



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

الفكر الإسلامي

عند الشيعة والسنّة
في مخيفات وفتاوى

مجموعه منسوخات

تأليف

عبدالله بن محمد



www.asharq.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفكر السياسى عند الشيعة و السنه (الخلفيات و النتائج)

كاتب:

محمد مسجد جامعى

نشرت فى الطباعة:

مجمع جهانى اهل بيت (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٩	الفكر السلساسى عند الشيعه و السنه (الخلفيات و النتائج)
٩	اشاره
١٠	اشاره
١٦	كلمه المجمع
١٨	مقدمه المترجم:
٢٤	مقدمه المؤلف:
٢٨	الفصل الأول: الحركات الدينيه فى العصر الحاضر
٢٨	اشاره
٣٠	الحركات الدينيه فى العصر الحاضر:
٣٣	اسس التفكير السلساسى عند الشيعه والسنه
٣٥	آراء متباينه:
٤١	القياده الدينيه:
٤٨	حاكميه النخبه:
٥١	دخول الشباب إلى الميدان:
٥٦	التحولات فى الكتله الشرقيه:
٥٨	التنميه غير المتجانسه وغير المبدعه:
٦٠	التحسس للتراث:
٦٢	نحو الأصاله:
٦٤	الإسلام والمسيحيه والمدنيه الجديده:
٦٩	العوده:
٧٥	جذور الاختلاف العقائدى:
٧٩	الفصل الثانى: فهم التاريخ
٧٩	اشاره

٨١	نظرة إلى تاريخ صدر الإسلام:
٨٣	انتخاب أبي بكر:
٨٦	الصيغة الجديدة:
٩٠	تنافس قبلي:
٩٣	خلافه عمر:
٩٨	التهديدات الخارجيه:
١٠٢	الظرف الجديد:
١٠٤	خلافه عثمان:
١٠٦	تطورات عميقه وسريعه:
١٠٧	الأزمه الكبرى:
١٠٩	الفهم العام:
١١٢	على (عليه السلام) وقبوله للخلافه:
١١٥	الاضطراب النفسى:
١١٩	التفكك الاجتماعى:
١٢٣	مصدر المشكلات:
١٢٦	تغيير الحقيقه:
١٢٨	المواجهه مع شخصيه على (عليه السلام):
١٣٤	رفع شأن الصحابه:
١٣٥	التحول فى فهم الدين:
١٤٠	منتقدون آخرون:
١٤١	النتائج الفكرية والاعتقادية:
١٥١	الفصل الثالث: الحكم والحاكم
١٥١	اشاره
١٥٤	منزله الخلافه:
١٥٩	قداسه صدر الإسلام:
١٦١	المسائل المستحدثه:

١٦٤	الارتباط العاطفى:
١٦٨	العجز عن التحكيم الصريح:
١٧٠	وقفه عند واقعه عاشوراء:
١٧٧	إدراك جديد فى ظلّ تجربه جديده:
١٧٩	المنهج الجديد لدى سيد قطب:
١٨٣	أهميته فكر سيد قطب:
١٨٥	تخطئه النقد التاريخى:
١٩١	الفهم التاريخى لدى عبد الرازق:
١٩٧	نظرة أهل السنّه إلى الحاكم:
٢٠٠	الحكومته والحاكم:
٢٠٤	الرؤيه الشيعيه:
٢٠٩	نظرتان:
٢١٢	مسأله القضاء والقدر:
٢١٧	نظرة العرب القدماء إلى الكون:
٢٢١	إشاعه المذهب الجبرى:
٢٢٤	أمثله تاريخيه:
٢٢٨	تزوير الحديث:
٢٣٢	فكره الإرجاء:
٢٣٧	الفصل الرابع: السلطه والعداله
٢٣٧	اشاره
٢٣٩	السلطه والعداله:
٢٤٠	مفهوم العداله:
٢٤٢	نتائج التفسيرين:
٢٤٥	المفهوم الفقهي للعداله:
٢٥٠	إنكار شرط A A A A العداله:
٢٥٢	أهميه إنكار شرط A A A A العداله:

٢٥٥	العمل وشروطه:
٢٦٢	مسؤوليات الحكومه:
٢٦٥	سعه دار الإسلام:
٢٦٨	تهديد القوى النصرانيه:
٢٧٠	السلطه والأمن:
٢٧٣	رأى الغزالي:
٢٧٤	حفظ النظام:
٢٧٨	رأى ابن قيم الجوزيه:
٢٧٩	بين الاقتدار والعداله:
٢٨١	سبل ظهور الجهد الثورى:
٢٨٥	روح التضحيه فى الإنسان:
٢٩٠	أيدولوجيه النظام الحاكم:
٢٩٣	اعتراضات معاصره:
٢٩٨	الموقف الشيعى:
٣٠٣	الصفويون وعلماء الشيعه:
٣٠٥	انزواء الشيعه ونتائجه:
٣٠٨	الضغوط والضرورات الجديده:
٣١٧	فكره الحكومه الإسلاميه:
٣١٨	سقوط الخلافه:
٣٢٣	تغلغل القوانين الغربيه:
٣٢٧	تطبيق الشريعه:
٣٣٥	بعض المصادر المعتمده فى الكتاب:
٣٤٧	محتويات الكتاب:
٣٥٥	تعريف مركز:

سرشناسه: مسجد جامعى، محمد

عنوان قراردادى: [زمينه هاى تفكر سياسى در قلمرو تشيع و تسنن. عربى]

عنوان و نام پديد آور: الفكر السياسى عند الشيعة و السنه (الخلفيات و النتائج) / محمد مسجد جامعى؛ مترجم عباس كموند الاسدى؛ الماعداد المعاونه الثقافيه، دائره الترجمه؛ المصحح شاکر محمود الاحمدى

مشخصات نشر: قم: المجمع العالمى لاهل البيت (ع)، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهرى: ص ۳۳۹

شابك: ۹۶۴-۵۲۹-۰۶۹-۴

وضعت فهرست نویسى: فهرست نویسى قبلى

يادداشت: فهرست نویسى براساس اطلاعات فييا

يادداشت: کتابنامه: ص. ۳۳۵ - ۳۲۳؛ همچنين به صورت زیر نویسى

عنوان ديگر: زمينه هاى تفكر سياسى در قلمرو و تشيع و تسنن. عربى

موضوع: اسلام و سياست

موضوع: رهبر (اسلام)

موضوع: ولايت

شناسه افزوده: كموند اسدى، عباس، مترجم

شناسه افزوده: احمدى، شاکر، مصحح

شناسه افزوده: مجمع جهانى اهل بيت (ع)

شناسه افزوده: مجمع جهانى اهل بيت (ع). معاونت فرهنگى

رده بندى كنگره: BP۲۳۱/م ۴۷ز۴۳ ۸۰۴۳ ۱۳۸۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۵-۱۵۴۳۱

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

الفكر السياسي عند الشيعة والسنه (الخلفيات و النتائج)

محمد مسجد جامعي

مترجم عباس كموند الاسدي

الماعداد المعاونه الثقافيه، دائره الترجمه

المصصح شاكرا محمود الاحمدى

ص: ٤

من منطلق حرصه على وحده الامه ولم شملها في ظروف عصيبه كالتى يعيشها العالم الإسلامى اليوم دأب المجمع العالمى لأهل البيت (عليهم السلام) إلى نشر كل ما من شأنه المحافظه على تلاحم الصف مع الحفاظ على رسالته فى نشر معارف أهل البيت (عليهم السلام) التى يدخل فى صميمها هذا الهدف الرفيع الذى طالما التزموا به ولو على حساب التنازل عن حقوقهم المؤكده فى الكتاب والسنة؛ فالوحده الإسلاميه كانت على الدوام مطمح الأئمه (عليهم السلام) ومن سار على منهجهم منذ الصدر الأول حتى عصرنا الحاضر لإدراكهم بأهميتها ودورها فى حمايه الدين من المتربصين به وحفظ الأُمّه من الطامعين بها. ولما كانت هذه الغايه لا تتحقق لاسيما فى حاضرننا الذى نعايشه إلا عبر إبداء المزيد من الحذر والذكاء والفطنه بسبب المحاولات المستمته التى تُبذل من أجل الإيقاع بين أبناء الدين الواحد لضرب الصحوه الإسلاميه وإنهاء حركه الإحياء الإسلامى التى أطلقها الخيرون من أبناء الامه وقادتها الحريصون على إعادته الحياه لدورها المغيب، فإن الوصول إليها يتطلب وقفات وندوات ومؤتمرات وكتب وأبحاث تسلط الضوء إلى العمق وتتوغل فى تفاصيل العمليه الوحديه لكى تقف عند مشاكلها ودائها وتقدم أدائها بما ينفع ويعمّ فى النفع بعيداً عن مجرد الشعار الذى لا يلتئم الجرح به ولا تندمل الإصابة؛ من هنا انبرى كل من موقعه لإعادته نسج ماتقطع ووصل ماتفكك من العلاقه للوصول بها الى الحاله المطلوبه عبر تحديد مواطن الضعف والخلل فى هذه العلاقه ومن خلال التشخيص الصحيح للداء الذى اكتسح عالمنا الإسلامى ما سبب فى ضعفه وهوانه ومن ثم استسلامه لرياح الغرب والشرق الموبوءه.

وكان لأصحاب القلم والفكر دوراً كبيراً فى رقد هذه الحركه المستمره بما هو مفيد لها فى وضع النقاط على الحروف وتحديد أسباب الخلاف بين هذا وذاك

وصولاً- إلى قناعه نهائيه بأن استعادته العزّ المسلوب غير ممكنه إلا- عبر الحوار والتفاهم والتلاحم والالتفاف حول المشتركات الكثيره؛ هذا الدور لم يكن وليد اليوم أو الساعه إنما قام به المخلصون على مدى رده من الزمن، كلّ يتناول الموضوع حسب رؤيته وفهمه، ومن تلك الرؤى ما انعكس في الجهد الذي قام به فضيله الباحث الأخ محمد مسجد جامعي حينما تابع الملف الوحدوى عبر الانطلاق من خلفيات كلّ مذهب والفهم التاريخى له وهو طرح سيجد القارئ فيه ما هو جديد وممتع يضعه في أجواء من الصراحه ربما لم يعهدها من قبل.

لهذا رأى المجمع العالمى لأهل البيت أن يبادر إلى نشر هذا الأثر تعميماً للفائده وإسهاماً في خلق مناخ فكري إيجابى فعال يعمل على إيجاد فهم متبادل يساعد على التلاقى بين أبناء الأمة لما فيه الخير والعز والسؤدد.

نرجو من القراء الكرام أن لا- ييخلوا علينا بأرائهم ومقترحاتهم القيمه وانتقاداتهم البناءه فى هذا المجال. كما ندعو كافه المراكز المعنيه والعلماء والمؤلفين والمترجمين للتعاون معنا فى نشر الثقافه الإسلاميه المحمديه الأصيله.

سائلين الله تعالى أن يتقبل منا هذا القليل ويوفقنا للمزيد فى ظلّ عنايته الخاصه ورعايه خليفته فى الأرض الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف).

ونتقدّم بالشكر الجزيل للأستاذ الفاضل محمد مسجد جامعي لتأليفه هذا الكتاب. كما ونشكر الأستاذ الكريم عباس كمونه الأسدى لنقله هذا الكتاب من الفارسيه إلى اللغه العربيه، وكذلك جميع زملائنا الذين ساهموا فى إنجاز هذا الأثر، بالأخص العاملين فى قسم الترجمة المثابرين فى أداء واجبههم.

المعاونيه الثقافيه

المجمع العالمى لأهل البيت (عليهم السلام)

غير خافٍ على أحد أن الأُمَّه الإسلاميه مرّت بأدوار من الصراع الأهلى خلال تاريخها المديد مما لا يرتضيه أى مسلم غير حريص على دينه، فقد امتدّ الصراع المذهبى بامتداد التاريخ الإسلامى وتفجّر على شكل حروب تاره، لكلّ طرف قائده الميدانى وجيشه، وعلى صورته نزاع وفتن داخل الجسد الإسلامى الواحد تاره اخرى بحرق الدور والمتاجر وسفك الدماء البريئه، واتخذ تاره ثالثه شكل الانتقام الذى كان يقوم به الطرف القوى الذى يمسك بالسلطه وزمام القدره ضد الطرف الضعيف والأقلية. وكان الظرف الذى تعيشه الأُمَّه هو الذى يحدّد حاله الصراع المذهبى والطائفى، وكانت الدوافع إلى ذلك متعدده، فإذا مارسته السلطه كان الباعث عليه خنق الأصوات المعارضه، وإذا مارسه الجمهور كان الجهل هو رائده، وربما استُغلّ من قبل السلطه لتحقيق الغايه المذكوره.

نقول هذا مصحوباً بأهات عميقه وآلام دفينه تعتصر كل مسلم حقيق الإسلام نقى الفطره، لكن هذا لا يغيّر من حقيقه الأمر شيئاً إلا أن تنبرى جهود

المخلصين لتبديل الألم الداخلى إلى فعل خارجى ينعكس بصوره توجّه وحدوى من الأطراف المعنيه، الأمر الذى حصل فعلاً لاسيما فى نصف القرن الأخير حينما عظمت التحديات وانهار الرمز الإسلامى المتمثل فى الخلافه وشعر المسلم بالهوان، فكان لابدّ للمسلم السنّى أن يمدّ يده إلى المسلم الشيعى، وهذا إلى ذاك، لأنهما كانا يعيشان الضعه والضعف سويه حيث لا خلافه ولا- سلطه إسلاميه ولا- حتى منبر إسلامى حقيقى مسموع الكلمه، ولولا مكانه العلماء والفقهاء بين جمهور المسلمين لضاعت أصواتهم بين ضجيج التحدى المادى، هذه الأصوات هى الوحيده التى بقيت تمثل آمال الأُمّه وطموحاتها نحو العز والسؤدد.

فى هذه الفتره بالذات وقد تلاشى دور الجمهور، واستلبت الأُمّه من كل مقوماتها، وأفرغت كل عبادته من محتواها، واستولت النخبه العلمانيه على ساحه السلطه وساحه المعارضه معاً، انبرى عالم كبير هو سيد قطب وقد أخذته الحميه الإسلاميه لوصم المجتمع كله بالجاهليه داعياً إلى إعادته الإسلام إلى مرافق الحياه، بعد أن أصبح دوره هامشياً إلى حدّ كبير، وشاعت فى هذه الفتره العبارة المألوفه (مسلم بالاسم). وبلغ الضعف بالمسلم حدّاً أخذ يلتجئ إلى الغرب ويستعين بحضارته الزائفه فى دفاعه عن دينه! ويطابقه مع ما تفرزه تلك الحضاره؛ ليبرهن للآخرين على كونه حقاً صحيحاً تنسجم قيمه مع معايير الغرب وما توصل إليه من علوم تطبيقيه.

فى خضمّ ذلك تدافعت عوامل عديده منها تاريخيه تتعلق بالصراع المرير والطويل، ومنها معاصره ترتبط بالتحديات وترتبط أيضاً ببعض الأصوات المنكره والدعوات المشبوهه التى تمنع مثل هذا التوجه الوحدوى لدى الأُمّه، لتتكنم على ما يجب التكاشف به وطرحه على بساط البحث والنقاش، حيث ظن أصحاب النوايا الحسنه أن هذا التكنم يساعد على التقارب، وهم على حق فى هذا الظن، لأن الصراع الذى خاضه الطرفان والدماء التى اريقت إنما كان مردّها الخلاف على مثل

هذه الأمور، لكننا نصحح هنا ونقول: إن الحوار النزيه البناء الذى يُعقد بين قادة المذاهب والمجموعه الواعيه المثقفه المدركه للمخاطر هو غير الحوار الذى ينزل إلى الجمهور الذى يضم المخلصين من المسلمين، كما يضم المندسّين بين صفوفه والذى ينتهى إلى مثل تلك المعارك المأساويه، رغم أن القيادات لم تكن فى كل الأحوال مستعده لمثل هذا الحوار الهادئ، وأن تصرفاتها فى بعض الأحيان كانت أسوأ من تصرفات جمهورها، لأنها هى التى كانت توجّه إلى التخريب والفساد والتكفير.

لم يكن مثل هذا التكتّم لیساعد على دفع الجهود المخلصه إلى الأمام إلا لفته محدوده تتلاشى بعدها تلك الجهود سُدى، ولم يتعدّ تأثيره تأثير المخدر الموضعى الذى سرعان ما يزول ويعود الألم إلى الجسد المريض، كما لم يجد الخطاب المستلّ من مسلّمات مذهب معين والموجّه إلى مذهب آخر دون الأخذ بعين الاعتبار معتقداته وآرائه ومسلّماته ودون اللجوء إلى فسحه التحليل والدراسه الواعيه وتحكيم العقل والنقاش المتجرد عن التعصب الأعمى أذناً صاغيه، فبرزت الضروره إلى الانفتاح والمكاشفه وتحديد نقاط الالتقاء والافتراق، لتجتمع الكلمه عند نقاط الالتقاء، وتترك نقاط الافتراق إلى كبار القوم لتناقش بهدوء، وتطرح بشكل مسند مدعوم يقدم كل جانب وثائقه من الكتاب والسنة، ويُصار إلى إعمال العقل فى المسائل التى تتطلب ذلك.

إذن فالخطوه الأولى هى المعرفه النزيهه للآخر، أى أن يعرف مثلاً الشيعى أخاه السنّى، ويعرف السنّى أخاه الشيعى معرفه حقّه بأفكاره ومعتقداته ومبادئه وآرائه دون أن تؤثر فى هذه المعرفه دعايات المغرضين وإشاعات الجاهلين.

ولعلّ من أهم عناصر التكوين المذهبى المستقل بين السنّه والشيعه هى مسأله السلطه الدينيه السياسيه، أى بالتعبير المعروف الإمامه والخلافه، إذ برز هذا العنصر كعلامه فارقه منذ الصدر الأول للإسلام، وإن كانت هذه العلامه ليست بالتعقيد الذى آلت إليه فيما بعد، حيث مرّت بالمسلمين مخاضات عسيره عبر

تاريخهم الممتد، وتَشَكَّل الفكر السياسي لكل مذهب بصورة تختلف عن الآخر، وعلى هذا الأساس اختلف التكوين النفسى والعقائدى لكل فريق عن الآخر، وخضع هذا الفكر لتأثير الفهم الذى يحمله كل طرف عن الإسلام وقضاياه المختلفه لاسيما قضيه الحكم فيه، ففيما حظى عصر الرساله عند الشيعى بمكانه خاصه استلَّ منها آراءه ومواقفه من خلال السيره النبويه بعد الكتاب العزيز، امتدَّ هذا العصر عند السنى إلى نهايه الخلافه الراشده، وأحيطت المرحله اللاحقه بمرحله الرساله بهاله من القداسه لا- تمسّ بنقد أو تجريح، وأصبحت منزلتها بمنزله عصر الرساله يُؤخذ من سير خلفائها التشريع كما يُؤخذ من السنه النبويه باعتبارها امتداداً للسيره المباركه، ونال جميع الصحابه على حدِّ سواء مكانه تدخل فى دائره القداسه التى رسمت لتلك الفتره، حتى أصبح مجرد إثارة بعض علامات الاستفهام حول أيه شخصيه من تلك الشخصيات مسأً بالرساله وصاحبها عليه وعلى آله صلوات الله وملائكته، فتشكَّل العقل على متناقضات لا يطيقها إلا أن يكفَّ عن التفكير بها، وأدَّت هذه الحاله إلى ولاده ظواهر تتمرد على هذا الواقع إمَّا ضاربه كل الحقائق بعرض الحائط، وإما باحثه عما يعالج هذه التقاطعات الفكرية، ولا شكَّ أن أول استفسار يتردّد ويتكرّر فى الذهن باحثاً عن الجواب المقنع هو: لو كانت منزله كل الصحابه ترتقى إلى مستوى القداسه، ولم تهبط غايات بعضهم عن مرضاه الله إلى إشباع الأهواء، لما وقعت تلك النزاعات التى سفكت فيها دماء زاكيه، فكيف يتسنّى لنا أن نقرأ التاريخ قراءه عابره دون أن نتدبر فى أحداثه؟ وهل يجتمع النقيضان؟ وهل يجوز أن نساوى نحن بينهما فيما يرفضان هما هذا الجمع والمساواه لو كانا حاضرين إلا لو سارا معاً على خط الإسلام النقى الحق؟ وهل يعقل أن يصطرع الحق مع الحق على الحق؟ والكثير من أمثال هذه الأسئلة البديهيه التى يثيرها التفكير بهذه القضيه.

فى البحث عن أجوبه لهذه الاستفسارات نُقاد تلقائياً إلى مراجعه الكتاب

والسنّه أولاً، وعندما نجد أنفسنا أمام كمّ من الأحاديث الصحيحه والموضوعه التي يفصلنا عنها أربعة عشر قرناً من الزمان بما تحمله هذه الفتره الزمنيه من أحداث مريره مرّت على المسلمين سواء فى عهود الخلافه الإسلاميه أو ما بعدها كان لها تأثير عميق فيما وصّلنا من الحديث ومن روايه أحداث التاريخ، نجد أنفسنا مره اخرى واقفين أمام منضده تشريح الأسانيد تاره والتحليل التاريخى تاره اخرى، ونضطر للدخول فى عمليه الفرز التي تصيح أمراً لازماً قبل اتخاذ أى موقف فى مثل هذه القضيه المهمه، فنأتى أولاً على تحديد مفهوم الإمامه والخلافه، وهل أن المسأله مسأله شخص أو شأن؟ ثم نأتى على إجراء تحليل دقيق لكل عصر من العصور الإسلاميه لدراسه أشخاصها وبالدرجه الأولى الممسكين بالسلطه الزمنيه، وملاحظه اتجاهاتهم وميولهم والتزامهم الدينى، دون أن يكون لقب (الخليفه) حاجزاً أمام الغوص فى أعماق تلك المراحل الحساسه من تاريخ الإسلام التي لعبت دوراً مهماً فى إيصال الكثير من المفاهيم إلينا وإلى الأجيال الآتية.

هذا مثال واحد على تحديد المفاهيم عند المسلمين بشتى مذاهبهم، وهناك سلسله متلازمه من المفردات التي تحتاج إلى إلقاء أضواء كاشفه عليها، إذا عُرِفَتْ عُرِفَ حاملها، وأصبح من اليسير التعامل والتفاهم معه، وهو الهدف الذى توخاه هذا الكتاب كجهد من الجهود المبذوله على طريق الوحده المطلوبه، وفى عصر تمخّض عن ولاده دوله إسلاميه وحركات إسلاميه فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، واشتدت المجابهه بين الإسلام بما يحمل من قيم ربانيه وبين كل الطواغيت الذين يناوئون دون شكّ قيام حكم إسلامى حقّ كما ناوأه من قبل أبو لهب وأمثاله.

وقد توزعت مواد الكتاب على أربعة فصول هى باختصار:

١ - الحركات الدينيه فى العصر الحاضر.

٢ - فهم التاريخ.

٣ - الحكم والحاكم.

ص: ١٣

وهى تشكّل بمجموعها جانباً مهماً من نظره السنّى والشيعى لحيثيات الدين جاءت بشكل محاضرات تفصيليه، ثم الحقت بهوامش تفصيليه أيضاً، رأيت أول الأمر أن اختصر أو الغى بعضها، لكننى غيرت رأى بعد أن شرعت بمطالعه الكتاب وترجمته، ورأيت أهميه تفاصيل الهوامش أيضاً، بل فكرت فى إدخالها إلى النص، الأمر الذى لم يتسنّ لى أن احقّقه لما يتطلب من جهد مضاعف يستغرق وقتاً طويلاً بعد التفاهم مع المؤلف المحترم، لاسيما وإنّ ترجمه الكتاب قد طالت بحثاً وراء عشرات المصادر العربيه التى استعان بها المؤلف، أداءً لحقّ الأمانه فى الترجمه، إذ أن الأمانه لا- تسمح أن نترجم إلى العربى ما هو عربى فى الأصل، إلا أن بضعه مصادر عزّت على المكتبات هنا العامه منها والخاصه، فلجأت مرغماً إلى ترجمه المفهوم مُلغياً الأقواس التى تحصر النصوص المنقوله، مختصراً النصّ على ما يوصل المعنى إلى الذهن، وهى حالات قليله جداً كما سيلاحظ القارئ الكريم.

وفى الختام لا بد من كلمه شكر وثناء نوجّهاها إلى كل الإخوه الكرام الذين ساعدوا فى إعداد الكتاب بهذه الصوره، لاسيما اولئك الذين أمدّونا بالمصادر، ونخصّ منهم القائمين على امور مكتبه مجلس الشورى (البرلمان) ومكتبه آيه الله النجفى المرعشى (قدس سره) ومكتبه مؤسسه الإمام الصادق (عليه السلام) ومؤسسه البعثه، وغيرهم من الساده الأفاضل والإخوه الأعزاء الذين لايسعنا إلا أن ندعو لهم بالتوفيق، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

عبّاس كّمونه (الأسدى)

سيسجل التاريخ في المستقبل بأن عقدي السبعينات والثمانينات من القرن الحاضر يمثلان أهم منعطفات التاريخ السياسي في الإسلام وتاريخ التفكير السياسي للمسلمين. أما المستقبل الذي سيؤدي إليه هذا المنعطف فهو قضيه اخرى، والمهم هو حصول تحوّل عظيم مقرون باكتساب تجارب جمه سواء على صعيد العالم الإسلامي أو على المستوى الدولي.

بلحاظ هذا الأمر لا بد من القول بأن مستقبل الإسلام - كدين أو كحقيقه تاريخيه وثقافيه واجتماعيه - يرتبط بالواقع الحاضر، وهذا الواقع بذاته ثمره من ماضى هذا الدين وخاصه في كيفيه دخوله إلى المرحله الجديده وتفاعله معها، وكذلك نتاج إمكاناته الذاتيه. هذه العوامل الثلاثه ولاسيما أخيرها لعبت وستلعب أكبر الأدوار في تكوين الوضع الموجود وبلورته.

والمهم في ذلك أن لا- يُنسى الدور الرئيسي والمصيري للإسلام نفسه باعتباره عاملاً مغيراً. فثمه كثير من الباحثين يدرسون المتغيرات في التاريخ

الإسلامى والإسلام المعاصر دون ملاحظه القدرات الذاتيه لهذا الدين وتأثيراته المباشره، وينظرون إليه كحقيقه تاريخيه وثقافيه واجتماعيه بحته تشملها التحولات والتطورات الراهنه، لا كحقيقه تنطوى على قوه فاعله مستقله فضلاً عن الخصائص المذكوره، بينما لا يمكن الخوض فى تحولات الأديان الإلهيه وعلى رأسها الإسلام دون العوده إلى الملاحظه الأخيره.

لا نقاش فى أن سبب دخول الدين إلى الميدان الاجتماعى واعتناقه من قبل الناس كونه مشمولاً بالقوانين التاريخيه والاجتماعيه، إنما الكلام يحوم حول السؤال التالى: هل أنه يمثل حقيقه ما وراء التاريخ؟

إذا أذعنا بأن الدين حقيقه ما ورائيه وأنه زُرق فى التاريخ بصوره من الصور، فلا بد أن ندعن أيضاً بأن دراسته دون الانتباه إلى هذه الخصوصيه وأنه مجرد عامل ظهر من التاريخ سيقودنا إلى نتائج خاطئه، ولو أخذنا بالاعتبار هذه الملاحظه فلا بد أن نعتقد منطقياً بأن هذا العنصر الماوراء تاريخى يتوفر على ردود فعل معينه إزاء التيارات الاجتماعيه والفكرية والسياسيه المختلفه تناسب مع اصوله وخصائصه، ولمعرفه هذه الانعكاسات والردود ينبغى الاهتمام بالأسس والخصائص والقدرات التغييريه وقابليات انطباقها بالدرجه التى نولى اهتمامنا فيها للظروف التاريخيه والاجتماعيه والاقتصاديه والثقافيه.

خلال العقدين أو العقود الثلاثه الأخيره شهدت البقاع الإسلاميه موجه من العوده إلى الأصاله الإسلاميه شملت فى تأثيراتها الشيعه والسنة معاً. فى تلك الأيام ولا سيما بعد انتصار الثورة الإسلاميه فى إيران حيث وصلت هذه الموجه ذروتها كان يُعتقد بأن كلاً الطائفتين سيُديان ردود فعلٍ مماثله حيال الحدث الجديد، ولكن بعد أن هدأت عاصفه المشاعر والأحاسيس اتضح بأن كلاً منهما سيطوى مرحله جديده مختلفه تناسب مع التجارب التاريخيه والأصول الفقهييه والكلاميه والتكوين النفسى والاجتماعى له. ومثلما يرتهن هذا التباين بتجربتين مختلفتين، فهو يرتهن أيضاً

بنظامين مختلفين فى الفقه والكلام. فالوضع الراهن لكلّ منهما مثلما ينسجم مع التجربه التاريخيه فهو يتكيف أيضاً مع النظام الاعتقادى لهما.

ولمعرفة الموقع الحاضر لابدّ من دراسته وتقويم هاتين الملاحظتين بكل دقه وودّ؛ ليتضح كيف بلور كل مذهب فى إطاره العام البنيه النفسيه والاجتماعيه والدينيه لأتباعه، والإمكانيات والقابليات المتوفره فى كلّ منهما إزاء تحولات المرحله المعاصره وضغوطها، ذلك أن اتضاح هذا الأمر يساعد إلى حدّ ما على تقرير الموقع المستقبلى فضلاً عما يلقيه من ضوء على معرفه الوضع الحاضر.

والبحث هنا ليس بحثاً جدلياً أو تقويمياً، وأى من التجربتين هى الأقرب إلى الصواب؟ كما لا يراد منه طرح امور من شأنها أن تؤجج نيران النزاع وتهدد الأخوه والوحده الإسلاميه. إذ يساعد الطرح العلمى والحيادى للمميزات الفكرية والعقائديه والتاريخيه والنفسيه لكل طرف والأسباب والنتائج المترتبه عليها على المعرفة العميقه، وبيان المعرفة أمضى فى تعزيز أو اصر الأخوه والوحده بين الطرفين من كتمانها. فلا يمكن، بل ليس من الصحيح كتمان الحقّ فى عصرنا الحاضر الذى يشهد انفتاحاً وتكاثف فيه الاتصاليات، لاسيما إذا كانت متجدّره وعميقه بعمق الدين وقدرته؛ ذلك أن كتمان الحقائق من قبل المتمسكين بها يدفع بالآخرين إلى طرحها بصوره مغايره ومحرّفه.

إنّ التفاهم والانسجام الفكرى والتعاون والإحساس بالمسئوليه المتبادل والمشاركه فى المصير المشترك لا يحصل إلا من خلال معرفه كل طرف بالآخر معرفه صادقه صريحه مقرونه بالاحترام المتبادل.

وأدنى نتيجة تُستحصل من هذه المعرفة هى أن لا ينتظر كل طرف من الآخر ويتوقع منه أكثر من إمكانياته ومبادئه وحدوده وهى مع الأسف مشكله كانت وسيواجهها المسلمون باستمرار فيعرف كل طرف من يكون هو؟ ومن هو الطرف الآخر؟ وما هى الأهداف التى يطمحان إليها؟ وما هو تحليل وتفسير كل

هدف؟ وما هي سُبل التعاون لتحقيق تلك الأهداف؟

الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ هو تفصيل لأربع محاضرات القيت في قاعة الفنون المعاصره صيف عام (١٩٨٧ م)، وكان الهدف منها اكتشاف البنى الأساسية للتفكير السياسي عند الشيعة والسنة، وأسباب تكوّنها وكيفيه ذلك، وتحت تأثير أية عوامل؟ وكيف أثرت في التفكير السياسي للطائفتين؟ وكذلك ردود الفعل التي أبادها ويبيدها النمطان من التفكير إزاء التطورات السريعه والعميقه للمرحله الحاضره وضغوطها وضرورتها. وأخيراً فإن الهدف منها كان تنوير كل طرف بالطرف الآخر، والتعرف على الحدود الفقهيه والكلاميه والتجارب التاريخيه والبنيه الاعتقاديه للآخر لكي تنسجم التوقعات مع الأسس والحدود الموجوده.

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

والملاحظه الجديره بالذكر هنا: أنّ فصول الكتاب الأربعة قد جرى تنظيمها على أساس تلك المحاضرات، وإلا لو كان تأليف الكتاب مستقلاً عن المحاضرات لتغير تبويبه، ولشقت الكثير من المباحث طريقها إلى فصول مستقله لتلقى نصيبها من البحث والدراسه، لكن بعض الأسباب دعت لصرف النظر عن التأليف المستقل، وأهمها: ضيق الوقت واتساع المباحث وتنوع قضايا المرحله الحاضره، وهذا الأمر أدى إلى كثره الفقرات وإطالتها أحياناً فأستميح القراء الأعزاء عذراً.

محمد مسجد جامعي

ص: ١٨

الفصل الأول: الحركات الدينية في العصر الحاضر

إشاره

ص: ١٩

الحركات الدينية في العصر الحاضر:

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

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

بطبيعته الحال لا تنحصر هذه التطورات في العقد الأخير فقط، فربما كانت الاضطرابات في العالم الإسلامي خلال القرن الأخير أكثر من غيرها من مناطق العالم الأخرى. وأقلّ ما يمكن قوله هو إنّ الإسلام كدين وكحضاره وثقافته أوجدها بنفسه ويتحمل عبء حمايتها وحراستها بنفسه، كان الأنشطة تحركاً وكفاحاً ومعارضه من بين جميع الأديان الأخرى، فلم يُبدِ أي دين آخر ردّ فعلٍ بهذا الحدّ حيال الهيمنه الشامله للثقافه الجديده. وقد تكون تلك الأديان (المقصود أتباعها) قد انتفضت ونهضت للكفاح الإيجابي أو السلبي لفترة من الزمن، لكنها

أذعنت أخيراً لسيطرته هذه الثقافه، أو اختارت نوعاً من الحياه المسالمه معها. بمعنى أنها تكيفت مع الوضع السائد بسحق مبادئها وأصولها، ذلك لأنها لم تكن تستطيع البقاء ومنع رده أبنائها وأتباعها سوى عن هذا الطريق(١).

ومن بين الأديان المختلفه برز الإسلام كدين وحيد استطاع أن يصيرَ ويتمسِك بمبادئه، ويفلت من قبضه المدنيه الجديده، وينهض بأعباء المجابهه المباشره ليحفظ سلطته في نطاق مناطق انتشاره على الأقل، وهى سلطه عرّضتها المدنيه الجديده وأنصارها إلى الطرد أو التحجيم على أقل تقدير. وما الأحداث التي مرّت بهذا الدين وجهوده والمقاومه التي أبداهها خلال العقد الأخير بل القرن الأخير إلا تحقّق اجتماعى وسياسى لهذا الإصرار والمجابهه، وهذا يعود إلى ذات الدين نفسه؛ إذ أن الهيكل الداخلى لهذا الدين ملتحم بشكل يدعو معتنقيه لبذل سعى دؤوب لتحقيق ذاته وطرده ما هو غريب عنه. فالمسلم مكلف بالالتزام بمبادئه طالما كان مسلماً، إذ أن عقيدته وفلاحه الأخرى وعزّه الدنيوى كلها تقتضى منه العمل بهذا الالتزام باعتباره ضروره دينيه واعتقاديّه، وفريضه يستحيل تغييرها. ورغم ما قد يؤدى إليه ضعف الإيمان، أو الظروف الاجتماعيه غير المناسبه من التخلف عن العمل بهذه الفريضه قصرت المده أو طالت إلا أنه لا يمكن أن تُنسى بالكلّيه وإلى الأبد، فما دام الإسلام موجوداً وكان هناك من يعتنقه فإن هذه الفريضه موجوده، والاحتمال قائم أيضاً باتخاذ موقف من الوضع السائد وفتح جبهه للوقوف بوجه الدعوه إلى التدويب.

خلاصه القول: إن معارضه هذا الدين لكل ما هو غريب عنه نابعه من طبيعه الدين وذاته، وليست عارضاً مؤقتاً أو فوره عابره. ورغم ما لمجموعه الظروف الخارجيه فى بروزها وكيفيه ظهورها من دور أساس، إلا أن العامل

ص: ٢٢

١- (١) حول الإجراءات المسيحيه فى هذا المجال انظر مثلاً: Vatican Council II, the Conciliar and Post Conciliar Documents, pp.٩٠٣-٩١١.

الرئيس ينبع من الذات والداخل، وما العوامل الخارجيه إلا عوامل مساعده تهيب الأراضيه اللازمه لذلك؛ لهذا نلاحظ في تاريخ الإسلام حرباً سجلاً متواصله لا نهايه لها بين "السنة" و "البدعه" وسعياً مستمراً لإقامه السنه ودفع البدعه (١).

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

ويشهد التاريخ الإسلامى، ولا سيما هذا القرن والعقد الأخير منه على الصراع الذى خاضته كلتا الفرقتين الشيعيه والسنيه نحو تحقيق هدف واحد، ألا وهو تثبيت القوانين والموازن الإسلاميه ونبذ ما سواها، ولا يمكن لهذا الكفاح أن يكون مختلفاً؛ لأنه يعود إلى أصل الإسلام نفسه، ولهذا لا يلاحظ هناك أى تباين جوهري خاص فى الصراع والكفاح الدينى بين إيران وبلدان اخرى كسوريا ومصر وباكستان، فقد روى التاريخ المعاصر أحداث هذه الحقبة بشكل مماثل (٣).

بيد أنه ينبغى الاعتراف بوجود بعض الفروق التى إن اهتمت ربما ولّدت مشكلات كثيره وسوء تفاهم بين الطرفين، وتمنع الرغبات الوحديه من معرفه هذه الاختلافات على صورتها الصحيحه وتقويمها، الأمر الذى يمثل مشكله كبرى لا يمكن المبادره إلى حلّها إلا من خلال معالجتها حيادياً وبشجاعه.

ص: ٢٣

١- (١) للمزيد من الاطلاع راجع: العقيدة والشريعة فى الإسلام: ٢٦٠، ٢٥٠، وكذلك: البدعه، تحديدها وموقف الإسلام منها.

٢- (٢) راجع لتوضيح أكثر الفصلين ٣ و ٤.

٣- (٣) كمثال راجع: Asif Husayn, Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran.

تعود هذه الاختلافات من جهة إلى اختلاف الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية السائدة في المناطق الشيعية والسنية، وتعود من جهة اخرى إلى الخصوصيات العقائديه للمدرستين، والدور الذى تلعبه فى بلوره التركيبه الاجتماعيه والنفسيه والاعتقاديه لأتباعهما. فلا تقتصر المسأله على الاختلاف فى المعتقدات الدينيه، بل إن الأهم من ذلك هو أن أتباع المذهبين ترعرعوا فى ظل هذه المعتقدات طوال التاريخ تحت تأثير سلسلتين من الخصائص المختلفه، فقد عاشوا على أرضيتين متباينتين فى الاجتماع والسياسه والثقافه، وتبعاً لذلك اختلفت شخصياتهم الدينيه والنفسيه والفكريه وحساسياتهم المذهبيه(١).

وإذا كانت دراسه الخصائص العقائديه تساعد على الفهم الأفضل والأعمق لوضع الحركه الإسلاميه الحالى، فإن دراسه الفكر السياسى للفريقين تنطوى على قدر أكبر من الأهميه، لذا يفترض بنا أن نبدأ به قبل الدخول فى أى موضوع آخر.(٢)

اسس التفكير السياسى عند الشيعة والسنه

يجب أن نفهم أولاً كيف بلورت هذه الأسس والعوامل سواء التاريخيه منها أم الفقيهيه والكلاميه الفهم السياسى الدينى عند الشيعة والسنه؟ ولماذا بلورتها بهذه الصوره؟ وما هى انعكاسات هذا الفهم على تاريخ التحولات

ص: ٢٤

١- (١) لتوضيح هذا البحث لابد من دراسه كيفيه تأثير الإسلام على المجتمع ودوره فى إيجاد التحولات الاجتماعيه والتاريخيه، وكذلك خصائص الإسلام الأخرى. راجع فى هذا المجال كتاب: ايدئولوجى وانقلاب (العقيده والثوره): ١١١١٤٩، وكذلك: الفكر السياسى الشيعى: ٣٧١١٥، والعقيده والشريعه فى الإسلام: ١٧٣١٧٧.

٢- (٢) لمعرفة اختلاف تأثير الأيدئولوجيتين الشيعيه والسنيه على المجتمع الشيعى والسنى طوال التاريخ والمرحله المعاصره، انظر: Faith and Power, pp.٣١-٥٥، وكتاب: الفكر السياسى الشيعى: ٣٧١٨٠، ويعتبر الكتاب الأخير أحد أفضل المصادر فى هذا الحقل وأندرها.

السياسيه الدينيه لدى الفريقين فى الماضى والحاضر؟ وهل أن مسار التحولات السياسيه والاجتماعيه وحتى الثقافيه فى الأمور ذات العلاقه المباشره بالدين كان متحداً أو متبايناً لدى الجانبين؟ فإذا كان مختلفاً فما هو مدى تأثر هذا الاختلاف بالأسس النظرية لهما فى السياسه والدين والعلاقه بينهما؟ وكيف أثر هذا الفهم على التكوين الاجتماعى والنفسى لأتباع المذهبيين؟

لا تنحصر أهميه الدراسه الدقيقه لهذا الموضوع فى فهم ماضى السنّه والشيعه فهماً واعياً وحسب، فالأهم هو عدم إمكان فهم الوضع الراهن للحركه الإسلاميه بالشكل الصحيح دون الخوض فى مثل هذه الدراسه. وربما كان مسار الحركه الإسلاميه الحاليه واحداً فى المناطق الشيعيه والسنيه أو فى بعضها، إلا أنه من الخطأ أن نتصور أن هذه الحركه نبعت من مقدمات وأسس نظريه متماثله.

إن تأثير الظروف السياسيه والاجتماعيه والاقتصاديه والخلفيه التاريخيه والتجربه الاستعماريه التى اشترك فيها أتباع المذهبيين فى بلوره الوضع الموجود كان من القوه بحيث يتعذر فى بدايه الأمر تقويم أهميه الخصائص الاعتقاديه والتركيبه السياسيه الدينيه للفريقين وتأثيرها على تحركهما تقويماً واعياً.

وهذا لا يعنى تجاهل وجوه الاشتراك الكثيره بينهما فى المجالات المختلفه ومنها التفكير السياسى، ولكن رغم هذا التشابه وهذه المشتركات فهناك تباينات دقيقه ومهمه لعبت الظروف المعقده الحاليه دوراً فى إبرازها. وتساعد المعرفه الحياديه الصحيحه لهذه التباينات الدقيقه على فهم كل طرف للآخر فهماً عميقاً، وطرد المشكلات، ورفع أنواع سوء الظن التى قد تقع بينهما، ولهذا وجب طرحها وبحثها عوضاً عن كتمانها والتستر عليها.

حقيقه الأمر أن الشيعه والسنّه يختلفان عن بعضهما ولا سيما فى النظره السياسيه، وتحقق حركتهما السياسيه الدينيه فى بيئاتهما على شاكلتين. فإذا كانت كل حركه اجتماعيه وسياسيه تتأثر بالواقع الاجتماعى والنفسى والتجربه التاريخيه

والمعتقدات المعاشه، فإن اختلاف هذا الواقع يعنى اختلاف المسار الحركى لمجتمع عن آخر، فالتكوين النفسى للشيعى هو غير السنى، وينطبق الحال أيضاً على التركيبه الاجتماعيه الدينيه، وهذا الاختلاف يؤثر فى النتيجة شئنا أم أبينا(١).

لنأخذ أهل السنّه فى إيران كمثال على ذلك، فإن البعض يرى أنّ عدم وجود قياده دينيه سياسيه فى صفوفهم يعدّ نقطه ضعف كبيره فى الحركه الإسلاميه المعاصره، ومثل هذا الانتقاد ناشئ عن مقارنه لا ضروره لها بين الشيعه والسنّه تتجاهل نشوء هذه الخصوصيه من الهيكلية الفقهيّه والكلاميه والسنّه التاريخيه ومن التكوين النفسى والاجتماعى المترتب عليها، إذ لا يوجد عند أهل السنّه مثل هذه الأصول والإلزامات. فالشيعى ملزم دينياً لا لكونه إيرانياً أو أنه يعيش فى الزمن الحاضر باختيار القائد وقبوله وحتى صنعه، بينما لا يوجد مثل هذا الإلزام بين أهل السنّه، لا فى اسسهم النظرية ولا فى تجاربهم التاريخيه، كما أنه لم يتبلور التكوين النفسى للسنى بشكل يرجع فى كل مسأله من مسأله إلى مرجع دينى، وأيضاً فإن المجتمع الدينى السنى لا يفرض وضع مثل هذا المرجع على رأس سلطه القرار.

آراء متباينه:

لأهميه هذا البحث فمن المناسب أن نقتبس جانباً من الانتقاد الذكى الذى وجّهه مؤلف كتاب الفكر السياسى الشيعى إلى محمد جواد مغنيه، يقول مغنيه فى كتابه الشيعه والحاكمون:

ص: ٢٤

١- (١) من أفضل المصادر التى يمكن مراجعتها لمعرفة اختلاف التكوين الفكرى والنفسى والدينى للشيعه والسنّه ودوافعهما ونظريتهما للتاريخ ولا سيما تاريخ صدر الإسلام: هى الكتب التى ألفها السنّه المتشيعون، وكمثال على ذلك لاحظ: محاكمه تاريخ آل محمد للقاضى بهجت أفندى، ولماذا اخترت مذهب الشيعه؟ لأمين الأنطاكى، وثم اهتديت للمفكر التونسى المتشيع محمد التيجانى السماوى. وانظر أيضاً: نظريه الإمامه عند الشيعه الإماميه لأحمد محمود صبحى: ١٥٦٨.

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

وقال الحسن البصرى: «تجب طاعه ملوك بنى اميه وإن جاروا وإن ظلموا...، والله لما يصلح بهم أكثر مما يفسدون»، ثم يضيف:

«ثار الشيعة أئمتهم وفقهاؤهم وأدباؤهم على حكام الجور، ورفضوا التعاون معهم على الإثم، لأن عقيدته التشيع ثوره بطبعها على الباطل، وتضحيه بالحياه من أجل الحق، وليس بالمعقول أن يتجاهل الحاكمون هذه العقيدة فاضطهدوا الشيعة، ونكّلوا بهم، وطاردهم في كل مكان، وساوموا شيوخ السوء، وتم الاتفاق بين الفريقين على أن يقتل اولئك المؤمنين المخلصين لله ولرسوله وأهل البيت، وبيارك هؤلاء التقتيل، ويخرجوه على أساس من الدين المزعوم»^(١).

إنَّ كلام مغنيه بيّن نمط التفكير الشيعى العام إزاء مذهبهم ومذهب أهل السنَّة وعلمائهم، وهو رأى صائب لكنه ناقص؛ ذلك أنّه يمثّل جزءاً من الحقيقة

ص: ٢٧

وليس كلها، إذ لابد من تقصي السبب الذي جعل الشيعة ينحون هذا المنحى والسنة يسلكون ذلك الطريق، فهل هو مجرد سبب ذاتي وأخلاقي، أو أن المسألة أكبر وأوسع من ذلك؟

لمعرفه موقف كل طائفة وتقويمه لابد من الرجوع بالدرجه الأولى إلى المجالات الاعتقادية والفكرية والاجتماعية والتاريخية التي عملت بها الطائفة وحدود كل منها وإلزاماتها؛ ذلك لأن الطائفة لا تستطيع أن تتجاوز إطارها الاعتقادي والفقهى والكلامى، فمن يتحرك ضمن ضوابطه وإلزاماته الاعتقادية ليس من الصحيح توجيه اللوم له، بل يستحق الثناء والتقدير لو كان مخلصاً حسن النية فى تحركه، وإذا كان ثمة انتقاد معين فلا بد أن يمس الاختيار لا التقيد بالأصول والمعايير المأخوذ بها، وعليه فإن أى توقع يتجاوز عتبه الأصول والإلزامات إنما هو توقع غير مشروع.

يقول الناقد بعد نقل كلام مغنيه: «مع التقدير للأستاذ مغنيه فالباحث ليس متفقاً معه فى الأسلوب؛ إذ أن فيه تحاملاً لا مبرر له. وإن عرضنا لهذه الفكرة أو أية أفكار ترد من هذا القبيل ليس من أجل تقويه دوافع التعبير عن تعصب أو تقويه دوافع التعصب، ولكن عند غض النظر عن صبغه الانفصال فى الفكرة نتحسس بحقيقه قويه راسخه متينه، وهى علاقه اسلوب تعامل الشيعة مع الحاكمين وأسلوب السنه معهم، وكذلك ظروف وأحوال كل من السنه والشيعة فى ظل الحكام منذ وفاه الرسول (صلى الله عليه وآله)».

ثم يقول: «إن مسأله الآراء التى صدرت عن الفقهاء ليست مسأله شخصيه فريده وإنما هى مسأله عامه، فالرأى الذى صدر عن فقيه لا يخص الفقيه ذاته فقط، وإنما يخص حتى أتباعه ومريديه ومؤيديه؛ ولذلك فإن معالجه أية مسأله لا يجوز أن تتم هكذا مطلقاً. ونرى فى اسلوب الشيخ مغنيه هذا خلطاً كبيراً، والباحث لا يوافق على هذا النمط من التعبير حتى وإن كانت هنالك بعض الحقائق فى أمثال

صحيح أننا بحاجة إلى الجراء في مواقف، ولكن يجب أن لا ننسى الحدود والحدود، فهذه وسيله وليست غايه، وحينئذ سنضحى بالغايه فى سبيل الوسيله.

أما موقف الشيعة من الحاكم الجائر فيستند إلى اصول عميقه الجذور أدلتها نمط التعامل مع الحكام من قبل أئمه أهل البيت الاثنى عشر المعصومين الذين يتبعهم الشيعة الإماميه الاثنا عشرية^(١).

وهذا أيضاً يمثل جانباً من القضية، ويعود الجانب الآخر منها إلى الجمهور. فالأمر لا ينحصر فقط في فرض الهيكلية الفقهيه والكلاميه وكذا الإجماع والتجربه التاريخيه لأهل السنّه نوعاً من القيود فى مجال النشاطات السياسيه والاجتماعيه لعلمائهم، حيث عملت هذه القيود طوال التاريخ على تحديد دائره توقع الجمهور أيضاً، وتبعاً لذلك فإن نظره السنّى إلى عالم الدين تختلف اختلافاً كبيراً عن نظره الشيعى إليه، وبالتالي يختلف توقع كل منهما بما يناسب هذه النظره.

فعالم الدين بين أهل السنّه هو الشخص المؤمن المتقى والمتخصص فى العلوم الإسلاميه، وهو المرجع فى مسائلهم الدينيه^(٢).

أمّا عالم الدين فى رأى الشيعى فيتجاوز هذه النظره ليكون مأمن الجمهور وملاذهم، ليس فى الشؤون الدينيه وحسب، وإنما يراجع أيضاً فى القضايا الشخصيه، بل ويطلب رأيه فى المسائل الاجتماعيه والسياسيه المختلفه.

إننا يجب أن لا نفتش عن هذا الاختلاف فى تباين البيئه الاجتماعيه فقط، فالدلائل الإيديولوجيه تدخل كسبب مهم فى هذا الاختلاف باعتبارها عامله على نشوء الاختلاف فى البيئه الاجتماعيه؛ ومن أهم هذه الدلائل: فتح باب الاجتهاد عند

١- (١) الفكر السياسى الشيعى: ٦٥ ٦٤.

٢- (٢) يوضح عبد الكريم الخطيب هذه النقطه بصوره جليه فى كتابه: سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه، وخاصه ص ٣٨.

الشيعة ولزوم تقليد المجتهد الحيّ، على عكس أهل السنّه، وكنتيجه طبيعیه ومنطقيه لذلك يُلزم الجمهور الشيعي الرجوع إلى المجتهد في "الحوادث الواقعه" وكل جديد في جميع المجالات، والاستعلام عن رأيه فيه وإطاعته. أمّا العالم السنّي فهو لا يتعدّى كونه ناقلاً للفتوى، وهي فتوى يتجاوز عمرها الألف سنه. فالعالم الشيعي إمّا أن يُدلى برأيه الخاص، أو ينقل رأى المجتهد الحيّ على الأقلّ؛ لذلك تختلف الشخصيه والبنيه النفسيه لدى من بلغ مرحله الاجتهاد والإفتاء عمّن ينقل الفتوى كأخر مرحله يبلغها، وتبعاً لذلك تختلف الشخصيه والبنيه النفسيه لمن يرجع إليهما في اموره. وإذا لم يكن في الماضي مجال لبروز هذا التباين بسبب انغلاق المجتمعات الإسلاميه ولا سيما المجتمعات الدينيه في بلاد المسلمين وبطء التحولات الاجتماعيه والثقافيه والاقتصاديه، فإن المجال قد فُسح لها لتظهر في هذا العصر، بمعنى أن هذا الاختلاف لم يكن طارئاً وجديداً، وإنما يمتدّ بعمر المذهبين، غايه الأمر أنه خرج الآن من حاله الكمون وتجلّى على الصُعد الاجتماعيه والسياسيه.

فضلاً عن ذلك، فإن الكثير من الأمور التي يراها أهل السنّه أنها من اختصاص الحاكم يُرجعها الفقه الشيعي إلى الفقيه، ولا ينطوي هذا الموضوع على بعد سياسي بحت، فإن بعده الاجتماعى هو الأقوى والأهم، حيث يتمتع العالم الشيعي بالصلاحيات اللازمه ويراجعه الجمهور في شؤونه، لهذا يصبح مطاعاً من قبل الجمهور الذى يرى فى هذه الطاعه فريضه دينيه، وهذا ما لم يجزّبه مجتمع أهل السنّه طوال تاريخهم ولم يستطع أن يجزّبه، ومن المستبعد جداً أن يجزّبه فى المستقبل (1).

ص: ٣٠

١- (١) الحقيقه أن علماء الدين الشيعه والسنّه يخضعون لتأثير نوعين من الظروف الاعتقاديّه والتاريخيه والفكريه والاجتماعيه والسياسيه المختلفه، وينطبق هذا الكلام خاصه على القرون الأخيره لا سيما فى مرحله المعاصره. فالمؤسسه العلمائيه عند الشيعه مؤسسّه مستقله ليس فقط اقتصادياً وتنظيمياً كما يقول البعض، بل المهم فى ذلك أن الجمهور والسلطه معاً كانا يعترفان طوال التاريخ باستقلاليه هذه المؤسسّه، وهو ما كانت تعتقد به

ينطلق مفهوم المرجعيه الدينيه ولزوم إطاعه المجتهد الجامع للشرائط من الأسس الفقهيه والكلاميه للشيعه، هذه الأسس تجعل للمجتهدين الشيعه مكانه مرموقه وتلزم الجمهور بإطاعتهم. ولا- يتوقف الأمر عند رجوع الشيعه إلى المجتهدين في القضايا الحادته، فالمذهب الشيعي بطبيعته قادر على تربيته أمثال هؤلاء

المجتهدين وعرضهم إلى الجمهور، كما أن المسأله ليست فى أن علماء الشيعة كانوا أشجع وأكثر جهاداً من زملائهم من أهل السنّه على مدى التاريخ، وإنما فى أن الأسس والمبادئ النظرية للشيعة تعزّز بل وتوجد مثل هذه الخصائص (١).

فستطيع العالم الشيعى واستناداً على ما تفرضه عليه عقيدته أن يقف بوجه السلطه الحاكمه فى الحالات التى يشخص لزوم الوقوف بوجهها، ويدعو الجمهور لمناصرته دون أن يخالجه أى تردد أو وجل، ولكن كيف يتسنى للعالم السنّى أن يفعل ذلك؟ وإلى أى شىء يستند فى مجابته؟ صحيح أنه يمكن الاستنباط من مجموع الفقه والكلام السنّى بجواز الوقوف بوجه السلطان الجائر أو لزومه أحياناً، غير أن ذلك موضع اختلاف، وأن الآراء المخالفه لهذه الفكره هى أكثر عدداً واعتباراً (٢).

وإذا أردنا أن نحسن الظن فلا يمكن أن نقول أكثر من أن الصراحه الموجوده فى الفقه والكلام السنّى فى هذه المسأله لا تقترب بأى وجه من الوجوه من صراحه النصوص الموجوده فى الفقه والكلام الشيعى، وهذا هو المهم، فكيف يمكن أن نتوقع والأرضيه كهذه ظهور علماء ملتزمين بمبادئهم الفقيهيه والكلاميه والاعتقاديّه يمتازون بخصوصيات المواجهه؟

وعندئذ لا- تكون المسأله مسأله شخصيه بحته تعود أسبابها إلى الصفات الشخصيه لعلماء الشيعة والسنّه، وإنما هى مجموعه التركيبه الفقيهيه والكلاميه

ص: ٣٣

١- (١) يمكن ملاحظه مثال بارز على ما أشرنا إليه فى علاقته الشيخ جعفر كاشف الغطاء وفتح على شاه، انظر: نخستين روياروييهای اندیشه کران ايران بادو رويه تمدن بوجوازی غرب (المجابهاة الأولى للمفكرين الإيرانيين مع منهجين للمدينه البورجوازيه الغربيه): ٣٢٩٣٣٢، ويقدم كول أمثله اخرى كثيره: **Roots of North Indian Shiism in Iran and Iraq pp. ١١٣- ٢٠٤**.

٢- (٢) راجع معالم الخلافه فى الفكر السياسى الإسلامى: ١٢٥-١٢٦، وكذلك النظريات السياسيه الإسلاميه: ٧١-٧٢.

للمذهبين التي رسمت نهجين مختلفين لعلماء الفريقين وأتباعهم في مجال المسائل السياسيّه المهمه والموقف منها.

وقد أرست هذه الأسس والمبادئ وعلى مدى التاريخ القواعد الاجتماعيه والسياسيه والنفسيه بما يتناسب مع خصائصها، ووضعت الشيعة والسنة وعلماءهما على مسارين مختلفين في التاريخ والاجتماع والفكر والاعتقاد(1). ومن الخطأ جداً أن نجري مقارنة بين الطرفين دون الأخذ بالاعتبار الفوارق الموجوده، وبالطبع يمكن لمجموعه من الشباب الفعّال والملتزم من السنة أن تلتحم مع بعضها في حزب إسلامي وتختار لنفسها قائداً سياسياً دينياً، ولكن من الصعب أن نتوقع بأن مثل هذا الإجراء سيكتب له النجاح والاستمرار، ولا- ينتهي إلى الفشل في مواجهه الحقائق المرّه بسبب افتقاره للإلزام الديني؛ مضافاً لذلك فإن مثل هذا الإجراء المحدود لا يمكن أن يسرى إلى جسد كل المجتمع؛ ذلك أن كل مجتمع يتقدم على ضوء خصوصياته لا على أساس ما تريده مجموعته معينه(2).

ص: ٣٤

١- (١) ينقل مك دونالد عن غولد تسيهر القول: «لا يزال يوجد بين الشيعة منصب المجتهد المطلق، لأنهم يعتقدون بأنه يمثل الإمام الغائب؛ ولهذا فإن مكانه العالم عندهم تختلف تماماً عن مكانه العلماء السنة بين أهل السنة، فهم ينتقدون الشاه بحريه وسيطرون عليه، أما العلماء السنة فلا يعدو كونهم أشخاصاً تابعين للحكومة». Shorter Encyclo paedia of Islam, p. ١٥٨.

٢- (٢) بينما كان هناك فراغاً في وجود مؤسسه كالمؤسسه العلمائيه أو غيرها شبيهه بالجمعيات والهيئات الدينيه التي كانت تحفظ دائماً للمجتمع إسلاميته في بلد كإيران، اقترح الكثير من المثقفين الملتزمين من السنة مشروع تأسيس أحزاب إسلاميه، وكان الهدف الأول الذي رافق ظهور هذه الفكره إيجاد مؤسسات قانونيه واجتماعيه لحمايه القيم والتعاليم الإسلاميه، وليس القيام بنشاطات سياسيه. وقد مثل علماء الدين والمؤسسات الدينيه والاجتماعيه وحتى المؤسسات الاقتصاديه التقليديه والسوق العامل الديني المهيم على الحكومات المركزيه الإيرانيه لمواجهه التحديث الغربي الجامح والإجراءات المناوئه للدين ومصالح الوطن، ومثل هذه المؤسسات إما انعدم وجودها في عامه البلدان الإسلاميه، أو لم تكن تتمتع بالقوه والاستقلال الكافيين. فما يسيطر على الأنظمه في هذه البلدان أو يخيفها هو الرأي العام، لكن هذا العامل لا يقدر أن يبدي رد الفعل المناسب في الوقت المناسب أولاً، ويخضع لتأثير إعلام الأنظمه الحاكمه وتهديدها ثانياً، لهذا لجأ المثقفون والعلماء الملتزمون إلى التفكير بتأسيس أحزاب إسلاميه. على سبيل المثال يرى مؤلف كتاب "معالم الخلافه في الفكر السياسي الإسلامي" وجوب تشكيل أحزاب تعمل بفريضه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويقول بأن إثم عدم القيام بها من قبل المسلمين سيرتفع لو تصدى الحزب وبادر لإحيائها، ذلك أن هذه الفريضه تعتبر واجباً كفايئاً ولا يجوز شرعاً منع تشكيل أحزاب اخرى؛ لأنه بمثابة منع عن القيام بالواجب وهو حرام، ويؤكد مؤلف الكتاب المذكور بأن القيام بالواجب لا يحتاج إلى ترخيص من الحاكم، بل من غير الجائز أن يرتبط ذلك بإذن الحاكم، ولهذا لا حاجه للمسلمين في تأسيس الأحزاب السياسيّه إلى كسب إذن من الدول الإسلاميه. راجع الصفحه ٢٧٣-٢٧٤. وفي هذا الإطار يذكر مؤلف آخر بأن حق الانتقاد هو من الحقوق التي أقرها الإسلام لكل أعضاء المجتمع الإسلامي، ولهذا فإنه يحق لمن يريد أن يدعو الناس إلى آرائه وأفكاره أن يشكّل الأحزاب والجمعيات. انظر: نظام الحكم في الإسلام: ٩٢، وللمزيد من الاطلاع راجع: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلاميه والحياه السياسيّه المصريه: ١٩٤٨ و ١٣١١٣٢، وكذلك:

على أية حال لا نهدف هنا إلى توضيح هذه الفوارق، وإنما التنبية إلى وجودها وتجذرها بعمق تاريخ هذين المذهبين، ولا بد من التعرف عليها بنحو علمي بعيداً عن إصدار أحكام مسبقة عنها؛ لكي يفهم كل فريق الآخر بصورة أفضل، ولا ينتظر منه أكثر مما تمليه عليه خصائصه الاعتقادية، حيث واجهنا مثل هذه المشكله لا سيما في السنوات الأخيره.

ولكى يتضح تأثير الفكر السياسى للشيعه والسنة على الحركة الإسلاميه

ص: ٣٥

الموجوده ينبغي أولاً أن تتضح خصائص هذه الحركة التي قيل وكتب الكثير عنها، ولا ريب في أن أيه قضيه لم تستقطب الأنظار والأفكار على المستوى العالمى كما استقطبته هذه الحركة في العقد الأخير، وليس الهدف أن نكرر تلك التحليلات أو نقيّمها، بل أن ندرسها بلحاظ آفاقها التاريخيه والاجتماعيه في أحداث التاريخ المعاصر للعالم الثالث الذى يشكّل العالم الإسلامى جزءاً منه.

إذا نظرنا نظره شامله لرأينا أنّ الحركة الإسلاميه الموجوده تمثّل طليعه مرحله تاريخيه جديده غطت كل العالم الإسلامى رغم اختلاف مظاهر بروزها في منطقه عن اخرى من العالم الثالث، لكنها انتشرت عموماً في كل مكان، وتربعت في العالم الإسلامى على منصّه الظهور بقوه أكبر لأسباب خاصه. كما تباينت شدة هذه الموجه في العالم الإسلامى نفسه تبعاً للظروف التاريخيه وعمق التغلغل الدينى، ومستوى الإبداع الذى تركه الإسلام على المنطقه، وحجم التحولات الاقتصاديه والصناعيه والاجتماعيه والسياسيه، بيد أنه لا يمكن إنكار انتشارها في كل مكان وأنها تركت بصماتها على كل المناطق، فما هي الحكاياه؟

منذ أن دخلت بلدان العالم الثالث إلى العصر الجديد باختلاف كبير حسب المناطق بدأت مرحله تاريخيه جديده استمرت تقريباً إلى أواخر عقد الستينات وأوائل عقد السبعينات، وبدأت منذ ذلك المقطع الزمنى فما تلاه مرحله اخرى تختلف عن سابقتها كثيراً على المستوى الثقافى والميول السياسيه والاجتماعيه على الأقل، ومن الطبيعى أن لا- تشترك جميع البلدان بفترة زمنيه واحده في دخولها للمرحله الأخيره، إذ تبدأ هذه المرحله متقدمه أو متأخره وبشده أو بضعف حسب الخصائص التاريخيه والاقتصاديه والسياسيه لكل بلد، وتبدأ من أوائل الستينات حتى أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، وتعتبر الاضطرابات الموجوده في العالم الثالث

ولا سيما العالم الإسلامي علامات سياسيه لهذه المرحله الجديده(١). وهى إما أن جاءت كوليده لهذه المرحله تماماً، أو أنها خضعت لخصائصها.

ومنذ أن اتصل العالم الثالث بالمدنيه الجديده والتاريخ الجديد سواء عن طريق الاستعمار أو بطريق التعامل الطبيعى بدأت فى تاريخه مرحله جديده تختلف عن سابقتها، ويمتدّ هذا العالم من الصين واليابان إلى الهند وإيران ومصر وسائر الدول الأفريقيه نستثنى فى البحث لأسباب تاريخيه واجتماعيه دول أمريكا اللاتينيه حيث يدور الحديث عن البلدان التى كانت تتسم بحضاره وتاريخ وثقافه خاصه بها تدخل فى اسلوب معيشتها، ثم شهدت تحولاً بتماسيها مع العالم الجديد وحطت بالتالى فى مرحله جديده، دون أن يُقطع تاريخها بهجره أعداد كبيره إليها تحمل معها ثقافه مغايره تماماً للثقافه المحليه كما حصل فى أمريكا اللاتينيه(٢).

فى الفتره التى سبقت هذا التماس كانت تحصل هذه التحولات فى نطاق الخصائص التاريخيه والثقافيه للمنطقه نفسها، ولكن المرحله الجديده بدأت حينما

ص: ٣٧

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

٢- (٢) حول الفكر الثورى فى أمريكا اللاتينيه واختلاف خصوصياته مع خصوصيات الفكر الثورى فى الكثير من بلدان العالم الثالث وخاصه العالم الإسلامى، راجع: "فيدل ومذهب" (فيدل والدين)، تأليف فرى بتو، وخاصه كتاب مجموعه آراء وخطب جيفارا بعنوان: **Che Guevara and the Cuban Revolution** لمعرفة الفارق بين الفكر اليسارى لجيفارا على سبيل المثال والفكر اليسارى لقريته فى إيران فى استراتيجيه حزب (فدائيان خلق) قبل انتصار الثورة، وقارنوا هذا الكتاب مع مؤلفات أكبر منظر لهذا الحزب بيجن جزنى، وللمزيد راجع: ايدئولوجى وانقلاب (العقيده والثوره): ٢١٤٢٢٠ وإيران: ديكتاتورى ويشرفت (إيران: الديكتاتوريه والتقدم): ٣٧٢٤٣، وكذلك: **Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt**. حيث يناقش التطورات الفكرية والسياسية والاجتماعية للمجتمع المصرى من خلال بيوغرافيا لأحد أهم مثقفى النصف الأول من القرن العشرين محمد حسنين هيكل.

حصل الاتصال واتسع وتعمق بمرور الوقت. ولهذه المرحلة ميزات خاصه بها سنشير إلى أهمها في حدود ما يرتبط منها بهذا البحث.

حاكميه النخبه:

الميزه المهمه لهذه المرحله: تأثير الثقافه الجديده على فئه النخبه والشريحه المثقفه والممسكه بزمام الأمور في هذه البلدان بصوره عميقه قد تصل أحياناً إلى حدّ التعلق الشديد بها والتغزّب عن الذات، وبالرغم من ذلك فإن الجماهير وحتى أوائل الستينات والسبعينات لم تخضع لتأثير تلك الثقافه بنحو مباشر ومؤثّر وشامل تبعاً لسرعه التحولات الاجتماعيه والاقتصاديّه أو بطئها وانفتاح المجتمع أو انغلاقه، إذ كانت الشعوب تعيش في بيئاتها التقليديه وظروفها الخاصه التي ورثتها عن السابق، فكانت القيم هي نفسها القيم القديمه وكذلك طريقه الحياه والأهداف والمثّل. ورغم دخول عناصر من الثقافه الجديده إلى صميم حياه تلك الشعوب سواء بطريق النخبه والمثقفين أو بطريق إلزيمات الحياه اليوميّه التي تخضع للضغوط المتزايد من قبل التكنولوجيا، إلا أنها في مجموعها لم تكن قادره على إجراء هذا التحول، فقد بقيت الأسس والركائز الاجتماعيه والثقافيه والاقتصاديّه على ما كانت عليه من صوره تقليديه، أو أنها تغيرت ولكن ليس إلى حد الذوبان التام(1).

ولهذه المرحله التاريخيه في العالم الثالث وفي البلدان الإسلاميه خصوصيتان مهمتان: إحداهما ما ذكرناه قبل قليل، أي تأثير فئه النخبه والشريحه المثقفه والممسكه بزمام الأمور في هذه المجتمعات بالثقافه الجديده والتغزّب عن ثقافتها المحليه وبالطبع تختلف باختلاف الأفراد والظروف والمناطق وتمسك الجماهير الناس بالثقافه والتراث القديمين.

والثانيه: السلطه القاهره للثقافه الجديده وقيمها على مركز القرار

ص: ٣٨

والتخطيط العام في المجتمع من خلال هذه النخبة المتأثرة بها. وترتبط هذه السيطرة والسلطة بعقيدته النخبة الجازمه بالتفوق المطلق للثقافه الجديده من جهه(١)، وبنوع من الاعتراف بهذا التفوق من قبل الجمهور رغم معيشتة في أجوائه التقليديه الخاصه من جهه اخرى، ويبدو هذا الاعتراف والإذعان في أدنى مستوياته بدليل عدم إعلان معارضه صريحه مستمره له، ورغم ارتفاع بعض صيحات الاحتجاج المتقطعه إلا أنها لم تكن منتظمه ومستمره، ولا شك في أن القوى الاستعماريه لعبت دوراً مصيرياً في فرض سلطه الثقافه الجديده وقيمها(٢).

هذه بشكل مجمل طبيعه هذه المرحله التاريخيه من التاريخ المعاصر لعامه بلدان العالم الثالث ومنها الدول الإسلاميه، فقد عاشت الشعوب وثقافاتهما على هامش الحياه السياسيه والاجتماعيه والثقافيه، حينما أمسكت النخبة المتجدده بمقاليد الأمور ومطلق السلطه، وهي أشبه بالسلطه الاستبداديه للفترة التي سبقت الدخول إلى التاريخ الجديد، باختلاف الظاهر الذي اصطبغ بصبغه الحداثه، حيث عمل هذا الظاهر على تعزيز موقع النخبة وفرض سلطتها، وكان الهدف قياده المجتمع نحو القيم والخصائص المتوفره في الثقافه الجديده، ولم يكن لهذا الهدف أن يتحقق لولا الرضا الظاهري لأبناء التراث القديم، أو التزامهم الصمت على أقل

ص: ٣٩

١- (١) كمثال، راجع آراء طه حسين في كتابه المثير "مستقبل الثقافه في مصر" الذي أصدره عام ١٩٣٨ م، يقول في جانب منه: «إنَّ سبيل النهضه واضحه بينه مستقيمه ليس فيها عوج ولا- التواء، وهي أن نسير سيره الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضاره خيرها وشرها، وحلوها ومرها، وما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع» نقلاً عن مؤلفات في الميزان: ١٩ ولاحظ مجملاً- لآرائه وانتقاداته في: E.Von Grunebaum. Islam, pp. ٢٠٨-٢١٦.

٢- (٢) راجع: العالم الإسلامى والاستعمار السياسى والاجتماعى والثقافى، وخاصه الصفحتين ١٥٨-١٥٩.

تقدير(١). وهذا لا يعنى بأن الثقافه والتراث القديمين قد علاهما غبار النسيان تماماً وأن النخبه المتعصرنه الممسكه بالأمور قد تجاهلتها كلياً، بل إن الذى حصل هو أن الماضى بات يدرس ويغربل وفق قيم المدينه الجديده ونظرتها، ولهذا انعدم وجه الشبه مع حقيقته بالشكل الذى كان عليه وبالشكل الذى انتشر بين صفوف الناس، حيث انسجم هذا التصوير للماضى مع الثقافه الحاكمه والطبقه الحاكمه وحاجاتها وميولها وأهدافها(٢).

لهذا السبب تحديداً عاش الناس فى هامش الحياه الاجتماعيه والسياسيه، إذ كانوا الوسيله والأداه التى يستخدمها المتسلطون أو المتعطلون للسلطه وكلاهما من الطراز المتجدد والمتعاصر، ولم يكن لهم رأى مستقل، بل ينظرون إلى الأحداث بلا مبالاه، وأحياناً بنوع من الخوف والقلق، كما كان ينقصهم البلوغ الفكرى والثقافى الذى يؤهلهم للتفكير بأراء جديده، كما كانوا لا يستطيعون مواجهه السلطه المطلقه للثقافه الجديده الحاكمه على المجتمع، فقد بهرت الجميع بهارج المدينه والمنادين بها وحمايتها، وهو سبب يكفى لأن يجعل التحولات الاجتماعيه والسياسيه فى هذه المرحله التاريخيه تتبلور بصوره رئيسيه على يد الحكام أو النخبه التى يختلف

ص: ٤٠

١- (١) يقدم محمد المبارك وصفاً لهذه المرحله فى مسقط رأسه سوريا فى مقدمه مفصله لكتابه: "الفكر الإسلامى الحديث فى مواجهه الاستعمار الغربى"، وهو وصف ملئ بالمعاناه والألم على الهجوم الذى تعرضت له هذه الثقافه واللغه والآداب والتقاليد وجميع المظاهر الدينيه. وراجع أيضاً: "إسلام در جهان امروز" (الإسلام فى عالم اليوم) لكانت وول اسميث: ١١٤١٦١، الذى يبين المشاعر الدينيه المجروحه للعرب والمسلمين فى العصر الحاضر، فى المجله الدوليه لدراسات الشرق الأوسط: العدد ٤ لعام ١٩٨١ م.

٢- (٢) يمكن ملاحظه أمثله على هذا التصور فى كتاب "ناسيوناليسم ترك وتمدن باختر" (القوميه التركيه والمدينه الغريبه) لضياء كوكالب الأب المعنوى لتركيا الحديثه؛ وانظر المقدمه الرائعه لكتاب "علم وتمدن در اسلام" (العلم والحضاره فى الإسلام) للسيد حسين نصر فى انتقاد مثل هذه الرؤيه، وكذلك "ايدئولوجى وانقلاب" (العقيده والثوره): ٦٩٣ ٦٤٠.

تفكيرها عن النظام الحاكم اختلافاً ليس جوهرياً؛ ذلك لاشتراك رجال السلطه أو المعارضين السياسيين ومعظمهم أو كلهم من النخبه المتجدده فى الانقياد للتعاصر والمدنيه الجديده، أما الاختلاف فقد كان إما على السلطه، أو لاختلاف الذوق، على عكس المرحله اللاحقه التى بلور تطوراتها جيل الشباب(١).

إذن فإن التحولات السياسيه والاجتماعيه وحتى الفكرية والثقافيه لهذه المرحله إنما جرت على يد النخبه المتغربه، بينما كان عامه الناس على هامش التحولات والحياه الاجتماعيه الفعاله: بين مراقبٍ للحوادث غير مبالٍ بها، أو أداه لتحقيقها، المهم أنهم كانوا تابعين لا دور لهم فى تقرير المصير. وخلال هذه الفتره كانت النخبه تمسك بالسلطه وبقياده التيارات السياسيه المعارضه معاً، فى حين يقع الفعل السياسى الاجتماعى فى أجواء أوسع من أجواء الحياه العمليه لعامه الناس.

دخول الشباب إلى الميدان:

بتسارع التحولات الاقتصاديه والاجتماعيه وازدياد الضغوط السياسيه والثقافيه فى أوائل الخمسينات وما بعدها بدت بوادر ظهور مرحله تاريخيه اخرى تختلف عن سابقتها من ناحيه الميول الفكرية والثقافيه والرغبات الاجتماعيه والدعوات السياسيه ونظام القياده، فقد حطمت سرعه التحولات الاقتصاديه والصناعيه جدران المجتمعات التقليديه المغلقه مما عرّضها للتيارات الفكرية والفلسفيه والعلميه الجديده، وجعلها حسيّاسه وغاضبه تجاه الاحتقار المباشر أو غير المباشر الذى كان يوجّه لتراثها وثقافتها ودينها.

وأدى تمرکز المجتمعات فى المدن الكبيره وتطور وسائل الإعلام وتعميم

ص: ٤١

١- (١) لدراسه الخصائص الفكرية للمثقفين المسلمين وأهدافهم فى هذه البرهه التاريخيه راجع كتاب: G.E.Von ١٨٦-١٨٥, Grunebaum, Islam, ١٩٤٩, pp. ويتضمن أيضاً نقداً لآرائهم.

التعليم والتربية وزيادة النضاد الطبقى وضعف أو انهيار التقاليد والعوامل التي تحدد مكانه الفرد في المجتمع إلى حصول وضع جديد قاد في النهاية إلى زعزعه مكانه النخبه المتجدده الحاكمه وأفكارها ومآربها التي كانت تبدو وكأنها راسخه لا تحركها الهزاهز(١).

أما كيف تم هذا التحول؟ وكيف بدأت المرحله التاليه؟ وكيف اندثرت الأرضيه الاجتماعيه والثقافيه لتلك السلطه المطلقه؟ ولم يظهر هذا الاتجاه؟ وأين برزت قوته؟ فهى أسئله تحتاج إلى أجوبه مفضّله لسنا بصدد ذكرها الآن، والمهم هو أن هذه المرحله بدأت قبل عقدين أو ثلاثه، بتقدم وتأخر وشده وضعف حسب المناطق كما قلنا وظهرت مؤشراتنا خلال العقد الماضى، ومن خصائصها المهمه: "البحث عن الأصاله" و "الانفصاليه".

وبعباره ثانيه: فإنّ الهدف الذى تتوخّاه هو العوده إلى الأصاله القوميه والوطنيه والدينيه والعنصريه واللغويه والثقافيه والمميّزات التاريخيه، حتى لو استلزم الأمر نوعاً من التجزئه(٢).

ويمكن رؤيه مظاهر بروز هذه المرحله فى الكثير من دول العالم الثالث،

ص:٤٢

١- (١) للأسف فإنّ الدراسات الجاده حول ردود فعل المجتمعات الدينيه فى البلدان الإسلاميه حيال دعوات الحداثه ونتائجها النفسيه على الشبّان المسلمين قليله، انظر فى هذا المجال: ايديولوجى وانقلاب: ١٦٩١٧٨، بيامبر وفرعون: ٢٧٣٢٩٥، وكذلك بحوث الاجتماعى المصرى المعروف سعد الدين إبراهيم الذى عمل بصوره رئيسيه فى المجالات الاجتماعيه والحركات الدينيه فى مصر، انظر خلاصه مقاله وهويته ونشاطاته فى المجله الدوليه لدراسات الشرق الأوسط، ١٩٨١، تحت عنوان: An Anatomy of Egypt Militant Islamic Groups.

٢- (٢) حول تأثير التحولات الاقتصاديه والاجتماعيه على الميول الأصوليه والانفراديه لشبّان العالم الثالث انظر: هند وباكستان: ١٤١١٩١، وكتاب سعد الدين إبراهيم تحت عنوان: The New Arab Social Order.

فالأضطرابات الاجتماعيه والسياسيه التي ترتبط بالظروف الاجتماعيه والثقافيه والسياسيه فيها ناتجه عن ظهور هذه المرحله الجديده، ويمكن أيضاً أن نصنّف الحركه الإسلاميه فى العقد الأخير ضمن هذه المرحله (1).

تختلف المرحله الجديده عن سابقتها اختلافاً كبيراً، سواء من ناحيه طبيعتها، أو من جهه أرضيتها الاجتماعيه والثقافيه وأهدافها واتجاهاتها، فقد جاء ظهور المرحله الأولى كنتيجه للتماسّ مع الثقافه الجديده والعدول عن مسير التاريخ الماضى والسعى لتكليف المجتمع مع هذه الثقافه، وعلى الأقل فى الأمور التي ترتبط بأصحاب السلطه والقرار.

أما المرحله الجديده فقد جاءت كردّ فعلٍ على هذا التوجّه الذى لم يكن يفكر بشىء سوى التبعيه والتغزّب اللامحدود، ومحاولة للعوده إلى الأصاله رغم الثمن الذى كان لابد وأن يدفع غالباً لهذيه العوده. فى تلك المرحله أمسكت النخبه المتغربه بزمام الأمور وعاش الناس عملياً على هامش الحياه، بينما عادت الأمور فى هذه المرحله ليمسك بها الشباب، ودخلت الجماهير الحياه الاجتماعيه والسياسيه بصوره فعّاله.

على الرغم من التباين الكبير بين المرحلتين إلا- أنّ ظهور المرحله الثانيه كان نتيجته طبيعيه ومنطقيه لحاكميه المرحله الأولى، فحينما دخلت المدينه الجديده العالم الثالث سلبت الأبواب بحيث فقدت الناس مقاومتها إزائها، فانجرت مجموعه صغيره نحوها، واتخذ عامه الناس موقف المتفرّج حيالها دون إبداء أى ردّ فعل حادّ تجاهها وفضّلموا الصمت، ولم يكن هذا بمعنى الاستسلام التام لها، لاسيما فى المناطق ذات الثقافه والحضاره العريقه، بل إنما دخلت الجماهير فى حاله من الكُمون ولم تخرج منها حتى العقدين أو الثلاثه الأخيره، وكان خروجها منها طليعه ظهور المرحله

ص: ٤٣

على أيه حال كان لابد من أن يمرّ وقت ليس بالقصير، وتطرأ بعض التحولات، وتُكسب بعض التجارب، وتنمو روح مجابهة الواقع السلبي، وجرأه الوقوف بوجه التيار الحاكم لكي يحصل مثل هذا التطور الكبير، لكنّ التطورات الاقتصادية والاجتماعية الكبيره في الكثير من بلدان العالم الثالث وفرت في الحقيقه أفضل الفرص لظهور المرحله التاريخيه الثانيه. فالشابّ وهو يتعرّع في مجتمع تقليدي يفتقر لأدنى الخصائص اللازمه التي تؤهله للوقوف بوجه القوه الحاكمه وثقافتها ونظام قيمها، ولربما يدفعه الإيمان والصلابه والتعصب للإقدام على عمل ما، لكن لا يمكن لهذا الإقدام أن يستبدل إلى تيار يقترن بظهور مرحله تاريخيه جديده.

وكمثال على ذلك: حركه السيخ التي جابهت الحكومه المركزيه بشده منذ أوائل الثمانينات، فوجودها مرهون بالتحولات الكبرى في المجتمع الهندي خلال العقود الأخيره وكيفيه تخطيط الساسه الهنود. ولا ريب في أنّ مثل هذه الحركه لم تكن ترى النور، أو على الأقلّ لم تكن بمثل هذه القوه لو توفّرت لها كل العوامل الأخرى سوى العامل الأخير(1).

يمكن تحليل وجود الحركه الإسلاميه الحاليه كمعلم سياسي ديني للمرحله التاريخيه الثانيه بلحاظ ما ذكرناه أعلاه، رغم أنّ هذه الحركه تتميز بعمق وشموليه غير متوفّره في الحركات السياسيه المشابهه لها في المناطق غير الإسلاميه من العالم الثالث، ويعود سبب هذه الميزه إلى طبيعه الإسلام نفسه وحضارته.

فالإسلام كدين وعقيده وحضاره وكتراث ثمين يبعث على الفخر يؤلّف الهويه التاريخيه والحاضره للمسلمين، وقد تعرّض للانتقاد والهجوم والعدوان بصوره

مستمره منذ أن اتصلت المجتمعات الإسلاميه بالمدينه الجديده. ورغم أن المسلمين أبدوا ردود فعل معينه إزاء هذه الهجمات حسب الظروف التي أحاطت بهم بيد أن هذه الردود لم تتقدم إلى حدّ طرد سلطه الفكر والنهج المتغزّب الحاكمه في المجتمعات الإسلاميه، وإذا وجدت بعض الحالات الشاذه فإنها كانت محدوده قليله الأهميه نابعه من التعصّب الديني، وليس من البلوغ الفكري والثقافي والاجتماعي.

والطريف في الأمر أن سيطره الغرب خلال هذه المده بلغت حدّاً بحيث كان يستعان به حتى في الدفاع عن الإسلام وردّ الاتهامات الموجّهه إليه، فيستدلّ مثلاً على صحه الإسلام وكونه حقّاً لانسجامه مع معايير المدينه الجديده! وقد بذلت كل الجهود في هذه المده لإثبات مسيره الإسلام لهذه المدينه وتكيفه معها لإضفاء الشرعيه على وجوده(1).

استمرت هذه الظروف إلى حدود الستينات، لكنّ مجموعه من العوامل يطول بنا المقام لو أردنا الخوض فيها دفعت المسلمين ولا سيما الشبان وطلبه الجامعات إلى طريق آخر حالهم في ذلك حال زملائهم في العالم الثالث ولكن بسرعه أكبر، وبهذا بدأت المرحله الثانيه، والتي ظهرت مبكراً في البلدان التي شهدت تحولات اقتصاديه واجتماعيه وفكريه وثقافيه سريعه، وتعرّضت الثقافه الإسلاميه فيها إلى هجوم وضغوط متزايدة، وكانت أكثر قوه وعمقاً، وتركت تأثيرها على المناطق الأخرى تبعاً لتوفر الأرضيه الاجتماعيه والفكريه والدينيه والنفسيه فيها وانسجامها مع المرحله الجديده(2).

ص: ٤٥

١- (١) يوضح هاميلتون جب هذه الملاحظه والأعراض الناجمه عنها توضيحاً جيداً في: Modern Trends in Islam, pp. ١٢٧-١٢٤.

٢- (٢) كمثال لاحظ: ٣٩- ٥٨. Inside the Iranian Revolution, pp. وكذلك: ايدولوجي وانقلاب: ١٥٠١٨٤.

