢٢٣.
- (١٣) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق، ص ٢٤-٢٥.
- (١٤) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق، ص ٩٧.
- (١٥) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق، ص ٢٦-٢٧.
- (١٦) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق، ص ٩٢.
- (١٧) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مكتبة خياط، بيروت، ١٩٦٥، القسم الرابع، ص ١٨٢٨ - ١٨٢٩، وراجع كذلك في نفس المعنى: سيرة ابن هشام، القسم الثاني، ص ٦٦٠-٦٦١.
- (١٨) إين تيمية: منهاج السنة، ج ١، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة دار العروبة، ١٩٦٢، ص ٣٦٧.
- (١٩) Mulr: The caliphate, Its rise, Decline and Fall, سنة ١٩٢٤، ادنبرة، ص ٢-٤.
- وكذلك Les Instithtions Mnsu Lmans Paris, p 133 : Caudefooy . .
- (٢٠) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، المرجع السابق، ص ١٦٤ وما بعدها.
- (٢١) محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م، ص ١١٦-١١٧.
- (٢٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، مكتبة الحلبي، ١٣٨٧ هـ-١٩٦٧ م، ص ١٤٦، وفي نفس المعنى: ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص ١٢٨ وما بعدها، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج ١، دار الفكر العربي، ص ٣٩، د. محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٥٥ وما بعدها، د. أحمد شلبي، السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي، المرجع السابق، ص ٦٤ وما بعدها.
- (٢٣) الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ص ١٤٦.
- (٢٤) راجع في هذه الأدلة وسابقتها الشهرستاني: الملل والنحل، المرجع السابق ص ١٦٢-١٦٤، ومحمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، المرجع السابق، ص ٥٥-٥٧.

- (٢٥) ابن خلون، المقدمة، المرجع السابق، ص ٢٣٦ .
- (٢٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، كتاب الشعب، كتاب ٣، ص ٢٨٨ .
- (٢٧) القاموس المحيط، ج ٤، ص ٤٠١ .
- (٢٨) القرطبي، المرجع السابق .
- (٢٩) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، ص ٢٠٨ - ٢٢٩ .
- (٣٠) دكتور / عبد الفتاح عبد الله بركة، الحكيم الترمذى ونظريته في الولاية، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ص ١٦٨ .
- (٣١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، كتاب ٣، ص ٢٢٩، وراجع في نفس المعنى : الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة، المرجع السابق، ص ١٦٤ وما بعدها .
- (٣٢) أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، بيروت، ١٩٥٢، ص ٨١ - ٨٣ .
- (٣٣) ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .
- (٣٤) ويؤيد هذا النظر أستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة، في تاريخ المذاهب الإسلامية، المرجع السابق، ص ٤١ - ٤٢، حيث يرى أنه مما يزكى هذا النظر أن أكثر أهل فارس إلى الآن من الشيعة وأن الشيعة الأولين كانوا من فارس، وراجع في نفس المعنى : د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، المرجع السابق، ص ٦٠ .
- (٣٥) تختلف ولاية العهد عن الاستخلاف بعض الشيء وإن كان حكمها واحداً، فالأصل الذي يدل عليه فعل الصحابة أن الاستخلاف لا يكون إلا عندما تحضر الوفاة الخليفة فيستخلف غيره أن يرشحه للخلافة كما فعل أبو بكر وعمر فإنهما لم يستخلفا إلا لما حضرتهما الوفاة، ولا يتبغى الخليفة من هذا الاستخلاف إلا توجيه الأمة إلى الرجل الصالح للخلافة، أما ولاية العهد فتكون والخليفة في صحته وعافيته وتحدث غالباً قبل وفاته بزمان طويل أو على أثر توليه الخلافة .
- (٣٦) راجع ما تقدم ص ١٨٤ - ١٨٥ .
- (٣٧) الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ١٠، حيث يضيف : " فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها وإلا قوم قوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه، فإن لم يكن ولداً ولا والدأ جاز أن يتفرد بعقد البيعة له وتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار، ولكن اختلفوا هل يكن ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته أو لا ؟ فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم، والصحيح أن بيعته منعقدة

وأن الرضا بها غير معتبر لأن بيعة عمر رضى الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ .

(٣٨) ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص ٢٣٣، حيث يقول: " أعلم أننا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة وأن حقيقتها النظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم فهو وليهم الأمين عليهم، ينظر لهم ذلك في حياته ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما هو يتولاها ويستقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده إذا وقع بعهد أبى بكر رضى الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة وأجازوه وأوجبوه على أنفسهم به طاعة عمر رضى الله عنه، وكذلك عهد عمر في الشورى إلى الستة بقيمة العشرة... إلخ، إلى أن انتهى الأمر إلى عثمان فانعقد الأمر له ووجبت طاعته والملا من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ولم ينكره أحد منهم، فأجمعوا على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته والإجماع حجة كما عرف .

(٣٩) محمد الشربيني الخطيب، مغنى المحتاج، المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٤٠) شهاب الدين أحمد بن حجر، تحفة المحتاج، المرجع السابق، ج ٩، هامش ٧٧، وراجع أيضاً: د. فتحى عبد الكريم، مرجع سابق، ص ٢٧٥ وما بعدها.

(٤١) من القائلين بهذا الرأي كذلك الأستاذ / محمد سقا في رسالته للدكتوراه، المقدمة، باريس، ١٩١٧، ص ٤٩ بعنوان:

La Souverain ete en droit pubic musulman Su, nnir

(٤٢) القاضى أبو لى الغراء، كتاب الإمامة ضمن المعتمد في أصول الدين، وكان ذلك نقلاً عن يوسف أبيش، نصوص الفكر السياسى الإسلامى، دار الطليعة، بيروت، ص ٢٢٦.

(٤٣) محمد أبو زهرة، ابن حنبل، حياته وعصره، آراؤه وفقه، دار الفكر العربى، ص ١٤٩.

(٤٤) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص ٥٦ - ٥٧.

(٤٥) د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص ٦٩ وما بعدها.

(٤٦) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، المرجع السابق، القسم الرابع، ص ٢١٣٨.

(٤٧) دكتور / محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص ٦٩ وما بعدها.

(٤٨) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ١، المرجع السابق، ص ١٤٢.

(٤٩) الماوردى، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ١٠.

(٥٠) الشهرستانى، الملل والنحل، المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٥١) الإمام الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، ص ١١٤ - ١١٥.

(٥٢) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة، المرجع السابق، ص ١٦٤ وما بعدها.

(٥٣) عبد القاهر البغدادي، كتاب أصول الدين، استانبول، ١٩٢٨، ص ٢٧٩ وما بعدها.

(٥٤) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج ١، المرجع السابق، ص ٩٨ - ٩٩.

(٥٥) Introduction a l'etude de droit musulman, Paris, 1953, p 50: Millot

وفي نفس المعنى: جود فرى، النظم الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٥٦) الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ٦.

(٥٧) شهاب الدين بن حجر، تحفة المحتاج، المرجع السابق، ج ٩، هامش ص ٧٦.

(٥٨) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص ٥٦.

(٥٩) الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ٧.

(٦٠) الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ٨.

(٦١) ومن ذلك ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور أحمد شلبي من أن اختيار الخلفاء يتم بواسطة أهل الحل والعقد اللذين يمثلون الأمة ويختارون الحاكم باسمها، ثم يضيف صراحة: " وليس للعامة شأن في اختيار الرئيس (الخليفة) لأنهم لا يستطيعون تقويم وحسن الاختيار "، د. أحمد شلبي، السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي، المرجع السابق، ص ٤٨ - ٥٠، ومن ذلك أيضاً ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي الذي يقول: "... وهؤلاء هم من يطلق عليهم أهل الحل والعقد، وبمجرد مبايعة هؤلاء للخليفة تنعقد مبايعته وتتم إمامته ونجب طاعته على جميع أفراد الأمة ويتبين من ذلك أن من لهم حق اختيار الخليفة (أي مبايعته) ليس عامة الشعب، د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام في الإسلام، المرجع السابق، ص ٥٩٨ وما بعدها.

(٦٢) محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٦٣) د. محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧٧ وما بعدها، ومن القائلين بهذا الرأي سليمان الطحاوي، السلطات الثلاثة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦٣، وأيضاً: دكتور / محمد كامل ياقوت، الشخصية الدولية في القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص ٤٩٤ وما بعدها حيث أوضح أن المرشح في جميع الأحوال بلا استثناء يتم عرضه على الأمة ليتحقق له منها الاختيار العام المعبر عنه بالبيعة الكبرى أو البيعة العامة، أنظر أيضاً:

دكتور / فاضل زكى محمد، نظرية العقد السياسى في الفكر السياسى الإسلامى، مقال منشور
بالمجلة المصرية للعلوم السياسية، عدد ٥ يونيو ١٩٦٥، ص ٨٧ - ٨٨. حيث يقرر أن اختيار
الخليفة يمر بخطوتين يتمثلان في بيعتين: خاصة وعامة والخاصة التي تكون من أهل الحل والعقد
حيث يتم اتفاقهم على مرشح، ثم يلى ذلك مصادقة الأمة على هذا الاختيار وهى ما يطلق عليها
البيعة العامة.

(٦٤) انظر في هذا وفى الحجج السابقة: دكتور / محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية
الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧٧ وما بعدها.

(٦٥) وهو ما يراه الدكتور / فتحي عبد الكريم، مرجع سابق ص ٢٨٧ وما بعدها.

(٦٦) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، القسم الرابع، ص ١٨٢٨ - ١٨٢٩، وفى نفس
المعنى: سيرة ابن هشام، القسم الثانى، ص ٦٦٠ - ٦٦١، وكذلك: عبد الحميد بن حنبل، الخلافة
الإسلامية، القسم الأول، عصر الراشدين، الطبعة الثانية، دار العالم العربى، ص ٤٣ - ٤٤،
ومحمد حسين هيكل، الصديق أبو بكر، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٦٢، ص ٧٠
- ٧١.

(٦٧) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ٥١ وما بعدها.

(٦٨) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج ١، مرجع سابق، ص ١٠٢، وفى نفس المعنى
انظر كذلك: أبو الأعلى المودودى، تدوين الدستور الإسلامى، مرجع سابق، ص ٥٦، ومحمد
حسين هيكل، الصديق أبو بكر، مرجع سابق، ص ٣٥٨.

(٦٩) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، الطبعة الأخيرة، مكتبة الحلبي، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م،
ص ٤٦.

(٧٠) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٧١) عبد المتعال الصعدي، السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، دار الفكر العربى، ص
٢٤٦ - ٢٤٨.

(٧٢) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

الفصل الخامس

الخلافة من وجهة نظر المستشرقين

إذا كانت الدولة المعاصرة تحتكر أدوات الإكراه المادي بهدف هدوء المجتمع وسكينة واستقراره ؟ فماذا عن الإسلام ؟

لا يمل المستشرقون من الحديث عن مكانة الخليفة ومركزه في الدولة الإسلامية ، فيزعمون أنه ظل الله في أرضه ، وأنه لا يسأل عما يفعل ، وأنه صاحب الأمر والنهي في الدولة لا يعارضه أحد ولا يجرؤ أن يقف في سبيله مخلوق وهم يستندون في ذلك - إما عن جهل أو عن سوء قصد - إلى سلسلة طويلة من الأخطاء بعضها مستمد من خيالهم المريض ، والبعض الآخر مستمد من أخطاء حكومات الواقع الاستبدادية التي حكمت الدولة الإسلامية فترة طويلة والباحث المنصف لا ينظر إلى أخطاء التطبيق ثم يستمد منها دليلاً لكي يعمم حكمه ، أو يستخلص منها قاعدة عامة عن سلطة الخليفة في النظام القانوني الإسلامي ، إنما عليه أن ينظر إلى قواعد هذه الشريعة ومبادئها العامة ، ثم إن أراد أن يعرف كيف طبقت هذه القواعد بما يتلاءم مع روح هذه الشريعة فعليه أن يتفحص حكم الخلفاء الأول الراشدين رضوان الله عليهم . أما أن يتعمى الباحث عن هذه الفترة الزاهرة في تاريخ البشرية كلها ، ويتعمى كذلك عن قواعد هذه الشريعة ومبادئها ولا يرى أمامه سوى حكومات الواقع الاستبدادية التي تكالبت على الخلافة ، والتي كان قيامها نفسه وكثير من أعمالها مخالفاً للشريعة ، فإن هذا الباحث لا يمكن أن يوصف بالإنصاف .

ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه المستشرق الإيطالي جويدي في تحليله لمقال أحد الكتاب من أن " الخليفة هو السيد المطلق لكل المسلمين (١) " ، وما كتبه الأستاذ مارجوليوث من أنه " أيا كان الحكم الذي يستقر الرأي على الاعتراف به فإن الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق قبل رئيس الجماعة القائم " ثم قوله ليس مسئولاً أمام أحد (٢) ، وما كتبه الأستاذ ماكدونالد من أنه " لا يمكن على الإطلاق أن يكون الإمام حاكماً دستورياً بالمعنى الذي نعرفه (٣) " .