من المناسب أن نشير هنا إلى تحولات الكتلة الشرقيه التي تأثرت بالحقائق والدعوات الثقافيه والقوميه والدينيه لشعوب تلك المنطقه، ورغم أن الأسباب التي جرّت هذه الكتله للعوده إلى أصلاتها تختلف عن العلل التي تقود العالم الثالث نحو أصلاته الوطني والثقافيه والدينيه، لكن لا ينكر بأن الاثنين يتابعان حالياً أهدافاً فيها أوجه شبه في هذا المجال، وأكبر الظن أن نجاح أيّ منهما في تحقيق أهدافه سيؤدى إلى إثارة الآخر وتحريكه، ولاشكّ في أن دعوات المطالبه بالحكم الذاتى لبعض المجموعات القوميه والعرقيه المنضويه تحت مظله تلك الكتله والتي تصل أحياناً إلى حد المطالبه بالانفصال والاستقلال تؤجج نيران البحث عن الأصاله والذات لدى شعوب العالم الثالث (1).

لنر الآن ما هي القضية؟ وكيف بدأت؟

مثلاً هو حال التحوّلات الموجوده في العالم الثالث والنتاجه بشكل رئيسى عن ظهور مرحله تاريخيه جديده في حياه بلدانه فإنّ التحوّلات السريعه والعميقه في الكتله الشرقيه خلال الأعوام الأخيره كانت مظهراً من مظاهر تاريخ جديد أطل منذ مدّه وسيستمر.

ويكمن الفارق الرئيس بين هاتين المرحلتين: في أنّ المرحله التاريخيه الأولى ترتبط بالعالم الثالث وتاريخه، وستبقى محدوده في هذا الإطار لأسباب مختلفه يعود معظمها إلى التخلف الصناعى والسياسى والعسكرى. أمّا المرحله التاريخيه الأخيره فرغم انحصارها حالياً في حدود الكتله الشرقيه إلا أنّ نتائجها ستتجاوز حدودها كثيراً وتؤدى إلى تحوّل عظيم وعميق في كل التاريخ المعاصر؛ ذلك لأنّ بعض علل

ص: ٤٤

١- (١) يلاحظ أن هذا الكتاب تم تأليفه قبل تفكك الكتله الشرقيه وانفصال بعض بلدانها إلى أكثر من دوله، ويسجّل للكاتب هنا أنه كان محللاً بارعاً عندما تتبأ بأمر تحققت فيما بعد. (المترجم)

ظهورها له أسباب عالميه ترتبط بالتحويلات السريعه فى الصناعه وما بعد الصناعه سواء فى مجال التقانه العسكريه أو غير العسكريه لعقدى السبعينات والثمانينات فى البلدان المتطوره(١)، ولأن هذه الكتله كانت تمثل أحد الشريكين الكبيرين للسياسيه الدوليه.

المهم هنا هو معرفه خصائص هذه المرحله وكيفيه ظهورها وأسباب ذلك، فقد أشرنا إلى وجود عوامل عديده فى ظهور هذه المرحله، ونهدف هنا إلى دراستها فى حدود علاقتها بالحقائق الثقافيه بمفهومها العام.

يستلزم معرفه هذه الخصائص وأسباب ظهورها اتضاح بدايه التاريخ الجديد، وكيفيه نفوذه ورسوخه فى البلدان التى لم تمارس دوراً فى تكوينه المقصود بها تلك البلدان التى ألفت بمجموعها فيما بعد الكتله الشرقيه وكيفيه اجتذابه ونشاطه والتغيرات التى نتجت عنه، وكيفيه تعامله مع الثقافات والحضارات التقليديه والتراث القومى واللغوى والدينى، وبشكل عام كل عوامل بناء الهويه التاريخيه والوطنيه والقوميه لسكان تلك المنطقه، والأهم من كل ذلك هو موقف السلطه الحاكمه على المجتمع منه، وأدائها فى التنميه والإعمار الصناعى والاقتصادى والاجتماعى، وأخيراً علاقتها مع الثقافه المحليه وهل أنها تجاهلتها تماماً ولم تفكر بسوى الثقافه الجديده وإلزاماتها، أو أنها فسحت المجال لنمو الثقافه المحليه ولم تنظر إليها نظره العدو المنافس؟(٢).

ص: ٤٧

١- (١) للمزيد انظر: موج سؤم، لا سيما الصفحات: ٣٢٧ و ٤٣١٤٥٣ و ٥٧٤٦١١.

٢- (٢) تدعو مبادئ الإيديولوجيه الماركسيه أنصارها إلى نبذ قسرى لكل ما يتعارض معها، وتاريخها مليء بالعنف والضغط ضد كل من لا يجاريها فى فكرها، كمثال انظر: در زير زمينى خدا (تحت أرض الله)، وكذلك قضيه تركستان الشرقيه، وهى قصه تتحدث عن عمليات القتل التى ارتكبتها الشيوعيون الروس والصينيون ضد المسلمين فى منطقه تركستان، والأفضل من ذلك راجع: قيام باسماجيان (انتفاضه الباسماجيان)، وخاصه الصفحات: ٥١١٣١.

إنّ دراسه هذه القضايا تلقى ضوءاً على جذور الكثير من تحولات اليوم والغد، ورغم أنّ الكتله الشرقيه بدأت تحولاتها لأسباب أكثر وضوحاً ومعظمها سياسيه واقتصاديّه وصناعيه إلا أنّ هذه التحولات أو الطاقه الكامنه فى الدعوات التغييريه باعتبارها عاملاً لهذه التحولات كان عليها أن تسير فى مجاريها الطبيعيه، وكان من أفضل هذه المجارى مجرى الرغبه بالأصاله، فتحت غطاء هذه الدعوه تبرز هذه التحولات فى الأمور التى ترتبط بالناس، وربما احتفظ هذا الغطاء الذى يلعب دوراً مؤثراً فى التحولات الاجتماعيه والسياسيه الحاليه بأهميته فى المستقبل.

لنقل بوضوح: إنّ المدنيه الجديده تكوّنت بدءاً فى الأجزاء الأوروبيه الجنوبيه ثم فى غرب اروبّا، وكانت ثمره طبيعيه للتطورات المختلفه التى شملت عامه بلدان اروبّا الغربيه فى قرون ما بعد عصر النهضه، وفضلاً عن أنها قد تجاوزت مراحلها التاريخيه المختلفه فى هذه المناطق فإنّها كانت تتناسب مع الظروف التاريخيه والاجتماعيه والسياسيه لتلك المناطق، كما أنها كيفت الظروف الموجوده بحيث تنسجم معها، وهذه المدنيه هى ثمره تلك الشجره وقد انسجما معاً بصوره كامله.

التنميه غير المتجانسه وغير المبدعه:

لم يحصل هذا الانسجام والتكيف واجتياز المراحل المختلفه فى المناطق الأخرى ومنها اروبّا الشرقيه والاتحاد والسوفيتى مثلما كان عليه فى اروبّا الغربيه رغم أن بعض بلدان اروبّا الشرقيه كتشيكوسلفاكيا وألمانيا الشرقيه، وكذلك هنغاريا وبولندا إلى حدّ ما كانت فى القرن الماضى والحاضر وإلى قبل سيطره الشيوعيين ضمن اروبّا الغربيه، أو أنّ ثقافتها على الأقل كانت ضمن دائره ثقافه اروبّا الغربيه أو متأثره بها مباشره وبصوره تدريجيه، أمّا بقيه بلدان اروبّا الشرقيه

فهى لا تشترك مع اروبًا الغربيه لا جغرافياً ولا ثقافياً.

يصحّ هذا القول أيضاً على الاتحاد السوفيتى [سابقاً]، إذ كانت تمثّل هذه الدوله بحدّ ذاتها قاره واسعه تضمّ أجزاءً كبيره من قارتى اروبًا وآسيا، وشملت على قوميات وثقافات مختلفه، فسكان الأجزاء الغربيه من غير الروس يمتازون بثقافه وخصوصيات شبيهه بسكان اروبًا الغربيه والبلقان، وسكان النواحي الأسيويه فيها يمتازون بصفات مماثله لصفات سكان آسيا الوسطى وأقصى آسيا وحتى آسيا الغربيه(1).

رغم أنّ دخول المدنيه الجديده إلى هذه البلاد لم يكن بنفس صعوبه دخولها إلى دول العالم الثالث وخاصه فى البلدان التى تتمتع بثقافه محليه حيه وقويه، إلا- أنّ ذلك لم يمرّ عبر طريق معيّد، ولكّنها عقبات ليست على شاكله عقبات الكثير من بلدان العالم الثالث التى تتركز فى تضادّ القيم وطبيعته الثقافه السائده وتناقضاتها مع ثقافه المدنيه الجديده، وقبل أن يرجع السبب إلى هذا الأمر فإنّه يعود إلى كيفيه البناء والإعمار فى المجتمع فى المجالات الصناعيه والاقتصاديه والاجتماعيه المختلفه وصولاً إلى المدنيه الجديده.

فقد أخذت الأنظمه الشيوعيه الحاكمه على هذه البلدان وباعتبارها رائده المدنيه الجديده على عاتقها مسؤوليه التنميه الصناعيه وتحديث مجتمعاتها، وشكّل تسلّح هذه الأنظمه بالقيم الجديده المتبلوره والمتجليه فى الماركسيه حسب

ص: ٤٩

١- (١) ما كان يحفظ ثبات هذه الدوله ووحدتها القبضه الحديديه للحكم المركزى وحضاره الحديد والكونكريت والعهد الستالينى وجيل فتره ثوره اكتوبر، وجيل مرحله الحرب العالميه الثانيه، وتلاحم العوامل الرافضه للظلم فى الثقافات القوميه الحيه مع العوامل المماثله لها فى الفكر الماركسى، وعدم تحقّق التحولات الصناعيه والاقتصاديه العظيمه، وتبعاً لها التحولات السياسيه والفكريه التى وقعت أواخر السبعينات والثمانينات وأسفرت عن هذا الوضع الجديده. كمثال انظر: كُفتكو با استالين (حوار مع ستالين): ٢٤٣-٢٨٧.

رأيها والقدره العسكريه والسياسيه والاقتصاديه المتمركزه فيها حائلاً أمام بروز الثقافات المحليه والقوميه والدينيه على ما هي عليه. فلم يكن المجال مفسوحاً أمام هذه الثقافات إلا أن تُقدّم تحليلاً منسجماً مع منطق الديالكتيك الماركسي والاعتراف به كأفضل وأصحّ تحليل وأن تعمل به.

بعبارة اخرى فإنّ اعتبار الماركسيه معياراً لمعرفة الحقيقه وتصويرها على أنها أفضل الحلول وأنجعها وآخرها، والتبليغ لهذه الفكره بالإرهاب والتهديد قد أدّى بالثقافات الحيه الموجوده إلى دخول حاله الكمون قسراً دون أن تستطيع الماركسيه أن تقضى عليها تماماً أو تضعفها(١).

وقد أدّى غياب حصّه فعّاله عامه لبعض بلدان الكتله الشرقيه فى تكوين المدنيه الجديده وإنمائها، والتضادّ مع هذه الثقافه أحياناً، وغياب تجربته مفيدته وبنّاءه فى هذا المجال، وهيمنه هذه الثقافه فى قالب الماركسيه وهى بذاتها من تجلّيات الثقافه الجديده حسب ما اقتضته أوضاع اوروبّا الغربيه فى أواسط القرن التاسع عشر(٢) من قِبَل الدكتاتوريات العسكريه والسياسيه، كل ذلك أدى بالثقافات الإقليميه والمحليه إلى التزام الصمت أو قسرها عليه دون أن تتوفّر لها فرصه إبراز وجودها وإدراك الوضع السائد والانطباق معه.

التحسّس للتراث:

كان لضغوط الحكومات المركزيه دور فى إبداء المرتبطين بهذه الثقافات حساسيه تجاه تراثهم، ومن ناحيه ثانيه فإنّ التحولات الصناعيه والاقتصاديه الموجوده كانت ترسخ أرضيه التفكير بالذات وبالهيويه الذى تجلّى بهذه الحساسيه. وقد سبق أن ذكرنا أن التحولات الصناعيه والاقتصاديه وعلى عكس ما يتصور

ص: ٥٠

١- (١) راجع: امبراطورى فروباشيده (الامبراطوريه المنهاره): ٢٤٧٢٩٥.

٢- (٢) راجع: فراسوى ماركسيسم (مابعد الماركسيه): ٣٠٤٩.

البعض تزيد في الكثير من الحالات وعلى المدى البعيد ارتباط الناس وخاصة جيل الشباب بترائه الديني والتاريخي والثقافي.

وقبل أن تستطيع عامه هذه البلدان أن تجرّب التاريخ الجديد في ظلّ المدنيه الحديثه، وتتعلم التفكير بالمصالح الوطنيه إلى جانب التعايش بعيداً عن ضغوط الأنظمه الديكتاتوريه الحاكمه المسلحه بعقيده كانت تدّعي أنّها ستؤسس الجنه الموعوده على الأرض، اضطرت إلى إعادته تكوين أنفسها على أساس عقيدته تتسم بخصائص ماركسيه، ولم تقتنر التنميه الصناعيه والاقتصاديّه فيها مع تنميه اجتماعيه وثقافيه تستطيع أن تعزّز التضامن الوطني مع الحفاظ على التراث القومي(1).

وبطبيعته الحال لم يكن المجال مفسوحاً لبروز هذه المشكله طالما كانت القبضه الحديديه مسلطه، ولكن ظهرت الحقيقه للعيان فور أن رُفعت بعض الضغوط. وهذا يوضّح أحد أهم أسباب عدم وجود اضطرابات في بلدان اوروبا الشرقيه الأكثر تطوراً من الناحيه الصناعيه، فإن تطور هذه البلدان مرهون بمرحله ما قبل الحكم الماركسي، وهذا يعني أنها جرّبت المدنيه الجديده في محيط أكثر حريه قبل تسلط هذا الحكم، ونالت وحدتها الوطنيّه والاجتماعيه المطلوبه من خلال هذه التجربه.

وبالطبع فإننا لا نهدف تجاهل دور العوامل الأخرى، وإنما أردنا أن نقول بأن نمو هذه البلدان الصناعى والاقتصادى وبلحاظ تحقّقه في محيط يتوفر فيه قدر أكبر من الحريه اتّسم بالعمق والجديّه من جهه، واستطاع أن يولّد وحده وطنيه واجتماعيه أكثر تماسكاً من جهه اخرى.

ويمكن ملاحظه عكس هذا الوضع في الميول الاستقلاليه لجمهوريات الاتحاد السوفيتى والمقاطعات اليوغسلافيه، وكذلك الاضطرابات القوميه في رومانيا وبلغاريا، وينطبق هذا الأمر أيضاً على رغبات الجمهوريات الجنوبيه في الاتحاد

ص: ٥١

١- (١) راجع: طبقه جديد (الطبقه الجديده): ١٣٢ ١٣٠.

السوفيتى، رغم أنّ آليه عمل هذه الرغبات فى الجمهوريات المذكوره يختلف مع آليه عملها فى جمهوريات حوض البلطيق، ويعود هذا الاختلاف إلى أنّ الإسلام الذى يدين به سكان الجمهوريات الجنوبيه يحمل قيماً متفاوتة بل ومتضاده مع قيم الثقافه الجديده وتراث الماركسيه من ناحيه، وإلى الجوهر الثقافى الذى جاء به هذا الدين من ناحيه ثانيه(١).

فقد ترعرعت ثقافه حوض البلطيق فى أحضان المسيحيه وبشكل رئيسى المذهب الكاثوليكى، ولهذا انسجمت مع الثقافه الجديده أكثر من انسجام الثقافات السائده فى الجمهوريات الجنوبيه. ورغم أنّ طبيعه الميل إلى الاستقلال فى الجمهوريات الجنوبيه تنطلق فى الأصل من البعد القومى والثقافى، لا الدينى، لكن كون هذه الثقافه إسلاميه وليست مسيحيه فإنها تختلف فى نواحي عديده مع دوافع العوده إلى الأصاله والاستقلال لدى دول حوض البلطيق.

ما ذكرناه لا يعنى إلغاء دور العوامل السياسيه والدوليه والاقتصاديه والعوامل الأخرى نظير الرغبه بالتحرّر وبلوغ مستوى مماثل من الرفاهيه مع الغرب، وإنما أردنا التأكيد على أحد أهم وأخطر عوامل التغيير فى بلوره المرحله الحاضره وأسباب ظهورها، والفرق بينها وبين ظهور الميول المشابهه لها فى العالم الثالث.

نحو الأصاله:

بهذا بدأت عمليه التوجّه نحو الأصاله، أو بكلام أصحّ التسارع نحوها، وسحبت تحت مظلتها كل المعارضين للسلطه السياسيه الحاكمه؛ ذلك أن هذا الفكر كان أكثر الأفكار تقدميةً فى هذه المرحله التاريخيه، كما كان من أكثر الأفكار الاجتماعيه والسياسيه استقطاباً للأنصار، ولهذا السبب بالضبط تجمعت تحت مظلتها قوى مختلفه تعاني من حالات العصيان، وهى حالات يمكن مشاهدتها

ص: ٥٢

١- (١) عن محاولات التوفيق بين الإسلام والماركسيه من قبل المبلّغين المسلمين فى الاتحاد السوفيتى ونتائجه القريبه والبعيده المدى راجع: امبراطورى فروباشيده: ٢٧٨ ٢٤١.

بكثره فى المجتمعات التى تطورت بسرعه وفقدت القوام الأخلاقى والتربوى والأسروى. فلابد من تتبؤ وقوع مثل هذه المشكلات حينما يكون حجم التطور الاقتصادى والصناعى والاجتماعى أوسع من قدره استيعاب المجتمع (١).

تنطوى الملاحظه أعلاه على أهميه قصوى لفهم الوضع الموجود للحركات السياسيه فى العالم الثالث والحركات الإسلاميه فهماً صحيحاً، فليس كل من انضوى تحت رايه هذه الحركات إنما انضم إليها اعتقاداً بأهدافها والتزاماً بأفكارها، بل ارتبط بها لأنه لم يعثر على السبيل الأنسب الذى يلبى رغباته الباطنيه التى يشكّل الصراع مع الوضع السائد نواتها المركزيه.

وثمه أسباب عديده لهذه الحاله، لكنّها تعود جميعها إلى الإسلام نفسه وخصائضه الاستثنائيه، فقد تعرض الإسلام فى العصر الراهن للهجوم ليس لكونه ديناً وحسب، وإنما باعتباره خالقاً لحضاره وثقافه وهويه إسلاميه، لهذا فإنّ الحركه الإسلاميه المعاصره لا تدعو فقط للعوده إلى الإسلام كنظام اعتقادى وقيمى، بل تطالب بالاعتماد على التراث الإسلامى أيضاً.

إنّ البحث عن الأصاله والذات فى بلدان العالم الثالث تجلّت بين المسلمين فى المرحله التاريخيه الجديده على هيئه العوده إلى التراث والشخصيه والهويه الإسلاميه.

فعلى مدى التاريخ الماضى لم توجه مثل هذه الضغوط على الإسلام وتجعله يتخلى عن الحياه الاجتماعيه والسياسيه والثقافيه الفعّاله مثلما حصل عملياً فى المرحله الجديده. ولم تكن هذه الضغوط حديثه على الإسلام وحسب، وإنما جاءت متناقضه مع خصوصياته الذاتيه والداخليه، ولأن الأديان الأخرى لا تتسم بشموليه

ص: ٥٣

١- (١) هذه مشكله جميع الأيديولوجيات التى تتقدم إلى الأمام لأسباب معينه ليس بينها فهم تلك الأيديولوجيات والرغبه بها، وقد واجهت الماركسيه مثل هذه المشكله فى الكثير من بلدان العالم الثالث، للمزيد من الأطلاع انظر: ايديولوجى وانقلاب: ٢١٦. ٢١٥.

الإسلام وأصالته، فقد كان من الأيسر عليها أن تتفاهم مع ضغوط العصر الجديد وتكيف لها، بيد أن الإسلام لم ولن يستطيع أن يحدو حدو الأديان الأخرى.

وقد وقع المحللون المسلمون المتغزبون أو الأجانب المراقبون لأحداث العالم الإسلامى فى خطأ كبير حينما تصوروا أن مقاومه المسلمين فى القرن الماضى لم تكن سوى تعصب دينى أعمى ستقضى عليه الأيام، غافلين عن جوهر هذا الدين وذاته، ناسين بأن هذا الجوهر لا يمكن أن يتكيف مع الضغوط ولا يتعلق الأمر بما يصفونه بالتعصب الرجعى لأتباعه(1).

والذى جرّ الغرب والمسلمين المتغزبين إلى هذا التصور الخاطئ هو المسير الإصلاحى الذى طوته المسيحيه والأديان الأخرى، فقد اعتقدوا بأن الإسلام كدين سيحدو حدوها ويسلك مثل هذا المسير، وهو ما لم ولن يحصل أبداً، فالإسلام يختلف بطبيعته عن المسيحيه، ولا يكلف معتنقيه ما لا يتناسب مع هذه الطبيعه، فشرطه الإيمان بالدين كله مما لا يمكن تجزئته كما حصل فى المسيحيه، ولا يمكن للزمن ولا لإجماع المؤمنين به التدخل فى تعريف مبادئه ورسم حدوده فى كل مقطع زمنى كما هو الحال فى المسيحيه. ولأهميه هذا الموضوع نتناوله فيما يلى بصوره مجمله.

الإسلام والمسيحيه والمدنيه الجديده:

فى علاقته الديانتين الإسلاميه والمسيحيه مع المدنيه الجديده لا تنحصر المسأله فقط فى أن هذه المدنيه قد نمت وتبلورت فى مناطق انتشار المسيحيه، فكان تكيفها معها أكثر من تكيف الإسلام معها، بل إن السرّ الرئيسى يكمن فى قدره المسيحيه

ص: ٥٤

١- (١) انظر إلى الفصل الأخير من الكتاب الصغير فى حجمه الدقيق فى مضمونه "Muhamme danism" تأليف هاميلتون جب الذى بين قبل مده طويله بدقه وذكاء عدم إمكانيه تراجع الإسلام فى العصر الحاضر.

كدين على التكيف والانطباق مع التطورات الناجمة عن تقدم هذه المدنيه، وما أوجدته من ضرورات جديده فى المجالات العلميه والاجتماعيه والسياسيه والثقافيه وحتى الأخلاقيه والتربويه المختلفه، وهذه القدره مرتبطه بالدرجه الأولى بالخصوصيات الذاتيه فى هذه الديانه(1). فالنواه المركزيه فى المسيحيه كانت عباره عن تعاليم عيسى (عليه السلام) وكتاب الإنجيل وكذلك العهد العتيق، والتي أصبحت فيما بعد تشكل جزءاً من المسيحيه، أما الأجزاء الثانويه الأخرى فقد دُونها آباء الكنيسه والكنسيون وأضيفت إليها لتبديل المسيحيه إلى دين كامل شامل يتكفل بجميع الأمور الماديه والمعنويه والفرديه والاجتماعيه للمؤمنين به فى القرون الوسطى.

ففى تلك القرون حكمت المسيحيه اوروبًا بينما كان الإسلام هو الذى يحكم المسلمين فى تلك المرحله، وكان كلاهما يلبى حاجات أتباعه، وله حضور فعّال فى جميع أبعاد الحياه الفريديه والاجتماعيه لهم، بفارق مهم هو: أنّ الإسلام

بكله كان يستلهم من ذاته أى القرآن والسنة، بينما لم تكن المسيحيه تعتمد على تعاليمها الأولى الخالصه إلا فى جزءٍ منها، وكان إجماع آباء الكنيسه والكنسيون هو الذى يسدّ الثغرات ويعوّض عن النواقص لتكتمل هذه الديانه.

من الطبيعى أن يختلف ردّ فعل الديانتين حيال الضغوط التى تُوجّه ضدها وتحاول إرغامها على التراجع. فالدين هو الذى يبيّن ويعيّن اصوله ومبادئه وحدوده فى حاله، وفى حاله اخرى لا تتحدد هذه الأمور من قبل المشرّع الأول وإنما يعيّن جزءاً من هذه المجموعه آخرون ليسوا بأهميه المشرّع الأول رغم قداستهم. والأهم

ص: ٥٥

١- (١) كأفضل مثال على ذلك انظر فى: Vatican Council, II, pp.٩٠٣-١٠١٤. وقد ترك الاختلاف بين ردود الفعل الإسلاميه والمسيحيه أمام المدنيه الجديده أثره على أتباع الديانتين، انظر فى هذا المجال كتاب: روشنفكران عرب وغرب (مثقّفو العرب والغرب): ١٤١٧.

من ذلك أن اعتبار وحجّيه رأى هؤلاء لا تستحصل من الدين نفسه وإنما من إجماع المؤمنين؛ إذ أن إجماع الكنسيين هو الذى منح هذه المنزله لآباء الكنيسة والقديسين حتى أصبحت آراؤهم جزءاً من القانون والدين.

وقد أبدت كل ديانه ردّ فعل مغاير للديانه الأخرى عملياً إزاء المدنيه الجديده التي كانت منافسه بل مناقضه لهما. فقاومت المسيحيه لمدّه من الزمن، لكنّ هذه المقاومه عاكست تيار التاريخ الطبيعى وانهارت أخيراً لأسباب عديده أهمها دون ريب يرتبط بخصوصيه الدين نفسه، هذه الخصوصيه التي نَمّاهما مارتين لوثر وكالون وسائر مؤسسى البروتستانتية الذين قدّموا تفسيراً آخرّاً وتغلّغوا وتقدّموا رغم كلّ الموانع والصعاب.

أليس هؤلاء هم أنفسهم الذين ادّعوا العوده إلى المسيحيه الخالصه الأولى وتهذيبها من كل ما اضيف إليها من قبل الكنيسه ورجالها؟! بهذه الدعوه دخلوا الميدان، وكانت الظروف مناسبه لانتشار مثل هذه الفكره، ولهذا تجاوزت كل العقبات وانتشرت بسرعه. لكن لا يمكن لمثل هذه الفكره أن تنتشر فى المحيط الإسلامى، فرغم أن هناك كثيرين فى العالم الإسلامى حاولوا متابعه مثل هذه الأهداف وسلّكوا هذا المنهج خلال القرن الأخير لكنّ الفشل كان نصيبهم منذ البدايه، أو أن النجاح لم يحالفهم فى النهايه (١)، والسبب الرئيسى فى ذلك كما قلنا هو اختلاف طبيعه الديانتين، فالإصلاح الدينى بمعنى التخلّى عن بعض المعتقدات بل والمبادئ ممكن فى المسيحيه وممتنع فى الإسلام، فيمكن للمسيحى أن يكون معتقداً مؤمناً ويضع جانباً الزوائد التي هى ليست من الشارح الأول دون أن يتناقض ذلك مع إيمانه وإخلاصه، لكنّ المسلم المؤمن لا يستطيع أن يفعل هذا الشىء؛ لأنّ كلّ ما هو معتقد به متأثّر من ذات الإسلام، وليس علماؤه هم الذين

ص: ٥٦

١- (١) توقّع بلانت فى كتابه: The Future of Islam, London, ١٨٨٢. بأنّ المستقبل للمسلمين الليبراليين Islamic Future, p.٢٥

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

أما دعوات الإصلاح التي صدرت من بعض المسلمين تحقيقاً لمثل هذا الهدف فقد واجهت الفشل عاجلاً أم آجلاً. وما حركة العوده إلى الأصاله إلا- دليل ناصع على هزيمه الأفكار والحركات الإصلاحية التي كانت تتابع مثل هذا الهدف وتدعو إليه، وأسباب هذه الهزيمه اعتقاديه قبل أن تكون سياسيه(1).

ص: ٥٧

١- (١) لم تقتصر القضية خلال القرن الأخير على أنّ التقدميين وحمله الأفكار الجديده انتفضوا استلهاماً من النهضه البروتستانتية أو دون ذلك للقيام بحركه مماثله، فالأهم من ذلك أنّ بعض هؤلاء الأفراد جرى إبرازهم من قبل مجموعه من الجماهير كما حصل مع لوثر، وقالوا: إنهم سيحققون النصر كما حققه لوثر، ولكن لم يتسنّ لهم ذلك، ومن أفضل الأمثله على ذلك على عبد الرازق، فرغم استناد كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، على الحقائق التاريخيه والعلميه بيد أنّه لم يستطع أن يحقّق شيئاً لتعارضه مع مبادئ أهل السنّه التي لا يمكن لها أن تبلى وتُنسى بمرور الزمان. ومن المناسب هنا أن نقل ما كتبه إحدى أشهر المجلات حينذاك "مجلة المقتطف" حول الكتاب ومؤلفه، حيث تقول: «.. أُلّف هذا الكتاب عالم من علماء الأزهر، وهو أيضاً من قضاء المحاكم الشرعيه، فعلمه ومنصبه يخوّلانه الكلام على موضوع قلّمنا يحقّ لغير أمثاله البحث فيه. وقد أطلعنا على بعض ما كتبه صحف الأخبار في انتقاده، فأغرانا ذلك بمطالعتة، فذكرتنا الضجّه التي قامت على مؤلفه بالضجّه التي قامت على (لوثيروس) زعيم الإصلاح المسيحي، الذي كان لعمله أكبر أثر فيما يرى الآن من الارتقاء الديني والأدبي والمادي في الممالك المسيحيه. ونظنّ أنّه سوف يترتب على ما كتبه القاضي على عبد الرازق في كتابه هذا... ما ترتب على ما كتبه (لوثيروس)... لا- لأن (لوثيروس) وأنصاره كانوا مصييين في كل ما قالوه وفعلوه، ولا لأننا نعتقد أنّ كلّ ما قاله حضره القاضي على عبد الرازق وأمثاله قرين الصواب وخال من الخطأ، بل لأن قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشحذ الهمم ويغري بالبحث والتنقيب، فتزول الغواشي ويصرح الحق. ولم ننس كيف قامت القيامه على المرحوم الشيخ محمد عبده، ثم خمدت رويداً رويداً، إلى أن صار يلقب بالإمام الذي يُقتدى به وينسج على منواله». المقتطف، عدد اغسطس ١٩٢٥ م، ص ٣٣٢. نقلاً من مقدمه محمد عماره لكتاب: الإسلام وأصول الحكم: ٢٤.

ولا- ينحصر الاختلاف بين الإسلام والمسيحية والتباين في تعاملهما مع المدنيه الجديده بهذه الملاحظه فقط بأن المسيحيه تستوعب أفكار لوثر والإسلام يرفضها، وأن المسيحيه تتقبل تحولاً نظير النهضه البروتستانتية في حين يرفضها الإسلام. فالمذاهب الأ-كثر أصاله في المسيحيه تختلف أيضاً مع الإسلام في تعاملها مع المدنيه الجديده، وهذا يعود إلى التركيبه الداخليه في الديانتين وجوهر كل منهما، فشموليه الإسلام وتأكيده على لزوم تطبيق تعليماته تطبيقاً تاماً ودقيقاً مما يضمن للمسلمين الفلاح الأ-خروي والعزّ الدنيوي يحفظ وعلى عكس الأديان الأخرى أو على الأقلّ على عكس التفسير الموجود لها للدين أصالته أمام الضغوط المتزايد المدمّره للتاريخ الجديده.

يشير جانسون إلى هذه الملاحظه من زاويه اخرى ويقول: «وقع الاصطدام بين الإسلام والعالم الغربى ووقف كل منهما بوجه الأ-خر مما لا- مثيل له في أى دين آخر، لا المسيحيه التى تمثّل جزءاً من العالم الغربى وقد حللتها الحداثه، ولا الهندوسيه ولا البوذيه ذات الاعتقادات الروحيه العميقه والتى تفكر بنجاه الروح

وفلاحها، ولا- اليهوديه التي تمثّل ديناً قومياً محدود الانتشار. فأى من قاده هذه الأديان لا يملك تأثيراً على الغرب كما يملكه تأثير: الخليفه والمهدى وآيه الله، وسبب ذلك: أن الإسلام واجه الغرب عسكرياً طوال ١٥٠٠ عاماً والوضع الحالى هو استمرار لتلك المواجهه»(١).

رغم أن هذا التحليل يتطرق إلى المواجهه السياسيه والعسكريه بين الإسلام والغرب لكن من الواضح أن هذه المواجهه جاءت كنتيجه للاصطدام بين الإسلام كدين يؤكّد على أصالته وبين المدنيه الجديده التي تطلب بإجراء تعديلات عليه، بل وتطالب بتراجعه.

العوده:

بلحاظ الخصائص الذاتيه لهذا الدين ينبغي أن نسأل: لِمَ أخلى هذا الدين الساحه لمدّه زمنيه من التاريخ الحديث؟ لا أن نسأل: لِمَ دخل الإسلام اليوم الساحه بكل نشاط؟ فما نلاحظه اليوم من هذا الحضور للإسلام إنما ينبعث من انسجام ذلك مع خصائصه الذاتيه، وأما ما مرّ بنا سابقاً فلم يكن إلا استثناءً مؤقتاً، وخاصه إذا علمنا بأنّ أىّ دين لا يرقى إلى الإسلام فى قدرته على التأثير العميق والشامل على المجتمع والتاريخ، وفى قدرته على تعبئه قواه نحو تحقيق أهدافه، كما تتجسد فيه خاصيه المواجهه مع الغرب ومع كل غريب عليه أكثر من أىّ دين ومذهب آخر(٢).

ص: ٥٩

Asif Husayn, Johnson, International Islam: The Economist, ٣Jan. ١٩٨٠ (١) -١
Islamic Movements: p.XII

٢- (٢) وقد اعترف بهذه الحقائق الكثير من الغربيين رغم ما يفوح من هذه الاعترافات رائحه الحقد والعداء. انظر: Islamic Futures, pp. ٤٣- ٤٤ وكذلك: Ibid ,pp. ٢٧-٣٥. ٦٩-٨٢-٩: ٤-٩. The Dagger of Islam, pp. وفيه يبين مؤلفه الفرق بين المغتربين المسيحيين والدينويين المسلمين فى العالم العربى فى التعامل مع المدنيه الجديده.

وتمثل الحركة الإسلامية الموجودة في الحقيقه نموذجاً لمقاومه هذا الدين أمام اكتساح المدنيه الجديده للعالم، ويكمن هدفها الأول في حمايه العالم الإسلامي من هذا الاكتساح وهو أمر طبيعي، أمّا الاستثناء فهو يكمن في غياب هذا التيار، لا في وجوده. وإذا لم تُبد الأديان والثقافات الأخرى مثل هذا التحرك أو لم تتحمس لمثل هذا الهدف كما يتحمس له الإسلام فهو بسبب عدم معارضتها في ذاتها لعالميه المدنيه الجديده، أو بسبب عدم احتوائها على قيم ومعايير ملزمه في حدود انتشارها، أو بسبب قدرتها على تكييف هذه القيم والمعايير مع نظام قيم المدنيه الجديده(1).

لابد أن نضيف هنا بأنّ التحولات الداخليه للمجتمع الإسلامي في القرن الأخير وفرت القوى الماديه اللزمه لتحقيق مثل هذه المواجهه، فحوادث الفتره الأخيره والضربات المستمره التي تلقاها المسلمون من المدنيه الجديده بلورت الفكر والعقيده والشخصيه الإسلاميه بشكل مكنّ المسلمين من وضع أنفسهم بتصرف هذه النهضه العظيمة.

إنّ دراسه الفكر الإسلامي خلال المرحله الأخيره هو أفضل سبيل لفهم الملاحظه أعلاه؛ إذ أن المسلمين وفي العقود الأولى للمواجهه بين الإسلام والمدنيه الجديده قد فوجئوا وأصيبوا بالهلع بحيث لم يفكروا دفاعاً عن دينهم سوى في إثبات انطباقه وتمائله مع المدنيه الجديده، وكانوا يحاولون إثبات هذا التشابه برّد متواضع مقرون بالاعتذار، أمّا الجيل التالي فقد سعى لبيان عقائده باعتمادٍ على النفس أكبر من سابقه، ولم يكن هدفه الدفاع عن الإسلام بطريق إثبات انطباقه مع معايير

ص: ٦٠

١- (١) حول تعامل المسيحيه مع المدنيه الصناعيه، والرساله التي يحملها والتي يمكن أن يحملها هذا الدين للجيل الحاضر راجع الكتاب التالي لأحد كبار العلماء المسيحيين المعاصرين: ٦٠١-٥٥٤:١١٢-٨٩:٥١-٢٥. On Being a Christian, pp.

المدنيه الجديده، وإنما قصد التوضيح بصوره مستقله. ويختلف إدراك الجيل الحاضر عن السابق تماماً، حيث لا يفكر إلا بحاكميه دينه وبسط سلطته بصوره شامله، ويرى أنّ الإسلام هو المعيار للحقّ والباطل، وأنّ الأفكار والطروحات الأخرى هي التي ينبغي مقارنتها به، وليس العكس (1).

هذا التطور ينبئ عن تحوّل في ذهن المسلم ونفسه، وخاصه بين الشبّان والطلبه. وتزامنت هذه المجموعه من التطورات الفكرية والاعتقاديّه مع التطورات الاجتماعيه والاقتصاديّه والسياسيه للبلدان الإسلاميه، فعمل كل عامل على تعزيز الآخر وتقويته حتى حصل الانفجار في أواخر السبعينات وأدى إلى ظهور حاله جديده مستمره إلى يومنا هذا. وكما ذكرنا فإنّ هذه الحركه هي معلم سياسي

ص: ٦١

١- (١) أفضل من صوّر هذه الحاله سيد قطب في كتاب "معالم في الطريق"، فمن الأهداف الأساسيه التي يتوخاها هذا الكتاب تقديم ردّ نهائيّ وجريء وقوي على من أسماهم المؤلف بالمهزومين روحياً وعقلياً، الذين يحاولون القضاء على روحه الحماسيه من خلال عصرنه الإسلام، ورغم أن الكتاب ألف ليكون جدول عمل لمجموعه الروّاد التي تأخذ على عاتقها مسؤوليه تأسيس المجتمع الإسلامى (ص ٥٠٥١)، لكن يبدو أنّ رسالته الرئيسيّه هي المواجهه الجاده والشامله مع كل من يحاول طمس الأصاله الإسلاميه وتجاهلها. راجع أيضاً تقديم الطبعه الرابعه لكتاب "الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى" حيث يصرح مؤلفه ويقول: «... صدرت بحوث تتعلق بالمستشرقين بينت في غير لبس مدى تحدّى هؤلاء باسم البحث العلمى، ومدى جرأتهم في توجيه نداءاتهم المتعدده للمسلمين في الوقت الحاضر في وجوب إقدامهم على تعديل إسلامهم حتى يلائم الحضاره الإنسانيه القائمه!! كما أبانت مدى خطر هؤلاء على الإسلام والمسلمين، وأنّ دعوتهم هذه لا تقل في هذا الخطر والعذر عن تلك الدعوه الأخرى التي يوجّهها إلحاد العلم الماركسى..». والطريف أن المؤلف قال كلامه هذا في وقت كان شبح الماركسيه يخيم على كل مكان. ولمعرفه أمثله أكثر ثوريه راجع الأعداد المختلفه ل - "الدعوه" و "النذير" الصادرتين عن الإخوان المسلمين في مصر وسوريا، وخصوصاً "النذير".

دينى واجتماعى ثقافى للمرحله الجديده شملت كل العالم غير الصناعى سوى أمريكا اللاتينيه، وهذه المرحله هى ثمره المرحله التى سبقتها؛ أى مرحله سيطره المدنيه الجديده ببهرجتها وقدرتها وتقنيها وتغييها للحضاره غير الأرويه بالإرهاب والتهديد، وكان الوضع الجديد الذى رافق المدنيه الحديثه وضعاً قلقاً مؤقتاً؛ وذلك بسبب التخلّى عن التراث القديم بلا مبرر، وتكميم أفواه أبناء ذلك التراث وورثته.

لم يكتب لهذا التخلّى عن التراث الذى اقترن غالباً بالتحقير الاستمرار لمدته طويله، ومن المعلوم أنّ انتهاء تلك المرحله كان يتطلب توفير بعض الممهّدات، وهو ما حصل فعلاً- فى القرن الأخير وبلغ ذروته فى العقدين أو الثلاثه الأخيره، فدخل العالم الثالث مرحله جديده شملت العالم الإسلامى أيضاً وتبأثير أقوى.

أمّا العوامل والقوى التى أثرت على المرحله الجديده ونقاط القوه والضعف فيها، وقدرتها على النضج والإبداع والاستقرار فهى قضيه اخرى. فإذا استطاعت عقيدته العوده إلى الأصاله فى المرحله الجديده التى هى فى شكل من أشكالها نتاج لهذه العقيدته أن تلبي مختلف حاجات العالم الثالث ولا- سيما العالم الإسلامى، بحيث لا يصر إلى التضحيه بالتجدد والرغبه فى التحول على حساب الأصاله والعوده إلى الأصل أو العكس فيمكن القول بكلّ ثقّه بأنّ هذه العقيدته ستخرج من المعركه منتصره. فالتمسك بالأصاله دون الالتفات إلى الحاجات الكثيره والمتنوعه للعالم المتحول والمتسارع فى هذا الزمن لا يمكن لوحده أن يضمن هذا النصر، ويصحّ هذا الكلام على مرحلتنا الحاضر، أى عقدي الثمانينات والتسعينات أكثر من أى وقت مضى.

إنّ الالتفات لهذا المبدأ لا يضمن فقط انتصار العقائد الأصوليه فى المعركه التى دخلتها، بل يمكن القول بأن استمرار المرحله الجديده رهين بهذا النجاح والانتصار، وأن فشل هذه الأيديولوجيات وعدم قدرتها على

١- (١) يلزم بنا هنا أن نتبه إجمالاً إلى ملاحظه مهمه ترتبط بمستقبل الحركه الإسلاميه الحاضره، فلأسف لم يجرِ التطرق إلى هذا الأمر بصوره جاده تنظر إلى الأمور بحقائقها إلا ما ندر، الأمر الذي يعدّ نقطه ضعف مهمه فى هذه الحركه، وسنحاول فيما يلى أن نوضح بعض الملاحظات. من المشكلات الأساسيه للحركه الإسلاميه الحاليه: رغبتها بحلّ كلّ معضلاتها فى ظلّ الإيمان والتضحيه فقط، وهى تتجاهل تقريباً ضرورات الحياه المعاصره، ولا تفصل بين هذه الضرورات وبين الثقافه والمدنيه الغربيه. فالمدنيه الغربيه أو من الأفضل أن نقول: المدنيه الجديده لأنها لم تعد تتعلق بالغرب وحسب، فهى مدنيه عالميه، للجميع فيها وفى تحولاتها دوراً شياً، وضرورات الحياه فى عالم اليوم شياً آخر، فأى مسلم ملتزم بل وأى إنسان مؤمن موحّد لا يستطيع أن ينحاز بكيه إلى هذه المدنيه، وهو أمر واضح لا يحتاج إلى بحث ونقاش، ولكن يجب ألا ننسى بأنّ الحياه المعاصره تتطلب مراعاة بعض الأصول، وبدون الالتزام بها لا يمكن للمرء أن يعيش فيها بعزه واستقلال على الأقل. ومن جمله تلك الضرورات: النظم والدقه والسعى والكّد، والشعور بالمسؤوليه، والتوفر على ضمير العمل، وطاعه القانون وعدم تبريره، وتحمل المسؤوليه، وعدم توقّع ما يفوق الطاقه والاستيعاب، وقدره التكيف والتعاون الجماعى، والتفكير على أساس العلم والعقل، واتخاذ القرار المدروس، فى الأمور التى يجب أن يتدخل فيها العلم والعقل والدراسه، فإذا كان المجتمع يُدار فى السابق دون الالتزام بهذه الأمور، فإنّه أصبح ضرباً من المستحيل فى العصر الحاضر. والعجيب أنّ الإسلام يتضمّن تعاليم صريحه ومؤكده فى كل هذه المجالات، لكنّ التزام المسلمين بها فى القرون الأخيره كان أدنى من التزام أمة اخرى بها؛ لأسباب تاريخيه واجتماعيه وأخلاقيه وتربويه ونفسيه كثيره لا بدّ أن تشخص بدقه. ومن أهم تلك الأسباب: فهم المسلم لدينه على أنه دين فردى، فالإنسان الفاضل فى العرف القديم هو العامل بالخيرات فضلاً عن التزامه بالأحكام العباديه، كأن يقوم ببناء مسجد أو مدرسه أو خزان للمياه أو جسر وأمثال ذلك، ويجعله وقفاً للناس، أمّا فى العصر

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

جذور الاختلاف العقائدي:

المشكلة الأساسية هنا: هو التصور القائم على أنّ الفرق بين المذهبين يعتمد في أساسه على خلافه الإمام علي (عليه السلام)، فالمسألة ليست في أنّ عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) هو وصيّ الرسول (صلى الله عليه وآله) أو الخليفة الرابع، إذ لا يتحدّد التباين بين الفريقين ولا يختزل في هذه القضية، ولا يرتبط الموضوع أساساً حول شخص معين ومن يكون هذا الشخص، وإنما يحوم حول الشأن، فما هو الشأن؟ ومن يستطيع أن يحزره؟

وبعبارة ثانية: يدور الموضوع حول المفاهيم قبل المصاديق، ففي الدرجة الأولى ما هو مفهوم الإمامة؟ وليس من يكون الإمام؟ ومن الخطأ أن نتنزل بهذه المسألة إلى مستوى سلسلة من الحوادث التاريخية، فهذا المفهوم في حقيقته الأمر يؤثر على جميع أبعاد وزوايا التفكير الديني للشيعة والسنة.

لنكن أكثر صراحة: إنّ التركيبة الاعتقادية والفقهية والكلامية وتبعاً لذلك التجربة التاريخية والتكوين النفسي والاجتماعي للشيعة والسنة خضعت لتأثير سلسلتين من العوامل المتباينة، والسبب الرئيسي في ذلك: هو أنّ أهل السنة يفهمون الإسلام عبر نافذه الإسلام الذي حكم على عهد الخلفاء الراشدين والصحابه والتابعين، وينظرون إليه من هذه الزاوية، بينما يفهم الشيعة الإسلام عبر وصايا الرسول (صلى الله عليه وآله) حول خلافته؛ فأحدهما ينظر إلى الإسلام من نافذه تاريخ صدر

الإسلام، وتقوّم الطائفة الأخرى تاريخ الصدر الأول وفق المعايير والضوابط

الإسلامية. فتارة يُنظر إلى الدين ويُفهم من وراء التاريخ، ويُنظر إلى التاريخ تارة أخرى عبر مرشّح الدين، وبالتالي فهما نظرتان متباينتان وفهمان مختلفان تماماً. من هذين الفهمين ينشأ الاختلاف الأساسى بين الشيعة والسنة، ويتميز كلاهما عن الآخر باعتبارهما مذهبين كلاميين وفقهيين مختلفين (1).

لا ريب فى أن الإسلام الذى يتساوى تاريخ صدره الأول ولا سيما تاريخ مرحله الخلفاء الراشدين فى أهميته وقيّمته مع الإسلام نفسه سيختلف مع إسلام طائفه أخرى لا تعتقد بهذه الأهميه والقيمه لهذه المرحله، بل تنظر إليها بعين الانتقاد، فالمسأله أعمق مما يحوم التصور حوله للوهله الأولى؛ لأن الفرق بين المذهبين هو الاختلاف فى كيفية فهم الإسلام، إذ تُفهم الخلافه والإمامه والخليفه والإمام عند أحد الفريقين بشكل، وتُفهم عند الطرف الثانى بشكل آخر، ويُقلّل شأن وخصائص الرسول (صلى الله عليه و آله) إلى مستوى خلفائه عند مجموعهم، فى حين يُرفع من شأن الإمام وخصائصه إلى مستوى الرسول (صلى الله عليه و آله) سوى فى مسأله الوحي والنبوه عند طائفه ثانيه، حيث تترتب الكثير من القضايا على هاتين النظرتين، وتتجلّى بصوره رئيسيه فى الفكر السياسى. وبعبارة ثانيه: فإنّ الفكر السياسى للفريقين يخضع أكثر من أى موضوع آخر لتأثير رؤاهم المختلفه فى فهم الإسلام.

ص: ٦٦

١- (١) انتبه بعض علماء السلف والكتّاب المعاصرين لهذا الاختلاف، فمن بين المتقدمين راجع كتاب: الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ج ٤، ص ٩٤. يقول فى جانب منه: «لا معنى لاحتجاجنا عليهم الشيعة برواياتنا فهم لا يصدّقونا، ولا معنى لاحتجاجهم علينا برواياتهم فنحن لا نصدّقها، وإنما يجب أن يحتج الخصوم بعضهم على بعض بما يصدقه الذى تقام عليه الحججه به، سواء صدقه المحتج أو لم يصدقه». ومن المعاصرين فى المصنّفات الحديثه راجع: معالم الخلافه فى الفكر السياسى الإسلامى: ١٣٨ ١٣١، وكتاب الفكر السياسى الشيعى: ١١٦١٨٠.

من الضروري هنا أن نشير إلى ملاحظه مهمه حول سوء الفهم الذى قد

يولده طرح مثل هذه البحوث، فيقال مثلاً: لو كان الاختلاف بين الفريقين بهذا القدر فتتنفى قضيه الوحدہ الإسلاميه، أو لو كان المطلوب تحقيق هذه الوحدہ فما هو الداعى لطرح مثل هذه البحوث؟ فنقول:

أولاً: رغم كل هذه الاختلافات فإن الإسلام ببركته وعظمته واستيعابه ومبادئه الثابته قادر على توفير ذلك المقدار من المشتركات الرئيسيه التى تستطيع أن تجمع بين هذين الفريقين وعامه الفرق الإسلاميه.

ثانياً: أكد الإسلام بنفسه من خلال وصاياه وتعاليمه على اجتماع الصفّ والوحدہ كتكليف شرعى وأمر مفروغ منه، ولكن ينبغى معرفه الفريقين معرفه دقيقه وتقويم تأثير العوامل المختلفه فى تكوين وتحديد الفكر السياسى لكليهما، من أجل الفهم التحليلى والصحيح لتاريخ المذهبين ووضعهما الحاضر، فما قلناه وما سنقوله يدخل فى إطار تحقيق هذا الهدف لا سواه.

ص: ٦٧

الفصل الثاني: فهم التاريخ

إشاره

ص: ٦٩

نظرة إلى تاريخ صدر الإسلام:

إنَّ أهم عامل بلور الفكر السياسى للسنة والشيعة هو طريقه نظرتهم للتاريخ الإسلامى، ولا تنحصر أهميه هذا البحث فقط فى أنه يساعد على فهم اسس الفكر السياسى للفريقين، إنما يخضع الفهم الدينى لكلا المذهبين فى إطاره العام لتأثير هذه النظرة، وربما كان تأثير هذه الرؤية فى بلوره الفكر السياسى لهما أكثر من تأثيرها فى الأمور الأخرى.

أشرنا فى الفصل السابق إلى أن تاريخ صدر الإسلام ولا سيما عصر الخلفاء الراشدين وكذلك الصحابه والتابعين يحتل أهميه بالغه عند أهل السنة، بينما يرى الشيعة بأن هذه الفتره التاريخيه لا تختلف عن غيرها من فترات التاريخ الإسلامى. والأهم من ذلك أن هذه القضية ليست مجرد اعتقاد نظرى؛ أى لا يتوقف الأمر عند اعتقاد أهل السنة بأن هذه المرحله متماز بشأن وقيمه دينيه خاصه بينما لا يعتقد الشيعة بهذه القيمه، بل تركت هذه النظرة تأثيراً عميقاً على الفهم الدينى لأتباع المذهبين، بحيث أخذ أهل السنة ينظرون إلى الإسلام من نافذه هذه المرحله التاريخيه باعتبارها المجسده لتعاليم الإسلام، وعلى العكس ينظر الشيعة إلى هذه البرهه التاريخيه من نافذه المعايير الإسلاميه، وهذا ما يجعلهم يتخذون مواقف انتقاديه إزائها. وحيث إنَّ الفهم الدقيق لهذه الملاحظه ينطوى على أهميه قصوى فى وعى الفهم الدينى للفريقين وخاصه الفكر السياسى لهما فإننا نستهل هذا الفصل بالغور

فأهل السنّه يسبغون شأنًا دينياً بل قدسيه إلهيه لتاريخ العصر الأول لصدر الإسلام، وإلى نهايه الخلافه الراشده على الأقل، وينبغى بنا أن نعرف كيف ظهرت هذه العقيدته؟ ومتى ولّم ظهرت؟ وما هو تأثيرها على الفهم الدينى ولاسيما الفكر السياسى والتطورات الاجتماعيه والتاريخيه للسنّه؟

واقع الأمر أنّ تاريخ الإسلام الذى يبدأ بعد رحيل النبى (صلى الله عليه و آله) وينتهى بالخلافه الراشده والذى يُجمع السنّه على أهميته لم يكن يمتاز بقيمه دينيه خاصه عند المسلمين الأوائل، بل لم يكن يختلف عن غيره من الأزمان، وقد نشأت هذه العقيدته بسبب الأحداث التى وقعت فيما بعد.

بعبارة ثانيه: تحقّق تاريخ هذه المرحله بصوره معينه وبات يُنظر إليه فيما بعد بصوره اخرى مختلفه، وقد تكوّن الفهم الدينى والفكر السياسى لأهل السنّه على أساس هذه النظرة، لا- على ما تحقّق وحصل فعلاً- لمرّ الآن كيف وقع هذا الأمر؟ وما هى المراحل التى طواها؟ وإلى أين انتهى؟ بل لم حصل أصلاً؟

لإضائه جوانب البحث فنحن مضطرون إلى دراسه كيفيه تحقّقه أولاً، ثم نتناول بعدها كيفيه ظهور هذه النظرة والعقيدته.

يكمن أساس القضيه فيما ذكرناه من أنّ تلك الفتره لم يكن أى شأن أو شخص يمتاز فيها بقداسه خاصه سوى مقام النبوه وشخص الرسول (صلى الله عليه و آله) (١) إلا

ص: ٧٢

١- (١) حقيقه الأمر أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) أيضاً لم يكن يحاط بتلك الدرجه من الاحترام والقداسه من قبل عامه الناس، لاسيما من قبل قريش، وذلك ما يستتج من تعاملها معه، ولم تكن نظرتها إلى الرسول (صلى الله عليه و آله) تساوى نظره سائر المسلمين إليه، وترى أنّ شأنه ومنزلته أدنى بكثير من الحد الأدنى الذى كان يجمع عليه المسلمون آنذاك، والروايه التاليه خير مثال على ذلك: يقول عبد الله بن عمر: إنّه كان يدون كل ما يسمعه عن الرسول (صلى الله عليه و آله) ليحفظه، فمنعته قريش عن ذلك متذّرعه بأنّ الرسول لا يعدو كونه إنساناً كغيره قد ينطق عن غضب، فامتنع عبد الله عن الكتابه وأخبر الرسول (صلى الله عليه و آله)، فأشار (صلى الله عليه و آله) إلى فمه وأقسم له بأنه لا- يخرج منه إلا- الحق. انظر: مسند أحمد: ١٦٢/٣. والمثال الآخر هو اعتراض ذى الخويصره على النبى (صلى الله عليه و آله) واتهامه إياه بعدم مراعاة العدل. الملل والنحل: ١١٦/١. وثمه أمثله اخرى كثيره تؤكد هذه الحقيقه، لكن المسلمين فيما بعد رفعوا من مستوى اعتقاد مسلمى صدر الإسلام ولا سيما قريش بالرسول (صلى الله عليه و آله) بما ينسجم مع تصوراتهم له، أى أنهم قالوا: إن هؤلاء صحابه الرسول ولا بدّ أن تكون عقيدتهم به بهذا المستوى، ولم يكن مهماً معرفه المستوى الذى كان عليه هذا الاعتقاد عملياً، ومن الطريف فى الأمر أن قريشاً حظيت فيما بعد بأرفع الدرجات لدى مسلمى الأجيال الأخرى؛ لأنهم اعتقدوا بأنها كانت الأقرب والأوفى للرسول (صلى الله عليه و آله). انظر: اقتضاء الصراط المستقيم: ١٥٥ ١٥٠، وكنز العمال: ٢٤٣٦/١٣.

أنّ ثله قليله من المسلمين سنأتى على ذكرها لاحقاً كانت ترى للإمام على (عليه السلام) مكانه ومنزله خاصه تتناسب مع وصايا الرسول (صلى الله عليه و آله) به، كما لم يكن أى شأن خاص تحاط به الخلافه والخلفاء، الأمر الذى نستنتجه من خلال دراسه مجمله لتلك المرحله.

انتخاب أبى بكر:

انتخب أبو بكر للخلافه بعد وفاه رسول الله (صلى الله عليه و آله)، وكان انتخابه لها لإداره المجتمع وتنظيم اموره ليس إلا، وبطبيعته الحال ينبغى أن لا ننسى بأنّ الأمور الدينويه والاجتماعيه والسياسيه للمسلمين آنذاك كانت تحمل مفهوماً مغايراً لمفهومها فى عصرنا الحاضر(1).

ص: ٧٣

١- (١) تنقل جميع مصادر التاريخ الإسلامى التى تتضمن أحداثا فتره الرسول (صلى الله عليه و آله) وبعد رحيله حدث انتخاب أبى بكر وما رافقه من نزاع بصوره متقاربه، وفى هذا دلالة على صحه النقل. كمثال راجع: الإمامه والسياسه: ٢١٧/١.

لقد خلق الإسلام في تلك البرهه الزمنيه تحولات اجتماعيه متناسب مع مبادئه وقوانينه وقيمه، وأرسى ركائز مؤسسات اجتماعيه دينيه وسياسيه دينيه واقتصاديّه دينيه كثيره، واختير أبو بكر للخلافه ليتحمل مسؤوليه إداره مثل هذا المجتمع الذى لم يكن من الممكن فصل اموره الدنيويه عن الدينيه، إذ كانت ترتبط مع بعضها بوشائج لا تُفَلّ، والمهم فى ذلك أنّ المجتمع الإسلامى تبلور ومنذ عهده الأول بشكل امتزجت فيه العناصر الدينيه والدنيويه حتى أصبح إحراز هذه المناصب فى تلك المرحله لا يستلزم بنظر المسلمين وجود شروط خاصه، بل يكفى لذلك أن يكون الشخص مسلماً، لا سيّما إذا كان يقف على رأس مجموعه معينه (١).

على سبيل المثال: كانت صلاه الجمعه والجماعه إحدى السنن الاجتماعيه الدينيه للمجتمع الإسلامى الفتى، وكانت تقام بإمامه الرسول (صلى الله عليه وآله) فى حال حضوره فى المدينه أو فى السفر أو فى ميدان المعركه، وإمامه من يستخلفه فى حال غيابه، فقد كانت بعهده أمير الجيش فى الحرب وبعهده من يستخلفه فى المدينه حال غيابه عنها.

ينطبق هذا الأمر على بيت المال أيضاً، فقد كان مسؤولاً عنه فى حضوره، ويتولّى أمير الجيش أو الخليفه المعين من قبله اموره فى غيابه (صلى الله عليه وآله)، وقس على هذا فى الأمور الأخرى: كالقضاء والحكم وإداره الشؤون السياسيه والعسكريه. ولم يكن تبوّء هذه المناصب يعنى بنظر المسلمين كسب أصحابها لشأن خاص أو مرتبه دينيه معينه، وتبيّن تجربه المسلمين فى المدينه أنّ الحاكم حاكم حال كونه يتصدّى لمسؤوليه منصبه، سواء اتسع نطاق هذه المسؤوليه أم ضاق، وأن التصدى لهذه

ص: ٧٤

١- (١) أسس الإسلام مجتمعاً جديداً جمع فيه بين القيم الدينيه والدنيويه، ويوضّح أحمد أمين فى: "فجر الإسلام" ٦٩٩٧: كيف تحقق هذا الدين وغيره واستمر رغم التراث الجاهلى. كذلك انظر: العقيدته والشريعه فى الإسلام: ٩٤٢ و: Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. ٣٥٠- ٥١٠.

المسؤولية لم يكن يعنى أبداً أنّ الحاكم قد نال منزله دينيه أعلى.

يشرح الكاتب على عبد الرازق في فصل من كتابه المعروف الأحداث التي وقعت بعد وفاه رسول الله (صلى الله عليه و آله)، ويقول في جانبٍ من تحليله للأحداث التي أدت إلى انتخاب أبي بكر:

«كانوا يومئذٍ إنما يتشاورون في أمر مملكه تقام، ودوله تُشاد، وحكومته تُنشأ إنشاءً. ولذلك جرى على لسانهم يومئذٍ ذكر الإماره والأمراء، والوزاره والوزراء، وتذاكروا القوه والسيف، والعزّ والثروه، والعدد والمنعه، والبأس والنجده. وما كان ذلك إلا خوضاً في الملك، وقياماً بالدوله. وكان من أثر ذلك ما كان من تنافس المهاجرين والأنصار وكبار الصحابه بعضهم مع بعض، حتى تمت البيعه لأبي بكر، فكان هو أول ملك في الإسلام.

وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعه لأبي بكر واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعه سياسيه ملكيه، عليها كل طوايع الدوله المحدثه، وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوه والسيف.

تلك دوله جديده أنشأها العرب، فهي دوله عرييه وحكم عريي، ولكن الإسلام كما عرفت دين البشريه كلها، لا هو عريي ولا هو أعجمي.

كانت دوله عرييه قامت على أساس دعوه دينيه، وكان شعارها حمايه تلك الدعوه والقيام عليها. أجل ولعلها كانت في الواقع ذات أثر كبير في أمر تلك الدعوه. وكان لها عمل غير منكور في تحول الإسلام وتطوره، ولكنها على ذلك لا تخرج عن أن تكون دوله عرييه، أيدت سلطان العرب، وروجت مصالح العرب، ومكنت لهم في أقطار الأرض، فاستعمروها استعماراً، واستغلّوا خيرها استغلالاً، شأن الأمم القويه التي تتمكن من الفتح والاستعمار.

كان معروفاً للمسلمين يومئذٍ أنهم إنما يقدمون على إقامة حكومه مدنيه دنيويه، لذلك استحلّوا الخروج عليها، والخلاف لها، وهم يعلمون أنهم إنما يختلفون

فى أمر من أمور الدنيا. لا من أمور الدين. وأنهم إنما يتنازعون فى شأن سياسى لا يمسّ دينهم ولا يززع إيمانهم.

وما زعم أبو بكر ولا غيره من خاصه القوم أن إماره المسلمين كانت مقاماً دينياً، ولا أنّ الخروج عليها خروج على الدين، وإنما كان يقول أبو بكر: يا أيها الناس إنما أنا مثلكم، وأنا لا أدري لعلكم ستكلفونى ما كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) يطيق. إنّ الله اصطفى محمداً على العالمين، وعصمه من الآفات. وإنما أنا متّبع ولست مبتدعاً.

الصبغه الجديده:

«ولكن أسباباً كثيره وجدت يومئذ قد ألفت على أبى بكر شيئاً من الصبغه الدينيه، وختلت لبعض الناس أنه يقوم مقاماً دينياً، ينوب فيه عن رسول الله (صلى الله عليه و آله). وكذلك وجد الزعم بأن الإماره على المسلمين مركز دينى، ونيابه عن رسول الله (صلى الله عليه و آله).

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

على أساس هذا الفهم حيال الحاكم أقدم المسلمون على بيعه أبى بكر، على اعتبار أنّ انتخابه لهذا المنصب لا يهبه أى نوع من الشأن والمنزله الدينيه. صحيح أنّ الدين قد حدّد هذا المنصب ومسؤولياته وعيّن الشكل الجديد للمجتمع الإسلامى الفتى ومؤسساته، لكنّ هذا الحدث لم يكن يحمل لدى المسلمين مفهوماً أكثر من كونه أنّ الله تعالى قدّر للمسلمين أن يكونوا ضمن ذلك المجتمع وتلك

ص: ٧٦

١- (١) الإسلام وأصول الحكم: ١٧٥-١٧٦، وللمزيد من التوضيح راجع الصفحات ١٧١١٨٢.

الظروف، ولم يكن يعنى أبداً بأن من يتبوأ هذا المنصب يحظى بشأن ديني خاص. والحديث هنا عن التصور والفهم الذي كان يطبع أذهان المسلمين عن هذا الأمر، وليس عمّا بيّنه الرسول (صلى الله عليه و آله) وأكد عليه. ولمعرفة التحولات التي جرت آنذاك لابد من دراسته هذا الفهم وكيفيه ظهوره وتأثيره(١).

إن أفضل شاهد على ما ذهبنا إليه هو كيفيه انتخاب أبي بكر للخلافه، فرغم أن انتخابه حظى فيما بعد بقناعه عامه، إلا أنه كان في أيامه الأولى انتخاباً عسيراً، فقد عارضه الأنصار من جهه لأنهم أبوا أن يخضعوا لحكم المهاجرين(٢)، وعارضته من جهه اخرى قريش وعلى رأسها أبو سفيان الذي كان يرى أن طائفه أبي بكر أدنى من أن تحكم على طوائف قريش الأرقى منزله منها، ولهذا وجّهت أنظارها صوب عليّ (عليه السلام) والعباس عمّ الرسول (صلى الله عليه و آله)(٣).

أمّا المجموعه المعارضه الأخرى لهذا الانتخاب فكانت تتمثل في بني هاشم

ص: ٧٧

١- (١) لم يشر أحد إلى وصيه الرسول لأبي بكر بالخلافه إلا نفر قليل، منهم: الحسن البصرى ومحب الدين الطبرى وجماعه من أهل الحديث. معالم الخلافه فى الفكر السياسى الإسلامى: ١٣٣. ويحاول ابن حزم أن يثبت خلافه أبي بكر بالنص، وذلك فى بحث متكلف ومفصل. الفصل: ١٠٧١١١/٤. انظر إلى نقد هذه النظرية فى: الإسلام وأصول الحكم: ١٧٢ و ١٧٣، ونقدها الأدق فى: النظم الإسلاميه: ٨٤ ٨٥. والطريف أن ابن جزى من علماء غرناطه المعروفين فى القرن الثامن يرى أن خلافه أبي بكر وعمر انعقدت بإشاره الرسول (صلى الله عليه و آله) ووصيته. انظر كتابه: القوانين الفقهيّه: ١٧.

٢- (٢) حول مخالفه الأنصار لانتخاب أبي بكر راجع: الإمامه والسياسه: ٥-١٠، وكذلك ردّ أبي بكر وعمر على الأنصار فى الصفحتين ٦ و ٧.

٣- (٣) قال أبو سفيان لما رُشح أبو بكر للخلافه: «أرضيتم يا بنى عبد مناف أن يلى عليكم تيمى، والله لأملأنّ الوادى خيلاً ورجلاً». المواقف: ٤٠١.

وصحابه عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) المخلصين، إذ كانت معارضتهم دينيه بحته(١).

هذا ما حصل في المدينة، أمّا خارجها فقد عارض هذا الانتخاب الكثير من المسلمين الذين عرفوا فيما بعد بـ "أهل الردّه" ، ورغم أنّ بعض القبائل كانت قد ارتدّت فعلاً لكنّ بعضها عارض خلفه أبي بكر فقط، وقد أتهمت بالارتداد أيضاً حسب ما اقتضته المصلحه الزمنيه والمصلحه التاريخيه فيما بعد(٢).

الذي يكتسب قدراً كبيراً من الأهميه هنا هو الصراع الحثيث بين أنصار أبي بكر ومعارضيه. فسوى أقلية صغيره من أنصار عليّ (عليه السلام) التي كانت تؤكد على وصايا الرسول (صلى الله عليه و آله) وكفائه عليّ (عليه السلام) الدينيه لتبوء هذا المنصب وأهميته، كان الآخرون يدورون في فلك آخر، فلم يكن الجدال الدائر يحوم حول معنى خلفه رسول الله (صلى الله عليه و آله) وما هي الخصائص والشروط التي ينبغي توفّرها فيمن يقعد مقعده؟ ومن هو الذي يستحقّ ذلك؟ وإنما كانت كل فئه تُناصر مُرشّحها لشغل هذا المنصب، أي أن المسأله تدنّت إلى حدّ التنافس السياسى والطائفي البحت

ص: ٧٨

١- (١) حول معارضه بنى هاشم راجع: الإمامه والسياسه ٤١٠ و ١٣١٦. ويتضح من كلام لعلّى (عليه السلام) قاله فيما بعد عن سبب عدم مقاومته بأنّ معارضى أبي بكر كانوا أكثر. كمثال انظر خطبته (عليه السلام) فى: الغارات ٣٠٢/١، وكلامه فى كشف المحججه للسيد ابن طاووس.

٢- (٢) لم يكن الكثير ممن اتهموا بالارتداد وعرفوا بأهل الردّه من المرتدّين حقاً، وإنما كانوا من المعارضه السياسيه لأبى بكر، وليسوا ممن رفض الإسلام وخرج عنه. انظر فى ذلك: الإسلام وأصول الحكم: ١٧٧-١٨٠، والنص والاجتهاد: ١٣٦-١٥٠، وفجر الإسلام: ٨٠-٨١. ولفهم آراء ونظريات وتحليل اولئك الذين يعتبرون جميع المتهمين بالارتداد مرتدين حقيقه، والذين دافعوا عن مواقف أبى بكر راجع: البدعه تحديدها وموقف الإسلام منها لعزه على عطيه: ٣٢-٣٣، فهو ينقل وثائق هذه القضيه بالتفصيل.

وانسلخت من أى بعد دينى(١).

وكما قلنا فإن معارضة على بن أبى طالب (عليه السلام) وصحابته هى المعارضة

الوحيدة التى تمثّل فيها البعد الدينى، وكان محور معارضته الذى يّينه فيما بعد بصورة أكثر صراحة ووضوحاً وخاصة فى فتره خلافته كما جاء فى خطبته الشقشقيه وأمّالها يدور حول:

أولاً: لِمَ تمّ تجاهل وصايا الرسول (صلى الله عليه وآله) المؤكده.

وثانياً: ثمه خصائص ينبغى توفرها فيمن يستحق هذا المنصب، وهى لم تتوفر فى شخص سواه (عليه السلام)(٢).

وقد خاطب أنصار أبى بكر لما أرادوا أخذ البيعه منه قائلاً: «الله الله يا معشر المهاجرين، لا تُخرجوا سلطان محمد عن داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا- تدفعوا أهله عن مقامه فى الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحقّ الناس به؛ لأننا أهل البيت، ونحن أحقّ بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله، الفقيه فى دين الله، العالم بسنن رسول الله، المضطلع بأمر الرعيه، المدافع عنهم الأمور السيئه، القاسم بينهم بالسويه، والله إنه لفينا، فلا تتبعوا الهوى فتضلّوا

ص: ٧٩

١- (١) كمثال راجع استدلالات الموافقين والمعارضين لانتخاب أبى بكر فى: الإمامه والسياسه: ٤-١٦.

٢- (٢) الاستدلال على أنّ الخلافه والإمامه تليق بشخص مثل على بن أبى طالب (عليه السلام) جرى توضيحه ليس من قبل على (عليه السلام) وحسب، وإنما من قبل الأئمه (عليهم السلام) من بعده أيضاً. كمثال راجع رساله الإمام الحسن (عليه السلام) إلى معاويه فى: نظريه الإمامه عند الشيعة الإماميه: ٣١٨-٣١٩، وحول الشروط التى يجب توفرها فى الإمام راجع: شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد: ٢٦٣/٨.

عن سبيل الله، فتزادوا من الحق بُعداً»(١).

تنافس قبلي:

كان هذا هو الكلام الوحيد الذي يحمل في طياته لهجه اخرى، فيما بدا الآخرون يطرحون دفاعاً عن أنفسهم اموراً اخرى سوى الصلاحيه اللازمه لإحراز مثل هذا المنصب، فعاد التنافس القبلي من جديد حتى بات الجميع يتحدث عنه ويؤكد عليه، واشتد هذا التنافس بين المهاجرين والأنصار من جهة، وبين المهاجرين أنفسهم من جهة اخرى حينما انضوت كل فئه تحت لواء، فالتف بنو اميه حول عثمان، وبنو زهره حول عبد الرحمن بن عوف، وبنو هاشم حول علي بن أبي طالب (عليه السلام)(٢).

وقد صور أبو سفيان الذي كان مستاءً من خلافه أبي بكر الوضع آنذاك تصويراً واضحاً في جملة قصيره حينما قال: «والله إني لأرى عجاجه لا يطفئها إلا دم، يا آل عبد مناف فيما أبو بكر من اموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان عليّ والعباس؟»(٣)

في تلك الظروف جاءت معارضة الإمام علي (عليه السلام) في سياق المعارضه التي

ص: ٨٠

١- (١) انظر خطبته الكامله في: الإمامه والسياسه: ١٢/١. والطريف في المقام أنه بعد أن أنهى (عليه السلام) خطبته قال بشير بن سعد المنافس الأ-كبر لسعد بن عباد: «لو كان هذا الكلام سمعته الأنصار منك يا علي قبل بيعتها لأبى بكر ما اختلف عليك اثنان». وكان بشير كبير قبيله الأوس، وأدى تعاونه في أمر البيعه علي منح عمر للأوس حصه أكبر من الخزرج أثناء خلافته. راجع: ثوره الحسين لمحمد مهدى شمس الدين: ١٦.

٢- (٢) «... وأن بنى هاشم اجتمعت عند بيته الأنصار إلى علي بن أبي طالب، ومعهم الزبير.. واجتمعت بنو اميه إلى عثمان، واجتمعت بنو زهره إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف». الإمامه والسياسه: ١١ ١٠.

٣- (٣) تاريخ الطبرى: ١٩٧/٣.

حملت لواءها فاطمه الزهراء (عليها السلام)، ولو كان علي بن أبي طالب (عليه السلام) قد أصرّ على معارضته لتعرضت حياته للخطر، فقد قيل له بكل صراحة: إنه سيقتل لو عارض الأمر، لكن المكانة الخاصة لفاطمه الزهراء (عليها السلام) وفّرت لها نوعاً من الحصانه في كونها

كانت امرأه ووحيدته رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولهذا بايع علي (عليه السلام) بعد شهادته زوجته الزهراء (عليها السلام)، وتأسى به سائر بني هاشم وخاصته (١).

تلك إذن هي الظروف التي رافقت استقرار الخلافة لأبي بكر. وفي كيفية هذا الانتخاب والكلام الذي قيل في تأييده ورفضه دلالة على تصورات المسلمين في تلك المرحلة حول موضوع الخلافة، ورغم أنّ أبا بكر كان شخصيه معروفه لكنّ ما أجلسه على مقعد الخلافة ليس مؤهلاته ومنزلته الدينيه، حيث قيل وزُيّف الكثير عن هذا الأمر فيما بعد وبدوافع مختلفه، وإنما الفهم البسيط والعمادي للمسلمين عن مسأله خلافة الرسول (صلى الله عليه وآله)، إذ كانوا لا يرون لهذا المنصب أى شأن ديني مرموق (٢).

ص: ٨١

١- (١) ينقل ابن قتيبه كيفيه أخذ البيعه من علي (عليه السلام) كالتالى: فبعد أن استدعى (عليه السلام) للبيعه مرتين مشى إليه عمر مع جماعه، «فأخرجوا علياً فمضوا به إلى أبي بكر، فقالوا له: بايع، فقال: إن أنا لم أفعل فم؟ قالوا: إذا والله الذى لا إله إلا هو نضرب عنقك، قال: إذا تقتلون عبد الله وأخا رسوله، قال عمر: أمّا عبد الله فنعم، وأمّا أخو رسوله فلا، وأبو بكر ساكت لا يتكلم، فقال له عمر: ألا تأمر فيه بأمرك، فقال: لا أكرهه على شىء ما كانت فاطمه إلى جنبه». الإمامه والسياسه: ١٣/١. يضيف ابن قتيبه بعد أن ينقل القضية بتفاصيلها: «فلم يبايع على كرم الله وجهه حتى ماتت فاطمه رضى الله عنها». نفسه/ ١٤، وانظر أيضاً: رياحين الشريعة: ٣٤١/٢.

٢- (٢) الاستدلال المهم والوحيد الذى كان يستدلّ به آنذاك هو: أنّ العرب لا تخضع لغير قريش. [الإمامه والسياسه: ٦ و ٨]. وشرح عمر فيما بعد وبالتفصيل فى أول خطبه له بعد حجّه الأخير فى المدينه قصه انتخاب أبى بكر والأحداث التى رافقتها. راجع: مسند أحمد بن حنبل: ٥٥٥٦/١.

ثمه عوامل أخرى كان لها دور في الموضوع، لعل من أهمها: الأخطار التي كانت تكشّر عن أنيابها من خارج مجتمع المدينة، ومنها خروج أهل الردّة والاضطرابات الناجمة عنه بين القبائل القاطنة جنوب الجزيرة العربية ووسطها التي كانت تهدّد المدينة نفسها تهديداً حقيقياً (والمراد من أهل الردة أولئك الذين أعرضوا عن الإسلام وكانت في نيتهم مهاجمة المدينة، وليس أولئك الذين أطلق عليهم هذا اللقب لمعارضتهم خلافة أبي بكر).

والخطر الثاني الذي كان يحرق بالمدينة هو خطر الروم والفرس، إذ كان الخطر الأول خطراً عظيماً وحقيقياً. أدّت هذه المخاطر إلى أن تتجه الأنظار إلى الخارج وتنسى الخلافات الداخليه مؤقتاً على الأقل لينصرف المسلمون للدفاع عن كيانهم ووجودهم. ويكفي لمعرفة الأوضاع المضطربة آنذاك ما قيل من استشهاد أكثر من (١٢٠٠) مسلم بينهم عدد كبير من القراء وحفظه القرآن في مواجهه الردة (١)، ويتجسد في الذهن الوضع القلق للمسلمين لو استحضرننا عددهم الكلي يوم ذاك (٢).

وقد قضى أيام خلافة أبي بكر على تمرّد أهل الردّة، واستقرّت الأوضاع في الجزيرة العربية، بيد أن الأخطار الخارجيه المتأتية من القوتين الكبيرين كانت تؤرق

ص: ٨٢

-
- ١- (١) استشهاد في اليمامة ألف ومائتي مسلم بينهم ثلاثة وعشرون من قریش وسبعون من الأنصار. [التنبيه والإشراف: ٢٤٨]. قال عمر لأبي بكر بعد معركة اليمامة التي قتل فيها أخوه زيد ابن الخطاب: «إنّ القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإنّي أخشى أن يستحرّ القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإنّي أرى أن تجمع القرآن». العواصم من القواصم: ٦٧.
 - ٢- (٢) حول المرتدين الذين أعرضوا عن الإسلام وشكّلوا تهديداً حقيقياً على المدينة راجع البحث المفصل والمنقح في كتاب موير ١١-٤١٠. Muir, The Caliphate, pp. وكذلك: التنبيه والإشراف: ٢٤٧ ٢٥٠.

المسلمين، خاصة أن عملاءهما كانوا يجاورون المسلمين ولا يأمن جانبهم من أى هجوم(١).

فضلاً عن ذلك فإن رسول الله (صلى الله عليه و آله) وفى الأيام الأخيره من عمره الشريف كان قد جهّز جيشاً بقياده اسامه بن زيد لقتال الروم، رغم أنه (صلى الله عليه و آله) ربما كان يستهدف إبعاد من كان يُخشى عليه الانحراف عن وصيته بشأن مسأله الخلافه والإمامه، ولكن ذلك لا ينفى الخطر الرومى الذى كان يهدّد المسلمين حتى فى حياه رسول الله (صلى الله عليه و آله). وقد جهّز أبو بكر جيشاً بقياده اسامه لحرب الروم بعد فراغه من أهل الرده، وقال عنه: إنّه تأسّياً بالرسول (صلى الله عليه و آله) أكثر من كونه دفعاً للخطر، رغم أنّ هذا الخطر كان محدقاً بالمسلمين(٢).

خلافه عمر:

توفى أبو بكر فى مثل هذه الظروف، وأوصى بعمر خليفه على المسلمين، واستقرت لعمر الخلافه لنفس الدلائل التى استقرت فيها على سلفه. وكانت الأمّه ترى بأن الخليفه لا يدير سوى شؤونها الدينويه، فدخل عمر الميدان بعد أن وافق على أداء هذا الدور. وثمه أسباب كثيره تكمن وراء القبول به دون أن ترافق ذلك أيه ضجّه، بعضها يعود إلى الظروف التى كانت سائده آنذاك وإلى تجربته خلافه أبى بكر، وبعضها إلى شخصيته وخصائصه(٣)، دون أن تلعب المنزله الدينيه أى دور

ص: ٨٣

١- (١) كانت الحروب المستمره تشغل المسلمين يوم ذاك، ففى تلك الفتره انصرفوا لقتال الروم والفرس. راجع الملل والنحل: ١٨/١.

٢- (٢) كنز العمال: ٦٥٨/٥، وكذلك: العواصم من القواصم: ٤٥. وانظر فى هامش الصفحه المشار إليها وثائق هذه الوقعه والنقل المختلف حولها.

٣- (٣) حقيقه الأمر: أنّ خلافه عمر لم تستقرّ دون مشاكل، يقول ابن قتيبه: «ثم إنّ أبا بكر عمل سنتين وشهوراً، ثم مرض مرضه الذى مات فيه، فدخل عليه اناس من أصحاب النبي عليه الصلاه والسلام فيهم عبد الرحمن بن عوف، فقال له: كيف أصبحت يا خليفه رسول الله، فإنى أرجو أن تكون بارئاً؟ قال: أتري ذلك؟ قال: نعم، قال أبو بكر: والله إنى لشديد الوجع، ولما ألقى منكم يا معشر المهاجرين أشدّ علىّ من وجعى، إنى وليت أمركم خيركم فى نفسى، فكلكم ورم أنفه إرادته أن يكون هذا الأمر له، وذلك لما رأيتم الدنيا قد أقبلت...». الإمامه والسياسه: ١٨/١، شرح ابن أبى الحديد: ٢٣/٢٠، الملل والنحل: ٢٥/١. ويذكر ابن أبى الحديد المعارضه الصريحه لطلحه ويقول: «... ولقد قال له طلحه لما ذكر عمر للأمر: ماذا تقول لربك إذا سألك عن عبادته وقد وليت عليهم فظاً غليظاً؟ فقال أبو بكر: أجلسونى أجلسونى، بالله تخوفنى! إذا سألتى قلت: وليت عليهم خير أهلك؛ ثم شتمه بكلام كثير منقول». نفسه: ٢٤. وثمه آخرون احتجّوا على استخلاف عمر غير طلحه حسب الروايات الوارده فى كنز العمال فى هذا الباب. ففى روايه عن أحد الصحابه: أنّ عبد الرحمن بن عوف وعثمان دخلا على أبى بكر، وسمع بعض أصحاب النبي بدخولهما على أبى بكر وخلوتهما به، فدخلوا عليه واعترضوا على استخلاف عمر بسبب غلظته. كنز العمال: ٦٧٥/٥. وفى روايه اخرى أنه لما عهد أبو بكر الخلافه إلى عمر دخل عليه طلحه وقال: أنا رسول من ورائى إليك، يقولون: قد علمت غلظه عمر علينا فى حياتك فكيف بعد وفاتك...؟ نفسه: ٦٧٨. «وكان أول كلام تكلم به عمر أن قال: اللهم إنى غليظ فإتبنى وإنى ضعيف

فقوّنى، وإنى بخيل فسّخنى». نفسه: ٦٨٤. وخطبته تعرّز الرأى القائل بوجود هذه الاعتراضات والاحتجاجات ضده، وأنها كانت ذات طابع عام. وبطبيعة الحال هناك عوامل أخرى تدخلت، يقول ابن أبى الحديد: «... قال أبو بكر فى مرض موته أيضاً للصحابه: فلما استخلفت عليكم خيركم فى نفسى فكلكم ورم لذلك أنفه، يريد أن يكون الأمر له، لما رأيتم الدنيا قد جاءت، أما والله لتتخذن ستائر الديباج ونضائد الحرير». شرح ابن أبى الحديد: ٢٤/٢٠.

أيضاً، رغم الكلام الكثير الذى قيل فى هذا المجال فيما بعد. فلم يكن يسبغ على

ص: ٨٤

نفسه شأواً دينياً خاصاً، ولم يتمسك بدليل معين لإثبات ذلك، كما أنه لم يكن يمتاز بهذه المنزلة بنظر مسلمي عصره، ولم تكن هذه الخصوصية سبباً لجلوسه على مقعد الخلفه.

ورغم أن عمر كان يتمتع بأقصى الامتيازات الدينية الدنيوية التي كان يمكن لحاكم أن يحظى بها ويحصل عليها إلا أنها لم تكن ترتبط بمنزلته الدينية، فقد نال هذه الامتيازات من خلال تصديده للحكم، وليس من الصلاحيات الدينية للحاكم نفسه. ولا شك في أن خصائص عمر الذاتية للوصول إلى الحكم واستمرار سلطته القويه لعبت دوراً أكثر أهمية وتأثيراً من منزلته الدينية(1).

إن الإذعان بخلافه عمر هو في الحقيقة استمرار للإذعان بخلافه أبي بكر والاعتراف بمنهجه، رغم أن أبا بكر تسنم الخلافه منتخباً بينما وصلت إلى عمر بوصيه أبي بكر، لكنّ المهم هنا أن موضوع خلافه الرسول (صلى الله عليه و آله) طرح لدى انتخاب أبي بكر بشكل عبد الطريق أمام عمر لتسلم الخلافه، فضلاً عن ذلك فإن وصول أبي بكر للخلافه هو في الحقيقة استلامها من قبل ثلاثة أشخاص على

ص: ٨٥

١- (١) على عكس أبي بكر كان عمر يرى لنفسه نوعاً من الصلاحيه الشرعيه، وهذه الصلاحيه كما يفهم من كلامه وسلوكه كانت ناشئه عن مكانته كحاكم للمسلمين، وليست لمنزلته الشخصيه أو الدينيه. روى ابنه عبد الله قال: «خطبنا عمر بالجايه [قرب القدس] فقال: يا أيها الناس، إنى قمت فيكم كمقام رسول الله (صلى الله عليه و آله) فينا». سنن الترمذى: ٤/٤٦٥. وقد برهن فيما بعد بأنه كان يرى لنفسه حقاً شأن الحاكم، فراجع عن سلسله إجراءاته التي نشأت عن مثل هذا الشأن: النص والاجتهاد: ١٤٨-٣٨٣. وقد عرّف الفقهاء والمتكلمين فيما بعد ودوّنوا الأحكام الحكوميه على أساس هذا الشأن، حول ذلك انظر: الأحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام لأحمد بن إدريس القرانى: ٣٩٦، ٣٩٠، وخصائص التشريع الإسلامى فى السياسه والحكم: ٣١٩، ٣١٠، والاعتصام للشاطبى: ١٢١/٢-١٢٢.

رأسهم أبي بكر، أما الآخرا فهما عمر وأبو عبيده الجراح، والطريف أن عمر وفي اللحظات الأخيرة من حياته أخذ يتأسف على وفاه أبي عبيده وهو يريد أن يوصى بمن يخلفه، وقال: إنه لو كان حياً لوضعه موضعه (١).

بطبيعته الحال لعبت خصائص عمر الذاتيه دوراً مهماً، إذ كان على معرفه كافيه بالعرب ويعلم كيف يقودهم، كما كان قادراً على تشخيص الضرورات بدقه، فجاء أول كلام له حين استخلف: «إنما مثل العرب مثل جملٍ أنفٍ أتبع قائده، فلينظر صاحبه أين يقوده. أما أنا، فوربَّ الكعبه لأحملنكم على الطريق» (٢).