وليت الأمر قد اقتصر على المستشرقين ، إذن لهان الخطب ، ولكننا وجدنا من المسلمين من صار سيرتهم ونهج نهجهم فكتب أحد علمائهم يقول " فالخليفة عندهم

ينزل من أمته بمنزلة الرسول ﷺ من المؤمنين ، له عليهم الولاية العامة والطاعة التامة والسلطان الشامل . . . وعليهم أن يجوه بالكرامة كلها لأنه نائب رسول الله وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام رسول الله ، فمن سما إلى مقامه فقد بلغ الغاية التي لا مجال فوقها لمخلوق من البشر " ثم يضيف في موضع آخر " وجملة القول أن السلطان خليفة رسول الله ﷺ وهو أيضاً حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده ، ومن كان ظل الله في أرضه وخليفة رسول الله ﷺ فولايته عامة ومطلقة كولاية الله تعالى وولاية رسوله الكريم ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم . . . وأن يكون له وحده الأمر والنهي وبيده وحده زمام الأمة وتدير ما جل من شئونها وما صغر (٤) . . .

ونترك عالم السياسة العربي الدكتور محمد طه بدوى يعبر عن ذلك قائلاً : " ونحن لا ندرى أي مصدر استقى منه هو وأنصاره من المستشرقين هذا الكلام ، فكل ما تم استعراضه عن نظرية السلطة في الإسلام مروراً بسلطتي التشريع والتنفيذ ولرفعة اختبار بالخليفة ، يظهر بوضوح أن هذا الأخير ليس إلا رجلاً اختارته الأمة ليكون ممثلاً لها ويتولى الإشراف على أمورها وتدير شئونها . ولا يعرف الإسلام للخليفة مركزاً خاصاً في الأمة يعفيه من بعض ما يكون على أبناء الأمة من واجبات ، بل كل أبناء الإسلام في نظره سواء في الحقوق والواجبات العامة ، فالخليفة ليس له أي صفة من صفات الألوهية ، وليس مقدساً ولا معصوماً في نظر المسلمين ، وليس له الحق وحده في بيان الدين وتفسير نصوصه ، وليس له سلطة دينية على أحد ، كما أنه ليس حاكماً استبدادياً مطلقاً ، بل هو مقيد بالشريعة الإسلامية ولا يجوز له تعدى حدودها وإلا بطلت قراراته المخالفة وتعرض للعزل من الأمة التي اختارته ، ثم هو مقيد بعد ذلك بمصلحة المسلمين الذين اختاروه وولوه . ولعل أصدق وصف له يصور مكانته في النظام القانوني الإسلامي أصدق تصوير هو ما ورد على لسان الخليفة العارف عمر الفاروق رضوان الله عليه إذ يقول لأبى موسى الأشعري واليه على الكوفة " يا أبا موسى إنما أنت واحد من الناس غير أن الله قد جعلك أثقلهم حملاً . . . إن من ولى أمر المسلمين يجب عليه ما يجب على العبد لسيده " (٥) .

ويستطرد الدكتور محمد طه بدوى قائلاً : " وبمجرد اختياره من الأمة فإن الخليفة يصبح رئيساً للدولة والحكومة لكنه ليس مطلق السلطة إذ له اختصاصات محددة لا

يستطيع أن يتجاوزها كما لا يستطيع أن يسئ استعمالها . وسلطة الخليفة يعبر عنها الفقهاء بالولاية ، ويقولون إن ولاية الخليفة ولاية عامة ويقابلون بينها وبين الولاية الخاصة كولاية القضاة وحكام الأقاليم وسائر الموظفين الآخرين " .

نطاق سلطة الخليفة أو ولايته :-

وولاية الخليفة أو سلطته عامة بالنسبة للمكان وبالنسبة للأشخاص فمن حيث المكان ، تمتد ولاية الخليفة إلى كل أجزاء الدولة الإسلامية التي يطلق عليها الفقهاء اسم " أرض الإسلام " وهذه تشمل كل الأقاليم الخاضعة للحكم الإسلامي . ولقد كان العالم الإسلامي - قبل تفككه - وحدة خاضعة لحكومة الخلافة ، وكانت هذه الوحدة من السمات البارزة للعالم الإسلامي .

ومن حيث الأشخاص فإن ولاية الخليفة تمتد لتتناول كل المسلمين في الدولة الإسلامية . كذلك فإنه يخضع لهذه الولاية غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية ، مع اختلاف بسيط بطبيعة الحال بينهم وبين المسلمين . فغير المسلمين - كقاعدة - يخضعون بالنسبة لمعاملاتهم للشريعة الإسلامية وفي غير ذلك ، لهم مطلق الحرية في ممارسة شعائر دينهم

مضمون ولاية الخليفة :-

ومن حيث مضمونها فإن ولاية الخليفة تمتد إلى كافة مجالات السلطة التنفيذية . وقد تكلم الفقهاء في هذه الاختصاصات بكثير من التفصيل ، فالماوردي على سبيل المثال يحدد اختصاصات الخليفة بعشر (٦) ، وترك الدكتور محمد طه بدوي يعبر عن ذلك قائلاً : " ومع إعجابنا بيقظة الماوردي ولفته النظر إلى أمور هي غاية في الدقة كإشارته إلى مباشرة الخليفة بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال وألا يركن في ذلك إلى التفويض وتوجيهه للخليفة إلى أن يحسن اختيار معاونيه ، إلا أننا مع ذلك لا نوافقه على حصر واجبات الخليفة أو اختصاصاته في هذه الأمور العشرة التي سردها ، ذلك لأن هذه الاختصاصات هي بطبيعتها غير تامة للتحديد القاطع " .

ويستطرد الدكتور محمد طه بدوي قائلاً : " ونحن نلمح في أقوال الماوردي عبارة تصلح في نظرنا لأن تكون جامعة لاختصاصات الخليفة أو رئيس الدولة دون تحديد لهذه الاختصاصات وهي قوله " يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض

بسياسة الأمة وحراسة الملة " - فحراسة الملة وسياسة الأمة هي محور اختصاصاته والمضمون الشامل لكل واجباته وله أن يقوم بكل عمل يحقق حراسة الملة وسياسة الأمة " ولقد انتقد الدكتور السنهوري الفقهاء في عرضهم لاختصاصات الخليفة إذ عرضوها كما يقرر مختلطة بعضها ببعض دون أى تقسيم أو تمييز بينها لذلك فقد قسم هو هذه الاختصاصات إلى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية وأدخل في الاختصاصات الدينية حفظ الدين والجهاد، والزكاة، والصلاة، والصوم، والحج . وجعل الاختصاصات السياسية شاملة المحافظة على الأمن الداخلي والخارجي، وتعيين الوزراء وحكام الأقاليم والقضاة وجباة المال وعزلهم (٧)، ولقد تابع الدكتور السنهوري في هذا التقسيم بعض رجال القانون (٨) .

وقد ذكر الدكتور السنهوري أن ابن خلدون يميز كذلك بين الاختصاصات الدينية للخليفة وبين الاختصاصات الملكية والسلطانية، وإن كان التقسيم الذي أجراه ابن خلدون لا يتفق - في نظره - مع تقسيمه لاختصاصات الخليفة، من ذلك أن ابن خلدون عد الاختصاص بإقامة العدالة واجبا دينيا بينما عده هو واجبا سياسيا (٩) .

وبالرجوع إلى عبارة ابن خلدون نجد أنه لم يقصد إلى التمييز بين الاختصاصات الدينية والاختصاصات السياسية للخليفة كما فعل الأستاذ الدكتور السنهوري، إنما كل ما قصده هو أن يبين ما تتميز به الخلافة عن الملك، فابن خلدون كما عرف يقسم أنواع الحكم إلى ملك طبيعي وملك سياسي وخلافة، وقد أراد من عبارته أن يقول أن للملك خطط في رعاية مصالح الناس في العمران البشري، أما الخلافة وإن كان الملك يتدرج تحتها بهذا الوصف وهذه الخطط إلا أنها أصبحت بإضافات جديدة، أنت بخطط أخرى علاوة على ذلك، هي الخطط الدينية ومن هنا كان كلامه على الاثنين الخطط الدينية والخطط السياسية (١٠) .

وفى تقويمه لما سبقت الإشارة إليه يقول الدكتور محمد طه بدوى : " وأيا ما كان الأمر فنحن لا نوافق على تقسيم اختصاصات الخليفة إلى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية ونبنى رأينا هذا على الحجج الآتية : أولا :- إن هذا التقسيم في نظرنا تحكمي لا يقوم على معيار دقيق، فمن الاختصاصات الدينية ما يمكن أن يدخل في الاختصاصات السياسية والعكس وآية ذلك ما ذكره السنهوري نفسه من أنه بينما اعتبر هو " تحقيق العدالة " من الاختصاصات السياسية، اعتبرها ابن خلدون من الاختصاصات الدينية،

ثانياً :- أن الفصل بين الاختصاصات الدينية والسياسية والقول بأن لرئيس الدولة أو الخليفة في الإسلام اختصاصات دينية قد يوحى لا سيما للأجانب المتأثرين بالبابوية بأن الخليفة عند المسلمين له سلطة روحية أو أنه معصوم أو قديس أو أنه يغفر الذنوب أو يتلقى اعترافات المذنبين، شأن البابا عندهم، ثالثاً :- أن هذا التقسيم الذي يضع حداً فاصلاً بين اختصاصات الخليفة الدينية واختصاصاته السياسية يتنافى في نظرنا مع روح الإسلام ومبادئه العامة، فالإسلام كما هو معروف دين ودنيا، لا تنفصل فيه الدنيا عن الدين كما هو الحال في العالم المسيحي ونحن نخشى أن يتخذ مثل هذا التقسيم مبرراً لفصل الدين عن الدنيا في الإسلام وما يترتب على ذلك من آثار لعل أخطرها في نظرنا هو انحسار تأثير الدين على الحياة العامة والتوجيه في دولة المسلمين .

وقد انتهى الدكتور محمد طه بدوى إلى النتيجة الآتية قائلاً: " والنتيجة التي ننتهي إليها من ذلك هي أن عبارة الماوردى العامة (حراسة الملة وسياسة الأمة) تظل في نظرنا صالحة للإشارة إلى اختصاصات رئيس الدولة الإسلامية في جملتها دون حصر أو تحديد مسبق . ذلك أن هذا العصر فضلاً عن صعوبته يخشى أن يضع قيداً على الحكومات الإسلامية فيما لو رأت استمداد دساتيرها من الشريعة الإسلامية فمن المصلحة إذن ترك المسألة هكذا وبدون تحديد لكي تكون كل دولة في سعة من أن تفرع في هذه الاختصاصات وتنشئ اختصاصات جديدة على ضوء مصالحها وظروفها .

إن حراسة الملة أو ما يعبر عنه أحياناً بحفظ الدين أو حفظ العقيدة له أهمية خاصة في النظام الإسلامي لأن الدولة في الإسلام لا تقوم على أساس عنصري ولا على العصبية وإنما تقوم وحدتها على عقيدة إلهية ، وهذا يتطلب من رئيس الدولة الإسلامية عملاً على كل من المستوى الخارجي والداخلي ، فعلى المستوى الخارجي فإن الخليفة مكلف بإبلاغ هذه العقيدة أو هذه الدعوة إلى الأمم كافة بكل الوسائل الودية مع تأمين حريتها بالوسائل الدفاعية ، وعلى المستوى الداخلي فإن التزامه الأساسي هو تجلية هذه العقيدة وإزالة ما قد يعلق بها من رواسب ليست من جوهرها ، ثم تعميقها في نفوس أفراد الأمة ومطابقة سلوكهم لقيمها وإشراكها في القلوب الناشئة ، كل ذلك عن طريق التربية والقُدوة الحسنة (١١) ، ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن الاختصاص بحفظ العقيدة هو اختصاص ديني محض . ذلك أن وحدة الأمة تقوم كما قدمنا على أساس هذه العقيدة ، ورئيس الدولة يلتزم بمقتضى قيادته السياسية للأمة بحماية وحدتها وحماية المقومات التي تقوم عليها هذه

الوحدة وفي مقدمتها العقيدة، وسياسة الأمة يمكن أن تشمل على سبيل المثال لا الحصر المحافظة على الأمن والنظام العام في الدولة، والدفاع عنها في مواجهة أعدائها، والإشراف على إقامة العدل بين الناس وإدارة الدولة من الناحية المالية. وتعيين الموظفين. . إلخ، وهذه الأمثلة بطبيعة الحال لا تستغرق كل اختصاصات الخليفة إذ إن له أن يتخذ من الإجراءات ما يراه كفيلاً بتحقيق مصلحة الأمة.