الأهم من ذلك أن عمر استلم الخلافه في وقت كان المجتمع بحاجة ماسه إلى من يتصف بمواصفات كمواصفاته، ولو كان قد تبوء الخلافه قبل هذه الفتره أو بعدها لواجه الفشل دون ريب، أو على الأقل لم يكن يحظى بالمكانه التي احتلها، إذ حالفه الحظ حينما وصل السلطه في اللحظه المناسبه، وأمسك بزمام الأمور في مرحله انسجمت تماماً مع خصائصه الفكرية والأخلاقية، فلم يكن عمر يستطيع أن يحكم بغير النمط الذي حكم به، وقد جاء حكمه كنتيجه طبيعیه لتحقق خصائصه وصفاته، فقد انسجمت طبيعته مع روح زمانه وكانت سياسته إفرأزاً لطبيعته، ولهذا تطابقت مع حاجات زمانه، ولم تترك طبيعته القاسيه المتشده مجالاً للمناورات السياسيه التي لم يكن المجتمع الإسلامي في الأساس بحاجة لها يوم ذاك،

ص: ٨٤

١- (١) لما أراد عمر أخذ البيعه من على (عليه السلام) لأبي بكر مارس عليه ضغوطاً حتى قال (عليه السلام): «احلب حلباً لك شطره، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً». الإمامه والسياسه: ١١/١. وقال عمر عندما أراد تعيين الخليفه من بعده: «لو أدركت أبا عبيده بن الجراح باقياً استخلفته ووليتته». نفسه: ٢٣. ومن الطريف: أن أبا عبيده كان أول من ذكره عمر من الماضين وتأسف على موته.

٢- (٢) من اصول الفكر السياسى: ٣٤٧.

كما أن العرب كانت لا تستريح لمثل هذا الأسلوب. وقد انطبقت مواصفات الخليفه روحياً وأخلاقياً مع مواصفات اناس عهده، فتوفّر له النجاح، بل أصبح ذلك سرّ نجاحه(١).

التهديدات الخارجيه:

بقيت الأخطار الخارجيه على ما كانت عليه إن لم تصبح أكثر تهديداً مما سبق، فرغم غياب المعارضين داخل الجزيره العربيه إلا أنّ تحسّساً أخذ ينمو من جانب الفرس والروم تجاه ازدياد قدره هذا الدين والنظام الجديد، لا سيما فارس التي أبدت حساسيه مفرطه باتت تهدد المسلمين حقاً.

ومن الطبيعي فإن الرأي العام فى مثل هذه الأوضاع ينصرف فى اتجاه دفع الأخطار، وتتجه الأنظار إلى الخارج دون أن تترك فرصه لتصفية الحسابات الداخليه. وكانت هذه الأخطار جاده إلى الحدّ الذى قرّر عمر عده مرات الذهاب إلى ميادين المعارك مع الفرس لتعزيز معنويات جيشه، لكنّ الإمام عليّاً (عليه السلام) كان يمنعه فى كل مره. من جهه اخرى فإن الحروب بين المسلمين والفرس والروم فى تلك الفتره كانت تستهدف دفع الأخطار، وليس فتح الأراضى، وهذا الإحساس بالخطر لم يكن قائماً على وهم، إذ كان المسلمون يرون أنهم أضعف من أن يقفوا بوجه هاتين القوتين فضلاً عن تحقيق النصر عليهما، لا سيما وأنّ الأذهان لم تغب عنها بعد تحرّشات هاتين القوتين، وخاصة الملووك الساسانيين وأياديهن فى المنطقه،

ص: ٨٧

١- (١) يمكن استنتاج هذه الملاحظه من خلال دراسه الخصوصيات الأخلاقيه والفرديه للخليفه الثانى والخصائص النفسيه والتربويه والأخلاقيه للعرب فى عهد الرسول (صلى الله عليه و آله) والفتره السابقه والتاليه له. راجع: كنز العمال: ٥/٦٧٤٦٨٧، وكتاب: عمر بن الخطاب لعبد الكريم الخطيب: ٤٢-٥٢ و ٣٧١-٤٤٠. وكذلك راجع وصيته لخليفته التى تكشف عن أفكاره وميوله الروحيه والنفسيه فى: البيان والتبيين: ٢/٤٧ و ٤٨.

وأن عظمتها كانت تتجلى في الأنظار كقوتان لا تنضبان، وتتضح هذه الملاحظه من خلال دراسه الوثائق التاريخيه المرتبطه بتلك المرحله، والشك والتردد الذى كان يقترن بأى إقدام من هذا القبيل(١).

كانت أولى الاشتباكات العسكريه بين المسلمين والدول المجاوره محدوده، لكنّها كشفت لهم مكامن الضعف لدى أعدائهم، وما ساعد على ذلك تحركات بعض القاده المحليين الذين كانوا يرغبون بالحرب واستمرارها، وبالتالي فهم الذين شجعوا الخليفه الثانى على خوض معركه شامله مع الفرس ودفعه إليها، لكنّ القلق كان يساور الخليفه والكثير من المسلمين من هزيمه منكره حتى اللحظات الأخيره من تحقيق النصر(٢).

لقد حصل هذا فى النصف الأول من خلافه عمر، أمّا ما كتبه البعض فيما بعد بخصوص قرار عمر وسائر المسلمين بخوض غمار الجهاد ضد الفرس والروم فلا يعدو كونه محاوله لإضفاء الهيئه والقوه على أبطالهم، وحقيقه الأمر: أنّ الظروف

ص: ٨٨

١- (١) يصور عبد الله بن عمر الظروف الخطيره آنذاك بالشكل التالى: «لَمَّا قُبِضَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله) اشْرَأَبَ النِّفَاقَ بِالْمَدِينَةِ، وَارْتَدَّتِ الْعَرَبُ، وَارْتَدَّتِ الْعَجْمُ وَأَبْرَقَتْ، وَتَوَاعَدُوا نَهَاوَنَدَ وَقَالُوا: قَدْ مَاتَ هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي كَانَتْ الْعَرَبُ تُنْصِرُ بِهِ، فَجَمَعَ أَبُو بَكْرٍ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ وَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ الْعَرَبُ قَدْ مَنَعُوا شَاتِهِمْ وَبَعِيرَهُمْ وَرَجَعُوا عَنِ دِينِهِمْ، وَإِنَّ هَذِهِ الْعَجْمُ قَدْ تَوَاعَدُوا نَهَاوَنَدَ لِيَجْمَعُوا لِقِتَالِكُمْ، وَزَعَمُوا أَنَّ هَذَا الرَّجُلَ الَّذِي كُنْتُمْ تُنْصِرُونَ بِهِ قَدْ مَاتَ، فَأَشِيرُوا عَلَيَّ فَمَا أَنَا إِلَّا رَجُلٌ مِنْكُمْ، وَإِنِّي أَثْقَلِكُمْ حَمَلًا...». كنز العمال: ٦٦٠/٥.

٢- (٢) الروايات التى تكشف عن خوف المسلمين من مواجهه فارس حتى فى عهد عمر كثيره. ومن المعروف أن عمر كان يخشى الإقدام على هذه الخطوه، ولهذا قرّر عده مرات الذهاب إلى ميدان القتال بنفسه، حتى طرد علىّ (عليه السلام) عنه الخوف ومنعه من الذهاب فى بيان موجز ملء بالمعاني: «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَمْ يَكُنْ نَصْرَهُ وَلَا خِذْلَانَهُ بَكْتَرَهُ وَلَا بَقْلَهُ. وَهُوَ دِينَ اللَّهِ الَّذِي أَظْهَرَهُ، وَجَنَدَهُ الَّذِي أَعَدَّهُ وَأَمَدَّهُ، حَتَّى بَلَغَ مَا بَلَغَ...». نهج البلاغه: الخطبه (١٤٦).

كانت على غير هذه الصورة، لكن الوضع تغير فيما بعد فتح المدائن وبيت المقدس، وزالت الشكوك والمخاوف من القوتين. إذن فقد شهد النصف الثاني من خلافه عمر تحولاً كبيراً بعد فتح المدائن وبيت المقدس وانهيار فارس وإمبراطورية الروم الشرقيه، وأخذ الغليان والشعور الديني والهيجان الاجتماعي يؤول إلى الأفول شيئاً فشيئاً.

وهنا لابد أن نشير إلى الغنائم الكثيره التي لم تقع عليها عين عربى حتى ذلك الحين، فقد وقعت ثروه كبيره وعدد هائل من الأسرى يتسمون بثقافه وحضاره أرقى فى وسط مجتمع بدوى بسيط فى الجزيره العربيه، وظهرت تأثيرات هذا الحدث على عهد عثمان، رغم أنّ النصف الثانى من فتره خلافه عمر لم يسلم هو الآخر من نتائجه. فبالرغم من سطوه عمر وقسوته فقد وقعت أحداث كثيره أواخر عهده تُنبئ عن حالات استياء حصلت بسبب هذه التغيرات واجهها عمر بشده(1).

وقتل عمر وهو فى ذروه قدرته، ولو دامت خلافته أكثر من هذا لتدنت قدرته ونفوذه بسبب التحولات السريعه التي كانت تقع آنذاك، ولما استطاع أن

ص: ٨٩

١- (١) لمعرفة الغنائم التي حصل عليها المسلمون فى حروبهم مع الفرس والروم راجع: الأخبار الطوال، والكامل فى التاريخ: ٣٨٦٨/٢. ويقول أحمد أمين نقلاً عن الأخبار الطوال: «إنّ المسلمين أصابوا يوم جلولاء غنيمه لم يغنموا مثلها قط، وسبوا سبياً كثيراً من بنات أحرار فارس. فذكروا: أنّ عمر بن الخطاب كان يقول: اللهم إني أعوذ بك من أولاد سبايا الجلوليات...» فجر الإسلام: ٩٥، الملل والنحل: ٢٥٢٦/١. وروى نافع عن عمر: أنّه قال حين أتاه فتح القادسيه: «أعوذ بالله أن يعقبنى الله بين أظهركم حتى يدركنى أولادكم من هؤلاء»، قالوا: ولم يا أمير المؤمنين؟ قال: ما ظنكم بمكر العربى ودهاء العجمى إذا اجتمعا فى رجل» كنز العمال: ٧٠٢/٥.

ينال هذه الحظوه والمكانه التى خصصها له أهل السنّه فيما بعد.

ترك عمر الخلافه فى ظروف تختلف كثيراً عما كانت عليه لدى تقلده لها،

إذ كان المجتمع بسيطاً مغلقاً لم تسمح التهديدات الخارجيه بالمعارضه والتنافس الداخلى، لكنّ الزمن تغير فيما بعد، كما تغير المجتمع وزالت التهديدات والأخطار التى كانت محدقه بالمسلمين، وحصل المسلمون على الثروه وقويت شوكتهم حتى تحولوا إلى إمبراطوريه كبرى ودخلوا مرحله تجربه عالم آخر(١).

لقد تركت هذه التحولات تأثيراتها العظيمه على المجتمع، لا سيما على النخبه فيه ومعظمهم من قريش، إذ كان عمر يوجه إليهم اللوم والعتاب فى السنوات الأخيره من خلافته ويسأل الله الموت، وقد قال مره فى جمع من قريش: «بلغنى أنكم تتخذون مجالس لا- يجلس اثنان معاً حتى يقال: من صحابه فلان ومن جلساء فلان حتى تُحوميت المجالس.. وأيم الله إنّ هذا السريع فى دينكم سريع فى شرفكم سريع فى ذات بينكم، ولكأنى بمن يأتى بعدكم يقول: هذا رأى فلان، قد قسّموا الإسلام أقساماً.. أفيضوا مجالسكم بينكم وتجالسوا معاً فإنه أدم لألفتكم وأهيب لكم فى الناس. اللهم ملّونى ومللتهم، وأحسست من نفسى وأحسّوا منى، ولا أدرى بأيّنا يكون الكون؟ وقد أعلم أن لهم قبلاً منهم. فاقبضنى إليك.»(٢).

ص: ٩٠

١- (١) يوضح غولدتسيهر هذه تجربه الجديده التى دخلها المسلمون بأثر الثروه الكبيره التى هبطت عليهم من الحروب، وينقل روايه للرسول (صلى الله عليه و آله) يتنبأ فيها ذلك. راجع: الحديث ٣٦ من كتاب الجهاد فى صحيح البخارى، والعقيده والشريعته فى الإسلام: ٣٤٠. ويبين طه حسين بصوره اخرى انتهاء عُمر الخلافه بالصوره التى كانت عليها أيام الشيخين. الإسلاميات: ٦٦٢.

٢- (٢) من اصول الفكر السياسى الإسلامى: ٣٥٠.

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

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

ودليلنا إلى ذلك: كيفيه وصيه عمر مقارنة بسلفه، فقد نصّب أبو بكر عمر للخلافه دون أية مشكله، لكن عمر لم يفعل ذلك ولم يكن يقدر عليه؛ ذلك أن أبا بكر كان يحكم مجتمعاً موحداً يستطيع بسهولة أن يكون فيه صاحب القول الفصل دون معارض، لا لأنه قول صادر من أبي بكر، وإنما لكونه (المجتمع) كان يفكر بأمر آخر يساوره القلق منها. كما أنّ الخلافه برأى المجتمع الإسلامي آنذاك لم تكن تحمل معها امتيازات خاصه، ولم يكن الخليفه إلا- كغيره من أبناء المجتمع، والخلافه هي مهنته ومسؤوليته مثل أية مهنة ومسؤولية أخرى يتصدى لها غيره، مضافاً لذلك فإن الحاكم لم يكن يحظى بامتيازات مادية في مجتمع فقير محدود كالمجتمع الذي كان على عهد أبي بكر، لهذا لم يكن هناك أي صراع على السلطه.

بيد أنّ الأمر تغير بعد وفاه عمر، فقد زالت الأخطار وانفتح المجتمع وانزاح الفقر، وكان من الطبيعي أن يتنافس الأفراد والفئات المتنفّذه لاستلام السلطه، ورغم أنّ الخليفه لم يُستثنَ بامتياز خاصّ لكنّ استلام هذا المنصب بحدّ ذاته كان

١- (١) سيره ابن هشام: ٣٣٧٣٣٨/٤، وكذلك مسند ابن حنبل: ٥٥٥٦/١.

يجعله في موقع يستطيع من خلاله أن يحظى بما لم يحظ به غيره، ولهذا توجّهت الأنظار إليه (١).

وربما كانت هذه الحقيقة هي السبب في أنّ عمر وخلاًفاً لسلفه لم يوص لشخص معين من بعده، مع أنّه لم يكن أضعف من أبي بكر وكلامه لم يكن أقلّ نفوذاً من كلام أبي بكر، وإنما أدرك بفراسته تغيّر الظروف والأوضاع التي لم تكن تقتضى مثل ذلك، ولهذا اضطرّ للوصيه بالخلافه بهذه الكيفيه الاستثنائيه، وهي وصيه لم يقلده فيها آخر، ولربما لم يستطع أن يقلده أحد فيها (٢)، رغم ما كان يتمتع به من شخصيه فده بين أنصاره الذين حاولوا تقليده في امور كثيره.

ينقل عبد الله بن عمر وصيه أبيه كالتالي: «دخل على عمر بن الخطاب حين

ص: ٩٢

١- (١) حول وصيه عمر وشروطها انظر: الإمامه والسياسه: ٢٣٢٥/١. ومن المناسب أن ننقل رأى على الوردى بشأن المشاكل والصعوبات التي واجهها عمر في تعيين خليفته، ونظراً إلى ميوله الشيعيه فإنه يؤكد على أنّ عمر لم يعين علياً مكانه خوفاً من مخالفه قريش. ولسنا الآن بصدد إصدار الحكم على صحه الرأى من عدمه، وإنما يهمنّا أن نبين ظروف تلك الفتره: «قد يظنّ البعض في هذا العصر أنّ عمر كان يستطيع أن يعين خليفته فيقبل الناس منه هذا التعيين ويرضخون له. إننا الآن ننظر في الأمر نظراً سطحياً، ولا ندرى ماذا كان يجرى وراء الستار في ذلك الحين من مؤامرات ومكائدات؟ ولو أنّ عمر ولى علياً من بعده لرأينا قريشاً تقوم وتقعده، وتقلب الدنيا على رأس عليّ.. عدوها اللدود». ويضيف في مكان آخر: «يبدو في هذا أنّ عمر كان حائراً يودّ أن يوصى بالخلافه لعليّ، ولكنّه يرى أن قريشاً ستقاومه وتتحرّب ضده». وعَاظ السلاطين: ٢٠١ ١٩٩.

٢- (٢) رغم ما حظى به الخليفه الثانى من مكانه مميزه، وجرت في العهود التاليه محاولات مستمره لمتابعه نهجه غير أنّ أحداً لم يتبعه في اسلوب تعيين الخليفه، ومع أنّ متكلمى أهل السنّه حدّدوا جميع أنواع تعيين الخلفاء لكنهم لم يذكروا طريقه الخليفه الثانى. انظر: الأحكام السلطانيه: ٦١١.

نزل به الموت عثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص، وكان طلحه بن عبيد الله غائباً بأرض السواد، فنظر إليهم ساعه ثم قال: إني نظرت لكم في أمر الناس فلم أجد عند الناس شقاقاً إلا أن يكون

فيكم، فإن كان شقاق فهو منكم، وإنّ الأمر إلى سته: إلى عثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وطلحه وسعد، ثم إنّ قومكم إنما يؤمّرون أحدكم أيتها الثلاثة، فإن كنت على شيء من أمر الناس يا عثمان فلا تحملنّ بنى أبي معيط على رقاب الناس، وإن كنت على شيء من أمر الناس يا عبد الرحمن فلا تحملنّ أقاربك على رقاب الناس، وإن كنت على شيء يا على فلا تحملنّ بنى هاشم على رقاب الناس، ثم قال: قوموا وتشاوروا وأمّروا أحدكم، فقاموا يتشاورون...»(١).

وفى هذا دليل على تبدل الظروف العسيرة، فقد كثر طلاب الخلافة وسعوا نحوها حثيثاً ورأى أنصار كل طرف بأنّ مصالحهم تكمن في الدفاع عن مرشحيهم لهذا المنصب. ورغم أنّ هذه المشكلات كانت موجودة أيضاً لدى تقلد عمر للخلافه ولكن ليست إلى هذا الحدّ وبهذا المقدار من الخطوره.

ويُنقل: أنّ علياً (عليه السلام) رفض طلب عبد الرحمن بن عوف للعمل بسيره الشيخين كشرط لانتخابه خليفه، وردّ عليه بأنّ الزمن قد تغير(٢). وهذه الروايه حتى وإن كانت ضعيفه ومختلفه فهي تبين على الأقلّ الأوضاع المضطربه آنذاك؛ ذلك لأنّ كلّ مختلف يحمل معه شيئاً من الحقيقه، وإلا لم يصبح مشتبهاً.

خلافه عثمان:

أخيراً تقلد عثمان الخلافه، ولم يكن نجاحه إليها نجاح شخص، وإنما نجاح

ص: ٩٣

١- (١) كنز العمال: ٧٤٤٧٤٥/٥.

٢- (٢) الفكر السياسي الشيعي: ٢٤٨، نقلاً عن الفلسفه السياسيه للإسلام، تأليف عبد الدايم أبو العطاء: ٣١٣٢.

جناح بأكمله وضع عثمان في مقدمته، ذلك أنه كان أضعف المجموعه السداسيه التي رشحها عمر من بعده وأعجزهم. يكفي في إثبات ذلك أن أياً من الفضائل المعجوله فيما بعد للخلفاء ولعثمان لأسباب ذكرناها وسنتطرق إلى غيرها لاحقاً

لا- تتحدث عن قدراته وقابلياته الذاتيه، وإنما تحوم حول نسبه بالرسول (صلى الله عليه و آله)، أو حول حالته الروحيه والنفسيه(١).

مع أن عثمان كان ضعيفاً وغير كفو للخلافه، إلا أن الأوضاع تغيرت حتى في الأمور التي لا علاقه لها بقدرته وكفاءته، ومنها: غياب الخطر الخارجى، والحصول على ثروه عظيمه بسهولة ونتائج ذلك عديده في مجتمع قبلى متخلف يعانى من خلافات طائفية قديمه، واتساع نفوذ الجناح الذى يمثله الخليفه والذى لم يكن يفكر سوى بالمصالح الشخصيه، وغياب المركزيه القويه التي تحظى باحترام الجميع، وانفلات الولاه، كل ذلك أوجد وضعاً معقداً صعباً وزاد ضعف الخليفه فى الطين بله؛ ذلك أن جميع اللاهثين وراء الخلافه طمعوا فيها واعتقدوا أنهم أحق بها منه. وتفاقت الأوضاع حتى بلغ السيل الزبى وضاعت الناس ذرعاً، واحتجت على الخليفه مراراً دون أن تلقى اذناً صاغيه، الأمر الذى أدى إلى مقتل الخليفه أخيراً.

ومن المناسب هنا أن نسجل أقوال ابن خلدون بشأن هذه التحولات؛ ذلك أنها تساعد على فهم التطورات التي حصلت فى صدر الإسلام، لاسيما أواسط فتره خلافه عمر فما بعدها وأيام خلافه عثمان والإمام على (عليه السلام)، لهذا نرى أنفسنا مضطرين لنقل هذا النص رغم طوله.

ص: ٩٤

١- (١) كتاب الزهد لأحمد بن حنبل: ٣٩٤٣/٢، وكذلك: تاريخ الخلفاء: ١٤٧١٥٣، ولاسيما هوامش محب الدين الخطيب على العواصم من القواصم: ٥٣٥٥. لاحظ نقداً شاملاً وعادلاً للأحاديث المذكوره فى فضائل عثمان فى كتاب الغدير: ٢٤٥٣٤١/٩.

«... فقد كانوا أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها، لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم، ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانوا عليه من خشونه العيش وشظفه الذي ألفوه، فلم تكن أمه من الأمم أسغب عيشاً من

مضر لَمَا كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وجوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعه واليمن، فلم يكونوا يتناولون إلى خصبها، ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والخنافس ويفخرون بأكل العلهز وهو وبر الابل يمھونه بالحجاره في الدم ويطبخونه، وقريباً من هذا كانت حال قريش في مطاعمهم ومساكنهم، حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوءه محمد (صلى الله عليه و آله) زحفوا إلى امم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق، فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم، فزخرت بحار الرفه لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها، فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر وهم مع ذلك على خشونه عيشهم، فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد، وكان على يقول: يا صفراء ويا بيضاء غزى غيرى، وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يعهدا للعرب لقلتها يومئذ، وكانت المناخل مفقوده عندهم بالجمله وإنما يأكلون الحنطه بنخالها، ومكاسبهم مع هذا أتم ما كانت لأحد من أهل العالم.

قال المسعودى: في أيام عثمان اقتنى الصحابه الضياع والمال، فكان له يوم قُتل عند خازنه خمسون ومائه ألف دينار وألف ألف درهم، وقيمه ضياعه بوادى القرى وحنين وغيرهما مائتا ألف دينار، وخلف إبلاً وخيلاً كثيره. وبلغ الثمن الواحد من متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينار كل يوم، ومن ناحيه السراه أكثر من ذلك. وكان على مرتبط عبد الرحمن بن عوف ألف فرس وله ألف بعير وعشره آلاف من الغنم، وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً.

وخلف زيد بن ثابت من الفضه والذهب ما كان يكسر بالفؤوس غير ما خلف من الأموال والضياع بمائه ألف دينار. وبنى الزبير داره بالبصره وكذلك بنى بمصر والكوفه والإسكندريه. وكذلك بنى طلحه داره بالكوفه وشيد داره بالمدينه وبنها بالجص والآجر والساج. وبنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق ورفع سمكها وأوسع فضاءها وجعل على أعلاها شرفات. وبنى المقداد داره بالمدينه وجعلها مجصيه الظاهر والباطن. وخلف لعل بن منبه خمسين ألف دينار وعقارا، وغير ذلك ما قيمته ثلاثمائه ألف درهم». انتهى كلام المسعودى.

فكانت مكاسب القوم كما تراه، ولم يكن ذلك منعياً عليهم فى دينهم إذ هى أموال حلال لأنها غنائم وفيوء، ولم يكن تصرفهم فيها يأسراف إنما كانوا على قصد فى أحوالهم كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح فيهم وإن كان الاستكثار من الدنيا مذموماً فإنما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج به عن القصد، وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم فى سبيل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة، فلما تدرجت البداوه والفضاضه إلى نهايتها وجاءت طبيعه الملك التى هى فى مقتضى العصبية كما قلناه وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب فى باطل، ولا خرجوا به عن مقاصد الديانه ومذاهب الحق...»(1).

الأزمه الكبرى:

هذه هى الظروف التى رافقت خلافه عثمان، ثم ورثها من بعده على بن أبى طالب (عليه السلام)، وقد جاءت كنتيجة للفتوحات السريعه والمتواليه لبلدان متمدنه

ص: ٩٤

١- (١) مقدمه ابن خلدون: ٣٩٣/١. انظر تفصيل ما ينقله ابن خلدون عن المسعودى فى: مروج الذهب: ٣٤٢/٢. ٣٤١.

وثرية، ولكن لا يُشكك بأن لعثمان نفسه دور مؤثر في مضاعفه هذه الأزمه الكبرى وتعميقها. يحلل الشهرستاني وهو من المدافعين بشده عن عثمان قصه وصوله إلى الخلافة وأخطائه العديده وإعراض الناس عنه وأخيراً قتله كالتالى: «واتفقوا كلهم على بيعه عثمان، وانتظم الأمر، واستمرت الدعوه فى زمانه، وكثرت الفتوح، وامتلاً بيت المال، وعاشر الخلق على أحسن خلق، وعاملهم بأبسط يد؛ غير أن أقاربه من بنى اميه قد ركبوا نهابر [مهالك] فركبته، وجاروا فجير عليه، ووقعت فى زمانه اختلافات كثيره، وأخذوا عليه أحداثاً كلها محاله على بنى اميه:

منها: ردّه الحكم بن اميه إلى المدينه بعد أن طرده رسول الله (صلى الله عليه و آله)، وكان يسمّى طريد رسول الله، وبعد أن تشفع إلى أبى بكر وعمر عنهما أيام خلافتهما

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

ومنها: نفيه أبا ذرّ إلى الربذه، وتزويجه مروان بن الحكم بنته، وتسليمه خمس غنائم أفريقيه له وقد بلغت مائتى ألف دينار.

ومنها: إيواؤه عبد الله بن سعد بن أبى سرح وكان رضيعه بعد أن أهدر النبى عليه السلام دمه، وتوليته إياه مصر بأعمالها، وتوليته عبد الله بن عامر البصره، حتى أحدث فيها ما أحدث... إلى غير ذلك مما نقموا عليه، وكان امراء جنوده: معاويه بن أبى سفيان عامل الشام، وسعد بن أبى وقاص عامل الكوفه، وبعده الوليد بن عقبه وسعيد بن العاص وعبد الله بن عامر عامل البصره، وعبد الله بن سعد بن أبى سرح عامل مصر، وكلهم خذلوه ورفضوه؛ حتى أتى قدره عليه وقتل مظلوماً فى داره»(1).

ص: ٩٧

١- (١) الممل والنحل: ٢٦/١. حول فسق وفجور ولاء عثمان راجع: فجر الإسلام: ٧٩٨١. ويحتوى كلام الشهرستاني فى بعض أهم الانتقادات الموجهه لعثمان فى حياته وبعدها، قارنها مع تبريرات ابن عربى فى العواصم من القواصم: ٦٣١٢٢، ولاسيما هوامش محب الدين الخطيب.

إن قصه انتخاب عثمان ومقتله تبيين وبشكل أوضح لدى إجراء مقارنة مع الخليفة الأول والثاني: بأنه لم يكن قبول الخليفة نابع من اعتقاد الناس بمنزلته الدينيه العليا، ولم يكن هذا المنصب يتميز بمكانه دينيه خاصه فى تلك المرحله، فقد اختير عثمان كخليفه بعد أن رشحه رئيس مجموعه الستة عبد الرحمن بن عوف، وقُتل بعد أن لم يُعر أهميه للمعترضين على سياسته، ولم يفِ بوعوده لهم.

الفهم العام:

لنلاحظ الآن، من هم هؤلاء المعترضون؟ ولماذا اعتراضوا على سياسه عثمان؟

إنهم كانوا من مسلمى المناطق المختلفه الذين نفذ صبرهم من فجور الولاه وظلمهم، ورفعوا الأمر إلى الخليفه الذى تجاهل هذه الشكاوى، فقد دعوه إلى الدين والالتزام بضوابطه وحدوده؛ لأنهم كانوا يعتقدون على حق أن الخليفه ولى عليهم ذويه وأقاربه المتهتكين ممن لا تقوى لهم (١).

وفى هذا الاعتراض أيضاً دلاله على مفهوم الخليفه ومنصب الخلافه فى أذهان المسلمين، فكان معنى الاعتراض فى مراحل الأولى بأن الخليفه قد انحرف عن

ص: ٩٨

١- (١) من الأمثله الواضحه على ذلك: حاكم الكوفه الوليد بن عقبه، فقد كان يسهر حتى الصباح مع ندمائه ومغنيه وشرابه، وقد صلى الفجر مره أربع ركعات وهو فى حاله من السكر، وطلب الشراب وهو فى السجود، وقال فى ردّه على اعتراض المسلمين عليه: لو شئتم لصلّيت أكثر من هذا. انظر قضيه اعتراض أهل الكوفه على عثمان وردّ فعله وإقامه الحدّ عليه من قبل على (عليه السلام) فى: مروج الذهب: ٣٤٤٣٤٥/٢، وقارن مع كلام ابن تيميه فى الردّ المتكلف والمتعصب على المعترضين بسبب توليه عثمان أقاربه الفاسقين. منهاج السنّه النبويه: ١٧٣١٧٦/٣.

جاده الصواب ولا بد أن يَبَّه إلى ذلك، ثم توالى الضغوط لتعنى بأن الخليفة يُصَرَّ على نهجه الخاطئ ولا بد من أن يقاوم، ووصل الأمر أن حوَّص الخليفة في منزله ثم قُتل دون أن يُسدل الستار عن القضية، حيث فقد عثمان مصداقته كمسلم بين المسلمين، فلم يُدفن بعد قتله لثلاثة أيام، وأخيراً وُرى الثرى في مكان غير مناسب (١).

فإذا كان أساس رأى الأجيال اللاحقه بعثمان متأثراً بكيفية تعامل مسلمى زمانه معه لهبطت مرتبته إلى أدنى من مرتبه أى مسلم عادى، لكن معاويه عمل على تبرئه ساحته وإضفاء قداسه عليه ليكون فى مصافِّ الخليفة الأول والثانى وجعل منه خليفة حقَّ على المسلمين. وتعتبر هذه من نقاط الضعف لدى النظام الكلامى والاعتقادى لأهل السنَّة. إن ما وضع عثمان فى مصافِّ سائر الخلفاء الراشدين لدى أهل السنَّة هو الإعلام الواسع الذى قام به معاويه وأخلافه، وقد طعن به وذمَّه من وضع تاريخ صدر الإسلام على مشرحة الانتقاد وأطلع على هذا الإعلام والتزوير وممارسات عثمان اللامشروعه، ومنهم المعتزله ماضياً وعمامه المفكرين المسلمين حاضراً، ولا سيما ذوى الاتجاهات الثوريه على الخصوص، مما ستتحدث عنه بالتفصيل لاحقاً بإذن الله (٢).

ص: ٩٩

١- (١) انظر تفاصيل اعتراض المسلمين على عثمان ومحاصرتهم له وقتله، وكيفية الصلاة عليه ودفنه فى: تاريخ الخلفاء: ١٥٧١٦٤، والإمامه والسياسه: ٣٢٤٥/١، ومروج الذهب: ٣٤٥٣٥٧/٢. والطريف أن ابن أبى الحديد يقول عن اعتراض عائشه على عثمان: بأنَّه كان من الجراء والصراحه والقوه والعنف بحيث لا يجرؤ اليوم أحد أن يتفوّه به، ويقول: إن عائشه قالت فى عثمان كذا، شرح ابن أبى الحديد: ١١/٢.

٢- (٢) حول محاولات معاويه الواسعه لتزوير أحاديث فى فضل عثمان راجع كتاب: شرح ابن أبى الحديد: ١٥/١١ و ١٦. ومن الأمور التى كان يتمسك بها الأمويون محاولاتهم لإضفاء المشروعيه والحق على حكمهم باعتبارهم ورثه عثمان شرعاً وقانوناً، وقد نحا شعراء البلاط الأموى هذا المنحى. لكن هذا كان جانباً من القضية، أما الجانب الآخر فهو إضفاء هاله من القداسه على عثمان والتركيز على مظلوميته، فكلما ارتفع شأن عثمان كلما ارتفعت منزله ورثته وخلفائه، والعكس صحيح أيضاً، أى لو حامت الشكوك حول مكانته لانتقلت هذه الشكوك إلى بنى اميه. كان هذا هو العامل الأهم فى إخفاء قداسه على شخص لم يكن يحتلُّ أثناء خلافته أى موقع فى قلوب رعيته. للمزيد من التوضيح راجع: الأمويون والخلافه: ١٢١٧. وحول النقاش الذى دار فيما بعد حول عثمان ومقارنته بالخلفاء الراشدين سواء بين المتكلمين أو بين أهل الحديث راجع: شرح ابن أبى الحديد: ٦١٠/١، وكذلك: المواقف: ٤٠٧٤١٣. وعن انتقادات المفكرين الإسلاميين وأصحاب الميول الثوريه راجع: اندیشه سياسى در إسلام معاصر (الفكر السياسى فى الإسلام المعاصر): ١٥٠.

على أية حال فإن كيفية تعامل المسلمين مع عثمان يعدّ أفضل مثال على ما يعنيه مفهوم الخلافة والخليفة في أذهانهم، فحينما اختير لها لم يعترض عليه أحد، وكان مقبولاً بين المسلمين بشكل عام مثلما كان عليه عمر (1)، ولهذا فإن الاحتجاج عليه فيما بعد حصل بسبب أخطائه وليس بسبب عدم الرغبة به كخليفة للمسلمين منذ البدايه، وهذه الأخطاء هبطت به إلى مستوى متدنّ جداً حتى وقف بوجهه حلفاءه بالأمس.

وأفضل دليل على ذلك: ما نقله السيوطي عن الزهري باعتباره أحد علماء القرن الأول وفقهائه في قوله: «ولى عثمان الخلافة اثنتى عشره سنه يعمل ستّ سنين لا- ينقم الناس عليه شيئاً، وأنه لأحب إلى قريش من عمر بن الخطاب؛ لأن عمر كان شديداً عليهم، فلما وليهم عثمان لان لهم ووصلهم، ثم توانى فى أمرهم واستعمل أقرباءه وأهل بيته فى الستّ الأواخر... فأنكر الناس عليه ذلك» (2).

فإذا كانت للخلافة والخليفة مكانه مرموقه وشأناً ومقاماً فى نظر المسلمين

ص: ١٠٠

١- (١) راجع: هوامش محب الدين الخطيب على العواصم من القواصم: ٦٣٦٥.

٢- (٢) تاريخ الخلفاء: ١٥٦.

آنذاك بالشكل الذي تم تصويره فيما بعد، كان لزاماً على الأمة أن لا تقف على الأقل بوجهه بهذه الصورة، لاسيما وأن عثمان يعتبر أحد الخلفاء الراشدين، أى أحد أولئك الذين اضيفت عليهم فيما بعد هاله من القداسه المعنويه والدينيه.

إن قضيه عثمان لهي أفضل شاهد على أن مسلمي العهود الأخرى هم الذين أحاطوا بالخلافه والخليفه وخاصه الخلفاء الراشدين بهاله من الشأن والمنزله على غير الصوره الحقيقيه، واعتبروها من صميم معتقدات مسلمي الصدر الأول بل كل العقيده الإسلاميه، وصوروها بشكل لا يمكن أن يتغلغل إليها الشك والتردد(١).

علي (عليه السلام) وقبوله للخلافه:

في مثل هذا الظرف العسير لاذت الجماهير الساخطه على عثمان بعلي بن أبي طالب (عليه السلام)، وانتخب للخلافه رغم استنكافه منها. وهذه في الحقيقه هي المره الأولى التي يبايع فيها الناس وباندفاع ذاتي شخصاً معيناً للخلافه، فقد تقلد كل من عمر وعثمان الخلافه بوصيه من الخليفه السابق، وأما حاله أبي بكر فهي الأخرى لا تماثل حاله عليّ (عليه السلام)، فقد بايعه في البدء عدد قليل، وساعدت الأحداث المتلاحقه الناجمه عن التنافس الخفي والمكشوف بين المهاجرين والأنصار والأوس والخزرج وكذلك التهديدات الخارجيه على تثبيت مكانته، ولربما كان هذا هو السبب الذي يدعو عمر إلى القول وفي مناسبات مختلفه: «إنّ بيعه أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»(٢).

تسلم علي (عليه السلام) السلطه في أسوأ الظروف، واضطر لمواجهه مشاكل لم يكن له أدنى دور في إيجادها، وقد هجمت الأمة على مبايعته لحلها؛ لأنها كانت

ص: ١٠١

١- (١) الإسلام وأصول الحكم: ١٨١.

٢- (٢) هذه جمله معروفه رويت عن عمر في مناسبات مختلفه. انظر: تجريد الاعتقاد: ٢٤٥، وشرح ابن أبي الحديد: ٢٤/٢.

ترى أنه (عليه السلام) الوحيد القادر عليها، وهو مطلب أجمع عليه معظم المبايعين لعلی (عليه السلام) (١)، أما الذين بايعوا علياً (عليه السلام) لكونه يمتلك المؤهلات الذاتية لمنصب الخلافة وأتباعاً لوصيه رسول الله (صلى الله عليه وآله) فيه فهم قلة قليلة استطاع الإمام علي (عليه السلام) فيما بعد وبمساعدها رغم قتلها التغلب على المشاكل.

حقيقه الأمر أن أياً من الخلفاء السابقين لم يتسلم السلطه بمثل هذه الظروف الحرجه، فلم تمض فتره على انتقال الخلافة لعلی (عليه السلام) حتى رفع لواء المعارضة بعض الأذعياء الذين أخذوا يفكرون بالاستيلاء على هذا المنصب أواخر عهد عمر واستعدوا له في فتره خلافة عثمان، وإنما أرجؤوا إعلان المعارضة بعض الوقت لأنهم كانوا يخشون الجمهور العريض الملتف حول علي (عليه السلام)، وإذا كان الخليفة غيره (عليه السلام) لما امتنع هؤلاء الأفراد عن معارضته أيضاً؛ لأن المجتمع يوم ذاك كان مجتمعاً متفتتاً، وكأنّ الجميع فيه أو الشخصيات المعروفة على الأقل قد فقدت بصيرتها، فلا هي بالتى كانت تعرف قدرها ولا مكانتها، ولا كانت طموحاتها وتوقعاتها من نفسها ومجتمعها تتناسب مع تلك المكانه (٢).

كنموذج على ذلك: لاحظوا رؤوس المعارضة لعلی (عليه السلام)، ألم تكن مطالبها أكثر من استيعابها وأكبر من قدرتها ومكانتها؟! وإذا لم يكن القاسم المشترك لاتحادها معارضه عليّ بوصفه رئيساً للدولة لوقف كل منهم بوجه الآخر. ألم يتنازع طلحه والزبير على إمامه جماعه جيش الجمل؟! (٣) ألم يتهم مروان بن

ص: ١٠٢

-
- ١- (١) «والذين بايعوا علياً بإماره المؤمنين لم يبائعوه لأنه...، بل لأنهم رأوا أنه أحق المسلمين بولاية أمر المسلمين تماماً، كما رأى المسلمون السابقون أحقيه أبي بكر بالخلافة فانتخبوه ومن بعده عمر ثم عثمان» إسلام بلا مذاهب: ١٧٠.
 - ٢- (٢) كمثال على هذه التوقعات دقق في اقتراح أبي موسى الأشعري في مروج الذهب: ٤٠٩/٢.
 - ٣- (٣) عن اختلاف طلحه والزبير حول إمامه الجماعه وقياده الجيش قبل معركة الجمل راجع: نقش عايشه در تاريخ إسلام (دور عايشه في التاريخ الاسلامي): ٤٨٦٥/٢.

الحكم وهو من أصحاب الجمل بقتل طلحه والثأر منه، أو على الأقل أنه سرّ لموته؟! (١) وهل كان معاوية يستطيع أن يطيقهم أو يطيقوه؟ وإذا كان غير على قد أصبح خليفه، ألم يكن وارداً أن تُسلّ سيوفها ضده بعض الشخصيات الحياديه التي لم تباع علياً (عليه السلام) ولم تقف بوجهه؟! صحيح أنها لم تقف إلى جانبه، لكنّ شخصيته الفذّه وسابقته النادره منعت من حصول مثل هذه المواجهه (٢).

كما قلنا فإن جوهر القضية هو تفكك النظام الاجتماعى والأخلاقى والنفسى، وفقدان البصيره والاشتباه فى القابليات والمؤهلات حتى عند الأفراد أنفسهم، وليست المسأله فى أن علياً (عليه السلام) لم يستطيع إعادة النظام إلى ذلك الوضع المتفكك، إذ لم يكن باستطاعه كائن من كان أن يعيد النظام إلى ذلك المجتمع المتمرد على نفسه، ولا بدّ أن يلقى عناء بما فيه الكفايه حتى يطبق النظام، وقد تسنى لهذا النظام أن يستقر بعد ذلك العناء والمنعطفات التاريخيه على عهد معاويه.

ص: ١٠٣

١- (١) عن مقتل طلحه على يد مروان فى معركة الجمل انظر المصدر السابق: ١٧٣١٧٥. وكذلك العواصم والقواصم فى الذب عن سنه أبى القاسم: ٢٤٠٢٤١، وانظر أيضاً الردّ المتكلف على هذه النظرية فى: العواصم من القواصم: ١٥٥١٥٧، ولاسيما الردّ الأكثر تكلفاً لمحج الدين الخطيب فى هوامش نفس الصفحات.

٢- (٢) رغم أن شخصاً كسعد بن أبى وقاص لم يقف مع الإمام على (عليه السلام) بيد أنه لم يقف بجانب خصومه أيضاً، وقد امتنع عن نصره على (عليه السلام) فى عبارته المأثوره التى يقول فيها: إنه لا يقاتل حتى يُعطى سيفاً يفكر وينظر وينطق ويقول: أيهما على حق وأيهما على باطل. انظر: الفتنة الكبرى: ٥. لكنه امتنع أيضاً عن سبّ الإمام على (عليه السلام) بعد ما سمعه من الرسول (صلى الله عليه وآله) فيه، وقال: «لو وضع المنشار على مفرقى على أن أسبّ علياً ما سببته أبداً بعدما سمعت من حقه رسول الله صلى الله عليه وآله ما سمعت». انظر: روايه كنز العمال فى هذا الصدد والمنقوله بأسانيد مختلفه فى المجلد: ١٦٢١٦٣/١٣.

وللإمام على (عليه السلام) قول مأثور يلخص في دقه وحكمه أسباب هذا الاضطراب المائج الذي أصاب المجتمع، ويشير إشاره بليغه إلى مهابّ الفتن التي دارت بها رؤوس الناس آنذاك، فقد قال لسائل سأله بخبث: ما بال الناس قد اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر؟ قال: «لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلى... وأنا وإل على مثلك»^(١).

الاضطراب النفسى:

أجل، هذه هي الحقيقة، فقد تغيرت الأوضاع تماماً، وكانت المشاكل التي واجهها على (عليه السلام) ناجمه عن هذا التغير؛ ذلك أن انفتاح آفاق جديده بوجه مجتمع محدود مغلق فقير، وتبدل حكم محلى بإمبراطوريه واسعه ضمت إليها إمبراطوريه فارس وجزءاً واسعاً من إمبراطوريه الروم جلب معه مشاكل جديده ومعقده، وأثر في أخلاق وأفكار ونفوس وآمال المسلمين الأوائل الذين انعدمت لديهم الرغبه فى الانصياع إلى ضوابط الدين ومبادئه، أو ربما لم يقدروا على ذلك بلحاظ الخصائص التي اكتسبوها. إنهم كانوا يريدون ديناً يفسروه حسب ما يشتهون، ديناً يحقق لهم أهدافهم وأمانهم، وليس العكس؛ لذلك بات من الصعب عليهم تحمّل شخصيه كشخصيه على بن أبى طالب (عليه السلام)، والمثال التاريخى التالى يوضح هذه الحقيقه:

فى صفين لم يدخر الإمام وأصحابه البارزين جهداً إلا وبدلوه للحيلولة دون وقوع الحرب، ومن جمله هؤلاء الصحابه: عمار، فقد حاول نصح المغيره بن شعبه بأن الحق مع على (عليه السلام)، إلا أنه كان يتجاهل ويرفض الإذعان لهذه الحقيقه. [وكان المغيره يعرف حق المعرفه الإمام وسابقته فى الإسلام حتى «أشار عليه لأبول ولايته باستبقاء الزبير ومعاويه وطلحه على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته وتتفق الكلمه، وله بعد ذلك ما شاء من أمره... فأبى فراراً من الغش الذى ينافيه

ص: ١٠٤

١- (١) الخلافة والإمامه لعبد الكريم الخطيب: ١٢١.

الإسلام، وغدا عليه المغيره من الغداه فقال: لقد أشرت عليك بالأمس بما أشرت، ثم عدت إلى نظري فعلمت أنه ليس من الحق، وأن الحق فيما رأيته أنت»^(١) فقال الإمام لعمّار: «دعه يا عمار، فإنه لم يأخذ من الدين إلا ما قاربه من الدنيا، وعلى عمد لبس على نفسه، ليجعل الشبهات عاذراً لسقطاته»^(٢).

وينبغي أن نؤكد هنا: أن أمثال هؤلاء لم يكونوا يتحملوا وجود أى شخص آخر غير الإمام أيضاً، وسبب تحالفهم فى معارضة الإمام أنه كان على رأس السلطه دون أن يستجيب لرغباتهم اللامشروعه، وكان هذا عاملاً كافياً لاتحادهم ومنع بروز تناقضاتهم إلى العلن على الأقل، إلا فى بعض الحالات الحساسه التى كانت تتلاشى فيها هذه الوحده وتظهر نزاعاتهم علانيه^(٣).

مهما يكن من أمر فإن علياً (عليه السلام) اضطر طوال فتره خلافته إلى مواجهه معارضية الذين توسّلوا بالحرب، وكانت هذه الحروب نتيجة طبيعیه لبروز سلبيات ظهرت أواسط أيام عمر ونمت تدريجياً فضلاً عن سابقتها التاريخيه التى تعود إلى قبل الإسلام، وانتهت هذه المرحله بشهاده الإمام وسيطره معاويه على مقدّرات الأمور^(٤).

ص: ١٠٥

١- (١) مقدمه ابن خلدون: ٢٠٨.

٢- (٢) شرح ابن أبى الحديد ٨/٢٠.

٣- (٣) يمكن ملاحظه أفضل مثال على هذه التوقعات اللامشروعه فى مجادلات طلحه والزبير مع الإمام على (عليه السلام). راجع: نقش عايشه در تاريخ إسلام (دور عايشه فى تاريخ الإسلام): ٣٥٤١.

٤- (٤) لا شك أن أحد الأسباب الرئيسيه للمعارضه التى واجهها الإمام على (عليه السلام) أثناء تولّيه للخلافه هو الحقد القديم لقريش، وقد أشار الإمام (عليه السلام) إلى ذلك فى مناسبات عديده، منها: أنه ذكر مره أن حقد قريش على الرسول (صلى الله عليه و آله) انتقل إليه وسيصوب ضد ذريته فيما بعد، وأكد أنه لم يقاثلها إلا طاعه لأمر الله ورسوله. انظر: الشيعة والحاكمون: ١٧. وقد أدرك الآخرون أيضاً هذا الأمر، فقد قال عمر للعباس يوماً: بأن الخلافه لو كانت قد وصلت إليه لما استطاع أن يتعايش مع قومه؛ لأنهم ينظرون إليهم نظره البقره إلى ناحرها. وللصحابى الجليل ابن التيهان قول فى الإمام على (عليه السلام) مانصه: «يا أمير المؤمنين، إن حسد قريش إياك على وجهين، أمّا خيارهم فحسدوك منافسه فى الفضل، وارتفاعاً فى الدرجه. وأما أشرارهم فحسدوك حسداً أحبط الله به أعمالهم، وأثقل به أوزارهم، وما رضوا أن يساووك حتى أرادوا أن يتقدموك، فبعدت عليهم الغايه، وأسقطهم المضممار، وكنت أحق قريش بقريش، نصرت نبىهم حياً، وقضيت عنه الحقوق ميتاً، والله ما بغيهم إلا على أنفسهم، ونحن أنصارك وأعوانك...». انظر: الفكر السياسى الشيعى: ٢٠٤٢٠٦، وراجع أيضاً آراء زياد بن الغم الشعبانى المتوفى عام (١٥٦ هـ -) والشعبى فى هذا الباب نقلاً عن محب الدين الخطيب فى هوامش كتاب: العواصم من القواصم: ١٦٩ ١٦٨. والحق أن مخالفه قريش لم تنحصر بعلى (عليه السلام)، بل إنها كانت تشمل النبى (صلى الله عليه و آله) أيضاً، كما يلاحظ ذلك مراراً فى أواخر عمره الشريف، فقد روى الشيخ المفيد عن الإمام الصادق (عليه السلام): أنه بلغ رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن قوم من قريش أنهم قالوا: أيرى محمد أنه قد أحكم الأمر فى أهل بيته، ولئن مات لنعزلنّها عنهم، ولنجعلها فى سواهم.. انظر: الأمالى: ١١٣. وحول موقف قريش هذا وعلى رأسها أبى سفيان من بنى هاشم حتى فى عهد الرسول (صلى الله عليه و آله) انظر روايه عبد الله بن عمر فى كتاب: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيميه: ١٥٥، وكذلك مخاطبه أبى سفيان لقبر حمزه عم الرسول

(صلى الله عليه و آله) فى قاموس الرجال: ٨٩/١٠.

يعتقد الكثير بأن مشكلات الإمام في فتره خلافته إنما حصلت بسبب نهجه المتشدد والدقيق القائم على العدالة والدين، ورغم صحه هذا الاعتقاد إلا أنه ليس سبباً رئيسياً في كل المشكلات التي واجهته، إذ ينبغي البحث عن جذور الكثير منها في تقلب الأحوال والأوضاع آنذاك، ذلك أن التحول العميق الشامل الذي وقع في تلك الفترة كان كالتيار الذي جرف معه الجميع، إلا من ثلّه من المسلمين المؤمنين المخلصين الذين ثبتوا دون أن يؤثر بهم هذا التيار الجارف، ووقفوا مع علي (عليه السلام)

حتى آخر قطره دم، واستشهد الكثير منهم في حروبه الثلاثة(١).

التفكك الاجتماعي:

لم يكن يقدر على إنهاء هذه الأوضاع المضطربة أى شخص آخر لو حلّ محلّ عليّ (عليه السلام)، وعلى العكس تماماً مما يقول الكثير من الكتاب القدامى والمعاصرين فإن الوضع لم يكن يتغير حتى لو فرضنا وجود الخليفة الأول أو الثانى فى هذا الموقع(٢). وقد ارتهن نجاحهما فى حفظ الانسجام الاجتماعى بالظروف التى كانت سائده على عهديهما لا بخصائيهما الذاتيه أو سياستهما العامه، ولا شك فى أن الإمام كان سيحقق أكثر مما حققه لو بويع بالخلافه حينذاك، ويصح هذا الكلام إلى حدّ ما على عثمان أيضاً، ذلك أن فشله لا يعود تماماً إلى خصائيه السلبيه، فلو كان قد حلّ محلّه أى من سلفيه لما تغير الأمر، ولواجهها مشاكل مماثله للتي واجهها عثمان.

لقد نسي هؤلاء الكتاب بأن مشكلات عثمان هى بالدرجه الأولى استمرار للمشكلات التى واجهها عمر فى السنوات الأخيره من خلافته، وهى متأتيه من الأعراض الجانيه للوضع الجديد الذى ظهر بعد الفتوحات الجديده. لقد كان عمر يستشعر أواخر عمره بأنه فقد نفوذه ولا يستطيع أن يحكم بنفس قدره السنوات الأولى لحكمه، وهى حقيقه كانت مره عليه ولهذا تمّنى الموت مرات عديده.

ولكن يبدو أن منتقدي الإمام نسوا كل هذه الحقائق؛ لأنهم تجاهلوا فى تحليلاتهم التحولات السريعه والأساسيه للأوضاع، واعتبروا نجاح كل خليفه يتوقف

ص: ١٠٧

١- (١) انظر إلى تحليلات طه حسين بشأن التحولات الاقتصاديه والدينيه فى تلك الفتره فى: الفتنة الكبرى: ١٨١ ١٧٠.

٢- (٢) انظر خطبه أبى حمزه فى البيان والتبيين: ١٠٣/٢.

وإذا كان معاويه قد استلم زمام الأمور بعد مقتل عثمان مباشرة لواجه

المشاكل التي واجهها على (عليه السلام) رغم اشتهاره بالمداراه والسياسه والكياسه(٢)، ولا شك في أن أصحاب الجمل كانوا سيتخذون موقفاً من معاويه أشد من موقفهم حيال الإمام على (عليه السلام)؛ لأنهم كانوا على علم تام بكفائه الإمام الدينيه ومؤهلاته الذاتيه ومشروعيه خلافته المستحصله من البيعه العامه معه، ولهذا ترددت عائشه في الذهاب لحرب على (عليه السلام)، وفي كل مره كانت تحاول العدول عن رأيها كانت تُمنع من ذلك بتلفيق الأكاذيب(٣)، ثم ندمت بشده على فعلتها(٤). كما أن الزبير غادر ميدان المعركه في اللحظات الأخيره(٥).

أما بالنسبه لمعاويه فإن أصحاب الجمل كانوا يرون أنه يفتقر إلى أيه سابقه

ص: ١٠٨

- ١- (١) لاحظ مختصراً لهذه الانتقادات في: نظريه الإمامه لدى الشيعة الاثني عشرية: ٢٨٠.
- ٢- (٢) لقد كانت التحولات الاجتماعيه والاقتصاديّه وتبعاً لها الدينيه والفكرية والسياسيه في الصدر الأول من السرعه والعمق بحيث جعلت شخصاً سياسياً كمعاويه عاجزاً أمامها، وقد اعترف بعجزه في خطبه له لَمَّا دنت ساعته قائلاً: «أيها الناس، إنّنا قد أصبحنا في دهر عنود، وزمن شديد، يُعدّ فيه المحسن مسيئاً، ويزداد الظالم فيه عتوّاً...». عيون الأخبار: ٢٥٩/٢.
- ٣- (٣) حقيقه الأمر أن عائشه لم تكن مصرّه ولا راغبه بدخول معركه مع الإمام على (عليه السلام). وقد حاولت مرات عديده الإعراض عن هذا الأمر لكن عبد الله بن الزبير وهو ابن أختها أثنائها عن محاولاتها. انظر: نقش عايشه در تاريخ إسلام: ٥١٥٢/٢.
- ٤- (٤) ندمت عائشه بعد معركه الجمل بشده على فعلتها، وقد بينت ندمها بصور عدّه، منها أنها أرادت الثأر لحجر بن عدى بعد استشهاده على يد معاويه، إلا أنها خشيت «أن تتجدد واقعه الجمل» كما جاء على لسانها. انظر: الفكر السياسي الشيعي: ٢٩١.
- ٥- (٥) انظر في: نقش عايشه در تاريخ إسلام ١٦٠١٧٠/٢، حول تفاصيل مغادره الزبير لميدان المعركه.

أو صلاحية تؤهله ليكون خليفه على الأمه، وأنهم أحق منه بالخلافه. وإذا أردنا أن نستشرف مواقف المحايدين لخلافه الإمام على (عليه السلام) كسعد بن أبي وقاص لتأكد لنا بما يقرب من اليقين أنهم كانوا سيقفون بوجه معاويه؛ لأنه كان من الصعب عليهم أن يقتنعوا بأن يستحوذ معاويه على الخلافه بعد عثمان مباشره ويصبحوا تبعاً له، وقد كان معاويه يحسب لهم حسابهم حتى بعد مده من أخذه بزمام السلطه المطلقه ويعتبرهم حجر عشره فى طريق خلافه ابنه يزيد. (١)

يصحّ هذا الكلام أيضاً على الموالين لخلافه الإمام، فلا شك فى أن قيس بن سعد بن عباده وأمثاله كانوا سيقفون بوجه معاويه وأمثاله لو حلّوا محلّ على (عليه السلام) ولم تكن معارضه هؤلاء لمعاويه كونهم محسوبين على جبهه الإمام الذى يقف على النقيض من جبهه معاويه، وإنما كانت معارضه جذريه، لأنهم كانوا يرون الإمام علياً (عليه السلام) هو الخليفه الحق يقاتلون تحت لوائه أو فى غيابه حيث كان معاويه يخشاهم حتى بعد شهاده الإمام (عليه السلام). (٢)

ص: ١٠٩

١- (١) كمثل راجع الإمامه والسياسه: ١٧٧ و ١٨٩ و ١٩١.

٢- (٢) ثمه أسباب كثيره تقف وراء مسانده الأنصار لعلى بن أبى طالب (عليه السلام) ومعارضتهم لمعاويه والأمويين، فقد وقفوا إلى جانب على كنتيجة لمخالفتهم معاويه، وهو موقف استمر مع التاريخ. وقد طعن معاويه فيهم مرات عديده، كما سار على هذا النهج يزيد وسائر الأمويين وأنزلوا فيهم السيف، ينقل محمود صبحى عن المسعودى الروايه التاليه: «وحيثما صالح الحسن... أصرّ قيس بن سعد على الاستمرار فى الحرب وخير جنده بين أن يذهبوا إلى ما ذهب إليه الحسن أو الاستمرار فى الحرب دون إمام». ثم يقول: «فكان بحق يدرك جيداً ماذا يعنى حكم الأمويين للأنصار». نظريه الإمامه لدى الشيعة الاثنى عشرية: ٤٤. وثمره موقف آخر لقيس بن سعد فى رساله بعثها إلى النعمان بن بشير الذى كان أنصارياً ثم انفصل وأبوه عنهم لأسباب قبلية، وانحاز إلى معاويه، يقول فيها: «أمّا معاويه فلو اجتمعت العرب على بيعته لقاتلتهم الأنصار». المصدر نفسه. حول الخلاف الجذرى بين الأمويين والأنصار راجع الإمامه والسياسه: ١٧٧٢٢٠/١، وعن العداة بين معاويه والأنصار انظر البيان والتبيين: ١٢٩/١.

كذلك فإن مشكله الخوارج كانت ستبرز بشكل أو بآخر، لأن هذه الطائفة ليست وليده التحكيم، وإنما كانت هذه الحادثه بمثابة المفجّر لهذه القرحة المزمنه منذ عهد الرسول (صلى الله عليه و آله)، ذلك أن الخوارج كانوا من عتاه البدو وقساتهم يفهمون الدين بصورة اخرى فهماً ضيقاً متحجراً، وعلى أساس فهمهم هذا كانوا يعترضون حتى على رسول الله (صلى الله عليه و آله)، وقصه ذلك الرجل (ذو الخويصره) من بنى تميم الذى أصبح فيما بعد أحد زعماء الخوارج وقتل فى الجمل معروفه، فقد احتج على رسول الله (صلى الله عليه و آله) وهو يقسم غنائم خيبر، وقال: ما عدلت منذ اليوم. فغضب النبي (صلى الله عليه و آله) وقال له: «ويحك، فمن يعدل إذا لم أعدل؟!»، ثم قال: «سيخرج من ضئضئ هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميهِ» (١).

وكان لابد من أن يمضى بعض الزمن وتطراً بعض التغيرات لكى تتبلور هذه المجموعه البدويه المنحرفه فى فكرها المتحجر على شكل حزب يقف بوجه النظام الحاكم، فمن الخطأ جداً أن نتصور أن هذا الحزب ولد فى حرب صفين بعد التحكيم، فقد كان عُده فى باطن المجتمع الإسلامى لابد أن تتفرح يوماً ما، وحلت اللحظه المناسبه لذلك فى خلافه على (عليه السلام) نتيجة ظروف تلك المرحله (٢).

ص: ١١٠

١- (١) تنقل هذه الروايه عامه كتب التاريخ والحديث، انظر على سبيل المثال: هامش الملل والنحل: ١١٦/١. والطريف أن ابن تيميه ينقل أيضاً هذه الحادثه فى: السياسه الشرعيه: ٤٦. وعن الأحاديث الوارده حول الخوارج راجع كنز العمال: ٢٨٦٣٢٣/١١.

٢- (٢) حول ظهور الخوارج واستمرارهم راجع الكتاب المفيد: الخوارج فى العصر الأموى لنايف معروف، والكتاب الأقدم: الخوارج والشيعة لفلهاوزن، ترجمه عبد الرحمن بدوى. وأفضل من وصفهم هو الإمام نفسه، إذ قال بعد معركة النهروان حينما سُئل عنهم أنهم قوم فتنوا فعموا وصيموا. انظر المصنف: العدد ١٨٦٥٦، وكذلك: قراءه جديده فى مواقف الخوارج وفكرهم وأدبهم: ٧٥٨٢.

ولا- شك في أن الخوارج كانوا سيواجهون معاويه بكل قوه لو جلس مجلس على (عليه السلام) في الخلافه، وكان احتجاجهم الوحيد على على بن أبي طالب (عليه السلام) قبوله بالتحكيم داعين إياه إلى التوبه، دون أن يخرج برأيهم عن طريق الإسلام المستقيم والعداله، ولهذا عدل الكثير من الخوارج عن رأيهم وتركوا النهروان بعد تبصير الإمام وصحابته إياهم بالحقيقه. ولكن هل كانت النتيجة نفسها لو وقفوا بوجه معاويه وليس على (عليه السلام)؟

فمعاويه بنظرهم مظهر للظلم والعدوان والكفر، وما يبرهن على موقفهم منه: وقوفهم بوجهه بعد وصوله إلى السلطه وبوجه الذين أعقبوه من خلفاء بنى اميه، مسطرين ملاحم في هذا الطريق، واستمرت مقاومتهم حتى أوائل العهد العباسي، ثم انتهوا لا بالقوه العسكريه وإنما بزوال أرضيه وجودهم واستمرارهم، وأجريت إصلاحات على أفكارهم ومعتقداتهم وأعمالهم وأصبح شأنهم شأن بقية المسلمين.(١)

مصدر المشكلات:

نستنتج: أن المشاكل التي واجهها على بن أبي طالب (عليه السلام) لا- تعود إلى عدالته فقط، بل يكمن الجزء الأكبر منها في ظروف تلك الفتره الزمنيه، وهي مشاكل كانت ولا بدّ ستواجه أيّ شخص غير الإمام عليّ (عليه السلام) لو استلم الخلافه في تلك الفتره. ولو استقر الحكم لمعاويه فيما بعد فهو يعود أيضاً للظروف التي ولدت بعد خلافه الإمام على (عليه السلام) لا لخصائص معاويه وشخصيته، فقد قُتل

ص: ١١١

١- (١) كمثال انظر خطبه أبي حمزه في فقره التي تخص التعريف بمعاويه ويزيد وبنى مروان، البيان والتبيين: ١٠٣/٢. وعن الإصلاحات والتعديلات التي شهدتها فرقه الخوارج فيما بعد انظر فقه الأباضيه وكلامهم، لاسيما كتاب: إزاله الاعتراض عن محقّي آل أباض، والأصول التاريخيه للفرقه الأباضيه.

معظم المنافسين الكبار لعلّي (عليه السلام)، وأتعبت التجارب المريره في تلك الأيام المجتمع حتى فقد الرغبة في الاستجابه للشخصيات المعروفة الكبيره، وكأنه قد كبح جماحه وخفّ هديره وبات يبحث عن قدره توفر له الأمن، وقد توّسم الناس في معاويه قدرته على تحقيق هذا الهدف بمعونه أنصاره الشاميين المطيعين، لكنه حقق لهم أمناً كأمن القبور سلب منهم كل حريه وكرامه إنسانيه وسحق جميع المبادئ والمعايير الإسلاميه(١).

كان هذا عرض إجمالى لكيفيه وصول الخلافه لعلی بن أبى طالب (عليه السلام) وأصوات المعارضه التى ارتفعت ضده، حيث اتجهت الأنظار إليه (عليه السلام) بعد أن قرّب عثمان أقاربه للسلطه وأثبت عدم كفاءته للخلافه، وبعد أن عاث ولاته فساداً وأمعنوا فى الظلم والعدوان، وهجم الناس لمبايعته حتى وُطئ الحسنان. بعد هذا لا معنى للقول بأن الناس أذعنت أو وافقت على خلافه لعلّي (عليه السلام)، فقد انتخبوه

ص: ١١٢

١- (١) اقترنت سياسه بنى اميه بالقهر والإرهاب والضغط والعنصرية، وتلبّست بزىّ الجبر الدينى، كمثل انظر خطبه معاويه أثناء أخذ البيعه لابنه يزيد فى الإمامه والسياسه: ١/١٨٣١٩١، والخطبه المرعبه لزياد بن سميّه فى أهل البصره فى البيان والتبيين: ٢/٥٨٦٠، وخطبه عبد الملك بعد موت أبيه مروان فى أنساب الأشراف: ١/١٦٤، وكذلك خطبته بعد مقتل مصعب بن الزبير فى: الأمويون والخلافه: ١٢٠، وأيضاً رساله يزيد بن عبد الملك فى استخلاف ولديه فى تأريخ الطبرى: ٢١٩/٧، والخطب المتعدده للحجاج التى أوردّها الجاحظ فى الجزء الثانى من البيان والتبيين، لاسيما خطبته فى أهل العراق على الصفحتين ١١٤ و ١١٥. ولاحظ كتاب: الأمويون والخلافه لحسين عطوان. والأوضح من كل ذلك ما نقله عبد الله بن مروان ابن آخر خليفه اموى إلى المنصور عن لسان ملك النوبه حول سبب سقوط حكم اسرته، فقد قال هذا الملك لعبد الله بعد حوار معه: «... بل أنتم قوم استحلتم ما حرّم الله عليكم، وأتيتم ما عنه نهيتم، وظلمتم فيما ملكتم، فسلبكم الله العزّ والبسكم الذلّ بذنوبكم، والله نقمه لم تبلغ غايتها فيكم، وأنا خائف أن يحلّ بكم العذاب وأنتم ببلدى فينالنى معكم..» مقدمه ابن خلدون: ٢٠٧.

ثمه عوامل اخرى تطرح فى هذا البحث، فعلى سبيل المثال يقول مونتغمرى

واط حول سبب انتصار معاويه والمشاكل التى واجهها على (عليه السلام): «إنّ معاويه كان مُسنداً من قبل عرب الشام الذين عاشوا تحت سلطته لسنوات، ومعظمهم لا يعرف البادية، بل إنهم أقاموا فى الشام منذ جيل أو جيلين، ولهذا كانوا أكثر استقامه واعتماداً من البدو الذين ارتبط بهم على (عليه السلام). لقد كان لتفوّق عرب الشام من الأسباب المهمه لانتصار معاويه».(1)

إن معارضى الإمام على (عليه السلام) كانوا فى الحقيقه من اولئك الذين يثيرون الفتن ويبحثون عن المشاكل، وبالتالى فإنهم كانوا سيعارضون أى شخص غير الإمام على (عليه السلام) لو حلّ محلّه؛ لأنهم كانوا يطمحون إلى السلطه ويحتجون على وجود غيرهم فيها، وأن ما جمعهم فى معسكر واحد هو مخالفتهم للإمام وليس وحده العقيدته والمنهج، وكان هؤلاء هم وراء إحداث شرخ فى وحده الصف الإسلامى الذى بايع علياً (عليه السلام)، وجزّوا إليهم البعض ترغيباً وترهيباً ووضعوهم فى الجبهه المقابله للإمام، فباستثناء عدد قليل جداً بايع الناس الإمام بيعه يمكن القول إنها كانت أوسع وأشمل من بيعتهم للخلفاء السابقين.(2)

بطبيعته الحال فإن كيفيه وصول الخلافه إلى على بن أبى طالب (عليه السلام) تختلف عن الخلفاء الثلاثه السابقين، ورغم أن مطلب عامه الذين التّفوا حوله وبايعوه لم يتجاوز تمشيه امورهم الدنيويه كما فى حاله الخلفاء السابقين، لكن ثمه من مدّ يد البيعه إليه باعتباره (عليه السلام) الخليفه الحق الذى نصّ عليه الرسول (صلى الله عليه و آله)،

ص: ١١٣

١- (١) W.M.Watt, The Majesty That Was Islam, p.١٨. ويؤكد الجعفرى آراء واط حول الفرق بين أهل الشام والعراق.

٢- (٢) «أنّه بايعنى القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه...». نهج البلاغه: الرساله ٦.

لا ليتكفل امور دنياهم فحسب، وإنما ليقوم بأمر الدنيا والدين معاً، أى أنها كانت بيعه مع من يستحق الإمامه بمفهومها الواسع كاستمرار للنبيه والرساله بل ونتيجتها الطبيعیه والمنطقيه. ومع قله عدد هؤلاء إلا أنهم وقفوا إلى جانب الإمام ودعوا الناس إليه ولعبوا دوراً مصيرياً فى حروبه واستشهد معظمهم فيها(١).

تغيير الحقيقه:

هذه كانت حقيقه تاريخ الخلفاء الراشدين, فإذا مرّت الفتره الأولى منه هادئه فبسبب الانهماك بالأخطار الخارجيه والتهديدات الداخليه (فى المرحله الأولى)، وبسبب الفقر والبساطه وانغلاق المجتمع, وإذا مضت الفتره التاليه مضطربه متأزمه فبسبب الظروف التى نتجت عن غياب الخطر الخارجى والثراء المفاجئ. وقد كان انتخاب الخلفاء آنذاك حدثاً طبيعياً لدى عامه الناس دون أن يكون لهذا المنصب أیه مزايا خاصه حتى فى نظر الخلفاء أنفسهم.

فحينما يقول أبو بكر: «أقبلونى فليست بخيركم»، أو يقول: «إنّ لى شيطاناً يعترينى»، أو «وإن زغت ففؤموني» لم يكن يقصد فى قوله مزاحاً أو خفضاً

ص: ١١٤

١- (١) ينقل العلامة الأمينى روايات مختلفه عن عدد الصحابه الذين كانوا مع علىّ (عليه السلام) فى معركة صفين، فاستناداً إلى روايه الحاكم فى المستدرک فإن (٢٥٠) صحابياً بايعوا الرسول (صلى الله عليه و آله) فى بيعه الرضوان كانوا مع على. وتقول روايه اخرى: إنّ عددهم بلغ (٨٠٠) صحابياً استشهد منهم (٣٦٠) صحابياً. وقيل: إنّ عدد البدرين الذين ساروا معه كانوا (١٧٠) و (١٨٠) و (١٠٠) شخص، بينما ذكر الأمينى أسماء (١٤٥) من الصحابه، وكان معظمهم من أصحاب الإمام (عليه السلام) الأوفياء الذين يجلّونه بما يناسب وصايا الرسول (صلى الله عليه و آله) به، وقد استشهد معظمهم فى هذه المعركه، وكان الإمام (عليه السلام) يبكى فى أواخر حياته على فقدانهم ويتمنى أن يلحق بهم عاجلاً. الغدير: ٣٦٢٣٦٨/٩. وراجع أيضاً: تسميه من شهد مع على حروبه فى مقاله التسميات فى مجله تراثنا: العدد ٣١/١٥.

للجناح، وإنما كان يفكر بهذه الطريقة حقاً، وينظر إليه الآخرون هذه النظرة لا غير. وحينما يدعو عمر إلى مراقبه سلوكه وتنبهه على خطئه فقد كان جاداً في قوله، وحينما ينهض الأعرابي من مكانه ويقسم بالله أنه سيقومه بالسيف لو زاغ عن الطريق فإنه يبين في الحقيقه نظره الناس إلى الخليفه والخلافه.(١)

ولكن جرى تصوير هذه المرحله فيما بعد بشكل آخر، وزالت عنها تدريجياً الصبغه الماديه والإنسانيه والدينيه لتستبدل بصبغه دينيه وروحيه بل ومقدسه أيضاً، واتخذت مرحله تاريخ مسلمى صدر الإسلام صورته التاريخ الناصع الذى تحقق فيه الإسلام بتمامه، ولهذا أصبحت هذه المرحله على طول تاريخ الفترات الإسلاميه الأخرى جزءاً من الدين، بل وباتت تفسر الدين، وحظيت بمنزله موازيه لمنزله فتره الرسول (صلى الله عليه و آله). ولكن لماذا حصل هذا التحول؟ وكيف؟ وما هى تبعاته؟

بعد أن أمسك معاويه بزمام السلطه، واضطر الإمام الحسن (عليه السلام) للسكوت اتخذ معاويه إجراءات أصبحت فيما بعد سبباً لتغييرات مهمه فى تاريخ الإسلام وفى فهم المسلمين للإسلام، ورغم أنه كان يستهدف تحقيق أغراض اخرى، إلا أن النتيجة أثرت بشكل كبير على التكوين الكلامى والفقهى والاعتقادى للمسلمين؛ بحيث لا- نبالغ إذا قلنا: إنه لا- يمكن أن نستوعب تحولات فهم المسلمين للإسلام فى جميع جوانبه لو لم نأخذ بالاعتبار هذه الإجراءات.(٢)

ففى ذروه سطوه معاويه وقدرته كان له ثمة معارضين مهمين يعرفهم بدقه،

ص: ١١٥

١- (١) للخليفه الأول والثانى أقوال كثيره من هذا القبيل وردت فى المصادر التاريخيه والروائيه المختلفه، راجع: تجريد الاعتقاد وهوامش محمد جواد الجلالى عليه: ٢٥٤ ٢٤١.

٢- (٢) وقعت إجراءات معاويه موقع التأثير العميق، حتى أصبح لبنى اميه أنفسهم مكانه رفيعه عند الكثير من أهل السنّه؛ لأن قضيه الدفاع عن الأمويين شكلت جزءاً من الفكر السياسى السنى، راجع ضحى الإسلام: ٣٢٩/٣.

وهم: عبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر وعائشه وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وقيس بن سعد بن عبيدة والأنصار وشيعة علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وكانت المعارضة لمعاوية سياسيه في طابعها الأعم، سوى معارضة الشيعة والخوارج فإنها انطوت على بُعد عقائدي. وكان معاوية يملك من الذكاء والدهاء ما يمكنه من مواجهه معارضية السياسيين ويرغمهم على السكوت بالتهديد والوعيد، ولهذا كان يطبق هذه المعارضة، إلا أن ما كان يخشاه هو السلطه المعنويه لعلي بن أبي طالب (عليه السلام) الذي لم يكن بطبيعته الحال حياً في تلك الفتره، ولم يكن معاوية يخشى شخص علي (عليه السلام)، وإنما يخاف شخصيته، هذه الشخصيه التي كانت ترفض وتعارض سلطته المطلقه ومشروعيته في الحكم، فإذا استطاع معاوية أن يحطّم هذه الشخصيه والقداسه لعلي (عليه السلام) لأخذ بثأره وثأر بني اميه التاريخي منه، ولأزاح عنه أعظم حائل أمام مشروعيته واستمرار سيطرته وسيطره بني اميه على الحكم. (1)

المواجهه مع شخصيه علي (عليه السلام):

اولى خطوه خطاها معاوية في هذا الطريق هي أمره بسبّ الإمام (عليه السلام)، ولما اكتشف أن هذا الإجراء لا يكفي لتحقيق مأربه قرر تزوير أحاديث عن الرسول (صلى الله عليه وآله) فيها من المناقب والفضائل لغير علي (عليه السلام) وإشاعتها في صفوف العامه لتُزاحم تلك الأحاديث الشريفه المرويّه عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حق علي (عليه السلام). من هذه النقطة تحديداً يبدأ التحول وتُحاط المرحلة الأولى وأفرادها بهاله من القداسه، وتُختلق الأحاديث في مدح الصحابه وعصر الصحابه والخلفاء الثلاثة

ص: ١١٦

١- (١) انظر: أضواء على السنّه المحمديه لمحمد أبو ربه: ٢١٦، وكيف اختلق أبو هريره حديثاً ضد الإمام علي (عليه السلام)، واستلم مكافأه كبيره بعد أن رواه علي الناس في الكوفه إثر استتباب الأمر لمعاويه.

والخلفاء الراشدين والعشره المبشره وزوجات الرسول (صلى الله عليه و آله) والشخصيات المهمه فى عصر الصدر الأول، لتحتل هذه الأحاديث مكانها فى أذهان عامه الناس وحتى العلماء والمحدثين وترسخ فيها حتى تصبح كأنها من المسلّمات التى لا يدخل إليها الشك؛ لانعدام أرضيه مثل هذا الشك، وتعززت هذه المعتقدات فى الفترات المتعاقبه لأسباب سنأتى على ذكرها لاحقاً.

ولابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغه فصل تحت عنوان "ذكر بعض ما مُنى به آل البيت من الأذى والاضطهاد" ينقل فيه حديثاً مفصلاً عن الإمام الباقر (عليه السلام) يبين فيه جانباً مما جرى على أئمه الشيعة وأنصارهم: «... ثم لم نزل (أهل البيت) نُستدلّ ونستضام، ونقصى ونمتهن، ونحرم ونقتل، ونخاف ولا- نأمن على دماننا ودماء أوليائنا، ووجد الكاذبون الجاحدون لكذبهم وجحودهم موضعاً يتقربون به إلى أوليائهم وقضاه السوء وعمال السوء فى كل بلده فحدثوهم بالأحاديث الموضوعه المكذوبه، ورووا عتياً ما لم نقله وما لم نفعله، ليبغضونا إلى الناس، وكان عظيم ذلك وكُبره زمن معاويه بعد موت الحسن (عليه السلام)» (١).

بعد نقله لهذا الحديث يورد فقره جاءت فى كتاب المدائنى المهم "الأحداث"، نسجل هنا جزءاً منه لأهميته: «كتب معاويه نسخه واحده إلى عماله بعد عام الجماعة: أن برئت الذمه ممن روى شيئاً من فضل أبى تراب وأهل بيته، فقامت الخطباء فى كل كوره، وعلى كل منبر، يلعنون علياً ويبرؤون منه ويقعون فيه وفى أهل بيته، وكان أشد الناس بلاء حينئذ أهل الكوفه؛ لكثرتهم بها من شيعة على (عليه السلام)، فاستعمل عليهم زياد بن سميه، وضّم إليه البصره، فكان يتتبع الشيعة وهو بهم عارف؛ لأنه كان منهم أيام على (عليه السلام)، فقتلهم تحت كل حجر ومدبر،

ص: ١١٧

١- (١) للإحاطه بهذه الروايه وما تحويه من نكات كثيره، ومعرفه وضع الشيعة خلال قرن راجع: شرح نهج البلاغه: ٤٣/١١.

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

وكتب معاوية إلى عماله في جميع الآفاق: أن لا يجيزوا لأحد من شيعه على أهل بيته شهاده. وكتب إليهم: أن انظروا من قبلكم من شيعه عثمان ومحبيه وأهل ولايته، والذين يروون فضائله ومناقبه، فأدنوا مجالسهم وقربوهم وأكرمواهم، واكتبوا لي بكل ما يروى كل رجل منهم، واسمه واسم أبيه وعشيرته.

ففعّلوا ذلك، حتى أكثروا في فضائل عثمان ومناقبه، لما كان يبعثه إليهم معاوية من الصلوات والكساء والحباء والقطائع، ويفيضة في العرب منهم والموالي؛ فكثر ذلك في كل مصر، وتنافسوا في المنازل والدينا، فليس يجيء أحد مردود من الناس عاملاً من عمال معاوية فيروى في عثمان فضيله أو منقبه إلا كتب اسمه وقربه وشفعه، فلبثوا بذلك حيناً.

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

فقرئت كتبه على الناس، فرويت أخبار كثيره في مناقب الصحابه مفتعله لا حقيقه لها، وجدّ الناس في روايه ما يجرى هذا المجرى حتى أشادوا بذكر ذلك على المنابر، وألقى إلى معلمى الكتاتيب، فعلموا صبيانهم وغلماهم من ذلك الكثير الواسع حتى رووه وتعلموه كما يتعلمون القرآن، وحتى علّموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم، فلبثوا بذلك ما شاء الله.

ثم كتب إلى عماله نسخه واحده إلى جميع البلدان: انظروا من قامت عليه البيه أنه يجب علياً وأهل بيته فامحوه عن الديوان، وأسقطوا عطاءه ورزقه، وشفع

ذلك بنسخه اخرى: من اتهمتموه بموالاه هؤلاء القوم فنكلوا به، واهدموا داره...

فظهر حديث كثير موضوع، وبهتان منتشر، ومضى على ذلك الفقهاء والقضاة والولاة، وكان أعظم الناس في ذلك بلبه القراء المرأون، والمستضعفون، الذين يظهرون الخشوع والنسك فيفتعلون الأحاديث ليحفظوا بذلك عند ولايتهم، ويقربوا مجالسهم، ويصيبوا به الأموال والضياع والمنازل، حتى انتقلت تلك الأخبار والأحاديث إلى أيدي الديانين الذين لا يستحلون الكذب والبهتان؛ فقبلوها ورووها، وهم يظنون أنها حق، ولو علموا أنها باطله لما رووها، ولا تدينوا بها»^(١).

ثم يذكر ابن أبي الحديد الجملة التالية عن ابن نبطويه وهو من أكابر المحدثين وأعلامهم:

«إن أكثر الأحاديث الموضوعه في فضائل الصحابه افتعلت في أيام بنى اميه تقريباً إليهم بما يظنون أنهم يُرغمون به انوف بنى هاشم»^(٢).

حقيقه الأمر أن معاويه ومن بعده من بنى اميه توسلوا بهذا الأسلوب لأسباب عديده، فلتريخ مكانتهم وإثبات مشروعيتهم وإبعاد أكبر منافسيهم بنو هاشم وعلى رأسهم الأئمه المعصومين، اضطروا للظهور بمظهر الوريث الشرعى والقانونى لعثمان واتهام على (عليه السلام) بدمه، ولهذا أخذ شعراؤهم وخطبائهم يكيلون المديح لعثمان ويذكرون فضائله ويؤكدون على أنه قتل بريئاً، وأن الأمويين هم أولياء دمه وورثته الحقيقيون الذين وصلتهم الخلافة بطريقه^(٣).

يقول غولدتسيهر بهذا الشأن: «تاريخياً، من المسلم به تقريباً أن الأمويين كانوا يعتبرون أنفسهم أنهم خلفاء عثمان الشرعيين والقانونيين، وعادوا علياً (عليه السلام) وشيعته تحت عنوان

ص: ١١٩

١- (١) شرح نهج البلاغه: ٤٤٤/١١.

٢- (٢) نفسه: ٤٦.

٣- (٣) كمثل لاحظ قصائد الشعراء الأمويين في: الأمويون والخلافة: ١٥٢١، وقارن بردود الشعراء العباسيين في: مروج الذهب:

٤٣/٣.

طلب الثأر لدم عثمان. وكان عثمان يمثل شعار الأمويين ضد علي (عليه السلام) والعلويين، ولهذا كان العثماني لقباً يطلق على المواليين بشده لبني اميه».(١)

في ظل ذلك حظى عثمان بمنزله رفيعه حصسته من أیه انتقادات يمكن أن توجه إليه، الأمر الذي يحمل في طياته عده نتائج مهمه:

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

ثانياً: رُسمت لعثمان صورته الشخص الذي كان مع الحق إلى آخر لحظه في حياته واستشهد مظلوماً، وقتلته هم اناس لا دين لهم، واستطاعوا إقناع الناس بأن لعلي (عليه السلام) يداً مؤثراً في الحادث.

ثالثاً: لا بد أن يؤخذ بثأر المقتول ظلماً وعدواناً، ومن هم أحق من معاويه والأمويين للأخذ بالثأر؟ فمعاويه ولي دم المقتول ولا بد أن ينهض للانتقام ويستخلف المقتول. وعن هذا الطريق تتخذ خلافة معاويه صيغته الخلافه المشروعه وكذلك معارضته لعلي (عليه السلام) وقتاله له. وكانت هذه الطريقه من الاستدلال مقبوله في تلك الفتره القريبه من العهد الجاهلي، وكان الأمويون لا يتورعون عن إحياء السنن الجاهليه، ومنها قانون الثأر الذي يبيح في العرف الجاهلي لورثه المقتول الانتقام من القاتل، فقد كان المطلوب الأخذ بالثأر دون مراعاة أیه مبادئ وحدود اخرى.(٢)

ص: ١٢٠

١- (١) (١) ١١٥. Goldziher, Muslim Studies, vol. II.p.

٢- (٢) كان الأمويون يقولون: إنَّ الخلافه حق من حقوقهم ورثوها عن عثمان الذي كان قد تولاهما بدوره بطريق الشورى، لكنه قتل مظلوماً وضاع حقه، وأن الخلافه خرجت عن نطاق اسرته وانتقلت إلى الغير، لهذا تقع عليهم مسؤوليه خوض غمار المعارك لاستعادته الحق المسلوب! كان شعراء بني اميه يتناولون هذا الموضوع في قصائدهم في مختلف المناسبات [الأمويون والخلافه: ١٣]، ويزعمون أيضاً أن الأمويين ورثوا الخلافه عن الرسول (صلى الله عليه وآله). (المصدر نفسه: ١٧)..وقد أثر هذا الأسلوب الدعائي في عامه الناس، ورسخ هذا الاعتقاد في أذهانهم حتى افول الحكم الأموي ولا سيما في منطقه نفوذهم أي في الشام. يروي المسعودي بأنه وبعد مصرع آخر خليفه اموي جاء عبد الله بن علي إلى الشام، وأوفد إلى السفاح مجموعه من كبار تجار الشام وأثريائها، وأقسموا للسفاح أنهم لم يعرفوا للنبي أهل بيت سوى الأمويين، وقد أنشد إبراهيم بن مهاجر في المجلس شعراً وتبعه الشعراء العباسيون في الحط من الأمويين ووراثه بني العباس للنبي. انظر مروج الذهب: ٤٣/٣.

إن أفضل ما يؤكد صحه ما ذهبنا إليه: قصه تنظيم الاتفاق في قضيه التحكيم في حرب صفين بين عمرو بن العاص وأبى موسى الأشعري، وهو مثال احتذى به فيما بعد معاويه وسائر خلفاء بنى اميه. فبعد مداولات طويله بين الاثنين طلب عمرو بن العاص من أبى موسى أن يسجل الكاتب وكان غلاماً لعمرو ما اتفقا عليه. فبعد الشهاده بوحدانيه الله ونبوه الرسول (صلى الله عليه و آله) وحقانيه الخليفه الأول والثانى قال عمرو لغلامه اكتب: «إن عثمان ولى هذا الأمر بعد عمر على إجماع المسلمين وشورى من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه و آله) ورضاً منهم، وإنه كان مؤمناً.

فقال أبو موسى الأشعري: ليس هذا مما قعدنا له.

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

فقال أبو موسى: كان مؤمناً.

قال عمرو: فظالماً قتل عثمان أو مظلوماً؟

قال أبو موسى: بل قتل مظلوماً.

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

قال أبو موسى: نعم.

قال عمرو: فهل تعلم لعثمان ولياً أولى من معاويه؟

قال أبو موسى: لا.

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

قال أبو موسى: بلى.

قال عمرو: فإننا نقيم بينه أن علياً قتل عثمان». (١).

كل هذا كُتب كجزء من الاتفاق.

رفع شأن الصحابه:

ما ذكرناه بين بعض الظروف التي رافقت تزوير الأحاديث لصالح عثمان والخليفة الأول والثاني وصحابه الرسول (صلى الله عليه و آله)، فقد كان معاوية ولتنفيذ مآربه مضطراً لرفع شأن عثمان، ولهذا أمر بعد استقرار الخلافه له مباشرة بافتعال الأحاديث فى هذا الاتجاه كما يقول المدائنى. لكن معاوية واجه مشكله، خلاصتها: أنه لا- يستطيع أن يسبغ على عثمان هذه المنزله دون غيره ويحددها به؛ لأنه كان من الصعب على الناس التى عاصرت الخلفاء الثلاثة أن تهضم هذه الحاله التى تميز عثمان عن غيره من الخلفاء والصحابه المعروفين بهذه المنزله، الأمر الذى يثير جملة من الشكوك لدى تلك الطائفة من الناس حول صحه هذه الأحاديث والفضائل

ص: ١٢٢

١- (١) انظر إلى التفاصيل فى مروج الذهب: ٢/٤٠٦٤٠٩. ويرى الأستاذ السبحانى أن هذه القضية تعتبر أساس ظهور الاعتقاد بأحقية الخلفاء: «لم يكن فى عصور الخلفاء الثلاثة أى أثر من هذه العقيدة، ولم يكن يخطر ببال أحد من المهاجرين والأنصار أنه يجب الاعتقاد بخلافه هذا أو ذاك أو ذلك، وإن من لم يكن معتقداً بخلافتهم يخرج عن صفوف المؤمنين ويلتحق بالمبدعين. وإنما وجدت تلك الفكره يد السياسه بهدف الإزراء بعلى وتصحيح خروج معاوية عليه، لأخذ ثأر الخليفه، ولعل عمرو بن العاص هو أول من بذر تلك الفكره». وبعد أن يثبت الدليل بالنص يقول: «وهذا النص من حجه التاريخ وغيره يعرب عن أن الاعتقاد بخلافه الخلفاء إنما برز للوجود فى جوِّ مشحون بالعداء والبغضاء والمغالبه والمنافسه، حتى جعل ذلك الداهيه الماكر الاعتقاد بخلافه الشيخين وسيله لانتزاع الإقرار بخلافه الثالث». الملل والنحل: ١/٢٦٥-٢٦٦.

المنسوبة لعثمان. لذا اضطر معاويه إلى رفع شأن الآخرين إلى جانب عثمان.

فضلاً عن ذلك فإن إجراء كهذا يمكنه أن يُسفر عن نتائج أخرى تصبّ في صالح معاويه، أهمها: أن إبراز الصحابه يساعد على ضمور أبرز الوجوه (١). ويضمّر معاويه في إصراره على ذكر فضائل للصحابه تماثل الفضائل التي ذكرتها الروايات في "أبي تراب"، هدفاً يبتغى من ورائه التعتيم على شخصيه عليّ (عليه السلام)، ولهذا قالها بكل صراحة بأنه يحبها وتقرّ عيناه بها؛ لأنها تبطل دلائل أبي تراب وشيعته. وقد حقق معاويه هدفه لأسباب سنشير إليها لاحقاً.

على أيه حال فقد علا شأن الآخرين أيضاً إلى مستوى يقترب أحياناً من مستوى الرسول (صلى الله عليه و آله) (٢)، وأُحيط تاريخ الصدر الأول بهاله من القداسه والمنزله الرفيعه حتى بلغت قيمته قيمه الإسلام نفسه، وأصبح توأمه بحيث لا يمكن فهم الإسلام دون العوده إلى هذا التاريخ والاهتمام به.

التحول في فهم الدين:

بهذا أصبح التنافس السياسى المصدر الأساس لتحوّل كبير في فهم الدين، بمعنى فهم الدين من منظور مرحله الصدر الأول، أى مرحله الخلفاء الراشدين والصحابه والتابعين ولا سيما مرحله الخلفاء الراشدين والصحابه. ورغم وجود عوامل مؤثره كثيره أدت إلى هذا التحوّل، إلا أن أهمها وأكثرها تأثيراً إجراءات

ص: ١٢٣

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

٢- (٢) يؤكّد البربهارى في شرحه على كتاب السنّه لابن حنبل على وجوب السلام على أبي بكر وعمر بعد السلام على النبي (صلى الله عليه و آله) لدى زيّاره مرقدّه. نقلاً عن: طبقات الحنابله: ٣٥/٢. قارن مع مقاله الصحابه في: Shorter Encyclo paedia of Islam, p.٤٨٨ وكذلك العواصم والقواصم في الذبّ عن سنّه أبي القاسم: ٢٢٣٢٣٠/٣.

معاويه للحطّ من شخصيه على بن أبى طالب (عليه السلام).

لم يبق شيء من التزوير الذى لُفّق فى قدح عليّ (عليه السلام) وذمّه، ولم يكن بمقدوره أن يبقى ويستمر رغم بعض التأثير الذى تركه لاسيما فى القرون الأولى، إلا أن الذى كتب له البقاء هو التزوير فى رفع شأن الآخرين لمساواتهم بالإمام، وأصبح عقيدته مجمعاً عليها، وهذا كما أشرنا سابقاً هو أحد الفروق الأساسيه بين الشيعة والسنة فى فهم الإسلام، فعلى العكس من الشيعة لقيت إجراءات معاويه لدى أهل السنة قبولاً عن وعى أو دون وعى، ولهذا أخذوا ينظرون إلى الإسلام بمنظار تاريخ الصدر الأول، بينما بات الشيعة ينظرون إلى تاريخ الصدر الأول من نافذة المبادئ والمعايير الإسلاميه(١).

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

كما قلنا فإن النواه المركزيه فى الاعتقادات الدينيه لأهل السنة فى تلك

ص: ١٢٤

١- (١) تعتبر هذه الملاحظه حساسه ومصيريه ودقيقه نادراً ما ينتبه إليها الشيعة وأهل السنة، فكل منهما يخاطب الآخر على أساس مبادئه ومعتقداته. ومن أفضل الأمثله على ذلك: كتاب "دلائل الصدق" للشيخ محمد حسين المظفر فى الردّ على كتاب "إبطال الباطل" للفضل بن روزبهان، وهذا الأخير فى الردّ على كتاب "نهج الحق" للعلامه الحلى. فبالأمل فى ردّ ابن روزبهان ونقد المظفر له يكتشف المرء أن بعض البحوث تستند على أساسين مختلفين تماماً، وكل منهما ينظر إلى المسائل من نافذه معتقداته، وينتقد الطرف الآخر على هذا الأساس.

٢- (٢) كمثل راجع مقدمه أبو ريده على كتاب رسائل الكندى.

البرهه وما بعدها هي هذه النظرة المقرونة بالقداسه للصدر الإسلامى الأول (١)، فلو تلاشت هذه النواه لانتهى بيانهم الاعتقادى، ولهذا لم يكن بمقدور المعتزله ولا غيرهم مواجهه هذا المعتقد، ولم يكن الكلام يدور حول رأى الصائب والرأى الخاطى، فقد تبلورت أذهان شريحه واسعه من المجتمع وعدد يُعتدّ به من الفقهاء والمحدثين على هذه الطريقه، فيما كانت الحاجه قائمه إلى هذا الطور من التفكير؛ لأن زواله يعنى انهيار شخصياتهم من الداخل فضلاً عن انهيار إيمانهم بسبب غياب عقيدته اخرى تحلّ محلّها. فقبول نظريات المعتزله كان يعنى تفتيت كل البنيه الاعتقاديّه لأهل السنّه، دون أن يحلّ البديل؛ ذلك أن المعتزله لم يكونوا فى موضع الثقه والاعتماد، كما أن كلامهم لم يكن بتلك الدرجه من الصراحه التى تجعله سائغاً قابلاً للفهم، خاصه وأنهم يفتقدون إلى مذهب مدوّن ثابت، ولكلّ منهم نظره متباينه عن الآخر (٢).

ص: ١٢٥

١- (١) ينقل عبد الهادى الحائرى عن المستشرق الانجليزى المعروف واط فى ذكر سبب إضفاء القداسه على الصدر الأول مايلى: «فى العقود الأخيره من القرن ٩/٣ أصبح من الواضح لدى معظم المسلمين بأن الوسيله الوحيده لحفظ الهويه الإسلاميه هو تعزيز صلتهم بتاريخ الإسلام الماضى، أو على الأقل بالفترات الأولى للإسلام، وفى أواخر القرن المذكور اختار معظم المنتمين إلى الحركات الدينيه المختلفه المذهب السننى على الاختلافات الموجوده فيه، وكان هذا الاختيار يعنى تبجيل جميع الصحابه بمن فيهم عثمان الذى كان موضع شكوك طوائف من المسلمين السابقين حول كفاءته فى الخلافه...». مجله كليه الآداب والعلوم الإنسانيه فى مشهد: العدد ٥٦، ٧٣٣.

٢- (٢) من المشكلات الكبرى للمعتزله أنهم أخذوا بتدوين معتقداتهم تدويناً نهائياً فى الوقت الذى بدؤوا فيه بالاضمحلال لأسباب سياسيه واجتماعيه وفكريه ودينيه مختلفه. ويمكن ملاحظه ذروه هذا النضوج فى كتب القاضى عبد الجبار. وغير كتاب المغنى الذى غفل عنه علماء أهل السنّه رغم عظمته وأهميته، ولم يكتشف أمره إلا فى العقد الخامس من القرن الحالى فى مركز الزبيديه المعتزله فى اليمن، راجع الأصول الخمسه الذى يعدّ من أفضل كتب الفكر المعتزلى ويستند على الأسس الشرعيه والقرآنيه أكثر من الكتب المتقدمه عليه. فلو أن هذه الكتب كانت قد دخلت الميدان الفكرى قبل كتب أبى الحسن الأشعري أو فى وقت مترامن معها لما تمكن الأشاعره من فرض نفوذهم بهذا الشكل. وحول أسباب نجاح الأشعري والظروف التى رافقت نزوله إلى الساحة راجع محاوراته مع كبير حنابله بغداد البريهارى، طبقات الحنابله: ١٨١٩/٢.

الملاحظه الأخرى التى يجب أن نضيفها هنا هى: أن كل إنسان مؤمن ومعتقد بعقيدته خاصه سواء كان مسلماً أو غير مسلم يتخذ جانب الحيطه والحذر فيما يتعلق بعقائده؛ لأن هذا الموقف هو ضروره من ضرورات الالتزام بالدين ونتيجته، فإنما يتمسك الإنسان بالدين ويتحمل ضوابطه لنيل الفلاح الأخرى، وطالما كان الأصل هو النجاه والفلاح فإنه يفضل الإيمان على العقل لدى تخيره بينهما، كما أن المسأله ليست فى تضاد هذين الاثنين أو عدم تضادهما، وإنما هى مسأله كشف خصائص ذهن إنسان مؤمن وتفكيره وموقفه، فحينما يخيّر بين عقيدتين ويرى إحداهما موافقه لموازين الشرع لأسباب معينه والأخرى منسجمه مع موازين العقل فإنه يربح الأولى على الثانيه، والاحتياط الشرعى فى مثل هذه الحالات لا يستسلم أمام الدقه العقلية أبداً(١).

وقد واجه المعتزله مثل هذه المشكله، وهى مشكله يواجهها اليوم الكثير من المصلحين، وتعدّ العامل المهم فى الميل لاتخاذ المواقف المحافظه لدى الحركات التقدميه الإصلاحيه الدينيه، فرغم تفوق عقائدهم على عقائد منافسيهم عقلاً ومنطقاً، وأكثر موافقه لموازين الشرع على الظاهر إلا أنهم خسروا الجوله أمامهم لسوء الظن بهم والناشئ عن حاله اللاباليه لدى بعضهم، وعدم توافق آرائهم مع

ص: ١٢٦

١- (١) لاحظ: حوار ابن حنبل والمعتصم فى كتاب: رجال الفكر والدعوه فى الإسلام لأبى الحسن الندوى: ١١٨١٢٠، ولاسيما كتاب: مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى: ٣٩٧٤٣٧، وفيه تفاصيل واسعه حول حواراته مع المعتصم والواثق.

التراث المتبقى ممن يعتبرهم الجمهور سلفاً صالحاً. ومن المناسب أن ننقل هنا عن ابن أبي الحديد بعض آرائهم حول الصحابه:

«... في كلامهم (المعتزله) ما يدلّ دلالة واضحة على أنهم وضعوا الصحابه والتابعين موضع الناس، يخطئون ويصيبون، ويصدر منهم ما يمدح وما يذم، ولم يتخرجوا من ذلك كما تخرج غيرهم، فوضعوا الصحابه وكبار التابعين في دائره لا يستباح مهاجمتها. بل قالوا: إنا رأينا الصحابه أنفسهم ينقد بعضهم بعضاً، بل ويلعن بعضهم بعضاً، ولو كانت الصحابه عند نفسها بالمنزله التي لا يصح فيها نقد ولا لعن لعلمت ذلك من حال نفسها؛ لأنهم أعرف بمنحلهم من عوامّ أهل دهرنا، وهذا طلحه والزبير وعائشه ومن كان معهم وفي جانبهم لم يروا أن يمسكوا عن عليّ، وهذا معاويه وعمرو بن العاص لم يقصروا دون ضربه وضرب أصحابه بالسيف، وكالذي روى عن عمر من أنه طعن في روايه أبي هريره، وشتم خالد بن الوليد وحكم بفسقه، وخون عمرو بن العاص ومعاويه ونسبهما إلى سرقة مال الفيء واقتطاعه، وقلّ أن يكون في الصحابه من سلم من لسانه أو يده، إلى كثير من أمثال ذلك ما رواه التاريخ.

قالوا: وكان التابعون يسلكون بالصحابه هذا المسلك، ويقولون في العصاه منهم هذا القول، وإنما اتخذهم العامه أرباباً بعد ذلك. والصحابه قوم من الناس لهم ما للناس وعليهم ما عليهم، من أساء منهم ذمناه، ومن أحسن منهم حمدناه، وليس لهم على غيرهم كبير فضل إلا- بمشاهده الرسول ومعاصرتة لا- غير، بل ربما كانت ذنوبهم أفحش من ذنوب غيرهم؛ لأنهم شاهدوا الأعلام والمعجزات، فمعاصينا أخفّ لأننا أعذر»^(١).

بعد أن ينقل أحمد أمين هذه الفقرات يقول: إن المعتزله ينتقدون بكامل

ص: ١٢٧

١- (١) ضحى الإسلام: ٧٥٧٦/٣، نقلاً عن شرح ابن أبي الحديد: ٤/٤٥٤.

حريتهم أعمال الصحابه والتابعين وأقوالهم، ويكشفون عن تناقضاتهم، حتى وصل بهم الأمر إلى انتقاد الشيخين، ثم يذكر أمثله على انتقادهم لأبي بكر وعمر(1).

إنّ اتخاذ مثل هذا الموقف حيال الصحابه والتابعين ناجم عن الميول العقليه للمعتزله الذين كانوا يرفضون الأخذ بالقول على علاته دون دليل، ولا يرجحون على منطق العقل أى أصل آخر، ولهذا السبب قيل فى وصفهم ووصف مخالفيهم: "الترد أشعري والشرنج معتزلى"؛ لأنّ لآعب الترد يعتمد على القضاء والقدر، ولآعب الشرنج يعتمد على الكدّ وإعمال الفكر(2).

منتقدون آخرون:

سوى المعتزله ثمه آخريين نظروا إلى صدر الإسلام وفترة الصحابه والتابعين نظره انتقاديه تحدوهم إلى ذلك رغبه التفكير الحرّ، ومنهم ابن خلدون، فهو يقول حينما يتحدث عن علم الفقه: «... ثم إنّ الصحابه كلهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالاته بما تلقوه من النبي (صلى الله عليه و آله) أو ممن سمعه منهم ومن عليتهم، وكانوا يُسمّون لذلك القراء، أى الذين يقرؤون الكتاب؛ لأن العرب كانوا أمه أمّيه فاخصّ من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ وبقي الأمر كذلك صدر المله، ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمّيه من العرب بممارسه الكتاب، وتمكن الاستنباط، وكمل الفقه وأصبح صناعه وعلماء فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء...»(3).

ويعتبر ابن حزم أيضاً من زمره هؤلاء الأفراد، فيتفق فى الرأى مع المعتزله وابن خلدون، ولكن من منطلق آخر، فهو من علماء المذهب الظاهري وفقهائه والذي يرى بأن

ص: ١٢٨

١- (١) ضحى الإسلام: ٨٦٨٨/٣.

٢- (٢) المصدر نفسه: ٨٩.

٣- (٣) مقدمه ابن خلدون: ٤٤٤.

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

النتائج الفكرية والاعتقادية:

لقد باتت المسألة أكبر من مجرد النظر للإسلام وتفسيره من نافذة تاريخ الصدر الأول، إذ حملت هذه المرحلة معها تناقضات كثيرة، وبلغ التنافس والنزاع والخلاف حدّاً أن وقف كبارها بعضهم بوجه الآخر وتلطّخت أيديهم بدماء بعضهم، فإذا مثلت هذه الفترة أفضل الفترات وأقدسها التي تحقّق فيها الإسلام الصحيح، وكان مسلموها من أفضل من التزم بالدين فكيف وقف بعضهم بوجه

ص: ١٢٩

١- (١) ابن حزم: حياته وعصره، وآراؤه وفقهه: ٤٨٣، وللمزيد من التوضيح انظر: ٤٨٣ ٤٨٥. وراجع أيضاً: Goldziher, The Zahiris Their Doctorine and Their History, pp. ١٩٠-٢٠٧.

الآخر وخاضوا في دماء بعضهم؟ وكيف يمكن أن يكون كلا طرفي النزاع على حق؟ إن مثل هذه القضايا لعبت عملياً دور أكبر في بلوره التكوين الكلامي والفقهي والنفسي الديني لأهل السنّه من مجرد الاقتناع بأنه يجب الانطلاق في فهم الإسلام وتفسيره من نافذه تاريخ الصدر الأول(١).

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

لكنّ هذا تسويغ يمكن أن يُبرّر لحاله أو حالتين أو عدّه حالات، ويقال: إنّه التباس ليس إلا، فكيف بهم وأن تاريخ صدر الإسلام ملئ بمثل هذه الأحداث بحيث لا يمكن أن نضعها إلا- في إطار هذا التنافس والتناحر، لاسيما بين من تنتفى حولهم شبهه الالتباس في المصداق؟! وهذه مشكله أثرت بشكل كبير في تصوير تاريخ تلك الأيام عند أهل السنّه، كما أنها أثرت في كل ما يرتبط بالإسلام بصوره من الصور(٢).

ص: ١٣٠

١- (١) ذكرنا سابقاً أنه لم ينظر إلى تاريخ الصدر الأول من الزاوية الانتقاديّه إلا الشيعه والمعتزله. [فجر الإسلام: ٢٦٦٢٨٧]. ووقف في الجبهه المقابله أصحاب الحديث والحنابله؛ حيث لم يفكروا إلا بقداسه تلك المرحله التاريخيه ورجالها: «وقد لاحظ بعض المستشرقين أن مسند أحمد تتجلى فيه الشجاعه وعدم الخوف من العباسيين، بذكره أحاديث في مناقب بنى اميه لما كان منتشرأ بين الشاميين». ضحى الإسلام: ١٢٢/٢. لم يسلك ابن حنبل هذا المسلك رغم ظروف زمانه إلا- جزأ اعتقاده الجازم بشرعيه تلك المرحله التاريخيه ورجالها. راجع في هذا المجال كتاب: الأئمه الأربعة: ١١٧/٤. وسوى هاتين الطائفتين كان لعلماء السنّه موقفاً معتدلاً إزاء هذه المسأله. الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٠٣٢٠٥, قارن مع آراء غيب.

٢- (٢) اتخذ هذا الاجتهاد والتأول وسيله لتبرئه كل من ارتكب أى خطأ. راجع مقدمه السيد

من هذه النظرة أصبح تاريخ تلك المرحلة وبتبعها كل التاريخ الإسلامى لا هو بالأبيض الناصع ولا بالأسود الكالح وإنما تاريخاً رمادياً، وكأنما لا توجد حدود معينه لتمييز الحق عن الباطل. فهم كلهم مع الحق المطلق أو النسبى دون أى تفاضل وترجيح بينهم، والأهم من ذلك هى حاله الحظر المضروبه على أى جهد يحاول التمييز بين الأفراد والتحكيم حول الأعمال والسلوك وانتقاد الأحداث. وأصبح من المسلم به أن الجميع مؤمنون، وما اختلاف سلوكهم إلا ناجم عن اختلافهم فى الاجتهاد، وليس عن إيمانهم وسائر خصائصهم الذاتيه المرتبطه بالإيمان، وطالما كان الأمر كذلك فلا يجوز لنا أن نتساءل عن أفعالهم ونجعلها معياراً لتحديد الحق، بهذه الصوره تلامشت الأرضيه الفكرية والنفسية المتضاده لفهم المسائل وتقويمها على الحق أو الباطل، وأثرت بشده على الأسس الفقهيه والكلاميه للبحوث السياسيه، سواء كانت حول الخلافه والإمامه أم حول المسائل السياسيه الدينيه الأخرى(١).

إن التكوين الفقهي والكلامى والتركيب النفسى الدينى لأهل السنّه يعتمد على الفكره القائله بعدم وجود حق مطلق وباطل محض فى الصراع بين مُسَلِّمِينَ، وهى فكره متأثره بالدرجه الأولى فى تقديس هذه المرحله التاريخيه المضطربه وأفرادها وشخصياتها، وقد خلق هذا التفكير وهذا الطراز النفسى لأهل السنّه مشكله معاصره لم يُسبقوا بها؛ ذلك أنهم لم يواجهوا مثل هذه المشكله فى الماضى، أو أنها لم تكن بالحدّه التى عليها الآن، فالحياء المعاصره والمجتمع الجديد والتاريخ

ص: ١٣٢

١- (١) كمثال انظر آراء ابن حنبل عن مسلمى صدر الإسلام. [الأئمه الأربعة: ١١٧/٤] وقارنها مع أفكاره وعقائده السياسيه على الصفحتين ١١٩ و ١٢٠. وانظر شرح كتاب السنّه، البربهارى كبير الحنابله فى القرن الرابع فى: طبقات الحنابله: ١٨٤٥. ولاحظ أيضاً: الإبانة عن اصول الديانته لأبى الحسن الأشعري: ١٤٥ ١٤١.

الحديث هو الذى فرض هذه المشكله وبهذه الشده والحدده(١).

ففى الماضى لم تكن هناك ضروره حتميه فى البحث عن أجوبه مناسبه لحاجات الشبان الثوريه بهذه الصوره الجادّه والملحّه. فإمّا أن كانت الحاجه منتفيه تماماً، أو أنها لم تكن بالأبعاد والقوه التى هى عليها اليوم،.. مثل هذه الحاجه قائمه اليوم وبقوه فى كل بلدان العالم الثالث والدول الإسلاميه، ولا يمكن للإسلام أن يمرّ عليها مرّ الكرام، خاصه وأنّ الشبان المسلمين وعلى الأقلّ خلال العقدين الأخيرين أخذوا يطلبون الجواب حثيثاً من الإسلام، ويبحثون عن علاج إسلامى شافى يرفع حاجاتهم المستجده، لأنهم يتوسمون فيه أنّه هو الأنسب والأكثر انسجاماً مع حاجاتهم أولاً، وأنّ التزامهم الدينى يمنعهم من الالتجاء إلى كل ما هو غير إسلامى ثانياً.

إنّ من يواجه هذه المشكله أكثر من غيره فى العصر الحاضر هو الشاب السنّى الثائر، إذ يبحث عن تحول عظيم فى حياته الاجتماعيه والثقافيه ومستقبله السياسى؛ ذلك أن أهدافه تحته على اتخاذ الخطوات الثوريه، لكنّه يفتش فى الوقت نفسه عن حلّ إسلامى ينسجم مع تطلعاته الثوريه، وهنا يواجه المشكله الكبرى فى الحصول على الجواب المناسب الذى لن يجده إلا بعد إجراء تجديد نظر عام فى الأسس الفقهيّه والكلاميه والفهم الدينى والتاريخى، يغير الحاله النفسيه لعامه الناس لتنسجم مع هذا التحول(٢).

ص: ١٣٣

١- (١) لا يُؤخذ بالاعتبار فى الحكم على الأفراد سوابقهم وسلوكهم والقضيه المختلف عليها وموقف الطرفين منها، بل أصبح من المسلّمات أن كليهما على حق وصدق، وعليه ينبغى تبرير ما حصل. كمثال راجع رساله أيها الولد للغزالي.

٢- (٢) يمكن معرفه مستوى الميل إلى الثوره وحمل السلاح بين صفوف الشبان المسلمين المعاصرين بمطالعه كتاب: الفريضة الغائبه لمنظر حركه الجهاد الإسلامى عبد السلام فرج الذى اعدم قبل مده، فبعد أن يرفض جميع الحلول المجريه والموضّى بها لأسلمه المجتمع كتأسيس الأحزاب الإسلاميه وتربيته جيل من المثقفين المسلمين للأخذ بزمام الأمور وإرشاد الناس وتبليغ الدين، والهجره إلى مناطق اخرى لإعداد الأراضيه اللازمه للعوده الفاتحه وأمثال ذلك يؤكد على وجوب الجهاد ضد الحكام والأنظمه الكافره وإقامه الحكم الإسلامى لتطبيق التعاليم الإلهيه. راجع: بيامبر وفرعون: ٢٤٧ ٢٤٤.

لهذا السبب تحديداً أقدم بعض المفكرين الإسلاميين الثائرين السنّه على إجراء نوع من إعادته النظر في أفكاره التاريخيه للحصول على ما يستجيب لحاجاته المبرمه ويتلاءم معها، وتحديد معايير أكثر صراحه وحسماً ووضوحاً في التقويم والتحليل، فيرى الباطل باطلاً حتى وإن تلبس بلباس الإسلام، والحق حقاً حتى لو شوّه التاريخ أو الآخرون صورته، ويقف أمام الباطل ويهرع لمساعدته الحق دون وجل. إن الإذعان للفكره القائله بأن التلبس بلباس الإسلام يمنع إبداء أى رأى صريح واتخاذ موقف حاسم يساوى فى معناه الإذعان بعدم مشروعيه أى إجراء ضد نظام حاكم لا يتورع عن ارتكاب كل جريمه وخيانه من خلال التمسك بالظواهر الإسلاميه. فالمشكله ستبقى قائمه ما لم تُزل هذه الفكره المتأتيه من لزوم صيانه تاريخ الصدر الأول من المسّ والنقد. ولهذا السبب بالضبط اختلفت الكتب الفقهيّه والكلاميه لأهل السنّه فى تعريف وتحديد موضوعات: كاليعه والإجماع والاجتهاد والتخطئه والتصويب وإجماع أهل الحلّ والعقد والخلافه وشأن الخلفاء وولايه الأمر ولزوم إطاعه اولى الأمر وغيرها(1).

وقد واجه الفشل عملياً أولئك الثائرين والمفكرين الذين حاولوا تدوين معتقداتهم الجهاديه مع الحفاظ على هذا المبدأ، فقد أرادوا التعويض عن النقص الناجم من الضعف الأيديولوجى من خلال الإيمان والاستقامه والتضحيه الفرديه،

ص: ١٣٤

١- (١) (٢) يصف سعد الدين إبراهيم أهم خصوصيه للمجاهدين فى مصر فى عقدي السبعينات والثمانينات بأنه عنف عملى لطائفه انتفضت ضد الحكومه والآخريين الذين يعملون باسم الإسلام، انظر: Asif Husayn, Islamic Movements, p.٢٩.

وهذا ما لا- يمكن تحقيقه في زماننا هذا على الأقل. فإذا كان الشرط اللازم لبلوغ الأهداف السياسي والاجتماعيه هو استقامه الثوار، فلا- شك في أن شرطه المكمل هو العقيدة والاستراتيجيه المنسجمه مع طبيعه الهدف وروح الزمان التي تمتلك قدره الاستمرار والبقاء والاستجابه للمتطلبات(1).

ص: ١٣٥

١- (١) ربما كان سيد قطب أول من سعى من بين المفكرين والكتّاب الإسلاميين المعاصرين إلى تمزيق ستار النفاق لدى الحكام المتظاهرين بالإسلام المعادين له في الباطن، لاسيما في أهمّ كتبه وآخرها: معالم في الطريق، وقد تعرض هذا الكتاب فيما بعد لانتقادات كثيره، ولم يأخذ بما جاء به كليه إلا الشبان الذين تعتمل في صدورهم الميول الثوريه، بل إنّ زعيم الأخوان المسلمين في مصر حسن الهضبي انتقد الكتاب صراحه بعد إعدام سيد قطب في كتابه: دعاه لا قضاة، كما انتقد بعض أفكاره أشهر علماء الإخوان المعاصرين يوسف العظم في كتاب: رائد الفكر الإسلامى المعاصر. لكن ظروف عقدي السبعينات والثمانينات وفرت أرضيه مناسبه لنفوذ أفكاره وانتشارها، فجميع الحركات الإسلاميه في العالم السنّى ولا سيما العالم العربي متأثره عملياً بأفكار سيد قطب، سواء وافقتها كلها أم جزءاً منها، غير أن هذا لا يعنى أنهم استطاعوا التنظير لعقيدته جهاديه إسلاميه؛ لأنهم بدؤوا من دائره مغلقة، ولهذا لم ولن يستطيعوا أن يحققوا شيئاً على هذا الصعيد؛ ذلك أنهم لا يستطيعون ولا ينبغي لهم أن يتجاهلوا معتقداتهم، ويشيدوا أفكارهم على اسس غيرها، فهم يستطيعون أن يقدموا تفسيراً آخر لهذه المبادئ الاعتقاديّه، لكن لا يتسنى لهم تركها جانباً، وطالما كان الأمر كذلك فإنهم سيتعرضون للانتقاد دون أن يمتلكوا الردّ المناسب المقنع، كما أن أفكارهم لن يكتب لها التقدم والاستمرار. الخطأ الآخر الذى وقعوا فيه أنهم حاولوا تحقيق أهدافهم بالاعتماد على إيمان الثوار وثباتهم وتضحياتهم، وهذا التصور باطل من الأساس؛ ذلك أنهم اعتبروا الجزء كل العله وسعوا للخروج من الدائره المغلقة بالتأكيد والاعتماد عليه. والعجيب أنهم فى خطئهم هذا يماثلون الفئات الثوريه غير الإسلاميه، كمثال على ذلك: الخطأ والتوهم الذى أصاب مجموعه "فدائيان خلق" فى العقد الذى سبق انتصار الثورة الإسلاميه فى إيران، فقد انتقدوا حزب "توده" على عهد مصدّق بسبب عدم ثباته، واعتبروا أن الاستقامه والتضحيه هى رمز النصر، انظر: كتب جزنى وأحمد زاده وصفائى فراهانى، وخاصه أولهم، ولاحظ أيضاً: إيدئولوجى وانقلاب: ٢١٤٢٢٠. وعن أهميه كتاب معالم فى الطريق والآراء المختلفه حوله راجع كتاب: سيد قطب لعبد الله عوض: ٣٢٩ ٣٢٥.

بطبيعته الحال فإن القضية لا تتحدد فيما أشرنا إليه تَوَّافُ فقط، فإن تقديس فتره صدر الإسلام وعدم إمكانه انتقاد أحداثها تمنع التحول الفكري والعلمي الديني المطلوب والضروري الذي يحتاجه مسلمو العصر الراهن، ولا يمثل البعد الثوري والكفاحي إلا جزءاً من هذه الحاجة، وهو ما يتطلب أيضاً إجراء تحول في سلسله الاعتقادات كما ذكرنا، والأهم من ذلك لابد من التفكير جدياً بمسأله الدراسه الانتقاديه للموضوعات المختلفه، ومنها الدين وتاريخه الذي بات يمثل أهم حاجه عصريه. ولا يمكن الدفاع عن إيمان الأشخاص في مواجهه انتقادات العصر الجديد من خلال التأكيد على بعض المسلمات التي ليست هي من أصل الدين وإنما من حاصل إجماع المسلمين في برهه من الزمن.

فلكل دين سلسله من القيم والمسلمات المطلقة التي لا تقبل النقد والتجريح تعود إلى طبيعه الدين نفسه دون أن يكون للزمن وتحولاته دور فيها، ولكن ليس من الصحيح ولا يمكن الدفاع وإلى الأبد عن تلك الاعتقادات التي لا ترتبط بأصل الدين بل بإجماع المؤمنين أمام الانتقادات العلميه والتاريخيه؛ ذلك أن الوقوف بوجه هذا التيار النقدي لن يؤدي إلا إلى التنفّر من الدين أو التمرد على حملته وإلى الفوضى الاعتقاديه(1).

ص: ١٣٦

١- (١) حول جهود الجيل الجديد للتخلص من الجزم الديني انظر كتاب: السنّه النبويه بين أهل الفقه وأهل الحديث، لاسيما صفحاته من ٧١٢ لمحمد الغزالي، وهو أحد كبار العلماء المعاصرين، وانظر أيضاً كتاب: من العقيدة إلى الثورة في خمسه مجلدات لحسن حنفي الذي يُعدّ أحد المثقفين المطلعين المعاصرين، وخصوصاً الصفحات ٧٤٧ من الجزء الأول.

فضلاً عن ذلك، فالاعتقاد بأن ما حصل في تلك الفترة لم يكن سوى تحقق الإسلام الحقيقي واعتباره من المسلّمات التي لا نقاش فيها، يفرض علينا الاستلهام من مصاديق الإسلام وآرائه في تلك المرحلة، ولكن قد نواجه هنا عدة معالجات لمسأله واحده دون أن تتغير الظروف، فأى حاله سنأخذ بها من بين هذه المعالجات العديده؟

على سبيل المثال أمامنا أمثله مختلفه فى طريقه انتخاب الخليفه، فأبو بكر أوصى لعمر، وأوصى عمر لشورى من سنّه أشخاص ينتخب الخليفه من بينهم، وأن خلافه أبى بكر انعقدت بيعة عدد قليل من الناس. وثمره أمثله كثيره اخرى مشابهه لا سيما فى المسائل الفقهيّه والكلاميه حيث توجد أجوبه مختلفه ومتناقضه أحياناً لمسأله واحده، الأمر الذى سبّب للفقهاء والمتكلمين من أهل السنّه فيما بعد مشاكل عديده فى تحديد المعيار الصحيح بسبب الأخذ بتاريخ صدر الإسلام على علّاته (1).

ص: ١٣٧

١- (١) كمثال راجع: الأحكام السلطانيه للماوردى: ٥٢١، والأحكام السلطانيه لأبى يعلى: ١٩٢٨.

الفصل الثالث: الحُكم والحاكم

أشاره

ص: ١٣٩

ذكرنا فى الفصل السابق وبصوره مجمله كيفيه وقوع أحداث تاريخ صدر الإسلام، وكيفيه النظر إليها فيما بعد، وانعكاس هذه النظره على مجموع البنيه الفقهيه والكلاميه والفكر السياسى لأهل السنّه. ومن اللازم هنا أن نلج بحثنا الجديد عبر مقدمه قصيره.

فقد أشرنا سلفاً إلى أن التكوين الفقهي والكلامى للشيعة يختلف عنه عند السنّه رغم العناصر المشتركه الأساسيه التى تجمع الطائفتين، وهذا الاختلاف كوّن لدى أتباعهما نوعين متباينين من البنيه النفسيه والاجتماعيه. ولمعرفه كيف تبلورت وتبلور الحركات الدينيه لكلتا الطائفتين وتحت تأثير أية عوامل وقواعد يحصل ذلك؟ لا بدّ من معرفه النظامين ومسارهما عبر التاريخ أولاً. وما يحظى بأهميه أكبر هنا هو المبادئ والعوامل التى قامت عليها اسس التفكير السياسى لدى المذهبين؛ ذلك أنّ الحركات السياسيه والاجتماعيه وحتى الفكرية والثقافية تخضع لتأثير هذه الخصائص، شئنا أم أبينا. فما لم نتعرف على هذه الخصائص ولم نقوّم نتائجها وتبعاتها لا يتسنى لنا أن نتعرف على الحركات الدينيه بالشكل الصحيح لهاتين الفرقتين، الماضيه منها والمعاصره.

قلنا: إنّ أحد أهم المبادئ التى بلورت الفكر السياسى لهذين المذهبين هو فهمهما وتفسيرهما لتاريخ الصدر الأول، ففهم أهل السنّه لهذا التاريخ يختلف عما

هو واقع.

المبدأ الثانى هو شكل اعتقاد أهل السنّه بالحاكم كونه حاكماً، أى نظره أهل السنّه للحاكم وانعكاسها على تفكيرهم السياسى، بغضّ النظر عن القضايا التى وقعت فى عصر صدر الإسلام وفهمهم لها.

وأخيراً فإنّ المبدأ الثالث هو: أنّ المهم فى رأى علماء أهل السنّه وفقهائهم ومتكلمهم فيما يتعلق بالسلطه ومشروعيتها هو تحقيق الأمن، لا العدالة، فهم يُبدون حساسيه تجاه الأمن والقدره التى تستطيع أن تحقّقه، لا تجاه العدالة أو التنفيذ الدقيق للضوابط الشرعيه وسنّه الرسول (صلى الله عليه و آله) بالصوره التى كانت على عهدِه (صلى الله عليه و آله).

تختلف نظره الشيعة فى المبدأين الأخيرين عن نظره السنّه، بحيث يمكن ملاحظه انعكاس هذا الاختلاف فى تاريخ الحركات الدينيه والاجتماعيه لأتباع كلا المذهبين.

إنّ الطموح لتحقيق العدالة والرغبه بها لدى الناس يُعدّ مصدر نشوء الحركات السياسيه والاجتماعيه. ويبدى المذهب الشيعى وعلى مرّ تاريخه حساسيه تجاه مفهوم العدالة والتنفيذ الدقيق للضوابط الدينيه، ويعتبر الدفاع عنه والسعى لتحقيقه جزءاً من رسالته، بينما تأتى مسأله العدالة عند المذهب السنّى فى المرتبه الثانيه، وأحياناً الثالثه من حيث الأهميه. فالمهم بالنسبه له الحكم الذى يتحقق الأمن فى ظلّه.

منزله الخلافه:

أشرنا فى الفصل السابق إلى أن العامل الأول والأساسى فى تكوين نظره أهل السنّه إلى تاريخ الصدر الأول هو الإجراءات التى قام بها معاويه ضد على بن

ص: ١٤٢

أبى طالب (عليه السلام) (١) لعدائه له ولمكائته، ومحاولته لتنحيه أنصاره وكانوا من المعارضين العقائديين لمعاويه، الأمر الذى دفعه لإصدار الأوامر لولائه فى سبّ على (عليه السلام) علانيه، وافتعال أحاديث فى فضائل الآخرين لتنافس تلك التى وردت فى فضل على. وما كان للسبّ أن يستمر لأسباب كثيره لعل أهمها الفضائل التى اختلقوها للآخرين، إذ كيف يمكن أن يتصف الآخرون بهذه الفضائل ويتسم على بنقيضها فيُسبّ ويُلعن مع أنه كان خليفه مثلهم على الأقل (٢)؟! ولو استطاعوا فرضاً إدخال هذه العقيدته فى أذهان الناس فهذا يعنى أن الناس ستحمل أفكاراً مماثله للخوارج تُقربها منهم، الأمر الذى كان يخشاه النظام الحاكم سواء الأموى أو العباسى؛ لأن الخوارج كانوا من ألد أعدائهم.

أما الإجراء الثانى فقد ترك تأثيره، وأصبح لتاريخ صدر الإسلام وللمسلمين حينذاك منزله تتساوى مع منزله الإسلام نفسه. وثمة عوامل اخرى تدخّلت وساعدت على رسوخ هذه العقيدته ستتطرق إليها بإذن الله.

ولتعزيز مكانه الخلفاء الذين حلّوا بعد الخلفاء الراشدين الأمويون منهم

ص: ١٤٣

١- (١) ينقل ابن أبى الحديد: «إن قوماً من بنى اميّه قالوا لمعاويه: يا أمير المؤمنين، إنك قد بلغت ما أملت، فلو كففت عن لعن هذا الرجل! فقال: لا والله حتى يربو عليه الصغير، ويهرم عليه الكبير، ولا يذكر لك له ذاك فضلاً». النص والاجتهاد: ٤٩٩، نقلاً من شرح ابن أبى الحديد: ١/٤٦٣. قارن ذلك مع قول أبى جعفر الاسكافى: «... ولولا أن الله تعالى فى هذا الرجل الإمام على (عليه السلام) سراً يعلمه من يعلمه لم يُرو فى فضله حديث، ولا عُرفت له منقبه». راجع: شرح ابن أبى الحديد: ٤/٥٦١١٦.

٢- (٢) ينقل غولدتسيهر بأن الأمويين كانوا يقدّمون خطبتي صلاه العيد على الصلاه نفسها لكى يستمع الناس إليهم قبل أن يتفرقوا، ثم يضيف: «كان الناس يغادرون المسجد بعد الصلاه لكى لا يستمعوا إلى الخطب التى تتعرض لعلّى (عليه السلام) باللعن والسبّ». Goldziher, Muslim Studies, vol II , p.٥١.

والعباسيون وجميع من تلقب بالخليفة في تاريخ الإسلام وأذعن الجمهور لهم، كالمماليك في مصر وسلاطين العهد العثماني الثاني ظهرت الحاجة لإضفاء شأنٍ دينيٍّ خاصٍّ على تسلطهم على مقاليد الحكم يُقنع الأمة، وكانت الوسيله الأفضل لذلك إحاطه المنصب بمنزله دينيه لكسب الشرعيه في السيطره على الحكم، وهذا كان يفرض عليهم رفع شأن الخلفاء بعد الرسول (صلى الله عليه وآله)، وإظهار الخلافة على أنها أمر إلهي وديني، وإضفاء القداسة على الخلافة والخلفاء، وبشكل عام إعطاء منزله دينيه مقدسه لتاريخ تلك الأيام وشخصياتها، فهذه الطريقه يصبح لمنصب الخلافة شأنًا بل ضروره دينيه، الأمر الذي ينسحب عليهم وعلى مناصبهم (١).

الواقع لم تكن لدى خلفاء بنى اميه رغبه فى أن يُطلق عليهم لقب الخليفة لأن طبيعتهم البدويه والجاهليه واللاباليه لم تكن تنسجم مع مثل هذا التكلّف. لكن الأمر يختلف تماماً عند بنى العباس؛ ذلك لأنّ بقاءهم كان يستوجب التثبيت بهذا اللقب، ولم يستمر حكمهم لأكثر من خمسه قرون إلا من خلال تمسكهم بهذا العنوان رغم أن حكمهم كان صورياً فى بعض المراحل، وقد تبوّأ هذه الظاهره التى ابتدعها معاويه لأسباب تختلف كثيراً وأسندوها، بالرغم من أن بنى العباس أنكروا الكثير من سياسات معاويه وبنى اميه على العموم؛ ذلك أن تقديس الخلفاء بعد الرسول (صلى الله عليه وآله) يساعد بصورة مباشره على تقديس مفهوم الخلافة ومن يتولاها (٢).

ص: ١٤٤

١- (١) راجع الإسلام وأصول الحكم: ١١٣١٣٦ و ١٨٢٠١٨٢، ففيه تحليل ونقد لهذه الظاهره.
٢- (٢) على العكس من العباسيين لم يكن الأمويون بحاجة إلى الدين والتظاهر به؛ ذلك أنّ طباعهم وتربيتهم وسجايهم كانت أقرب إلى البداوه والجاهليه، وكانت سياساتهم أشبه إلى سياسه رئيس القبيله من سياسه خليفه إمبراطوريه كبيره أو سلطانها، ولهذا سقطت الأسره الأمويه سريعاً. يخاطب معاويه الذى كان يراعى الظاهر أكثر من سواه من بنى اميه أهل الكوفه أنه يهدف إلى بسط سلطته وحكمه عليهم لا إلى تحريضهم على إقامة الصلاه وأداء الزكاه. انظر الأمويون والخلافه: ١٣. ويقول عبد الملك بكل صراحه: «أيها الناس... فاستقيموا على سبل الهدى، ودعوا الأهواء المرديه، وتجنبوا فراق جماعات المسلمين، ولا تكلفونا أعمال المهاجرين الأولين، وأنتم لا تعملون أعمالهم...». الأمويون والخلافه: ١٢٢. بيد أن العباسيين كانوا على غير هذه الشاكلة، إذ كانوا يتظاهرون ما استطاعوا بالتدين والالتزام الشرعى لاسيما فى عهد المنصور لكثرت الثورات التى قامت ضده. انظر مبادئ نظام الحكم فى الإسلام: ٥٨٤. وقيل فى التعصب الجاهلى للأمويين: «أنهم كانوا لا- يولّون إلا- ابن حره». تاريخ ابن عساكر: ٢٠٦/٥. ويقول ابن أبى الحديد: «كان يُقال: إن دوله بنى اميه آخرها خليفه، أمه أمه، فلذلك كانوا لا يعهدون إلى بنى الإمام منهم، ولو عهدوا إلى ابن أمه لكان مسلمه بن عبد الملك أولاهم بها». شرح ابن أبى الحديد: ١٥٧/٧. وانظر أيضاً: الأمويون والخلافه: ٤٥، وفجر الإسلام: ٩١. بينما كان العباسيون على عكس ذلك تماماً فقد كانوا «لا يتزوجون إلا من الموالى، فمنذ سنه (٨٠٠) للميلاد فما بعد لا تجد خليفه مولودا من أم حره». G.F.Grunebaum, Classical Islam, p.٨٠. Goldziher, Muslim Studies, vol II, pp.٣٨-٨٨. حول الفرق بين سياسه العباسيين والأمويين، راجع الكتاب أعلاه، لا- سيما الصفحات ٨٠-٨٩.

العامل الآخر الذى ساعد على تعزيز هذه النظرة: ضروره مواجهه الشيعة والخوارج، إذ احتلّ الشيعة موقع المعارضه الأهم للأمويين والعباسيين خلال القرنين أو الثلاثة قرون الأولى. ولكلا الفريقين نظره انتقاديه لتاريخ صدر الإسلام، فرأى الشيعة واضح فى هذا المجال إذ، ينظرون إلى تلك المرحله نظرتهم إلى الفترات الأخرى من تاريخ الإسلام دون أى تباين وتمايز، أما الخوارج فإنهم كانوا يوافقون على مرحله من تاريخ الخلفاء الراشدين تبدأ من الخليفة الأول وتنتهى إلى أواسط خلافة عثمان، ويرفضون الفتره المتبقيه من الخلافة الراشده باعتبارها تاريخ شرك وخروج عن الدين! مضافاً لذلك فإن فهمهم للمرحله الأولى لم يكن يماثل فهم الآخرين لها، فالخوارج طائفه كانت تتسم بالتحجّر العقلى ولم تكن ترغب فى أن

تنظر إلى فرد معين أو عصر خاص نظره تقديس، فوافق رأيا ذلك العهد، وامتنعت عن تكفير تلك المرحلة وحسب(١).

وعليه فإن أحد أشكال مواجهه هذين الفريقين وإثارة الرأي الإسلامى العام ضدهما القول بأنهما لا يعترفان بمشروعيه تاريخ صدر الإسلام، والسبيل الأفضل للوصول إلى هذا الهدف تقديس تلك المرحلة وتمجيدها قدر الإمكان. فكلما تضاعفت أهميه الدينيه لهذه المرحله لدى عامه الناس كلما استطاع النظام أن يقهر معارضيه ويسحب البساط من تحت أرجلهم. فمن أهم الذرائع التى تبجحوا بها وخدعوا الناس بالتأكيد عليها قولهم: إنَّ المعارضه التى تتهمنا بالباطل وتقف بوجهنا تفتقد للشرعيه، لأنها لا تحترم صدر الإسلام وأشخاصه(٢). وقد كان لهذه التهمه دوراً مؤثراً لا سيما ضد الشيعه؛ إذ استخدمت ولفتره طويله كأفضل سلاح إعلامى ضدهم. وثمه أمثله تاريخيه كثيره تكشف عن استخدام هذا السلاح ضد المعارضه وخنق أيه حركه معارضه فى مهدها. ولا زال هذا السلاح يستخدم فى عصرنا الحاضر وبشكل واسع لاسيما من قبل السعوديين وأمثالهم، حيث يقدمون صورهم لصدر الإسلام تغلق أى منفذ للإعلان عن موقف انتقادى منه، ويعزفون على هذا الوتر من أجل محاصرته الفكر الشيعى والقضاء على أيه حركه إصلاحيه؛ لأن عامه الحركات الإصلاحيه والثوريه المنبثقه من بين أهل السنّه تتخذ موقفاً انتقادياً من تاريخ صدر الإسلام وتاريخ الإسلام ككل. فحينما يخضع هذا الموقف والنهج للتشكيك فلا ريب فى أن متبنييه سيواجهون نفس المصير الأمر الذى يطمح إليه الرأي المعارض(٣).

ص: ١٤٤

-
- ١- (١) البيان والتبيين: ١٠٢١٠٣/٢.
 - ٢- (٢) انظر مثلاً على التنديد بالشيعه بسبب مواقفهم الانتقاديه من تاريخ صدر الإسلام فى شرح كتاب السنّه للبربهارى. طبقات الحنابله: ١٨/٢-٤٥.
 - ٣- (٣) تحوّل وثبات (الثابت والمتحوّل): ١٠٠ ٨٧.

إن العاملين السياسيين المهتمين المازي الذكر ساعدا على تكثيف الهاله الدينيه والإلهيه حول تاريخ الصدر الأول، وقد نحا الخلفاء بعد معاويه هذا المنحى، واستمرت الحاجه قائمه له طالما كانت رايه الخلافه مرفوعه، أى إلى أوائل القرن الحالى، ثم انتقلت هذه الحاجه إلى أصحاب السلطه الذين أطلقوا على أنفسهم أتباع السلف الصالح.

قداسه صدر الإسلام:

ثمه إجراءات اخرى ساعدت على تقويه هذا التيار كان لمعاويه فيها الدور الأساس، فقد تشبّت بسياسه داهيه اخرى لإثبات شرعيته وحقّه فى الخلافه، حالفه الحظّ فيها، مما ساعدت هى الأخرى على تكوين هاله مقدسه عند المسلمين عن تاريخ الصدر الأول، إذ أراد أن يربط جسراً بينه وبين الخلفاء الأوائل لا سيما أبو بكر، لكنه لم يستطع إلى ذلك سبيلاً طالما كان الإمام على (عليه السلام) على قيد الحياه؛ لأنه لم يكن يسمح بمثل هذا الاستغلال السيئ، وكان لشخصيه الإمام على (عليه السلام) ومكانته وسابقته فى الإسلام واختياره خليفه للأمه من قبل إجماع المسلمين تقريباً أكبر حائل أمام تحقيق هذا الهدف الذى أصبح ممكناً بعد استشهاد (عليه السلام). وأفضل من يصور هذا الاستغلال هو معاويه نفسه، فلنقرأ ما كتبه للإمام الحسن (عليه السلام) فى رساله تتضمن قضيه الصلح والهدنه، يقول:

«... إن هذه الأمه لما اختلفت بعد نبيها لم تجهل فضلكم ولا سابقتمكم، ولا قرابتكم من النبي، ولا مكانتكم فى الإسلام وأهله، فرأت الأمه أن تخرج من هذا الأمر لقريش لمكانها من نبيها، ورأى حلماء الناس من قريش والأنصار وغيرهم من سائر الناس وعامتهم أن يولّوا هذا الأمر من قريش أقدمها إسلاماً وأعلمها بالله وأحبها له وأقواها على أمر الله، واختاروا أبا بكر، وقد كان ذلك رأى ذوى الحجى والدين والفضيله والناظرين للأمه... ولو رأى المسلمون منكم من يغنى غناه أو يقوم مقامه أو يذبّ عن حريم المسلمين ذبّه ما عدلوا بذلك الأمر إلى غيره

رغبه عنه، ولكنهم عملوا في ذلك بما رأوه صلاحاً للإسلام وأهله... والحال فيما بيني وبينك اليوم مثل الحال التي كنتم عليها أنتم وأبو بكر بعد النبي (صلى الله عليه وآله)، ولو علمت أنك أضبط مني للرعيه، وأحوط على هذه الأُمّه، وأحسن سياسته، وأقوى على جمع الأموال، وأكد للعدو لأجبتك إلى ما دعوتني إليه، ورأيتك لذلك أهلاً، ولكني قد علمت أني أطول منك ولايه، وأقدم منك لهذه الأُمّه تجربه، وأكثر منك سياسته، وأكبر منك سنّاً، فأنت أحق أن تجيئني إلى هذه المنزله التي سألتني، فادخل في طاعتي...»(١).

يحاول معاويه في رسالته أن يسبغ على نفسه الشرعيه بنفس الدلائل التي حصل فيها أبو بكر على الشرعيه، ويسعى لبيان أن القضية واحده لدى كليهما، وأنه حصل على الشرعيه على أساس نفس المعايير التي حصل فيها أبو بكر على الشرعيه بحيث ينبغي حتى للإمام الحسن (عليه السلام) أن يخضع لسلطانه.

يقول محمود صبحي بهذا الشأن: «تعدّ رساله معاويه هذه أول تعبير كلامي عن رأي أهل السنّه والجماعه في الخلافه عامه، وفي بيعه أبي بكر خاصه، وقد استطاع معاويه أن يحرز نصراً كلامياً عقائدياً، حين تصدّى ليكون لسان حال جمهور المسلمين من أهل السنّه... ولقد اغتنم معاويه هذه الفرصه ليظهر بمظهر المدافع عن الخلفاء وكبار الصحابه، وبذلك أصبغ على دعواه في الخلافه صبغه شرعيه حين انتقل في دهاء ولباقه من الدفاع عن بيعه أبي بكر إلى مطالبته بالخلافه، فهو لا يطلبها غضباً، ولا يفرضها على الأُمّه قسراً، وإنما حاله كحال أبي بكر، فهو أضبط للرعيه وأحوط للأُمّه وأحسن سياسته وأكد للعدو وأطول ولايه وأقدم تجربه وأكبر سنّاً، وهكذا انتقلت دعوى معاويه من المطالبه بدم عثمان في عهد علي إلى إيديولوجيه أشدّ خطراً وأبعد أثراً وأقوى دعامه في طلب الخلافه وتثبيت

ص: ١٤٨

نستنتج: أنه ومضافاً إلى العوامل التي ذكرناها والتي كانت تحثّ معاويه على إسباغ منزله دينيه، لتاريخ الصدر الأول وشخصياته لسحب البساط من تحت مخالفيه وعلى رأسهم الشيعة وكسر شأن الإمام على (عليه السلام) في أذهان الأُمّة هناك عوامل اخرى كانت تدفعه في هذا الاتجاه، فمواجهه الإمام وشيعته سواء في حياته أو بعد استشهاده لم يكن من الممكن أن يكتب لها النجاح لولا الاستناد على هذه الفتره التاريخيه، فقد كانت حاجته لذلك ملحه، وما كان منه إلا أن يحققها بدهاء وبمختلف الأساليب، لتحتلّ فيما بعد مكانه مرموقه في التكوين الكلامي والفقهي لأهل السنّه، لا سيما فيما يخصّ قضيه الإمامه والخلافه. ولو كان المنافس الرئيسي لمعاويه شخصاً غير الإمام، أو لو كان في مواجهه الإمام شخص غير معاويه لتبلور دون ريب تاريخ تلك المرحله بصوره اخرى، ولأصبح التكوين الفقهي والكلامي لأهل السنّه شيئاً آخر يختلف كثيراً عمّا هو عليه الآن.

سوى العوامل السياسيه المذكوره، ثمه عاملان دينيان ساعدا على تعزيز هذا التيار نشير إليهما في الفقره الآتية.

المسائل المستحدثة:

العامل الأول: ضروره العثور على أجوبه للمسائل الدينيه المختلفه الفقهيّه منها والكلاميه، الأمر الذي واجهه المسلمون من أواخر بل أواسط القرن الأول دون أن يجدوا الجواب الصريح لها في السنّه النبويه، فبحثوا عن حل لهذه المعضله ووجدوا أن أحد أفضل السبل لها هو مساواه تاريخ الصدر الأول بالدين نفسه للحصول على أجوبه من سنه النبي والفتره التي تلتها.

ص: ١٤٩

فالمجتمع الإسلامى على عهد الرسول (صلى الله عليه و آله) كان مجتمعاً محدوداً مغلقاً، لم تكن الحاجه فيه قائمه للعثور على أجوبه لمسائل معقده، وتُطرح أيه مسأله تطراً فيه على الرسول (صلى الله عليه و آله) مباشرة، إلا أن هذه الظروف تغيرت بعد أن انتشر الإسلام سريعاً وخاصة بعد الفتوحات المهمه الأولى، وخفوت الفوره الدينيه، واستقرار المجتمع أواسط القرن الأول. ولم يكن سرّ ذلك كامناً فى النمو الاجتماعى الكمى، وإنما فى التعقيد الكيفى الحاصل من النمو الكمى الذى كان يزداد تعقيداً يوماً بعد آخر، فقد انضوت ملل وثقافات وفلسفات ونحل مختلفه تحت سلطه هذه القوه الدينيه الجديده، ومثل هذه الحاله تولّد مسائل كثيره تبحث عن أجوبه عمليه صريحه لا نظريه؛ ذلك لأن المجتمع لا يبدّ وأن يُدار وفق تلك الأجوبه، وهى فى الواقع القوانين التى تنظّم المجتمع.

على هذا الصعيد برزت مشكله البحث عن الأجوبه لمسائل مستحدثه لم يرد فى السنّه النبويه إلا شيئاً قليلاً منها^(١)؛ لأنها كانت تعبر عن موضوعات جديده لم يكن لها أى وجود عملى أو نظرى فى ذلك الزمان، لكنها بدت تطفو على السطح وتبحث عن حلول على المستويين النظرى والعملى، فلم يكن أمامهم إلا تمديد الاعتبار الدينى الذى كان يشمل عصر الرسول (صلى الله عليه و آله) فقط إلى كلّ مرحله حكم الخلفاء الراشدين.

ص: ١٥٠

١- (١) على سبيل المثال: يردّ المقرئى وهو أحد أكثر المؤرخين اطلاعاً على تاريخ صدر الإسلام وبعده والأحداث التى شهدتها تلك الفتره كل حديث مروى عن النبى (صلى الله عليه و آله) يتضمن سؤال الصحابه حول مواضع معينه كالفضاء والقدر وصفات الله والآيات المتشابهه ويعتبرها أحاديث موضوعه، ويقول: إن أسئلتهم لم تكن تتجاوز حدود العبادات وكيفيه أدائها. خطط المقرئى: ١٨٠/٤. انظر نقداً لهذا الرأى فى النظم الإسلاميه: ٧٤ ٧٧.

ولابدّ هنا من اتخاذ جانب الحياد والواقعية والقول: إنهم كانوا على حق، ذلك لو أريد وضع اعتبار ديني لجزء من التاريخ الإسلامي أشبه في ظاهره بفترة الرسول (صلى الله عليه و آله)، فإنّ هذا الجزء يتمثّل في فترة الخلافه الراشده، خاصه وأنها حظيت باحترام وتقدير معظم المسلمين مما لم تحظ به أيه فترة اخرى يمثل هذا الإجماع، ولهذا اعتبرت هذه المرحله استمراراً لمرحله الرسول (صلى الله عليه و آله) وسنته، وبالتالي اقتبس منها واستعين بها في البحث عن حلول للأسئلة الكثيره المطروحه، خاصه إذا علمنا أن الاجتهاد الفقهي في تلك الفترة لم يكن قد شقّ طريقه ومنهجه بعد بالصوره التي أصبح عليه فيما بعد، ولهذا كانوا مضطرين للعودة إلى النصّ في كل حاله تواجههم(1).

أمّا الشيعة فلم يواجهوا مثل هذه المشكله؛ لأنهم يعتقدون بأن أقوال الأئمه المعصومين (عليهم السلام) وأفعالهم هي امتداد لسنته الرسول (صلى الله عليه و آله)، وهي عقيدته لم تفرضها ضروره التاريخيه ولا أي عامل آخر، وإنما هي نتيجة طبيعیه لاعتقادهم بمبدأ الإمامه بالمعنى الذى يفهموه ويفسّروه، وعليه فإن الشيعة ترى بأن السنّه الشرعيه المعتبره استمرت حتى سنه (٢٦٠ هـ -) وهو عام وفاه الإمام العسكرى (عليه السلام). إن هذا التراث الغنى المتنوع والمتشعب الحاصل من الردّ على أسئله مختلفه طرحت خلال (٢٧٣) عاماً تبدأ من عصر الرساله مروراً بعصر الأئمه وانتهاءً ببدايه الغيبه الصغرى، والتأكيد

ص: ١٥١

١- (١) فى إعلام الموقعين: ١١٨١٥٦/٤ بحث مشبع حول وجوب اتّباع الصحابه والتابعين. راجع أيضاً كتاب تراث الخلفاء الراشدين: ١٤١٥. وانظر أيضاً أقوال البربهارى فى شرح كتاب السنّه لابن حنبل فى باب وجوب اتّباع الصحابه، حيث يؤكد على أن الدين تقليد ولزوم تقليد الصحابه، ويوصى بآثار الصحابه والسلف الصالح والتقيد بها وتقليدها وعدم تجاوزها، ويتهم من يطعن بالصحابه فى إسلامه. انظر: طبقات الحنابله: ٢٩/٢ و ٣٩ و ٢٥.

على مبدأ الاجتهاد وتعيين اسسه وحدوده، أزال الإحساس بالحاجه إلى الموضوعات التي تُعدّ حاجه ملحّه بالنسبه لأهل السنّه.

الارتباط العاطفي:

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

وقد كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) وعلى طول التاريخ الإسلامي أقدس الوجوه وأحبها على الإطلاق، واستخدمت في وصفه أجمل العبارات والأوصاف، لاسيما من قبل الصوفيه الذين فاقوا بقيه المسلمين في الوصف، ومن الطبيعي أن يسرى حب هذه الشخصيه الجذّابه إلى حب المحيطين به في ذهن محبيه. وأصبح من المستحيل لكائن من كان أن ينجذب نحو الرسول (صلى الله عليه و آله) ويحبه دون أن يحب ذويه والمرتبطين به، من دون أن يتحقق في من يكون هؤلاء وكيف عاشوا؟ إنما يكفي أنهم صاحبوه.

من هذه النافذه نظر الصوفيه بل وعامه المسلمين على طول التاريخ إلى الصحابه وإلى صدر الإسلام، واعتقدوا أن تلك المرحله كانت من أفضل الفترات

لوجود رسول الله (صلى الله عليه و آله) فيها، وأن اولئك الأشخاص كانوا من أفضل الناس لأنهم عايشوا رسول الله (صلى الله عليه و آله)، وهي عقيدته حقّه مع لزوم اتضاح حدودها ومفهومها.

فلا شك في أن عصر الرسول (صلى الله عليه و آله) اكتسب الكرامه والعزه لأنه (صلى الله عليه و آله) عاش فيه، كما لا ريب في أن صحابه الرسول (صلى الله عليه و آله) نالوا من السعاده ما لم ينلها غيرهم بسبب معاشرتهم له (صلى الله عليه و آله)، لكن هذا لا- يعنى أن تكتسب العصور القريبه من عهد الرسول (صلى الله عليه و آله) تلك العزه والشرف، لئستنتج من ثم بأن عصر الصحابه هو أفضل العصور لقربه من عصر الرسول (صلى الله عليه و آله)، ويتم التعرف على الإسلام من خلاله، كما أن سعاده الصحابه في مرافقه الرسول (صلى الله عليه و آله) لا تعنى بالضروره أن التزامهم بالإسلام كان التزاماً عملياً حقاً^(١).

على أية حال فقد أدت هذه الحاله النفسيه إلى أن تنسحب قداسه الرسول (صلى الله عليه و آله) على الصحابه وعهد الصحابه ليحاطوا بهاله من القداسه الإلهيه، وهذا ساعد بدوره التيار الذى كان يستهدف إضفاء منزلته دينيه على صدر الإسلام. وثمه دليل خاص على عدم وقوع الشيعة لتأثير هذه الحاله، فهم لا يختلفون عن سواهم من المسلمين فى حب رسول الله (صلى الله عليه و آله) وتبجيله، لكنَّ حبه للصحابه ينحصر فى فئه خاصه بدليل وجود أحاديث تحظى عندهم بالاعتبار التام، ولولاها لماتلوا الآخريين فى سحب قداسه الرسول (صلى الله عليه و آله) وشأنه المعنوى على الآخريين؛ لأنَّ طبيعه الإنسان تقتضى مثل هذه الحاله.

ومن المناسب هنا أن نذكر مثلاً على مكانه من أدرك الرسول (صلى الله عليه و آله) عند مسلمى العصور المتأخره، وكيف أصبحت من أهم ضوابط تقويم الصلاحيه الدينيه والمعنويه للأشخاص. ينتقد ابن حجر رأى ابن عبد البر عن إمكانيه مجيء من هم أفضل من الصحابه فى الأزمنه الأخرى، ويقول: إنَّ هذا الرأى شاذٌّ ونادر جداً،

ص: ١٥٣

١- (١) الفتاوى الحديثه: ٣٠٥. وعن عبد الله بن مبارك الذى أبدى مثل هذا الرأى وشخصيته انظر: الإسلام بين العلماء والحكام لعبد العزيز البدرى: ٢٢٨ و ٢٢٩.

والأحاديث لا تدلّ عليه، ثم يبدى رأيه ويسنده بما ورد عن عبد الله بن مبارك الذى يصفه بأنه من أعلام العلم والفقه والمعرفه حينما سُئل عن معاويه وعمر بن عبد العزيز، وأيهما أفضل؟ فأجاب بما مفاده: أنّ الغبار الداخلى فى أنف حصان معاويه وهو فى ركاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) أفضل من مائه من أمثال عمر بن عبد العزيز، وهو بذلك يريد أن صحبه رسول الله (صلى الله عليه وآله) ورؤيته تضى على الإنسان قيمه لا يعادلها أى عمل ولا يساويها شرف(١).

ولا- ينكر الدور القوى للسياسه هنا، ولكن ينبغى أن نعترف بأن المسلمين نشؤوا مع هذا الطور الفكرى، وتبلورت أذهانهم وشخصياتهم على أساسه فيما يبدو أنه أصبح حاجه أخلاقية ونفسية وعاطفيه ودينية، فضلاً عن أنهم كانوا مضطرين لعرض نظام كلامى منسجم من مجموعه متضاده فى الباطن.

فالإنسان المؤمن المعتقد بأى شىء من الدين والأمر الأخرى يطمح فى أن يرى معتقداته تنتظم فى مجموعه مترابطه منسجمه غير متضاده كحاجه أساسيه من حاجاته. وهذا لا ينبغى من اضطرار يفرضه عرض العقيدة على الآخرين أو الدفاع عنها بقدر ما هو حاجه باطنية تبقى دون إشباع لو لم تتم الاستجابة لها بهذه الطريقة، ذلك أن استقرار النفس الإنسانية إزاء معتقداتها ترتبط بهذا الانسجام والتكيف. فالقسم الأعظم من الجهود الفكرية والعلمية للإنسان سواء تلك المتعلقة بالدين أو بالعلم يُستهلك فى تنظيم معتقداته وتكييفها مع بعضها لإشباع هذه الحاجه الباطنية.

ويمكن ملاحظه مثال هذا الجهد فيما يتعلق بالصحابه وشخصيات صدر الإسلام فى الرأى القائل بأن أفضل هذه الأمم وجميع الأمم بعد الأنبياء أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على، على أساس أنه كلام سمع عن الرسول (صلى الله عليه وآله)، وأن أفضل الناس بعدهم طلحه والزبير وسعد بن أبى وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو

ص: ١٥٤

عبيده الجراح وجميعهم يستحقون منصب الخلافه، وأفضل الناس بعدهم الصحابه، وأنه لا بد أن يغض الطرف عن أخطائهم ولا يُذكر منهم إلا الخير... الى آخره(١).

مجموع هذه العوامل وغيرها أدت بأهل السنّه للاعتقاد بقداسه الصدر الأول وصحابه الرسول (صلى الله عليه وآله) والخلفاء الراشدين، وأصبح مبدأً مجمعاً عليه دون أن يداخله أى شك أو ترديد، حتى أصبح لديهم مرادفاً للإسلام، بحيث يمكن القول: إنّ تجاهل هذا الأمر يعنى عدم إمكانيه استيعاب فهم أهل السنّه للإسلام من فقه وتفسير وتاريخ وكلام وفلسفه وعرفان، وخاصه البحوث السياسيه الدينيه التى يحوم حولها معظم الاختلاف بين الشيعه والسنّه فى فهمهم للإسلام.

عند هذه النقطه تحديداً يفترق الشيعه والسنّه دون أن يستطيع أن يدرك كلّ منهما الآخر لأنهما لا ينتبهان إلى أن معتقداتهم وآراءهم تستند على كيانين متباينين فى الفكر والفلسفه والكلام والتاريخ، فيواجهان فى مرحله النقاش والبحث والتفاهم بعض المشكلات، فكلّ طرف ينظر إلى معتقدات الآخر منظاره الدينى، وينتظر منه موقفاً مخالفاً لأسسه ومبادئه. وهذه ليست مجرد مشكله نظريه وإنما هى حقيقه ملموسه، فما لم يقف كل من الشيعه والسنّه على خصائص النظام الفكرى والاعتقادى للآخر والتصورات والالتزامات التى تنشأ عنه لن يقدر على إجراء حوار بناء وتعاون مفيد، وقد فصّلنا فى هذا البحث وأسهبنا بعض الشىء لأن الحاله تنطبق على المسائل السياسيه الدينيه أكثر من غيرها من المسائل(٢).

ص: ١٥٥

١- (١) فى نقد هذا الرأى ووجود المناق والفاسق بين الصحابه انظر: الممل والنحل للأستاذ جعفر السبحانى: ١٩١٢٢٨، وكذلك النص والاجتهاد: ٥١٩٥٢٥، ولاحظ البحث الحيوى لمحمد التيجانى فى: ثم اهتديت: ٧٧١٢٢. وأضواء على السنّه المحمديه: ٣٢٩ و ٣٤٣ ٣٥٦.

٢- (٢) راجع: الفصل فى الممل والأهواء والنحل: ٩٤/٤، والفصول المهمه فى تأليف الأمه: ٧٦٠، وثم اهتديت ٤٤ ٤١.

لنلاحظ الآن: ما هي نتائج مثل هذا الاعتقاد؟ أى: ما هي نتائجه الاعتقاديہ والنفسية والاجتماعية والسياسية؟ نكتفى فيما يلي بذكر نتيجتين مهمتين فقط تحظيان بأهميه بالغه فيما يتعلق بهذا البحث.

العجز عن التحكيم الصريح:

قلنا: إنَّ الصدر الأول حاز على منزله دينيه عند أهل السنّه، غير أن هذه الفتره كانت مشحونه بالصراعات والخلافات بين كبار الصحابه، إذ وقع السيف بين أكثر أفراد مجموعته العشره المبشره الذين لم يكن يُشكك في علو شأنهم الديني، فكيف يقف كل منهم بوجه الآخر ويهرق دمه في الوقت الذي يتبوأ مثل هذه المكانه الدينيه الساميه؟

المسأله تخرج هنا عن الإطار الشخصى إلى المعايير والضوابط، وما هو المعيار في كون المرء على حق أو على باطل؟ وما هو الحق والباطل؟ وأى سلوك حياتى ينهجه الإنسان؟ وأى موقف يتخذه لكى يكون على حق؟ وهل ينبغى مواجهه الباطل أو لا؟ وإذا كان نعم، فما هو الباطل، وما هو معيار تحديده؟

الحق أنهم لم يستطيعوا أن يتوصّوا إلى جواب مقنع، فالتجؤوا إلى التبرير والتأويل الذى لو أردنا الخوض فيه لطال بنا المقام، إذ يكفى أن نعرف أن هذه المعضله تركت بصماتها على التكوين النفسى والاعتقادى لأهل السنّه، بمعنى أنّه لما كان من المستحيل حلّ هذه المعضله بلحاظ المبادئ التى يعتقد بها أهل السنّه فإنهم التزموا الصمت حيال الأمثله المشابهه، بعبارة ثانيه: أصبح الحلّ النهائى هو: لا- جواب على المسأله، ولا ينبغى أن يبذل أى جهد لحلها، حتّى حرّم البعض أيه محاوله فى هذا الاتجاه! وأصبح المبدأ الحاكم هنا الوقوف عند هذا الحد والاكتفاء بالفضائل التى وردت دون الخوض فى دراسه صحتها من سُقمها.

لكنّ التزام الصمت حيال هذه القضية أدّى بدوره إلى السكوت إزاء قضايا مشابهه، ومن هذه النقطه يمكن ملاحظه الآثار الناجمه عن هذا الصمت والإجمال

على التكوين العقيدى والنفسى لأهل السنّه الذى أثر بدوره وبشده على بلوره تاريخهم وتحولاتهم الاجتماعيه والسياسيه والدينيه.

على سبيل المثال لاحظوا الموقف التالى لابن حنبل: «كان الإمام ابن حنبل يُجَلِّ صحابه رسول الله (صلى الله عليه و آله) ويحترمهم ولا يذكرهم إلا بالخير، وهذا هو السبب فى أنه لم يتناول معاويه بكلمه نقد واحده مع تسليمه بشرعيه خلافه على، ولم يعلّق على حروب صفّين والجمل على كثره ما وقع فيها من ضحايا كان بعضهم من رؤوس الصحابه. إن أحمد لم يفعل ذلك إلا لكى يصون لسانه عن أن يتزلق بكلمه فى واحد من أصحاب رسول الله.

وكان الصحابه عنده سواء لا يصدر عنه فى شأنهم إلا القول الجميل، وكان يقول: معاويه وعمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري كلّهم وصفهم الله تعالى فى كتابه فقال: سِيماهُمْ فى وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ» (١).

ويذهب أحد شراح كتاب السنّه لابن حنبل إلى أن من يناقش فى أعمال الصحابه ويطعن بها فهو من أهل الهوى. وبعد أن يستدل بأقوال للرسول (صلى الله عليه و آله) يؤكد بأن من يخوض فى سلوك وأعمال الصحابه فكأنما يتعرض للرسول (صلى الله عليه و آله) نفسه ويؤذيه فى قبره (٢).

والأكثر صراحه منه الفقيه والمتكلم المعروف فى القرن الثامن ابن جزى حيث يقول: «... وأما ما شجر بين على ومعاويه ومن كان مع كلّ منهما من الصحابه فالأولى الإمساك عن ذكره، وأن يُذكروا بأحسن الذكر، ويُلتمس لهم أحسن التأويل فإنّ الأمر كان فى محلّ الاجتهاد. فأما على ومن كان معه فكانوا على الحق؛ لأنهم

ص: ١٥٧

١- (١) الأئمه الأربعة: ١١٧/٤.

٢- (٢) طبقات الحنابله: ٣٥٣٧/٢. قارن مع العواصم والقواصم فى الذب عن سنه أبى القاسم: ٢٣٢٣٠/٣.

اجتهدوا فأصابوا فهم مأجورون، وأما معاويه ومن كان معه فاجتهدوا فإخطؤوا فهم معذورون. وينبغي توفيرهم وتوقير سائر الصحابه ومحبتهم...»(١).

ويمكن الاستشهاد بالمزيد من هذه الأمثله من التاريخ.

على أیه حال فإنّ فهم أهل السنّه لأحداث صدر الإسلام هو الذى ساقهم إلى مثل هذه النتائج والاعتقاد بأنه لا يمكن لأى مسلمین أن يختلفا ويتنازعا ويقف كلّ منهما بوجه الآخر أحدهما على الحق وثنيهما على الباطل بصورته المطلقه، لا سيما وأنهم يؤكّدون على أن أياً من طرفى النزاع لا يمكن أن يكون على باطل لو كانا مسلمین حسب الشروط والضوابط التى تجعل الإنسان مسلماً فى رأيهم. فليست القضية أیهما على حق؟ وإنما لا وجود للباطل هنا، وهذا يعنى أنهم يقولون بنسبيّه الحق فى مثل هذه الحاله لا إطلاقه، فحينما لا يكون للباطل وجود فلا بد إذأ أن يستحوذ كلاهما على نسبه من الحقّ.

وقفه عند واقعه عاشوراء:

بلغ هذا المنهج فى التفكير لدى بعض أهل السنّه حدّاً وتجدّر فى أعماقهم، مما حدا بهم لالتزام الصمت حيال قضيه مهمه كقضيه عاشوراء، أمّا اولئك الذين اتخذوا منحىً مغايراً وأعلنوها صراحه بأن الحسين على حق ويزيد على باطل فلأنهم تمسّكوا بالأحاديث الوارده عن الرسول (صلى الله عليه و آله) فى مناقب الإمام الحسين (عليه السلام) والأحاديث الأخرى التى تشير إلى حادثه عاشوراء بالتصريح والتلميح. ويبدو أنهم وبدون هذه الأحاديث لا يستطيعون التمييز بين الحق والباطل حتى فى هذه الوقعه. لماذا؟ للسبب الذى ذكرناه، فضلاً عن أسباب فقهيه وكلاميه اخرى.

لنقل بوضوح: لو وضعنا جانباً مجموعه الأحاديث الوارده بصوره مباشره

ص: ١٥٨

أو غير مباشرة في قضية عاشوراء وشأن آل بيت الرسول (صلى الله عليه وآله) والخمسة الطيبة ومثالب بنى اميه ويزيد بالذات فإن مذهب أهل السنّه يتوقف في تكوينه النفسى الدينى والاعتقادى عند قضيه صريحه واضحه كواقعه عاشوراء، ولا يجد لها جواباً كما حصل بالفعل، فلم يستطع أن يميز بين طرف الحق وطرف الباطل وفقاً للأدله والمعايير التى يتبناها.

والغريب أن البعض بالغ في هذا المجال، ووجه أصابع الاتهام إلى الإمام الحسين (عليه السلام) مبرّئاً ساحه يزيد منحازاً إليه، مستنداً على حدّ زعمه في هذا الحكم على اسس دينيه وفقهيه، ومنهم أبو بكر بن العربى وأمثاله في الماضى والحاضر، فهو يمتدح يزيد صراحه ويرى أنّ الإمام الحسين (عليه السلام) مخطئاً في تحزّكه، ويقول: «... ولكنه رضى الله عنه لم يقبل نصيحه أعلم أهل زمانه ابن عباس، وعدل عن رأى شيخ الصحابه ابن عمر، وطلب الابتداء في الانتهاء، والاستقامه [من أهل] الاعوجاج، ونضاره الشيبه في هشيم المشيخه. ليس حوله مثله، ولا له من الأنصار من يرعى حقه، ولا من يبذل نفسه دونه. وما خرج إليه أحد بتأويل، ولا قاتلوه إلا بما سمعوا من جده المهيمن على الرسل، المخبر بفساد الحال، المحذّر [عن] الدخول في الفتن، وأقواله في ذلك كثيره، منها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرّق أمر هذه الأُمّه وهى جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان... ولو أنّ عظيمها وابن عظيمها وشريفها وابن شريفها الحسين يسعه بيته أو ضيعته أو أبله وحضره ما أنذر به النبى صلى الله عليه وآله وسلم وما قال فى أخيه ورأى أنها [قد] خرجت عن أخيه ومعه جيوش الأرض وكبار الخلق يطلبونه، فكيف ترجع إليه بأوباش الكوفه، وكبار الصحابه يnehونه ويتأون عنه؟» (1).

ص: ١٥٩

١- (١) العواصم من القواصم: ٢٣١٢٣٢. يقول الدكتور أحمد محمود صبحى عن الانتقاد الشديد لابن العربى وأمثاله: «بالرغم من أن رأى الظاهريين وأهل السلف [فى الإمام الحسين (عليه السلام)] صادر عن عقيدته إلا أن دوافع وجهه نظرهم ليست دينيه بحته، فمعظمهم من أهل الشام كابن تيميه أو من الأندلس الأمويه كابن حزم وابن العربى، ولا يخلو رأيهم من باعث العصبية الإقليميه أو مشايخه الحكام الأمويين، ولقد صيغت آراء هذه الفرقة أساساً كردّ فعل لمذهب الشيعة... ولما كان مقتل الحسين هو السند الرئيسى فى العقيدته الشيعيه من حيث إنّ فرق الشيعة تستمدّ وجودها واستمرار بقائها من الدماء التى سفكت فى كربلاء كان فى تخطئه الحسين وتهوين أمر قتله وإلقاء التبعه عليه أو على أهل الكوفه محاوله منهم لاجتثاث كيان الشيعة وهدمه». نظريه الإمامه لدى الشيعة الاثنى عشرية: ٣٣٧.

لا يهّم هنا الهدف الذي يستبطنه ابن العربي والدافع إلى هذا الانتقاد الذي وجّهه من موقع ديني، إنما المهم هو أنّ كلامه يصبّ أخيراً في مصبّ التكيف مع المبادئ والضوابط الفقهيّة والكلامية المعتبره عند أهل السنّه. والحق أنّ شأن الإمام ومنزلته وفسق يزيد وفجوره هو الذي حال أمام إبداء مثل هذا الرأى الصريح من قبل عامه علماء أهل السنّه، بعبارة ثانيه: كان للإلزامات الثانويه دور أكبر في عدم موافقتهم لابن العربي من اختلاف المبادئ الأوليه، وإذا كان ثمة خلاف في هذه الحاله فهو ليس خلافاً مبدئياً أساسياً وإنما ثانوياً وأخلاقياً أحياناً (١).

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

الواقع أنّ بعض هؤلاء العلماء لم يكن من ذلك الصنف الذي يبيع دينه بدنياه ويبدى مثل هذا الرأى نزولاً عند رغبات حكام الجور، بل إنّ البعض صرّح بمثل هذا الرأى في فتره خالف فيها الرأى العام أو رغبات السلطه الحاكمه، لكنه

ص: ١٦٠

١- (١) حول الانتقادات الأخرى للإمام الحسين (عليه السلام) انظر: نظريه الإمامه: ٣٣٨٣٣٩.

أصرّ على رأيه كتكليف شرعى. وقد اضطر علماء أهل السنّه لاتخاذ جانب الصمت فى التعارض بين مبادئهم الفقهيّه والكلاميه وبين الإلزامات الثانويه الناجمه عن الاعتراف باعتبار الأحاديث الوارده فى شأن الإمام الحسين (عليه السلام) ومثالب يزيد وحتى الأحاديث التى تشير إلى قضيه عاشوراء واستشهاد الإمام الحسين (عليه السلام) مظلوماً تصریحاً أو تلميحاً، وللتخلص من هذه العقده الشائكه كان النجاه فى الاحتياط، والاحتياط يتطلب الصمت والتوقف (1).

على أیه حال ينبغى البحث عن الجواب فى التكوين النفسى الدينى المحتاط الناشئ مباشرة من إضفاء القداسه على تاريخ صدر الإسلام وشخصياته.

من اللازم أن نذكر أن مصاديق الاحتياط ومفهومه إلى حدّ ما يتباين تبايناً كبيراً بين الشيعه والسنّه رغم وجود بعض الشبه، سواء كان ذلك الاحتياط اعتقادياً يعود إلى اصول العقائد أو فقهيّاً يرجع إلى الأحكام العمليه، وسنلقى ضوءاً على هذه الملاحظه فى الفقرات اللاحقه من الكتاب.

إنّ الالتزام بالمبدأ القائل بقداسه جميع شخصيات الصدر الأول وتساويها فى الشأن الدينى والمرتبّه المعنويه يؤدى إلى الاحتياط فى إبداء الرأى حولهم حتى وإن تنازعا وقاتلوا، وهو احتياط مُشْتَلٌّ يمنع حتى من إصدار الحكم على قضيه طرفاها معروفان تماماً كقضيه عاشوراء، ويفضل التوقف عندها ويبرئ ساحه الطرفين، بل إنّه يمنع الآخرين من التحقيق فيها والحكم عليها تحت يافظه المسؤليه الشرعيه

ص: ١٤١

١- (١) الغريب أنّ ابن حنبل ونقلاً عن ابن العربى يعتمد على ما ينقله عن يزيد ويعتبره من الأجلّاء والعظماء، ويذكره فى كتابه "كتاب الزهد" إلى جانب الزهّاد والصحابه والتابعين. انظر تفصيل ذلك فى: العواصم من القواصم: ٢٣٢٢٣٣، فى باب الدفاع عن يزيد بدافع دينى. لاحظ أيضاً هوامش محب الدين الخطيب على هذا الكتاب: ٢٢٧٢٢٨. وحول الدفاع عن معاويه لاستخلافه يزيداً راجع تلك الهوامش فى نفس الكتاب: ٢١٥٢١٦.

النابعه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

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

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

يقول الغزالي في بيان الاعتقاد بالصحابه بعد أن يدعو إلى سلوك "الاقتصاد في الاعتقاد": «.. واعلم أنك في هذا المقام بين أن تسيئ الظن بمسلم وتظعن عليه وتكون كاذباً، أو تحسن الظن به وتكفّ لسانك عن الطعن وأنت مخطئ مثلاً، والخطأ في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب بالطعن فيه، فلو سكت إنسان

ص: ١٦٢

١- (١) نظريه الإمامه لدى الشيعة الاثني عشرية: ٣٤٨ ٣٤٧.

٢- (٢) شرح ابن أبي الحديد: ٨٣٥/٢٠.

مثلاً عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو من شئت من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت، ولو هفا هفوه بالطعن في مسلم بما هو برىء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك»^(١).

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

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

فما السبب في اتخاذ مثل هذا الموقف؟

نعود إلى ما ذكرناه آنفاً بأنه نتيجة طبيعیه ومنطقيه للتكوين الاعتقادي والنفسي الذي تبلور على هذا الأساس. فالمسأله لا تكمن في طبيعه الحقائق الخارجيه، وإنما في طبيعه الفكر والذهن الذي نتعرف به عليها، فمثل هذا الفكر ينظر إلى قضيه عاشوراء وفق موازينه ومعايره وهو أمر طبيعي.