سلطة الخليفة مقيدة:-

الأمر الذي لا شك فيه أن سلطة الخليفة ليست مطلقة، وإنما هي سلطة مقيدة بقيدين هامين:

الأول: ألا يخالف نصاً صريحاً ورد في القرآن أو السنة، وأن يكون الإجراء الذي يتخذه متفقاً - فضلاً عن ذلك - مع روح الشريعة ومقاصدها.

الثاني: ألا يخالف ما اتفقت عليه الأمة الإسلامية أو يخرج على إرادتها وأساس ذلك أن الخليفة نائب عن الأمة، منها يستمد سلطانه، ويرجع إليها في تحديد هذا السلطان ومداه، فالأمة تستطيع في كل وقت أن توسع من هذا السلطان وأن تضيق منه أو تقيده بقيود كلما رأت في ذلك مصلحة أو ضماناً لحسن القيام على أمر الله ومصلحته الأمة، وجمهور الفقهاء من أهل السنة يسلمون بهذا الرأي (١٢) ويسلم به كذلك المنصفون من المستشرقين (١٣).

الهوامش

(١) راجع تفصيلاً: دكتور / محمد طه بدوى، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، جامعة الدول العربية، القاهرة. وراجع أيضاً:

Oriental Moderns, II, 1922, P. 121.

(2) D. S. Margoliouth: Muhammedanism, p. 97.

(3) Macdonald: development of Muslim theology, Jurisprudence and Constitutionnel Theory, p. 58 – 59.

(٤) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص ٣ – ٤.

(٥) محمد جميل أحمد، في تقديمه لكتاب الطرق الحكمية لابن القيم، مرجع سابق، ص ٤ من المقدمة

(٦) الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٥ – ١٦، حيث يقول: والذي يلزم من الأمور العامة عشر أشياء، أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاع ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه، بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل، الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى يتم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم، الثالث: حماية البيضة والذب عن الحرم ليتصرف الناس في المعاش وينتسروا في الأمصار آمنين من عقرير بنفس أو مال، الرابع: إقامة الحدود لتحصن محارم الله تعالى عن الانتهاك وبحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك، والخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء – ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها المسلم أو معاهد دماً، والسادس: جهاد من عائد الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله، السابع: جباية الفئى والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف، الثامن: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سوف ولا تغيير ودفعة في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير، التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال وما يكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة، العاشر: أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض متشاغلاً بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويفسد الناصح.

(٧) دكتور / السهورى، الخلافة، مرجع سابق، ص ١٣٨ وما بعدها.

(٨) منهم الأستاذ الدكتور / سليمان الطماوى، أنظر في ذلك كتاب " السلطات الثلاث في الإسلام "، مرجع سابق، ص ٢٧٥ – ٢٨٠.

(٩) دكتور / السنهوري ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ ، هامش ١١ .

(١٠) وعبارة ابن خلدون جاءت تحت عنوان " فصل في الخطط الدينية الخلافة وفيه يقول " لما تبين أن حقيقة الأمر نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع متصرف في الأمرين أما في الدين فبمقتضى تكليف الشريعة التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها ، وأما سياسة الدنيا فهي رعايته لمصالحهم في العمران البشري ، وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري وأن رعاية مصالحه كذلك لثلا يفسد إن أهملت وقدمناه أن الملك وسطوته في حصول هذه المصالح لهم ، إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية لأنه أعلم بهذه المصالح فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلامياً ويكون من تابعها ، وقد ينفرد إذا كان في غير الملة وله على كل حالة مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خطأً وتوزع على رجال الدولة بوظائفهم فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذي تكون يده عالية فيتم بذلك أمره ويحسن قيامه بسلطانه ، وأما المنصب الخلافي وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فتصرفه الديني يختص بخطط ومراتب لا تعرف إلا الخلفاء الإسلاميين ونذكر الآن الخطط الدينية المختصة بالخلافة ونرجع إلى الخطط الملكية السلطانية ، راجع : ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(١١) محمد كامل ياقوت ، الشخصية الدولية في القانون الدولي العام ، مرجع سابق ، ص ٤٧٢ - ٤٧٣ ، وراجع أيضاً : دكتور / فتحي عبد الكريم ، مرجع سابق ، ص ٣٠٣ وما بعدها .

(١٢) محمد بنحيت المطيب ، حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص ٥ ، وعبد المتعال الصعيدي ، السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين ، مرجع سابق ، ص ٢٦ - ٢٧ ، عبد العزيز المراغي ، نظم الحكم كما يراها المسلمون ، مقال منشور بمجلة رسالة الإسلام ، السنة الثانية ، العدد الرابع ، ص ٣٧٩ - ٣٨٦ ، وراجع أيضاً : دكتور / فتحي عبد الكريم ، مرجع سابق ، ص ٣٠٥ .

(١٣) Millot ميو ، مقدمة لدراسة الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٥٠ ، فبعد أن أورد نص خطبة أبي بكر أثر توليه الخلافة والتي توجه بها إلى المسلمين قائلاً : " وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني " علق عليها بعبارة " فأبو بكر لم يعتبر نفسه إذن حاكماً مطلقاً ، ولا محتكراً وحده لحق تفسير الكتاب المقدس ، ولم يدع لنفسه أية قداسة ، ولا أية صلة بالسماء ، وإنما يعتبر نفسه فرداً كبقية أفراد الجماعة ، أو مجرد نائب أو وكيل عن الأمة التي اعترف لها - مقدماً - بالحق في تقويمه .

الفصل السادس

رؤى علماء السياسة المصريين حول تناول المستشرقين للخلافة

جاء في كتاب The Caliphate للمستشرق الانجليزي " أرنولد " بفصله الثالث في شأن النظرية السياسية للخلافة ونقده نقداً موضوعياً . حيث تناول المستشرق الانجليزي (Sir Thomas Arnoid) ظام الخلافة الإسلامي ، والذي نشر للمرة الأولى في أكسفورد عام (١٩٢٤) ما جاء في فصله الثالث بشأن النظرية السياسية للخلافة :
(The political Theory of The Caliphate) .

لقد بدأ " أرنولد " بالقول بأن علماء الدين المسلمين قد جدوا في البحث عن سند تنظير سياسي للخلافة في القرآن الكريم باعتباره المصدر الأساسي للتشريع وذلك على نحو ما فعل رجال الدين الأوروبيون في العصور الوسطى حين جدوا في الكشف عن سند من الكتاب المقدس تأييداً لمطالب الباباوات والأباطرة . ثم قدم طائفة من الآيات القرآنية التي لجأ إليها علماء الدين المسلمون في هذا الصدد ، حتى إذا انتهى من ذلك راح يبين كيف أنه كان لابد من الاستعانة بالأحاديث النبوية لإضفاء مزيد من الوضوح والدقة على " نظرية الخلافة " فكانت تلك الأحاديث التي اتخذت كأساس لفقه الخلافة في كتابات علماء الدين ورجال الشريعة المسلمين .

وفى هذه السياق أورد " أرنولد " طائفة من الأحاديث النبوية التي تدور في جملتها حول وجوب طاعة الحاكم عادلاً كان أم جائراً . فإن كان عادلاً فله ثواب عدله عند الله وإن جار فعليه الوزر في الآخرة وللرعية ثواب الطاعة . قد انتهى في هذا الصدد إلى أمرين :

أولاً :- أن الخلافة الإسلامية كانت تمثل حكماً مستبداً يضع في يد الحاكم سلطة مطلقة بلا قيد فارضة على رعاياه طاعة خالصة لا تعرف التردد .

ثانياً :- أن التنظير السياسي للخلافة تبدو بصيغتها المعلنة في أن أية سلطة على الأرض هي إلهية (المصدر) وأن على الرعية الطاعة سواء أكان الحاكم عادلاً أم جائراً .

وينهى " أرنولد " على استحياء أنه في مجال واحد كانت السلطة التحكيمية الاوتقراطية للخليفة بوصفه مسلماً ملتزماً بالخضوع للشريعة الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء

لتنظيم السلوك الإنساني في شتى قطاعاته ، الأمر الذي لم يدع مجالاً (في الإسلام) لذلك التميز بين القانون الكنسي وقانون الدولة في المسيحية .

ومن هنا فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون إدارة الدولة (الإسلامية) على انسجام مع أحكام القانون المقدس (الشريعة الإسلامية) .

وينوه عالم النظرية السياسية الدكتور محمد طه بدوى إلى ما وقع فيه " أرنولد " من أخطاء منهجية واصطلاحية وذلك نظراً لما هيأت له هذه الأخطاء من اختفاء للصيغة الصادقة لتنظير السياسة في الإسلام وراء نظريته للخلافة الإسلامية المبنية على مقتضى أحاديث أكيدة هو نفسه تلقاها هي الأخرى لحساب واقع معين وهو ما يستدعى وقفة للتفسير والتحليل .

ونترك الدكتور محمد طه بدوى يعبر عن ذلك قائلاً: بدأ " أرنولد " بالقول بأن علماء الدين المسلمين قد جدوا في البحث عن سند " للنظرية السياسية للخلافة " في القرآن الكريم باعتباره المصدر الأساسي للتشريع ، ثم أضاف في موقع لاحق أنه كان لابد من الالتجاء للأحاديث المزيد من الوضوح والدقة على تلك لإضفاء النظرية (١) .

وهذا كلام مؤداه أن مدلول عبارة " النظرية السياسية (political theory) " المنهجي والاصطلاحي غائب تماماً عن ذهن " أرنولد " إن عبارته المتقدمة والتي بني عليها تحليله كله لنظام الخلافة الإسلامية تعنى أن الخلافة نظرية سياسية أصلاً ثم راح هؤلاء العلماء يجدون في الكشف عن سند لها في القرآن والأحاديث . وهذا تصور لا يلتقي البتة بالمدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية .

إن أية نظرية سياسية هي - منهجياً واصطلاحاً - بناء ذهني لمجموعة متسقة من مفاهيم وفروض مستقرة بالملاحظة من الواقع وهي حينئذ علمية يستعان بها في فهم الواقع وتفسيره ، أو هي بناء ذهني لمجموعة متسقة من مفاهيم وفروض مستنبطة من مقدمات أخلاقية أو فلسفة أو عقائدية ولكي تستخدم في فهم نظام سياسي نشأ متسبباً إليها أو في الحكم على مدى استجابته لها حتى يكون جديراً بذلك الانتساب وهي نظرية فلسفة تقدم نموذجاً لما " يجب أن يكون " لا " لما هو كائن " وهذا شأن أية نظرية سياسية تستند إلى الإسلام ، إنها ليست جدية بأن تكون كذلك إلا إذا قام بناؤها في جملته على مجموعه من فروض ومفاهيم مستنبطة من القرآن والأحاديث الصحيحة استنباطاً أميناً ، ومن ثم مبنية بعيداً عن الواقع للحكم على مدى إسلاميته ، وليست ملفقة على مقتضاه

ويخلص الدكتور طه بدوى من ذلك إلى أن بناء ذهنياً أميناً للنظرية السياسية الإسلامية أو (وحتى تكون جديرة بانتسابها للإسلام) إنما يقوم على مجموعة من عناصر هي مقدمات من الكتاب والسنة (الصحيحة) وعمليات استنباط مجموعة المفاهيم المتصلة بالعلاقات السياسية للمجتمع ومضامين هذه المفاهيم ، وهى جميعاً عناصر لبناء ذهني واحد .

ومن ثم فإن الآيات والأحاديث المتصلة بالعلاقات السياسية للمجتمع الإسلامي هي لبنة أساسية في البناء الذهني للنظرية السياسية الإسلامية وجزء أصيل منه . فلو أن " أرنولد " قد وقف على هذا المدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية لما راح يستبعد - بالتصريح أحياناً وبالتلميح أحياناً أخرى - أي تصور لبناء ذهني لنظرية سياسية إسلامية خالصة ، ولكي يؤكد أن دور الكتاب والسنة في بناء النظرية السياسية للخلافة قد جاء لاحقاً لتلك النظرية القائمة على الاستبداد والتحكم وأن الدور قد انحصر في تأييده لذلك الواقع المستبد .

ويدلل الدكتور طه بدوى على شرح " أرنولد " في كونه - كما صور بناءها الذهني - ليست البتة جديرة بالانتساب إلى الإسلام ، كما أنها ليست البتة جديرة بأن توصف بأنها " نظرية " (في المدلول الاصطلاحي) ، ذلك لأن بناءها لم يبدأ من الآيات والأحاديث الصحيحة لكي ينتهي بالاستنباط إلى المفاهيم التي يتعين أن تحكم العلاقات السياسية للمجتمع حتى يكون النظام السياسي إسلامياً وإنما إخراج الآيات والأحاديث نهائياً من البناء الذهني الذي بدأه من واقع الخلافة في عصور معينة ثم راح إلى تلك الآيات والأحاديث المختارة لتأييد ذلك الواقع ، فأين هذا من البناء الذهني الصحيح لنظرية سياسية بالمدلول المنهجي الدقيق للنظرية من ناحية ومن حيث صدق انتسابها إلى الإسلام من ناحية أخرى .

وثمة خطأ آخر وقع فيه " أرنولد " بشأن المضامين الفنية لبعض الألفاظ الاصطلاحية إما لعدم إدراكه لها إدراكاً دقيقاً بحكم انتمائها إلى مجالات بعيدة عن تخصصه وإما قصداً بهدف تميع موقف الإسلام الصحيح من العلاقات السياسية . لقد انتهى " أرنولد " بتحليله إلى القول بأن النظرية السياسية للخلافة قد صيغت لتكون سنداً لخلافة مستبدة استدعت الآيات والأحاديث لتأييدها بالتفصيل المتقدم .

غير أن " أرنولد " راح يختتم هذا بفقرة أخيرة جاء فيها (وبعبارات خافتة) أنه " في مجال واحد كانت السلطة التحكيمية الأوتوقراطية للخليفة مقيدة ، فالخليفة بوصفه مسلماً ملتزماً بالخضوع للشرعية الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الإنساني في شتى قطاعاته ومن ثم فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون إدارة الدولة على انسجام مع أحكام القانون المقدس (الشريعة الإسلامية) .

إن مفهوم لفظتي " الاستبداد " و " التحكم " حتى لدى النظم السياسية الغربية المعاصرة وفلسفتها توضح مدى التناقض بين ما انتهى إليه " أرنولد " من تحليله في شأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية إذ راح يؤكد أنها قد صيغت لتكون سنداً لخلافة مستبدة محكّمية أن " التحكم " في ظل الدولة الغربية المعاصرة لا يعنى أكثر من عدم الالتزام بالمشروعية أى بقواعد النظام القانوني للدولة من جانب القائمين على سلطتها ، وأن الاستبداد يجاوز ذلك إلى الخروج على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع والتي تقع في إيديولوجياته التي انبثقت منه نظمه القانونية والسياسية .

وبالاحتكام إلى مفهوم كل من الاستبداد والتحكم كما تحدد في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة وفلسفاتها والتي ينتمي إليها " أرنولد " لبدا التناقض عميقاً بين " أرنولد " ما انتهى من صياغة للنظرية السياسية لخلافة إسلامية مستبدة تحكّمية وبين ما ضمنه هو ذاته من - التزام الخليفة بأحكام الشريعة الإسلامية في شتى المجالات وعلى قدم المساواة مع غيره من المسلمين وبوصف الشريعة الإسلامية القانون المنظم لشتى قطاعات النشاط الإنساني والتنظيم الاجتماعي بما فيه قطاع السلطة العامة ، ذلك بأن التزام الخليفة في نشاطاته الخاصة والعامة أي ما يتصل بسلوكه من حيث هو إنسان عضو في مجتمع إسلامي ومن حيث هو قائم على سلطة الأمر في مجتمع إسلامي على النحو الذي أورده " أرنولد " نفسه لا يستقيم البتة مع ما انتهى إليه " أرنولد " ذاته قال بأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية قد صيغت كسند للاستبداد .

إن مجرد التزام الخليفة المسلم بأحكام الشريعة بتلك الأبعاد المتقدمة التي صورها " أرنولد " ذاته لقطاع بقيام الخلافة على مبدأ المشروعية أي مبدأ التزام السلطة بالنظام القانوني للدولة حتى بمدلوله الغربي المعاصر ، وبالتزامها كذلك بمبدأ الشرعية بمدلوله الواسع نظراً لكون القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامي قد تضمنها

القرآن والحديث على قدم المساواة مع أحكام النظام القانوني للمجتمع الإسلامي التي وردت هي الأخرى في المصدر نفسه .

ويصل الدكتور طه بدوى إلى نتيجة مفادها أن " أرنولد " قد وقع في تصويره للنظرية السياسية للخلافة في خطأ مرده إلى أمرين أولهما : أنه بدأ من تصوير غير صحيح للمضمون الاصطلاحي لعبارة النظرية السياسية مما أدى به إلى الخلط بين تاريخ واقع الخلافة الاسمية وبين الخلافة الإسلامية كنظام سياسي إسلامي ، وثانيهما : أنه بعدم تصويره للمضمون الفني الدقيق وسبر غور " الاستبداد " و " التحكم " .

والإسلام كدين ودولة - عقيدة وشريعة - يقدم صورة رائعة لإصلاح المشكلة السياسية ولكي تستجيب هذه الحلول الإسلامية للمقارنة الصحيحة بينها وبين الحلول الغربية المعاصرة لتلك المشكلة محاولة الارتباط بلهجة التعبير الاصطلاحي المعاصر ودون المساس بالمضمون كيف أنه في هذه المقارنة يقع الرد على أفكار " أرنولد " والمتابعين له من ناحية الموضوع .

وإعمالاً لهذا المنهج يمكن إيضاح موقف الإسلام من المعيار العددي الغربي بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر ثم موقفة من المفاهيم الغربية المعاصرة دولة " ومن مفهوم " الشرعية " في إطار تلك الدولة الغربية موقفة من الديمقراطية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقاً لمبدأ سيادة الأمة هناك ، وفي سياق الاعتبارات الأساسية الآتية :-

أولاً :- موقف الإسلام من فكرة الدولة الغربية المعاصرة والتي مضمونها انتقال سلطة المجتمع السياسية من حالة القوة الخام إلى القوة المنظمة أي من حالة الامتثال بالخوف إلى الالتزام بالنظام أو في معنى آخر الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون ، الأمر الذي يربط فكرة الدولة الغربية المعاصرة بفكرة القانون مهياً بذلك لإعمال مبدأ المشروعية بمدلوله الغربي المتقدم .

ثانياً :- إن نظرة مفتحة فيما جاء بالقرآن الكريم وبالأحاديث النبوية في شأن سند الالتزام بطاعة القائمين على سلطة الأمر في المجتمع الإسلامي تقطع بالقول بأن الإسلام قد سبق الغرب الحديث بأكثر من ألف عام في تصويره " للسلطة المنظمة " في المجتمع ومن ثم الخاضعة للقانون ، فوفقاً لأحكام الإسلام طاعة السلطة فضيلة مأمور بها : يقول الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) (النساء ٥٩) ، ويقول صلوات الله عليه : " من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله

ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني " غير أن هذه الطاعة في الإسلام مرهونة بالتزام القائم على سلطة الأمر بأحكام الشرع " الكتاب والسنة " فيما يصدر عنه من أوامر ، فالأصل في الإسلام أنه " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق " وهذا الحديث يتضمن قيمة سياسية إسلامية عليا مؤداها - كما ورد في حديث آخر - " السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة " ، وهذه أحاديث متفق عليها .

وهكذا يقضى الإسلام يربط الالتزام بطاعة القائمين على السلطة بالتزام هؤلاء بأحكام الشرع أي بالقرآن والسنة في المعنى الذي قدمناه آنفاً . وهذا مؤداه سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها لإخضاع ممارستها لدستور مسبق هو كتاب الله وسنة رسوله . أليس هذا هو بعينه مضمون مفهوم الدولة الغربية الحديثة الذي يدعى الغربيون أنه من ابتداع فكرهم الحديث ؟ ولو أنهم علموا بحقيقة ذلك التدرج في الالتزام السياسي الذي يتعين أن يقوم عليه المجتمع الإسلامي . ذلك التدرج المستنبط من الكتاب والسنة والذي قوامه التزام أعضاء المجتمع الإسلامي ، والقائم على سلطة الأمر بذاته وعلى قدم المساواة بدستور الإسلام (القرآن والسنة) من ناحية وتعليق الالتزام بطاعة السلطة في المجتمع الإسلامي على التزام القائم عليها بقواعد ذلك الدستور من ناحية أخرى - لو أنهم علموا ذلك لما ادعوا بأن مفهوم دولة القانون هو من تصوير فلسفاتهم السياسية الحديثة ، إن " أرنولد " لم يستطع أن يخفى هذه الحقيقة وإن حاول أن يصرف النظر عن مدى أهميتها في تصوير النظام الإسلامي الحق . وجملة القول في هذا الصدد أن الإسلام هو الذي قدم وللمرة الأولى في تاريخ النظم السياسية أروع صورة للسلطة المنظمة تنظيمياً قانونياً ومن ثم لدولة القانون .

ثالثاً : - موقف الإسلام من المعيار العددي الغربي في شأن الكيان العضوي للسلطة ؟ يقول الله تعالى وهو أصدق القائلين : (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً) (الفرقان ٤٤) . في هذه الآية الكريمة يبين سبحانه كيف أن الكم العددي البشري لا يمثل قيمة بذاته ، ثم تأتي الآية الكريمة القائلة (قل هل يستوي الذين يعملون والذين لا يعملون) (الزمر ٩) ، لكي تقطع بفضل الذين يعلمون على الذين هم على غير علم ، (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) (المجادلة ١١) .

وبالانتقال بهذه القيم القرآنية العامة إلى ميدان الحكم قلنا بأن العبرة في القيام على شئون الجماعة ليست البتة بالكم البشرى، إنما هي - في الإسلام - " بالكيف " . إن تسلط السواد الأعظم من الناس على المصلحة العليا للجماعة مرفوض في الإسلام، ذلك بأن تدبير هذه المصلحة يقتضى درجة من العلم والحكمة لا تتوافر لذلك السواد . إن العبرة في تولى شئون الجماعة هي - في الإسلام - للإيمان والعلم اللذين يرفعان أصحابهما درجات فوق من عداهم . إنها إذن ودونما حاجة إلى اجتهاد " حكومة الخيرة المؤهلة للحكم " وليست البتة تسلط السواد الأعظم المهيأ للغوغائية .

رابعاً :- مازال تحليل كتابات فقهاء المسلمين الأوائل الصادقين من أهل السنة والجماعة نلاحظ أنهم قد استنبطوا من تلك القيم القرآنية فلقد التقوا على شروط يتعين توافرها لمن يتولى أمر المسلمين تقطع بالتأكيد لمعيار " الكيف " ودون الكم، أي بحكم الخبرة المؤهلة دون الكثرة التي لا تعلم . ففي كتاب " الأحكام السلطانية " ينقل لنا الماوردى - المتوفى سنة ٤٥٠ هـ ما كان شائعاً في عصره بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر بل وبصدد أهل الاختيار (أي بصدد الناخبين في نظمنا العصرية) على السواء لدى الصادقين من فقهاء أهل السنة والجماعة، فيقول " إن الإمامة فرض كفاية كالجهاد وطلب العلم فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان : أحدهما : أهل الاختيار (الناخبون في تعبيرنا المعاصر) حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني : أهل الإمامة (المرشحون لمناصب الحكم في تعبيرنا العصري) حتى ينصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا إثم . وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة وجب أن يعتبر كل منهما بالشروط المعتمدة فيه، وأما أهل الاختيار (الناخبون) فالشروط المعتمدة فيهم ثلاثة :

الأول : العدالة الجامعة لشروطها .

والثاني : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها .

والثالث : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصح وتبديراً للمصالح أقوم وأرفع .

وأما أهل الإمامة (المرشحون لتولى منصب الحكم) فالشروط المعتمدة فيهم سبعة :

الأول : العدالة على شروطها .

والثاني : العلم المؤدى إلى الاجتهاد

والخامس الرأى المفضي إلى سياسة الرعية وتدير المصالح

خامساً :- يأتي الفقهاء المسلمون الأوائل من أهل السنة والجماعة ليقطعوا بأنه - انطلاقاً من تلك الآيات - لا مجال البتة في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمر بل وفي شأن ناخبهم (بالتعبير العصري) على السواء ، للسواد الأعظم لمجرد كونه كثرة ، وإنما هذا المجال في شأن الفضلاء ذوى العلم والرأى والحكمة ، فليس أهل الاختيار هم - في الإسلام - من الغوغاء وإنما هم من المؤهلين لحسن الاختيار وهؤلاء قلة في كل زمان ومكان . وأهل الإمامة كذلك من باب أولى .

وموقف الإسلام هذا من المعيار العددي كحل للمشكلة السياسية يذكرونا بذلك النقد الذي يوجهه النابهون من الملاحظين والمحللين الغربيين إلى مبدأ سيادة الأمة حين وضع موضع التطبيق هناك فكانت النظم النيابية بمجالسها المنتخبة التي راحت تنفرد بسلطة الدولة باعتبار تلك المجالس هي أداة التعبير عن الإرادة العامة ومن ثم تنطلق في تسلطها من غير قيد أو مسئولية بتعدد المسئولين .