واللافت للنظر بأن مثل هذه النظرة عند بعض علماء أهل السنّه دخلت مرحله اليقين بحيث بات هذا البعض يشكك بصحة الأحاديث التي تشير مباشرة إلى واقعه عاشوراء ومثالب يزيد. ولا شك في أن بعض هؤلاء يدخلون في عداد وعاظ السلاطين الذين ينشطون في عصرنا الحاضر أيضاً، فيما يفكر آخرون منهم

ص: ١٤٣

١- (١) الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٠٥ و ٢٠٣، انظر آراء إمام الحرمين الجويني في كتاب: شرح ابن أبي الحديد: ١٠١٢/٢٠. ولاحظ نقد آرائه نقداً حيادياً في نفس المصدر: ١٣٣٤.

٢- (٢) إحياء علوم الدين: ١٣٤/٣، ويوضح استاذ الغزالي إمام الحرمين باستدلال أعمق وأشمل حرمه لعن المسلم. انظر: شرح ابن أبي الحديد: ١١/٢٠.

بهذه الصورة ويعتقدون بذلك حقاً (١).

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

ولسنا هنا بصدد فرز المنهج الصحيح عن الخاطيء في موقفه، وإنما نستهدف بيان خصائص كلٍّ منهما. هذا هو أهم تباين بين الشيعة والسنة، حيث يختلفان في طريقه التفكير وينظران إلى الأمور كل من زاويته الخاصه، ولهذا أصبح من المشكل أن يدرك كل منهما الآخر؛ لاختلاف الرؤيه لديهما إزاء قضيه واحده، ذلك أن رؤيه كلٍّ منهما تستند على سلسله مقدمات تختلف تماماً عن الآخر، فإذا استطاع أحد السنه أن يدرك كيفيه فهم الشيعة لهذه القضايا ويستوعب الأحداث التاريخيه والسياسيه ويحللها كما يحللها ويستوعبها الشيعي فهو لم يفكر بهذه الطريقه استلهاماً من تكوينه المذهبي الخاص، وإنما لحمله منهج التفكير الشيعي في ذهنه،

ص: ١٦٤

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

وينطبق هذا الكلام نفسه على الشيعي أيضاً، إذ أنه لا يستطيع أن ينظر إلى الأحداث التاريخيه والاجتماعيه كما ينظر إليها السنّى. فالتكوين الذهني والاعتقادي يختلف بين الشيعه والسنّه، ومن الطبيعي أن تختلف رؤيتهما وتقييمهما للأمور(١).

إدراك جديد فى ظلّ تجربه جديده:

ثمّه أشخاص من أهل السنّه ولا سيما من بين جيل الشباب المعاصر يحملون

ص: ١٦٥

١- (١) الرؤيه التاريخيه للشيعه والسنّه متباينه منذ البدء، وكان هذا التباين ينحصر فى الماضى بتاريخ صدر الإسلام، بينما يشمل حالياً كل التاريخ الإسلامى بل التاريخ بمفهومه العام. حول اختلاف هذه الرؤيه وفهم تاريخ صدر الإسلام قارن بين: العواصم من القواصم ومقدمه محب الدين الخطيب وهوامشه مع النص والاجتهاد والغدير وخاصه أجزائه الرابع والسادس والسابع. لكن حصل تحول فى العصر الحاضر، واقترب الفهم التاريخى لمتقفى أهل السنّه حيال تاريخ الصدر الأول لفهم الشيعه لأسباب عديده، أولها: خفوت التعصب الدينى، وثانيها: اتجاهاهم نحو الضوابط الجديده للنقد التاريخى. ولعل طه حسين هو أفضل من مثّل هذه الجماعه فى كتابه: الفتنة الكبرى، حيث تقترب آراؤه وتحليلاته فى الجزء الأول والثانى فى الكثير من النقاط مع آراء الشيعه بل تتفق معها. ورغم أن العلامه الأمينى انتقد هذا الكتاب فى الغدير: ٢٥١٢٥٤/٩، كما انتقده أنور الجندى فى: مؤلفات فى الميزان: ٦١٩، إلا أن هناك أمثله كثيره مماثله، انظر: اندیشه سياسى در إسلام معاصر (الفكر السياسى فى الإسلام المعاصر): ٣٠٨٣٣٢، لدى توضيح اسلوب تحليل الكتّاب المعاصرين من السنّه لواقعه عاشوراء. كما أن هناك الكثير من علماء الدين والمتقفين الذين لا يزالون ينهجون منهج التعصب السلفى، انظر كمثال إلى هوامش محمد حامد الفقى مصحح كتاب: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيميه، الذى يتصدى لمنصب رئاسه جماعه أنصار السنّه المحمديه، ولا سيما الصفحات ١٦٥ و ١٦٦، وكذلك كتاب: التاريخ الإسلامى وفكر القرن العشرين، لفاروق عمر وخاصه مقدمته والصفحات ٨٧١٠٦.

رؤى مقاربه لرؤى الشيعة أو مماثله لها نتجت عن خضوع تكوينهم النفسى والفكرى والاعتقادى لعوامل اخرى هي غير التراث الدينى والتاريخى والاعتقادى لمذهبهم. وكان لمسار التحولات الاقتصادية والاجتماعيه والثقافيه فى بعض البلدان الإسلاميه دور فى إيجاد فهم آخر للأحداث لدى الشبان والجامعيين، وكلما كانت التحولات أعمق وأسرع والمجتمع أعقد وأكثر تمسكاً بالتقاليد كلما كانت هذه الخصيصة أقوى وأشمل، وكلما ارتفع مستوى الجهد الثورى فى بلد ما كلما اشتدت هذه الحاله فى صفوف المجتمع؛ ذلك لأن من ضرورات الحاله الثوريه والفكر الثورى وخاصة بين الشباب توفرهم على فهم متضاد للتاريخ والوضع السائد.

وقد ظهرت مثل هذه الحاله والروح فى العالم الثالث ودنيا الإسلام خلال العقدين أو العقود الثلاثه الأخيره؛ لأن التحولات الاقتصادية والاجتماعيه والسياسيه والفكريه ساعدت على تنميه هذا التفكير وتوسيعه وتعميقه. وسوف لا نخوض فى أسباب هذه الضروره الثوريه التى تختص بعامه الناس وليس بالنخبه التى تتسم بالميول الثوريه رغم عمق تفكيرها وسعه معلوماتها وتجاربها، إذ يمكن أن نتطرق إلى هذا البحث على المستوى النظرى وعلى الصعيد التاريخى والاجتماعى. وكذلك طبيعه التعامل الشيعى والسنى خلال العقود الماضيه مع الماركسيه التى جعلت من التضاد أساساً لفلسفتها، والفوارق بينهما، والأسباب التى أدت إلى نشوئها، وكذلك دراسه كيفيه تأثير تطورات المرحله الأخيره على معنويات الشبان الشيعة والسنة (1).

بلحاظ أهميه الموضوع الأخير يجدر بنا أن نثبت بعض فقرات كتاب "معالم فى الطريق" الذى يُعدّ بحق أهم كتاب فى إرشاد تفكير الجيل السنى الثائر فى القرن

ص: ١٦٦

الحاضر، وسنلاحظ أنّ الرؤية السنيه مشابهه للرؤيه الشيعيه، ولا- سيما الرؤيه الشيعيه الثائره فى القرن الحاضر من حيث الفهم المتضاد للأحداث، بمعنى أن حفظ ظاهر الدين لم يمنع من اتخاذ الموقف الصريح من قبل السنّه فى عدم مشروعيه هذا الظاهر ومن يتمسك به، لكنهم توصلوا إلى هذه النتيجة التى كان الشيعة قد توصلوا إليها فى الماضى والحاضر من موقف مابين لموقف الشيعة، إذ يملك الشيعة تراثاً ضخماً من سنن الأئمه الطاهرين، وبالتالي فإن هذه المسأله تعتبر فى عقيدتهم من البديهيات الأولى، فقد كان من الأهداف الأساسيه للأئمه (عليهم السلام) فى حياتهم إزاحه النقاب عن وجوه المتاجرين بالدين أو طلاب السلطه أو الجهله وبمختلف الطرق، لكن لم يكن باستطاعه أهل السنّه اتخاذ هذا المنحى للأسباب التى ذكرناها آنفاً؛ ذلك أن أفكارهم ومعتقداتهم تكونت بشكل يمنعهم من القيام بمثل هذا العمل أو اتخاذ الموقف الصريح حياله.

فحينما دفعت الضغوط الاجتماعيه والسياسيه والفكرية والدينيه فى العقود الأخيره بعض مفكرى أهل السنّه إلى البحث عن حلول مناسبة، وتوجّه نحوهم الشبان الملتزمون الذين تعتمل فيهم روح الثوره، اضطروا لحلّ هذه المشكله من طريق آخر متجاهلين معتقدات وأفكار وذهنيات الأسلاف والمعاصرين من ذوى التفكير المناقض، وفتح هذا التوجه طريقاً جديداً رغم المشاكل المستجده التى ظهرت أثر ذلك.

المنهج الجديد لدى سيد قطب:

إنّ التدقيق فى العبارات التاليه يبين مدى اختلافها عن التراث الفقهى والكلامى والتجربه الدينيه لأهل السنّه على مرّ التاريخ، من حيث اسلوب التحليل، وكيفيه التقويم، ومفهوم الإسلام، والأهداف المتوخاه، والروح الحاكمه عليها.

«نحن اليوم فى جاهليه كالجاهليه التى عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما

حولنا جاهليه... تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافه إسلاميه، ومراجع إسلاميه، وفلسفه إسلاميه، وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهليه!!».

«ثم لا بد لنا من التخلّص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهليه والتقاليد الجاهليه والقياده الجاهليه.. في خاصه نفوسنا.. ليست مهمتنا أن نصلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين بالولاء له. فهو بهذه الصفه.. صفه الجاهليه.. غير قابل لأن نصلح معه. إنّ مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً.

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

«الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات.. مجتمع إسلامي. ومجتمع جاهلي.. (المجتمع الإسلامي) هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام، عقيدته وعباده، وشريعته ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً.. و (المجتمع الجاهلي) هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقته وسلوكه..

ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضمّ اناساً ممن يسمون أنفسهم (مسلمين)، بينما شريعته الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلّى وصام وحج البيت الحرام! وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاماً من

ص: ١٦٨

عند نفسه غير ما قرره الله سبحانه وفصله رسوله (صلى الله عليه وآله). ويسميه مثلاً (الإسلام المتطور)!

والمجتمع الجاهلى قد يتمثل فى صور شتى كلها جاهليه: قد يتمثل فى صورته مجتمع ينكر وجود الله تعالى، ويفسر التاريخ تفسيراً مادياً جدلياً، ويطبّق ما يسميه (الاشتراكية العلميه) نظاماً. وقد يتمثل فى مجتمع لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السماوات، ويعزله عن ملكوت الأرض؛ فلا يطبق شريعته فى نظام الحياه، ولا يحكم قيمه التى جعلها هو قيماً ثابتة فى حياه البشر، ويبيح للناس أن يعبدوا الله فى البيع والكنائس والمساجد، ولكنه يحرم عليهم أن يطالبوا بتحكيم شريعه الله فى حياتهم. وهو بذلك ينكر أو يعطل إلهيه الله فى الأرض، التى ينص عليها قوله تعالى: **وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ (١)**. ومن ثم لا يكون هذا المجتمع فى دين الله يحدده قوله: **إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ٢**. وبذلك يكون مجتمعاً جاهلياً، ولو أقر بوجود الله سبحانه، ولو ترك الناس يقدمون الشعائر له فى البيع والكنائس والمساجد.

(المجتمع الإسلامى) بصفته تلك هو وحده (المجتمع المتحضر)، والمجتمعات الجاهليه بكل صورها المتعدده مجتمعات متخلفه! ولا بد من إيضاح لهذه الحقيقه الكبيره»(٢).

«إنّ الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهليه، لا من ناحيه التصور، ولا من ناحيه الأوضاع المنبثقه من هذا التصور.. فإمّا إسلام، وإمّا جاهليه. وليس

ص: ١٦٩

١- (١) الزخرف: ٨٤.

٢- (٣) معالم فى الطريق: ١٠٥-١٠٦.

هناك وضع آخر نصفه إسلام ونصفه جاهليه، يقبله الإسلام ويرضاه.. فنظره الإسلام واضح في أن الحق واحد لا يتعدّد، وأن ما عدا هذا الحقّ فهو الضلال. وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج. وأنه إمّا حكم الله، وإمّا حكم الجاهليه، وإمّا شريعته الله، وإمّا الهوى.. والآيات القرآنيه بهذا المعنى متواتره كثيره.

وَ أَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ اخِذْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ (١).... فهما أمران لا ثالث لهما، إمّا الاستجابة لله والرسول، وإمّا اتباع الهوى.. (٢).

«وقيام مملكه الله في الأرض، وإزاله مملكه البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده... وسياده الشريعه الإلهيه وحدها وإلغاء القوانين البشريه.. كل اولئك لا- يتم بمجرد التبليغ والبيان؛ لأنّ المتسلطين على رقاب العباد، والمغتصبين لسلطان الله في الأرض لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، وإلا فما كان أيسر عمل الرسل في إقرار دين الله في الأرض! وهذا عكس ما عرفه تاريخ الرسل صلوات الله وسلامه عليهم وتاريخ هذا الدين على مرّ الأجيال!

إنّ هذا الإعلان العام لتحرير (الإنسان) في (الأرض) من كل سلطان غير سلطان الله، بإعلان إلهيه الله وحده وربوبيته للعالمين لم يكن إعلاناً نظرياً فلسفياً سلبياً.. إنما كان إعلاناً حركياً واقعياً إيجابياً.. إعلاناً يراد له التحقيق العملي في صورته نظام يحكم البشر بشريعته الله، ويخرجهم بالفعل من العبوديه للعباد إلى العبوديه لله وحده بلا شريك.. ومن ثم لم يكن بدّ من أن يتخذ شكل (الحركه) إلى جانب شكل (البيان).. ذلك ليواجه (الواقع) البشري بكل جوانبه بوسائل مكافئه لكلّ جوانبه» (٣).

ص: ١٧٠

١- (١) المائده: ٤٩.

٢- (٢) معالم في الطريق: ١٥٠ ١٤٩.

٣- (٣) معالم في الطريق: ٦٠٦١.

اقتطفنا الفقرات الطويله أعلاه من كتاب سيد قطب، لأهميتها في توضيح هذا البحث والبحوث الأخرى. وفي التحقيق لا يمكن معرفه الأسس العقائديه والفكرية والسياسيه للحركه الإسلاميه عند أهل السنّه إلا بعد فهم هذا الكتاب واستيعابه جيداً. والمثير أن هذا الكتاب أثر بشكل أو بآخر حتى على اولئك المجاهدين ممن هم على غير فكره ومذهبه، إذ بدؤوا من حيث بدأ وبنفس المنهج والسياق تقريباً، بفارق الاختلاف في المصادر وحجّيتها.

أهميه فكر سيد قطب:

ليس السبب الرئيسي في هذه الظاهره هو عظمه سيد قطب أو فكره، فلا شك في أنه مفكّر مبدع ومخلص وأصيل، فالمسأله وقبل أن تعود إلى شخصيته وفكره ترجع إلى أنّ أحداً لم يستطع أن يطرح من نقطه اخرى الأفكار السياسيه والثوريه الإسلاميه بدون نفى قداسه الصدر الأول، والمراد منه: عصر الخلفاء الراشدين؛ ذلك أنه ينتقد بشده معاويه وبنى اميه والفترات اللاحقه، بل وينتقد عثمان أحياناً. فقد فتح سيد قطب طريقاً جديداً لأبد للآخرين من طويه طالما لم يفتح طريق غيره (١).

ص: ١٧١

١- (١) يقول الشيخ السبكي رئيس لجنه الفتوى في الأزهر عن كتاب سيد قطب: رغم ما يبدو للوهله الأولى من أن كتاب معالم في الطريق هو كتاب اقتبس أفكاره من الإسلام، لكن اسلوب الفتنة فيه وتأثيراته السلبيه على الشبان والقراء الذين تنقصهم الثقافه الإسلاميه الكافيه يبعث على الاشمئزاز... وأن وصف كل الفترات سوى الفتره القريبه من عصر الرسول بالجاهليه هو كفر. انظر: بيامبر وفرعون: ٦٢. عن انتقادات غيره راجع نفس الكتاب: ٦٣٧١، وكتاب: رائد الفكر الإسلامى المعاصر ليوسف العظم: ٣٠٥٣٠٩، وكذلك: سيد قطب، خلاصه حياته ومنهجه في الحركه: ٢١٥٢٢٠. وعن الذين انتقدوا قطب ودافعوا عنه بدوافع دينيه انظر: سيد قطب الأديب الناقد، لعبد الله عوض الخباص: ٣٢٩ ٣٢٥.

منذ اللحظة التي وُزِعَ فيها الكتاب وحتى يومنا هذا انتقده الكثيرون لدوافع وأسباب مختلفه دينيه وغير دينيه، ولكن رغم تلك الانتقادات أصبح هذا الكتاب أوثق مصدر إسلامي يستلهم منه الشبان المسلمون نظريه إسلاميه ترشدهم إلى منهج حركي ثوري، خاصة بعد التحولات السريعه التي شهدتها العقود الأخيره.

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

فضلاً عن ذلك كيف يمكن لسيد قطب أو أي مفكر ملتزم آخر أن يخترق هذا السد المنيع ويبحث عن الجواب من مجموعه كانت اصولها بل أجزاءها في تعارض مع الجواب المطلوب بصوره مباشره أو غير مباشره. وإذا كان المقرر له أن يبقى هذا السد بمنأى عن النقد التاريخي فأى طريق سيؤدى إلى الجواب الشافي غير طريق سيد قطب أو السبل المشابهه له؟

وقد انتقد عامه المنتقدين الإسلاميين سيد قطب لإطلاق صفه الجهاله على المجتمع الإسلامي واعتباره داراً للحرب، إلا أنهم لم يفكروا بالمنطلقات الفكرية والاعتقاديه المنبعثه من الحاجه الحقيقيه للجيل المعاصر التي دفعته بهذا الاتجاه. فالأصل برأيه ورأى أتباعه ومن ينحو منحاه في التفكير العثور على الجواب المناسب. وبلحاظ هذا الأصل فأى طريق آخر كان باستطاعته أن يسلكه ليحقق له الهدف المطلوب؟

إنه كان يهدف إلى إيجاد «طليعه تعزم هذه العزمه، وتمضى في الطريق، تمضى في خضمّ الجاهليه الضاربه الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً، تمضى وهي تزاوّل نوعاً من العزله من جانب، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهليه المحيطه.

ولابدّ لهذه الطليعه التي تعزم هذه العزمه من (معالم في الطريق)، معالم

تعرف منها طبيعه دورها، وحقيقه وظيفتها، وصلب غايتها، ونقطه البدء فى الرحله الطويله.. كما تعرف منها طبيعه موقفها من الجاهليه الضاربه الأطناب فى الأرض جميعاً... أين تلتقى مع الناس؟ وأين تفترق؟ ما خصائصها هى؟ وما خصائص الجاهليه من حولها؟ كيف تخاطب أهل هذه الجاهليه بلغه الإسلام وفيم تخاطبها؟»(١).

فى تقويم حياذى لا بد أن نقول: إن سيد قطب كان فى مجموع تحركه موقفاً بلحاظ القيود الاعتقديه والضغوط والضرورات التى كان يعيش فى ظلها ويفكر بها، لكن المتقدين لم يأخذوا بنظر الاعتبار هذه القيود والإلزامات الاعتقديه، أو أنهم تجاهلوا الضغوط والضرورات التى كان يواجهها.

هنا لا- نهدف إلى دراسه نظريات سيد قطب وتقويمها، وإنما استشراف ردود فعل الفقه والكلام السننى والتكوين الاعتقادى والفكرى المنبعث منه حيال الأحداث الاجتماعيه والسياسيه والثقافيه الحاده. وقد تعرضنا لدراسه بعض آرائه والنقطه التى بدأ منها فكره الإسلامى الثورى وسبب انطلاقه من هذه النقطه، لأنه يمثل النموذج الحى لهذا التعامل الشرعى الملتزم والثورى. فلكى يبرهن على الضروره الدينيه فى نفي النظام الحاكم المسط على مجتمعه اضطر للانطلاق من هذه النقطه وتنظيم إيديولوجيه اعتماداً عليها(٢).

تخطئه النقد التاريخى:

تتمثل النتيجة الثانيه إلى حد ما مع الأولى، لكنها تختلف معها فى كيفيه تأثيرها على التاريخ والوضع الموجود، لهذا فضّلنا دراستها على انفراد.

إنّ النتيجة الطبيعيه والمنطقيه للاعتقاد بالاعتبار الدينى والمنزله الإلهيه

ص: ١٧٣

١- (١) معالم فى الطريق: ٩.

٢- (٢) لمعرفه مجمل الظروف التى كتب فيها سيد قطب كتابه "معالم فى الطريق" والأطلاع على آراء موافقيه ومعارضيه راجع: سيد قطب الأديب الناقد: ٣٢٩ ٣٢٥.

للصدر الأول على الرغم من تناقضاته الكثيره هو تخطئه النقد التاريخي الديني، بمعنى الإذعان بأن مسلمي هذه البرهه كانوا من الأختيار دون التحقيق في ذلك، وقد عمل كل منهم بمسؤوليته التي يستحق عليها الثواب والجنه، ولا- يحق لنا الخوض في تفصيلات سلوكياتهم والاستفسار عنها. ولدت هذه العقيدة وبصوره مباشره نوعاً من التحفظ النفسى والاعتقادي حيال صحابه الرسول (صلى الله عليه وآله)، وحينما نشأت هذه الحاله لم تعد محدوده بالصحابه وزمانهم، بل شملت كل التاريخ الإسلامى، وهذا يتناقض مع روح التحقيق والدراسه فى مجال تشخيص الصلاحيات الدينيه والفصل بين الحق والباطل، وهو ما عبّرنا عنه بالنقد التاريخي الديني.

لم يواجه الشيعي مثل هذا المحذور، فهو ينظر إلى تاريخ صدر الإسلام نظره انتقاديه مثلما ينظر إلى كل التاريخ الإسلامى، وينتقد المسلمين المنحرفين بعد الصدر الأول بنفس الشده والجرأه التي ينتقد فيها المنحرفين من المسلمين الأوائل، ولهذا لم يكن من المشكل عليه أن ينتقد مثلاً يزيد ومروان وعبد الملك وهشام والمنصور وهارون و المتوكل والحجاج وابن زياد وحتى الفقهاء والمحدثين من علماء السوء بسبب الأعمال التي اقترفوها، بل يتعدى الأمر عند الشيعي هذه الحدود، لأنه يضع الحق والباطل معياراً له، فيستطيع أن يعرض حتى الشيعي على هذا المعيار، فتراه ينتقد شخصيه كالشاه عباس، بل وكل الملوك من الشيعة من الديالمه والصفويه والأفشاريه والزنديه والقاجاريه.

بالطبع وكما قلنا فإن كيفية فهم المذهبين لصدر الإسلام ليس العامل الوحيد فى تحديد الموقف لكنّه يعتبر أحد أهم هذه العوامل وأكثرها تأثيراً. فمن المستحيل أن يقدم السنى وبدافع دينى على انتقاد ملك كالشاه عباس بين صفوف أهل السنّه، وهذا هو بيت القصيد، حيث يستطيع أى شخص أن يبدى رأيه فى مجتمعاتنا المعاصره، ويمكن لأى كاتب أو طالب أن يشكك فى كلّ المقدسات الدينيه، لكن لا يستطيع أى إنسان ملتزم أن يتجاوز الحدود والضوابط الشرعيه التي

يعتقد بها رغم الانفتاح الاجتماعي ويشكك بها دون دليل وحجه شرعيه معتبره. على آيه حال فالمراد هو أنّ آى سنّى ملتزم لا يمكنه أن ينتقد بصراحه شخصيه بمستوى الشاه عباس أو أقل منه أهميه؛ لأنه يشكّل مخالفه صريحه للأسس الكلاميه والفقيهيه المتفق عليها عند أهل السنّه (١).

ويترتب على هذا آثار وتبعات كثيره تتجاوز الإطار الفقهي والكلامي؛ ذلك أن النتائج التاريخيه والاجتماعيه والثقافيه والسياسيه فى عصرنا الراهن تعتبر أكثر أهميه، ويختلف مفهوم التاريخ الدينى والوطنى والقومى والطائفى عند الشيعه والسنّه، إذ يحظى التاريخ بما هو تاريخ (والمراد به هنا تاريخ الإسلام) بقيمه خاصه لدى أهل السنّه لا يمكن تجاهله أبداً مما لا وجود له بين الشيعه، فإذا لم يكن تاريخ الإسلام مقدساً عند السنّى (وعلى عكس الشيعى بالضبط) فإنه تاريخ لا يمكن أن يُمسّ بالنتقد على الأقل. ورغم أن أهل السنّه بعامة يطمحون إلى إضفاء صفه القداسه والإنسانيه على ماضيهم، لكن لو وجد من يرفض هذا المنطق فإنه لا ينتقد هذا التاريخ من موقع دينى، ولا يعتبره تاريخ ظلم وجور وهوى لدى الخلفاء والحكام والسلاطين (٢).

ص: ١٧٥

١- (١) كمثال: ينتقد السبكي سيد قطب فيما أسماه باستخدامه لمفهوم الخوارج فى شعار الحكم لله، ليدعو المسلمين لمعارضه أى سلطه دنيويه، ويؤكد بأن القرآن أوصى بإطاعه الحاكم المسلم، وعلى الحاكم أن يحكم بين الرعيه بالعداله، وأن أغلب قاده الدول الإسلاميه من الصالحين! انظر: بيامبر وفرعون: ٦٢. انظر أيضاً: الشيعه والحاكمون: ٧، والفكر السياسى الشيعى: ٢٦٩.

٢- (٢) أفضل مثال على هذا الفهم التاريخى للمتقدمين ما ورد فى كتاب ابن العربى "العواصم من القواصم"، ومثاله المتأخر هوامش محب الدين الخطيب على هذا الكتاب. والطريف أن ابن العربى انتقد بشده بعض المؤرخين من أمثال ابن قتيبه والمسعودى والمبرد. حيث انتقد وبقسوه ابن قتيبه وكتابه الإمامه والسياسه واعتبره شيعياً فى حين أنه ليس بشيعى، وأفضل دليل ما جاء فى كتابه "تأويل مختلف الحديث" وخاصه على الصفحات ٧٠٧٣، ويرغب ابن العربى فى أن يرى ماثلاً أمامه تاريخاً ناصعاً شامخاً ليس فيه أى تناقض وتضاد، ولهذا لا يثق من بين المؤرخين إلا بالطبرى ولا يأخذ إلا منه. نفسه: ٢٤٨. ويدافع محب الدين بن الخطيب بشده عن آراء ابن العربى فى مقدمته وفى معظم هوامشه، فمثلاً يعتقد بأن "الإمامه والسياسه" ليس لابن قتيبه، وأن المسعودى شيعى، والمبرد يميل إلى الخوارج! راجع فى هذا المجال كتاب "تحول وثبات" (الثابت والمتحول): ٢١٤ ٢١١.

على أيه حال، فإن التاريخ إذا لم يكن برأى أهل السنّه جديراً بالفخر فهو لا يستحق الانتقاد، وعلى هذا فإن الشعور التاريخي لديهم أقوى بكثير من الشعور التاريخي عند الشيعة، ذلك أن من يندد بالتاريخ مسبقاً لا يستطيع أن يخصص له منزله معينه. ويرى أهل السنّه التاريخ مجموعته من الأحداث الباعثه على الفخر لكونهم لا ينظرون إلى سلبياته، ويمثل هذا التاريخ تاريخ الدين وتاريخ العظمه والرفعه وتاريخ الفتوحات والجهاد وتاريخ الفتوه والمروءه وتاريخ العلماء والمفكرين وتاريخ الشعراء والفنانين وتاريخ الثقافه والحضاره، وأخيراً تاريخ الخلفاء والسلاطين الأقوياء العظماء، وحتى تاريخ ألف ليله وليله وأساطيرها، اولئك الذين كانوا رمز قدره الإسلام والمسلمين وسطوتهم وكيانهم(١). أما الشيعة فانهم ينظرون

ص: ١٧٦

١- (١) ينظر أهل السنّه إلى التاريخ ولا سيما إلى تاريخ الإسلام والمسلمين بحسن ظن، ويرون أنهم ورثه هذا التراث القيم الذي يبعث على الفخر، ويرفضون أيه محاوله تستهدف النيل منه والظعن فيه. كمثال انظر إلى الردود المختلفه على كتاب "الإسلام وأصول الحكم" من خضر حسين إلى ضياء الدين الرئيس، حيث تنتقد هذه الردود رؤيه الكتاب السلبيه على حد تعبيرها للتاريخ. راجع خاصه: الإسلام والخلافه فى العصر الحديث: ٢٩٢ ٢٥٠، ومقدمه محمد عماره على كتاب الإسلام وأصول الحكم: ٩٤. وقد استقبل مثقفو الجيل الجديد بحفاوه هذه النظرة الإيجابية للتاريخ السائده بين أهل السنّه لأسباب كثيره، أهمها: الشعور باستقلال الهويه والتحقير الغربى المستمر، وإذعان الغرب لعظمه التراث الإسلامى، وضروره وجود منضيه للقفز إلى العالم الجديد، وارتباط هذه المباحث مع اللّعب السياسيه لأصحاب السلطه. انظر كمثال: التاريخ الإسلامى وفكر القرن العشرين. لكن القضيه هذه المره لم تكن مجرد إيجابيه النظرة إلى التراث، إنما إبرازه كمعلم من معالم الفخر والعظمه، فلم يكن الهدف إماطه اللثام عن التاريخ، لأن هذا كان قد حصل سابقاً، وإنما إثبات عظمته، مما سبّب خللاً فكرياً واعتقادياً؛ لأنهم أصبحوا لا يعلمون ماذا كانوا وماذا هم عليه؟ وما هى قدراتهم ومشاكلهم وماذا يريدون؟ ينقل غرونباوم عن جب أحد أكبر المستشرقين المعاصرين فى الشؤون العربيه هذا الخلل الفكرى والذهنى بالصوره التاليه: «قال جب عام ١٩٤٢ متأسفاً: لم أعثر حتى الآن على كتاب ياحدى اللغات الأوروبيه وبقلم عربى يستطيع أن يساعد الطالب الأوروبى فى معرفه جذور الثقافه العربيه. بل لم أعثر على كتاب بالعربيه يحلل للعرب أنفسهم معنى الثقافه العربيه بوضوح». ويضيف: «ويمكن سحب هذا الكلام على غير العرب وفشلهم فى تعريف ثقافتهم لأنفسهم وللغربيين أيضاً. صحه هذا الكلام ساريه إلى يومنا هذا، وستبقى على ما يعتقد ساريه إلى سنوات... هذه الأهداف الدينيه والسياسيه والثقافيه تعتبر سداً أو مانعاً للوصول إلى تحقيق يستهدف تفسير الحضاره الإسلاميه. فكلما أراد المسلم فى الشرق الأوسط أن يتحدث عن خلفياته أو عن الغرب كان رأيه سياسياً بالدرجه الأولى». G.E.Von Grunebaum, Islam, ١٨٥-١٨٦, ١٩٤٩. وانظر أيضاً: تحول وثبات: ١٧٣ ١٩٩.

إلى التاريخ بنقاطه السلبية، فيتنفرون منه ويفرّون (وينطبق هذا حتى على تاريخهم أى تاريخ السلاطين الشيعة)، فيعتقدون أن هذا التاريخ هو تاريخ الظلم والجور، وتاريخ القتل وسفك الدماء، وتاريخ الاستبداد والجبروت، وتاريخ انعدام الدين والتفريط به، وتاريخ الرياء والتزوير، وتاريخ التملق والمداهنه، وأخيراً تاريخ الضحايا المجهولين الذين سحقوا تحت أقدام الجبابرة ودفنوا تحت القصور المنيفه. فأحدهما ينظر إلى التاريخ من نافذه عظمته وجلاله، والآخر من زاويه عدالته ودينه، ويحق لنا أن نقول على الأقل: إنّ كلاهما اختار في عقله الباطن هذه الضابطه بحق أو بغير حق، وأخذ يسعى إلى المبالغه فيما هو حسّاس تجاهه وتصوير الماضي

ونلاحظ كم هو الفارق بين التصويرين، والكلام هنا لا يدور حول الموقف الحق أو الأقرب إلى الحق أو أن كليهما بعيدان عن الحق بنفس المسافة، إنما المراد منه اختلاف النتائج المترتبة على هاتين النظرتين، ومن أهمها: أن التاريخ السنّي أكثر استمراراً واستقراراً من التاريخ الشيعي (المقصود هو تاريخ القوى الشيعيه المستقله)، فلا يُنفى الماضي عند أهل السنّه، والحاضر استمرار له، والشيعه على عكس ذلك إذ تنقطع هذه الصله عندهم، ولا- يمكن أن تعثر حتى بين أكثر الحركات الثوريه الإسلاميه الموجوده تطرفاً حركه ترسي أساسها على النفي المطلق للماضي، ولكن من المشكل أن تعثر عند الشيعه على مثال لا يدخل نفي الماضي في جملة أهدافه (٢).

إنّ ذكر بيان شامل وجامع للنتائج المترتبة على هاتين النظرتين يحتاج إلى كتاب مستقل، ويرتبط هذا الموضوع بمسائل مهمه: كالهويه الإسلاميه والاستقلال الثقافي والتراث التاريخي والتحويلات الاجتماعيه، وكلّها من أساسيات الأمور التي يواجهها المسلمون اليوم، ويستلزم العثور على جواب مقنع لهذه القضايا إجراء دراسه دقيقه وتحليليه للموضوع المذكور.

وقد حصلت بعض التغيرات على هذا النمط من التفكير أيضاً، فرغم أن هذه النظره للتاريخ مستقره في أذهان الكثير من أهل السنّه حتى في العصر الراهن، ولكن عدد اولئك الذين يتعاملون مع التاريخ بنظره انتقاديه ليس بالقليل؛ ذلك أنّ الضغوط الناجمه عن ضرورات الحياه الجديده وتوسع العقلانيه والنقد كان أقوى

ص: ١٧٨

-
- ١- (١) من أهم مواضيع الآداب الدينيه الشيعيه المعاصره وأكثرها عاطفيه وأنصاراً في إيران على الأقل انتقاد السلطه، بالشكل الذي اعتبره عامه الكتاب والمفكرين في العقود الأخيره جزءاً من الرساله التي يحملونها.
 - ٢- (٢) كمثال قارن بين الاستمرار التاريخي في الإطار الإيراني والعثماني خلال القرون الخمسه الأخيره.

من هذه الاعتقادات.

أما سبب عجز هذه الضرورات عن تغيير هذه النظرة بشكل مؤثر فذلك يعود إلى الإلزامات الأخرى التي خلقها العصر الجديد أيضاً، ففي عصر اضطرت فيه كل أمّة إلى تحديد تراثها التاريخي وهويتها الثقافية والتمجيد بها، كان على المسلمين وخاصة العرب أن ينهضوا أيضاً للتعريف بأنفسهم وعرض تاريخهم وثقافتهم وتراثهم على الآخرين، فاضطروا إلى التشبث بهذا التاريخ للوقوف بوجه التحقير الغربي المستمر المؤلم. في مثل هذه الظروف العسيره والضغوط المتزايدة اضطروا إلى إبراز عناصر الفخر في حضارتهم وثقافتهم وفض الطرف عن مظاهر ضعفها، بل باتوا لا يرون إلا نقاط القوه فيها ليس كتمناً لنقاط الضعف وإنما لأن هذه النقاط لا تلتفت أنظارهم إليها. فلولا هذا الإلزام لانتهت تماماً تلك النظرة الموروثة من القدم أو لحظيت بأهميه أقل بكثير مما هي عليه الآن، ولشهد العالم العربي ظروفاً فكريه وثقافيه تختلف بكثير عما هي عليه الآن(1).

الفهم التاريخي لدى عبد الرازق:

من المناسب هنا أن ننقل فقرات من كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعليّ عبد الرازق حينما يعرض بالنقد للماضى، سواء في فتره صدر الإسلام أو فتره الخلفاء، رغم أنه لا يحظى بالمكانه التي يحتلها سيد قطب في المجال الذي يتطرق إليه، لكنه يعتبر أحد أهم رواد الفكر المنفتح وأحد أكثر الشخصيات تأثيراً ونفوذاً، مع أنه ليس معروفاً بمستوى نفوذه الفكري لأسباب معينه سياسيه واجتماعيه،

ص: ١٧٩

١- (١) للاطلاع على المتغيرات الفكرية عند العرب وارتباطها بالتحويلات السياسية والاجتماعيه في الفتره المعاصره انظر: تحول وثبات: ٣٢٥٨ و ١٧٤١٨٢، ولاحظ أيضاً مقاله: تحديث الإسلام ونظريه استعاره الثقافه في كتاب: G.E.Von Grunebaum, ١٨٦-١٥٨، ١٩٤٩، Islam.

فالسياسه التي حكمت مصر إِيَّان عهد ناصر وقبله والسياسه الحاكمه على كل العالم العربي آنذاك واليوم تستند إلى إشاعه مفهوم القوميه العربيه وتقديسها، فقد رَحِب الناصريون واليساريون العرب بعلى عبد الرازق لكونه حارب بعض التقاليد القديمه أو الرجعيه على حد تعبيرهم، لكنهم كانوا لا- يستأنسون لانتقاداته للتاريخ والتراث الماضى، فعارضوه وعارضوا من يفكر على طريقته؛ لأنهم كانوا يستهدفون إبراز الماضى على أفضل صورته ممكنه(١).

اجتماعياً لم يكن المؤلف أوفر حظاً من الناحيه السياسيه فى النفوذ إلى أفكار الرأى العام، فقد أصبح عرضه لكره المتدينين التقليديين الذين كانوا يشكلون الأكتريه فى المجتمع، بل حتى الشباب الملتزم الثائر فى الفترات اللاحقه، والذين كانوا يحملون أفكاراً وعقائد معارضه بشده للمتدينين الذين عاصروا تأليف الكتاب، لأنه كان يعتقد بفصل الدين عن السياسه، وإلا فإن السياسه ستستغل الدين لصالحها وليس العكس، وهذه النظرية كانت تتناقض مع توجهات الشباب ومعتقداتهم، كما أنها كانت تتعارض مع حقائق تلك الفتره ومتطلباتها(٢).

لهذه الأسباب لم يتسنَّ له أن يحتل مكانه اجتماعيه وفكريه تليق به، ولا يهمننا هنا مستوى مكانته وأسباب تدنيها بقدر ما تهمننا نظرياته التي كان لها حظ

ص: ١٨٠

١- (١) عن ترحيب اليساريين والليبراليين بكتاب عبد الرازق راجع: الإسلام والخلافه فى العصر الحديث: ٩٢١. فقد وصفوا هذا الكتاب بشتى المواصفات واعتبروه أهم كتاب إسلامى فى التاريخ السياسى لمصر وأنه كتاب أجج ناراً لم تُطفأ وغير ذلك. وبلحاظ المستجدات التي شهدتها العالم الإسلامى والعربى فى الثمانينات فإن هذا الكتاب أو على الأقل مواضعه ستطرح ثانيه وتلقى الترحيب البالغ، كما حصل أن طبع مرات عديده خلال السنوات الأخيره مما لا عهد له بها سابقاً.

٢- (٢) انظر كمثال: نظام الإسلام لمحمد المبارك: ٥٢٩، وكذا: معالم الخلافه الإسلاميه، وبالخصوص الصفحات: ٧١٨٣.

أوفر في الانتشار لسلامه جزء مهم منها وانسجامها مع مقتضيات الزمان الجديده، وهو انتشار ونفوذ سيمتدّ دون شك في المستقبل على رقعه أوسع وينال قدراً أكبر من الأهميه، فكلما تقلصت العصبه العرييه في التفاخر بالماضى كلما انتشرت آراؤه التاريخيه وآراء الذين يفكرون على نمطه.

إنّ ما قلناه عن علي عبد الرازق وكتابه لا يتعدى توضيحاً لمكانه نظرياته التاريخيه، بهدف تسليط الضوء على فكر النقد التاريخي لدى أهل السنّه في الأمور التي ترتبط بأسسهم الاعتقاديّه:

«لا- نشك مطلقاً في أن الغلبه كانت دائماً عماد الخلافه، ولا يذكر التاريخ لنا خليفه إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبه المسلحه التي تحوطه، والقوه القاهره التي تطله، والسيوف المصلته التي تذود عنه.

ولولا أن نرتكب شططاً في القول لعرضنا على القارئ سلسله الخلافه إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبه، وليتبين أن ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم. وأن ذلك الذي يسمى تاجاً لا- حياه له إلا بما يأخذ من حياه البشر، ولا قوه إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمه له ولا كرامه إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم كالليل أن طال غال الصبح بالقصر وأن بريقه إنما هو من بريق السيوف ولهيب الحروب»(1).

«الغيره على الملك تحمل الملك على أن يصون عرشه من كل شيء يزلزل أركانه، أو ينقص من حرمة، أو يقلل من قدسيته، لذا كان طبيعياً أن يستحيل الملك وحشاً سفاحاً، وشيطاناً مارداً، إذا ظفرت يدها بمن يحاول الخروج عن طاعته، وتقويض كرسيه، وأنه لطبيعي كذلك في الملك أن يكون عدواً لدوداً لكل

ص: ١٨١

بحث ولو كان علمياً يتخيل أنه قد يمس قواعد ملكه أو يريح من تلقائه ريح الخطر ولو كان بعيداً. من هنا نشأ الضغط الملوكي على حريه العلم، واستبداد الملوك بمعاهد التعليم...»(١).

«الواقع المحسوس الذى يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومه الذى يسميه الفقهاء خلافيه. ولا- على اولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين فى دنياهم لا يتوقف على شىء من ذلك... فإنما كانت الخلافه ولم تزل نكبه على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد...»(٢).

«الإسلام كما عرفت دعوه ساميه أرسلها الله لخير هذا العالم كله، شرقيه وغربيه، عربيه وأعجميه، رجاله ونسائه، أغنيائه وفقرائه، عالميه وجهلائه، هو وحده دينيه، أراد الله أن يربط بها البشر، وأن تشمل أقطار الأرض كلها، وما كان الإسلام دعوه عربيه، ولا وحده عربيه، ولا- ديناً عربياً. وما كان الإسلام ليعرف فضلاً لأمه على امه، ولا للغه على لغه، ولا لقطر على قطر، ولا لزمن على زمن، ولا لجيل على جيل إلا بالتقوى»(٣).

«وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعه لأبى بكر، واستقام له الأمر، تبين لك أنها كانت بيعه سياسيه ملكيه، عليها كل طوابع الدوله المحدثه، وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوه والسيف»(٤).

«لعلّ بعض اولئك الذين حاربهم أبو بكر لأنهم رفضوا أن يؤدوا إليه الزكاه، لم يكونوا يريدون بذلك أن يرفضوا الدين، وأن يكفروا به، ولكنهم لا غير

ص: ١٨٢

١- (١) المصدر نفسه: ١٣٢.

٢- (٢) المصدر نفسه: ١٣٦.

٣- (٣) الإسلام وأصول الحكم: ١٦٨.

٤- (٤) المصدر نفسه: ١٧٥.

رفضوا الإذعان لحكومته أبي بكر، كما رفض غيرهم من جُلّه المسلمين، فكان بديهيّاً أن يمنعوا الزكاه عنه، لأنهم لا يعترفون به، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته.

كم نشعر بظلمه التاريخ وظلمه، كلما حاولنا أن نبحت جيداً فيما رواه لنا التاريخ عن اولئك الذين خرجوا على أبي بكر، فلقّبوا المرتدين، وعن حروبهم تلك التي لقبوها حروب الردّه.

ولكن قسماً من نور الحقيقه لا يزال ينبعث من بين ظلمات التاريخ، وسيتجه العلماء يوماً نحو ذلك القبس، وعسى أن يجدوا على تلك النار هدى»(١).

«فشا بين المسلمين منذ الصدر الأول، الزعم بأن الخلافه مقام ديني، ونيابه عن صاحب الشريعه عليه السلام.

كان من مصلحه السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس، حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم، وما زالوا يعملون على ذلك من طرق شتى وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون حتى أفهموا الناس أن طاعه الأئمه من طاعه الله، وعصيانهم من عصيان الله، ثم ما كان الخلفاء يكتفوا بذلك، ولا يرضوا بما رضى أبو بكر، ولا ليغضبوا مما غضب منه، بل جعلوا السلطان خليفه الله في أرضه، وظله الممدود على عباده. سبحان الله تعالى عما يشركون.

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

ص: ١٨٣

١- (١) المصدر نفسه: ١٧٨. وقد أجمع أهل السنّه على أحقيه حرب أبي بكر في تعيين الزكاه وترتبت على ذلك الإجماع أحكام فقيهه كثيره. انظر: فقه السنّه للسيد سابق: ٢٨٧٢٩٣/١.

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

«أفهل غير حب الخلافه والغيره عليها ووفره القوه دفعت يزيد بن معاويه إلى استباحه ذلك الدم الزكى الشريف، دم الحسين بن فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه وسلّم؟! وهل غير تلك العوامل سلطت يزيد بن معاويه على عاصمه الخلافه الأولى، ينتهك حرمتها، وهى مدينه الرسول صلى الله عليه وسلّم؟! وهل استحلت عبد الملك بن مروان بيت الله الحرام ووطئ حماه إلا حباً فى الخلافه وغيره عليها، مع توافر القوه له؟! وهل بغير تلك الأسباب صار أبو العباس بن محمد بن على بن عبد الله بن العباس سفاحاً؟!... كذلك تناحر بنو العباس أيضاً، وبغى بعضهم على بعض»^(٢).

لا يمكن العثور على مثل هذه النظرة والتحليل فى الماضى لأسباب أشرنا إلى بعضها، وقد ظهر مثل هذا الرأى كنتيجه للتحويلات وضرورات القرن الأخير، وهو رأى كما لاحظنا يقترب إلى الفهم التاريخى عند الشيعة، ولا شك فى أن هذه الظاهره ستتشر رغم الموانع الكثيره التى تحول أمام انتشارها^(٣).

ص: ١٨٤

- ١- (١) الإسلام وأصول الحكم: ١٨١. حتى اولئك الذين لم يروا وجوباً شرعياً وعقلياً للخلافه، اعتقدوا بضرورتها من خلال إجماع المسلمين. انظر: النظم الإسلاميه: ٢٩٣ ٢٨٠، فقيه نقد لآراء آرنولد.
- ٢- (٢) الإسلام وأصول الحكم: ١٣١.
- ٣- (٣) (٢) انظر العقيدته والثوره.

إلى هنا ينتهى القسم الأول من البحث، حيث يّينا بقدر الضروره السبب فى اختلاف الفهم الشيعى والفهم السنّى لتاريخ صدر الإسلام، والعوامل التى أدت إليه، والنتائج التى تركها على الفكر الدينى للمذهبيين، وتأثيراته على التكوين الفكرى والنفسى والاعتقادى لهما. وقد مثّل هذا العامل حجر الأساس الأول فى تكوين الفكر السياسى للمدرستين، لندخل الآن إلى الأساس الثانى الذى يرتبط بنظره كلّ منهما إلى الحاكم.

نظره أهل السنّه إلى الحاكم:

نعرض عن دراسه النظره الشيعيه إلى الحاكم حالياً؛ لأنها نظره معروفه لدى الجمهور إلى حد ما، لنبين نظره أهل السنّه إلى الحاكم والعوامل المتأثره بها والتبعات المترتبه عليها.

الحقّ أن المسأله يشوبها شىء من الغموض فى جميع أبعادها رغم الإجماع المبدئى التاريخى بين أهل السنّه على بعض وجوهها، لسبب واضح هو كونها مسأله دينيه تحتكّ بالسلطه السياسيه، إذ يضغظ الممسكين بها (بالسلطه السياسيه) باتجاه الحصول على اعتراف رسمى من الدين، أى ينبغى بالدين أن يصب فى قالب يستطيع أن يستجيب فيه لميول الحكام ورغباتهم، وربما لم يتعرض أى باب آخر من أبواب الدين إلى هذا الحد من الضغوط المتنوعه الشامله، ولم يستغل بهذه الصوره.

وتبعاً لهذه القضيه فإن المصادر المرتبطه بهذا الموضوع كثيره ومتنوعه، بل متشتته ومتعارضه، وينقل كتاب كنز العمال الذى يعدّ موسوعه موبّبه كبيره لأحاديث أهل السنّه ما يقارب الأربعمائه حديث فى "كتاب الإمامه" ترتبط مباشره بهذا الموضوع، وهو يشكل جزءاً صغيراً من الأحاديث فى هذا الباب، لأن معظم الأحاديث التى يمكن أن تستغل فى هذا المجال ترتبط معه بصوره غير مباشره

لم يأتِ هذا الكتاب على ذكرها(١).

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

ولم يبادر إلى نقد هذه النصوص إلا قلة من العلماء والمحدثين، الأمر الذى يبدو طبيعياً لوهله الأولى لتدخل يد السياسه. وقد سدّ الإجماع على هذا الموضوع طوال التاريخ وخاصه بعد انتهاء المعتزله وتسلط الأشاعره منافذ البحث فى صحه وسقم المصادر الأولى، فلم تعالج القضية بعرض هذه النصوص على الضوابط الموجوده فى علم الرجال والدرايه، فكان أى جهد يصبّ فى اتجاه آخر محكوم بالفشل مسبقاً؛ لأنه يخترق إجماع الفقهاء والمتكلمين والمحدثين.

المشكلة الأخرى التى وقفت حجر عثره فى هذا الطريق هى الخوف من الاتهام، لا سيما العلماء الذين كانت تربطهم صلات مباشره بالحكام، ذلك أن أى تقصّ فى هذا المجال يؤدي إلى هبوط مكانه الحكام وسلب الشرعيه عنهم. فما كان موجود عملياً هو غايه ما يمكن قوله فى تعزيز شأن الحاكم، وأى سعى جديد لا يستطيع أن يعزّز موقع الحاكم أكثر مما هو عليه بل يساعد على زعزعتة عملياً. فحينما يكتسب الشرعيه أى حاكم يسطو على السلطه بالقوه، وتصبح طاعته واجبه على الأئمه والخروج عليه محرّم عليها، وتصبح هذه الفكره أصلاً مقبولاً، وعندئذ لا يبقى مجال لتعزيز سلطه الحاكم بجرح النصوص وتعديلها وجمعها وتأويلها، وطالما كان الأمر كذلك فإن أى خوض وتوغل فى هذا المجال لن يُرضى الجهاز الحاكم ولا علماءه.

لقد أدى هذان العاملان وغيرهما إلى بقاء هذا المبحث بعيداً عن التنقيح

ص: ١٨٦

١- (١) كتر العمال: ٤٨٩/٦.

وكان على عبد الرازق مؤلف كتاب "الإسلام وأصول الحكم" قد بادر إلى تحليل هذه القضية بشكل آخر أواسط العقد الثالث من القرن الحالي تزامناً مع نهايه الخلافه العثمانيه، فأثار ضجه عظيمه فى أنحاء العالم الإسلامى كافه وخاصه فى العالم العربى، فقد تطرق وبصوره مباشره إلى بحث الخلافه وشأنها التاريخى والدينى وموضوع وجوبها الشرعى من عدمه، الأمر الذى كان قد استقطب الأذهان نحوه حينذاك بسقوط الخلافه العثمانيه، وناقش مسأله الإمامه والحكومه وبحث فيها بحثاً مستطرداً.

إنّ الضجه التى أثارها هذا الكتاب تبين مدى إمكانيه نقد معتقدات أهل السنّه فى هذا الباب، وقبل أن تدلّ هذه الضجه على الميول اللادينيّه واللاإسلاميه للمؤلف وكفره وإلحاده على حد تعبير مناوئيه أباته مدى حساسيه أهل السنّه تجاه الموضوع الذى تعرض له بالنقد والتحليل، وإلا- فما أكثر الكتّاب الذين كانوا يتعرضون للإسلام حينذاك بل ويشيرون الشكوك حتى حول مبادئ الإسلام دون أن يواجها بمثل هذه الردود الشديده، حتى قيل فيه: إنّه لم يجلب أى كتاب ضجهً وشرّاً مثلما أثاره كتاب عبد الرازق منذ أن وجدت صنعه الطباعه طريقها إلى بلداننا(١).

ص: ١٨٧

١- (١) انظر الإسلام والخلافه فى العصر الحديث: ٣١. رغم الضجه التى أثارها كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لا سيما فى الأوساط الدينيه، إلا أن ثمه أصوات دينيه رحبت بأفكار المؤلف، ومنها عبد الحميد متولى الذى لم ينكر مشروعيه نظام الخلافه شأنه شأن عبد الرازق، بل كان يعتقد بأن إقامه هذا النظام سيجعل الأمه الإسلاميه فى حرج وقد نهى الشرع عن الحرج، كما أن إقامته أمر محال، وأن الإسلام لم يوصّ بنظام خاص للحكم، ويستنتج فى النهايه بأن الخلافه ليست من الإسلام ولا ترتبط به من قريب أو بعيد. معالم الخلافه فى الإسلام، الفكر السياسى الإسلامى: ٧٤ و ٧٥ نقلاً- عن كتاب متولى "مبادئ نظام الحكم فى الإسلام" : ٥٤٨٥٥٠.

قبل أن نخوض فى البحث لابد أن نشير إلى أن الحكومه (الإسلاميه والدينيه وخصائصها) عند أهل السنّه شىء والحاكم (وشروطه التى يجب أن تتوفر فيه) شىء آخر، فرغم الارتباط الباطنى لهما إلا- أنهما تبلورا تحت تأثير سلسلتين من العوامل المختلفه.

فقد خضعت نظرتهم لموضوع الحكومه لتأثير القرآن والسنّه وتراث الصحابه أحياناً، بينما خضع مفهومهم للحاكم لتأثير الأوضاع التاريخيه والسياسيه أيام صدر الإسلام والفترات المتأخره عنه حتى أوائل المرحله العباسيه. وبعباره أوضح: إن فهم أهل السنّه للحكومه متأثر بالأسس النظرية للإسلام وفهمهم للحاكم متأثر بالحقائق التاريخيه، ولو صحّ التعبير فإنهم مثاليون فى موضوع الحكومه وخصائصها وواقعيون فى قضيه الحاكم، إذ يعتقدون بعكس الشيعه بعدم وجود أى ارتباط بين الحكومه والحاكم(1).

ص: ١٨٨

١- (١) بما أن المفاهيم السياسيه والحكميه وكل ما يتعلق بالإمامه والخلافه مستلهمه عند أهل السنّه من تاريخ صدر الإسلام بالشكل الذى يمكن القول بأن هذه المفاهيم ليست إلا تنظيراً لأحداث تلك الأيام التى حظيت بأهميه موازيه للدين والسنّه النبويه، فإنها مفاهيم محافظه وواقعيه أكثر من اللازم، إلى الحد الذى يجعلهم يستسلمون للواقع الموجود ولا يرغبون استبداله بوضع أفضل بل لا- يبيحون ذلك. فالوضع الموجود برأيهم وإن كان غير مثالى إلا أنه أفضل من أى تغيير وتحول، ولا بد من حمايته لأنه يصب بصلاح دين الأمم وديناها. راجع المواقف: ٣٩٧ ٣٩٦، فيما يتعلق بالردّ على رأى من يتمسك بقاعده لا ضرر فى إبطال ضروره وجود السلطان ووجوب طاعته، ويعتبر رد صاحب المواقف أفضل وأقصر بيان يوضّح الفكر السياسى لأهل السنّه فى هذا المجال. لاحظ أيضاً: أعلام الموقعين ٣/٣٧، وخاصه: السياسه الشرعيه: ٣١٧.

ولكن من أين جاءت هذه النظرة؟

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

لكن ليس هذا إلا-وجهاً واحداً للقضية، وما هي إلا نظريه تظهر بصوره اخرى عند التطبيق والعمل، كما وقع فعلاً. صحيح أن الإسلام دين ودوله كما يؤكد على ذلك القرآن والسنة، ولكن لمن تسلّم هذه الدوله؟ وماذا يقول القرآن وتقول السنة في ذلك؟ وهل أن الذى تحقّق على أرض الواقع كان مطابقاً لما دعا إليه القرآن والسنة، أو تحقّق بشكل آخر؟ وكيف كان ولم حصل؟ وماذا كانت نتيجته؟

ترسم هذه النقطة الحساسه جداً اتجاهين مختلفين للشيعة والسنة في فهم الإسلام والسياسه والإمامه والحكوم، ويتفق المذهبان على الصفه الدينيه الدينويه للإسلام، ويعتقدان بأن القوانين الإسلاميه لهذا العالم هي من الدين ولا بد من الاعتقاد والالتزام بها، كما يعتقد كلاهما بضروره الحكومه الإسلاميه بشروطها، ولا يختلفان كثيراً حتى في فروعها. أما التباين الرئيسى بينهما فيكمن في نظره كلٌّ

ص: ١٩١

منهما إلى الحاكم وليس إلى الحكومه، فالحاكم فى نظر أهل السنّه هو شىء والحكومه وملحقاتها شىء آخر، بينما يرى الشيعة أنّهما مرتبطان لا ينفصمان عن بعضهما(١).

لتوضيح هذه الملاحظه ينبغى أن نشير إلى النقطه الأساسيه، ألا وهى رأى كلّ منهما بالإمامه والوصايه، ولا نقصد هنا من يكون الإمام والوصى بعد الرسول (صلى الله عليه وآله)؟ إذ لا تبدأ القضيّه من هذه النقطه. فالقضيّه عند الشيعه ليست قضيّه الإمام والوصى وإنما الإمامه والوصايه، أى أنها ليست مسأله شخص معين وإنما مسأله شأن، بمعنى آخر: ما هو شأن الإمامه والوصايه؟ ومن الذى يستطيع أن يكون الإمام والوصى بلحاظ ذلك الشأن؟ فالإمام والخليفه عند الشيعه هو ذلك الشخص الذى تتوفر فيه الشروط اللازمه لتبوء هذا الشأن والمنصب؛ بناءً على ذلك يتحدد بالدرجه الأولى هذا الشأن ثم يتعين الشخص الذى يليق به هذا الشأن(٢).

تطلب هذه النقطه المزيد من التوضيح؛ لذا نرى أنفسنا مضطرين لإلقاء الضوء عليها لما لها من أهميه بالغه فى فهم هذا البحث، رغم أن التوضيح قد يجزّنا إلى الخروج عن مسار البحث بعض الشىء.

الرؤيه الشيعيه:

لا يتحدّد الرأى الشيعى حول وصايه الرسول (صلى الله عليه وآله) وخلافته فى تعيينه

ص: ١٩٢

١- (١) حول نظريه الحكومه وخصائص الحاكم والارتباط بينهما عند أهل السنّه راجع: من اصول الفكر السياسى الإسلامى: ٣٥٩٣٨٩، وأيضاً: نظام الإسلام، خصوصاً الصفحات ١١٥٠، وكذلك: خصائص التشريع الإسلامى فى السياسه والحكم لفتحى الدرينى: ٢٦٣٣١٩.

٢- (٢) عن شروط الإمامه والإمام عند الشيعه انظر فى إحدى خطب الإمام على عليه السلام فى هذا الباب فى شرح ابن أبى الحديد: ٢٦٣/٨.

(صلى الله عليه وآله) علياً (عليه السلام) إماماً للمسلمين من بعده والتأكيد على ذلك مراراً، الأهم من هذا أن فهمهم لهذا الموضوع ينطوي على عمق واتساع وخصائص مميزة. بعبارة ثانية: إن الكلام لا يدور حول شخص معين يخلف الرسول (صلى الله عليه وآله)، وإنما يتطرق إلى مفهوم خلافة الرسول (صلى الله عليه وآله) وأبعادها وخصائصها التي تؤهل الشخص لهذه المكانة.

الحق أن الشيعة تعتقد بشأن خاص لخلافة الرسول (صلى الله عليه وآله) ووصايته بناءً على دلائل عقلية ونقلية متعددة، كما ترى أن هذا الشأن أهم وأعظم وأوسع من القيادة السياسيّة بمفهومها الدارج، فلم يكن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو في مقام زعامته للمسلمين مجرد قائد سياسي بالمصطلح المتداول يمسك بالسلطة، ليمارس خليفته وهو في مقام القيادة دور الزعامة السياسيّة المعروفه، بمعنى: أنه لا يمكن لخليفته الرسول (صلى الله عليه وآله) أن يكون فرداً عادياً يأخذ على عاتقه مسؤوليه القيادة السياسيّة للناس. ويعود هذا بالدرجة الأولى إلى الخصائص التي يتميز بها الدين الإسلامي عن غيره.

قلنا: إن الإسلام دين ودوله وإيمان وسياسة، وهما عنصران لا ينفكان عن بعضهما، وأفضل دليل على ذلك: سيره رسول الله (صلى الله عليه وآله) في المدينة. فقد أنصبّ جهد الرسول (صلى الله عليه وآله) وهو يحكم مجتمع المدينة كزعيم سياسي على قياده المجتمع على أساس التعاليم القرآنيّة، أي أنها لم تكن مجرد إدارة للمجتمع وحسب، وإنما كان الهدف إداره الناس بالعدل وتطبيق التعاليم الإسلاميّة في جميع الأبعاد الحياتية الفرديه والاجتماعية للمسلمين، ولا يتيسر هذا الأمر إلا أن يمتاز القائد بالكفاءة الأخلاقية والمعنوية المقرونة بالعلم والبصيرة في امور الدين، وهو ما مثله رسول الله (صلى الله عليه وآله) بوصفه المصداق الأتم والأكمل لهذه الخصائص.

المهم هنا هو: من يستطيع أن يصبح خليفه لهذا القائد العظيم فيدير المجتمع

ويجهد في تطبيق أحكام الإسلام في جميع الشؤون الفرديه والاجتماعيه للمسلمين؟ بعبارة أوضح: أن يمتلك قدره إداره المجتمع في إطار المبادئ والضوابط الإسلاميه دون أن يتعدّها. وهل تتوفر الشروط المطلوبه أو الحد الأدنى لها في من يتكفل فقط بالأمور السياسيه للمجتمع؟

فإذا اعترفنا بأن شأن الرسول (صلى الله عليه و آله) في قياده الناس كان يتجاوز شأن القائد السياسى العادى وجب أن يمتاز خليفته بشأن يفوق شأن الزعيم السياسى. وإذا اعترفنا بأن إداره المجتمع على أساس القوانين الإسلاميه والقرآن الكريم فريضه واجبه في جميع الأزمان دون أن تنحصر في عهد الرسول (صلى الله عليه و آله) وجب أن تتوفر في خليفه الرسول (صلى الله عليه و آله) القدره العلميه والبصيره الدينيه اللازمه لأداء هذه الفريضه. وأخيراً إذا اعترفنا بضروره توفر القائد الإسلامى الذى يطمح إلى تطبيق الأحكام الإسلاميه على التقوى والخصائص المعنويه والروحيه التى تؤهله للقيام بهذه المهمه وتجسد فيه الفضائل التى يريد أن ينشرها فالأولى أن تتوفر أيضاً فيمن يتولى قياده الأُمَّه بعد الرسول (صلى الله عليه و آله).

لهذا اكتسبت الخلافه والوصايه، وبتعبير آخر: الإمامه لدى الشيعه شأنًا خاصًا، فقبل أن يحوم الكلام حول من يكون الخليفه بعد الرسول (صلى الله عليه و آله) يدور حول موضوع الخلافه ومفهومها ومن يستطيع ويلزم به أن يتولى هذا المنصب.

صحيح أن عقيدته الشيعه بخلافه على (عليه السلام) نابعه بالدرجه الأولى من توصيات الرسول (صلى الله عليه و آله) وتأكيداته المتكرره فيه، لكننا يجب أن نضيف أن علياً (عليه السلام) لم يصبح خليفه لرسول الله (صلى الله عليه و آله) إلا- لتوفره على الخصائص التى يتطلبها التصدى لمثل هذا المنصب أكثر من أى شخص آخر، وترى الشيعه أن سبب اختيار الرسول (صلى الله عليه و آله) لعليّ (عليه السلام) خليفه له هو ما يتميز به (عليه السلام) من خصائص دون غيره، الأمر الذى أهله بجداره لتولى هذا المنصب، فكفاءه على

(عليه السلام) وجدارته وامتيازاته الخاصه به هي التي أهلتها لمثل هذا الاختيار، وما كانت وصايا الرسول (صلى الله عليه و آله) به إلا تأييداً عملياً على هذه الكفاءة.

صفوه القول: إن الإمامه والخلافه عند الشيعة هي مسألة شأن قبل أن تكون مسأله شخص، فيتم تعريف الشأن أولاً وتحديدده ثم يعين صاحب الشأن. فالإمام هو الذي يتحلّى بخصائص تعدّ ضروريه لتولى منصب الإمامه وليس العكس، أي ليست الإمامه والخلافه شأنًا يتجسد معناه من خلال خصوصيات الأئمه والخلفاء(1).

تنعكس هذه المسأله عند أهل السنّه، أي يتم تعيين صاحب الشأن أولاً، ثم يُعرّف الشأن بلحاظ خصوصيات صاحبه، فيعين الوصى والخليفه لتعرف من ثم الوصايه والخلافه. وقد خضعت نظره أهل السنّه إلى الحاكم لتأثير هذا المبدأ، أي الاعتراف بما هو واقع أولاً، ومن بعده تحديد شروط وخصائص وصلاحيات الحاكم.

بلحاظ ما ذكرنا يمكن أن نقول باختصار: إنّ نظره الشيعة والسنّه للحكومه والسياسه وبنحو أعمّ القوانين غير العباديه في الإسلام متماثله إلى حدّ ما لأنها تعود إلى مصدر واحد، وإذا وجد بعض الاختلاف فيها ففي الفروع وليس في الأصول، وهو يعود بدوره إلى معاييرهما في نقد السنّه ودراستها؛ ذلك

ص: ١٩٥

١- (١) كمثال انظر: الأحكام السلطانيه، لأبي يعلى: ١٩٢٥، وجاء في جانب منه حول أن الخلافه تنعقد بالقهر والغلبه: «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفه وسُمّي أمير المؤمنين فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، برّاً كان أم فاجراً»، ثم يضيف: «تكون الجمععه مع من غلب»، ونقل أن ابن عمر صلّى بأهل المدينه في زمن الحزّه وهي واقعه مرعبه وقعت أيام يزيد انتهت بمقتل الكثير من الناس والتابعين وانتهاك أعراضهم وقال: "نحن مع من غلب". نفسه: ٢٣. لاحظ مثلاً أوضح في أقوال ابن حنبل في كتاب الأئمه الأربعة: ١١٩١٢٠/٤.

لأن تلك المعايير متباينه في تحديد اعتبار الأحاديث النبويه وصحتها. ولكن النظرة تجاه الحاكم وشروطه وخصائصه تختلف تماماً بين المذهبين، وتنوع نظره أهل السنّه من الاعتراف بالحكام الذين تولّوا زمام الأمور في القرون الأولى، وعلى ضوء هذا الاعتراف ارسيت الأسس الفقهيّه والكلاميه لهم طول الزمن، إلا أن الشيعة ينظرون إلى الموضوع أساساً من زاويه اخرى، وتنوع رؤيتهم للحاكم من نظرتهم لأصل الحكم بشكله الذي كان عليه زمن الرسول (صلى الله عليه وآله) وخلفائه الذين كان من المفروض أن يتولّوا الأمور من بعده. ويرى المذهب الشيعي أن هذا النوع من الحكم هو من خصائص النبوه والرساله، وأن الإمامه والوصايه هي نوع من استمرار النبوه وتنطوي على شأن مماثل لها، ولا يتناقض هذا الاستمرار مع أصل ختم النبوه الذي يعتبر ركناً من أركان الإسلام. من هذه النقطه تحديداً تتبلور فكره الشيعه حول الحاكم وشروطه وخصائصه وصلاحياته، والنظر من هذه الزاويه يسلب الشرعيه مما حصل في القرون الأولى، وبالتالي لا يمكنه أن يكون معياراً لتحديد ضوابط وشروط الحاكم.

ومن المناسب هنا أن نشير إلى رأى الخوارج أيضاً، فبخلاف أهل السنّه نفى الخوارج الوضع المتحقق لأسباب نفسيه وطائفيه واجتماعيه، ثم بلوروا نظريتهم حول الحاكم وشروطه على أساس ذلك النفي مقارنة بالشيعه، فقد كان لنفي الوضع الموجود من قبل الشيعه أسباباً أيديولوجيه، لكن أيديولوجيه الخوارج هي وليده نفي الوضع الموجود.

على أيه حال فإنّ بحثنا كان يحوم حول عدم وجود أى ترابط بين نظره أهل السنّه للحاكم ونظرتهم للحكومه، فقد خضعت في الحاله الأولى لتأثير الواقع التاريخي، بينما خضعت في الحاله الثانيه لتأثير القرآن والسنّه.

تعود بدايات هاتين النظرتين إلى المرحلة التي تلت وفاه رسول الله (صلى الله عليه و آله)، فلم يكن يخالج أحد الشك حينذاك من ضروره تطبيق الأحكام والموازين الدينيه فى المجتمع، فقد كان واضحاً بأن المجتمع ينبغى أن يدار وفق قوانين وضوابط معلومه، لكن الغموض احيط بموضوع الحاكم والخليفه، فالمهم هو إداره المجتمع وانتخاب شخص لهذه الإدارة، وحينما اختير أبو بكر لها بايعه عامه المسلمين لا- بسبب خصوصيات يتوفر عليها أو ميزات معينه كان المسلمون يتوسّون بها فى الحاكم المنتخب، وإنما كان الأمر أسرع من هذه التأمّلات والمناقشات وربما بدا عادياً جداً، فقد بايع عدد من الأشخاص أبا بكر ثم تبعهم الآخرون على الفور ودون إضاعه الوقت.

وقد تم الإذعان لخلافه أبى بكر كحقيقه واقعه، ولو كانت البيعه لغيره لجرى القبول بها أيضاً كحقيقه واقعه، ودليل ذلك: أنّ أهل المدينه قالوا لفاطمه الزهراء (عليها السلام) حينما كانت تدعوهم مراراً للعمل بوصايا رسول الله (صلى الله عليه و آله) وعدم إزاعه الحق عن مجراه وتسألهم النصرة: «يا بنت رسول الله، قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أن زوجك وابن عمك سبق إلينا قبل أبى بكر ما عدلنا به»^(١).

فماذا كانت النتيجة النهائيه؟

كانت للرسول (صلى الله عليه و آله) مكانته الخاصه عند الجميع باعتباره المشرّع والزعيم

ص: ١٩٧

١- (١) الإمامه والسياسه: ١٢/١. المثال الآخر ما قاله بشير بن سعد الأنصارى بعد خطبه الإمام على (عليه السلام) فى وصف آل الرسول (صلى الله عليه و آله)، وأنهم أولى بالخلافه من سواهم: «لو كان هذا الكلام سمعته الأنصار منك يا على قبل بيعتها لأبى بكر ما اختلف عليك اثنان». نفسه: ١٢. وذهب فقهاء المذهب الحنفى إلى أن الخليفه لا يعزل لو فسق، وأن العداله ليست شرطاً فى انعقاد الخلافه، ويجوز عقدها للفساق رغم كراهيه ذلك، وينقل عبد الكريم البكاء أنه رأى عشره من الصحابه صلّوا خلف أئمه جور. انظر معالم الخلافه الإسلاميه: ٣٠٧ ٣٠٦.

السياسى، وانتقلت السلطه بعده إلى أبى بكر، ولكن دون أن يحتلّ فى أذهان ونفوس اناس تلك الفتره شأنًا دينياً خاصاً، سواء قبل خلافته أم بعدها، شأنه شأن سائر المهاجرين والأنصار، إلا أن هذه البيعه مهّدت لظهور فكره تبدّلت فيما بعد إلى ركن أساسى فى فكر أهل السنّه بشأن الحاكم وشروطه، الأمر الذى يستلزم المزيد من البحث والتوضيح.

المجموعه الأولى التى بايعت أبى بكر كانت تُعد بالأصابع، ثم لحق بهم الآخرون كاعتراف بالأمر الواقع وإذعان لما هو حاصل.

ورغم أن هذا الأمر لم يكون ملموساً إلى هذا الحد بالنسبه للخليفتين الثانى والثالث بيد أنه كان على هذه الشاكلة أيضاً، فقد عيّن أبو بكر عمراً للخلافه، بمعنى أنه اعترف به خليفه فتبعه الآخرون، واعترف عبد الرحمن بن عوف بعثمان كخليفه نيابه عن الشورى الستة فتبعه الناس فى ذلك، لكن انتخاب على (عليه السلام) للخلافه يختلف تماماً عمّن سبقه، ذلك أن عامه الناس بايعته بإصرار على الخلافه.

المهم فى ذلك فكره الانصياع للحاكم كحقيقه واقعه انعقدت نطفتها على عهد الخلفاء الراشدين، ونمت هذه النطفه فيما بعد خاصه بعد مجيء بنى اميه حتى أصبح لها مفهوم وأبعاد تتباين كثيراً عما كانت عليه أيام الراشدين، وأحيطت بهذه الفكره فى تلك الأيام هاله من القداسه الدينيه مما ساعدت على انتشارها بين الناس، بل واستحوذت على شرعيه مجمع عليها.

قلنا: إنّ هذا النهج من التفكير بلغ غايه نضجه فى عهد بنى اميه، وكان لمعاويه الدور التأسيسى فيه شأنه فى ذلك شأن القضايا المماثله الأخرى، فبعد أن استقرت له الخلافه بذل غايه جهده لحصر الخلافه فى اسرته وراثه، الأمر الذى كان غريباً حتى ذلك الحين. ورغم المعارضه التى لقيها لكنه انتصر فى النهايه على خصومه، وصار للخلافه بُعد وراثى.

ومنذ ذلك الحين كانت الخلافه تنتقل بصوره آليه خارج إرادته الأمّه

وبصوره مستقلة عنها. فلم يكن يُؤخذ بالاعتبار ماذا تريد الأمة؟ وماذا تقول؟ وما هي الضوابط الشرعية المتعلقة بالحاكم لكي يُعين الخليفة على أساسها؟ إنما كان الخليفة السابق يعيّن اللاحق، والأخير إمّا كان ابنه أو أخاه. وكان من المشكل بل من المستحيل في رأى الكثير من اناس تلك الفترة تغيير هذه الحقيقة، أمّا أولئك الذين كانوا يرون إمكانية التغيير الشاقه كانوا لا يرغبون بالخوض في امور تسيّب لهم المشاكل وتستلزم التضحيه والإيثار(١).

بهذه الصورة انتصر الأمر الواقع على العقيدة، لأنه اتخذ كأصل منذ البدء، رغم أن الأمر الواقع الذى اتخذ الطابع الرسمى فيما بعد كان يختلف تماماً عن الأمر الواقع الذى أذعن له الناس فى البدايه، كما اختلفت آليه تعيين الخليفه والشروط اللازمه فيه وحدود صلاحياته تماماً عما كانت عليه إبان عهد الخلافه الراشده، حتى آل الأمر إلى أن الحاكم أصبح مفروض الطاعه ويمتلك الشرعيه لمجرد أن السلطه بيده، حتى وإن عُدِم أدنى الشروط اللازمه لإحراز هذا المنصب واستولى على السلطه بالقوه، بل وإن كان ظالماً جائراً يتعدى حدود الشريعه ويمارس الفسوق(٢).

يقول الفقيه والقاضى المعروف ابن جماعه: «وأما الطريق الثالث الذى تنعقد به البيعه القهريه فهو قهر صاحب الشوكه، فإذا خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعه أو استخلاف انعقدت بيعته، ولزمت طاعته... لينتظم شمل المسلمين، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح فى ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً».

ثم يقول: «وإذا انعقدت الإمامه بالشوكه والغلبه لواحد، ثم قام آخر فقهر

ص: ١٩٩

١- (١) من أوضح الأمثله: انتقاد الإمام الحسين (عليه السلام) للعلماء المتهتكين المصانعين للظلمه فى زمانه وجميع الدهور. تحف العقول: ١٧١١٧٢.

٢- (٢) من اصول الفكر السياسى الإسلامى: ٤٣٨٤٤٤.

الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً، لما قدمناه من مصلحة المسلمين، وجمع كلمتهم، ولذلك قال ابن عمر في أيام الحرّة: نحن مع من غلب»(١).

بالطبع لم يقف الجهاز الحاكم إزاء هذه الفكرة مكتوف الأيدي، لأنه كان يستأنس لهذا الطراز من التفكير ويرى أنها الفكرة المثالية، ويحاول أن يجد لها محملاً من القرآن والروايات والفقه والتاريخ والكلام والفلسفه، وقد نجح في مسعاه؛ لأنه كان ينسجم مع أفكار الناس والخلفيه التاريخيه والثقافيه لهم والتحويلات الاجتماعيه والسياسيه في تلك الفتره الزمنيه.

نكتفى هنا بذكر مسألتين؛ لأن الخوض في هذا الموضوع والبحث في نشاط يد التزوير والتحريف يحميد بنا عن موضوعنا الأساس(٢).

مسأله القضاء والقدر:

ماذا كان يريد رجال السلطه في تلك الأيام؟

إنهم كانوا يطلبون طاعه الناس للحاكم بما هو حاكم كأمر واقع لا أكثر من ذلك. وقد أشرنا سابقاً إلى أن الأمويين لم تكن تحدوهم رغبه جامحه في إضفاء منزله دينيه عليهم، لأنهم كانوا في غنى عنها ولا يستأنسون بها، وإذا كانوا ينتهزون الدوافع الدينيه في بعض الأحيان فلتعزيز سلطتهم الدنيويه وليس موقعهم الدينى كخلفاء للمسلمين، على عكس بنى العباس الذين كانوا يطمحون إلى كسب مكانه دينيه لتثبيت سلطانهم الدنيوى(٣).

ص: ٢٠٠

١- (١) نقلاً عن: الخلافة والإمامه لعبد الكريم الخطيب: ٣٠٣.

٢- (٢) يحلل كتاب "الإسلام وأصول الحكم" هذه القضية تحليلاً جيداً، وخاصة على الصفحات ١٨٢ ١٦٨.

٣- (٣) يوضح غولدتسيهر تأثيرات إجراءات العباسيين في بلوره التكوين الفقهي والكلامى والحديثى للمسلمين، وتعزيز مواقعهم: ٧٧-٧٥. Goldziher, Muslim Studies, Vol II, pp.

والحال كهذه، ما هو العامل الذي يستطيع أن يحقق هذا الهدف ويحثّ الأئمة على الطاعة المطلقة غير المقيده بشروط؟

كانت مسأله القضاء والقدر أفضل وسيله يتشبت بها الأميون بلحاظ الأرضيه النفسيه والثقافيه والسوابق التاريخيه، ذلك أن عرب الجاهليه كانوا يؤمنون إيماناً راسخاً بالتقدير والمصير، ويعتقدون بأن حياه الإنسان ومصيره خارج اختياره وإرادته، وأن الأحداث التي تمر به تنشأ عما هو مقدر له مسبقاً مما لا دور له في تغيير مسارها.

وكما كانت هذه الفكره شائعه عند البدو فإنها كانت رائجه أيضاً بين قريش وسكان مكه، بل يمكن تفسير عبادتهم للأصنام من خلال هذه الفكره، فقد كانوا يعتقدون بآلهه متعدده ويتقربون إليها ويقدمون إليها القرابين لإيمانهم بتأثيرها في حياتهم، وأنها تتدخل مباشره في جميع أحداث الحياه من الولاده حتى الوفاه: من تعيين جنس المولود، والجفاف والتجاره والريح والغلبه في الحروب والانكسار فيها والمرض والفقر وغيرها دون أن يكون للإنسان أيه إراده فيها(1).

إنّ الثنويه والاعتقاد بالآلهه المتعدده يتناقض مع الإيمان بالحرية ومسؤوليه الإنسان، إذ لا- معنى لهذه الحرية إذا كانت قوى ماورائيه اخرى تتحكم بكلّ مقدرات الانسان، فلا يمكنه أن يكون حراً إلا حينما يستطيع أن يحدد مصيره بنفسه أو على الأقل أن يحدد بعض مصيره بنفسه، وإلا فسوف لم يبقَ للحرية مفهوم ومحتوى لو سارت مقدرات الإنسان وتحدّد مصيره على يد آلهه مستقله.

على أيه حال، كان الفكر الجبري شائعاً ومسيطرأ على المجتمع الجاهلي، وقد هاجمه القرآن الكريم وانتقده بشده لأنه يعمل على مسخ الإنسان، وهو انتقاد

ص: ٢٠١

١- (١) حول مفهوم السببيه والحياه العقلية للعرب انظر فجر الإسلام: ٣٠-٤٩.

انطوى على عدة أهداف:

أولها: إبطال هذه الفكرة الخاطئة، فقد كان الوهم الجاهلى الأحمق هو الذى جعلهم بأن يعتقدوا بعده آلهه.

وثانيها: إحياء الضمير الإنسانى وحسّ المسؤوليه فى الإنسان الذى كان يرى فى نفسه مسلوب الإراده، مغلوب على أمره، لا يتورع عن كل دناءه، ويسعى إزاء الضغط النفسى الذى يتعرض له جزاء ممارساته إلى التقرب من الآلهه لنيل الفلاح لا إلى إصلاح النفس، فحينما لا ترتهن سعادته الإنسان وشقاؤه بعمله وتحقق بإرادته الآلهه والأصنام فإنّ أى امرئ سوف لا يستطيع المبادرة إلى إصلاح ذاته لنيل السعاده ولا يتشبث إلا بهذه الأصنام.

وثالثها: تحطيم الأسس الاعتقاديه والفكريه لسياده ما يسمون بالأشراف العتاه الذين لا تهمهم إلا الماده والهيمنه على المجتمع. فلم يكن السيف وإنما خرافات الجبر هى التى تمنح الحاكم مكانته فى المجتمع الجاهلى فى تلك الفتره. وكان مجتمع الجزيره العربيه يوم ذاك مجتمعاً طائفياً مشتتاً لا تنفع معه قوه السيف فى فرض الطاعه عليه، وكانت مكانه المتسلطين الفاسدين الجائرين على المجتمع تنبع من جهل الناس وعصبيتهم لا من ضعفهم وعجزهم، ولهذا كانوا وإلى اللحظه الأخيره من أكثر الأعداء حقداً على رسول الله (صلى الله عليه و آله)، ولم يطأطئوا له بتاتاً، وحينما أسلموا طمعاً أو خوفاً فإنهم كانوا يتحينون الفرص للأخذ بالتأر، وهكذا فعلوا تحت مظله الأمويين.

الحقّ أنّ الاعتقاد بالتوحيد بالشكل الذى أبانته الأديان الإلهيه وخاصه الإسلام يحتاج لإدراكه وفهمه رغم كونه أمراً فطرياً إلى الحد الأدنى من النضج العقلى والفكرى، وإذا ما عدم المرء هذا الحد الأدنى فإنه لا يستطيع أن يفهم بأن الله بيده ملكوت كل شىء، وما العوامل التى يتصورها الإنسان بأنها مؤثره فى حياته إلا وسائل ماديه وغير ماديه فى هذا العالم الواسع مخلوقه الله تعالى وتحت

ص: ٢٠٢

طاعته. ولا- بد من القول بأنّ عرب الجاهليه كانوا يفتقرون إلى هذا الحد الأدنى من النضج الفكرى والعقلى؛ ذلك أن البيئه الحياتيه والاجتماعيه والخلفيه التاريخيه والثقافيه لهم كانت بعيده عن التغيرات التى تؤدى إلى مثل هذا النضج.

وقد قلنا بأنهم كانوا لا- يحملون تصوراً واضحاً لمفهوم العليّه، ورغم معرفتهم المجلمله به لكنّهم كانوا عاجزين عن اكتشاف العلاقه بين العوامل المختلفه، ولهذا انتشرت بين صفوفهم الخرافات والطيّره والكهانه بأسرفه صورها. ولا- ننكر أن الخرافات تعشش فى كل قوم وشعب، لكن الذى كان سائداً بين عرب الجاهليه أكثر من مجرد خرافات ناشئه عن الحاجات الروحيه والنفسيه المكبوتة أو غير المكبوتة، بل كانت ناجمه عن البلاهه والسفاهه وتعطيل العقل. ومن المناسب هنا أن ننقل جانباً من الوصف الدقيق لأحمد أمين حول الحياه العقليه للعرب فى الفتره الجاهليه:

«... فى مثل هذا الطور الذى كانت تمر به العرب فى الجاهليه يتجلى ضعف التعليل، أعنى عدم القدره على فهم الارتباط بين العله والمعلول والسبب والمسبب فهماً تاماً. يمرض أحدهم ويألم من مرضه فيصفون له علاجاً، فيفهم نوعاً ما من الارتباط بين الدواء والداء، ولكن لا يفهمه فهم العقل الدقيق الذى يتفلسف، يفهم أن عاده القبيله أن تتناول هذا الدواء عند هذا الداء، وهذا كل شىء فى نظره؛ لهذا لا يرى عقله بأساً من أن يعتقد أن دم الرئيس يشفى الكلب، أو أن سبب المرض روح شرير حلّ فيه فيداويه بما يطرد هذه الأرواح، أو أنه إذا خيف على الرجل الجنون نجسوه بتعليق الأقدار وعظام الموتى، إلى كثير من أمثال ذلك، ولا- يستنكر شيئاً من ذلك ما دامت القبيله تفعله، لأن منشأ الاستنكار دقه النظر والقدره على بحث المرض وأسبابه وعوارضه، وما يزيل هذه العوارض، وهذه درجه لا يصل إليها العقل فى طوره الأول.

هذا الضعف فى التعليل هو الذى يشرح لنا ما ملئت به كتب الأدب من

خرافات وأساطير كانت العرب تعتقدها في جاهليتها... وهذا يعلل لنا التجاهل في تعرّف الحوادث الماضيه والمستقبله إلى الكهانه والعرافه وزجر الطير والعيافه...

نعم، كل امه فيها مخزّفوها مهما رقيت ومهما تفلست، ولكنّ كتب الأدب العربى تدلنا على أن هذه العقائد كانت عقائد الشعب عامه لا أفراد شواذ، وأن الكهانه وأمثالها تكاد تكون نظاماً مقررّاً لكل قبيله من قبائلهم.