إن تعدد القائمين على السلطة (أعضاء المجالس) وتتابعهم يفسح المجال هناك (على حد تعبير هؤلاء المحللين الغربيين أنفسهم) لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم . إن النقد الذي وجهه ولا يزال يوجهه النابهون من المحللين الغربيين للنظم النيابية الغربية المعاصرة بالتفصيل المتقدم في بحثنا هذا يكفي في ذاته كتأييد ضمني من جانبهم لموقف الإسلام المتقدم من المعيار العددي الغربي .

سادساً : موقف الإسلام من مفهوم " الشريعة " وفي مواجهه التصور الغربي المعاصر لهذا المفهوم ، إن مفهوم الشريعة في الغرب المعاصر يقف بمضمونه عند الالتزام الشكلي من جانب سلطة الدولة بقواعد نظامها القانوني ، فقرارات هذه السلطة مشروعة لمجرد كونها قد جاءت مطابقة لتلك القواعد ، ومن ثم فإن الشرعية تقع هناك بكل أبعادها وضماداتها في إطار النظام القانوني للدولة ، الأمر الذي يقصر مضمونها على مجرد " المشروعية " أي مجرد الالتزام بالنظام القانوني الوضعي للدولة التزاماً شكلياً فلا يجاوز ذلك إلى الالتزام بما وراءه من قيم أساسية وأهداف عليا في ظل النظم الغربية المعاصرة من شأن فلسفاتها التي استدعتها والتي تظل على الرغم من ذلك سابقة عليها خارجة عن إطارها . ومن هنا اقتصر جزاء تلك الشرعية الشكلية - أو على الأدق مجرد " المشروعية

" - على ضمانه شكلية أيضا هي الرقابة على دستورية القوانين بالصورة الهزيلة التي أشرنا إليها آنفاً .

ولقد كان من مؤدى هذا التصور الغربي المعاصر لمضمون " الشرعية " أن راح خروج سلطة الدولة في قراراتها وحتى بنظامها القانوني في جملته على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع يلفت من كل جزاء وضمي وحتى حين راح الفقه الإنجليزي والفقه الأمريكي يلتقيان في الغرب المعاصر على أن " حكم القانون " (Rule of law) لا يقف بمضمونه عند التزام سلطة الدولة بالمضمون السلبي للمشروعية (أي بمجرد مراعاة قواعد النظام القانوني وإنما يجاوز ذلك إلى مضمون إيجابي قوامه ضرورة مراعاة مضمون قواعد النظام القانوني ذاته للقيم العليا للمجتمع والتي هي من وراء النظام القانوني للدولة في جملته والتي هي منه بمثابة الهدف ، أي حتى راحت المشروعية تقترب بمضمونها من الشرعية بمدلولها الدقيق لدى ذلك الاتجاه ، ظل المضمون الإيجابي للشرعية - برغم ذلك - واقعاً من حيث الجزاء والضمانات خارج النظام القانوني للدولة ومن ثم من غير جزاء وضمي وظل " الجور " بقضاياه واقعاً هناك في مجال الفلسفة السياسية وظلت مقاومته تبعاً لذلك غير مشروعة تحرمها النظم القانونية ذاتها .

أما في الإسلام ، فإن نظرة مخصصة في " النظام القانوني للدولة الإسلامية " تؤكد أن الشرعية والمشروعية بمدلوليهما الغربيين هذين يندجان تماماً في نظام واحد هو نظام الشرعية والذي يقع ببعديه الشكلي والموضوعي وبضماناته داخل النظام القانوني الإسلامي . وتوضيحاً لذلك نقول إن النظام القانوني الإسلامي - وقد صور في الكتاب والسنة - بقواعده وجزاءاته لم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحواله في المجتمع الإسلامي بوصفه إنساناً ومواطناً حاكماً فحسب وإنما جاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة الإسلامية ، ومن ثم جاعلا منها جزءاً من النظام القانوني متمتعة تبعاً لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزاءاته ، ولذلك فإن الخروج من جانب القائمين على سلطة الدولة الإسلامية على تلك القيم والأهداف لا يختلف في طبيعته أو جزائه عن خروج هؤلاء على بقية أحكام النظام القانوني الإسلامي .

بل إن هذا الأمر يزداد عمقاً إذا علم أن الهدف النهائي للدولة الإسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصر في إقامة مجتمع إسلامي أي في مجتمع تحددت معالمه بكل قطاعاته في الكتاب والسنة ، وأن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة

الدولة هو على حد تعبير الفقه الإسلامي " شرط ابتداء وشرط بقاء " بالنسبة لولايتهم في معنى أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته دونما تمييز أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة .

جملة القول في شأن مفهوم الشرعية في الإسلام - وفي مواجهه مفهومها الغربي المعاصر - أن الإسلام كما يستطرد الدكتور محمد طه بدوى - لا يعرف التميز بين المشروعية والشرعية تبعاً لكون الأهداف العليا للمجتمع الإسلامي وقيمه الأساسية قد وردت في الكتاب والسنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزء مع أحكام النظام القانوني الإسلامي على النحو المتقدم . إن النظام القانوني الإسلامي ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا وقيمة الأساسية بل نظام متكامل على ذلك النحو المتقدم . وبهذا يظهر مفهوم الشرعية في الإسلام على مفهومها الغربي .

إن مفهوم الشرعية الغربي المعاصر إذ يقف من حيث ضمانته الوضعية عند مجرد المشروعية بالتفصيل المتقدم يجعل من المضمون الإيجابي للشرعية (التزام سلطة الدولة بمراعاة القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع فيما يصدر عنها من قرارات بل وفي نظامها القانوني كله) مجرد تصور فلسفي أو أيديولوجي من غير أية ضمانات فعالة له . أما في الإسلام فإن لمضمون الشرعية - الجامع لضرورة مراعاة سلطة الدولة الإسلامية لأحكام النظام القانوني الإسلامي وللقيم الإسلامية وللأهداف العليا للمجتمع الإسلامي على السواء - ضمانات قانونية فعالة يظهر بها الإسلام في هذا المجال على النظم الغربية المعاصرة .

وهذه الضمانات القانونية للشرعية الإسلامية تتمثل في حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم بل إنه في النسق القانوني الإسلامي وفي نظرية الإسلام السياسية على السواء يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجباً على كل مسلم وذلك بحكم ما ورد في الكتاب والسنة . ذلك بأن واجب مقاومة الجور هو أصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله . ولقد صور واجب مقاومة الجور هذا في القرآن في أصل أعم هو النهي عن المنكر ، يقول الله تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (آل عمران آية ١٠٤) ، وفي صيغة هذه الآية الكريمة ما يقطع بأن

النهي عن المنكر واجب إسلامي وليس مجرد رخصة ، بل إن من الآيات ما ربط واجب النهي عن المنكر هذا بالإيمان ذاته كقوله تعالى (كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) (آل عمران : ١١٠) .

وهكذا فإن النهي عن المنكر في القرآن التزام قانوني (بتعبيرنا المعاصر) كما هو واضح من صيغة الآية الأولى ، فضلاً عن كونه التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم كما هو واضح من صيغة الآية الثانية . فإذا علم بأن النهي عن المنكر يعنى في الفقه الإسلامي النهي عن كل محظور في الشريعة ، أي في النظام القانوني الإسلامي ، ومن باب أولى النهي عن الخروج عليه - من جانب سلطة المجتمع الإسلامي - في جملة أو في أجزاء منه ودونما تمييز بين أحكامه وقيمه وأهدافه في المعنى المتقدم . إذا علم ذلك كان جور السلطة في الإسلام في مقدمة المنكرات جميعاً . وكان جزاء الجور هو جزاء هذه المنكرات نفسها بل وأعظم شأناً في الإسلام .

إن الجزاء القانوني للجور باعتباره منكراً في الإسلام قد ورد في حديث (متفق عليه) لرسول الله صلى الله عليه وسلم نصه " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان " .

وليس من شك أن مضمون هذا الحديث كمضمون غيره من الأحاديث المتفق عليها في مجاله يمثل جزءاً من النظام القانوني الإسلامي بل وقيمة إسلامية من قيمه العليا والتي هي جزء منه . ويعنى مضمون هذا الحديث - إذن - إن جزاء الجور في النظام الإسلامي هو مقاومة هذا الجور كواجب قانوني على كل مسلم مقاومة تتدرج في مضمونها تبعاً لدرجات استطاعة المسلم في شأنها فالأصل فيها هي المقاومة بالقهر (باليد) فإن لم تكن المقاومة بالقهر مستطاعة جازت المقاومة باللسان (أي بالوعظ) ، ثم تأتى درجة مقاومة الجور بالقلب كأدنى درجة لها في معنى المقاومة السلبية للحاكم الجائر أي برفض الامتثال لقراراته التي تأتى خارجة على النظام القانوني والإسلامي في أحكامه أو في قيمه الأساسية على السواء .

والحق أن هذا الجزاء القانوني للجور في النظام الإسلامي تقبّع فاعلية الضمانة الإسلامية لمبدأ الشرعية كضمانه فعالة ، وذلك في مواجهه تلك الضمانة الهزيلة لمبدأ الشرعية في الغرب والمتمثلة في الرقابة على دستورية القوانين بأبعادها العاجزة عن متابعة المضمون الإيجابي للشرعية بالتفصيل الذي قدمناه في شأنها .

إن أدنى مرتبة من مراتب مقاومة الجور كالالتزام قانوني وعقائدي في الوقت نفسه بالنسبة لكل مسلم (على مقتضى ذلك الحديث) تتمثل في رفض المسلم في مجتمعة الإسلامي الامتثال لأوامر القائم على سلطة الأمر لمجرد تضمنها لما فيه خروج على الكتاب والسنة ومن ثم على الدستور الإسلامي (بالتعبير المعاصر) ، بينما على المواطن في ظل الدولة الغربية المعاصرة وطبقاً لمفهوم الشرعية الضيق هناك أن يظل ملتزماً بأحكام قوانين سلطة الدولة برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو حتى بعدم مشروعيتها إلى أن يصدر من المؤسسات القضائية المختصة بذلك ما يقضى بعدم دستورتها ، وهذا من شأنه وضع الضمانة الأخيرة للمشروعية (وهى أدنى درجات الشرعية) في يد مؤسسات سلطة الدولة التي تكون بذلك خصماً وحكماً في الوقت نفسه .

إن في التزام المسلم في ظل الدولة الإسلامية التزاماً قانونياً - على النحو المتقدم - بمقاومة الجور ، مقاومة تبدأ بالقهر أي بحمل القائم على السلطة على مراعاة النظام القانوني الإسلامي في أحكامه وقيمه بالقهر أو خلعه ، ولكي تقف في أضعف درجاتها عند المقاومة السلبية متمثلة في رفض الامتثال لأوامر السلطة الجائرة ، إن في هذا الالتزام ما يجعل من الالتزام القانوني بمقاومة الجور - بالنسبة للمسلم فرداً أو جماعة - ضمانة فعالة لرقابة شعبيته لا يحتكم فيها المسلم إلا لضميره الإسلامي ثم الالتزام من حيث هو مسلم بدستور الإسلام أي بنظامه القانوني وكل ذلك بعيداً ومستقلاً عن مؤسسات سلطة الدولة الإسلامية وفي مواجهتها .

وهكذا يكون القول الفصل - في ظل النظام القانوني الإسلامي - بصدد الرقابة على شرعية أوامر السلطة هو في النهاية للشعب المسلم أفراداً وجماعات لا يحتكم فيها إلا للقيم الإسلامية ، فلا يترك أمرها في النهاية إلى أجهزة السلطة لتكون حكماً وخصماً معاً كما هي الحال في ظل الدولة الغربية المعاصرة ، ويؤيد فهم هذا الواجب مقاومة الجور كضمانة للشرعية في الإسلام رفع رسول الله صلوات الله عليه من قتل فيها إلى أعلى مراتب الشهادة ، إذ يقول " أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله في ذلك ، " ثم ما أعلنه الخلفاء الأوائل في هذا الصدد ، فلقد خطب أبو بكر في الناس عند توليه الخلافة قائلاً " أيها الناس أنى قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني " كما حمد عمر الله إذ جعل في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه .

أليس في ذلك كله حض على مقاومة الجور مقاومة ايجابية تصل إلى حد استعمال السيف كضمانة إسلامية للشرعية ؟ وأليس في ذلك أيضاً ما يكفي لإبطال كل ما جاء في تحليل " أرنولد " الإسلامية ولما انتهى إليه في شأن تصويره للنظرية السياسية لتلك الخلافة من حيث هي نظام مستبد تحكمى لا مكان معه إلا لطاعة عمياء من جانب الرعايا ؟ ويتساءل الدكتور محمد طه بدوى قائلاً : كيف يستقيم تصوير " أرنولد " هذا للنظرية الخلافة الإسلامية مع مفهوم الشرعية الإسلامية بمضمونها الايجابي المتقدم بضماناتها الفعالة المتمثلة في واجب مقاومة الجور ، وأخيراً أين مضمون الأحاديث التي استدعت في تحليل " أرنولد " تأييداً لنظريته عن الخلافة الإسلامية (المستبدة) من مضمون الآيات والأحاديث المتفق عليها التي قدمناها آنفاً كأساس دستوري لنظام الشرعية في الإسلام ولواجب المقاومة كضمانة له ؟ .

سابعاً :- ما موقف الإسلام من فكرة سيادة الأمة ومن مفهوم الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقاً لها ؟ فقد سبقت الإشارة أن الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة تترد بجذورها الفلسفية هناك إلى فكر كل من الفيلسوف الانجليزي " لوك " والفيلسوف الفرنسي " روسو " فلقد أخذت عن " لوك " فكرته في تسويد البرلمان باعتباره نائباً عن الأمة مصدر كل سلطة (فكرة سيادة السلطة) تبعاً لفكرته عن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسي ، بيد أن هذه الديمقراطية الغربية المعاصرة راحت تنكر تماماً لفكرة " لوك " عن حق المقاومة كحق طبيعي للمواطنين في مواجهة لإخلال السلطة بالتزامها بالمحافظة على حقوقهم الطبيعية الخالدة والتي في مقدمتها الملكية والحرية ، وذلك على الرغم من أن حق المقاومة هذا يمثل الهدف النهائي " للوك " من وراء فلسفته عن العقد السياسي .

كما أخذت الديمقراطية الغربية النيابية المعاصرة من فلسفة " روسو " فكرته عن الإرادة العامة التي لا تخطئ والتي لا راد لكلمتها ممثلة في القانون ، الأمر الذي هباً في تلك النظم لمزيد من التأكيد للسيادة الفعلية للمجالس النيابية والتي راحت تستقل بممارسة الوظائف الرئيسية للدولة بمنأى عن كل رقابة شعبية طوال مدة عضويتها خارجة بذلك على مضمون سيادة الشعب على النحو الذي ضمنه لها " روسو " ذاته .

وعموماً فإن النظم النيابية الغربية المعاصرة قد أخذت من فلسفة كل من " لوك " و " روسو " ما يدعم سيادة المجالس النيابية بينما رفضت تماماً فكرة لوك عن مقاومة الجور .

فإذا انتقلنا إلى الإسلام لاحظنا أنه ليس البتة إلى مثل تلك الشعارات الغربية كشعار سيادة الأمة في مجالنا هذا . ذلك بأن النظام القانوني الإسلامي ينطوي في ذاته على أروع ضمانات للشرعية متمثلة - كما قدمنا - في واجب مقاومة جور القائمين على سلطة الأمر كواجب قانوني ، بينما ترفض النظم النيابية الغربية المعاصرة مثل هذا الحق بالنسبة لمواطنيها بل إنها ترى في مقاومة جور سلطة الدولة عملاً هداماً .

ثامناً : - تجدر الإشارة إلى أن الفكر الإسلامي قد استطاع أن يقدم في مجالنا هذا نظيراً عقلياً رائعاً لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع الإسلامي كدعامة نظرية لحق المحكومين في مقاومة الجور ومن ثانياً فكرة العقد السياسي التي عرفها الفكر الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين أي بعد الفكر الإسلامي بقرون طويلة . فلو أننا تصفحنا الباب الخاص بالخلافة في كتاب " الأحكام السلطانية " " للماوردى " (٤٥٠ هـ) للاحظنا كيف أنه قد ربط تحليله للخلافة في ذلك الباب بفكرة العقد ، وعنون لها بعبارة : (عقد الإمامة) ثم راح يقدم نظيراً عقلياً رائعاً لنشأة السلطة نشأة تعاقدية في المجتمع الإسلامي وعلى نحو يجعل من هذا التنظير سنداً عقلياً قوياً لحق المقاومة كضمان للشرعية .

فلقد صور " الماوردى " في بابه هذا علاقة السلطة بالرعية على أنها علاقة تعاقدية تتحدد معالمها على مقتضى عقد هو عقد الإمامة والذي به تنشأ السلطة مقيدة بواجبات تدور في جملتها حول الالتزام بأعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته مما يجعل استمرارها مرهوناً باستمرار التزامها بأعمال ذلك النظام ، كما يترتب على مقتضى هذا العقد للرعية حقوق يسأل الإمام عن أدائها قبل الإسلام . فإذا أدى الإمام واجباته هذه تنشأ حقوق قبل الأمة تلخص في واجب الطاعة . غير أن واجب الطاعة هذا يقابله التزام يرتبط به ألا وهو التزام الإمام بعدم الانقياد إلى الهوى وعدم الخروج على أحكام الشرع فإن هو اتبع هواه وفسق فظلم وجار خرج عن الإمامة وجملة القول إذن أن " الماوردى " راح - بتنظيره لنشأة السلطة نشأة تعاقدية أي برضا المحكومين من ثانياً عقد الإمامة والذي واقعه المنشئة له تبدو في عملية البيعة - يقدم ما يصلح كسند لتسوية المقاومة .

ذلك بأنه قد ربط واجب طاعة الأمة للإمام بحرصه على عدالته باعتبار أنهما التزامان متقابلان على مقتضى العقد المنشئ لسلطة الإمام ومن ثم فإن جور الإمام يُسقط عن الأمة واجب الطاعة بل ويجيز عزله من الإمامة وثمة نتيجة منطقية لذلك هو أن تصبح كل

وسائل المقاومة مشروعة ما دامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أضحي بقاؤه فيها غير شرعي . وهكذا يكون " الماوردي " قد قدم تنظيراً عقلياً لمصدر السلطة في المجتمع الإسلامي من ثانياً فكرة العقد السياسي على نحو يجعله صالحاً لتبرير حق مقاومة الجور كحق يترتب للرعايا على مقتضى عقد الإمامة .

وأخيراً يأتي التحليل القيم في سبر غور روعة الإسلام كما أشار الدكتور بدوي إلى أن روعة فكرة العقد السياسي عند " الماوردي " كتفسير عقلي لعلاقة السلطة برعاياها _ والتي تصلح في النهاية كسند عقلي لتسوية مقاومة الجور إنما تتمثل في أن تنظر " الماوردي " لتلك العلاقة على أنها تعاقدية جاء تنظيراً حياً إذ أفلح في الانطلاق في تحليله لتلك العلاقة وكأنها تنشأ عن اتفاق فعلى تبدو الواقعة المنشئة له في البيعة . بينما وقف تنظر " لوك " الانجليزي - فيما بعد " الماوردي " بقرون طويلة - لعلاقة السلطة برعاياها من ثانياً الفكرة نفسها عند مجرد الفروض العقلية البحتة .

فالعقد المنشئ للمجتمع السياسي عند " لوك " هو عقد افتراضي بحث يأتي ضمن سلسلة من افتراضات عقلية صرفة لا أساس لها في الواقع ، فحالة الطبيعة اللا سياسية السابقة على عقد " لوك " هي حالة افتراضية لأن الإنسان والمجتمع والسياسة ظواهر متلازمة فحيث يوجد البشر تقوم الجماعات حتماً وحيث تقوم الجماعات تنشأ السلطة السياسية كضرورة تملئها قدرة المجتمعات على الاستمرار ومن ثم فإن البدء في فلسفة " لوك " من حالة الطبيعة التي لا تعرف السلطة السياسية هو افتراض عقلي بحث وكذلك الانتقال منها إلى حالة المجتمع السياسي بعقد ، هو الآخر افتراض عقلي صرف .

أما " الماوردي " فقد راح يصور تنظيره لنشأة سلطة الدولة الإسلامية نشأة تعاقدية تنظيراً حياً إذ راح يسند العقد المنشئ لسلطة ولي الأمر في المجتمع الإسلامي إلى واقعة فعلية هي " البيعة " ليرى فيها الواقعة المنشئة للعقد ، ومن هنا كان وصفنا تنظيره بأنه حي .

ثم إن فكرة العقد السياسي عند " الماوردي " تبدو قادرة تماماً على تقديم سند عقلي لاستمرار مسؤولية ولي الأمر في المجتمع الإسلامي أمام رعاياه على طول ولايته وذلك بأن ولي الأمر طبقاً لتحليل " الماوردي " هو من الرعايا في مركز تعاقدية وفي معنى أن هؤلاء يستطيعون عزله كلما رأوا أنه قد خرج على التزاماته في العقد بأن فجر أو جار ومن هنا فإن نظريته عن العقد السياسي ترفض تماماً فكرة استقلال المجالس الحاكمة

المنتخبة عن ناخبهم طوال مدة العضوية في ظل النظم النيابية العربية المعاصرة والتي تستند إلى فكرة الوكالة التمثيلية هناك، تلك الفكرة التي على مقتضاها لا يكلف أعضاء المجالس طوال مدة عضويتهم بتقديم حساب لناخبهم، كما لا يجوز للناخبين إقامة هؤلاء الأعضاء قبل نهاية مدة العضوية. وإنما الذي يستقيم مع فكرة " الماوردي " عن العقد السياسي بأبعادها المتقدمة عن فكرة الوكالة الإلزامية التي مضمونها أن أعضاء المجالس المنتخبة ليسوا ممثلين للأمة وإنما ينظر إليهم على أنهم قد تلقوا من ناخبهم وكالة على سبيل الإلزام من طبيعة وكالة القانون الخاص ومن ثم يكلفون بتقديم حساب لناخبهم أولاً بأول كما يجوز لهؤلاء الناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضوية، الأمر الذي يضع تلك المجالس تحت رقابة دائمة من جانب الناخبين إنها فكرة الوكالة الإلزامية التي حرصت النظم السياسية الغربية المعاصرة على استبعادها تماماً تمكيناً لبرلمانها من الاستقلال إزاء الناخبين طوال مدة العضوية.

وهكذا تبدو روعة فكرة " الماوردي " عن العقد السياسي كعقد عقلي حتى لا لحق المقاومة فحسب وإنما لديمقراطية (بالتعبير الغربي المعاصر) قوامها إذابة الحواجز بين الحاكمين والمحكومين وعلى نقيض ما انتهت إليه النظم النيابية الغربية المعاصرة إذ تقوم كما هو واضح مما تقدم على التمكن لاستقلال المجالس الحاكمة المنتخبة بوظائفها عن الناخبين مما يهيئ لتدلى تلك المجالس إلى الاستبداد، وكل ذلك وراء واجهة أيديولوجية براقية هي شعار سيادة الأمة.

ذلك هو تحليل قاضي القضاة الماوردي للخلافة الإسلامية (وهو من أظهر المبرزين من فقهاء أهل السنة والجماعة في موضوعنا) . وفي تحليل الماوردي هذا رد آخر على ما قدمه " أرنولد " في شأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية.

الهوامش

(١) اعتمدنا في هذا الجزء من الدراسة على التحليل القيم لأستاذنا الدكتور / محمد طه بدوى في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، الجزء الثاني، ومناقشة هذه الآراء، إصدار، جامعة الدول العربية بمناسبة الاحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري، ومن الثابت أن المرحوم الدكتور محمد طه بدوى يعد من أبرز علماء النظرية السياسية في الوطن العربي " الباحث "، وراجع أيضاً دكتور / محمد سليم العوا، .

فصل ختامي

في... الإشكالية

هناك فروق جوهرية بين الشيعة والسنة تجاه موضوع الخلافة تتمثل أهمها في الاعتبارات الأساسية الآتية (١):

أولاً: الإمامة عند الشيعة من مسائل العقيدة والأصول وهي عند أهل السنة من مسائل العمل والفروع، كذلك فإن الإمامة عند الشيعة تكون عن طريق النص والتعيين أي تختص بها السماء أما عند أهل السنة فهي عن طريق الاختيار أي تختص بها الأمة، كما تؤمن الشيعة بنظرية الإمامة أي الحكم الإلهي المطلق، بينما تؤمن السنة بنظرية البيعة وأن الإمام حاكماً مدنياً، وفي حين أن الإمام عند الشيعة معصوم لأنه مولى من قبل السماء وعند أهل السنة بشر من الناس يخطئ ويصيب لأنه مولى من قبل الأمة، كما إن الإمام عند الشيعة له منزلة عند الله فهو يرتقي إلى مقام لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهو عند السنة بشر عادي ليس له أي أفضلية بمثل قول الصديق: "إني وليت عليكم ولست بخيركم" وقول عمر بن عبد العزيز: "إنما أنا واحد منكم غير أن الله جعلني أثقلكم حملاً".

ثانياً: الإمام عند الشيعة لا يعزل لأن أحداً لم يوله حتى يعزله فهو مولى من قبل السماء كما أنه نجب طاعته وعدم معصيته لأنه معصوم بينما عند أهل السنة الأمة هي التي تعقد البيعة للإمام فهي التي توليه وطالما إن الأمة هي التي تملك حق التولية فهي إذا تملك حق العزل لأنه من يولي يعزل وكانت الشيعة ترى أنه يجب عدم الخروج على الحاكم وإنما الصبر حتى يأتي المهدي المنتظر للخروج خلف قيادته إلى أن تطور هذا المفهوم منذ القرن الثامن عشر ودعمه الخوميني وإن كانت الزيدية والإسماعيلية دائماً نائرة منذ القدم.