قد نجد فى بيت من الشعر الجاهلى أو فى مَثَل من أمثالهم أو قصه من قصصهم فكره راقيه، وربطاً للأسباب والمسببات، ولكن حتى هذه يعوزها العمق فى التفكير، كما يعوزها الشرح والتعليل. جاء فى سيره ابن هشام: أنّ حيناً من ثقيف فزعوا للرمى بالنجوم، فجاؤوا إلى رجل منهم يقال له: عمرو بن اميه أحد بنى علاج وكان أدهى العرب وأمكرها رأياً فقالوا له: يا عمرو، ألم تر ما حدث فى السماء من القذف بهذه النجوم؟

قال: بلى، فانظروا فإن كانت معالم النجوم التى يهتدى بها فى البر والبحر وتعرف بها الأنواء من الصيف والشتاء لما يصلح الناس فى معاشهم هى التى يرمى بها فهو والله طيّ الدنيا وهلاك هذا الخلق الذى فيها، وإن كانت نجوماً غيرها وهى ثابتة على حالها فهذا لأمر أراد الله بهذا الخلق، فما هو؟» (١)

الغريب أن بعض العرب المعاصرين الذين ترعرعوا فى ظل تراثهم القديم وحافظوا عليه يعتقدون بمثل هذه القضايا، ويتنفسون فى مثل هذه الأجواء، فقد كتبت الصحافه قبل مده أن شيخ الإفتاء فى العربيه السعوديه عبد العزيز بن باز أخرج شيطاناً من باطن أحد العرب ثم أسلم الشيطان على يديه! (٢)

ص: ٢٠٤

١- (١) فجر الإسلام: ٣٩٤٠، نقلاً من سيره ابن هشام.

٢- (٢) السنّه النبويه بين أهل الفقه وأهل الحديث: ٩٥. يعتبر هذا المصنف الذى كتبه أحد أكبر العلماء المتفتحين وأشهرهم (محمد الغزالي) أفضل مثال لتوضيح الاختلاف بين فهم الكاتب ومن يفكر على نمطه للإسلام وفهم العلماء السلفيين والوهابيين له، وهذه الملاحظه تضى على الكتاب أهميه خاصه أكثر مما تضيفه بقيه محتوياته، وضمن المؤلف كتابه حواراً جرى بينه وبين أحد الطلبة السعوديين عندما كان يُدرّس فى جامعه عبد العزيز بمكه حول جليّه الغناء وحرمة: «... ثم أقبلت عليه بجذّ أقول له: إن الإسلام ليس ديناً إقليمياً لكم وحدكم، إنّ لكم فقهاً بدوياً ضيق النطاق! وعندما تضعونه مع الإسلام فى كفه واحده وتقولون: هذه الصفقه لا ينفصل أحدها عن الآخر فستطيش كفه الإسلام وينصرف الناس عنه. وهذا ظلم كبير لرسالات الله وهداياته!!»: ص ٧٥٧٦.

ما هو جدير بالتأمل والملاحظه هنا هو أن أكبر عالم دين فى بلد ولمذهب يعتقد بأنه المذهب الوحيد الذى يتجسد فيه الإسلام الخالص والأصيل الذى يماثل إسلام السلف الصالح البعيد عن الشوائب والخرافات والتروير يفكر وفى هذا العصر بمثل هذه الطريقه، ويقوم بنفسه بإخراج هذا الشيطان ثم يدعوه للإسلام فيعتنقه! والأهم من ذلك أن صحافه البلد تتطرق إلى هذا الأمر دون أى تردد، وبلا أى وجل من استهزاء الآخرين وسخريتهم لإيمانهم العميق به وبأفكاره.

نظرة العرب القدماء إلى الكون:

لأهميه الفهم الصحيح للخصائص الفكرية والذهنيه لعرب الجاهليه فى الإحاطه بهذا المبحث وغيره من البحوث المطروحه، فإننا سننقل فقره اخرى من كتاب أمين فى وصف تلك المرحله:

«فالعربى لم ينظر إلى العالم نظره عامه شامله كما فعل اليونانى مثلاً، لقد ألقى اليونانى أول ما تفلسف نظره عامه على العالم، فساءل نفسه: كيف برز هذا العالم إلى الوجود؟ إنى أرى هذا العالم جم التغير كثير التقلب! أفليس وراء هذه التغيرات أساس واحد ثابت؟ وإذا كان فما هو، الماء أم الهواء أم النار؟ وأرى العالم كله كالشىء الواحد يتصل بعضه ببعض وهو خاضع لقوانين ثابتة، فما هذا النظام؟ وكيف نشأ؟ وممَّ وجد؟

هذه الأسئلة وأمثالها وجَّهها اليوناني إلى نفسه فكانت أساس فلسفته ومبناها كلها النظرة الشاملة. أما العربي فلم يتجه نظره هذا الاتجاه، ولا بعد الإسلام، بل كان يطوف فيما حوله، فإذا رأى منظرًا خاصاً أعجبه تحرك له وجاش صدره بالبيت أو الأبيات من الشعر أو الحكمة أو المثل.

فأما نظره شاملة وتحليل دقيق لأسسه وعوارضه فذلك ما لا يتفق والعقل العربي، وفوق هذا هو إذا نظر إلى الشيء الواحد لا يستغرقه بفكره، بل يقف فيه على مواطن خاصة تستثير عجبه. فهو إذا وقف أمام شجرة لا ينظر إليها ككل، إنما يستوقف نظره شيء خاص فيها، كاستواء ساقها أو جمال أغصانها، وإذا كان أمام بستان لا يحيطه بنظره ولا يلتقطه ذهنه كما تلتقطه (الفوتوغرافيا)، إنما يكون كالنحلة يطير من زهره إلى زهره فيرتشف من كل رشفه.

هذه الخاصه في العقل العربي هي السرّ الذي يكشف لك ما ترى في أدب العرب حتى في العصور الإسلامية من نقص، وما ترى فيه من جمال»(١).

يوضح الشهرستاني هذه المسألة بشكل آخر ويقول: «الصنف الثاني حكماء العرب وهم شذمه قليله، وأكثر حكمتهم فلتات الطبع وخطر الفكر... العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد... والمقاربه بين الأمتين مقصوره على اعتبار خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات، والغالب عليهم الفطره والطبع. وإن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، حيث كانت المقاربه مقصوره على اعتبار كيفية الأشياء، والحكم بأحكام الطبائع، والغالب عليهم الاكتساب والجهد»(٢).

يقول أحمد أمين قبل فقره أعلاه التي تبتها في كتابه: «لاحظ بعض

ص: ٢٠٦

١- (١) فجر الإسلام: ٤١٤٢.

٢- (٢) نفسه: ٤١، نقلاً من الممل والنحل للشهرستاني.

المستشرقين أن طبيعه العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظره عامه شامله، وليس في استطاعتها ذلك».

في مثل هذه البيئه ينمو ويتنشر المذهب الجبرى بصوره طبيعیه دون أن يستلزم الأمر إلى من يقوم بنشره وإشاعته؛ ذلك أن أى فكر سوى الفكر الجبرى لا يحالفه حظ التقدم والتأثير على مثل هذه الأرضیه، فقد تبلور التكوين الذهنى والنفسى للناس بشكل أضحى يخضع لكل شىء متزوع من الدليل والبرهان، وهذا هو سبب انتصار الأشاعره وأهل الحديث وأنصار الجبر وتخطئه العقل، وعلل ذلك اجتماعیه ونفسیه وثقافیه وتربويه قبل أن تكون سياسیه، فقد حققوا انتصارهم النهائى فى وقت كانت السلطه السياسیه تعانى من الضعف والتشتت، ولم يأت هذا الانتصار بدعم من القدره الحاكمه أو السلطه الإعلامیه والدينیه لها، وبالتالي فإن المجتمع الذى كان يستهويه الجبر تغلب على أنصار العقل والإراده والحرية وليس الحكام المروّجين لهذه الفكره.

لكن هذا لا- يعنى بأن الجبريه كانت فى الفتره الجاهليه مذهباً فلسفياً وكلامياً قائماً بحدّ ذاته ينطوى على اسس ومبادئ منقحه ومدونه كما هو الحال فى القرون التاليه، بل كان عقيدته جماعيه شامله بحيث تبلور تحت تأثيرها التكوين النفسى والاعتقادى وحتى الاجتماعى والسياسى للعرب، ولا بد من الإضافه هنا بأن هذه العقيدته انظمرت لفتره تحت الظروف الاجتماعيه والسياسيه التى جاء بها الإسلام أثناء عنفوانه وانتشاره، ولما توقفت الفتوحات الإسلاميه ودخلت الشعوب والأقوام الأخرى تحت لواء الدوله الجديده تهيأت الأرضيه ثانيه لعوده هذه العقيدته، لا سيما وأنه كانت للمسلمين الجدد فى هذا المجال تجارب كثيره وأفكار مدونه منتظمه، وتزامنت هذه العوده مع فتره سيطره معاويه لتبدأ من هذه المرحله بالذات

١- (١) حول التغلغل المؤثر لعلماء اليهود والنصارى لا سيما من قبل اولئك الذين أعلنوا إسلامهم في أفكار ومعتقدات مسلمى الصدر الأول، راجع: الملل والنحل للأستاذ السبحانى: ٧١٩٦. وعن اسطوره حب معاويه وإشاعتها انظر مروج الذهب: ٣٩/٣. حقيقه الأمر أن الذهنيه البسيطة والثقافه الواطئه لعرب الصدر الأول، والأسئله الكثيره التى اثرت فى أذهانهم بمجىء الإسلام وتماسهم مع مختلف الأقوام والشعوب، والطبيعه الحساسه لعلماء أهل الكتاب وهاله الاحترام التى تحيطهم منذ العصر الجاهلى، كل هذه العوامل وفرت أفضل أرضيه لتغلغلهم بين المسلمين. ينتبه ابن خلدون إلى هذا الأمر ويشير إليه بذكاء وهو يتحدث عن تفاسير القرآن، ويقول: «... وصار التفسير على صنفين: تفسير نقلى مسند إلى الآثار المنقوله عن السلف وهى معرفه الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآى، وكل ذلك لا يُعرف إلا بالنقل عن الصحابه والتابعين، وقد جمع المتقدمون فى ذلك واوعوا، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود، والسبب فى ذلك: أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا- علم وإنما غلبت عليهم البداوه والأميّه، وإذا تشوقوا إلى معرفه شىء ما تشوق إليه النفوس البشريه فى أسباب المكوّنات وبدء الخليقه وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراه من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى وأهل التوراه الذين بين العرب يومئذ باديه مثلهم، ولا- يعرفون من ذلك إلا- ما تعرفه العامه من أهل الكتاب ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهوديه، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعيه التى يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقه وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك، وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم، فامتألت التفاسير من المنقولات عندهم فى أمثال هذه الأغراض أخباراً موقوفه عليهم وليست مما يرجع على الأحكام فتتحرى فى الصحه التى يجب بها العمل. وتساهل المفسرون فى مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها كما قلنا عن أهل التوراه الذين يسكنون الباديه ولا تحقيق عندهم بمعرفه ما ينقلونه من ذلك إلا أنهم بعد صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات فى الدين والمله فُتُلِّقَت بالقبول من يومئذ...». مقدمه ابن خلدون:

٤٤٠. انظر أيضاً: ١٥٩-١٥٢. Goldziher, Muslim Studies, vol II, pp.

هدأت الأوضاع وانتهت الفتوحات، ولا زالت التجربه المريره لخلافه عثمان والإمام على (عليه السلام) والصراع بين المسلمين تُلقى بظّلها على الأُمّة، وفي غضون ذلك وجد أهل الكتاب والنحل المختلفه الفرصه مؤاتيه لاستعادة مكانتهم فى النظام الجديد والتبليغ لعقائدهم. والأهم من ذلك أن مجيء معاويه وبنى اميه إلى السلطه مَهّد لإحياء التراث الجاهلى بأفضل وجه ممكن؛ لأن طبيعتهم البدويه والجاهليه كانت تعيدهم إلى تلك الأيام فضلاً عن حاجتهم لمثل تلك العوده لفرض سلطتهم ومدّ سلطانهم على الأُمّة، كما أن العرب فى تلك الفتره كانت تتعلق بتلك المرحله إلى حدّ العشق(١).

إشاعه المذهب الجبرى:

أصبحت الأرضيه ممّهده ومن كل الجوانب لإحياء التراث الجاهلى، ولا سيما فى مجال الفكر الجبرى الذى احتلّ موقعاً متقدماً على الصعيد العملى حتى شمل كل المجتمع بمباركه من السلطه الحاكمه. وهو فكر كان سيحتلّ مكانه فى تلك الفتره بلحاظ الظروف السائده حتى وإن لم يعمد معاويه وبنى اميه إلى تقديم الإسناد والدعم المنظم له، وحينما أصبح الإسناد ظهيراً للظرف سيطر هذا الفكر بشكل شامل، وارتدى زياً دينياً قرآنياً، وتحركت يد التزوير والتحريف والتفسير والتأويل لترسم من الإسلام والقرآن صورته منطبقه مع المبدأ الجبرى، ولم يكن النقاش يدور حينذاك حول تأييد القرآن لهذا الفكر أو عدم تأييده، وإنما قيل: إنّه

ص: ٢٠٩

١- (١) حينما سُئل بعض الصحابه عما يدور بينهم فى بعض مجالسهم، أجب بأنهم ينشدون الشعر، ويسردون قصص الجاهليه. انظر: فجر الإسلام: ٩٥ وفى هذا دلالة على ارتباط مسلمى الصدر الأول العميق بتراثهم الجاهلى، وثمه أمثله كثيره يمكن الاستشهاد بها فى هذا المضمار.

فماذا ابتغى بنو اميه من وراء ذلك؟ ولم عملوا على نشر هذه الفكره وإشاعتها؟

ذكرنا سابقاً أنهم كانوا يطمحون من الناس الطاعه والسكوت والتبعية دون أن يفتحوا فاهماً للنقد والاحتجاج والاعتراض على ممارساتهم وظلمهم، وضربهم للدين بعرض الحائط، وتجاوزهم للحدود الإلهيه، واستيلائهم على بيت المال وإنفاقهم منه على أهوائهم ومجونهم وعدم وقوفهم بوجه تجاوزات ولائهم. وكانوا يرغبون في فرض حكم مطلق دون أن يقف بوجههم حائل أو يمنعهم مانع وراذع، فقد أسكرتهم طبيعتهم البدويه وصفاتهم الجاهليه والثروه العظيمه والإمكانات الكثيره والقدره اللامتناهيه والشهوه اللامحدوده وحقاره النفس إلى جانب الرغبه في الإشباع المطلق لها، ولم يعودوا يفكروا سوى بالاستجابه لميولهم وأهوائهم، فقد أصبحوا على رأس أكبر إمبراطوريه بعد أن كان آباؤهم لا يطيقون رؤيه أحمال عدد من الجمال وينظرون إليها بعين الحسد. ولم يكن هذا السلوك غير الطبيعي اللا معقول شيئاً غريباً بعيداً عن الانتظار (٢).

وكيف يتسنى للحاكم سواء كان خليفه أم قائداً أم والياً أن يحكم بمطلق الحريه مع تحديدات الضوابط الشرعيه التي يعتقد بها الناس؟ فلم يكن المجتمع الإسلامي مجتمعاً جاهلياً خالياً من أى قانون وضابطه، وبالتالي فإنه لم يستطع أن ينقض الإسلام صراحه لأنه يستمد شرعيته منه، إذ كان بإمكانه أن يتجاهل

ص: ٢١٠

١- (١) لاحظ أمثله لهذا الفكر في كتاب السنّه لأحمد بن حنبل.

٢- (٢) أشار الإمام على (عليه السلام) في خطب عديده إلى الظروف المعاشيه العسيره التي مرّ بها عرب الجاهليه، انظر كمثل خطبته بعد انتخاب عثمان بروايه كثر العمال: ٧١٨/٥، وصف فيها معاشر العرب أضيّق الأمم معاشاً وأهشّهم ريشاً أى لباساً. وانظر خطبه اخرى له (عليه السلام) في كتاب الغارات: ٣٠٢/١.

وكان الحل الأفضل الذى لا يؤدي إلى إنكار الإسلام ولا يقف حجر عثره فى طريق حريه الحاكم وسلطته ونزواته هو الترويج للمذهب الجبرى القائل بأن الإنسان كائن مجبور مسلوب الإراده لا دخل له فى تعيين مصيره، وأن مقدراته بيد الله وكل ما يصيب الإنسان إنما يصيبه بمشيئه الله، أى أنه جرى الترويج لنفس الفكره الجاهليه بلباس إسلامى واستبدال الآلهه المتعدده بإله واحد(١).

على أساس هذا التفسير فإن كل ما يحصل للإنسان إنما يحصل له خارج نطاق إرادته وبمشيئه الله القادر المطلقه، سواء كان الحادث طبيعياً أم صادراً عن الحاكم والخليفه أم أى إنسان آخر، وهذا هو بيت القصيد، أى أن ما يصدر عن الحاكم هو تقدير إلهى يتحقق عن هذا الطريق لا- يمكن تغييره والاعراض عليه، كما أن وجود الحاكم نفسه هو تقدير إلهى لا- يقبل التغيير والتبديل، فهو موجود لأن الله تعالى أراد ذلك، وبيده السلطه لأنه تعالى شاء ذلك(٢).

ص: ٢١١

١- (١) حول انتماء الأمويين وشعرائهم إلى المذهب الجبرى، راجع: الأمويون والخلافه: ٢٧٤٧.

٢- (٢) يوضح على عبد الرازق هذه القضيه بصوره جليه ويقول: «إن الذى يستقرئ عبارات القوم المتصله بهذا الموضوع يستطيع أن يأخذ منها بطريق الاستنتاج أن للمسلمين فى ذلك مذهبين: المذهب الأول: أن الخليفه يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته. ذلك رأى تجد روحه ساريه بين عامه العلماء وعامه المسلمين أيضاً. وكل كلماتهم عن الخلافه ومباحثهم فيها تنحو ذلك النحو، وتشير إلى هذه العقيدته. وقد رأيت فيما نقلنا لك آنفاً أنهم جعلوا الخليفه ظل الله تعالى، وأن أبا جعفر المنصور زعم أنما هو سلطان الله فى أرضه. وكذلك شاع هذا الرأى وتحدث به العلماء والشعراء منذ القرون الأولى. فتراهم يذهبون دائماً إلى أن الله جل شأنه هو الذى يختار الخليفه ويسوق إليه الخلافه... ولقد كان فى شيوع هذا الرأى وجريانه على الألسنه مما سهّل على الشعراء أن يصلوا فى مبالغتهم إلى وضع الخلفاء فى مواضع العزه القدسيه أو قريباً منها، حتى قال قائلهم: ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار» الإسلام وأصول الحكم: ١١٧١١٨، انظر من: ١١٣١٢٠. وراجع البحث الجيد لحسن حنفى فى هذا الموضوع فى كتاب من العقيدته إلى الثوره: ٢١٢٩/١.

كمثال على ذلك لاحظ خطبه الخليفة العباسي الثاني المنصور في مكة في أحد أسفاره إليها: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأيدته وتبصيره، وخازنه على فيئه أعمل فيه بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، قد جعلني عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحنى لإعطائكم وقسم أرزاقكم فتحنى، وإذا شاء أن يقفلنى عليها أقفلنى، فارغبوا إلى الله واسألوه في هذا اليوم الشريف الذى وهب لكم فيه من فضله ما أعلمكم فى كتابه، إذ يقول: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتْ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا أَنْ يُوَفَّقَنِي لِلصَّوَابِ وَالرَّشَادِ، ويلهمنى الرأفة بكم والإحسان إليكم، ويفتحنى لإعطائكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم»(١).

وإليك مثلاً آخر من كلام معاوية المذكور فى كتاب "أغراض السياسة فى أعراض الرياسة" المشحون بمثل هذه الأمثلة: «نحن الزمان، من رفعناه ارتفع، ومن وضعناه أتضع». ثم يعقب المؤلف تأييداً وتوضيحاً للقول أعلاه فيقول: «تنبئ هذه الكلمات عن علو همته وكمال جلاله فى ملوكيته وكمال التأييد الإلهى، والملوك فى الحقيقة هم نواب الله وخلفاؤه وحكمهم نافذ على أموال الخلائق ورقابهم ودمائهم، ومن أراد الدرجة الشريفه والرتبه المنيفه عليه أن يرى وجوب طاعه الملك فى عنقه ومطاوعته»(٢).

ويوضح محمود صبحى فى كتابه "نظريه الإمامه" سياسته معاويه كالتالى:

«إن معاويه لم يكن يدعم ملكه بالقوه فحسب ولكن بأيدولوجيه تمسّ

ص: ٢١٢

١- (١) عيون الأخبار: ٢٧٤/٢.

٢- (٢) أغراض السياسة فى أعراض الرياسة: ٢٧١.

العقيدته في الصميم، فلقد كان يعلن في الناس أن الخلافه بينه وبين عليّ قد احتكما فيها إلى الله، وقضى الله له على عليّ، وكذلك حين أراد أن يطلب البيعه لابنه يزيد من أهل الحجاز أعلن أن اختيار يزيد للخلافه كان قضاءً من القضاء وليس للعباد خيره في أمرهم، وهكذا كاد يستقر في أذهان المسلمين أن كل ما يأمر به الخليفه حتى لو كانت طاعه الله في خلافه قضاء من الله قد قدر على العباد.

ولقد كان معاويه يعلن أثناء ولايته في عهد عثمان أن المال مال الله لا مال المسلمين ليحتجن هذه الأموال ويحتجزها لنفسه، كما كان يستند في إقامه ملكه إلى أيديولوجيه مستمده من نظريه التفويض الإلهي والحق الديني للملوك، وكان في ذلك تشويه، أى تشويه للسياسه الشرعيه للمسلمين من حيث أراد أن يستغل الدين من أجل الملك ويخضع العقائد لأهواء الحاكم»^(١).

وقد نجح إعلام معاويه وأخلافه لأسباب كثيره يعود أكثرها إلى توفر الأرضيه الاجتماعيه والفكرية والخلفيه التاريخيه والبنية الروحيه لأناس ذلك العهد، وأصبح الناس ينظرون إلى الأمور والأحداث ويقيمونها حسب ما يشتهي اولئك الحكام، ويمكن ملاحظه مثال واضح على هذه الطريقه من التفكير في رأى الحسن البصرى بالحجاج بن يوسف، مع أنه (البصرى) كان أكثر جرأه من فقهاء عصره ومحدثيهم، حتى اعتبره المعتزله منهم لأنه انتفض ضد الفكر الجبري الحاكم في زمانه، وكانت له مكاتبات مع عبد الملك والحجاج يردّ فيها على استشهادهما ببعض آيات القرآن الكريم لإثبات النظرية الجبريه^(٢). وقد انتقد معاويه مراراً على

ص: ٢١٣

١- (١) نظريه الإمامه: ٣٣٤.

٢- (٢) عن رأى المعتزله في الحسن البصرى واعتباره منهم انظر كتاب: باب ذكر المعتزله لأحمد بن يحيى بن مرتضى: ١٢-١٥، وعن رسائله لعبد الملك والحجاج راجع: نفسه: ١٢-١٤، وكذلك: الأمويون والخلافه: ٣٦.

أعماله (١) ، لكنه رغم كل ذلك منع الناس من محاربه الحجاج الذى لم يتورع عن ارتكاب أيه جريمه، باعتباره عقوبه إلهيه لا يمكن دفعها بالسيف، أو بوصفه مصيبه إلهيه ينبغى الصبر عليها حتى يحكم الله بينهم وبينه وهو خير الحاكمين (٢) ، مع أنه كان أفسق أهل زمانه حتى قال عنه: «لو جاءت كل امه بخيبتها ونحن جئنا بأبى محمد لغلبناهم» (٣).

أمثله تاريخيه:

من المناسب هنا أن نورد أمثله تاريخيه على هذا الطراز من التفكير، فبعد واقعه عاشوراء الداميه، وحينما ادخل آل البيت كأسارى على مجلس ابن زياد جرى حوار بين ابن زياد وبين العقيله زينب (عليها السلام) والإمام زين العابدين (عليه السلام) يستحق التأمل لارتباطه بهذا البحث:

التفت ابن زياد إلى على بن الحسين وقال له: ما اسمك؟ قال: أنا على بن الحسين. فقال له: أو لم يقتل الله علياً؟

فقال السجاد (عليه السلام): كان لى أخ أكبر منى يسمى علياً قتله الناس.

فردّ عليه ابن زياد بأن الله قتله.

قال السجاد (عليه السلام): اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ.

فكبر على ابن زياد أن يردّ عليه فأمر أن تضرب عنقه (٤).

ص: ٢١٤

١- (١) عن انتقاد الحسن البصرى لمعاويه انظر: طبقات ابن سعد: ١١٩/١.

٢- (٢) عن منع الناس من مقاتله الحجاج وكيفيه استدلاله راجع: الشيعة والحاكمون: ٢٦.

٣- (٣) وعن وصفه للحجاج انظر: الأئمه الأربعة: ٢٥٧/١.

٤- (٤) لاحظ تفصيل القضييه فى: مقتل الحسين لعبد الرزاق المقرم: ٤٢٢٤٢٣، وأيضاً: منتهى الآمال، الطبعة الحجرية: ٣٦٢/١.

ولكن لم ينفذ هذا الأمر كما هو معلوم بعد أن وقفت أمامه العقيله زينب (عليها السلام).

وحصل حوار مماثل في مجلس يزيد، فقد التفت يزيد إلى السجاد (عليه السلام) وقال: كيف رأيت صنع الله يا علي بأبيك الحسين؟ قال: رأيت ما قضاه الله عز وجل قبل أن يخلق السماوات والأرض! وشاور يزيد من كان حاضراً عنده في أمره فأشاروا عليه بقتله! فقال زين العابدين (عليه السلام): يا يزيد، لقد أشار عليك هؤلاء بخلاف ما أشار به جلساء فرعون عليه حين شاورهم في موسى وهارون فإنهم قالوا له: أرجه وأخاه ولا يقتل الأعداء أولاد الأنبياء وأبناءهم، فأمسك يزيد مطرماً.

ومما دار بينهما من الكلام أن قال يزيد لعلي بن الحسين: وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ. قال علي بن الحسين: ما هذه فينا نزلت إنما نزل فينا: ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير. لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم، فنحن لا نأسى على ما فاتنا ولا نفرح بما آتانا(١).

لقد أراد يزيد وابن زياد أن يوحيا بأن ما جرى على الإمام الحسين (عليه السلام) وأصحابه كان مقدرًا له من قبل الله وليس من قبل الحاكم الذي لم يكن إلا وسيلة لتحقيق المشيئة الإلهية! فلم يكن ليزيد وابن زياد وجيشه يد في استشهاد الإمام الحسين (عليه السلام)، وإنما هو الله الذي قتلهم، ولكن لماذا؟ لسبب أعماله التي استحق عليها هذا الجزاء!

المهم في كل ذلك أن تبرأ ساحه الحاكم تماماً وتلقى المسؤولية كلها على الله تعالى. وبهذا يحصل الحاكم على قدره والحصانه المطلقة؛ لأن كل أعماله وسلوكه إنما هو تجلُّ للإرادة الإلهية الحقه، ولا يمكن تغييرها ونقدها. وكان هذا هو التفسير

ص: ٢١٥

١- (١) انظر مقتل الحسين: ٤٥٢، ومنتهى الآمال: ٣٥٧/١.

المثالي الذي يتبناه الحاكم الأموي والذي يجعله غير مضطراً إلى إنكار أصل الدين، كما أن عدم الإنكار هذا أن لا يقيد حركته، وبالتالي فهو كان يطمح إلى السلطه وحرية العمل والصلاحيات المطلقة لا إلى الوجهه الدينيه، الأمر الذي يتيسر في مثل هذا التفسير.

وقد كان الحكم الأموي يفكر ويحكم على هذا الأساس ويبلغ له، وثمه أمثله كثيره من هذا القبيل تجدها في التاريخ الأموي، فلما مات معاويه كتب يزيد إلى عامل المدينه: «أما بعد، فإنّ معاويه بن أبي سفيان كان عبداً استخلفه الله على العباد، ومكّن له في البلاد، وكان من حادّث قضاء الله جل ثناؤه...»^(١). وقال معاويه لمن اعترض على استخلافه ولده يزيد: «فإنما هو الملك يؤتيه الله من يشاء..»^(٢).

واتبع الولاه أيضاً هذا الأسلوب في الكلام والتبليغ، فقد خطب زياد بالناس يوماً فقال: «أيها الناس، إنّنا أصبحنا لكم ساسه، وعنكم ذاته، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي حوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعه فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما وُلّينا، فاستوجبوا عدلنا وفيتنا بمناصحتكم»^(٣).

ويمكن ملاحظه مثال متكامل لهذا الطراز من التفكير في وصيه يزيد بن عبد الملك التي كتبها في ولايه عهد ولديه^(٤).

تزوير الحديث:

على أساس هذا الطور من التفكير وُضع عدد كبير من الأحاديث التي تصور ما يصدر عن الحاكم تقديراً إلهياً، وتدعو إلى عدم محاسبه الحاكم على عمله،

ص: ٢١٦

١- (١) الإمامه والسياسه: ٢٠٣/١.

٢- (٢) نفسه: ١٩١/١.

٣- (٣) تاريخ الطبري: ٢٢٠/٥.

٤- (٤) الأمويون والخلافه: ٢٦٢٨.

فإن كان حسناً اكتسب الأجر وعلى الأمة الشكر، وإن كان سيئاً فعليه الوزر وعليها الصبر، وكذلك تدعو إلى عدم نقض البيعه للأمير من رأى منه مكروهاً، وإلا- مات ميتة جاهلية، حتى نُسب إلى الرسول (صلى الله عليه وآله) قوله: ستكون بعدى أئمة لا يهتدون بهديى ولا يستنون بسنتى، وسيقوم رجال قلوبهم قلوب رجال شياطين فى جُسمان إنسان. قال حذيفه: كيف أصنع إن أدركنى ذلك؟ قال: اسمع الأمير الأعظم وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك. ونُسب إليه (صلى الله عليه وآله) أيضاً أنه قال: من يطع الأمير فقد أطاعنى، ومن يعص الأمير فقد عصانى. ومن أراد المزيد فليراجع كتاب الإمامه فى كنز العمال، حيث تدور معظم الأحاديث المنقوله فى هذا الباب حول هذا الموضوع(١).

وقد قلنا: إنَّ الهدف الرئيسى لتزوير مثل هذه الأحاديث هو إشاعه الفكر الجبرى الذى يبرر للحاكم وجوده وممارساته باعتبارها تقديراً إلهياً مكتوباً، إلا أنَّ هذا القدر لم يقنع الحكام على ما يبدو لتعزيز سلطانهم، لهذا جرى وضع أحاديث كثيرة تؤكد على أن نقض البيعه حرام بأية صورته من الصور، وأن من لا توجد فى عنقه بيعه للأمير مات ميتة جاهلية، وتدعو إلى الصلاه خلف كل أمير والانصياع لأوامره عادلاً كان أم فاجراً، وتمنع التعرض له بكلام سوء، وتحث على الاقتداء به فى الصلاه حتى وإن تأخرت عن موعدها، وتكفر من يفكر الوقوف بوجه الحاكم، وتأمّر بضرب عنقه وقتل كل من يشق عصا المسلمين، وتطلب طاعه الأمير فى كل الأحوال وعدم منازعته على سلطانه، وتشير إلى أن الله تعالى يذل أى قوم فى الدنيا يريدون أن يذلوا سلطانهم، وأن من يدعو إلى نفسه بوجود الأمير يلعنه الله وتلعنه الملائكه والناس ويستحق القتل(٢)!

ص: ٢١٧

١- (١) كنز العمال: ٤٨٩/٦.

٢- (٢) كنز العمال: ٣٩٤٧/٦.

لقد أراد الأمويون بترويح فكره الجبر إحاطه الحاكم بنوع من الحصانه ضد أى انتقاد أو تعرّض، والحق أنهم أفلحوا فى هذا المسعى بعد أن بذلوا جهداً واسعاً فى هذا السبيل، حتى قيل: «الجبر والتشبيه امويان، والعدل والتوحيد علويان». وقد وقف الأئمه الأطهار (عليهم السلام) ما استطاعوا بوجه الاتجاه الجبرى الذى يشلّ المجتمع ويجمّد حركته، بيد أن هذا الاتجاه احتل مكانه لأسباب أشرنا إلى بعضها سلفاً، واصبح له دوراً أساسياً فى بلوره نظره أهل السنّه للحاكم، وهذا لا يعنى بأنهم آمنوا فيما بعد بالتفسير الجبرى، ولكن بما لا ينكر أن هذه النظره ترعرت تحت تأثير هذه الفكره(١).

وبالرغم من أن سلسله الأحداث هذه لا ترتبط مباشرة بموضوع الفكر

ص: ٢١٨

١- (١) لم تقتصر مواجهه الفكر الجبرى فى العهد الأموى على الأئمه الطاهرين والمذهب الشيعى وحسب، إنما كانت هناك أيضاً أصوات احتجاجيه تنطلق متفرقه من بعض الأحرار المستقلين الذين وقفوا بوجه النظام الحاكم لأسباب فكرية وسياسيه ودينيه وعارضوه أيديولوجيا، ومنهم: غيلان الدمشقى الذى قتله هشام مع اثنين من أنصاره، وغيره، انظر كتاب: باب ذكر المعتزله: ٥٢٣. «كان غيلان كثير النقد لبنى اميه، إذ كان ينكر نظريتهم فى الخلافه، ويناهض استبدادهم بأمر المسلمين، ويجهر بمخالفتهم للكتاب والسنّه، ويُشهرّ باستعمالهم لأهل السوء والفساد، ويهتف بظلم عمّالهم للناس. ويقال: إنّ هشام بن عبد الملك أمر بقتله وقطعه تقطيعاً لأنه رفض قوله باستخلاف الله له، وندد بتصرفه فى أموال المسلمين، ودعا الناس بأرمينه إلى الثوره عليه». الأمويون والخلافه: ١٧٩. حول غيلان وشخصيته وأفكاره وعاقبته انظر: الملل والنحل: ١٢٧، وباب ذكر المعتزله: ١٥-١٧، وفيه ذكر احتجاجه الجرىء على إسراف الأميين حينما طلب من عمر بن عبد العزيز أن يجعله مسؤولاً عن بيع الخزائن وردّ المظالم. نفسه: ١٦. وكان غيلان معروفاً فى زمانه، إذ قال عنه الحسن البصرى لما رآه فى الحج: إنّّه حجّه الله على أهل الشام. انظر: باب ذكر المعتزله: ١٥.

الجبرى الذى أشاعه الأمويون إلا أنها تعتبر من تبعاته؛ لأنها ساعدت على انتشار هذا الفكر وتعزيزه، فالأحاديث التى تطرقت إلى المشيئة الإلهية فى ممارسات الحاكم وأوامره وضعت الحاكم فى موقع محصن من الانتقاد دون الحاجه إلى إحاطته بمنزله دينيه تمنحه مثل هذه الحصانه. ولم توضع الأحاديث التى تناولت وجوب طاعة الحاكم وحرمة نقض بيعته والخروج عليه إلا لتثبيت هذا الموقع.

من هذه الزاويه نظر عامه كبار فقهاء أهل السنّه ومحدّثيهم ومتكلميهم إلى الحاكم، وعلى هذا الأساس استندت آراؤهم بوجوب طاعته وحرمة مخالفته وحدود صلاحياته، ومنحوا الحاكم بما هو حاكم الشرعيه، وأوجبوا طاعته دون أن يأخذوا بعين الاعتبار من يكون هذا الحاكم؟ وكيف استلم السلطه؟ وما هى عقائده؟ ونوع سلوكه؟ لأن وجوده وسلطانه هو أمر واقع بمشيئه الله (1).

ووجد من بين كبار الفقهاء والعلماء والمتكلمين من سار على غير هذا المنحى، واشترطت نظرتهم إلى الحاكم بكونه متديناً وعادلاً وشجاعاً وسياسياً وكيساً وقرشياً ومجتهداً، إلا أن عدد هؤلاء العلماء كان قليلاً جداً انتهوا بمرور الأيام وانتهت معهم أفكارهم، مثلما انتهى المعتزله وانطمرت أفكارهم وعقائدهم تحت الأفكار المتحجره للأشاعره والسلفيه. وقد سطع هؤلاء الفقهاء والمتكلمون شأنهم شأن أقرانهم من المعتزله فى القرون الأولى وفى خضمّ فتره انفتاح الحضاره الإسلاميه وعقلانيته، لكنهم سرعان ما أفلوا إلى الأبد، ولم تلق أفكارهم أى اهتمام أثناء حياتهم وبعدها، ولم تتبدل إلى تيار فقهي وكلامى أو سياسى واجتماعى مستقل، ولم تؤثر فى البنيه الفكرية الدينيه السياسيه لأهل السنّه. أما الذى أمسك بزمام الأمور وفرض سيطرته فهو الفكر العام الذى شكّل التاريخ

ص: ٢١٩

١- (١) كمثال انظر عقائد ابن حنبل فى هذا الباب فى: الأئمه الأربعة: ١١٩/٤ و ١٢٠، وكذلك مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى: ٤٢٩٤٦٢.

الإسلامي، ولا يزال يمارس دوره بنشاط رغم كل التغييرات والتطورات التي طرأت على المجتمع.

فكره الإرجاء:

العامل الآخر هو الفكر الذي ظهر أواسط الحكم الأموي وانتشر بسرعة، ذلك هو الفكر الذي آمن به المرجئه. وتحتاج أية دراسه حول أسباب ظهور هذا الفكر وانتشاره إلى بحث مستقل بذاته، غير أن مما لا شك فيه هو أنّ ترحيب الأمويين بهذا الفكر وسعيهم لنشره واستغلاله لصالح مطامعهم كان شديداً^(١).

يعتبر فكر الإرجاء ردّ فعل إزاء الفكر الخارجي المتشدد الذي كان يحاسب على كل صغيره، ويكفّر من يرتكبها، ويوجب عليه القتل، إذ انتهى هذا التشدد إلى نوع من الإباحيه والاعتقاد بأن العمل لا يضر بالإيمان^(٢)، ولا يمكن تمييز الصالح من الطالح على أساس السلوك والعمل، فالمهم هو إيمان المرء وليس عمله الذي لا يمكن أن يتخذ معياراً لتقويمه، وقد حملت هذه العقيدته في مطاويها محملاً دينياً لتسويغ أي نوع من التحلل والخلاف، ولهذا انسجمت مع التراث الجاهلي الذي كان باقياً على قوته ومسيطرّاً على الأذهان دون منازع ومع أهواء شريحه كبيره من الناس في تلك الفتره^(٣).

ص: ٢٢٠

١- (١) تقول المرجئه: «لا يضرّ مع الإيمان معصيه، كما لا ينفع مع الكفر طاعه، وذهبت بعض فرقهم إلى أن الإيمان هو المعرفه بالله والخضوع له، والمحبه بالقلب، فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن لا يضره ترك الطاعات وارتكاب المعاصي، ولا يعاقب عليها». راجع: الفكر السياسي الشيعي: ٦١، نقلاً من الجزء الثامن من شرح المواقف.

٢- (٢) حول الزندقه والإباحيه عند المرجئه راجع: الزندقه والشعوبيه في العصر العباسي الأول لحسين عطوان.

٣- (٣) للمزيد من الأطلاع عن المرجئه والممهديات الاجتماعيه والثقافيه لظهور هذه الفرقة انظر: النظم الإسلاميه: ١٤٣١٤٩، و: فجر الإسلام: ٢٧٩٢٨٢. وراجع الأحاديث في ذمها والقدرية في: السنّه لأحمد بن حنبل.

فمن خصائص الفتره الجاهليه: كراهيه الناس لأى نوع من القيود والقوانين والضوابط، إذ كانت الثقافه الجاهليه ثقافه حره غير مقيده بقانون، وثقافه إباحيه شهوانيه متحلله. وكانت الظروف حينذاك تقتضى مثل هذه الثقافه التى ناقضها الإسلام من جميع جهاتها كما تدلّ على ذلك الدلائل والشواهد الموجوده. فرغم أن الدين الإسلامى استطاع أن يعمل على إجراء تغييرات مهمه، لكن الثقافه التى ربّت أبناءها على قيمها وخصوصياتها أقوى من أن تتراجع بهذه السرعه وتنسحب لصالح ندها، إلا أنها لم تكن بتلك القوه التى تستطيع أن تفرض هيمنتها ثانيه وتقضى على عدوها، وإنما استطاعت على الأقل أن تواصل حياتها مستتره بلباس من الدين نفسه(١).

إنّ الطبيعه الشهويه للأعراب، ورفضهم لأيه حدود أو قيود، والإمكانيات الواسعه والثروه الطائله التى انهمرت عليهم من الأراضى المفتوحه، والجوارى الحسان والغلمان(٢) الذين وقعوا فى أسرهم، وتعرّفهم على وسائل الترف واللهو التى كانت لا تخطر لهم على بال، كل هذه العوامل خلقت ظروفاً دفعت الناس للالتجاء إلى مستمسك يخفف عنهم وطأه ضغوط الباطن وتأنيب الضمير ويوفر لهم الغطاء الشرعى فى ارتكاب ما يشتهون. والحق أن رغبه الناس فى التحلل وأتباع الهوى فى العهد الأموى لم تكن أقل من بنى اميه أنفسهم (راجع كتاب الأغاني)(٣).

ص: ٢٢١

١- (١) عن خصائص الثقافه الجاهليه انظر: فجر الإسلام: ١-٦٦.

٢- (٢) قال رجل من أبناء المهاجرين: «أبناء هذه الأعاجم كأنهم نقبوا الجنه وخرجوا منها، وأولادنا كأنهم مساجر الثنائير»، والمساجر جمع مسجره، وهى الخشبه التى يقلّب بها الوقود فى النور فتسوّد من كثره الدخان. عيون الأخبار: ٤٠/٤.

٣- (٣) غير كتاب الأغاني، انظر مثلاً: ديوان أبى نؤاس. الغريب أن الغناء شاع فى المدينه بشكل كبير، بحيث أخذ الكوفيون يصفونها بأنها مدينه الغناء والموسيقى فى مقام الطعن بها، ولزوم تعلم الفقه فى الكوفه وعند الحنفيين. كمثال راجع أشعار الهجاء الكوفيه فى: الأئمه الأربعة: ٢ و ٩ و ١٠. وقد انتشر الغناء فى مكه والمدينه زمن يزيد. فجر الإسلام: ٨١. الطريف أن فرداً كالبربهارى وهو من أعلام الحنابله ينقل عن عبد الله بن مبارك ويوصى بما ينقله عباره يصف بها كل قوم بوصف معين يفهم منها انتشار التشيع فى أهل الكوفه، والقدرية فى أهل البصره، والإرجاء فى أهل خراسان، والصراف فى أهل مكه، والغناء عند أهل المدينه. انظر طبقات الحنابله: ٧.

وفكر كفكر الإرجاء كان مرغوباً به بسبب الظروف الاجتماعية والثقافية والعطش النفسى والطبيعى الجاهلي، ولهذا انهدم عليه الكثير من الناس متلهفين حينما دخل معترك الميدان الاجتماعى، وبالطبع فإن السلطه الأمويه لم يسؤها دخول هذا التيار لسببين: الأول: لانسجامه مع أهوائها وميولها، وحينما تتجه الأئمة نحو الإباحية والتحلل واللهو تجاوز القيود الأخلاقية والدينيه فلن يعد بإمكانها أن تتعرض للسلطه بالنقد. الثانى: أن انتشار فكره تجزئه العمل عن الإيمان وعدم الإضرار به يمنح السلطه الأمويه الحصانه التى تطلبها، فلا ضير أن يتصف الحاكم أو ولاته بالفسق والفجور ويتعدى الحدود ويعاقر الخمر طالما لم يتضرر إيمانه من عمله، هذا العمل الذى لا يخرج عن دينه ولا يؤثر فى منزلته الإيمانيه والمعنويه! فيستطيع الحاكم وبسهوله أن يرد على منتقديه ويكتم أفواههم أمام الرأى العام؛ لأن غايه ما يتوسل به المنتقدون هو الطعن فى إيمان الحاكم وتقواه بسبب الممارسات التى يرتكبها مما يسلبه صلاحه خلافه الأئمة (١).

ص: ٢٢٢

١- (١) الحق أن الفسق والفجور والفساد انتشر بين الأمويين وولاتهم بصورة فاحشه، بحيث أصبح من المتعذر استمرار حكمهم إلا- باللجوء إلى السبل التى تبرئ ساحتهم وتبرر سلوكياتهم كإشاعه فكر الإرجاء مثلاً، وفيما يلي نذكر مثالين على ذلك: كان يزيد بن عبد الملك بن مروان وأمه عاتكه بنت يزيد بن معاويه بن أبى سفيان صاحب لهو ولذه، وقد تولى الخلافه بعد عمر بن عبد العزيز، وهو صاحب حبابه وسلامه، وهما جاريتان كان مشغوفاً بهما، وماتت حبابه فمات بعدها بيسير قيل: بسبعه عشر يوماً أسفاً عليها، وكان قد تركها أياماً لم يدفنها؛ لعدم استطاعته فراقها، فعوتب على ذلك فدفنها، ويقال: إنه نبشها بعد الدفن حتى شاهدها. مآثر الإنافه فى معالم الخلافه: ١٤٥١٤٦/١. وروى صاحب الأغاني «أن الحارث بن خالد المخزومي ولاه عبد الله بن مروان مكه، وكان الحارث يهوى عائشه بنت طلحه، فأرسلت إليه: أخر الصلاه حتى أفرغ من طوافي! فأمر المؤذنين فأخروا الصلاه حتى فرغت من طوافها، وأنكر أهل الموسم ذلك من فعله وأعظموه، فعزله». فجر الإسلام: ٨٢، نقلاً عن الأغاني: ١٠٣/٣. انظر أيضاً وصف أبى حمزه الخارجى ليزيد بن عبد الملك فى خطبه له بمكه، فقد كشف عن فساده وإسرافه وعلاقته بحبابه وسلامه، فى البيان والتبيين: ١٠١/٢. وقد اضطرّ المتطرفون من أهل السنّه إلى تخطئه الكتاب والمؤلف لما فيه من فضح لفسق الخلفاء الأمويين والعباسيين وفجورهم. من القدماء، انظر: العواصم من القواصم: ٤٩٢٥١، ومن المعاصرين: مؤلفات فى الميزان: ١٠٠١٠٣.

مهما يكن من أمر فقد حظى هذا الفكر بتأييد الأمويين وتشجيعهم، ولعب دوراً مهماً في إضفاء الشرعيه على الحاكم ومنحه الحصانه من الانتقادات ولا- سيما في المرحله الثانيه للعهد الأموي. وبطبيعته الحال هناك كما ذكرنا عوامل اخرى نتجاوز عن الخوض فيها.

ص: ٢٢٣

الفصل الرابع: السلطة والعدالة

إشاره

ص: ٢٢٥

ذكرنا فى الفصول السابقه أساسين مهمين من اسس التفكير السياسى عند أهل السنّه والشيعة، ولكن ما هو الاختلاف النظرى بين المذهبين؟ وكيف بلور كل منهما عملياً تاريخه والبنية النفسيه والاجتماعيه لأتباعه؟

سنبحث فى هذا الفصل الأساس الثالث من اسس التفكير، ثم نتوغل فى بحثنا الرئيسى عن الحركات السياسيه للشيعة والسنّه فى التاريخ المعاصر وعناصر الاختلاف بينها.

قلنا فى الفصل السابق بأن العامل الثالث من عوامل تكوين الفكر السياسى لأهل السنّه هو حساسيه هذا المذهب إزاء السلطه والأمن والقوه القادره على حفظ الأمن، بينما يتحسس الشيعة من العداله والتطبيق الدقيق لسنّته الرسول (صلى الله عليه و آله) بالشكل الذى كان على عهده (صلى الله عليه و آله) لا بالصوره التى فُسّرت بها فيما بعد. فالمهم الذى يحظى بالقداسه والإلزام عند أهل السنّه هو القوه والعظمه التى توفر الأمن الداخلى فى مواجهه الأشرار، والخارجى فى حفظ الثغور والوقوف بوجه الأعداء، ورغم أن الشيعة توافق أهل السنّه على هذا المبدأ لكنها لا تؤيده بصوره مطلقه ولا توجه كل اهتمامها نحوه؛ لأنه لا يتوافق مع مبادئها الفقيهيه والكلاميه ولا تؤيده سيره الأئمه الأطهار (عليهم السلام). فكيف ظهر هذا المبدأ عند أهل السنّه؟ ولماذا؟ وما هى العوامل التى أدت إلى ذلك؟

لابد أن نقول بصورة مجمله: إن ثلاثة عوامل مهمة لعبت دورها في هذا المجال: أولها: اختلاف مفهوم العدالة عند السنّة عن مفهوم العدالة عند الشيعة فقهاً وكلامياً وفلسفياً، وثانيها: مفهوم الحكومه والدوله قديماً ومسؤوليتها، وثالثها: الحقائق والضرورات التاريخيه.

سنبحث فيما يلي كل عامل من هذه العوامل الثلاثة على انفصال.

مفهوم العدالة:

من الواضح أن مفهوم العدالة عند الشيعة يتباين عنه عند السنّة، ورغم أن هذا المفهوم عند المعتزله قريب من الشيعة أو مشابه له في بعض الحالات إلا أن تفسير الأشاعره له يختلف كلياً، وقد انتظم فقه أهل السنّة تحت تأثير هذا المذهب الذي فرض هيمنته على المجتمع.

المهم في ذلك أن الأشاعره وفي تفسيرهم للعداله خلعوا عنها أيه أهميه، فلم يكن هذا المفهوم لديهم بتلك الأهميه التي تستحق أن يقدموا له تفسيراً آخر، إنما كان تفسيرهم له بشكل يفقده أيه أهميه، ولعلّه كان أمراً مقصوداً. فإنكارهم للحسن والقبح العقلين يعنى الهبوط بمفهوم العدالة إلى مستوى متدن بحيث يتكيف مع أي سلوك ظالم جبار، بعبارة ثانيه: هبط مفهوم العدالة إلى مستوى الأمر الواقع، وأصبح هذا الأخير هو المعيار وليس المفهوم الأسمى، ولم يعد لتقويم الأمر الواقع على أساس مطابقتها لهذا المفهوم أي معنى. فحينما لا- يؤخذ بالاعتبار الحسن العقلي والقبح العقلي فهو في الحقيقه تجاهل لمفهوم العدالة، وليس تقديمه بتعريف جديد(1).

ص: ٢٢٨

١- (١) يمكن رؤيه مثال عملي على هذا النمط من التفكير في كتاب: العواصم من القواصم لابن العربي، وخاصه هوامش محب الدين الخطيب عليه، فهما يضعان الواقع معياراً في تسويغ السلوك السلبي الصادر عن يدافعان عنه، فمثلاً ينظران إلى العدالة من خلال الأمر الواقع، لا باعتبارها مفهوماً أرقى يُقوّم به الوضع الموجود. انظر كيفيه وصف زياد لمعاويه، وأن إجراءاته تنطوي على بعد سياسى بحث لحفظ السلطه، في: الجوهر النفيس في سياسه الرئيس: ٧٣. على سبيل المثال يقول ابن العربي في الدفاع عن معاويه لأمره بقتل حجر بن عدى الذي أثار اعتراض الجميع حتى عائشه (على وبنوه: ٢١٩): «فإن قيل: الأصل قتله ظلماً إلا إذا ثبت عليه ما يوجب قتله. قلنا: الأصل أن قتل الإمام بالحق، فمن ادعى أنه بالظلم فعليه الدليل. ولو كان ظلماً محضاً لما بقى بيت إلا- لُعن فيه معاويه. وهذه مدينه السلام دار خلافه بنى العباس وبينهم وبين بنى اميه ما لا يخفى على الناس مكتوب على أبواب مساجدها: خير الناس بعد رسول الله (صلى الله عليه و آله) أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان ثم على، ثم معاويه خال المؤمنين». العواصم من القواصم: ٢١٣.

هذا التفسير للعدالة يوفر أفضل أرضية لنبذ أى شعار يُرفع منادياً بتخطى الأمر الواقع. فالكلام هنا لا يدور حول العدالة ومراعاتها، إذ لا يوجد وضع أفضل من الوضع الموجود لتعرّف العدالة على أساسه ويقوم هذا الوضع وفقه (١).

يقول مؤلف كتاب المواقف وهو أحد أكبر متكلمي المذهب الأشعري حول الحسن والقبح: «القبيح: ما نهى عنه شرعاً والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقى فى الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر.

وقالت المعتزلة: بل الحاكم بهما العقل، والفعل حسن أو قبيح فى نفسه، والشرع كاشف ومبين. وليس له أن يعكس القضية» (٢).

كما ذكرنا فإن هذا التفسير للحسن والقبح ومعاييرهما لا يترك مجالاً

ص: ٢٢٩

١- (١) يمكن ملاحظه المثال النظرى على هذه الطريقه فى الفهم فى مؤلفات وآراء ابن تيميه وابن قيم وابن حنبل. السياسه الشرعيه: ١٠ و ٢١، أعلام الموقعين: ٣/٣٦، الأحكام السلطانيه.

٢- (٢) المواقف فى علم الكلام: ٣٢٣.

للعدالة والعقل أساساً، ويقضى على أية معايير عقلية فى تشخيص صحه النصوص الدينيه وخاصه الأحاديث وسقمها، ويمهد الأرضيه الفكرية والاعتقاديه والنفسيه اللازمه للرضا الشرعى والدينى بأى ممارسه ظالمه وفاسقه، وبالتالى فهو يسوّغ للحكام وعلماء السوء أى عمل ظالم ومناقض للدين باسم الدين نفسه، والأهم من ذلك يجعل من الدين أداة للاستغلال السيئ(١).

وقد اقترن الاستغلال اللامشروع للدين وخاصه من قبل الحكام بتخطئه العقل باسم الدين، فحينما يخلى العقل الساحة لا سيما فى نطاق المفاهيم الدينيه تحل محله الخرافات والممارسات الجائره، الأمر الذى يطلبه الانتهازيون، قس على هذا حينما يُعمد إلى تخطئه العقل فى واحده من أهم المباحث الدينيه وأكثرها حساسيه وهو مبحث العداله، فيستتبع نتيجته مماثله شئنا أم أيينا.

نتائج التفسيرين:

لابد أن نضيف هنا أن الفهم المتباين والتفسير المختلف للعدالة من قبل المعتزله والشيعة والأشاعره لم يؤدّ طوال التاريخ إلى تأسيس نظام سياسى واجتماعى أكثر عداله، فقد تساوى الأشاعره والمعتزله على المستوى العملى، ولم يؤلّد الاعتقاد بمفهوم العداله عداله سياسيه واجتماعيه عمليه، ولم يحدثنا التاريخ عن وجود تباين أساسى بين المعتزله الذين كانوا فى خدمه المأمون والمعتصم والوائق والأشاعره قبلهم وبعدهم، رغم أن الخلفاء المذكورين ولا سيما المأمون اختلفوا اختلافاً محسوساً عن الخلفاء السابقين لهم واللاحقين بهم، لكن هذا الاختلاف لم يحصل بسبب تأثيرات المعتزله، وإنما بسبب شخصيه الخليفه نفسه(٢).

عملياً لم يختلف الشيعة عن المذهبين المذكورين عبر التاريخ كثيراً، فمن

ص: ٢٣٠

١- (١) للمزيد من التوضيح انظر فى مقدمه كتاب: من العقيدة إلى الثورة: ٣٤١/١.

٢- (٢) Amir H.Sodeligi, Caliphate and Kingship: pp.٢-٥.

المشكل القول: إنَّ سلاطين الشيعة كانوا أكثر عداله من نظرائهم من أهل السنّه (١). إذ ارتهنت عداله السلاطين لا سيما فى الشرق الإسلامى الذى افتقد للمؤسسات السياسيه والاجتماعيه اللازمه لإداره الأمور على أساس المصالح والمقتضيات لا القرارات الفرديه، ارتهنت بميول السلاطين أنفسهم والأوضاع العامه فى البلدان الخاضعه لسيطرتهم.

إلا- أنه لا يُنكر اختلاف الممارسه العمليه للمعتزله وعلى الأخص الشيعه والأشاعره فى مرحله الإقدام الاجتماعى لإصلاح النظام الحاكم أو الإطاحه به لتأسيس النظام العادل، وبعباره اخرى: تتضح ثمره الاعتقاد بالعداله بالشكل الذى يفسره كلا المذهبين فى مرحله وقوفهما بوجه الحاكم. فمن أهم العوامل التى كانت تدعو المعتزله والشيعه للوقوف بوجه الجبابره المرؤجين للمذهب الجبرى مسأله العداله (٢). أما الأشاعره فلم يكن يدفعهم شىء للوقوف بوجه السلطان لمغايره تفسيرهم لمفهوم العداله عما هو عند الشيعه والمعتزله؛ ذلك أنهم كانوا لا- يعتقدون بالحسن والقبح العقليين، ولا- يعترفون بمعيار أكثر من معيار الأمر الواقع ليُقارن به هذا الأمر الواقع.

لهذا يُلاحظ وجود حركات كثيره تدعو إلى العداله فى تاريخ المعتزله والشيعه، بيد أنه لا توجد أمثالها بين الأشاعره والسلفيين وأهل الحديث سوى حركات تدعو على حدّ تعبيرهم إلى دفع البدعه والدفاع عن السنّه

ص: ٢٣١

-
- ١- (١) يؤيد الشيعه هذا الرأى أيضاً انظر: الشيعه والحاكمون: ٧ و ٨، الفكر السياسى الشيعى: ٢٤٨٢٧١.
 - ٢- (٢) كمشال طالع إجراءات غيلان الدمشقى الذى دعا سَكَّانَ أرمينيا إلى الثوره على أساس اختلاف فهمه للعداله عن فهم الأمويين لها. ذكر باب المعتزله: ١٦١٧، وكذلك ثورات الشيعه والمعتزله للمطالبه بتحقيق العداله، انتفاضات الشيعه: ٩٧١١٠.

لا شك في أن الفهم المتباين لقضيه العداله عند الطرفين هو ليس العامل الوحيد في هذا الاختلاف، لكنه يعتبر دون ريب العامل الأهم فيه. وبعبارة ثانية: رغم أن الاعتقاد بمبدأ العداله لم يأت عملياً بالعداله السياسيه والاجتماعيه، لكنه يوفر أفضل أرضيه للحركات المطالبه بالعداله. يؤيد كلامنا هذا كثره الحركات الداعيه إلى الحريه والعداله على طول التاريخ الإسلامى فى نطاق الوجود الشيعى والاعتزالى، وغيابها فى نطاق سيطره الفكر الأشعري وفكر أهل الحديث. وكان هذا الارتباط من الوثاقه والقوه فى الفكر الشيعى والاعتزالى بحيث تمهدت الأرضيه لاعتناق الفكر الاعتزالى وخاصه الشيعى حينما ظهرت فى فترات من التاريخ ولأسباب مختلفه رغبه نحو هذا الاتجاه، ورغم أن الفكر الشيعى استقطب الاهتمام نحوه لأسباب اخرى غير اعتقاده بمبدأ العداله لكن الاعتقاد بهذا المبدأ لعب دوراً أساسياً فى ذلك.

لهذا السبب تحديداً تعرّض المعتزله والشيعه على الخصوص إلى هجوم الحكام وعلماء البلاط، فالاستبداد الحاكم كان يمهد الأرضيه اللازمه لنمو اتجاهات تطالب بالعداله والحريه، لكن الفكر الدينى المهيم الذى كان يُرّوج من قبل الحكام لم يستطع أن يستجيب لهذه الحاجه، لعدم اعتقاده بمبدأ العداله، فكان الثوريون يلجؤون إلى المذاهب الأخرى التى تدعو إلى هذا المفهوم(٢)، لهذا جرت محاولات

ص: ٢٣٢

١- (١) لمعرفة الحساسيه التى يديها المتصلبون من أهل السنّه حيال الحاكم المطلوب والنظام الحاكم المطلوب دون أن تكون للعداله فيها حصه، انظر: مناقب الإمام أحمد بن حنبل: ٤٣٨. وأيضاً: طبقات الحنابله: ٣١/٢، لاحظ كيف مجدوا بشخص ظالم سفاك فاجر كالمتموكل لأنه وقف بزعمهم بوجه البدعه، تمجيداً بمستوى تمجيدهم للخليفه الأول وعمر بن عبد العزيز.

٢- (٢) «... سريان عقائد الشيعه فى المجتمع المضطهد مثل مجتمعاتنا أكثر من سريان عقائد السنّه التى لا تستفيد منها إلا السلطه القائمه». من العقيدته إلى الثوره: ٢٦/١ (الهامش).

حيثه لتشويه الفكر الشيعي والاعتزالي أمام الرأي العام لاحتوائهما على مثل هذا المبدأ، ولم تبؤ تلك المحاولات بالفشل؛ إذ أنّ بعض سوء الظن الموجود بين عامه أهل السنّة تجاه الشيعة والمعتزلة ناجم عن تلك الإجراءات الوقائية التي استخدمت ضدهما (١).

ما ذكرناه حتى الآن كان توضيحاً كلامياً لمفهوم العدالة، فما هو معناه الفقهي؟ وما هي نتائجها؟ عند هذه النقطة لا يختلف المعتزلة عن غيرهم، وينحصر الاختلاف في المذهب الشيعي عن سواه من المذاهب الأخرى.

المفهوم الفقهي للعدالة:

الحق أن مفهوم العدالة فقهيّاً لا يختلف كثيراً بين الشيعة وأهل السنّة، وينحصر الاختلاف الرئيسي بينهما في الحالات التي تفترض فيها العدالة كشرط، وأهمها في حالة إمام الجماعة وإمام الجمعة والحاكم، فالشيعة تشترط العدالة في هذه الحالات، بيد أن أهل السنّة لا يشترطونها في حالة إمام الجماعة والجمعة، بينما يرى بعضهم كراهية إمامه الفاسق المبتدع (٢)، كما أن الكثير منهم لا يشترطون العدالة في الحاكم.

ما هو مهم في هذا البحث عدالة إمام الجماعة والجمعة، أما عدالة الحاكم فهي موضع اختلاف بين السنّة أنفسهم، فما هي نتائج هذا التباين بين الشيعة والسنّة؟

ص: ٢٣٣

١- (١) حول القدح في المعتزلة وذمهم والرأي بهم من قبل المبلورين لنظره أهل السنّة، انظر كمشال: طبقات الحنابلة: ٣٠/٢ و ٣١، والإبانة عن اصول الديانة: ١٣١٦.

٢- (٢) فقه السنّة: ٢٠٩/١ و ٢١٠، المحلّي: ٢١٣٢١٤/٤. لاحظ مفصل المسألة في: بدايه المجتهد ونهايه المقتصد: ١٤٧١٤٨/١.

قبل الخوض في البحث أرى من الضروري الإشارة إلى المكانة الحساسة لصلاة الجمعة والجماعة في عصر صدر الإسلام، فقد انطوت آنذاك على أهميه سياسيه واجتماعيه أكثر بكثير مما هي عليه الآن، فقد كانت صلاة الجماعة والجمعه ولا سيما الثانيه رمزاً للإسلام والوحده والاستقرار الاجتماعى، ودلاله على سلامه الفكر والعقيده عند المشاركين فيها وعدم انحرافهم عن دين جماعه المسلمين^(١)، ودليلاً على أن المجتمع قد أطاع الأمير والحاكم واعترف به، فعن طريقها كانت تتعزز مكانه الحكام والسلاطين والخلفاء وتحاط بالشرعيه.

كانت المدن آنذاك صغيره قليله السكّان تقام فيها صلاة الجماعة والجمعه بحضورهم ولا سيما الرجال، هذا الحضور الذى كان يتخذ فى الكثير من الحالات بعداً وجوبياً^(٢)، ويرى بعض فقهاء أهل السنّه وجوب صلاة الجماعة بينما يجمعون على وجوب صلاة الجمعة. أمّا فقهاء الشيعه فإنهم يوجبون المشاركة فى صلاة الجمعة فى زمن الإمام المعصوم، كما أن الكثير منهم يعتقدون بوجوبها فى حال اجتماع شروطها حتى فى غياب الإمام المعصوم، ولهذا كان من الطبيعى أن تحظى صلاة الجمعة والجماعه بأهميه سياسيه رفيعه حتى تحولت إلى أهم مؤشّر لوحده المجتمع وإسلاميته^(٣).

ص: ٢٣٤

-
- ١- (١) طالع مثلاً- السؤال الذى طرح على الإمام الباقر (عليه السلام) حول المشاركة فى صلاة الجماعة فى: وسائل الشيعة: ٣٨١/٥، الحديث رقم ٥، والحديث رقم ٨ على الصفحه ٣٧٧. وأيضاً مستدرك وسائل الشيعة: ٤٥٧/٦.
- ٢- (٢) يرى الحنابله وجوب الاشتراك فى صلاة الجماعة. انظر: الفقه على المذاهب الأربعة: ٣٧٥/١، وترى الظاهريه وجوب صلاة الجماعة على المكلفين. بدايه المجتهد: ١٤٣/١.
- ٣- (٣) انظر ردّ أدله المعارضين لجواز صلاة الجمعة فى زمن الغيبه فى جامع المقاصد: ٣٧٤٣٨٠/٢. وراجع أيضاً: رساله صلاة الجمعة لحيدر بن المولى محمد الدزفولى بتقريظ الشيخ الأنصارى، ورساله فى صلاة الجمعة للمحقق الكركى فى كتاب: رسائل المحقق الكركى: ١١٧١٤٠/١.

فمن يستطيع بلحاظ ما ذكرناه من أهميه أن يتصدى للإمامه سوى أكفأ شخص، أو على الأقل الأكفأ من الناحيه الظاهريه؟ فليس من الصحيح أن تُنَاط مسؤوليه أهم رمز لجماعه المؤمنين ووحدهتهم وثبات المجتمع لشخص غير الأكفأ، وهذا ما كان يطلبه الناس. مضافاً لذلك فإن الأسس الفقهييه هي الأخرى تعزز هذا الرأي وتدعمه، ومن الأفضل أن نقول: إن فهم الأئمه لصلاه الجماعه والجمعه وإمامتها هو الانطباق مع ظواهر الشرع وتعاليمه(١)، فقد كان الشارع يطلب إمامه الأكفأ، رغم تغيّر مفهوم الكفاءه ومصداقها فيما بعدُ تحت تأثير الضغوط والضرورات السياسيه والاجتماعيه.

على عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله) كانت صلاه الجمعه والجماعه تقام بإمامته فى المدينه أو أية منطقه اخرى يحضر فيها، وفى حال غيابه كانت بعهده من يعينه كممّثل عنه أو والٍ أو أمير أو حاكم.

بعد وفاته (صلى الله عليه و آله) كانت الصلاه تقام بإمامه الخليفه الأول، الأمر الذى ساعد كثيراً على استقرار الخلافه له لا سيما فى أيامها الأولى(٢). واستمر الوضع على هذا المنوال إلى نهايه فتره الخلفاء الراشدين، ومن بعدهم الأمويين(٣).

يقول المحقق الكركى فى مقام بيان وجوب إجازة الإمام المعصوم أو نائبه الخاص أو العام لإقامه صلاه الجمعه وتنصيب الإمام: «... والأصل فى ذلك قبل

ص: ٢٣٥

١- (١) كنز العمال: ٥٨١٥٨٢/٧.

٢- (٢) بسبب إمامه أبى بكر للجماعه قال البعض بأن خلافته منصوص عليها من قبل الرسول (صلى الله عليه و آله)، ومنهم الحسن البصرى وابن حزم وجماعه من أهل الحديث. معالم الخلافه فى الفكر السياسى الإسلامى: ١٣٣.

٣- (٣) للمزيد من التوضيح انظر: البدر الزاهر فى صلاه الجمعه والمسافر: ٦٨.

الإجماع الاتفاق على أن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يعين لإمامه الجمعة وكذا الخلفاء بعده كما يعين للقضاء، وكما لا يصح أن ينصب الإنسان نفسه قاضياً من دون إذن

الإمام فكذا إمام الجمعة، وليس هذا قياساً بل استدلال بالعمل المستمر في الأعصار، فمخالفته خرق للإجماع»(١).

ويقول بدرسون: «كانت إمامه الصلاة بعهدته الحاكم منذ الأيام الأولى للإسلام. فقد كان الحاكم قائداً للجيش ورئيساً للدولة وإماماً في صلوات الجماعة. كما أن إمامه الصلاة والخراج كانت بعهدته الولاه، إذ كان الحاكم إماماً للصلوات لا سيما صلاة الجمعة ومكلفاً بإلقاء الخطبة، فيما كان يقوم مقامه في غيابه صاحب شرطته، إلا أن هذا الموضوع تغير على عهد العباسيين، ولم يكن الخليفة إماماً في الصلاة بشكل منتظم»(٢).

لم تكن ثمة مشكله قائمه أثناء الخلافة الراشده، فالخليفان الأول والثاني وولاتهما كانا يراعيان ظواهر الشرع، ورغم أن الأمور تغيرت على عهد عثمان ولا سيما في النصف الثاني من فتره خلافته وعين للولايه أشخاصاً كالوليد بن عقبه والى الكوفه الذى أقام صلاة الصبح وهو فى حاله من السكر فصلاًها أربع ركعات ودنس المحراب بالأعراض الناجمه عن إفراطه فى السكر(٣)، إلا أن هذه الحاله لم تكن من السعه والانتشار بحيث لا يمكن التغاضى عنها. أمّا فتره خلافه على (عليه السلام) فلا تحتاج إلى توضيح؛ لعدم وجود مشكله من هذا القبيل فيها.

تتفاقم هذه المشكله فى العهد الأموى، وتبدأ بالظهور بنحو جاد، فتتطمر قضيه عداله الإمام تحت واجهه الأمر الواقع والضروره وتسوّف على الأمه بمختلف

ص: ٢٣٦

١- (١) رسائل المحقق الكركى: ١٤٤/١.

٢- (٢) Shorter Encyclopaedia of Islam, p.٣٥٠

٣- (٣) الإمامه والسياسه: ٣٤/١، فقه السنّه: ٢٠٩/١.

التبريرات حتى تتدنى منزلتها وتدخل عالم النسيان.

لم يقتنع الأمويون بأقل مما كان سائداً في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) والخلفاء من إقامة صلاه الجماعة والجمعه بإمامه الخليفه ونوابه وولاته، لا- رغبه منهم في تطبيق سنّه الرسول (صلى الله عليه وآله) والخلفاء الراشدين، بل لأن توكيلها إلى الغير كان يناقض استقرار السلطه والشرعيه لهم، حيث كانت غايه مرادهم السلطه والحكم، وهذا لم يكن يتسنى آنذاك إلا بالتصدي لإمامه الجماعة والجمعه، ونستنتج من المصادر التاريخيه التي تتطرق إلى تلك الفتره بأن خلفاء بنى اميه كانوا كارهين للإمامه وخاصه إمامه الجماعة؛ لما كانت تشكله الخطبه من عبء عليهم.

يقول غولدتسيهر في هذا المجال: «لم يكن إلقاء الخطبه على الخلفاء الأمويين أمراً يسيراً، لكنهم كانوا يستسلمون للأمر الواقع من أجل تذكير الأمه بزعامتهم. فقد قيل لعبد الملك: عَجَل عليك الشيب، فقال: كيف لا يعجل عليّ وأنا أعرض عقلي على الناس في كل جمعه مره أو مرتين؟»^(١).

لم تقتصر كراهيه إلقاء الخطبه على الخلفاء وحسب، بل كان ولاتهم أيضاً لا يرغبون بها، حتى أن شخصاً متكلماً كعبيد الله بن زياد كان يعتبرها سبباً لتكدر نعمه الإمارة^(٢)، وقال أحد العمال على المدائن بعد أن صعد المنبر وارتج عليه: «... ولقد كنت وما في الأيام يوم أحب إليّ من يوم الجمعه، فصرت ما في الأيام يوم أبغض إليّ من يوم الجمعه، وما ذلك إلا لخطبتكم هذه»^(٣).

من جهه اخرى، كان المسلمون ملزمين بالمشاركه في الجماعات والجمعات كواجب شرعي، امثالاً لسيره السلف وتوصيات النصوص الدينيه، حيث كانت

ص: ٢٣٧

١- (١) Goldziher, Muslim Studies, vol,II,p.٥٠.

٢- (٢) عيون الأخبار: ٢٨٢/٢.

٣- (٣) نفسه: ٢٨١.

الأمّة تُحَثّ على المشاركة فيها فى الصدر الأول وزمن الرسول (صلى الله عليه و آله) ويُعاقب من يعرض عنها أشدّ العقاب (١)؛ ذلك أن القضية لم يكن يُنظر إليها على أنها معصية على ترك الواجب يرتكبها من لا يحضر الجمعة والجمعه على الخصوص، بل إنّه كان يُرغم على المشاركة لأن تركها كان يعنى الخروج عن دين جماعه المؤمنين، أو يعنى رفض السلطه الموجوده، أو على الأقلّ عدم الاعتراف بها وبمشروعيتها ووجوب إطاعتها، الأمر الذى لا يطيقه أى حاكم ولا سيما حكام بنى اميه المستبدّين (٢).

إنكار شرط A A A A العدله:

بلحاظ هذه الظروف والإلزامات لم يبقَ أى سبيل سوى الطعن فى عداله الإمام، فأكثر خلفاء الأسره الأمويه التزاماً سوى عمر بن عبد العزيز كان لا يختلف عن معاويه بشيء، وكان سلوك هذا الأخير لا ينطبق حتى على الحد الأدنى، مما يفرض الشارع رعايته ومما عمل به الخلفاء السابقون، حتى أنه صلى الجمعة بصورة تختلف عمّا صلاها الرسول (صلى الله عليه و آله) والخلفاء الراشدون فقد كان أول من ألقى

ص: ٢٣٨

١- (١) روى الشيعة والسنة أحاديث الرسول فى توبيخ وتهديد المعرضين عن الجماعه والجمعه. كنز العمال: ٥٨١٥٨٢/٧ باب لزوم الاشتراك فى صلاه الجماعه وص ٧٢٨٧٣٣ باب الاشتراك فى صلاه الجمعه. وانظر ما يماثل مفاد هذه الأحاديث فى وسائل الشيعة: ٥، الأحاديث ٦ و ٩ و ١٠/٣٧٦٣٧، وفى جامع المدارك: ٤٨٩/١، نقلاً عن كتاب الشهادات.

٢- (٢) عمل العباسيون كالأُمويين، حيث اختصوا لأنفسهم كل ما يرتبط بصلوات الجماعه والجمعه، فمن أهم مظاهر السيادة الدينيه للخليفه العباسى طرق الطبول أمام منزله فى أوقات الصلوات الخمسه للإعلان عن حلولها، ولم يكن يُسمح بذلك لغيره حتى لولى العهد، لكى لا يشارك الخليفه آخرّ فى هذا المظهر من مظاهر السيادة. انظر: نظام الوزاره فى الدوله العباسيه لمحمد سفر الزهرانى: ٢٦، نقلاً عن المنتظم لابن الجوزى: ٩٢/٧.

الخطبه جالساً(١). أما الخلفاء الذين تبعوه وولاهم فحدث عنهم ولا حرج، إذ كان وضعهم أسوأ مما كان عليه معاويه، غرباء على الدين لم يكن يهتمهم سوى التفكير بالسلطه وإشباع الهوى، إزاء ذلك كانت الأئمه مضطره للصلاه بإمامه هؤلاء الخلفاء. السؤال هنا: هل كانت الصلاه مُجزيه أو لا؟ وهل كانت شروط الإمامه تتوفر في الإمام أو لا؟ وما هي هذه الشروط؟ وهل أن العدالة وعدم ارتكاب المعصيه، أو على الأقل عدم الإصرار عليها هي من جمله هذه الشروط أو لا؟ وهل يمكن اختيار الفاسق الفاجر للإمامه أو لا يمكن؟ وهل تصح صلاه المأمومين أو لا؟

كان طريق الحلّ الوحيد إلى ذلك هو إنكار شرط العدالة، هذا الشرط الذي كان من المحتمل جداً أن يبقى على قوته، كما في حاله القاضي والشاهد لو حصلت بعض التغييرات بمجىء بنى اميه إلى السلطه وانعدم بموجبها التلازم بين الحاكم وشرعيته وإمامه الجماعه والجمعه، لكنّ هذا ما لم يحصل، فاضطروا إلى تسويق الشروط المنصوصه على إمام الجماعه والجمعه حتى ازيل عملياً شرط العدالة، أو هبط إلى حدّ الكراهه في الاقتداء بالفاسق والفاجر(٢).

بطبيع الحال لم يواجه الشيعه مثل هذه المعضله؛ لأنّ هذا المذهب كان لا يعطى أيه شرعيه للأمويين، ويعتبرهم غاصبين للخلافه، وبالتالي لم يقع الشيعه في محذور الاعتراف بتلك الظروف والإلزامات المتأتيه عنها، وتبعاً لذلك لم يضطروا للجوء إلى هذه التبريرات والتسويفات. فضلاً عن ذلك فإن النصوص التي يؤمن بها الشيعه والصادره عن الأئمه المعصومين حددت العدالة كشرط من شروط إمام

ص: ٢٣٩

١- (١) فقه السنّه: ٢٧٢/١. ينقل المؤلف عن الشعبي قوله: «إنّ معاويه إنما خطب قاعداً لما كثر شحم بطنه ولحمه». قارن مع وسائل الشيعه: ٣١/٥، الحديث الأول.

٢- (٢) حول إمامه الفاسق والمبتدع ورأى كل مذهب من المذاهب الأربعة فيها راجع: الفقه على المذاهب الأربعة: ٤٢٩/١.

الجماعه والجمعه (١)، وهذا لا- يعنى بأن الشيعة فى الماضى كانت تحظر المشاركه فى صلاه الجمعه والجماعه، وإنما كانت تؤديها معهم وترى أنها مجزيه وصحيحه، بل كانت ترى أنها تنطوى فى بعض الحالات على ثواب عظيم (٢) فضلاً عن أنها مجزيه لأسباب خاصه وليس إسقاطاً لشرط العدالة من الإمام.

حقيقه الأمر أن عدم الاعتناء بشرط العدالة من قبل السنّه، والإيمان به من قبل الشيعة أثر بشكل أكبر مما يبدو للوهله الأولى فى تكوين البنيه الفقهيه والكلاميه والاجتماعيه والنفسيه لكلا- المذهبين، فعدم الاعتراف بهذا الشرط يعنى الاعتراف بالوضع الموجود ومتعلقاته، وثمه عوامل اخرى لعبت دوراً مماثلاً، ولكن يبقى هذا العامل هو الأهم والأقوى من بين العوامل الأخرى.

ورغم أن التكوين الكلامى والفقهي لأهل السنّه يعتبر الحاكم واجب الطاعه باعتباره مصداقاً لأولى الأمر (٣)، إلا- أن السؤال التالى يفرض نفسه هنا: هل أن عامه أهل السنّه أذعن لولايه الحاكم وشرعيته على مدى التاريخ لهذا السبب؟ إن المباحث الكلاميه المعقده والمباحث الفقهيه الاستدلاليه هى بمستوى أعلى بكثير من متوسط مستوى ثقافه عامه الناس الذين لم يدعوا لسلطه الحاكم من خلال التعرف على الرأى الفقهي والكلامى؛ لأن هذه المباحث لم تحتلّ مكاناً فى فهمهم الدينى، وبالتالي فإن هذا الفهم أبسط من أن يستطيع استيعابها.

أهميه إنكار شرط A A العدالة:

بعباره ثانيه: لا- تقتصر المسأله على المقتضى الطبيعى والمنطقى للتكوين الفقهي والكلامى لأهل السنّه أو معتنقى أى دين ومذهب آخر، فالأهم هو ذلك

ص: ٢٤٠

١- (١) وسائل الشيعة: ٣٩٢٣٩٥/٥ باب عدم جواز الاقتداء بالفاسق.

٢- (٢) وسائل الشيعة: ٣٨١٣٨٢/٥.

٣- (٣) كمثال لاحظ: الفصل فى الملل والأهواء والنحل: ٧٨/٤، وأيضاً: أعلام الموقعين: ٤٨/١.

الجزء من هذه المجموعه الواسعه المترسخ في أذهانهم ومعتقداتهم. بمعنى: ما هو فهم عامه الناس لهذه المجموعه؟ وما هو حدوده؟ وكيف ترتبط الأجزاء المختلفه ضمن هذه الحدود؟ فما هو مؤثر هو هذا الفهم الذى يؤدي الدور في الميدان الاجتماعى والتاريخى، ورغم أن هذا الفهم الدينى يتغير إلى حد ما من آن لآخر حسب الظروف المكانية والزمانية ولكن ثمة عوامل ثابتة في مجموع هذه التغييرات تتأثر بالأسس والمبادئ الثابتة للدين والمذهب.

ثم ألا تلعب مسأله عدم اشتراط العداله أهم الأدوار في الاعتراف بالحاكم وشرعيته والإذعان للأمر الواقع، إذا أخذنا بعين الاعتبار كون الصلاه أبسط أجزاء الإيمان عند المسلم وأيسرها فهماً، وأن المسلمين الأوائل كانوا يؤدون الصلاه جماعه على الدوام ويشاركون في الجمعات، كما أنها كانت تقام دائماً بإمامه الخلفاء وولاتهم، وهى تمثل عند الناس رمز سياده الحاكم وشرعيته؟

يصح هذا الكلام على القرون الأولى أكثر من المتأخره لالتزام المسلمين بالجمعه والجماعه، وحساسيه السلطه والجمهور معاً بمشاركة كل أفراد المجتمع فيها، وقيامها والجمعه على الخصوص بإمامه الأمراء. لكن قلّ هذا الالتزام فيما بعد، وأصبحت الصلاه تقام بإمامه الآخرين أيضاً ممن يعينهم الأمير بصوره مباشره أو غير مباشره(1). وقد ترك هذا الأمر وخاصه فى المرحله الأولى تأثيره على البنيه الفقهيه والكلاميه والتكوين الدينى والنفسى للمسلمين، وليس مهماً هنا الاعتراف بإماره الحاكم من خلال الاعتراف بإمامته، وإنما المهم طريقه التفكير التى تجيز إمامه الفاسق والفاجر والجائر، التى سرت إلى شؤون اخرى، ولم ينته الأمر عند صحه إقامه الصلاه مع هؤلاء بل أصبح صحيح أيضاً ردّ الزكوات والصدقات إليهم

ص: ٢٤١

١- (١) البدر الزاهر: ٧٨، و: من العقيدته إلى الثوره: ٢٢٣/١، فيه دراسه نقديه لكيفيه نصب إمام الجمعه والجماعه من قبل السلطان والعلاقه بين الاثنين.

والحج والجهاد معهم، إلى الحد الذي صرّح فيه شخص زاهد ومحتاط كابن حنبل بالقول: «.. والغزو ماضٍ مع الأمراء إلى يوم القيامة، البرّ والفاجر، وقسمه الفيء وإقامه الحدود إلى الأئمة ماضٍ، ليس لأحد أن يطعن ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ، من دفعها إليهم أجزاء عنه بَرّاً كان أو فاجراً، وصلاه الجمعة خلفه وخلف كل من ولى جائزه إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم ير الصلاه خلف الأئمة من كانوا برّهم وفاجرهم، فالسنّه أن تصلى معهم ركعتين، وتدين بأنها تامه لا يكن في صدرك شك»^(١).

لنتابع الآن مفردات هذا الطراز من التفكير وامتداداته وجذوره:

يعود السبب الرئيسي لهذه الطريقة من التفكير إلى أن الصلاه والزكاه والجهاد وأمثالها تعتبر أفعالاً مستحسنه بذاتها أمر الشرع بها، والمهم هو الإتيان بها، وليس كيفية الإتيان بها، أى أن يؤدى المكلف مسؤولياته طبق الضوابط التى حددها الشرع، وله بعد ذلك أن يؤديها مع من يريد.

على سبيل المثال: المهم أن تقام صلاه الجماعه والجمعه بمشاركه الجمهور، وليس المهم من يكون إمامها. والمهم أن لا تترك فريضه الجهاد تحت لواء كائن من كان وبأى دافع كان. والمهم أن تسدد الصدقات والزكوات كحقوق شرعيه لا يهمل بعدها لمن تُسدد وفي أى مجال تنفق، عادلاً كان ذلك الشخص أم فاجراً أم ظالماً أم فاسقاً.

يوضح الحسن البصرى فى بيان صحه صلاه من يأتى بالمنافق ويقول: «لاتضر المؤمن صلاته خلف المنافق، ولا تنفع المنافق صلاته خلف المؤمن»^(٢).

ص: ٢٤٢

١- (١) الأئمة الأربعة: ١١٩١٢٠/٤.

٢- (٢) المحلى: ٢١٤/٤.

وأكثر منه صراحه عبد الله بن عمر في قوله: «الصلوة حسنة ما ابالي من شركني فيها»^(١).

ويقول ابن حزم في هذا الشأن: «ما نعلم أحداً من الصحابة (رضى الله عنهم) امتنع من الصلاة خلف المختار وعبيد الله بن زياد والحجاج، ولا فاسق أفسق من هؤلاء، وقد قال الله عز وجل: وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَلَا بَرَّ مِنْ الصَّلَاةِ وَجَمَعَهَا فِي الْمَسَاجِدِ، فَمَنْ دَعَا إِلَيْهَا ففرض إيجابته وعونه على البر والتقوى الذي دعا إليهما، ولا إثم بعد الكفر آثم من تعطيل الصلوات في المساجد، فحرام علينا أن نعين على ذلك، وكذلك الصيام والحج والجهاد، من عمل شيئاً من ذلك عملناه معه، ومن دعانا إلى إثم لم نجبه ولم نُعنه عليه. وكل هذا قول أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان»^(٢).

ويرى ابن قدامة أحد كبار فقهاء الحنابلة بأن من الواجب على المسلم حضور الجمعة والعيدين حتى لو كان الإمام فاسقاً فاجراً مبتدعاً، لأنها من شعائر الإسلام الظاهرية التي يقيمها أولياء المسلمين، وترك الصلاة خلفهم تعطيل لها^(٣).

العمل وشروطه:

المهم في هذه النظره العمل بذاته دون الاعتناء بشروطه، وهذا لا يمكن لأن الشروط هي جزء من العمل. على سبيل المثال: يُنظر إلى صلاة الجماعة والجمعه نظره عباديه بحته، لهذا جرى التأكيد عليها طلباً لخيرها وأجرها بإمامه أى شخص كان. ولكن لو صح هذا الكلام فإنما يصح بشأن العبادات ذات الطابع الفردى، ولا يصح في حالات الجمعه والجماعه والجهاد مثلاً.

ص: ٢٤٣

١- (١) نفسه: ٢١٣.

٢- (٢) المحلى: ٢١٤/٤.

٣- (٣) معجم الفقه الحنبلى: ٥٧٥/٢، الإبانة عن اصول الديانه: ٢٣.

وإذا اعترفنا بأن صلاحه الجماعه والجمعه هي من أهم الشعائر الإسلاميه وأكثرها حساسيه كما جاء في الأخبار والأحاديث والسيره النبويه: «إنما جعلت الجماعه لئلا يكون الإخلاص والتوحيد والإسلام والعباده لله إلا ظاهراً مكشوفاً مشهوراً، لأن في إظهاره حجه على أهل الشرق والغرب..»(١).

فلا يمكن أن نتجاهل مسأله الإمامه على حساب أهميه الصلاه وأجرها. وليس من المقبول أن تُنَاط مسؤوليه إقامه الشعائر الدينيه التي تكشف عن الحقيقه الاجتماعيه للدين إلى من يفتقد للحد الأدنى من الصلاحيه الدينيه والأخلاقية. وإذا كانت الشعائر الدينيه جزءاً من الدين بل أهم أجزائه فكيف يتصدى للإمامه شخص يناقض القيم والتعاليم الدينيه؟ وأقل ما يقال عنه: إنه غريب عن الدين(٢)، وهذا أمر بديهي لا يتناقش فيه اثنان.