بينما أهل السنة يرون أن طاعة ولي الأمر واجبة حتى ولو كان فاجراً فاسقاً وأن الخروج عليه والثورة منكر ما لم يظهر منه كفر أو يأمر بمعصية وذلك لدرء الفتن ومنع القلاقل.

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كان الاعتقاد لدى الشيعة أن الإمامة بالنص وأن الإمام معصوم فهذا هو المقرر عندهم اعتقاداً وفقها ولكن هل تنطبق هذه الأوصاف على الإمامة الشيعية القائمة في الوقت الحاضر .

إنهم يقولون بالنص حتى الإمام الإثني عشر وأن هذا الإمام معروف لديهم بالاسم والوصف وإن كان هناك اختلاف بينهم في تحديد اسمه ومكان اختفائه ولكنهم يقررون جميعاً اختفائه منذ اثني عشر قرناً من الزمان وأن العصمة تنسحب فقط على هؤلاء الأئمة الذين هم من سلالة النبي (صلى الله عليه وسلم) من ذرية فاطمة والحسين عليهما أفضل الصلاة والسلام ، ولقد اختفى آخرهم ويعد في عقيدتهم إماماً غائباً وأن الذي يباشر قيادة المجتمع هو نائب عن الإمام الغائب ولكن ليس له من العصمة التي هي للأئمة التي نصت عليهم السماء .

فالعصمة قد انقطعت بغياب الإمام الغائب ، نعم إن نائب الإمام يعتبر مرجعاً دينياً له احترامه ولكن ليس له نصيب من العصمة وطبقاً للدستور الإيراني فإن " نائب الإمام قائد الدولة ينصب بالانتخاب وكذلك رئيس الجمهورية يختار بالاقتراع العام الأمر الذي لا مجال في ظله للقول بأن الحكم هناك يتم بالحق الإلهي أو التفويض . (٢)

ثالثاً : إن آخر الأئمة قد اختفى وإن نائب الإمام أو الفقيه ليس له عصمة ولكن لعموم الولاية طبقاً لنظرية عموم ولاية الفقيه التي أثبتناها والتي كان من أهم نتائجها أن للفقيه السلطة في قيادة الأمة ضد الظلم والخروج ضد الحاكم الظالم فقوض ذلك أمراً ومبدأً التقية والانتظار لعودة الإمام الغائب لقيادة الأمة .

من هنا يتضح لدينا أن سلطة الفقيه في هذه الحالة سلطة دينية في النواحي الدينية وسلطة مدنية في النواحي السياسية لأنه إذا كان للفقيه حق الخروج وقيادة الأمة ضد الحكام الظلمة فهو إذاً زعيم مدني بكل المقاييس ولو كان زعيماً دينياً فقط لظل مرجعاً في الأمور الفقهية وانتظر عودة الإمام الغائب لقيادة الأمة كما كان معتقداً في الأزمنة الماضية .

وهذا ما ينطبق على الثورة الإيرانية ، فالخوميني فقيه ديني وزعيم سياسي ليس له أي نوع من الحكم الثيوقراطي أو الإلهي ولقد اتجهت الثورة الإيرانية إلى هذا الاتجاه منذ اللحظة الأولى فلقد كان أول رئيس للجمهورية الإسلامية الإيرانية هو الحسن بني صدر وهو أستاذ اقتصاد وليس رجل دين كما كان رئيس وزرائه هو شهور بختيار ليس رجل

دين كذلك . كما أن الوزراء يحاسبون حساباً عسيراً أمام مجلس الشورى وليس لأحد منهم أي نوع من الحصانة حتى أن مجلس الشورى أسقط سبعة وزراء مرة واحدة وسحب الثقة منهم في صيف ١٩٨٤ م . (٣)

ولو كان نائب الإمام والذي نص الدستور على أنه قائد الدولة له صفة الإمامة المعروفة في فقه الشيعة ما تم اختياره عن طريق الانتخاب ، فالانتخاب من جانب الشعب فالأمة هنا هي مصدر الانتخاب أي صاحبة السلطان ومن هنا يكون قائد الدولة مدني منتخب وليس كهنوتي ، وكذلك لو كان للوزراء أي صفة كهنوتية أو دينية ما أمكن مساءلتهم أو إسقاطهم ولكن هذا دليل قاطع على أن الحكم الإيراني حكم مدني يقوم على رأسه رجال الدين ولكن ليس لهم أي صفة ثيوقراطية ، هذا بالنسبة للشيعة فلم يعد فكرهم السياسي فكراً نظرياً . فالتجربة الإيرانية قد وضعت موضع التنفيذ وقد انتهت الآن من مرحلة التنظير ودخلت إلى مرحلة التنفيذ والتقييم ومحاولات تصدير الثورة الإيرانية إلى دول الخليج بعد الاحتلال الأنجلو أمريكي للعراق .

رابعاً : أن الله سبحانه وتعالى ترك مساحة واسعة خالية من أي شيء ملزم ؛ تركها سبحانه وتعالى قصداً للتوسعة والتيسير والرحمة بخلائقه وهذا من عظمة الإسلام أنه صالح لكل زمان ومكان لقد روى البزار والحاكم عن (رسول الله صلى الله عليه وسلم) : " ما أحل الله في كتابه فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عفوهُ ، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً ثم تلا قول الله : (وما كان ربك نسياً) " .

وفي رواية الدارقطني والنووي : " وترك أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها " . وأخبر الرسول (صلى الله عليه وسلم) أصحابه فقال لهم : " أنتم أعلم بأمور دنياكم " ، وفي رواية أخرى : " ما كان بشأن دينكم فخذوه عني ، وما كان بشأن دنياكم فأنتم أعلم به " . لذلك فقد جاءت النصوص القرآنية بالمبادئ العامة ولم تتعرض للتفاصيل والجزئيات إلا فيما لا يتغير أي الثوابت مثل شئون العبادات والزواج والطلاق والميراث ونحو ذلك .

أما بالنسبة للخلافة ونظم الحكم فقد اكتفت الشريعة بالمبادئ العامة مثل تقرير مبدأ العدل في الحكم ، أي تحقيق العدالة ، وذلك ورد في قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل " كما دعت إلى مبدأ

الشورى في قوله : " وأمرهم شورى بينهم) وهذه المبادئ العامة يجب أن يكون كل فعل متسق مع هذه المبادئ وهذه هي التي تسمى في الشرع تحقيق مقاصد الأحكام الشرعية .
خامساً : اختيار رئيس الدولة : إن الخلافة أمر دنيوي وإن لحكمة الشارع سبحانه وتعالى أنه تركها ولم ينص على طريقة الاختيار لرئيس الدولة . وذلك رحمة وتيسيراً ولهذا لم يوجد أي مانع شرعي في الإسلام من اقتباس ما فيه المصلحة بل إن الإسلام قد يستحبه فالرسول يقول : " الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها " . لذا فإن دعائم الحكم في الإسلام ثلاث مبادئ وهي :

أ- الشورى : وقد أمر الله بها نبيه (صلى الله عليه وسلم) في كتابه فقال له : (وشاورهم في الأمر) ، والتزم بها النبي في حياته وسار على نهجه خلفائه من بعده والمواقف كثيرة وواضحة أوردناها في خلال دراستنا سواء شورى رسول الله أو شورى الخلفاء من بعده لأن ذلك أمر إلهي من السماء فقد قال سبحانه : (وأمرهم شورى بينهم) أي أن أمر الأمة الإسلامية قائم على الشورى وما دام قائم على الشورى فهو إذا يمثل الاختيار والمشاركة .

ب- العدل بكافة أنواعه فقد أمر الله سبحانه وتعالى في كتابه : (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وسار على هذا النهج رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وصحابته من بعده .

ج- المساواة بين جميع أفراد الأمة الإسلامية لا تميز بين جماعة وأخرى ولا مكانة لفرد في المجتمع . فالرسول يقول : " كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى " ويقول : " الناس سواسية كأسنان المشط " .

هذه المبادئ الثلاثة التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام إنما هي مبادئ عامة وخطوط عريضة وأي نظام أو إجراء يحقق هذه المبادئ يقره الشرع ويبيحه بل يوجهه بالنسبة لاختيار رئيس الدولة . فنظام الانتخاب وهو اختيار رئيس الدولة عن طريق الشعب وهو ما يعني المفاضلة بين شخصين أو عدة أشخاص ليختار الشعب أفضل المرشحين فهذا من الأمور المباحة التي يقرها الشرع وتندرج تحت مبدأ الشورى ، وهذا له أصل في فقهننا وشرعنا فالقرآن أقرها : (وأمرهم شورى بينهم) والرسول (صلى الله عليه وسلم) قد نزل على رأي الأغلبية في خروجه لملاقاة المشركين في أحد مع أن رأيه ورأي كبار الصحابة كان البقاء بالمدينة والقتال من داخلها . ومثل هذا نجده في غزوة بدر يحرص

قبل أن يدخل المعركة أن يعرف رأي الناس ومدى موافقتهم على دخول الحرب وبخاصة الأنصار الذين يمثلون الأغلبية فيقول أشيروا عليّ أيها الناس وظل يكررها حتى وقف سعد بن معاذ سيد الأنصار وقال ممثلاً للأنصار: " كأنك تريدنا يا رسول الله، والله لقد آمنا بك وصدقناك فامضي بنا على بركة الله ". فإذا كان ذلك في أصعب وأدق الأمور في حياة الأمة وهي الحرب والقتال فحق أن يتبع في أمر الخلافة واختيار الحاكم.

سادساً: ضرب الخليفة عمر بن الخطاب أمير المؤمنين أروع المثل في طريقة الاختيار عن طريق الانتخاب والمفاضلة بين المرشحين، وكذلك الترجيح عن طريق الأغلبية أو الأكثرية وذلك حينما جعل أمر الخلافة في ستة من الصحابة، وأوصى في حالة التساوي بأن يجعلوا عبد الله بن عمر مرجحاً من خارجهم إن رضوا به وإن لم يرضوا به يرجع الجانب الذي فيه عبد الرحمن بن عوف. فالمفاضلة والترجيح هنا مبدأ في الإسلام بل إن الإمام الغزالي رضي الله عنه يقول: مسألة إذا بويع إمامان في وقت واحد وهو ما يرفضه الإسلام ويأباه بنصوصه الصريحة فيقول: " إنه لو اختلفوا في مبدأ الأمور يجب الترجيح بالكثرة. " وفي منظوره هنا يرجع إلى أن الأكثرية فالأتباع والأشياء أقوى مسلك من مسالك الترجيح ونجد هذا مبدأ من مبادئ الفقه الإسلامي لدى كافة فقهاءنا فترجيح رأي الجمهور في المسائل التي يقع فيها خلاف ولم يقم فيها دليل على ترجيح رأي بعينه أقوى دليل على أن الترجيح أو مبدأ الأكثرية أو الأغلبية مبدأ يقره الشرع في إطار الشورى.

وهذا الترجيح أو المفاضلة أو الانتخاب يشترط الإسلام لصحته حرية الرأي والإرادة، فمن المبادئ المقررة فقهاً والتي اتفق عليها فقهاؤنا أن يمين المستكره باطل، وهذا قياساً لكل الأمور تصديقاً لحديث النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه لا تكليف مع الاستكراه، " وما استكروها عليه " فحرية الإرادة مقررة شرعاً في اختيار أو انتخاب الحاكم في الإسلام وهذا المبدأ وهو حرية الإرادة هو ما استند عليه بعض فقهاءنا في بطلانبيعة يزيد بن معاوية لأنها وقعت تحت الضغط والإكراه فافتقدت البيعة حرية الإرادة من جانب الأمة صاحبة الشأن. وحيث إننا قد أوضحنا أن البيعة في الإسلام وهو ما يعادل الانتخاب بلغة عصرنا هو عقد اتفاق ومراضاة طرفاه الأمة من جانب والحاكم من جانب آخر وشروطه الرضا من جانب الأمة أي حرية الإرادة والقبول من جانب الحاكم فلا إكراه للأمة ولا للحاكم.

سابعاً : أن الدولة الإسلامية دولة مدنية بكل المقاييس تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى ومسئولية الحاكم أمام الأمة قائمة ومقررة شرعاً فإذا كانت الأمة هي التي تنتخب الحاكم فهي إذاً لها حق مساءلته ونصحه بل وعزله إذا لزم الأمر ذلك .