فضلاً عن ذلك: فإن الاقتداء بالإمام وخاصه في القرون الأولى لم يكن يقصد منه فقط الإتيان بأمر واجب كأداء للصلاه اليوميه أو صلاه الجمعه، إنما كان ينطوي هذا الاقتداء على معنى أشمل وأوسع؛ ذلك أن الاقتداء بإمام معين كان يعنى الاعتراف بولايته وشرعيه خلافته(٣).

ص: ٢٤٤

١- (١) وسائل الشيعه: ٣٧٢/٥، الحديث ٩.

٢- (٢) يمكن معرفه مستوي غربه الأمويين وولائتهم عن الدين من المثال التالي: «قال إبراهيم بن المنذر: حدثنا... قال: رأيت طارقاً وهو والٍ لبعض الخلفاء من بنى اميه على المدينه يدعو بالغداء فيتغدى على منبر رسول الله (صلى الله عليه و آله)، ويكون فيه العظم الممخّ فينكته على رمانه المنبر فيأكله». عيون الأخبار: ٤٦/٢. إذا كان هذا هو حال والى المدينه فما بالكم بولاه المناطق الأخرى؟

٣- (٣) هذه المشاركه لا تعنى فقط الاعتراف بالخليفه والحاكم، وإنما الاعتراف والإذعان لكل ما يرتبط به. كمثال طالع اقتراح حاكم المدينه لسعيد بن المسيب في: وفيات الأعيان: ١١٧/٢.

إذن وكما قلنا فقد كانت صلاه الجمعة والجماعه رمزاً لوحده المسلمين والاعتراف بالحاكم، والمشاركه فيها تعنى تعزيز أركان الحاكم بصوره مباشره دون أن تؤثر فى ذلك نيه الشخص ومشئته، إذ كانت هذه المشاركه تعنى هذا المفهوم عُرفاً، وهو المفهوم الذى أشار إليه عبد الله بن عمر فى قوله بأن الإمامه تكون مع من غلب(١)، وهو كلام عامه المسلمين آنذاك.

على أيه حال لا نريد أن نتطرق فى هذا البحث إلى الأسس التى قامت عليها هذه الطريقه من التفكير وأبعادها ونتائجها، وإنما تهمنا الإشاره إلى طريقه تفكير علماء أهل السنّه وسبب ذلك. يقول ابن تيميه فى جانب من كتابه المعروف "السياسه الشرعيه": "... فإن التعاون نوعان: الأول: تعاون على البرّ والتقوى: من الجهاد وإقامه الحدود، واستيفاء الحقوق، وإعطاء المستحقين، فهذا مما أمر الله به ورسوله. ومن أمسك عنه خشيه أن يكون من أعوان الظلمه فقد ترك فرضاً على الأعيان، أو على الكفايه متوهماً أنه متورع. وما أكثر ما يشتبه الجبن والفشل بالورع؛ إذ كلُّ منهما كُفٌّ وإمساك.

والثانى: تعاون على الإثم والعدوان، كالإعانه على دم معصوم، أو أخذ مال معصوم، أو ضرب من لا يستحق الضرب، ونحو ذلك فهذا الذى حرّمه الله ورسوله(٢).

لاشكّ فى أن هذا المنهج من التفكير حاصل من الإلزامات الدينيه من جهه والظروف السيئه التى مرت فى القرون الإسلاميه الأولى من جهه ثانيه، كما وضّحنا ذلك فى موضوع الجمعة والجماعه، حيث لعب الأمويون والخلفاء العباسيون الأوائل دوراً مهماً فى نشر هذا النمط من التفكير، فلم يكن أمامهم سوى إسقاط

ص: ٢٤٥

١- (١) راجع المصنف: ٢ / الرقم ١٤٨.

٢- (٢) السياسه الشرعيه: ٤٢.

شرط العدالة من بعض العبادات؛ لأنّ تجاهل الآيات التي تدعو إلى الجهاد وإعطاء الصدقات والزكوات مثلاً كان ضرباً من المستحيل، فاضطروا للقول بأهميه الإتيان بها وحسب تحت أى لواء كان. وقد أولى الحكام اهتماماً خاصاً بهذه المسائل؛ ذلك أنهم كانوا فى حاجة ماسه لتعبئه المسلمين للحرب، أى الجهاد حسب المفهوم الإسلامى، كما أنهم كانوا فى حاجة لأخذ الأموال الشرعيه من الناس، وما دام الأمر كذلك فما هو المبرر لتعطيل هذه الأحكام؟ ففى تعطيلها أو تضعيفها تضعيف لسلطه الحاكم وتحديد له على الأقل. فقد كان الحاكم ينتفع مادياً ومعنوياً من تطبيق هذه الأحكام ويتلقّب بلقب المجاهد فى سبيل الله الأمر الذى يعزز من مكانته وشعبيته(1).

مهما يكن من أمر لابد لنا أن نؤكد مره اخرى بأن إسقاط شرط العدالة من صلاه الجماعه وصلاه الجمععه ساعد كثيراً على تركيز هذا المنهج فى التفكير بشكل عام؛ ذلك لأن الأئمه بأسرها كانت تعيش هاتين الفريضتين بصوره مستمره، فهى تؤدى الصلاه اليوميه جماعه خمس مرات فى اليوم فضلاً عن المكانه الخاصه للصلاه فى أذهان الناس عامه، فحينما يسقط شرط العدالة أو يتنزل إلى هذه الدرجه المتدنيه من إمامه الصلاه عندئذ سيسقط فى حالات اخرى غيرها دون أن يفتح أحد فاهماً بالاحتجاج والاعتراض والدهشه، ويُرسى جرّاء ذلك

ص: ٢٤٦

١- (١) مثال هذا الجهد النفعى الدنيوى الذى يرتدى لباس الدين يلاحظ فى محاولات مستشار السلطان سليمان القانونى لطفى باشا لرفع رئيسه إلى مستوى الإمام والخليفه، فقد ناداه فى رسالته: خلاص الأئمه فى معرفه الأئمه بهذه الألقاب: إمام الزمان، وخليفه رسول الله، والمدافع عن الإسلام، وحامى دين الله، وسلطان المسلمين، والإمام العادل، ومطبق قوانين الشريعه... وإلى آخره من الألقاب التى تبين مدى استغلال الدين من أجل تعزيز سلطه الدنيا.. مجله كليه الآداب والعلوم الإنسانيه فى جامعه مشهد، العدد ٢٥٨ ٢٥٧، ص ٧٨.

أساس تفكير ديني جديد منسجم مع اصوله وضوابطه.

فلما سأل قتاده من سعيد بن المسيب أحد كبار التابعين وزهادهم وكان قد تعرض لأشد التعذيب بأمر عبد الملك لإصراره على عقيدته وقد طلب منه البيعه لولديه الوليد وسليمان في وقت واحد(١) عن الصلاة خلف الحجاج بن يوسف الثقفي: «أنصلي خلف الحجاج؟ قال: إنا لنصلي خلف من هو شر منه»(٢).

وهذا هو رأى عامه الصحابه والتابعين، فقد صلى عبد الله بن عمر خلف الحجاج(٣) ونجده الخارجي(٤).

وكان الشيعة يشاركون أيضاً فى هذه الجماعات حتى كبارهم(٥) ولكن لأسباب خاصه كما قلنا، وليس عن اعتقاد بسقوط شرط العدالة من إمام الجماعه أو الجمعه.

هذه النقطة تعتبر إحدى أهم النقاط وأكثرها حساسية فى وضع فواصل بين النظام الفقهي والكلامى للشيعة والسنة، وتبعاً لذلك بين التكوين الاجتماعى والنفسى والتحولات السياسيه والتاريخيه لكلا الجانبين. فقد تبلورت الأيديولوجيه الشيعيه ومنذ تلك الأيام الأولى خارج حدود الظروف المعترف بها آنذاك والإلزامات الناجمه عنها. وبهذا لعبت العدالة وفى إطارها الفقهي أكثر وأوسع وأعماق من مفهومها الكلامى فى بلوره تفكير هذين المذهبين، بحيث أصبح من المستحيل دراسه التحولات التاريخيه والدينيه والاجتماعيه والسياسيه لهما دراسه

ص: ٢٤٧

١- (١) الإسلام بين العلماء والحكام: ١٣٨ ١٣٣.

٢- (٢) المحلى: ٢١٤/٤.

٣- (٣) فقه السنّه: ٢٠٩٢١٠/١.

٤- (٤) المحلى: ٢١٤/٤.

٥- (٥) وسائل الشيعه: ٣٨٣/٥، الحديث ٩.

صحيحه دون الرجوع إلى هذه الملاحظه، كما لا يمكن تقويم إمكانياتهما المتباينه فى رسم تحولات المستقبل وآفاقه.

وعليه فإن العداله احتفظت بمكانتها فى النظام الفقهي والكلامى للشيعة على عكس أهل السنّه، ورغم أن الشيعة قلما استطاعت تحقيق العداله فى الميدان الاجتماعى العملى إلا- أنها بقيت حساسه تجاه هذا المفهوم الذى ظل على الأقل طموحاً تفكر به. والحق أنه لا يلاحظ مثل هذا التيار بين أهل السنّه، وإذا وجد فهو ناجم بشكل رئيسى عن الميول الشيعيه لهم فى مقاطع زمنيه محدده(١).

يوضح على الوردى هذه النقطه بصوره جيده ويقول: «إن التشيع فى وضعه الراهن أشبه بالبركان الخامد، وكان ثائراً ثم خمد على مرور الأيام وأصبح لا يختلف عن غيره من الجبال الراسيه إلا بفوهته والدخان المتصاعد منه، والبركان الخامد لا يخلو من الخطر رغم هدوئه الظاهر، إنه يمتاز عن الجبل الأصمّ بكونه يحتوى فى باطنه على نار متأججه لا يدري أحد متى تنفجر مره اخرى»، ومضى يقول: «إن عقيدته الإماميه التى آمن بها الشيعة جعلتهم لا يفترون عن انتقاد الحاكم ومعارضتهم والشغب عليهم فى كل مرحله من مراحل تاريخهم الطويل، وهم يرون كل حكمه ظالمه طاغيه غاصبه مهما كان نوعها، ولا تتصف بالشرعيه إلا إذا تولى أمرها إمام عادل أو معصوم من آل على بن أبى طالب (عليه السلام)، وعلى أساس ذلك كانوا ثوره متصله لا يهدؤون ولا يفترون ويقيسون كل حاكم بما عندهم من مقاييس الإمامه المعصومه ويرونه ناقصاً وغاصباً، وأدت هذه العقيدته إلى استفحال العداء بين الشيعة والفتنات الحاكمه منذ فجر الإسلام وحتى عصرنا الحالى واتهموهم بالزندقه والإلحاد والرفض لهذا السبب، وأصبحت صفه الرفض تؤدى ضمناً معنى الرفض للدين والدوله معاً، ولكثره ما مرّ عليهم من الاضطهاد والتعذيب كانوا

ص: ٢٤٨

يفضّلون أن يقال لأحدهم: زنديق أو كافر ولا يقال له شيعي أو رافضي، ولم يترك معاويه ومن تلاه من الحاكمين الأمويين والعباسيين اسلوباً من أساليب الاضطهاد والقهر والتنكيل إلا وجربوه للقضاء عليهم، وباءت جميع محاولاتهم وجهودهم بالفشل، وصمد التشيع في وجه تلك الأعاصير الهوجاء وسيبقى يتحدى الجبابره والطغاه والعاثين بحقوق الإنسان وكرامته»^(١) وبالطبع فقد كان لذلك نتائجه الخاصه التي من أهمها تضاده مع ما يمكن أن نعبر عنه بالثبات والاستقرار والاستمرار التاريخي.

ترك اعتقاد الشيعة بمسأله العدالة كمبدأ تأثيراً خاصاً على تكوينهم النفسي الديني وفهمهم الديني أيضاً، كما أنه يُعدّ السبب وراء ميل الشيعة إلى التضحية والفداء وحاله الإثارة الذاتيه التي يتصفون بها، وبالطبع هناك عوامل اخرى ساعدت على بروز مثل هذه الصفات لعل أهمها واقعه الطفّ يوم عاشوراء، إلا أنه يمكن القول إنّ فهم الشيعة لهذه الواقعة هو بحد ذاته مثلاً سامياً في طلب الحريه والعدالة والحياه الكريمه، الأمر الذي يعزّز تلك الصفات والمفاهيم الهادفه.

أدت هذه العوامل بمجموعها إلى بقاء شعار العدالة مرفوعاً كأرقى شعار على مدى التاريخ الشيعي، لأنه يعتبر نتيجة طبيعيه للاعتقاد بالأيدولوجيه الشيعيه، وهي خصوصيه ستستمر طالما استمر وجود المذهب الشيعي واستمر تأثيره على أتباعه في تكوينهم النفسي وفي فهمهم الديني، ولا يمكن له أن ينتهي حتى وإن دخل في مرحله من مراحل حاله الكمون طالت المده أم قصرت.

وترك عدم الاعتقاد بالعدالة كمبدأ أساس عند أهل السنّه تأثيراً على

ص: ٢٤٩

١- (١) الانتفاضات الشيعيه عبر التاريخ لهاشم معروف الحسنى: ١٠٨١٠٩ نقلاً عن كتاب: وعاظ السلاطين. ويقدم على الوردى توضيحاً بيناً لأسباب ثبات الشيعة وبقائهم خلافاً للكثير من المذاهب الأخرى، انظر: نفسه: ١٠٩١١٠.

تكوينهم النفسى وفهمهم الدينى، وتقهقرت العدالة أمام محور القدره والأمن والاعتراف بالأمر الواقع. فأى عامل أدى إلى تجاهل العدالة والتقوى لدى إمام الجمعه والجماعه أو التقليل من أهميتها رغم صراحه بعض النصوص المعبره لديهم (1) سوى ضروره الاعتراف بالأمر الواقع وتجنب العواقب الناجمه عن الاعتراض عليه؟ أجل، فقد قام تكوينهم النفسى وفهمهم الدينى على محور مفهوم الأمن والقدره الذى أخذ ينافس العدالة، وتغلب عليها فى آخر المطاف.

ومن أهم النتائج الخاصه لهذا التيار هو انسجام هذا الفهم الدينى مع ما عبّرنا عنه بالثبات والاستقرار والاستمرار التاريخى. ويحصل هذا الثبات والاستقرار بشكل طبيعى حينما يتوفر الوضع السائد على الحد الأدنى من الشرعيه وفى ظلّ غياب تحرك مشروع أوسع، إذ لم يكن هناك ما يلزم الأُمَّه للتفكير والتحرك بهذا الاتجاه؛ لأن التكوين النفسى الدينى لها لم يكن يحث باتجاه الاستجابه لمثل هذه النداءات.

وهذا لا يعنى بأن التاريخ السنّى والشيعى كان أو سيكون ضمن هذا النطاق إلزاماً، فثمة عوامل اخرى تلعب دورها فى رسم تاريخ المذهبين، لكن ما تطرقنا إليه كان وسيكون دون ريب أحد أهم العوامل المصيريه فى صياغه التاريخ، وما استعملنا لضمير المستقبل إلا لكون هاتين الخصوصيتين متأصلتين فى أعماق الفهم الدينى والتكوين النفسى لأتباع المذهبين بجذور ممتده من التكوين الاعتقادى والسمات الخاصه بهاتين العقيدتين، وطالما بقى لكل مذهب أتباعه استمر مثل هذين التيارين بالتدقّق.

مسؤوليات الحكومه:

أما العامل الثانى فهو مفهوم الدوله المتعارف عليه قديماً، فبعكس المفهوم

ص: ٢٥٠

السائد حالياً من أن الدوله والحكومه تسهر على خدمه الأّمه، فإنها فى السابق كانت تسهر على تحقيق الأمن بالدرجه الأولى. فالأّمه فى العصر الحاضر تطلب الخدمات من الدوله فيما كانت تطلب الأمن الداخلى والخارجى فى السابق، وهو طلب متأثر إلى حدّ بعيد بتصور الماضين للدوله والظروف السائده آنذاك، إذ كانت مسؤوليه الدوله بالدرجه الأولى حمايه أموال الناس وأرواحهم وأعراضهم، وليس تقديم الخدمات من قبيل الخدمات الصحيه والعلاجيه والتعليميه والرفاهيه وغيرها. فقد أوجدت التحولات المعاصره تغييراً فى مفهوم مسؤوليات الدوله وجعلت من إقرار الأمن أحد تلك المهام وليس أهمها.

لم يكن الوضع على هذه الشاكله فى الماضى، ولا سيما فى الشرق الإسلامى الذى كان يفتقد إلى الثبات والاستقرار السياسى، ففى تلك الأيام كانت كلّ الأشياء والقيم تختزل فى الأمن الذى كان مطلوباً من السلطه أن تحققه. وإذا نظرنا إلى المسأله بلحاظ ظروف الماضى لا العصر الحاضر لا تضح لنا أنه من أعظم النعم أن تستطيع السلطه أن تقدم لرعاياها الأمن، وتتجلى أهميه هذا الموضوع ومدى قلق فقهاء السنّه ومتكلميهم حياله لو علمنا أن كل شىء كان يتحقق فى ظل هذا الأمن من حفظ الشعائر والحدود والأحكام الدينيه إلى الأموال والأنفس والأعراض، فقد كانت الحكومه برأيهم تحفظ الناس ودينهم وتؤمن المصلحه الدينويه والأخرويه معاً.

واعتبر كبار أهل السنّه الذين صنفوا أو تطرقوا إلى موضوع الإمامه والخلافه أنّ حفظ الأمن وإقراره من أولى مهامّ الحكومه ومسؤولياتها، وحظى هذا الموضوع بحساسيه علماء كبار من الاتجاهات كافه، متصوفين كالغزالي (1)،

ص: ٢٥١

١- (١) الاقتصاد فى الاعتقاد: ١٩٧٢٠٦، وكذا: فاتحه العلوم: ١١.

ومتصلبين كابن تيميه (١)، وسياسيين كالماوردي (٢)، ومفكرين كابن خلدون (٣) الذين خضعوا لتأثير الأوضاع التي كانوا يعيشونها وهو أمر طبيعي.

يُثار هنا سؤال مفاده: لماذا لم يُبدِ فقهاء الشيعة وكبار متكلميهم حساسيه تجاه موضوع الأمن وحفظه رغم أنهم عايشوا تلك الأزمان وراقبوا عن كثب تلك التحولات؟

جواباً نقول: إن قلق الشيعة وحساسيتهم تجاه حفظ النفوس والدماء والأعراض لم يكن أقل من حساسيه أهل السنّه إزاء هذا الموضوع، ولكن اعتقاد الشيعة بموضوع العدالة لم يتراجع أمام اعتقادهم بموضوع الأمن؛ بسبب اقتدائهم بسيره الأئمه (عليهم السلام) والنصوص الخاصه التي يؤمنون بها، ولولا ذلك لخضعوا شأنهم شأن كبار أهل السنّه للأوضاع التي كانت سائده، ولفكروا مثلهم بالمصالح التي تترتب على حفظ الأمن والاستقرار.

أما العامل الثالث فهو ناجم عن الضرورات التاريخيه، فقد كانت السلطه وعلى مدى التاريخ الإسلامى بيد أهل السنّه سوى فترات زمنيّه قصيره، وكانت بعهدتهم مسؤوليه حفظ المجتمع والثغور، بينما مثل الشيعة الاثنا عشرية أقلية صغيره قلما وقعت عليها هذه المسؤوليه. بلحاظ هذه النقطة كان من الطبيعي أن يقع الفكر السياسى للسنه أكثر من الفكر السياسى للشيعة تحت تأثير مسأله إداره المجتمع وحفظه وحراسته داخلياً وخارجياً، فنضج الفقه والكلام عند السنّه وانتشر بعد قرون من التجربه فى إداره البلاد وحمايه ثغورها، بينما لم يشهد الفقه والكلام الشيعى فى فتره انتشاره مثل هذه التجربه الغنيه، فاعتمد على المبادئ والأسس

ص: ٢٥٢

١- (١) السياسه الشرعيه: ٢٣.

٢- (٢) أدب الدنيا والدين للماوردي: ١١٥.

٣- (٣) مقدمه ابن خلدون: ١٨٠.

النظريه أكثر من اعتماده على الحقائق والإلزامات العمليه، لاسيما وأن الإسلام تعرض وعلى طول تاريخه إلى حملات المعارضين والحاقدين من الداخل والخارج، هذه الحملات التي لم ولن تتوقف يوماً، فمنذ ظهور الإسلام وانتشاره واجه هجمات لا هواده لها من قبل الأعداء، أهمها الأخطار التي أهدت به من جانب الشرق من قبل الجنس الأصفر في آسيا الوسطى، واستمر هذا التهديد الشرقي إلى فتره طويله بعد هجوم المغول، والأخطار التي هددته ولا- زالت من الغرب ومن النصارى تحديداً التي استمرت بشكلها العسكري حتى أوائل القرن الحاضر، وتواصلت إلى يومنا هذا بأشكال اخرى(1).

سعه دار الإسلام:

فضلاً عما ذكرنا فقد أصبحت سعه دار الإسلام واحتوائها على ثقافات وأقوام ونحل وأديان مختلفه معضله بحد ذاتها، فلم يضمّ أى دين تحت لوائه مثل هذا التنوع، كما لم يستطع أن يوحدهم كما وحدهم الإسلام. المهم أن هذا التنوع والتباين ترك أثره على المجتمع الإسلامى ووفّر أرضيه مناسبه لنمو فرق لا حصر لها، وتوترات دينيه وثقافيه وأزمات اجتماعيه وسياسيه، وبالتالي واجه هذا الدين ومنذ بدايه ظهوره الأعداء من الخارج والمتمردين من الداخل، وبلحاظ انفتاحه وسعه نطاقه وقابليته العظيمة على استيعاب التفسيرات والتحليلات والتبريرات المختلفه كان كل شخص يستطيع أن ينتمى إليه ويلتحق به. وكان من السهل على كل من

ص: ٢٥٣

١- (١) حول الصراع التاريخى بين المسلمين والمسيحيين وانعكاساته على فهم كل منهما للآخر واستمراره إلى عصرنا الحاضر انظر: نقد توطئه كتاب آيات شيطاني وكتاب: ٩-٦٢. The Legacy of Islam, pp. ولمعرفه موقف المسيحيين من استمرار هذا النزاع التاريخى وانتقادهم للموقف الإسلامى راجع: بيامبر وفرعون: ١٨٥٢٠٢؛ وإسلام در جهان معاصر: ١٠٦١٢٠.

هذين العدوين أن ينتهز الخلاف الفكري الداخلى الذى يجزّ إلى الصراع والتنافس وحتى القتل وإراقه الدماء، ويزيد من الطين بلة، ويساعد على سلب الأمن وزياده التوتر فى المجتمع.

ومن المناسب هنا أن ننقل جانباً من آراء ابن أبى الحديد بروايه محمد أبو زهره حول أسباب الطائفية فى العراق الذى مثّل نموذجاً لطائفية المسلمين طوال تاريخهم وعلل ظهورها: «والعراق كان موطن الفرق الإسلاميه كلها؛ وذلك لأنه ملتقى حضارات قديمه، ففيه علوم الفرس، وعلوم الكلدان، وبقايا حضارات هذه الأمم. وقد ضمّت إلى هذا فلسفه اليونان، وأفكار الهنود، وامتزجت هذه الأفكار فى العراق بالمناهج الإسلاميه فكان لهذا منبت الفرق الإسلاميه. وقد قال ابن أبى الحديد فى بيان السبب فى أن الفرق كانت بالعراق: ومما ينقذح لى فى الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله (صلى الله عليه و آله): أن هؤلاء من العراق وساكنى الكوفه، وطينه العراق مازالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل العجيبه والمذاهب البديعه، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتديق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد، وشبه معترضى المذاهب، وقد كان منهم فى أيام الأكاسره مثل: مانى وديصان ومزدك وغيرهم، وليست طينه الحجاز هذه الطينه، ولا لأذهان أهل الحجاز هذه الأذهان»(١).

يصحّ كلام ابن أبى الحديد حول العراق على الكثير من المناطق الإسلاميه الأخرى، فالأسباب التى أوجدت الفرق المختلفه فى العراق أو ساعدت على نموها كانت قائمه فى جميع الأراضى الإسلاميه الأخرى، فقد قُدّر لهذا الدين أن ينتشر فى مناطق كانت مهداً للثقافات والحضارات العريقه.

فى مثل هذه الأوضاع لابد أن يحوم التفكير حول الأمن والسلطه القادره

ص: ٢٥٤

على إقراره، فقد واجه الإسلام طوال تاريخه مثل هذه المشاكل، فبصرف النظر عن جميع التهديدات الخارجية وبضمنها حملته المغول التي دمّرت الشرق الإسلامي، واجه هذا الدين وعلى مدى تاريخه مجابهة حقوقه مستمره من قبل النصارى على الجبهه الغربيه، وإذا حصل أن انقطعت هذه المجابهه في فترات معينه فليس من قبيل انتهائها وإنما كانت استعاده للأنفاس وتجديداً للقوى، حيث أخذت كنيسه القرون الوسطى تنظر للإسلام نظره العدو الغاصب الذي احتلّ جزءاً من نفوذها ووقف ضد أصالتها وشرعيتها. ورغم أن المسلمين يعتبرون النصارى أهل كتاب إلا أن المسيحيين كانوا يعتبرون المسلمين كفّاراً^(١) لا يرضون

ص: ٢٥٥

١- (١) لم يكن النصارى يعترفون بالدين الإسلامى فى السابق على الأقل ولهذا وضعوا المسلمين فى دائره الكفار، ومنعواهم من أيه حقوق دينيه وغير دينيه فى المناطق التى عاش فيها المسلمون تحت سلطه النصارى، يقول أحد النصارى وكان قد أعلن إسلامه فى الأندلس فى كتاب ألفه عام (٨٢٣هـ - ق ١٤٢٠ م): «اضطر أحد المسلمين فى مدينه نوبنيه بالأندلس إلى كتمان إسلامه لحفظ نفسه والظهور بمظهر قساوسه الكنائس وإطلاق اسم نيقولا- ومرتيل على نفسه». مجله كليه الآداب والعلوم الإنسانيه فى جامعه مشهد: العدد ٥٨ ٥٧، ص ٩. ورغم أن المسيحيه اعترفت بالإسلام كدين رسمى بعد عقد المجمع المسيحي الثانى فى منتصف الستينيات فى القرن الحاضر. ٧٤٢-٧٣٨. *The Conciliar and Post Conciliar Documents*, pp. ٧٤٢-٧٣٨. *Ziauddin Sardar, Islamic Futures*. لكنّ الانتقادات التى تنم عن عدااء سافر مستمره، انظر كمثال مقال جوزيف كرافت فى صحيفه "واشنطن بوست" بتاريخ ١٩ مايس ١٩٨١ تحت عنوان: من أراد اغتيال البابا؟ وكذلك: *John Loffin, The Dagger of Islam*. ولمعرفه سبب هذا العدااء راجع: *Daniel, Islam and the West: The Making of an Image*, pp. ١-١٤.

بأقل من القضاء عليهم، سوى فى القرن الحاضر حيث اعترفوا بالدين الإسلامى كدين رسمى.

تهديد القوى النصرانية:

يصور الحائرى نظره المسيحيين للمسلمين نقلاً عن ساندرس ويقول: «قلما يستطيع المسيحى الصادق فى عصر الاعتقاد أن ينظر إلى رجل كرسول الله (صلى الله عليه و آله) نظره حياديه مقرونه ببرود الأعصاب؛ لأنّ دينه بنظره صورته ساخره كافرته من دينه، وقضى أنصاره على المسيحية فى مسقط رأسها ومركز انتشارها منذ القرن الأول حتى السابع حيث استولوا على سوريه من الدوله البيزنطيه»^(١).

ثم يضيف: «بهذه الصوره ينظر العالم المسيحى أى اوروبًا للإسلام، ولهذا السبب يضمّر ذلك العالم العداة لرسول الإسلام وأتباعه ويجعلونهم عُرضه لمختلف التهم، بحيث اعترف بايك (Pike) فى الكتاب الذى ألفه حول حياه الرسول بأنه (صلى الله عليه و آله) من عظماء الرجال، وقد تعرض لأمواج التهم والافتراءات أكثر من غيره من المشهورين»^(٢).

كما قلنا فإن عداة النصرارى للمسلمين لم يتوقف يوماً أبداً، حيث يمثّل عداؤهم عداةً عقائدياً دائماً منظماً، إذ كانت هجماتهم دقيقه ومخطّط لها ذات بُعد عقائدى تستهدف تنصير المسلمين، على عكس الهجمات الشرقيه حيث كان المهاجمون فى الغالب من عبده الأصنام الذين كانوا يسلكون القتل والسرقة واغتصاب الأراضى المعموره والمراتع، ولكن سرعان ما يدخلون الدين الإسلامى ويدوبون فى المجتمع الإسلامى.

إذن فقد انطوى هدف المهاجمين الشرقيين على القتل والسلب والنهب

ص: ٢٥٦

١- (١) المجله المذكوره: العدد ٥٦:٧٥٣

٢- (٢) مجله كليه الآداب والعلوم الإنسانيه فى جامعه مشهد، العدد ٥٦:٧٥٣.

والتدمير، فيما شحذ المهاجمون الغربيون هممهم نحو القضاء على الإسلام والمركزية الإسلامية:

«لم يكن سقوط غرناطة برأى قياده الكنيسة الكاثوليكية في روما والدول الأوروبية مجرد هزيمة لأبي عبد الله آخر حاكم مسلم من الأسره النصرانية في غرناطة على يد القوى المتحالفة لفرديناند وإيزابلا (Ferdinand, Isabella) ، وإنما انتصار لا يُنسى للعالم المسيحي على الإسلام، وعلى حدّ تعبير سانديس فإنّ حادثه غرناطة هو ثار ناقص وجزئى للعالم المسيحي من الإسلام. وخلدت أوروبا التي كانت تخشى بشده وحده المسلمين وتقدمهم المادى والمعنوى لا سيما بعد فتح المسلمين للقسطنطينيه سقوط غرناطة وأقامت احتفالات كبيره لهزيمة المسلمين، بينما ارتدى مسلمو العالم ثوب الحداد على هذه الحادثه، بعد ما كان سقوط غرناطة بمثابة الانفجار الذى دوى فى جميع أرجاء العالم الإسلامى على حد تعبير بارنولد. واحتفل قاده الكنيسة الكاثوليكية فى روما وأقيمت الأفراح بهذه المناسبه فى روما والفاتيكان.

يقول كاتب فرنسى فى مؤلّف له اسمه (جم سلطان): إنّ الفاتيكان وبقيه أنحاء روما وبعد انتشار نبأ سقوط غرناطة غرقت فى الزينه، وأقيمت الاحتفالات والمسارح ومسابقات الفروسية لأيام متتاليه. وظهر فى إحدى التمثيليات شخصان يمثلان فرديناند وإيزابلا، بينما مثل شخص ثالث دور الحاكم المسلم المهزوم أبى عبد الله مكبلاً بالقيود وقد سقط على أرجلهما، فيما أخذ جمهور المتفرجين يهتف مسروراً لملك أسبانيا وملكتها اللذين قضيا على الحكم الإسلامى فى غرناطة بوحدتهما بعد سنوات من هزيمتهم أمام المسلمين.

وكان من جملة المتفرجين أو المتابعين لأحداث الاحتفالات المذكوره جم شقيق السلطان العثمانى بايزيد الثانى الذى احتفظ به البابا كرهينه لحث السلطان العثمانى على السلوك الحسن. وعلى حد تعبير الكاتب الفرنسى فإنّ مشهد سجود

أبى عبد الله مكثلاً عند أقدام فرديناند وإيزايلا كان الأشد على الأمير الرهينه.

ويبدو أن هدف القاده الكاثوليك فى الفاتيكان لم يكن مجرد إشباع حسّ الشأر من وراء إقامه هذه المسارح والاحتفالات والمهرجانات التى تعرض ذلّ المسلمين وتشتتهم وبحضور أو على مسمع من جم الذى كان يتطلع إلى عرش أكبر دوله إسلاميه آنذاك، وإنما:

١ - الإيحاء للعالم المسيحي بأن الإسلام أصبح عاجزاً أمام الغرب وأن المسيحيه انتصرت على الإسلام.

٢ - تحطيم معنويات المسلمين وقادتهم ولا سيما السلاطين العثمانيين الذين كانوا يأملون بحكم العالم»(١).

السلطه والأمن:

فى مثل هذه الظروف كان من الطبيعى أن توجه الأفكار والاهتمامات نحو الأمن والسلطه التى توقّره، وليس نحو العداله وتطبيقها. أى أن المهم هو امتلاك القدره والسطوه والشوكه، لأن من شأنها أن تخيف الأعداء وتحفظ المركزيه والنغور الإسلاميه، ولهذا كان على الجميع أن يهبّ لتقويه كيان الحاكم وتعزيز سلطته باعتبارها مسؤوليه إسلاميه شامله، ذلك أن الدفاع عن الدين برأيهم أصبح متشابكاً مع الدفاع عن الحاكم بحيث أصبح من المستحيل الدفاع عن الدين دون الدفاع عن الحاكم، وليس المهم من يكون هذا الحاكم؟ وكيف هو سلوكه ومدى التزامه بالضوابط الشرعيه والعداله الإسلاميه؟ إنما المهم هو أنه كان يمثّل رمز الإسلام وعلى الجميع أن يهبّ لخدمته ويطيع أوامره ويسعى لتعزيز حكمه وسلطته، لأن شوكه هذا الرمز وقدرته هى التى تردّ كيد أعداء الداخل وترهب

ص: ٢٥٨

١- (١) مجله كليه الآداب والعلوم الإنسانيه فى جامعه مشهد، العدد ٥٧ و ١٠١١: ٥٨.

يوضح أحمد بن حنبل هذه النقطة جيداً في بيان الوجوب الشرعى لطاعه الحكام، ويقول: «السمع والطاعه للأئمه وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولى الخلافه فاجتمع الناس عليه، ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفه وسمى

ص: ٢٥٩

١- (١) الحق أن قدره الخليفه أو السلطان فى تعزيز الأمن الداخلى وحراسه الثغور انطوى فى السابق على قدر كبير من الأهميه، حتى انبرى الكثير من علماء أهل السنّه لتكريس سلطته كمسؤوليه شرعيه، لاعتقادهم بأن قوته قوه للإسلام والمسلمين، وهذا بحد ذاته أهم عامل رادع لتطاول الأجانب والكفار على المسلمين. ولهذا السبب بالضبط حظى هارون الرشيد بمكانه خاصه فى زمانه وبعده رغم ظلمه وفسقه وفجوره الذى تكشف قصص ألف ليله وليله جزءاً يسيراً منه، فقد أصبح برأى الكثير من علماء أهل السنّه مظهراً لعظمه المسلمين واقتدارهم ورمزاً لسطوتهم وقوتهم يستحق التكريم والاحترام، فإنه كان قادراً على الوقوف بقوه بوجه إمبراطور الروم وإرغامه على الطاعه: «فى سنه سبعٍ وثمانين أتاه كتاب من ملك الروم نقفور بنقفور بنقفور الهدنه التى كانت عقدت بين المسلمين وبين الملكه رينى ملكه الروم. وصوره الكتاب: من نقفور ملك الروم، إلى هارون ملك العرب، أما بعد: فإن الملكه التى كانت قبلى كانت أقامتك مقام الرّخ وأقامت نفسها مقام البيذق، فحملت إليك من أموالها أحمالاً، وذلك لضعف النساء وحمقهن، فإذا قرأت كتابى فاردد ما حصل قبلك من أموالها، وإلا فالسيف بيننا وبينك. فلما قرأ الرشيد الكتاب استشاط غضباً حتى لم يتمكن أحد أن ينظر إلى وجهه دون أن يخاطبه، وتفرق جلساؤه من الخوف، واستعجم الرأى على الوزير، فدعا الرشيد بدواه وكتب على ظهر كتابه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من هارون أمير المؤمنين، إلى نقفور كلب الروم، قد قرأت كتابك يا ابن الكافره، والجواب ما تراه، لا ما تسمعه». ثم سار ليومه، فلم يزل حتى نازل مدينه هرقل، وكانت غزوه مشهوره وفتحاً مبيناً، فطلب نقفور الموادعه، والتزم بخراج يحمله كلّ سنه...». تاريخ الخلفاء: ٢٨٨. وعن محاسنه وفضلاته التى تمثل نموذجاً لرأى كبار العلماء فيه، انظر: المصدر السابق: ٢٨٣٢٩٧.

أمير المؤمنين، والغزو ماضٍ مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر، وقسمه الفيء وإقامه الحدود إلى الأئمة ماضٍ، ليس لأحد أن يطعن ولا- ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ، من دفعها إليهم أجزاء عنه براً كان أو فاجراً، وصلاه الجمعه خلفه وخلف كل من ولي جائزه إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعه شيء إذا لم ير الصلاه خلف الأئمة من كانوا برهم وفاجرهم، فالسنة أن تصلى معهم ركعتين، وتدين بأنها تامه لا يكن في صدرك شك، ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافه بأى وجه كان، بالرضا أو بالغلبه، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهليه»(١).

لقد عاش المسلمون في القرون الماضيه في ظل هذه الظروف، ويصح هذا الكلام خصوصاً على القرون الإسلاميه الأولى التي انعقدت فيها نطفه الأفكار الكلاميه والفقيهيه لأهل السنه، وتكونت هذه الأسس في ظل مثل هذه الظروف والضرورات ثم عززتها تجارب القرون اللاحقه.

يبين الحجاج بن يوسف بوضوح روح تلك المرحله وأفكار الناس آنذاك في كلام أصبح فيما بعد مثلاً للجميع وكان الأمراء يوصون أبناءهم به، فقد قال: «ضعف السلطان أضرّ من جوره لأن ضعفه يعمّ وجوره يخصّ»(٢)، لأن الأعراض الناجمه عن ضعف الحاكم تعم الجميع، بينما تشمل الأعراض الناجمه عن الجور فئه خاصه فقط.

في تلك الأيام لم يكن بالإمكان سوى اختيار أحد الطريقتين: فإمّا

ص: ٢٦٠

١- (١) الأئمة الأربعة: ١١٩/٤.

٢- (٢) أعراض السياسه في أعراض الرياسه: ٢٨٥.

الاستسلام للفوضى وانعدام الأمن والتهديد الخارجى، أو الاستسلام للاستبداد والظلم والجور الصادر عن الحاكم وانحرافه عن الإسلام والعدالة الإسلاميه، ومن الطبيعى أن يقع الاختيار على الثانى.

رأى الغزالي:

يقول الغزالي بصدد إثبات الوجوب الشرعى لا العلقى للإمامه ما يبين بوضوح المشكلات التى ذكرناها والإلزامات الناجمه عنها: «... وأما المقدمه الثانيه: وهو أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسطان مطاع فتشهد له مشاهده أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمه، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج، وعمّ السيف، وشمل القحط، وهلكت المواشى، وبطلت الصناعات، وكان كل غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعباده والعلم إن بقى حياً، والأكثر يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين اسّ والسلطان حارس، وما لا اسّ له فمهذوم وما لا حارس له فضائع. وعلى الجملة لا- يتمارى العاقل فى أن الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن لهم رأى مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا- علاج له إلا بسطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء. فبان أن السلطان ضرورى فى نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضرورى فى نظام الدين، ونظام الدين ضرورى فى الفوز بسعاده الآخره، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذى لا سبيل إلى تركه، فاعلم ذلك»(١).

ويشير المتكلم المعروف القاضى عبد الرحمن بن أحمد الأيجى إلى هذه الأمور، فهو يرى أن الوجه الثانى لوجوب الإمام دفع الضرر المظنون، ويقول: «إننا

ص: ٢٤١

نعلم علماً يقارب الضروره أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات، والمناكحات، والجهاد، والحدود، والمقاصات، وإظهار شعار الشرع فى الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائده إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم، فإنهم مع اختلاف الأهواء، وتشدت الآراء، وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضى ذلك إلى التنازع والتواثب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً، ويشهد له تجربه، والفتن القائمه عند موت الولاه إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدى إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين^(١).

نقلنا فقره أعلاه كامله لأهميتها فى مجموع البحث، ولكن على الرغم من كل ذلك فإن المشكله الكبرى فى الاختيار الثانى الذى جاء عن ضروره، أى الاستسلام لاستبداد الحاكم وظلمه وجوره وانحرافه عن الطريق المستقيم والعداله الإسلاميه والناجم عن الضروره، فإن ذلك ألقى ظلاً نفسياً واجتماعياً فى الرغبه بالاستبداد، وبلور الأسس الفكرية لأهل السنّه فى جميع المجالات بما يتناسب مع هذه الضروره المؤقتة التى تركت أثراً بعيداً استمر حتى يومنا الحاضر، وأثار اعتراضات كثيره من جانب الشبان والمثقفين فى الجيل الجديد^(٢).

حفظ النظام:

أسست هذه المجموعه من العوامل فكره حفظ النظام وضرورته، فأصبح

ص: ٢٤٢

١- (١) المواقف فى علم الكلام: ٣٩٧ ٣٩٦.

٢- (٢) راجع مثلاً الانتقادات الصريحه لمصطفى شكرى فى بيامير وفرعون: ٩٠٩٧، وأفضل منها انظر الانتقادات المبدئيه والعلميه لحسن حنفى فى مقدمه كتاب: من العقيدته إلى الثوره: ٢٠٣٢/١.

حفظ النظام يحظى بالأهميه قبل كل شيء، فيما تضافرت الأمور الأخرى لتعزيز هذه الفكره، أو أنها استقرت على الهامش وأصبحت ذات أهميه ثانويه. ولا- شك في أن مثل هذه الفكره تحبط أى نوع من الاعتراض، سواء بدعوى تحقيق العداله أو العوده إلى سنّه الرسول (صلى الله عليه و آله) ومواجهه البدعه. من هذه النظره لم تَعَد المسأله الأساسيه هى التمييز بين الحق والباطل، وإنما ينبغى للجميع أن يهَبَّ لخدمه النظام وحمايته وتعزيز أركانه، وما سواه شقّ لعصا المسلمين ومروق عن الدين، وغايه ما يمكن للمرء أن يفعله هو الإنكار القلبي ليس إلا- بمعنى أنّ على المسلم أن ينكر فى قلبه بدعه الحاكم، بيد أنه لا يستطيع أن يترجم إنكاره القلبي إلى فعل، لأن الاعتراض على الحاكم يشق عصا المسلمين، والحكاية التاليه تكشف بوضوح عن هذه الحاله:

«اجتمع فقهاء بغداد إلى أبى عبد الله (ابن حنبل) وقالوا: هذا أمر قد تفاقم وفشا يعنون إظهار الخلق للقرآن نشاورك فى أنا لسنا نرضى بإمرته الخليفه العباسى الواثق ولا- سلطانه. فقال: عليكم بالنكره بقلوبكم، ولا- تخلعوا يداً من الطاعه، ولا تشقّوا عصا المسلمين»(١).

لم يكن رأى ابن حنبل هذا صادراً بسبب ركونه إلى السلامه والعافيه أو بسبب موقفه المعتدل، فهو بطل المرحله الصعبه التى عُرفت فيما بعد بأيام المحنه، وكان من أبرز معارضى فكره خلق القرآن، واستقام على رأيه إلى الحد الذى تعرّض فيه للضرب والإهانه والسب، وجلد بالسوط فى عهد المعتصم حتى كاد أن يموت. إذن فابن حنبل كان يفكر بهذه الطريقه ويوصى بما يعتقد به حقاً، وليس طلباً للعافيه(٢). ويعود سبب تفكيره بهذه الصوره إلى الأسس الفقهيّه والكلاميه

ص: ٢٤٣

١- (١) الأحكام السلطانيه لأبى يعلى: ٢١، الخلافه والإمامه: ٣٠٠.

٢- (٢) عن أيام المحنه والمشاق التى تحملها ابن حنبل ونظراؤه انظر: الأئمه الأربعة: ١٤٠/٤، والخلافه والإمامه: ٣٠٠/٣٠٩، والفصل الجذاب عن العلماء والمحن التى لاقوها من لدن الحكام فى كتاب: الإسلام بين العلماء والحكام: ١٢٩٢١٤، وكذلك: مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى: ٣٩٧٤٢٠.

لمذهبه، وهو الأمر الذى أشرنا إليه سابقاً، فهو كان يعتقد أن الإمامه والخلافه تنعقد حتى بالقوه والسيف، ولا يحق لأحد بعد انعقادها الاعتراض والمخالفه، فحينما يصبح النظام وحفظه هو الأساس فليس من المهم بعده من يمسك بهذا النظام والشروط التى ينبغى أن تتوفر فيه. أى أن المهم هو قدره النظام ومنعته وليس انطباقه على موازين الشرع والعداله، هذه القدره تضىفى شرعيه على النظام وتوجب الطاعه على الأئمه، وطالما كان الأمر كذلك فلا بد من إطاعه الخليفه حتى وإن كان معتقداً بخلق القرآن مروّجاً لهذه العقيدته؛ لأنهم كانوا يعتقدون بأن النتائج السلبيه المترتبه على مخالفه النظام الحاكم أكثر بكثير من النتائج الإيجابيه التى يمكن أن تترتب على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قولاً وعملاً، ورغم صحه هذا المنطق لكنه يمهد أفضل أرضيه لسلطه الاستبداد والانحراف عن الدين والعداله لو لم تتضح حدوده وتحدد شروطه كما حصل بالفعل(1).

على هذا الأساس تحديداً أوصى أحمد بن حنبل بعدم الاعتراض على الواثق وترك مواجهته، وعلى هذا الأساس أيضاً لم يطلق على الخليفه العباسى القوى

ص: ٢٦٤

١- (١) لو أصبح حفظ النظام أو فى الحقيقه حفظ النظام الحاكم الضابطه الوحيدته لتشخيص المصالح والمفاسد، فلن يتوقف الانحراف عن الدين والعداله عند حدّ معين وينتهى بانتهاك حرمه ابنه الرسول (صلى الله عليه وآله) بذريعه حفظ النظام: «إنّ بيت فاطمه إنما دُخل، وسترها إنما كُشف، حفظاً لنظام الإسلام، وكى لا ينتشر الأمر ويُخرج قوم من المسلمين أعناقهم من ربقه الطاعه ولزوم الجماعه». شرح ابن أبى الحديد: ١٦/٢٠. لاحظ أمثله اخرى فى الصفحات التالیه فى نفس الكتاب. وعن انتقاد الخلفاء الذين قالوا بخلق القرآن راجع: العواصم من القواصم: ٢٤٩٢٥١.

والمتشدد والجاهل المعتصم سوى لقب الخليفة وأمير المؤمنين حتى وهو يتعرض لأشد التعذيب(١).

هذه كانت أهم العوامل التي بلورت أذهان كبار أهل السنّة حول مسألة الأمن وحفظ النظام، لا سيما العامل الثالث الذى لعب دوراً تأثيرياً أكبر من سابقه، وأصبح من أهم الدلائل التي جعلت من الشيعة موضع انتقاد وملامه على مرّ التاريخ، إذ يؤاخذ أهل السنّة الشيعة دائماً بأنهم شقوا عصا المسلمين وبثوا الفرقة والتشتت بين صفوفهم، بل بالغ البعض فى التهمة وراح ينتقد الإمام الحسين (عليه السلام) لهذا السبب ويدعى أنه وقف بوجه إجماع المسلمين وشقّ عصاهم(٢).

ولسنا هنا بصدد بيان صحه هذا الانتقاد أو بطلانه، أى: هل أن الإمام شقّ عصا المسلمين أو أن فى الأمر سرّاً آخر؟ إنما يهمنا أن نستنتج بأن هذا الانتقاد هو ثمره النظام الفكرى والاعتقادى لأهل السنّة، فالالتزام بهذه المبادئ يقود المرء شاء أم أبى لهذا الرأى كما حصل. فالذين انتقدوا الإمام (عليه السلام) فكروا بهذه الطريقة، أمّا الذين لم يمسّوه بقول فقد أطبقوا الأفواه متأثرين بالروايات الخاصة التي نقلها كبار محدّثي أهل السنّة فى شأن الإمام الحسين (عليه السلام)، بمعنى أنهم تمسّكوا بالأحاديث الواردة فى شأنه (عليه السلام) وعلوّ مقامه ومرتبته لدى تعارضها مع حرمة شق عصا المسلمين كنتيجة طبيعیه ومنطقيه لنظام السنّة الفكرى والعقيدى والفقهى. ولهذا السبب بالذات أعرضوا عن

ص: ٢٤٥

١- (١) الخلافة والإمامه: ٣٠١.

٢- (٢) اتّهم يزيد وعلماء السوء فى بلاطه وأخلافهما الإمام الحسين (عليه السلام) وأصحابه بالخروج عن الدين ومخالفه الإمام والخليفة، ولهذا لزم مقاتلتهم والقضاء عليهم! انظر: تاريخ الطبرى: ٣٤٢.

الانتقاد، أو كالأول إليه المديح أحياناً، لا بسبب موافقه ثوره عاشوراء مع مبادئهم الفقيهيه والكلاميه. وبطبيعته الحال فإن كلامنا هذا يخص أولئك العلماء المستقلين من أهل السنّه، وليس تلك الجماعه التي باعت دينها بدنياها وركنت إلى الحكام الفاسدين ولم يهّمها أن تتعرض حتى إلى شخصيه كالإمام الحسين (عليه السلام) لتسويغ سلوك أولئك الفاسدين وتميرير أغراضهم.

رأى ابن قيم الجوزيه:

من المناسب هنا أن نثبت رأى ابن قيم الجوزيه أحد كبار فقهاء أهل السنّه، حيث يتضمن أهم كتبه "أعلام الموقعين" فصلاً مشبعاً عن تغيير واختلاف الفتوى حسب تغيير الزمان والمكان والأحوال والنيات والعوائد، فيتطرق في هذا الفصل بالتفصيل إلى "بناء الشريعه على مصالح العباد فى المعاش والمفاد"، ثم يبين درجات النهى عن المنكر وشروطه، ويقول: «إن النبى (صلى الله عليه وآله) شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملووك والولاه بالخروج عليهم؛ فإنه أساس كل شر وفتنه إلى آخر الدهر، وقد استأذن الصحابه رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاه عن وقتها، وقالوا: أفلا نقاتلهم؟ فقال: لا، ما أقاموا الصلاه. وقال: من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزع يداً عن طاعته.. ومن تأمل ما جرى على الإسلام فى الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعه هذا الأصل وعدم الصبر على منكر؛ فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه، فقد كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يرى بمكّه أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكّه وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت ورده على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك مع قدرته عليه خشيه وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قریش

لذلك لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر، ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد؛ لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه كما وجد سواء»(١).

بين الاقتدار والعدالة:

تترتب على هاتين النظرتين سلسلتان من النتائج تختلفان عن بعضهما تماماً، وتختلف التجارب التاريخيه للشيعة والسنة ووضعهما الحاضر بتأثير اختلاف النتائج أكثر من تأثير اختلاف النظره. ومن أهم نقاط الاختلاف: أن الجهد الثوري لدى أهل السنة في المرحله الراهنه يتجه نحو طلب السلطه والقدره، على عكسه عند الشيعة الذي يتجه نحو طلب العدالة(٢)، فأكبر محرك لثوار الشيعة في العصر الحاضر هو الطموح لتحقيق العدالة التي أصبحت أهم خصيصه للأيديولوجيه الإسلاميه السياسيه للشيعة التي باتت تمثل مصدراً فياضاً للإلهام والحركه.

بعبارة أدق: إن الشيعة تطالب باستقرار نظام إسلامي على رأس اهتماماته تحقيق العدالة، بينما يحوم هدف عامه الحركات الإسلاميه عند أهل السنة على تأسيس المركزيه الإسلاميه القويه المقتمدره، ويتركز هدفها على تعزيز شوكة الإسلام والمسلمين على شاكلة الفتره الأولى، ومثالها في ذلك خلفاء الصدر الأول الأقوياء. ويعتقد أهل السنة بأن الإسلام بالدرجه الأولى هو دين القدره وتاريخه تاريخ الاقتدار، بينما ينظر الشيعة وعلى الخصوص في العصر الراهن للإسلام بالدرجه الأولى بأنه دين العدالة وتاريخه الصادق هو تاريخ العدالة.

ص: ٢٤٧

١- (١) أعلام الموقعين: ٣/٣ و ٤.

٢- (٢) كمثالٍ راجع: هند وباكستان: ٣٧٣٨.

على سبيل المثال: يعتقد السنّه أن أهم ميزه للخليفه الثانى قدرته وسطوته وعظمته، بينما يعتقد الشيعة أن أهم ميزه لعلى بن أبى طالب (عليه السلام) هى مساواته وعدالته. فالسنّه تنظر لخلفاء المرحله الزاهره من تاريخ الإسلام من زاويه سطوتهم وقوتهم وجبروتهم ومقارعتهم لأعظم الإمبراطوريات يوم ذاك، وتنظر الشيعة للخلفاء الحقيقين فى تلك الفتره من زاويه تطبيقهم للعداله والمساواه وبساطه حياتهم وعدم خضوعهم لشيء سوى للدين والعداله(١). ولهذا السبب تحديداً يجب تحليل المتغيرات الداخليه بعد انتصار الثورة الإسلاميه فى إيران لا سيما بعد أن أمسك بالسلطه الثوار الملتزمون على أساس حساسيتهم تجاه تطبيق أو عدم تطبيق العداله والعداله الاجتماعيه، حيث مثل هذا العامل الأهم فى صياغه الأحداث الداخليه وإفرازاتها طوال هذه الفتره، بينما احتلت المواضع الأخرى الدرجه الثانيه من الأهميه. ولكن لو كانت الثورة وقعت فى بلاد سنّيه على سبيل الفرض لكانت العوامل المؤثره دون شك غير هذه العوامل، ولانصبّ الجهد على تعزيز أركان الثورة، ولانتهى الأمر إلى استقطاب كل العناصر التى تختلف فى منهج تفكيرها لتثبيت مركزيه قويه(٢).

ص: ٢٤٨

١- (١) كمثالٍ راجع الخطبه الغراء المعروفه لرشيد رضا فى تأييد خلافه الشريف حسين فى منى. ثوره العرب ضد الأتراك: ٣٢٠٣٢٦. وكلام الشريف حسين عقب خطبه رشيد رضا: نفسه: ٣٤٢. كذلك راجع مقدمه محب الدين الخطيب على كتاب العواصم من القواصم التى أثنى فيها على الخلفاء الأمويين أيضاً بسبب قيامهم بتوسيع دائره الدوله الإسلاميه، ص ٣. انظر أيضاً ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين: ٢٩٩٣١٩.

٢- (٢) أفضل مثال على ذلك رساله الكاتبه المصريه والمجاهده المعروفه زينب الغزالي إلى ياسر عرفات بعد قصف الطائرات الصهيونيه لمكاتب منظمه التحرير الفلسطينيه فى تونس.

من النتائج المهمه الأخرى لهذه النظرة المتباينه فى الأمن والعداله هى أن الحركات الإسلاميه فى نطاق أهل السنّه اتسمت على مرّ التاريخ بالبعد الدينى والثقافى، وقلّما نجد حركه سياسيه فى هذا النطاق، بينما كثرت الحركات السياسيه الشيعيه حتى فى فتره حكم السلاطين الشيعه. إنّ إمكان ظهور هذه الحركات السياسيه فى الإطار الشيعى لتوفره على اسس نظريه لازمه للقيام ضد السلطه الحاكمه أكثر بكثير من إمكانيه ظهورها فى دائره لا تتوفر على هذه الأسس، بل تعتبر مثل هذا الإجراء أمراً لا مشروعاً لأنه يخل بالنظم والاستقرار.

ولا يعود السبب فى اتسام الحركات الإسلاميه السننيه بالبعد الثقافى والدينى إلى افتقارها للأسس النظرية السياسيه والاجتماعيه وحسب، ففى غياب منفذ اجتماعى سياسى مشروع يستقطب الجهد الثورى التغييرى عند الأمّه ويوجهه، يتجه هذا الميل إلى التغيير والتحول والإصلاح نحو المنافذ الدينيه والثقافيه، بينما لم يُعانِ الشيعه من مشكله كهذه، فقد كان بمقدور هذا الجهد أن يسير فى قنواته المشروعه الاجتماعيه والسياسيه وحتى العسكريه، وبالتالي يستطيع الجهد الثورى أن يسلك قنواته الطبيعيه بسهولة، الأمر الذى لم يحصل عند السنّه، فقد اغلقت منافذ التمرد والعصيان والاستياء، ولم يعد بالإمكان مواجهه الحاكم وجوره وبدّعه، فكانت هذه الميول تتجلى فى قالب مواجهه البدع والانحراف الفكرى والدينى فى القضايا التى لا تتعلق بالحاكم ولا تدنو منه، فتظهر يوماً بصوره مواجهه المعتزله، وتاره بصوره مواجهه الشيعه والمتصوفه والفلاسفه، ومره اخرى بصوره مواجهه المذاهب السنّيه الأخرى ومدارسهم الفقهيّه والكلاميه، وتاره بصوره مواجهه الناس ومعتقداتهم واتهامهم بالشرك وهدر دمائهم وأموالهم بحجه القيام بأعمال لا يرتضيها

١- (١) للمصادمات المذهبيه فى الإسلام تاريخ واسع مضمخ بالدم، وللحنابله فىها حصه الأسد بسبب اعتقاداتهم المتحجره الساذجه الناشئه عن نفسيات متشده، وحتى الأشاعره المعروفين بالتعصب والتشدد زهقوا من تحجر الحنابله وتعصبهم وقسوتهم وفتنهم. على سبيل المثال كتب جماعه من العلماء الأشاعره رساله إلى الخواجه نظام الملك فى إسناد ودعم أبى القاسم القشبرى رئيس الأشاعره آنذاك، اشتكوا فىها من تصرفات الحنابله وطلبوا منه الدعم المؤثر. والطريف أن هذه الرساله كتبت فى زمن كان الأشاعره والشافعيه يمتلكون من القوه والهيمنه مالا يمتلكها غيرهم، ويمكن من مضمون الرساله معرفه مستوى الضغط الذى كان يمارسه الحنابله على الفرق الأخرى، فقد أظهر جمع من الحشويه وعوام الناس والأوباش الذين أطلقوا على أنفسهم بالحنابله بدعاً قبيحه وأعمالاً شنيعه فى بغداد لا يقول بها أى ملحد فضلاً عن الموحد، فنسبوا إلى الله كل ما هو منزه عنه من النقائص والآفات والحدوث والتشبهات... وبادروا إلى هتك الأئمه الماضين والطعن بأهل الحق والمتدينين ولعنهم فى المساجد والمحافل والأسواق.. انظر: الملل والنحل للأستاذ السبجاني: ٢٧٩٢٨٢. ويمكن ملاحظه حكايات كثيره فى هذا الباب فى كتاب طبقات الحنابله الذى كتب من قبلهم فى تخليد علمائهم وشرح أحوالهم، والحكايه التاريخيه التاليه توضح جانباً من دور الحنابله فى إثارة الفتن: ففى زياره الطبرى الثانيه لبغداد سأله الحنابله فى المسجد الجامع فى إحدى الجمع عن رأيه بآبن حنبل وحديث جلوس الله على العرش، فأجاب بأنه لا يعتد بمعارضه أحمد بن حنبل. فقالوا: إن العلماء اعتدوا به. فقال الطبرى بأنه لم يره ولم ير بأنه روى عنه ولم يلتق بأحد أصحابه الموثوقين، أما حديث الجلوس على العرش فهو أمر محال. لَمَّا سمع الحنابله وأصحاب الحديث هذا الكلام هاجموا ورشقوا بالدواه، فالتجأ الطبرى إلى منزله، فلحق به الحنابله وهم عده ألوف ورشقوا داره بالحجاره حتى تكوّم تل من الحجاره أمام الدار. فتدخل صاحب شرطه بغداد نازوك ومعه آلاف من رجاله وأنقذ الطبرى من شر العامه، ومكث هناك يوماً واحداً، وأمر برفع الحجاره من أمام الدار. راجع: وهابيان (الوهابيون): ٢٧. انظر أيضاً ما تعرض له أحد أكبر علماء القرن السابع العز بن عبد السلام من الحنابله فى: الإسلام بين العلماء والحكام: ١٩٢.

يُعتبر هذا الموضوع تاريخياً أحد الأسباب المهمة في النزاع الدائم بين المسلمين، فعلى الرغم من المشتركات الأساسية الكثيره التي تجمع بين الفرق الإسلاميه المختلفه والتي تعود إلى المبادئ الواضحه والصريحه للإسلام واستيعابه اللامحدود للجميع، نلاحظ أن التاريخ الإسلامى ملئ بالصراعات الطائفيه الداميه، ولا ريب في أن العوامل الاجتماعيه والسياسيه والقوميه والعنصريه لعبت دوراً عظيماً في نشوبها. لكننا في نفس الوقت لا نستطيع أن نتجاهل العامل الأ-خير الذى ذكرناه، أى أن غياب المنفذ المشروع الذى يمكنه أن يستوعب الجهد الثورى للجمهور في طريق الإصلاح السياسى والاجتماعى يؤدي إلى انحراف هذه الطاقه الكامنه الطبيعيه، فحينما يُحظر على هذه القوى الالتجاء إلى الوسيله المناسبه والمشروع لنييل أهدافها، فإنها ستمسك بوسائلها المشروعه برأيها وتهاجم بذرائع مختلفه إخوانها عوضاً عن استهلاك هذه الطاقات في تقويم النظام الحاكم(1).

لهذا الكلام أهميه بالنسبه للإسلام أكثر من غيره من الأديان؛ ذلك أن الإسلام قادر أكثر من أى دين آخر على تعبئه الطاقات الكامنه في الإنسان من أجل التقدم بأهدافه، أما الأديان الأخرى فإنها تستهلك جزءاً من طاقه الإنسان في طريق الفلاح والصلاح الذاتى، ولا شك في أن رساله أى دين هي تحقيق السعاده

ص: ٢٧١

١- (١) وهذا يخالف تماماً مواقف أئمه الشيعه التي لا تتجاهل أبداً الدور الأساسى للنظام الحاكم في إفساد الأمم، لهذا فهم يهتمون بالإصلاح الاجتماعى ولا- سيما إصلاح النظام الحاكم مثلما يوجهون اهتمامهم للتربيه الفرديه، حتى أنهم لا يحتيدون مواجهه الفرد أو النظام الذى يزيغ عن مسار الحق لأسباب مختلفه سوى تلك التابعه عن خبث ذاتى، فقد أوصى الإمام على عليه السلام في الخوارج مثلاً وقال: «لا تقتلوا الخوارج بعدى، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه». نهج البلاغه: الخطبه ٦١، تصحيح صبحى الصالح.

للإنسان، الأمر الذى يريده الإسلام أيضاً للبشرية، لكنه يختلف عن الأديان الأخرى فى أنه يعتبر أن الفلاح والسعادة الفرديه تتحقق فى ظل العمل الاجتماعى الذى يتقدم بأهداف هذا الدين وغاياته.

والهدف النهائى هو أن يحقق هذا الدين أهدافه الاجتماعيه، ولا ينال الإنسان السعادة المرجوّه إلا حينما يوقف نفسه فى سبيل تحقيق هذا الهدف، وبالتالي فإن الإسلام يستطيع بكفائه أكبر من الأديان الأخرى أن يحرك الاستعدادات الكامنه فى الإنسان ويستثمرها لصالح تقدمه الاجتماعى والسياسى؛ لهذا يرغب المسلم فى استخدام كل قواه والتضحيه بالممكن من أجل إعلاء كلمه دينه، لأن هذه الرغبه تحقق له غايه الفلاح والسعادة، بينما يتحقق هذا الفلاح فى الأديان الأخرى من خلال الرياضه النفسيه أو الأعمال الفرديه والجماعيه أحياناً، ولكن ليست بسعه الأعمال الجماعيه فى الإسلام. المهم أن الدين الإسلامى قادر على تحريك القوى الباطنيه للمسلم وتنميتها وبث روح التضحيه فيه واستثمار هذه القوى(1)، الأمر الذى يحتاج إلى المزيد من التوضيح.

ص: ٢٧٢

١- (١) منذ اليوم الأول لظهور الإسلام وإلى يومنا هذا استطاع هذا الدين أن يوظف أتباعه والشبان بخاصه لخدمته، وتعود مثل هذه الآليه بالدرجه الأولى إلى خصائص الدين نفسه وانسجامه مع الأبعاد الإنسانيه للإنسان. تأمل فى الفقره التاليه المستله من خطبه أبى حمزه الخارجى لأهل الحجاز لاتقادهم له بسبب صغر أتباعه: «يا أهل الحجاز، أتعيروننى بأصحابى وتزعمون أنهم شباب؟ وهل كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا شباباً؟.. شباب والله مكتهلون فى شبابهم، غضبضه عن الشر أعينهم، ثقيله عن الباطل أرجلهم، أنضاء عباده أى أن العباده قد أخذت منهم حتى جعلتهم ضئال الأجسام وأطلاح سهر أى أن طول السهر فى العباده وقيام الليل قد أخذ منهم حتى أهزلهم فنظر الله إليهم فى جوف الليل منحنيه أصلابهم على أجزاء القرآن كلما مرّ أحدهم بآيه من ذكر الجنه بكى شوقاً إليها، وإذا مر بآيه من ذكر النار شهق شهقه كأنّ زفير جهنم بين أذنيه،... حتى إذا رأوا السهام قد فوّقت، والرماح قد اشرعت، والسيوف قد انثّضت، ورعدت الكتيبه بصواعق الموت وبرقت، استخفّوا بوعيد الكتيبه لوعيد الله، ومضى الشاب منهم قدماً حتى اختلفت رجلاه على عتق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه، فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت إليه طير السماء، فكم من عين فى منقار طير طالما بكى صاحبها فى جوف الليل من خوف الله، وكم من كفّ زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها فى جوف الليل بالسجود لله». البيان والتبيين: ١٠٢/٢ و ١٠٣. هذا الوصف للشباب عن دينهم وتضحياتهم فى سبيل الله يصحّ إلى حد ما على شبان مختلف الأزمنه، انظر أعداد مجله النذير الصادره عن الإخوان المسلمين فى سوريه، وكذلك الكتب التى تناولت جماعه "فدائيان إسلام" ومعنوياتهم، و "بيامبر وفرعون".

من السمات المهمة فى الإنسان أنه يرغب فى أن ينضوى تحت لواء ما وينجذب لشيء كحاجه ثابتة لا تتغير من حاجاته، وإذا لم تُستشعر هذه الحاجه بشكل محسوس عند الجميع فبسبب تشتت القوى الداخليه، والوقوع تحت تأثير عوامل كثيره ومتنوعه تُفكك القوى وتقضى على التمرکز اللازم لظهور هذه السمه والاستعداد الذاتى.

ومن أهم العناصر التى تستطيع أن تجتذب الإنسان وأقواها هى الدين؛ لانسجامه مع فطره الإنسان من جهه، وإلى طبيعه الدين نفسه من جهه اخرى، ولهذا يستطيع الدين أن ينفذ إلى أعماق الضمير الإنسانى ويسخر جميع قواه الظاهره والباطنه، لا فرق فى ذلك بين الإسلام وغيره من الأديان، فالمسيحيه كانت تسخر أتباعها فى القرون الوسطى بهذه الطريقه، أخذ على ذلك مثلاً المبلِّغ أو المقاتل المسيحى الذى يجدد ويسعى ويضحى بنفس ما يجدد المبلِّغ المجاهد المسلم، لكن المسيحى فى عصرها الجديد والأديان الأخرى أيضاً سوى الإسلام أعادت النظر فى مبادئها وتخلت عن الكثير منها وعن عناصرها الرئيسيه ودعواتها الأولى، وأصبح

الفرق بين الدين الإسلامى والدين المسيحى شاسعاً وواضحاً.

على عكس مسيحيه القرون الوسطى، أصبحت المسيحيه الموجوده ديناً محدوداً لا- يستطيع أن يعبئ قدرات أتباعه كالسابق ويسخرها لخدمته. فلا تجد مسيحياً معاصراً يتصف بالصلابه والافتقار كما فى الماضى، وهذا ليس بسبب

الضعف الذاتى للمسيحيين المعاصرين، وإنما بسبب ضعف المسيحيه التى يؤمنون بها، لأنها تفتقد إلى الحزم والصراحه والحسم بالشكل الذى كانت عليه سابقاً. فالدين الذى يتراجع خطوه فخطوه أمام المدنيه الجديده وضروراتها وضغوطها وحتى أمام معاييرها وقيمها الماديه البحتة بذريعه حمايه نفسه، وتتضاءل أصالته ولا يفكر إلا بالانسجام مع الوضع الموجود مهما كان الثمن، هذا الدين يفقد الحد الأدنى من عناصر الجذب التى يمكن بواسطتها أن يجعل من أتباعه والهيمن به يضحون من أجله، الأمر الذى يفتقد إليه المسيحيون فى العصر الحاضر لا بسبب ضعف إيمانهم وإنما لضعف المسيحيه نفسها والتى تبلغ لها الكنيسه الحاليه(1). وهذا هو السبب الذى يعود إليه الاختلاف بين الإسلام والأديان الأخرى وعلى رأسها المسيحيه فى الوقت الحاضر.

فلم يَطوِ الإسلام المسار الذى سارت عليه الأديان الأخرى فى القرون المتأخره لأسباب مختلفه تعود بأجمعها إلى طبيعه الإسلام نفسه، رغم رغبه المسلمين أصحاب الفكر العصرى بذلك دون أن ينتبهوا إلى طبيعه هذا الدين، ولهذا السبب بالضبط لم تتضاءل الأصاله الاعتقاديه الإسلاميه للأمة فى هذا العصر عن الأصاله الاعتقاديه لآبائهم فى القرون الماضيه، وهذا يعنى أن الإسلام استطاع أن يحافظ على أصالته وصراحته وحزمه وصفائه رغم تبدلات الزمن، ويحتفظ بنفس النفوذ والقدره وقوه الجذب التى كان عليها فى الماضى، بالشكل الذى يستطيع فيه أن يلبي

ص: ٢٧٤

١- (١) للمزيد من الاطلاع، راجع: ٣٤-٣١. On Being Christian, pp.

حاجات الجيل الجديد ويسخره لخدمته مثلما لبى حاجات أسلافهم وسخرهم لخدمته من قبل (١).

على أية حال، فقد أكدنا بأن الإسلام قادر على تفجير طاقات معتقيه واستخدام هذه الطاقات لصالح التقدم بأهدافه، أما لو تفجرت هذه الطاقات والقدرات ولم تجد لها متسعاً اجتماعياً وسياسياً فإنها ستتجه نحو الانحراف والتعصب وتستهلك في مواجهه كل ما يُعتقد أنه من البدع، فحينما تفيض العواطف والأحاسيس فإنها لا تستسلم للعقل والمنطق، وعندئذ يحاول المرء أن يؤدي دِينه إلى دِينه من خلال مواجهه البدع سالكاً أكثر السبل إشاراً وتضحيه، ولا يهمله في ذلك أن يكون الشخص الذى يصطدم به أخاه في الدين وفي المذهب، ليعبر بهذه المواجهه عن إخلاصه الدينى ونصره الدين والحق والقرآن والرسول (صلى الله عليه وآله)، لا- بسبب انحراف الطرف المقابل حقاً، وإنما لحاجته إلى مصاديق الانحراف حتى وإن كان هذا الانحراف وهمياً؛ لكي تخبو في داخله نار الإيثار والتضحيه (٢).

ص: ٢٧٥

١- (١) يعتقد جب مصيباً بأن هذه الخصيصة منطلقه من ذات الإسلام: «النظام الاعتقادى الإسلامى مجموعه محكمه وإيجابيه ومؤكده، وهذه الخصائص تعود إلى القرآن والحديث والسنة والشريعه».

٢- (٢) خير مثال على ذلك: دراسه الخصائص النفسيه والدينيه والأخلاقية للإخوان فى الحجاز وسلوكياتهم. انظر: وهابيان: ٤٤٦٤٥٩. فمثلاً- يقول حافظ وهبه وكان مقرباً منهم شاهداً على حروبهم: بأن الإخوان لم يكونوا يخشون الموت، ويقبلون عليه لنيل الشهاده، وحينما كانت الأمم تودّع ولدها تقول له: جمعنا الله وإياك فى الجنه، وكان شعارهم عند الهجوم: إياك نعبد وإياك نستعين، ويروى وهبه مشاهداته عن بعض حروبهم واستسلامهم للموت واندفاعهم نحو العدو أفواجاً أفواجاً دون أن يفكر أحدهم سوى بهزيمة العدو وقتله، ويقول: إنه لا توجد فى قلوب الإخوان ذره من رحم أو شفقه، ولا يفلت من قبضتهم أحد، وأينما حلّ الموت معهم. راجع: وهابيان: ٤٥٢، نقلاً عن كتاب: جزيره العرب فى القرن العشرين: ٣١٤. أما جان فيلبى فيصور هذه العقيدة بالقول: إن الإخوان حرّموا القتل والسلب بين القبائل وقطع الطريق واستعمال الدخانيات والحياه المترفه، وانصبّ جُلّ اهتمامهم بالاستعداد للآخره، وقد اعتبروا سواهم من الناس والفرق الإسلاميه الأخرى من المشركين. راجع: وهابيان: ٤٤٩، نقلاً عن تاريخ نجد: ٣٠٨ ٣٠٥.

ولا- تنحصر مشاهد الصدامات الطائفية الداميه فى تاريخ الإسلام بين الشيعة والسنة وحسب، فمن العجيب حقاً أن تكون الاشتباكات الطائفية والمذهبية بين أتباع المذهب الحنفى والمذهب الشافعى (١) أو بين أهل الحديث وغيرهم أكثر عنفاً ودمويه وشده (٢)، أما بالنسبة للحاله الأولى فإن الحركات السنيه المناوئه للشيعة

ص: ٢٧٦

١- (١) لمعرفة شدة التنافس بين الحنفيين والشافعيين الذى أدى إلى صراع مرير بين المذهبيين، تأمّل فى الحكايه التاليه التى ينقلها هندوشاه: «كان الخواجه على مذهب الإمام الأعظم الشافعى، وقد شيد السلطان ملك شاه مدرسه فى أصفان، ولما سُئل عن الطائفة التى تعود إليها المدرسه قال: رغم أننى على المذهب الحنفى لكننى لم أقم ما قمت به إلا- الله تعالى، فليس من الصحيح أن تُخصص لقوم وتمنع على آخرين، وأمر بأن يكتب بأن المدرسه لأصحاب كلا المذهبين على السواء. ولما كان السلطان على مذهب الإمام أبى حنيفه أرادوا تقديم اسمه على اسم الشافعى، فرفض الخواجه ذلك وتعطل الكتاب لمده، حتى تقرر أن تكتب العبارة التاليه: «وقف على أصحاب الإمامين إمامى الأئمه صدرى الإسلام». مجله كليه الآداب والعلوم الإنسانيه فى جامعه مشهد: العدد ٥٦، ص ٧٤٢، نقلاً عن تجارب السلف: ٢٧٧ ٢٧٨.

٢- (٢) «شده التعصب بين الشافعيه والحنفيه، وبين الماتريديه والأشعريه، وبين أهل السنة والمعتزله والشيعة.. كان عاملاً كبيراً من عوامل ضعف المسلمين. والذى يقرأ المقدسى فى رحلته، وياقوت فى معجم البلدان يرى صدق هذا القول من تخريب بلاد وقتل نفوس وشده فتن وهياج...». ظهر الإسلام: ١٠٢/٤. «ويشبه فى مصر فى يوم عاشوراء سنه (٣٥٠ هـ -) خلاف بين الجنود السنة من أتراك وسودانيين من جانب والشيعة من جانب آخر، ويسير الجنود فى الشوارع يسألون من يجدونه فى الطريق: من خالك؟ فإذا لم يقل: معاويه يلقى من الضرب والأذى ما لا طاقة له به». انظر الفكر السياسى الشيعى: ٢٧٩٣٨١ وإسلام بلا مذاهب: ٢٨٥٢٨٨.

كانت أكثر وأوسع من الحركات الشيعية المعاديه للسنة؛ لأسباب عديدة منها: أن الشيعة كانت تمثل سابقاً أقلية في المجتمع الإسلامي، وأن المذهب الشيعي لم يكن محاطاً بقيود فقهيه وكلاميه تحدد الحركات الشيعية من التحرك السياسي والاجتماعي وتضطرها لتوجيه الجهد الثوري والتغييرى فى مسار آخر، فضلاً عن ذلك فإن الأسس الفقهيه والكلاميه للشيعة ومنهج تفكيرهم المذهبي وتجاربهم التاريخيه كل هذه لم تجعل السنة خارج الإطار الدينى(١). أما السنة فلم تكن أمامهم وسيله مشروع ليراز إخالصهم الدينى سوى مواجهه البدع التى لا ترتبط بنظام الحكم، وكأن اسلوب مواجهه البدع استهلك كل عصاره شجره التضحية والإيثار الدينى بسبب اقتطاع الغصون الأخرى منها، بيان آخر: أنهم قد نذروا أنفسهم فى سبيل أهداف الدين الساميه من خلال دفع البدعه وحسب، الأمر الذى لا يزال سائداً ومع الأسف إلى يومنا الحاضر(٢).

ص: ٢٧٧

١- (١) «إننا نلاحظ أن أكثر الفرق الإسلاميه خساره أرواحاً وأنفساً هم الشيعة أنفسهم، وذلك لعدده أسباب أهمها: عطف الناس عليهم أول الأمر باعتبارهم أهل البيت الكريم، وشده تعلقهم بهم، الأمر الذى كان يرتعد منه الخلفاء الأمويون والعباسيون فرقاً، فكانوا يشددون عليهم النكير ويوقعون بهم الأذى ما كان إلى إيقاع الأذى بهم من سبيل». إسلام بلا مذاهب: ٢٨٥.

٢- (٢) يخضع لتأثير هذا الدافع الكثير ممن يستهلك طاقاته فى الوقت الحاضر لمواجهه التشيع، لا سيما فى القاره السوداء وشبه القاره الهنديه والشرق الأذنى، حيث يبحثون عما يؤدون به دينهم إلى دينهم، وهم على استعداد للتضحية بالنفس لرفع كلمه الدين وحفظه، ولكن لانعدام الوسيله الموصله إلى هذا الهدف، وبسبب البساطه فى التفكير يقعون فريسه سهله المنال للإعلام الكاذب الموجه من قبل الوهابيين ضد الشيعة، ويهتبون لأداء الواجب حسب اعتقادهم ويرغبون ببذل كل جهد فى هذا السبيل لتأديه رسالتهم على حد زعمهم على أفضل وجه. وطالما كان الأمر كذلك فإن التعامل مع هؤلاء ينبغى أن يختلف تماماً عن التعامل مع الوهابيين المغرضين والعارفين بحقيقه الأمر، لكنهم يمعنون فى هذا العدا ل تحقيق مآربهم، انظر: أفريقيا: ميراث كذشته وموقع آينده (أفريقيا: تراث الماضى ومكانه المستقبل): ١١٢١١٤.

ما قلناه حتى الآن يعود إلى تطور الفكر السياسي للشيعة والسنة خلال قرن أو قرنين من زمن الصدر الأول، والأرضيه التي نما عليها فقه أهل السنة وكلامهم، وتأثيرها عليه. أما كيفية تفسيره وتحوله فيما بعد فهو موضوع مستقل لا يمكن فهم الوضع الحالي بشكله الصحيح دونه، خاصة وأن التكوين الاجتماعي والنفسي والمذهبي لأهل السنة قد تبلور عملياً في هذه المرحلة. وقد ترك المنهج الديني والسياسي لبني العباس تأثيراً مصيرياً على أسس الفكر السياسي لأهل السنة، رغم أن هذه الأسس قد ارسيت في فترة الخلفاء الراشدين وبني اميه ولا سيما فترة حكم معاوية، غير أن العباسيين وضعوا النقاط على الحروف ودوّنوا تلك الأسس بصورتها النهائية؛ لأنهم كانوا بحاجة إلى التظاهر بالدين، فاستغلّوه غايه الاستغلال للاستمرار بالخلافه (١).

ص: ٢٧٨

١- (١) «في سنة ثلاث وأربعين ومائه شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث، والفقه، والتفسير، فصنف ابن جريح بمكة، ومالك الموطأ بالمدينه، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبه وحماد بن سلمه وغيرهما بالبصره، ومعر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفه، وصنف ابن إسحاق المغاربي، وصنف أبو حنيفه الفقه والرأى... وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربيه، واللغه والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الأئمه يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحه غير مرتبه». تاريخ الخلفاء: ٢٦١. لدراسه العوامل المانع عن كتابه الأحاديث النبويه في الصدر الأول راجع الملل والنحل: ٥١٧١. ولاحظ أيضاً البحث الوافي في كتاب: أضواء على السنة المحمديه: ٢٦١. ويبدو أن العلماء في الفترة اللاحقه لم يكونوا في البدء راغبين في الكتابه اتباعاً للماضين، لكنهم عكفوا عليها بعد أن اجر هشام الزهري عليها. نفسه: ٢٦٢.

فى هذه المرحلة اتسعت العلوم الإسلاميه من الفقه والحديث والتفسير إلى الكلام والرجال والتاريخ وجرى تدوينها، وكان من الطبيعي أن تخضع هذه الحاله لتأثير مصالحيهم، وبالفعل فقد ارتبط النظام الفقهي والكلامي لأهل السنه ارتباطاً وثيقاً بالنظام الحاكم، وأصبح فى النهايه الأيديولوجيه التى يؤمن بها النظام والمبرر لوجوده وشرعيته(1). واستمرت هذه العلاقه حتى بعد سقوط الخلفاه العباسيه لتخدم فيما بعد القاده المحليين.

وللمزيد من التوضيح نقول: إن العباسيين كانوا بحاجة إلى الدين أكثر من أسلافهم الأمويين من أجل تعزيز سلطانهم وتكريس خلافتهم؛ ذلك أن المجتمع الإسلامى على العهد الأموى كان أكثر انسجاماً وتوحداً من العصر العباسى، فالمسلمون الجدد فى الفتره الأمويه وقعوا تحت صدمه الظرف الجديد والقوه الجديده التى أنزلت سلاطينهم من على عروشهم، فكانوا يمثّلون دور المراقب للأحداث، أو يدخلون تحت ألويه المتنافسين من العرب على السلطه. وكان لابد أن تمر سنوات طويله حتى يدركوا بأنهم قادرون على المشاركه الفعاله فى بلوره التيارات السياسيه والاجتماعيه وحتى الدينيه والثقافيه. وقد انتهت مرحله الانطواء والمراقبه عن بُعد للأحداث فى أواخر العهد الأموى، بمعنى أن المسلمين من غير العرب دخلوا الميدان الأمر الذى مهد لسقوط الخلفاه الأمويه، مما عزز مواقعهم من جميع النواحي. أما القضيه الأخرى فهى حضور قوى جديده ليست سياسيه وحسب، وإنما انطوى

ص: ٢٧٩

١- (١) لاحظ مقدمه وسائل الشيعه: ٣٥٤٩/١، طبع مؤسسه آل البيت. حول السياسه الدينيه للعباسيين انظر: Goldziher, Muslim Studies, pp. ٧٥-٧٧.

هذا الحضور على أبعاد ثقافيه ودينيه أيضاً، مما ضاعف في التشتت السياسي والاجتماعي رغم نتائجه الإيجابيه الكثيره(1).

أدت هذه الظروف إلى هبوط قدره العباسيين مقارنه بالأمويين(2)، ليس بسبب قله كفاءه الخلفاء العباسيين أو عدم تشددهم واستبدادهم أحياناً قياساً بالأمويين، وإنما بسبب تبدل الأوضاع والظروف، فظروف الفتره العباسيه لم تكن تسمح باتباع السياسه الأمويه حتى لو كان الأمويون أنفسهم يحكمون في هذه الفتره.

المهم هنا أن هذه الظروف تركت أثرها على البناء الفقهي والكلامى لأهل السنّه، بمعنى أن ضعف القدره العسكريه للخليفه أدت به إلى التشبث بالدين لتعزيز مكانته، ليسد الدين الثلمه في القدره التي لم يعد بالإمكان سدّها بالسيف.

وهذا لا يعنى بأن جميع العلماء الذين ساروا في هذا الاتجاه كانوا من علماء البلاط أو أنهم طمعوا في كسب بعض المصالح، فلا ريب في أن بعضهم شخّص هذا العلاج كطريق وحيد لحماية الدين وتحقيق الأمن بعد أن رأى أن المهم في تلك

ص: ٢٨٠

١- (١) يمكن معرفه مدى تغلغل الأعاجم لا سيما الفرس في البلاط العباسي أوائل عهده من الروايه التاليه: «حكى أن المنصور تقدم إلى موسى بن جعفر عليهما السلام إلى الجلوس للتهنئه في يوم النيروز وقبض ما يحمل إليه، فقال: إني فُتشت الأخبار عن جدى رسول الله صلى الله عليه وآله فلم أجد لهذا العيد خبراً، وإنه سنّه الفرس، ومحاهها الإسلام، ومعاذ الله أن يحيى ما محاه الإسلام. فقال المنصور: إنما نفعل هذا سياسه للجنده...». جواهر الكلام: ٤٢/٥.

٢- (٢) في أوائل القرن الرابع الهجرى كانت معظم أراضي الدوله العباسيه تتبع حكومات محليه مستقله إلى حدّ ما لا ترتبط بالعباسيين إلا ارتباطاً ظاهرياً يتمثل في ذكر اسم الخليفه في الخطبه، ولهذا فقد اقتصررت حدود الحكم العباسي عملياً على بغداد وجزء صغير من العراق. انظر نظام الوزاره في الدوله العباسيه: ١٩.

الظروف العسيره المعقده هو وجود مركزيه قويه تحمى الدين وتحفظ أموال الناس وأنفسهم، وطالما لا يستطيع الحاكم لوحده إيجاد هذه المركزيه فعليه أن يلتجأ إلى الدين لتحقيق هذا الهدف.

بهذه الصوره أصبح الدين عقيدته النظام الحاكم، وهذا لا- يعنى أن النظام أخذ يستنجد به عقائدياً في كيفية إداره المجتمع والحكم، وإنما كان الدين يمثل القوه التي تسدّ الثغرات وتعوّض عن الضعف والنقص في الحكم، الأمر الذي كان يتطلب أن يتظاهر النظام الحاكم بمراعاة الشرع، إذ لم يكن ممكناً أن يُطلب من الأمة أن تخضع للنظام الحاكم وتدافع عنه لأسباب عقائديه ثم لا يعتنى النظام نفسه بظواهر الدين والعقيدته(1).