(أ) فالحاكم في الإسلام مقيد غير مطلق السلطة فهناك شريعة تحكمه وقيم توجهه وأحكام تقيده وهي ثابتة لا تتغير لم يضعها الحاكم ولم يضعها حزب ولم تضعها هيئة بل هي مقررة من عند رب العالمين فهذه المبادئ والأحكام لا يجوز للحاكم ولا للأمة مخالفتها ومن حق أي مسلم أو مسلمة إذا أمره الحاكم بما يخالف شريعة الله أن يرفض بل من واجبه أن يرفض ، لأنه إذا تعارض أمر الحاكم وأمر الله فأمر الله مقدم ولا شك في ذلك ، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . فطاعة الحاكم هنا مقيدة بطاعة الله . وحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) : "إنما الطاعة في المعروف" ، والحديث الآخر : "السمع والطاعة حق على المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" . وقد قال أبو بكر الصديق : "أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني" .

فسلطة التشريع هنا بالنسبة للحاكم أو للأمة في الإسلام مرتبطة بأنها لا تخالف شرع الله المنزل أي أنه هناك أحكام ومبادئ أنزلها الله لذا يجب أن تكون كافة التشريعات الصادرة عن الحاكم وعن الأمة تتسق وتتناسق مع هذه الأحكام ولا تخالفها مطلقاً وهذه الأحكام الصادرة عن الأمة أو الحاكم إنما تسعى لتحقيق المقاصد والأهداف التي وضعتها الشريعة المنزلة من عند رب العالمين . ومن هنا تكون طاعة الحاكم واتباع تشريعاته مرتبطة بأن يكون ذلك في نسق الشرع أي لا تتعارض مع طاعة الله سبحانه وتعالى .

(ب) الحاكم في الإسلام ليس وكيل الله بل هو وكيل الأمة فهي التي تختاره وهي التي تراقبه وتحاسبه بل وهي التي تعزله ، وقد قال أبو بكر : "إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني" .

وقد قال عمر بن الخطاب من رأى منكم في أعوجاجاً فليقومني ، ورفض سليمان أن يسمع لأمر المؤمنين عمر حتى يفسر له كيف كفته قطعة القماش التي وزع مثلها على سائر الصحابة وهو رجل طويل لا تكفيه قطعة واحدة كثوب كامل واستجاب أمير

المؤمنين وقام ابنه عبد الله يفسر ذلك بأنه تنازل عن قطعته التي كانت من نصيبه لأبيه وردت امرأة على عمر وهو يخطب في تحديد المهور فرجع عن قوله إلى قولها وقال أخطأ عمر وأصابت المرأة .

ودخل أبو مسلم الخولاني على معاوية وهو خليفة فقال السلام عليك أيها الأجير فأنكر عليه بعض من حوله وأعاد أبو مسلم قوله وأنكروا عليه قوله فقال معاوية : دعوا أبا مسلم فهو أعلم بما يقول .

وقال عمر بن عبد العزيز : " إنما أنا واحد منكم غير أن الله جعلني أثقلكم حملاً " .
وقال صلاح الدين الأيوبي : " إنما أنا عبد الشرع وشحنته " أي شرطية وجندية ومهمتي الحراسة والتنفيذ " . (٤)

هذه المبادئ التي تجيء على السنة حكام الدولة الإسلامية وفقهاؤها تبين لنا أن الحاكم المدني في الإسلام وأنه مسئول أمام الأمة ولو كان هؤلاء الحكام يدركون أن لهم صيغة ثيوقراطية تمنعهم من المحاسبة والمساءلة أمام الأمة لأقروا بها كما أقروا بحق الأمة في مساءلتهم من هنا نستطيع أن نقرر أن الشرع يقوم الحاكم ويهذهبه ويكبح فيه جماح الظلم .
ثامناً : سبقت الإشارة إلى رؤية الدكتور محمد طه بدوي بشأن الحاكم الظالم وكمبدأ عام لا يقر الشرع الظلم بل يدفعه ويحذر منه فيقول الله في حديث قدسي : " يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا " ويقول الرسول : " اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة " فالظلم سواء كان من جانب الحاكم أو من جانب الأفراد مرفوض مطلقاً وغير مقبول . هذا هو المبدأ العام .

ولكن إذا كان هناك في دفع ظلم الحاكم ضرراً أكبر من ضرر ظلم الحاكم فإن الجمهور من العلماء يميلون إلى الصبر على جور الحكام وأن تؤدي الأمة ما عليها من واجبات تجاه حكامها ، فمبدأ السكوت على المنكر إذا ترتب على تغييره منكر أكبر منه . وذلك وفقاً لأعظم المفسدين وارتكاباً لأخف الضررين لا يجوز تطبيقه .

إن جمهور العلماء غلب هذا الرأي بأن الصبر على جور الحاكم أهون من الفساد الذي يترتب على الخروج عليه ومقاتلته ، ويرون أن أقوى الضررين هو الأولى بالترك ، روي هذا عن الإمام مالك في شرح الموطأ للزرقاني كما روي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال : " الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور ولا يخرج على الأمراء "

بالسيف وإن جاروا" . ولكن هذا الحكم وهو الصبر على جور الحاكم مشروط بشرطين :

أولهما : ألا يصدر عن الحاكم كفر ظاهر .

ثانيهما : ألا يدعو الحكام رعيته إلى معصية الله ورسوله إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

فالحاكم الذي يرى الجمهور ترك قتاله والصبر على ظلمه وجوره تجب طاعته في المعروف ولا يطاع في المعصية وإذا فحش ظلمه وجوره وجب على الأمة نصحه فإذا لم يستجيب للنصح وتمادى في الفساد فللأمة حق عزله وقد شذ الخوارج والمعتزلة فأوجبوا الخروج على الولاة الظالمين والعصاة فكان الخوارج يقاتلون بعض قياداتهم إذا صدر منهم ما يرونه معصية وفساداً . والمعول عليه هو مذهب الجمهور لما فيه من حيلة وسد لذرائع الخطر . (٥)

تاسعاً : طالما أن الحاكم بشر فهو معرض للخطأ ومعرض كذلك لأن يقع منه المنكر ولقد وضع الشرع وسائل لتغيير المنكر بصفة عامة فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) : "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان" . ولقد حصر الغزالي هذه الوسائل في ست وسائل أوردها في كتابه إحياء علوم الدين وهي :

١- التعريف بالمنكر أي تعريف الشخص الذي يحاول ارتكاب المحرم أن الفعل الذي سيقدم عليه هو معصية لله سبحانه وتعالى .

٢- الوعظ والنصح : فإذا أصر الفاعل على الإقدام على المنكر بالرغم من علمه أن الفعل الذي سيرتكبه معصية لله فيلجأ المسلم إلى نهيه بالوعظ والنصح .

٣- التعنيف : وهو الإغلاظ في القول لفاعل المنكر ولا يلجأ إليه المسلم إلا عندما يعجز عن منع فاعل المنكر في ارتكاب المنكر والتعنيف يوجه إلى المصّر المستهزئ بالوعظ والنصح .

٤- تغيير المنكر باليد : إذا لم يفلح التعنيف ويكون بكل فعل من شأنه إزالة المنكر وإبطاله واستمرار الفاعل في فعله المذموم وذلك مثل إتلاف الأدوات المستعملة في ارتكاب المنكر .

٥- التهديد والتخويف : وهذا يلحق بالشخص الذي يرتكب المنكر مثل حبسه ومنعه العطاء أو نفيه خارج العمران .

٦- الضرب : وهي الوسيلة الأخيرة ويشترط أن تستنفذ كافة الوسائل السابقة وأن يكون الضرب هو الوسيلة الوحيدة لدفع المنكر وعلى ذلك فالوسائل السلمية السابقة على الضرب يتحتم الالتجاء إليها قبل غيرها .

ويشترط في كل هذا ألا يصيب المحتسب أي القائم بتغيير المنكر أذى أي التغيير على حسب المقدرة ولكن هل يجوز استخدام هذه الوسائل لتغيير المنكر الذي قد يرتكبه الحاكم ويرى الدكتور أن الأصل في استعمال هذه الوسائل أنها عامة (٦) مع جميع الأفراد لأن قواعد الشريعة العامة في الزمان والمكان والأشخاص غير أن هناك حالات خاصة قررت الشريعة لها أحكامها تدعو إلى الخروج من هذا العموم وهي حالات روعي فيها وجود صفة في دافع المنكر تربطه بفاعل المنكر ربطاً أصيلاً تجعله في مركز حرج بالنسبة لاستعمال بعض الوسائل ومن شأن الشرع الإسلامي رفع الحرج ولهذا تقرر استثناء بعض حالات لا يجوز فيها الالتجاء إلى بعض الوسائل وهذه الاستثناءات هي حالة الولد مع أبويه وحالة الزوجة مع الزوج وحالة الرعية مع الإمام فليس للرعية مع الإمام إلا التعريف والموعظة الحسنة أما التغيير باليد مثل أخذ الأموال التي استولى عليها الحاكم ظلماً وردها إلى أصحابها فذلك غير جائز لأنه يحرك الفتن ويهيج الشر .

مجلة العدل أن الأمة هي التي تختار الحاكم عن طريق الانتخاب بإرادة حرة دون ضغط أو إكراه وبذلك يكون الحاكم في الدولة الإسلامية حاكم مدني والدولة دولة مدنية وليس لأي منهما أي صفة ثيوقراطية وهذا يؤدي إلى حقوق لكل منهما حقوق مشتركة بينهما وتتمثل فيما يلي :

أولاً : واجبات رئيس الدولة على الأمة وهي :

١- معاونة رئيس الدولة في أداء مهامه الوظيفية .

٢- الوفاء بحق البيعة " يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعهود " .

٣- طاعة رئيس الدولة ما لم يأمر بمعصية .

ثانياً : واجبات مشتركة بين الحاكم والأمة وتتمثل في :

١- حق النصيحة فللأمة حق النصح للحاكم وللحاكم حق نصح الأمة .

٢- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي تنهاه وهو يقودها إلى الصلاح .

ثالثاً : واجبات الأمة على رئيس الدولة وهي :

- ١- مساءلة رئيس الدولة في حالة الخروج على مبادئ الشرع .
 - ٢- الخروج على رئيس الدولة وعدم طاعته في حالة الكفر أو الأمر بمعصية .
 - ٣- خلع رئيس الدولة في حالة عدم استجابته لمطالب الأمة .
- هذه الحقوق التي للأمة تجاه الحاكم يجب أن تكون عن طريق أهل الحل والعقد أو أهل الشورى أي عن طريق هيئة برلمانية منظمة ومستنيرة تملك رقابة أعمال الحاكم وليس ذلك حق لأفراد حتى لا يؤدي ذلك إلى هرج ومرج في الدولة .

الهوامش

- (١) راجع تفصيلاً: خلف جاد الرب السيد، الخلافة والإمامة بين السنة والشيعة، جامعة أسيوط، ١٩٩٦م، مرجع سابق، ص ٢٧٤ - ٢٨٣.
- (٢) دكتور / يوسف القرضاوي، بيانات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين، القاهرة، ١٩٧٨م، الطبعة الأولى، ص ١٧٥.
- (٣) المرجع نفسه، ص ١٧٤ وما بعدها.
- (٤) المرجع السابق، ص ١٥٩ - ١٦٠، راجع أيضاً: خلف جاد الرب، مرجع سابق، ص ٢٨٠ وما بعدها.
- (٥) خلف جاد الرب، مرجع سابق نقلاً عن: عبد العظيم المطعني، "ليس صحيح أن الشريعة تبيح للرعية الخروج على الحاكم بالقوة"، تحقيق أجراه الصحفي أحمد إبراهيم البعني، ص ١٣، الأهرام، الجمعة الموافق ٣٠ / ٨ / ١٩٩١م.
- (٦) خلف جاد الرب، مرجع سابق، ص ٢٨٢ وما بعدها.

محتويات الكتاب

الموضوع	صفحة
المقدمة	٣
الباب الأول : تجديد الخطاب الديني من واقع المخطوطات الإسلامية	
الفصل الأول: العلاقة بين السلطات العامة في الإسلام.	٥
الفصل الثاني: التذكرة الحمدونية.	٣٣
الفصل الثالث: آداب الملوك.	٥١
الفصل الرابع: سبط المارديني.	٦٣
الفصل الخامس: أصول الحكم.	٧٣
الباب الثاني: الفكر السلفي	
الفصل الأول: في تجديد الخطاب الديني الإسلامي.	٧٩
الفصل الثاني: الفكر السلفي.	٩٧
الفصل الثالث: التقويم.	١١١
الباب الثالث: إشكالية الخلافة بين الشيعة والسنة	
الفصل الأول: الشيعة وإشكالية التنظير.	١٢٥
الفصل الثاني: تأثير اضطهاد الشيعة في الإسلام الوسيط.	١٣٣
الفصل الثالث: الإمامة والخلافة.	١٥٥
الفصل الرابع: الخلافة والتنظير السياسي.	١٦٣
الفصل الخامس: الخلافة من وجهة نظر المستشرقين.	١٩٣
الفصل السادس: رؤى علماء السياسة المصريين حول تناول المستشرقين للخلافة.	٢٠١
فصل ختامي	٢١٩