اعتراضات معاصره:

بلحاظ ما ذكرناه لا بدّ أن نقول: لو لم يواجه الخلفاء العباسيون بعد هارون مشكله ضعف القوه العسكريه لتبلور التكوين الفقهي والكلامى لأهل السنّه وعلى

ص: ٢٨١

١- (١) حول اتخاذ السلجوقيين للسياسه الدينيه وانتفاعهم منها لتعزيز مواقعهم السياسيه راجع: نظام الوزاره في الدوله العباسيه: ٤٧٥٠، ويقول ابن الأثير عن سياستهم الدينيه: بأن السلاجقه أعادوا هيبة الخلافه التي كانت قد آلت إلى الضعف، لا سيما في أيام وزاره نظام الملك. لاحظ: المصدر المذكور نقلاً عن التاريخ الباهر في الدوله الأتابكيه: ٥١، وأيضاً: النقض: ٤٧٤٨، حيث ينقل إجراءاتهم الدينيه بنظره إيجابيه. وكانت هذه السياسه متبعه من قبل العباسيين أيضاً، يقول البندارى: بأن العباسيين في القرن السادس الهجرى رفعوا من هيبة الخلافه حتى أصبحت لبغداد في نظر الأعداء هيبة يستحيل معها التفكير بالسيطره عليها، ولهذا لم يقدم أى ملك على مثل هذه الخطوه. انظر: نظام الوزاره في الدوله العباسيه: ٦٤، نقلاً عن آل سلجوق: ٢٦٨. وللمزيد من الاطلاع راجع: المصدر نفسه: ٦٢٦٧.

الأقل فيما يتعلق بالمسائل السياسيه والحكوميه بصوره اخرى، ولم يُثر هذا الموضوع اعتراض أهل السنّه قبل عصرنا الحاضر، بيد أن أصوات الاعتراض ارتفعت في الفتره الأخيره ولا سيما خلال العقدين الأخيرين، بحيث يمكن ملاحظه مظاهرها في كتابات المجموعات السياسيه والثوريه وحتى الإصلاحيه الموجوده في مصر وشمال أفريقيا وبعض الدول الإسلاميه والعربيه، سواء كانت هذه المجموعات إسلاميه أم غير إسلاميه(1).

أما الأيديولوجيه الشيعيه فإنها ومنذ البدء لم تطو هذا الطريق، فمبادئها لا تسمح لها أن تتبدل إلى أيديولوجيه النظام الحاكم حتى وإن كان الحكم بيد السلاطين الشيعه. فحينما تُعرّف شرعيه النظام الحاكم بانطباقه مع المبادئ والشروط التي ينبغى أن تكون حاكمه عليه فإن مثل هذه الأيديولوجيه لا تستطيع أن تتبدل إلى أيديولوجيه النظام الحاكم وتصبح في خدمه تبرير وجوده. أما المبادئ النظرية لأهل السنّه فقد كانت تعمل على إضفاء الشرعيه على الوضع الموجود

ص: ٢٨٢

١- (١) تعرّض الفكر الكلاسيكي السنّي في القرن الأخير إلى انتقاد شديد وخاصه فيما يتعلق بموقفه من العلاقه بين العلماء والبلاط، من قبل منتقدين ينتمون إلى طوائف متفاوتة وبدوافع متباينه، بينهم علماء دين كالشيخ كشك وخالد محمد خالد وكل علماء الدين المرتبطين بحركه الإخوان المسلمين وعلى رأسهم سيد قطب، وبينهم اليساريون والتقدميون والليبراليون. تتعقب بعض الانتقادات أهدافاً إصلاحيه بنّاءه وهي الصادره عن الطائفه الأولى، بينما يراد من بعضها الطعن بالدين وإثارة الفتن والتخريب. حول آراء الشيخ كشك انظر: بيامبر وفرعون: ٢١٩٢٢٠. وعن آراء خالد محمد خالد راجع: الشيعه في الميزان: ٣٧٥٣٧٨، وعن علماء الدين الميّالين إلى الإخوان المسلمين: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلاميه: ٢٦٢٢٧٠. أما عن انتقادات الطائفه الثانيه فانظر: الإسلام والخلافه في العصر الحديث: ٩٣٤، وخاصه الصفحات ١٨٢٣، ومقدمه محمد عماره على كتاب الإسلام وأصول الحكم.

وتبريره وذلك لأن مبادئهم النظرية والاعتقادية تكونت ونمت تحت تأثير الواقع السياسى والتاريخى وخاصة ذلك الذى يعود إلى صدر الإسلام.

بعبارة ثانية: فإن الأيدولوجية كانت فرعاً من الواقع ونابعه عنه، وكنا قد ذكرنا آنفاً أن أهل السنّة يختلفون عن الشيعة فى نظرهم للإمامه والقياده من حيث تقديم الشأن على الشخص وبالعكس، إذ يعتقد أهل السنّة أن ما حصل فى الصدر الأول يتّسم بالشرعيه والحق، ومن الطبيعى أن يستلوا المفاهيم والتعاريف من هذه المصاديق المعترف بها وبشرعيتها، هذا أولاً.

وثانياً: لأن حفظ الدين وحمايته لا يتحقق برأى المذهب السننى إلا فى ظلّ وجود نظام الحكم(١)، ولهذا كان يعمل على تسويغ الوضع الموجود وإضفاء الشرعيه عليه، فتبلور الذهن السننى على هذه الشاكلة، لا سيما وأن المذهب يرى أن إجماع الصحابه والتابعين وعلماء الفترات اللاحقه والنصوص القرآنيه والسيره النبويه كلها تعزز هذا الرأى(٢).

وليس الأمر مجرد اعتقاد بهذا المبدأ الذى بلور هذه الطريقه من التفكير، إنما الأهم أنه أصبح جزءاً لا ينفصم من التعاليم الدينيه، أى أن المذهب السننى بات

ص: ٢٨٣

١- (١) أعلام الموقعين: ١/٤٧٤٨. يوضح غرونباوم الخصائص الأصلية الهيكلية للدولة الإسلامية ودورها فى حفظ المبادئ الدينيه والأخلاقه كالتالى: «١- الهدف من خلق الإنسان: العباده. ٢- العباده الكامله تتطلب وجود جماعه المؤمنين. ٣- هذه الأمه تحتاج إلى الدوله. ٤- المسؤوليه الرئيسيه على عاتق الدوله تأمين الأرضيه المناسبه للعباده». G.E.Von Grunebaum. Islam ١٩٦٩, p.١٢٧

٢- (٢) عن أهميه الإجماع لا سيما فى عصر الصحابه والخلفاء الراشدين الذى يعبر عنه صبغى الصالح بأنه المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامى، وكيف أصبح مستنداً للكثير من القضايا المرتبطه بالحكومه والخلافه راجع النظم الإسلاميه: ٢٨١. يعتقد المؤلف بأن الخلافه قامت على الإجماع، ولم تقم على شىء من تلك الأحاديث المرويّه فى الخلافه إلا تعصيماً وتأييداً على سبيل الاستثناس.

يفهم الدين بهذه الصورة وعلى ضوء هذا الفهم أخذ يفسّره. ولا شك في أن الكثير اضطلع بمهمه ترويح هذه الفكرة: إمّا عن سوء نيه، أو لمطامع دنيويه والتقرب من السلطان، لكن لا يُنكر وجود آخرين اعتقدوا بهذه الفكرة للدلائل التي أتينا عليها (١).

مهما يكن من أمر فإن هذه المبادئ عند الشيعة تبلورت بصورة أخرى، ولم يكن المذهب الشيعي يفكر ويخضع إلا وفق ضوابط قيمه ومعاييرها، أي أنه لا يرى أن السبيل الوحيد لحمايه الدين وحفظه هو تسويغ الوضع الموجود وعدم المسّ بالسلطة الحاكمه أو العمل على تكريسها كما يعتقد بذلك بعض أهل السنّه، بل اعتقد المذهب الشيعي وعلى الأقل في مقاطع من التاريخ وعمل بعكس هذه الفكرة، ولهذا لم يكن يعترف بالوضع الموجود إلا بعد انطباقه مع هذه الضوابط. أو أنه كان لا يعترف رسمياً بالنظام الحاكم ولا يقف بوجهه حينما تتطلب الظروف ذلك ويتوقف حفظ الدين وحمايته على عدم معارضة السلطه (٢).

ص: ٢٨٤

١- (١) تأمل في هذه الفقرة لابن تيميه: «روى الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمرو: أن النبي (صلى الله عليه و آله) قال: لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم. فأوجب (صلى الله عليه و آله) تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع. ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بالقوه والإماره؛ ولهذا روى: أن السلطان ظل الله في الأرض. ويقال: ستون سنه من إمام جائر أصلح من ليله واحده بلا سلطان. والتجربه تبين ذلك. ولهذا كان السلف كالفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهما يقولون: لو كان لنا دعوه مجابه لدعوننا بها للسلطان». السياسه الشرعيه: ١٣٨١٣٩. انظر أيضاً طبقات الحنابله: ٣٦/٢.

٢- (٢) «فدوله الفاطميين والبوهيين والحمدانيين والإيرانيين كلها زمنيه في عقيدته الشيعه لا تمتّ إلى الدين بصله». الشيعه والحاكمون: ٧. «... ولذلك فإن أيه تصرفات من قبل اولئك الحكام المنتسبين إلى الشيعه لا- علاقه بها ولا دخل لها بعقائد الشيعه، وأن الشيعه لا- يرون أيه علاقه ارتباطيه بينهم وبين اولئك الحكام، وأن أيه تصرفات خاصه أو عامه صدرت منهم هي تصرفات شخصيه، وإن كانت مطابقه للقرآن والسنّه فهي تصرفات صحيحه، وإلا- فإنهم آثمون عليها. ولذلك فإن الشيعه يتصّلمون من أيه مسؤوليه ترد نتيجة تصرفات اولئك الحكام. وبالنظر لأن عامل السياسه لا يمكن فصله عن عامل الدين، وأنها تتمثل في الأئمه الاثنى عشر المعصومين لذلك فإن الفكر السياسي الشيعي لا يمكن أن يخرج عن نطاق آراء وتصرفات اولئك الأئمه، ويمكننا أن نطلع على واقع الفكر السياسي الشيعي من متابعه آراء وتصرفات اولئك الأئمه في القضايا السياسيّه، وأن أيه صور أو مظاهر للآراء والتصرفات التي صدرت من الشيعه إن كانت مطابقه لتعاليم اولئك الأئمه فهي جزء من الفكر السياسي الشيعي، وإلا فإنها منحرفه كلياً أو جزئياً عن ذلك الفكر». الفكر السياسي الشيعي: ٢٧٠، وللمزيد من الاطلاع راجع الصفحات ٢٤٨٢٧١.

قد يتصور البعض بأن هذا التباين لا ينطوي على قدر كبير من الأهمية، بيد أن تحولات العصر الجديد أكدت هذه الأهمية؛ ذلك أن وجود المشكلات النظرية للحركة الإسلامية السنية المعاصرة وغيابها عن الحركة الإسلامية الشيعية ناجم عن هذا الاختلاف الذى يُعدّ بدوره سبباً للصمت الذى تلتزمه الأوساط الدينية لأهل السنّة حيال انتقادات الجيل الجديد حول حمايه الإسلام المطروح من قبلهم للحاكم الجائر والفاسق فى الماضى والحاضر(1). ورغم أن بعض المفكرين الشيعة فى إيران

ص: ٢٨٥

١- (١) كمثال: توقّف قليلاً عند الانتقاد العنيف الذى يوجّهه إلى الأئمة الأربعة فى الفقه السنى مصطفى شكرى مؤسس إحدى الحركات الإسلامية المسلمة فى مصر والذى اعدم بعد اعتقاله، وهو فى الحقيقة لا يقصد هؤلاء الأئمة بقدر ما يوجّه اللوم إلى فقهاء الأزمنة التالية لعصور الأئمة الأربعة إلى زمانه ويحاكمهم ويتهمهم بالتواطؤ مع السلاطين، فهو يقول فى الردّ على سؤال حول سبب إغلاق باب الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة: لكى يمجّدوا وتمجّد مؤلفاتهم ويصبحوا أصناماً للعبادة كآلهه معابد الشرك. وقد جعلوا من أنفسهم وسطاء بين الله والمؤمنين وخرجوا عن الإسلام. إنهم يتعلّقون بالجاهلية والوحشية، ويضيف ما معناه: هل أغلق حقاً باب الاجتهاد من قبل اولئك الذين حاولوا إغلاقه؟ كلا، إنهم أغلقوا باب الاجتهاد لعامة الناس وبقية المسلمين، لكنهم تركوه مفتوحاً بوجه علماء البلاط على مرّ الأجيال؛ ليصدروا فتاوى تتناسب مع معتقدات السلطه وآرائها مهما كانت تلك المعتقدات، ليقوموا وباسم الإسلام بنشر المعاصى وإباحه المحرّم. وإذا أردنا أن نقدم أمثله من الحاضر والماضى لما تمكن أحد من إنكارها؛ لوجود حالات واضحة فى تجويز الزنا والربا وإضفاء الشرعيه على السلطه على أساس مبادئ لا تستند على القانون الإلهى، وحتى إباحه الفحشاء وشرب الخمر باسم الإسلام. ثم يذكر أمثله من الفتاوى الصادره فى زمنه. بيامبر وفرعون: ٨٨ ٨٩.

وخارجها طرحوا انتقادات مماثلة للعلماء الشيعة لكنّها كانت ممكنة الحلّ؛ لأنها طرحت لأسباب اخرى غير التي ذكرنا. وأيضاً فقد سائر بعض علماء الشيعة في الماضي بعض حكام الشيعة لأسباب ثانوية خاصه، كتعزيز السلطه المركزيه الشيعيه الوحيده، وليس من قبيل إضفاء الشرعيه على الحاكم ووجوب طاعته، إذ نبع هذا الموقف المؤقت عن ضروره الدفاع عن المذهب والمصلحه العليا. ولعدم وجود مثل هذا الإلزام في العصر الحاضر وقف الشيعة بوجه السلطه الحاكمه رغم كونها شيعيه من أجل الدفاع عن الدين وحمائته.

الموقف الشيعي:

إذن: كان سبب وقوف العلماء إلى جانب السلاطين طوال التاريخ يختلف عند الشيعة عنه عند السنّه. فالشيعي لا يستطيع أن يعترف أبداً بشرعيه الحاكم الذي يمسك بالسلطه من خلال طرق غير مشروعته ويمارس سلطته وفق اسلوب مغاير للضوابط الشرعيه، ولهذا لا يستطيع أن يدعمه ويقف إلى جانبه، وإذا اضطر إلى ذلك فلاسباب ثانويه وليست مبدئيه(1). أما السنّي فلم يواجه مثل هذا المحذور، فالحاكم برأيه ينال الشرعيه ويستوجب الطاعه لكونه حاكماً يمسك بالسلطه،

ص: ٢٨٦

١- (١) كمثال انظر: نخستين روياروئيهاي انديشه کران ایران: ٣٢٣٣٦٦.

والوقوف بوجهه يصل إلى حدّ الحرمة على الأقل. ولعلّ بعض الفقهاء المتقدمين شكّكوا في لزوم طاعه الحاكم لكونه حاكماً، لكن هناك إجماع في الرأى على عدم جواز الوقوف بوجهه(١).

وبالطبع فإن عامل الأخلاق والتقوى كان يمنع اقتراب العلماء والفقهاء المتّقين السنّه من السلاطين، لأن السلطه تقترب من معظم الحالات بالدنيا والظلم والتعدى والهوى والتحلل والغفله عن الآخره والقيامه، فالنأى عن السلطان يمثّل مصداقاً للاحتراز من الدنيا وأهوائها الأمر الذى يشجّع عليه علماء السنّه المتّقين ويؤكدون على الأحاديث التى وردت فى هذا الباب، أى باب الابتعاد عن السلطان(٢).

ص: ٢٨٧

١- (١) (٢) ثمه عدد قليل من فقهاء السنّه أجازوا الوقوف بوجه الحاكم الجائر والفاسق حينما يتعذر إصلاحه إلا بالسيف. انظر آراء ابن حزم فى باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى كتاب الفصل: ١٧٣١٧٤/٤، وكذلك آراء إمام الحرمين الجوينى فى شرح المقاصد: ٢٧١٢٧٥، وهؤلاء كما ذكرنا لا يمثّلون إلا أقلية قليلة.

٢- (٢) (٣) يذكر ابن الجوزى فى كتابه "تلييس إبليس" أنواع المكائيد التى قد يُوقع بها الشيطان الفقهاء، ومنها القرب من السلاطين، حيث يفصّل الكلام فى هذا الباب ويقول: «... وفى الجملة فالدخول على السلاطين خطر عظيم؛ لأن النيه قد تحسن فى أول الدخول ثم تتغير بإكرامهم وإنعامهم أو بالطمع فيهم، ولا يتماسك عن مدهانتهم وترك الإنكار عليهم. وقد كان سفيان الثورى يقول: ما أخاف من إهانتهم لى، إنما أخاف من إكرامهم فيميل قلبى إليهم. وقد كان علماء السلف يبعدون عن الأمراء لما يظهر من جورهم فتطلبهم الأمراء لحاجتهم إليهم فى الفتاوى والولايات، فينشأ أقوام قويت رغبتهم فى الدنيا فتعلّموا العلوم التى تصلح للأمراء وحملوها إليهم لينالوا من دنياهم». تلييس إبليس: ١١٨١١٩، وكثيره هى الانتقادات المماثلة فى كتب الحديث والأخلاق والتاريخ. يتحدث الغزالي بالتفصيل فى المواقف التى ينبغى على العلماء اتخاذها إزاء السلاطين، منها قوله: «فهذه كانت سيره العلماء وعاداتهم فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقّله مبالاتهم بسطوه السلاطين، ولكنهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم، ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهاده، فلما أخلصوا لله النيه أثر كلامهم فى القلوب القاسيه فلينها وأزال قساوتها، وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا، ففساد الرعايا بفساد الملوك وفساد العلماء بفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا فلم يقدر على الحسبه على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر؟». الإسلام بين العلماء والحكام: ٦٠، نقلاً عن إحياء علوم الدين: ٩٢/٧. والطريف أن الغزالي أجاز الدخول على السلاطين فى حالتين فقط تكشفان عن فهمه السياسى الدينى لهذه المسأله: «لا يجوز الدخول عليهم إلا بعذرين: أحدهما: أن يكون من جهتهم أمر إلزام لا أمر إكرام، وعلم أنه لو امتنع اودى، أو فسد عليهم طاعه الرعيه، واضطربت عليهم أمر السياسه. فيجب الإجابته، لا طاعه لهم، بل مراعاه لمصلحه الخلق حتى لا- تضطرب الولايه. الثانى: أن يدخل عليهم فى دفع ظلم عن مسلم سواه، أو عن نفسه...». الإسلام بين العلماء والحكام: ١١٨، نقلاً عن إحياء علوم الدين: ٥، من الباب السادس فيما يحل من مخالطه السلاطين الظلمه. انظر أيضاً الفوائد لابن قيم: ١٥٣ ١٤٩. و: Gibb, Studies on The Civilization of Islam, p.١٦٥. Goldziher, The Zahiris, p.١٤٥.

p.١٤٥

وهنا نعيد طرح موضوع أشرنا إليه قبل قليل بصيغته سؤال: لماذا وقف بعض العلماء الشيعة ومنهم من كان أعلم عصره والعصور التي تلتها إلى جانب السلاطين، ولا سيما أثناء العهد الصفوي؟

يعود السبب الرئيسي إلى الظروف السياسيّة آنذاك والنزاع المستمر بين الصفويين والعثمانيين، فقد كان الصفويون الشيعة يحتلّون موقع المنافس للعثمانيين الذين كان يهتمّهم تبعاً لذلك أن يصوروا الشيعة على أنهم طائفة خارجة عن الدين بعيدة عن الإسلام؛ ليستعطفوا رأي الأمّة ويشيروا هممها، لجبرّها بالتالي إلى الأغراض

ص: ٢٨٨

التي يطمحون إليها تحت عنوان الدفاع عن الدين وكسب الثواب الأخرى(١). المهم في هذه العملية أن الإثارة لم تكن ضد السلطه الصفويه وحسب، وإنما شملت كلّ الشيعه حتى الساكنين داخل حدود الدوله العثمانيه نفسها، ولهذا تعرّضوا للضغوط والقتل والنهب والأذى، ووصل الأمر إلى ارتكاب مجازر بشعه ضد الشيعه وإنهاء وجودهم من بعض المناطق، وكمثال على ذلك ما فعله السلطان سليم الأول بعد أن خلع أبيه السلطان يزيد الثاني وقتل أشقاءه واستقرّ له الأمر، حيث أمر على الفور بقتل أربعين ألف شيعي(٢).

ص: ٢٨٩

١- (١) كمثال على هذه السياسه يمكن مراجعه الخطبه التي ألقاها إمام الجمعة في مسجد أياصوفيا الشيخ عبيد الله أوائل شهر رمضان في السنوات الأخيره من الخلافه العثمانيه، حيث اتهم فيها جميع الناس سوى الفقراء والمعاقين والمكفوفين بالارتداد والنفاق لامتناعهم عن الجهاد بالمال والنفوس، ووضع شرطين اثنين للعوده إلى الإيمان، هما: المشاركة في جبهات القتال، وتسليم نصف أموالهم إلى دار الخلافه التركيّه، وإلا فإنهم سيحشرون يوم القيامه مع المرتدين والكفره ويدخلون جهنم لا محاله... راجع ثوره العرب ضد الأتراك: ٢٢٤.

٢- (٢) معالم الخلافه في الفكر السياسي الإسلامى: ١٠٠. انظر التفاصيل في كتاب: البلاد العربيّه والدوله العثمانيه للمنظر القومي العربي المعروف ساطع الحصرى: ٣٨٤٠. وينقل كتاب "الفكر السياسي الشيعي" : ٣٠٠ عنه: «تولّى السلطان سليم زعامه السنّه، واستحصل على فتوى من شيوخ السوء بأن الشيعه خارجون على الدين يجب قتلهم، ولذلك أمر بقتل كلّ من كان معروفًا بالتشيع داخل بلاده». وينقل الحائرى عن ساندرس قوله التالي في السلطان سليم ومواقفه: «خلال السنوات الثمانيه التي حكم فيها هذا السلطان (٩١٨٩٢٧ ق) هاجم إيران وفتح كردستان وآذربايجان بعد عام (٩٢٠ ق)، وأقدم على قتل أو سجن كل من يُعرف عنه بأنه شيعي في منطقته حكمه. وكان علماء السنّه قد أعلنوا بأن قتل شيعي واحد أفضل من قتل سبعين مسيحيًا. وقيل: إن أربعين ألف شيعي قتلوا في هذه الأحداث». مجله كليه الآداب والعلوم الإنسانيه في جامعه مشهد: العدد ٥٧٥٨، ص ٥٦.

حقيقه الأمر أنّ التنافس السياسى بين الطرفين أدى إلى نشوب النزاع الدينى، وقد لعب العثمانيون دوراً أكبر من الصفويين فى إثارة هذا النزاع؛ لأن الشيعة لم تصف السنّه بالمروق عن الدين، ولم تهبّ لمواجهتهم بهذا الدفاع يوماً ما(١)، بينما نرى أن العكس هو الصحيح، إذ يحدثنا التاريخ عن حالات كثيره أقدم فيها عوامّ أهل السنّه وبتحريك من عالمٍ متهتك عميل أو أمير سفّاك على تصفيه الشيعة لأسباب لا مجال لذكرها الآن. وكان من السهل على سلاطين بنى عثمان استغلال هذه الذهنيه والخلفيه التاريخيه لتحريض الناس ضد إيران أو ضد الشيعة الساكنين ضمن حدود الدوله العثمانيه، وبطبيعته الحال فإن الآثار السلبيه التى ترتبت على ذلك كانت أعمق بكثير مما استهدفه السلاطين وسائر المحرّضين(٢).

ص: ٢٩٠

١- (١) اعتمد السلاجقه سياسه مناوئه الشيعة وعمدوا إلى إثارتها لأسباب مختلفه. "نظام الوزاره فى الدوله العباسيه: ٤٧"، وقد عدّهم الخواجه نظام الملك من الكفار، وكان يقول: اقتلوهم حيث ثقتموهم... وغيرها من الممارسات القاسيه ضد الشيعة. لكن أحد كبار المتكلمين الشيعة حينذاك وهو عبد الجليل القزوينى كان يثنى على دور السلاجقه فى ترويج الدين ونشره، ويؤكد بأن أى مظهر من مظاهر الإسلام كالمدارس والمساجد والمنابر والسنن الحسنه ودفع البدع، كل هذه من بركات آل سلجوق. انظر مجله كليه الآداب والعلوم الإنسانيه فى جامعه مشهد: العدد ٥٦، ص ٧٤٤٧٤٥، نقلاً عن كتاب النقض وسياستنامه. ويمكن مشاهدته أمثله كثيره من هذا القبيل فى التاريخ الشيعى، بينما لا نجد حاله المعاكسه لها إلا ما ندر، فمثلاً رفض السلطان العثماني محاوله لنادر شاه عام (١٧٤١) فى إقناع السلطان الاعتراف بالمذهب الشيعى كمذهب خامس مقابل الاعتراف به كخليفه للمسلمين.

٢- (٢) تعرض الشيعة فى الكثير من الحالات إلى الضغط والضرب والقتل من قبل آخرين غير السلاطين، وكان لعلماء السوء الدور الأكبر فى ذلك؛ لأنهم كانوا يخدعون عوامّ الناس ويحرضوهم ضد الشيعة أو ضد كل من على غير مذهبهم بحجه الدفاع عن الدين: «كانت لأبى محمد الحسن بن على بن خلف البربهارى رئيس حنابله بغداد آراء خاصه ويواجه بشده كل من يخالف آراءه وعقائده، ويدفع أنصاره للتعامل مع الناس بقسوه تصل إلى حد سلب البيوت وعرقلة البيع والشراء وإرهاب كل من يرفض أقوالهم. ومن جمله أعمال البربهارى: أنه منع النياحه وقراءه المراثى على الإمام الحسين (عليه السلام) وزياره مرقده فى كربلاء، كان يأمر بقتل النائحين، ومنهم نائح معروف ب - "خَلْب" وكان حاذقاً فى عمله حسن الصوت يقرأ قصيده فى رثاء الإمام الحسين (عليه السلام) تبدأ بالبيت التالى: أيها العينان فيضا واستهلا لا تغيبا وقد سمعناه (التنوخى) يقرأها فى بيت أحد الرؤساء، وخوفاً من الحنابله، لم يكن يتجرأ آنذاك أى أحد على النياحه على الإمام الحسين (عليه السلام) إلا فى الخفاء أو الالتجاء تحت قدره السلطان. ولم تكن النياحه سوى رثاء للإمام الحسين وأهل البيت (عليهم السلام)، دون أن تتعرض إلى السلف، ورغم ذلك فقد أمر البربهارى البحث عن النائح وقتله». وهايان: ٢٦. ثمه أمثله اخرى على هذا المنحى للبربهارى وأنصاره فى المصدر نفسه: ٢٦٣٣. وعن منازعته مع أبى الحسن الأشعري وآرائه وعقائده ومواقفه وعاقبته لاحظ طبقات الحنابله: ١٨٤٥/٢.

فى مثل هذه الظروف كان من الطبيعى أن يهّب العلماء ويقفوا إلى جانب السلطان(١) للدفاع عن الكيان القوى الوحيد للشيعة لحماية من التهديدات المختلفه والضغوط المتنوعه الصادره عن الطرف المنافس، والحيلولة دون القيام بمذابح جماعيه

ص: ٢٩١

١- (١) غير العوامل المذكوره، ثمه عامل مذهبي آخر ساعد على التقارب بين العلماء والصفويين، إذ كان الصفويون على ما يبدو من الاتجاه الصوفى، وقد استلموا زمام الأمور بمساعده الصوفيه التى كانت تكنّ ودّاً للرسول (صلى الله عليه و آله) وإلى آله، وقد انتهز الكثير من العلماء الشيعة فى تلك الأيام هذا الودّ لكسبهم إلى المذهب الشيعى من خلال التقرب إليهم، ويبدو أن الشيخ البهائى وأباه كانا من هذه الشريحه العلمائيه.

بشعه ضد الشيعة في الدولة العثمانية، ذلك أن شوكة السلطه الصفويه وقدرتها كان من شأنها أن تردع عن انتهاك حرمة الشيعة في المناطق الخاضعه لنفوذ العثمانيين وقتلهم ونهبهم. فمصير الشيعة داخل إيران وخارجها كان في تلك الأيام العصيبه مرهوناً بقوه الصفويين واقتدارهم، ولم يكن هناك من سبيل سوى العمل على تعزيز سلطانهم وتقويه شوكتهم. والمثال التاريخي التالي يكشف عن أوضاع تلك الفتره:

«طمع السلطان مراد الرابع العثماني (١٠٣٢١٠٤٩ هـ -) في العراق وكان تحت سلطه الدوله الصفويه فعزم على حرب إيران وهو يعلم أنه لا- قبل له بالحكم الصفوي، فلجأ إلى إثارة الطائفه من جديد، واستنجد بعلماء السوء علماء البلاط، ليفتوه بجواز إثارة الحرب الداخليه، فلم يجرأ أحد منهم على ذلك إلا شاب يدعى نوح أفندي، من أذئاب المنافقين، ومن دعاه التفرقه، حريص على الدنيا، فأفتى حسب ما يهواه السلطان وباع دينه بدنيا غيره، فأصدر فتوى بتكفير الشيعة تحت عنوان: من قتل رافضياً واحداً وجبت له الجنه!!.. جاء فيها: اعلم أسعدك الله أن هؤلاء الكفره والبغاه الفجره جمعوا بين أصناف الكفر والبغى والعناد، وأنواع الفسق والزندقه والإلحاد، ومن توقف في كفرهم وإلحادهم ووجوب قتالهم وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم.

وأضاف: وسبب وجوب قتالهم وجواز قتلهم البغى والكفر معاً، أما البغى فإنهم خرجوا عن طاعه الإمام خلّد الله تعالى ملكه إلى يوم القيامه، وقد قال الله تعالى فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ، والأمر للوجوب، فينبغى للمسلمين إذا دعاهم الإمام إلى قتال هؤلاء الباغين الملعونين على لسان سيد المرسلين أن لا يتأخروا عنه، بل يجب عليهم أن يعينوه ويقاتلوهم معه.. إلى أن قال: فيجب قتل هؤلاء الأشرار الكفار، تابوا أو لم يتوبوا.. ولا- يجوز تركهم عليه بإعطاء الجزيه، ولا- بأمان مؤقت ولا بأمان مؤبد.. ويجوز استرقاق نسائهم؛ لأن استرقاق المرتده بعد ما لحقت بدار الحرب جائز، وكل موضع خرج عن ولايه

الإمام الحق فهو بمنزله دار الحرب، ويجوز استرقاق ذراريهم تبعاً لأمهاتهم»^(١).

و «سببت هذه الفتوى قتل عشرات الآلاف، فدارت رحى الحرب الداخليه تطحن المسلمين من الجانبين طيله سبعة أشهر، ابتداءً من (١٧ رجب سنه ١٠٤٨٢٣ محرم سنه ١٠٤٩) حيث عقدت معاهده الصلح فى مدينه قصر شيرين وأدت إلى انتهاء الحرب.

ولكن ما أن خمدت نيران الحرب إلا- وأشعلوا نيران الفتن لإباده الشيعة داخل الرقعه العثمانية استناداً إلى هذه الفتوى، فأخذ السيف منهم كل مأخذ، وأفضعها مجزره حلب القمعيه، فكانت حلب أشد البلاد بلاءً وأعظمها عناءً لأنها شيعيه منذ عهد الحمدانيين، فجزدوا فيهم السيف قتلاً ونهباً وسبياً وسلباً، فلم يبقَ منهم إلا من لجأ إلى القرى والضواحي... فقد راح ضحيتها فى مجزره حلب القمعيه وحدها أربعون ألفاً من الشيعة، وفيهم الألوفا من الشرفاء من ذريه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

فأرسل السيد شرف الدين على بن حجه الله الشولستانى من علماء النجف الأشرف آنذاك هذه الفتوى إلى إيران للسعى فى وضع حدٍّ لهذه المجازر»^(٢).

انزواء الشيعة ونتائجه:

من الضرورى هنا أن ننبه إلى ملاحظه اخرى هي: أن الشيعة وخلافاً لأهل السنّه عاشوا على الدوام أقلية متزويه، إذ مثّلوا أقلية متناثره فى مجتمعات أهل السنّه، وإذا ما كانوا أكثرية تمسك بزمام الأمور فى منطقته ما فلا يعدو كونهم

ص: ٢٩٣

١- (١) انظر تفاصيل هذه الفتوى وعواقبها فى مجله تراثنا، العدد ٣٨٤١/٦، وكذلك الفصول المهمه فى تأليف الأمه: ١٤٣١٤٧. وهناك أمثله اخرى فى المجله نفسها: ٣٢٦١.

٢- (٢) تراثنا: ٤٠/٦.

كالجزيره وسط مجتمعات الجوار من أهل السنّه، وقد أدى هذا الانطواء وخاصه بعد استلام السلاطين الشيعه للحكم فى إيران إلى قطع الارتباط الفعال بين المجتمع الدينى الإيراني والعالم الإسلامى، مما سبب بانغلاق هذا المجتمع على نفسه، وحينما بدأ التاريخ الجديد فى البلاد الإسلاميه ومنها إيران وسائر المناطق الشيعيه ساعدت المقاومه السلبيه للمجتمع الدينى من أجل المحافظه على أصالته فى تكريس ظاهره الانكفاء على الذات(1).

وتلاحظ هذه الظاهره أيضاً فى المجتمعات السنيه ولكن ليس بعمق وجودها فى المجتمعات الشيعيه، ويمكن ملاحظه نتائج هذا الاختلاف بوضوح على الفكر الإسلامى والحركات السياسيه والثقافيه لكلا المذهبين، لا سيما على شريحه العلماء والمفكرين الذين حملوا رساله الدفاع عن الإسلام فى مناطق نفوذ المذهبين. ورغم أن الفكر الإسلامى الموجود فى المناطق الشيعيه أكثر أصاله ورسوخاً لدلائل عديده إلا أنّ من اليقين بأن منهج التفكير السنّى أقرب إلى الواقع، فضلاً عن أن نسبه المفكرين العصريين بين صفوفهم أكثر من نسبتهم بين الشيعه.

ربما كان هذا هو السبب فى الخلفيه الطويله للفكر الإصلاحى والتجديدى بين أهل السنّه، فحينما يقترن حفظ الأصاله مع الانطواء على الذات والحصره على الماضى ونبتد كلّ ما هو جديد وغريب فلم يبق للإصلاح والتحول والتجدد مكاناً، وقد نشأت هذه الفكره عن تجربته التاريخيه للانزواء عند الشيعه والمجتمع الدينى الشيعى قبل أن تكون نتيجته للمبادئ الدينيه.

ثمه أسباب اخرى لانطواء الشيعه فى إيران على الأقل، فمثلاً عزّزت القطيعه بين المؤسسات والتشكيلات الدينيه الشيعيه والقدرة السياسيه الحاكمه هذا الانزواء، هذا الانفصام الذى اقترن مع اتساع النفوذ الأجنبى والثقافه الجديده أذى

ص: ٢٩٤

إلى حصول المواجهه بينهما، وبالتالي إلى وقوع المواجهه بين المجتمع الدينى والثقافه الجديده التى لم تدخل إلى المجتمع بصورة مباشرة وإنما عن طريق السلطه الحاكمه وحاشيتها وأنصارها، لأن إيران لم يدخلها الاستعمار المباشر، ولما لم تُبدِ هذه الثقافه للإسلاميين غير وجه الاستعمار والاستغلال والفساد وسوء الظن رأوا أنّ السلامه تكمن فى النأى تماماً عن هذه الثقافه، فعمدوا إلى الانغلاق والتفوق من خلال الإعراض والابتعاد عن الضجه المحيطه بهم لحمايه أنفسهم وأبنائهم، ويبدو أن أى إجراء غيره فى مثل هذه الظروف لم يكن أمراً يسيراً ولا مفيداً(1).

إلا أن العلاقة بين المجتمع السنّى والثقافه الجديده لم تكن بهذه الصوره، فأولاً: احتكّ هذا المجتمع بالأفكار والتحويلات التى واجهها النظام الحاكم للارتباط الوثيق بين الاثنين.

وثانياً: كان التعامل بين المجتمع السنّى والثقافه الجديده تعامللاً مباشراً، إذ خضعت كل المناطق السنيه من الهند حتى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا للسلطه

ص: ٢٩٥

١- (١) يمكن ملاحظه نموذج لموقف علماء الدين من مثقفى تلك البرهه الذى يكشف عن حقيقتهم فى كلام السيد جمال الدين: «هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهرين فى اوروبا، فإن من ترك الدين فى البلاد الغربيه تبقى عنده محبه أوطانه، ولا تنقص حميته لحفظ بلاده من عادات الأجنب، ويفدى مصلحتها بروحه. أما أحمد خان وأصحابه فإنهم كما يدعون الناس لنبد الدين يهونون عليهم مصالح أوطانهم ويسهلون على النفوس تحكّم الأجنبى فيها، ويجتهدون فى محو آثار الغيره الدينيه والجنسيه... لا لأجر جزيل ولا شرف رفيع، ولكن لعيش دنىء ونفع زهيد. وهكذا يمتاز دهرى الشرق عن دهرى الغرب: بالخسّه والدناءه بعد الكفر والزندقه»!! الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى: ٤٣، نقلاً عن العروه الوثقى: ٥٧٥ ٥٧٢. المنار: العدد ١٣ إبريل ١٩٢٥، ص ٣١، نقلاً عن مقدمه محمد عماره على كتاب الإسلام وأصول الحكم: ٨٩، وحول تأثيرات سقوط الخلافه وتأيد المجمع المذكور راجع المصدر نفسه: ٧١٤.

الاستعماريه فتره من الزمن، وبيات الآباء يلاحظون خصائص المدنيه الجديده بجميع أبعادها في وجوه أبنائهم، أمّا رموز هذه المدنيه في إيران فقد كانوا مبهورين بها منهزمين نفسياً أمامها لا يدرون ما هي؟ ولا يفكرون بالتعرف عليها، غايه الأمر أنهم تشبثوا بها انهزاماً من القيود الأخلاقية والاجتماعية والدينية، وجعلوها أداة تميزهم عن عامه الناس (1).

والخلاصه: لقد دخل المجتمع الشيعي والمجتمع السنّي التاريخ المعاصر بهيئتين مختلفتين تماماً، وتعاملت مع الفكر الجديد والمدنيه الحديثه بصورتين متباينتين، وبدوره ترك هذا الفكر بصماته عليهما بصورة مختلفه، وورث كل منهما تجربه تختلف عن الآخر، مما يجعل من المستحيل دراسه الحاله الدينيه لكل منهما، وخاصه دراسه وضع الحركات الإسلاميه للمذهبين دون الاعتبار بهذه الملاحظه.

بلحاظ ما ذكرناه حول مبادئ الفكر السياسى للشيعه والسنة حرى بنا أن نتطرق إلى الحركات الإسلاميه فى كلا المجتمعين والاختلافات بينهما وأسبابها.

الضغوط والضرورات الجديده:

لم تواجه الحركه الإسلاميه الشيعيه مشكله أيديولوجيه، فالأصول الاعتقاديه والمبادئ الفقيهيه والتجربه التاريخيه والتكوين النفسى والاجتماعى الناجم عن تلك الأصول والمبادئ والتجربه لم تصطدم بالزامات وضغوط التاريخ الجديد للبحث عن حلّ إسلامى للقيام بإجراءات سياسيه وثوريه. إذ كان بمقدور الشيعه وتحت قياده علماء الدين الوقوف بوجه النظام الحاكم الجائر ومقاومته حتى إسقاطه بالاعتماد على اسس أيديولوجيتهم. توافق هذا الحدث مع النتائج النفسيه والثقافيه والأخلاقيه للتحويلات الاجتماعيه والاقتصاديه والسياسيه المتعاظمه فى الدول الإسلاميه المنتجه للنفط خلال العقود الأخيره.

ص: ٢٩٦

ولم يكن الأمر مجرد وجوب النهوض بوجه سلطه لا تهتم بالدين ولا تراعى حرمة وتعارضه، من أجل حمايته وحفظ قيمه، كما حصل قبل خمسين أو مائه عاماً مضت، فالحركات الدينيه خلال القرن الأخير باستثناء العقدين أو العقود الثلاثه الأخيره تأسست للوقوف بوجه السلطه الحاكمه لجرأتها على الدين وضربها بعرض الحائط المصالح الدينيه والوطنيه. الأهم من ذلك أن هذا الجهاد بغض النظر عن غايته النهائيه انطوى على حقيقه موضوعيه، فلم يكن مهماً للدفاع عن الدين الوقوف بوجه نظام الحكم الفاسد وتقويمه، هذه الحقيقه هي أن التطورات المختلفه والحضور الفعّال للفئات اليساريه واليمينيه التي كانت تمارس نشاطات سياسيه وثوريه قد أوجدت أرضيه فكريه ونفسيه في نفوس الشبان المسلمين، حتى أصبح مجرد عرض اطروحه ثوريه تعتمد على المبادئ الإسلاميه ضروره لا بد منها. ولم يكن بالإمكان إشباع النفوس الظامئه المياله إلى الدين والعداله للشبان الذين كانوا يعانون من فراغ وجود أيديولوجيه جهاديه تدعو إلى تحقيق العداله سوى عن هذا الطريق، وكان الظماً يبلغ بهم مبلغاً يدفعهم للالتجاء إلى المدارس الأخرى لو لم يجدوا العمل الأمثل في الإسلام، وكان الدين مضطراً لعرض أيديولوجيته الثوريه والجهاديه حفاظاً على أبنائه(١).

وكانت الأيديولوجيه الشيعيه وتجربتها التاريخيه قادره على الاستجابه لهذه الحاجه، دون إجراء أي تغيير أو إصلاح على مبادئها، أو أن تلجأ إلى خرق الإجماع، أو تضطر إلى التشبث بتفسيرات وتبريرات أوسع من حجمها الحقيقي، لا سيما وأن ملحمه عاشوراء راسخه في أفكار وأذهان وعواطف الشيعه، هذه الملحمه التي تحمل في طياتها وكل دقائقها نداءً إلى الشيعه، وإحيائها إحياء لمبدأ ضروره الوقوف بوجه النظام الفاسد والجائر مهما كان قوياً ومهما كانت

ص: ٢٩٧

التضحيات، حتى أصبحت هذه الملحمة أهم مصدر إلهام للاستهداء إلى السبل المناسبة لحلّ المشكلات التي واجهها الجيل الجديد للشيعة(١).

أمّا بالنسبة لأهل السنّه فلم تكن القضية بهذه الصورة، فقد واجهوا ضغوط العصر الجديد والنفوس الطامحه للشبان التي تبحث عن حلول دينيه سياسيه ثوريه، الأمر الذي لا يستطيع الفقه والكلام والتجربه التاريخيه لدى أهل السنّه تلبية هذه الحاجات، بل كانت عملياً فى المسار المعاكس لها. لهذا فإن المشكله أصبحت ذات شقين: شقّ نظرى وأيديولوجى، وآخر عملى وتاريخى واجتماعى، فالأيديولوجيه

ص: ٢٩٨

١- (١) خلال التحولات السياسيه والاجتماعيه على طول التاريخ الشيعى احتلت ملحمة عاشوراء مكانه مهمه فى هذا التاريخ، وينطبق هذا الكلام على مرحلتنا المعاصره أكثر من الفترات المنصرمه، فقد أصبحت الحاجه فى التاريخ المعاصر وفى الإطار الشيعى وعلى الخصوص فى إيران ماسّه للأفكار الثوريه التى تفتح الطريق لإيجاد التغيير السياسى. فالموقف المبهم الغامض لمالك بن أنس مثلاً حيال محمد ذى النفس الزكيه ربما كان ناجماً عن هذا الأمر، فقد أراد أهل المدينه تقديم الدعم لمحمد لكنهم كانوا قد بايعوا المنصور سابقاً، فقال مالك: بأن البيعه لا تتعقد بالإكراه، عندها التفّ أهل المدينه حول محمد، مما دعا بوالى المدينه إلى الأمر بضرب مالك حتى تكسّرت عظام كتفه، ورغم ذلك فقد أجاب عن سؤالٍ حول جواز الخروج على ا لحاكم: «إن كان على مثل عمر بن عبد العزيز لا يجوز، وإن لم يكن على مثله، فدعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما». وممن ذكرهم المؤلف فى هذا الكتاب: سعيد بن المسيب الذى رفض طلب عبد الملك فى أخذ البيعه منه لولديه وليد وسليمان قائلاً: بأن الرسول نهى عن بيعتين، وتعرض لشتى أصناف التعذيب دون أن يستسلم. إن اتخاذ مثل هذه المواقف أمام السلطان تختلف تماماً عن موقف الإمام الحسين (عليه السلام) من يزيد، أو موقف زيد بن على من هشام. فلم يُفْتِ أى من علماء السنّه تقريباً بلا شرعيه الحكام الذين يقاومون رغباتهم، غايه الأمر أنهم كانوا يرفضون تنفيذ طلباتهم.

السنييه لم تتجاوز وهي في أقصى درجات ثورتها والتزامها الديني حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قولاً تجاه السلطان المسلم، علماً بأن الشخصيات الحرّة الشجاعه من بين صفوف أهل السنّه لم تر كع على طول التاريخ لرغبات السلطان، ولم تشتر سخط الخالق برضا المخلوق، ولم تبع إيمانها بدنياها، ولم تبال بترغيب الحاكم وترهيبه ووقفت بصلايه أمامه وأمام رغباته، ونطقت الحق رغم أنف السلطان وتحملت في سبيل ذلك المشكلات والصعاب(١).

هذا هو نمط الشخصيات الثائره من أهل السنّه، إذ كانت تمتلك تلك القدره الأخلاقيه والروحيه التي تستطيع أن تقف بها بوجه طلاب الدنيا، بيد أن أجيال العصر الجديد تحتاج إلى شخصيات تقف بوجه الحكم بدوافع دينيه وتدعو الأّمه إلى أهدافها، شخصيات كالإمام الحسين (عليه السلام) وزيد بن علي وسائر الآمرين بالمعروف من الشخصيات المقدّسه عند الشيعه، وليس إلى أفراد كابن حنبل وسعيد بن المسيب وسائر المحدثين الذي تعرضوا في أيام المحنه إلى الضرب والإهانه لكنهم ثبتوا على عقائدهم ولم ينسوا بنت شفّه(٢).

فقد كان إنكارهم للحاكم قليلاً أو لسانياً في أقصى الحالات وقلما كان يحصل هذا الإنكار اللساني لو كان الهدف انتقاد الحاكم وليس إنكاراً بالعمل لعدم تجويزه. وكما قلنا آنفاً فإن عدم قيامهم بفريضه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس من قبيل الاعتدال، وإنما ناجم عن عقيدته، ولهذا لم تؤثر تحولات العصر

ص: ٢٩٩

١- (١) كنموذجٍ انظر: الإسلام بين العلماء والحكام: ١١٥١٣٢. لكن المهم هو أن الرأي في مسؤوليه عالم الدين يختلف بين الشيعه والسنّه، ويعود هذا الاختلاف إلى موقف الطرفين من الحكام والوقوف بوجه الظلم والجور والفسق والفجور، فمثلاً قارن بين مسؤوليات عالم الدين عند الإمام الحسين (عليه السلام) في تحف العقول: ١٧١١٧٢، وعند ابن حنبل في أعلام الموقعين: ٩/١، نقلاً عن كتاب: الردّ على الزنادقه والجهميه لابن حنبل.

٢- (٢) الأئمه الأربعة: ١٤٠١٨٠، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل: ٣٩٧٤٣٧.

فى تغيير هذا الموقف، وبقى الوقوف بوجه الحاكم المسلم وإشهار السيف ضده حتى وإن كان ظالماً جائراً فاسقاً ممنوعاً عند السنّه كمبدأ أساس فى فكرهم السياسى (١). فى حين يتطلب العصر الجديد شيئاً على النقيض من هذا المبدأ.

لا- يكمن سبب مواجهه الشبان السنّه وتصديهم للحكام الحاليين فى أن هؤلاء الحكام أكثر ظلماً وفسوقاً ممن سبقهم، لكنما الظروف تغيرت اليوم عما كانت عليه سابقاً، فمواجهه الحاكم الظالم والفاسق فى الماضى كانت ضروره من ضرورات إقامة العدل وتحكيم الدين فى المجتمع؛ لأنّ انحراف المجتمع ينشأ من انحراف الحاكم أولاً، وعدم وجود حاجه اجتماعيه وسياسيه وفكرية وثقافيه خاصه لعرض أيديولوجيه ثوريه أو مسلحه تمنع خروج الشبان من الدين ثانياً (٢).

أما فى العصر الحاضر فقد اتخذت هذه القضية شكلاً آخر، وأصبح الحاكم العوبه بيد القوى الدوليه الكبرى أو على الأقل حليفاً لها يُنفذ ما تمليه عليه تلك القوى ليس إلا- أى: إن الحاكم فى الماضى كان يمسك بزمام السلطه ويحكم حسب ميوله ومشتهايته، أما الآن فقد أصبحت السلطه الحقيقيه فى مكان آخر، ولم

ص: ٣٠٠

١- (١) ذهب الجمهور إلى وجوب الصبر على جور الحاكم وعدم جواز الخروج عليه، ونسبوا القول بذلك لكل من الفقهاء الثلاثة: الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل. الانتفاضات الشيعيه عبر التاريخ: ٩٨. ونسب النسفى فى كتاب "شرح العقائد" إلى أبى حنيفه مثل هذا الرأى، ومضى يقول: «لقد ظهر الفسق واشتهر الجور من الأئمه والأمرء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينفادون إليهم ويقيمون الجُمع والأعياد معهم ولا يخرجون عليهم». المصدر نفسه: ٩٩. وقد تمسك بهذا الاستدلال جميع القائلين بعدم جواز الخروج، للمزيد من الاطلاع راجع المصدر نفسه: ٩٧١٠٧، وطبقات الحنابله: ٢٢/٢.

٢- (٢) لمعرفة شدة حاجه الشبان المسلمين إلى أيديولوجيه ثوريه إسلاميه راجع أعداد بعض المجلات الإسلاميه: كالنذير والثوره الإسلاميه والمنطلق والدعوه وغيرها الصادره عن الفئات الجهاديه.

يعد القرار بيد الحاكم (١)، فضلاً عن ذلك تغيرت الظروف السياسي والاجتماعي والثقافي والنفسيه تماماً، وأخذت كل مدرسه تطرح حلولها للأوضاع والمشاكل المعاشه، ولا يمكن للإسلام أن يتخلف عن الركب، وكان لابد أن يطرح حلوله بما يتناسب مع الظروف والخصوصيات المعاشه، وأهمها: سخونه الحاله الثوريه ورغبه التغيير عند الشبان، وهي خصائص لا تتوفر إلا في المجتمعات المدنيه الكبيره والصناعيه المليهه بالتناقضات والنزاعات لتتبدل إلى حاجه حقيقيه (٢).

في مثل هذه الظروف لو لم يقدم الإسلام حلوله المناسبه التي تقدر على منافسه الحلول المطروحه الأخرى، لانهى به الأمر إلى انحسار نفوذه، إذ لا- يستطيع أى دين أن يحفظ حضوره الفعّال المؤثر إلا بتلبيه حاجات محيطه والتعامل مع حقائقه، بل يمكن القول: إنَّ حفظ المكانه المرموقه لأى دين مرهون بتعاطيه الفعال والخلاق مع مجموع ما يحيط به. ففي ظروف تدعى كل مدرسه حقاً أو باطلاً بحرصها على إصلاح الوضع الموجود أو إزالته لصالح وضع أفضل فيتحلق عدد كبير من الشبان حولها وحول أفكارها المطروحه، في مثل هذه الظروف لا- يمكن للإسلام أن يقف مكتوف الأيدي مغلق الفاه، ولا- يسمح الالتزام والغيره الدينيه بمثل هذا للمؤمنين من العلماء والمفكرين والمثقفين الإسلاميين (٣).

ص: ٣٠١

١- (١) حول موقف الشبان المتحمسين من أهل السنّه إزاء الأنظمه الحاكمه راجع انتقادات العتيبي الذي احتل الكعبه في الأول من محرم (عام ١٤٠٠ ق) لحكام آل سعود وعبد العزيز بن باز الذي توسط عام (١٩٧٨ م) في إطلاق سراحه، في: Faith and Power, pp. ١٨٠-١٨٥.

٢- (٢) لمعرفة تأثيرات تحديث المجتمعات الإسلاميه لا- سيما في المدن الكبيره على أفكار الشبان انظر: بيامبر وفرعون: ٢٧٣٢٩٥، وأيضاً بحوث سعد الدين إبراهيم في هذا المجال، و إيدئولوجى وانقلاب: ١٧٨ ١٦٩.

٣- (٣) لمعرفة مقدار ما تعرض له الإسلام من ضغوط وخصوصاً في العالم العربى ومصر في الخمسينات والستينات، راجع الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى.

سوى هذين العاملين ثم عامل داخلي ثالث برز خلال العقود الأخيرة من الزمن، حيث تعرضت مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية للتغيير، وكان من الطبيعي أن تتكيف الروح والشخصية والفكر والمثل لهذا التغيير، تبعاً لذلك عاش الشاب المسلم في المرحلة المعاصرة بيئته تختلف كلياً عن بيئته آباءه وأجداده، فقد تركت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية الجديدة أثرها على روحه وشخصيته وذهنه وفكره وحساسيته وحاجته وهدفه وفهمه ووعيه، حتى أن فهمه الديني أصبح وهو في أقصى درجات الالتزام يختلف عن الفهم الديني للسلف، وبالتالي فإنه أصبح ابن زمن آخر وتجربه أخرى وضروره وحاجه أخرى(١).

وقد تجلّى هذا الاختلاف في الشخصية والروح والهدف بشكل أساسي في المباحث السياسية الدينية لأسباب تاريخية واجتماعية وسياسية. وتركز الاختلاف في الفهم الديني بين الجيلين القديم والجديد في اختلاف فهمهما للمباحث الدينية السياسية، إزاء هذا التطور لم يستطع الفكر الكلاسيكي لأهل السنه حتى في قمة تقدميته وحدثه أن يلبي حاجات العصر، ذلك أن هذا الفكر الكلاسيكي كان ينسجم مع ظروف أكلها الدهر، خاصه وأن هذا المبحث كان ينطوي على حساسيه بالغه. ويستند الجزء الأعظم من الفكر السياسي لأهل السنّه على الإجماع، ولا يستطيع هذا المسند أن يصمد أمام شكوك وانتقادات الجيل الجديد، وقد حصل هذا بالفعل وانهار عملياً الكثير من اصوله المفروضه والموضوعه(٢).

ص: ٣٠٢

١- (١) عن اختلاف هاتين المرحلتين والتجربتين طالع كنموذج مسار التحولات الفكرية والعقائديه لأحد المثقفين المسلمين المعاصرين الذي أفصح عنه بكل صراحه وصدق في: من العقيدة إلى الثورة: ٤٨ ٤٦.

٢- (٢) راجع بحوث عبد الرازق واستدلالاته في "الإسلام وأصول الحكم" حينما يتحدث عن أبطال الخلافه كأصل من اصول الدين، أو حتى كأمر من اموره. فهو ينفى إجماع العلماء عليها، بل وينفى بصوره غير مباشره أصل الإجماع، وقد تمسك منتقدوه بهذه النقطة وعمدوا على ردّ آرائه من هذه الزاويه. انظر كمثال إلى الإشكاليات السبعه التي أوردتها عليه مجلس علماء الأزهر وحاكمه بها، ليخرجه في النهايه من الأزهر. مقدمه محمد عماره على الإسلام وأصول الحكم: ٢١. انظر أيضاً: سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه لعبد الكريم الخطيب الذي وجّه انتقادات مماثله لعلي عبد الرازق، وكان هدفه الأساس فتح باب الاجتهاد لرفع الأزمه الدينيه، والمساعدته على بثّ الوعي الديني في المسلمين والعمل على أسلمه المجتمع، المصدر نفسه: ٧.

مهما يكن من أمر فإن هذه العوامل فى المجموع ولدت هذه الحاجه والإلزامات الجديده، وأصبحت المشكله الرئيسيّه تكمن فى تعارضها مع الفكر والتراث الماضى، فمن مجموعه فقيهيه وكلاميه وحتى تاريخيه وحديثيه واسعه لا تبيح تضعيف الحاكم على الأقل يراد استخراج حلّ يدعو لمواجهته! حيث أراد أهل السنّه الوقوف بوجه الحاكم لأول مره فى تاريخهم مقرونًا بالحجيه والإلزام الدينى من خلال التنقيب فى أمثله تاريخيه ماضيه وفتاوى الفقهاء للاستعانه بها فى تسويغ هذا التحرك وإضفاء الشرعيه عليه، وهو أمر مستحيل. فكانت الحاجه حقيقيه وماسه فى حين كانت الأسس الاعتقاديّه والتجارب التاريخيه تتقاطع مع هذه الحاجه، وقد أدى هذا الطريق المغلق إلى التفكير بنظريات وحلول لا سابقه لها وبعيده عن وحده الاعتقاد والإجماع المتفق عليه عند أهل السنّه، من النظريات المطروحه فى كتاب سيد قطب "معالم فى الطريق" إلى الأفكار المتطرفه لجماعه مصطفى شكرى "التكفير والهجره"، ومن كتاب عبد السلام فرج "الفريضه الغائبه" حتى مصنف العتيبي "الإماره والطاعه والبيعه".

ومن غير المعلوم أى من هذه النظريات سيتمخض عنها المستقبل؛ لأنها لا تستند على مبادئ خاصه لكى نستطيع على ضوءها التنبؤ بمستقبلها، وما يحدد مصيرها ويبلورها نوع الظروف ومستوى الضغوط التى تمارس بحثًا عن طريق حلّ

جهادى، وكذلك الذهنيه التى ينطلق منها من يفكر بمشكلاته. فتاره يُبذل الجهد باتجاه فرض مواجهه مع المجتمع من خلال وصفه بالجاهليه، وأخرى باتجاه أسلمه المجتمع من خلال أقلية مختاره من كفته على نفسها مهاجره من مجتمعها عبر التمسك ببعض الحالات من تاريخ الرسول (صلى الله عليه و آله) والصدر الأول، وثالثه باتجاه إثبات لزوم مقارعه المجتمع الموجود من خلال التشبث بفتوى لابن تيميه، رغم كون المجتمع إسلامياً لا- يمكن تكفيره لكنه يخضع لسلطه الطاغوت وقوانين النظام الطاغوتى، ورابعه باتجاه إسقاط شرعيه الحاكم وضروره مواجهته بسبب نقض شروط البيعه من قبل الحاكم(١).

يُلاحظ هنا تعدد الاتجاهات رغم الهدف الواحد، دون أن يجمع هذه الاتجاهات أدنى تماثل، وهو أفضل دليل على ما ذهبنا إليه. فلغياب الحلّ الصريح والقاطع أمام الضغط المتزايد الذى لا يمكن امتصاصه وتعديله أخذ كلُّ يبحث عن مفرٍّ دون أن ينظر إلى المسأله بتمامها. إن الاستناد على عده آيات وروايات وأمثلة من التاريخ لطرح نظريه بهذا الشأن يؤدى إلى أن تُنقض هذه النظريات بنظريات اخرى تستند أيضاً على أمثله من القرآن والسنة والتاريخ. إذن فأيه دراسته حول الإسلام لا تأخذ بالاعتبار اصوله ومبادئه وروحه وتمامه ولا- تنسجم مع اسسه بمجموعها فهى دراسته خاطئه لا- يمكن الاطمئنان لها والاعتماد عليها ولا يكتب لها الاستمرار، الأمر الذى تعود إليه مشكله هؤلاء المنظرين ونظرياتهم(٢). ولهذا تجتذب هذه النظريات لفته من الزمن عدداً من الشبان لينفضوا من حولها بعد مده،

ص: ٣٠٤

١- (١) عن آراء العتيبي، راجع الحركة الإسلاميه فى الجزيره العربيه: ١١٩١٣٠.

٢- (٢) كنموذج انظر إلى النصائح الأبويه التى يقدمها يوسف القرضاوى فى كتابه: الصحوه الإسلاميه بين الجمود والتطرف، والتى يطلب فيها من الشبان نبذ الأساليب والتفسيرات المتطرفه للدين والالتزام بالضوابط الدينيه.

ولإلقاء المزيد من الضوء على هذا الموضوع نشير إلى خلفيه هذه الأفكار والاتجاهات طوال التاريخ الجديد.

فكره الحكومه الإسلاميه:

تعود خلفيه السعى لتأسيس الحكومه الإسلاميه عند أهل السنّه إلى فتره سقوط الخلافه العثمانيه، فمنذ الأيام الأولى لانتشار الإسلام وحتى سقوط الخلافه العثمانيه كانت القوانين الإسلاميه هي الحاكمه عملياً في المناطق الإسلاميه، والأهم من ذلك أن وجود الخليفه في العهود المختلفه طوال التاريخ الإسلامى كان يمثل سنداً دينياً ومعنوياً كبيراً يمنح المسلمين الاستقرار ويطمئنهم بأن المعايير الإسلاميه حاكمه في جميع أبعاد حياتهم، وأنهم عاملون بتكليفهم.

وعلى حد تعبير السيوطى فإنه لم تمرّ على المسلمين فتره دون خليفه سوى سنوات ثلاث^(١)، وهي فتره قصيره، أمّا التاريخ الإسلامى وإلى قبل سقوط الخلافه العثمانيه فقد شهد وجود الخليفه في جميع أدواره سوى الفتره المذكوره، وهذا بدوره ينفى فكره عدم وجود واستقرار الحكم الإسلامى لكى يُبادر إلى تأسيسها. فضلاً عن ذلك فإن وجود الخليفه يلبي حاجه الوجوب الشرعى لهذا الوجود وطاعته ومبايعته، لأن أهل السنّه يعتقدون بلزوم البيعه لخليفه أو إمام فى عنق كلّ مسلم، وإلامات ميته جاهليه^(٢).

القضيه هنا لم تكن تبعيه سياسيه، وإنما نوع من الطاعه والبيعه الدينيه، بمعنى أن الوجوب لم يكن يمتدّ إلى السلطه السياسيه للخليفه، فمنذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادى دبّ الضعف والانحطاط إلى جسد الخلافه، ولم يعد أكثر المسلمين

ص: ٣٠٥

١- (١) تاريخ الخلفاء: ٧٧.

٢- (٢) الإسلام وأصول الحكم، مقدمه محمد عماره: ٩، نقلاً عن المنار: العدد ٢٣ نيسان ١٩٢٥ م/ ٩ رمضان ١٣٤٣ ق، ص ٣١.

يخضعون لسيطره الخليفه المستقر فى اسطنبول، بل لم يعد الخليفه نفسه الأقوى والأقدر الذى يمكن أن يُفتخر به، لكن انحسار السيطره السياسيه لم يتبعه انحسار فى السلطه الدينيه حيث ظلت مكانته الدينيه مُعترف بها من قبل المسلمين الذين كانوا يعملون بفريضتهم الكبرى من خلال البيعه والطاعه له (١).

سقوط الخلافه:

سقطت الخلافه العثمانيه عام (١٩٢٤ م) على يد تركيه الفتاه بشكل غير متوقع، وأحسّ المسلمون فى كل مكان بفقدان السند وتعطيل إحدى أهم الفرائض الإلهيه، ولم يكن يدور بخلداهم أنهم يستطيعون أن يجمعوا بين الالتزام الدينى والعزّ مع عدم وجود الخليفه، ولمعرفه هذا الإحساس الذى أثاره سقوط العثمانيين راجع مثلاً أشعار أمير الشعراء آنذاك أحمد شوقى (٢).

ص: ٣٠٦

١- (١) مجله كليه الآداب والعلوم الإنسانيه فى جامعه مشهد: العدد ٥٧٥٨، ص ٤٨.
٢- (٢) كان لأمير الشعراء أحمد شوقى ودّ خالص نحو العثمانيين وحتى الأتراك باعتبارهم حمّله الإسلام، إذ يمكن ملاحظه أشعار كثيره فى ديوانه الشوقيات مليئه بالحماسه والأحاسيس الجياشه تجاه العثمانيين والأتراك، على سبيل المثال فهو يمتدح الأتراك فى بعض أشعاره ويصفهم بأنهم أشرف الأمم، ويطلب منهم أن لا يتبعوا أفكار تركيا الفتاه ولا أن يتخلفوا، بل يكونوا امه ثابته فعّاله متحركه: ٢٠٦٢٠٧. وفى أبيات اخرى تراه ينشرح لمشاهده الأسطول البحرى العثمانى يرفرف عليه العلم الإسلامى: ٢٠٨٢١١، ويمجّد حرب الأتراك ضد اليونان ويصف قائدها مصطفى كمال بخالد الأتراك: ص ٤٤ و ٢٥٨، وحينما يدعى الشريف حسين الخلافه يبعث شوقى بقصيده إلى السلطان عبد المجيد سنه يعتبره فيها القِيم على مكه والمدينه ويدعوه للقضاء على الشريف حسين: ١٩٤. وتعتبر القصيده التى نظمها بعد إلغاء الخلافه من قبل أتاتورك من أكثر قصائده عاطفه، يطلب فيها من المسلمين تنبيه أتاتورك وردعه: ٩٠٩٣. قارن هذه الأشعار مع الأشعار التى قيلت فى مدح الشريف حسين وانتقاد العثمانيين والأتراك. ثوره العرب ضد الأتراك: ٣٥٤ فما بعد.

ومن المناسب هنا أن نذكر جانباً من التغيرات التي طرأت على العالم الإسلامي ومصر على الخصوص جرّاء إلغاء الخلافة:

«من الأحداث المعروفة والشهيره بمصر فى ذلك التاريخ ذلك المؤتمر الدائم الذى اقيم باسم (المؤتمر الإسلامى العام للخلافه) والذى أصدر مجله (الخلافه الإسلاميه) كى تدعو لدعوته الراميه إلى مبايعه أحد الملوک والأمراء بخلافه المسلمين»^(١).

وغير نشاط مؤتمر الخلافه ومجلته أخذت الكثير من الأوساط والعديد من المجالات فى التركيز على الأبحاث الدينيه الخاصه بالخلافه والإمامه فى الإسلام، وبلغ ذلك حدّ إصدار الفتاوى التى توحى بل تقطع بأن صفه الإسلام قد زالت عن المجتمعات الإسلاميه وشعوبها بإلغاء "أتاتورک" لمنصب الخلافه العثمانيه، وأنّ كلّ المسلمين آثمون حتى يبايعوا خليفه آخر، وأن آثار هذا الإثم ستحلّ بهم عقاباً فى الدنيا، وذلك فضلاً عن عقاب الله لهم يوم القيامه.. وأنهم قد عادوا بسبب ذهاب منصب الخلافه امه "جاهليه"، من مات منها مات ميتة جاهليه.. فتتشر العديد من المجالات والمقالات والفتاوى فى هذه المعانى، وبهذه الألفاظ، وتحدث عن أن: «نصب الإمام واجب فى المله فى هذا الزمان، كغيره، وجميع المسلمين آثمون بعدم نصب إمام تجتمع كلمتهم عليه بقدر طاقتهم، ومعاقبون عليه فى الدنيا بما يعلمه أهل البصيره منهم، وسيعاقبون فى الآخره بما يعلمه الله تعالى وحده.. إنّ الجماعه التى امرنا باتباعها لا- تسمى جماعه المسلمين إلا- إذا كان لهم إمام بايعته باختيارها.. إن إمام المسلمين هو رئيس حكومتهم السياسيه، ويجب عليهم أن يكونوا قوه

ص: ٣٠٧

١- (١) الإسلام وأصول الحكم، بمقدمه محمد عماره: ٨.

وشوكة له بمقتضى مبايعتهم له...»(١).

دفع سقوط الخلافة ببعض المفكرين والعلماء المسلمين لاستنهاض الأمة لإحياء الخلافة ب - "قدر ما تستطيعه قوى الإسلام فى هذا الزمان"(٢). لكنها كانت مساعى فاشله لأسباب كثيرة. فإحياء الخلافة فى العهود السابقه كان يتم بقرار المسلمين، الأمر الذى اختلف بعد سقوط العثمانيين؛ لأن القرار لم يعد كله بيد الأمة، حيث تغلغل الأجانب فى صفوفها حتى أصبحوا يشكلون ثقلًا كبيراً فى قرارها.

مضافاً لذلك فقد ظهر جيل من المثقفين على الطراز الجديد متبؤئين مراكز اجتماعيه وسياسيه حساسه، هذا الجيل كان يفكر على طريقه "تركيا الفتاه" فلم يكن يرغب بعوده الخلافة، بل أخذ يعارضها ما أمكن. ومن أبناء هذا الجيل السياسى والكاتب والصحفى المصرى المعروف محمد حسين هيكى الذى دافع عن أفكار عبد الرازق الذى نشر كتابه بعد سقوط الخلافة مباشرة وهاجم منتقديه، وانتقد بشده الساعين لإحيائها، يقول: «.. وماذا تقول فى عالم من علماء الإسلام يريد أن لا يكون للمسلمين خليفه فى وقت يطمح فيه كل ملك من ملوك المسلمين وكل أمير من أمرائهم فى أن يكون خليفه؟»(٣).

ويقول اسميث فى هذا الشأن وهو يبحث فى علاقه بين الإسلام وتحولات مصر فى المرحله المعاصره على ضوء سيره محمد حسين هيكى: «وقع الجميع تحت تأثير الأحداث السياسيه والتطورات الاجتماعيه والاقتصاديه التى كانت تتبلور فى

ص: ٣٠٨

-
- ١- (١) الإسلام وأصول الحكم: ٩، نقلاً عن صحيفه الأهرام: العدد ١٢ مايس ١٩٢٥ م، مجله المنار، العدد ٢٣ نيسان ١٩٢٥، ص ٣١. وحول الضجّه التى أثارها سقوط الخلافة والتأييد الذى لقيه المؤتمر المذكور راجع المصدر نفسه: ٧١٤.
 - ٢- (٢) المصدر نفسه: ١٧، نقلاً عن مجله المنار: ج ٢، العدد ٢١ تموز ١٩٢٥، ص ١٠٠.
 - ٣- (٣) نفسه: ١٣، نقلاً عن: المنار، ج ٢، عدد ٢٢ تموز ١٩٢٥.

مصر حينذاك، وخضع الجميع بدرجات مختلفه لتأثير الإجراءات التي كانت تتم على يد مفكرى عقد العشرينات وتستهدف تحديد الإسلام وسلطه الشخصيات الإسلاميه، وتجلت هذه الإجراءات فى كتاب عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" وكتاب طه حسين "فى الشعر الجاهلى" (١).

على أيه حال فشلت الجهود الجباره التي بذلها الكثير من المعتقدين بالوجوب الشرعى للخلافه، وانتهت الخلافه ولم تثمر المساعى لإحيائها عن نتيجته، وأذعن المسلمون رغماً عنهم بعدم إمكانيه إحياء الخلافه ثانيه، رغم أن حكام بعض المناطق الإسلاميه آنذاك حدّثوا أنفسهم بالترشيح لهذا المنصب، لكنها أحلام سرعان ما تبددت وانتهت فى عالم النسيان (٢).

إلى جانب افول هذا التيار ظهر تيار جديد يبشّر بفكره الحكومه الإسلاميه، وهى فكره اعتبرها الكثير من العلماء والمثقفين الإسلاميين استمراراً للخلافه الإسلاميه (٣). ولم تكن هذه الفكره تعنى شيئاً قبل سقوط الخلافه، فرغم

ص: ٣٠٩

-
- ١- (١) راجع: ١. Charles D. Smiths, Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt.p.
 - ٢- (٢) فُكر البعض فى تلك الفتره بنيل منصب الخلافه، ومنهم الملك فؤاد ملك مصر، مقدمه الإسلام وأصول الحكم: ٨. لاحظ التفاصيل فى: الإسلام والخلافه فى العصر الحديث: ١٣٥١٤٥. والآخر الشريف حسين فى مكه. ثوره العرب ضد الأتراك: ٣١٢٣٥٣. والطريف أن رشيد رضا وآخرين رشحوا إمام اليمن للخلافه لاجتماع المؤهلات الدينيه والسياسيه فيه. انديشه هاى سياسى در اسلام معاصر (الأفكار السياسيه فى الإسلام المعاصر): ١٣٧.
 - ٣- (٣) يفهم من إطلاق لفظ "الخلافه" رئاسه الدوله الإسلاميه، ولا بد من القول بأن الخلافه تعنى الدوله الإسلاميه، وقد اجمع على إمكانيه تسميه رئيس الدوله بالخليفه. انظر هذا المفهوم فى: معالم الخلافه فى الفكر السياسى الإسلامى: ٣٠.

فجور الخلفاء والسلاطين وفسقهم إلا أنهم لم يقفوا بوجه الدين بالشكل الذى كان رائجاً بين الناس، بل إن مصالحهم كانت تقتضى فى الكثير من الحالات ترويجهم وإشاعته، كما أنه لم يكن يقف بوجه الحقيقه الدينيه للمجتمع أى عامل خارجى أو داخلى مهم، وكان كل شىء منسجم ومكثف مع الدين والتراث الدينى بشكل من الأشكال.

لكن الأمور تغيرت تماماً فى التاريخ الجديد، وحلت ظروف جديده كنتيجه للتحويلات العلميه والفكرية والصناعيه، وانفتاح المجتمع الدينى المغلق، والتخلف، والهيمنه الشامله للأجانب، وتبعيه الحكام والمتسلطين وأصحاب النفوذ المباشره أو غير المباشره للمستعمرين، وتعرض الدين إلى هجوم وضغوط من الجهات كافه. ولم تكن القضيه مجرد انهيار الخلافه العثمانيه كآخر مظهر اجتماعى وسياسى ونظامى لإسلاميه المجتمع الإسلامى، بل الأهم من ذلك أن الأوضاع تغيرت تماماً وأحس المسلمون بحق أنهم أصبحوا العوبه بيد الأحداث (١).

فى مثل هذه الظروف اتجهت الأنظار نحو مفرده جديده هى الحكومه الإسلاميه، الجديد فيها ظهورها بالشكل الذى حصل أواسط القرن الحاضر وتجليها على صورته هدف دينى سياسى.

استقطب هذا الموضوع وبسرعه أنصاراً كثيرين من مختلف الفئات بالشكل الذى تحول إلى أهم شعار سياسى رفعتة المجتمعات الإسلاميه. فى غضون ذلك وقعت أحداث كثيره اخرى ساعدت على انتشار هذا التيار وتعميمه (٢).

ص: ٣١٠

١- (١) انظر كمثل: الفكر الإسلامى الحديث فى مواجهه الاستعمار الغربى: ٧٤٢.

٢- (٢) لاحظ جواب حسن البنا فى: من اصول الفكر السياسى الإسلامى: ١١. ويمكن من خلال هذا الجواب استشراف علامات أوليه لتبلور مفهوم الحكومه الإسلاميه.

إلى جانب ظهور هذا التيار تسارعت عملية اختراق القوانين الغربية للبلدان الإسلامية دون أن تكون لذلك علاقه بإلغاء الخلافة، فإن القوانين الغربية وبفرض استمرار الخلافة العثمانية كانت ستتوغل إلى البلدان الإسلامية بل إلى عقر دار الخلافة تركيا، كما حصل شيء من ذلك بالفعل، إذ أدت إلى هذا الاختراق مجموعه الظروف التي سادت آنذاك، وليس سقوط الخلافة العثمانية كما تصور البعض (١).

في هذه المرحلة انكفأ المسلمون إلى داخل مجتمعاتهم الإسلامية المغلقة، وسلكوا طريق المقاومة السلبية بسبب سرعه التطورات وضغوط الزمان والتخلف الذي كانوا عليه. أما معارضو الدين ومنكروه ودعاه الثقافه الغربية وقوانينها ونظام قيمها فقد انفردوا عملياً في الميدان وأصبحوا أبطاله دون منازع ومعارض، ولم يستطع أى أحد أن يقف بوجه الموجه الجديده ورؤاها (٢).

في مثل هذه الأوضاع كان من الطبيعي أن يتأثر النظام القانوني والحقوقى للمجتمعات الإسلامية، بل وحتى دساتيرها بالقوانين الغربية. ذلك أن أول ما يحوم في الذهن في فتره دخول البلدان الإسلامية إلى التاريخ الجديد الذي اقترن بانتشار الأفكار والسيول المطالبه بالتححر هو تدوين القوانين والدساتير، وهل هناك مصدر سوى الغرب يمكن الاقتباس منه في مثل تلك الظروف؟ (٣)

للمزيد من التوضيح نقول: إن المسلمين عانوا وعلى طول تاريخهم من

ص: ٣١١

١- (١) حول كيفية نفوذ القوانين الغربية في البلاد الإسلامية لا سيما في حدود الدوله العثمانية والهند وتاريخه راجع: Islam Surveys, A History of Islamic Law, pp.١٤٩-١٦٢.

٢- (٢) الإسلام بين العلماء والحكام: ١٥٢٥.

٣- (٣) ١. H.A.Gibb and Harebd Brown, Islamic Society and the West, vol.

استبداد الحكام وجورهم، هذا الاستبداد الذي يعزّز خصيصه مهمه ألا وهي انتهاك القانون وعدم الخضوع لأية ضابطه.. في هذا الجوّ المليء بدأت التحولات الجديدة وتفتحت العيون والآذان، وشعر المسلمون فجأة أنهم يعيشون أسوأ الظروف السياسي والاجتماعية وغايه الانحطاط والتخلف، وهو إحساس لعب المثقفون الجدد دوراً في إثارته. فنتيجة المقارنه الظاهرية بين مجتمعاتهم والمجتمعات المتطورة توصلوا إلى حصيلة مفادها: أن تخلفهم يعود إلى الاستبداد السياسي الحاكم، وهذا بدوره يكمن في غياب نظام قانوني وحقوقى، ولهذا أطلقوا شعارات التحرر من الاستبداد واعتقدوا أن السبيل الوحيد المؤدى إليها هو تدوين الدستور والقوانين. إذن المشكله برأيهم تمتد جذورها في السلطه الاستبداديه وفقدان الحريه، والقانون هو العلاج الوحيد لحل هذه المشكله، وبالطبع فإن العلاج الشافى هو القانون الذى يستمد روحه من القوانين الغربيه(1)!

ولعلّ هذا الاختيار كان أحد أسوأ الاختيارات التى واجهتها المجتمعات الإسلاميه وخلف وراءه أعراضاً متعدده. ولسنا هنا بصدد بيان السبب، إنما الإشاره إلى سيل القوانين الجديده التى انهمرت فجأة دون أن تتوفر لها الأرضيه الخصبه، فى حين لم يكن المسلمون يعانون نقصاً فى هذا المجال ليس بشكل قوانين مدونه، وإنما مصادرهما من الفقه والتعاليم الإسلاميه التى كان بمقدورها أن تلبى الحاجه وتسد الثغره كما حصل فى بعض البلدان الإسلاميه(2).

ص: ٣١٢

١- (١) كنموذج راجع أعداد صحيفه "قانون" الإيرانيه التى كان يرأسها ميرزا ملكم خان.
٢- (٢) يوضح عبد العزيز البدرى كيفيه نفوذ القوانين الجديده إلى الدوله العثمانيه كالتالى: «حتى أن القوانين التى بدأت تدخل بلاد المسلمين فى سنه (١٨٥٧ م) كقانون الجزاء وقانون التجاره وقانون الحقوق فإنها لم توضع موضع التطبيق إلا بعد أن نالت موافقه شيخ الإسلام كبير العلماء وأفتى بجوازها بأنها لا- تخالف الأحكام الشرعيه، حتى أن العلماء لم يروا أى مبرر لإدخال القانون المدنى إلى البلاد الإسلاميه، ولذلك وضعت (المجله) كمواد قانونيه فى المعاملات مستنده على الأحكام الشرعيه حسب فهم واضعيها». الإسلام بين العلماء والحكام: ١٧. انظر أيضاً مقدمه تحرير المجله، الجزء الأول.

على أية حال فقد بدأت أول تجربته جاده للتاريخ الجديد في الدول الإسلاميه عن طريق تحديث النظام الحقوقي والقانوني، وهي حادثه حصلت كما قلنا في غياب المسلمين المؤمنين الملتزمين، ذلك لأن هذه الشريحه من المجتمع كانت تعيش آنذاك نوعاً من الحذر والهلع تاركه الميدان خالياً، وأدركت لما عاد إليها اتزانها أنّ عليها أن تستسلم للقوانين الجديده التي كانت تعارض في الكثير من الحالات مبادئها الدينيه.

من المناسب هنا أن نقتبس جانباً من آراء ويليام شيفرد حول كيفيه دخول المسلمين للتاريخ المعاصر، حيث يقول: «حلت تغييرات على قاده المجتمعات الإسلاميه لأول مرّه عن طريق الأحداث العسكريه من فتوحات الإنجليز في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر في الهند وهزائم العثمانيين أمام روسيا في حروب (١٧٧٤ ١٧٦٨)، رغم أن معرفه العثمانيين بالتفوق العسكري الغربي دفعهم للقيام بإجراءات محدوده لتغريب مجتمعهم أوائل هذا القرن، حيث كانت القضايا العسكريه هي التي أدت إلى اولى جهود الإصلاح في الإمبراطوريه العثمانيه، ولكن حيثما بدأت هذه الإصلاحات لم تستطع البقاء ضمن الحدود التي اختارها لها القاده»^(١).

ويضيف قائلاً: «لو أن الإلهيات المسيحيه كانت بصدد اكتشاف طبيعه الإله وأفعاله في هذا العالم، فإن الفقهاء المسلمين كانوا بصدد فهم الإراده الإلهيه والقوانين والشريعه الإلهيه التي تعرّف المسؤوليات السلوكيه لكل البشر. لهذا السبب انحصرت جهود التحديث بشكل رئيسي في المجالات الحققيه

ص: ٣١٣

والاجتماعيه والسياسيه أكثر من معالجتها للقضايا المتعلقة بالإلهيات. ولا- يُلاحظ في العالم الإسلامى شيئاً لتلك الشكوك الكبيره التى أثارتهما الدارونيه فى العالم الغربى رغم أن التصوير الذى بينه القرآن حول الخلقه مشابهاً لما فى الكتاب المقدس»(١).

من هذه النقطه تحديداً تعقد نطفه أيديولوجيه الحركات الإسلاميه عند أهل السنّه، فقد ذكرنا سابقاً بأن التكوين الفقهي والكلامى والتجارب التاريخيه لأهل السنّه لم تكن تبيح الوقوف بوجه الحاكم المسلم المتظاهر بالإسلام، وغايه ما كانت تبيحه عدم الاستسلام له قلباً، والابتعاد عنه و عدم خدمته، أو الاعتراض عليه والتنبيه على بدعه وجوره وانحرافه كحدّ أقصى، ولكن لم يكن مسموحاً لأسباب مختلفه الوقوف بوجه الحكم والحاكم واتخاذ إجراء سياسى أو عسكرى ضده. من هذه الزاويه بقيت مشكله الاعتراض على النظام الحاكم مستعصيه الحلّ، وفى المرحله الجديده فُتح باب جديد بشأن الاعتراض على الحاكم بعد أن حلّت القوانين غير الإسلاميه وحكمت فى المجتمع، انتفعت منه جميع الحركات الدينيه السننيه المعاصره، وفتح لها طريقاً جديداً وهبها الحياه(٢).

ص: ٣١٤

١- (١) المصدر نفسه: ٤.

٢- (٢) يعتبر حسن البنا مؤسس حركه الإخوان المسلمين من الأوائل الذين تحركوا على الصعيد السياسى والثورى نوعاً ما بين أهل السنّه، فقد كان يُعلم أنصاره ويقول: «إذا قيل لكم: ألم تدعون؟ فقولوا: ندعو إلى الإسلام الذى أتى به محمد (صلى الله عليه وآله)، والحكوميه جزء منه، والحريه فريضه من فرائضه. فإذا قيل لكم: هذه سياسه، فقولوا: هذا هو الإسلام، ونحن لا نعرف هذه الأقسام. وإن قيل لكم: أنتم دعاه ثوره، فقولوا: نحن دعاه حقّ وسلام نعتقده ونعتزّ به، فإن ثرتم علينا ووقفتم فى طريق دعوتنا فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا وكنتم أنتم الثائرين الظالمين». من اصول الفكر السياسى الإسلامى: ١١، نقلاً عن كتاب حسن البنا "بين الأمس واليوم".

يرى أهل السنّه أن القوانين غير الإسلاميه لا- مكان لها في المجتمع الإسلامى، وعلى الجميع أن يتقبل القوانين الإسلاميه التي ينبغي أن تكون الحاكمه في المجتمع، وأن السعى في هذا السبيل فريضه كبرى لا نقاش فيها ولا تخضع للتغير والتبدل، وهذا هو المفهوم الذى اتخذ فيما بعد عنوان "تطبيق الشريعة"، واستقطب أفكار الشريحه الملتزمه الثابته من أهل السنّه، وأصبح الدافع لتأسيس الحركات وفعاليتها(١).

لقد وُجدت الحركات الإسلاميه والأصيله السننيه خلال نصف القرن الأخير بهذا الدافع والهدف، إذ ترى أن الحكومه الإسلاميه تعنى الحكومه التي تسرى فيها القوانين الإسلاميه، وعلى هذا الأساس تعنى الأسلمه: تحكيم القوانين الإسلاميه في جميع الشؤون الفرديه والاجتماعيه، وهذه الفكره إصلاحيه في ذاتها وليست ثوريه، أى أنها غير موجّهه ضد النظام الحاكم وإنما ضد القوانين الموجوده، تستهدف تغيير هذه القوانين وليس الحاكم الذى إن استجاب لمثل هذا الطلب أصبح مطاعاً، وإذا وقف إلى جانب هذه القوانين وأراد الدفاع عنها على حساب الأمم ومبادئها فمن الممكن أن تصدر الفتاوى ضده لتدعو إلى مواجهته(٢).

ص: ٣١٥

١- (١) معالم في الطريق: ١١٨.

٢- (٢) حتى مؤلف كتاب "معالم الخلافه الإسلاميه" وهو العالم الملتزم المستقل الذى انتقد في كتابه هذا آراء الكثير من السلف حول الخلافه وشروط انعقادها وضروره مخالفتها أم عدم ضروره ذلك، تراه غير ميّال كثيراً للرأى الداعى للوقوف بوجه النظام الحاكم، رغم أنه فاق أسلافه وحتى معاصريه في تعريفه للخلافه تعريفاً منطقيّاً على أنها الرئاسه العامه على كل المسلمين لإقامه أحكام الشرع وحمل الدعوه الإسلاميه إلى العالم. راجع المصدر المذكور: ص ٣٠. ويؤكد مؤلف الكتاب بأن الأمم هي صاحبه القدره، وحينما تباع الخليفه لرئاسه الدوله وتطبيق الإسلام في الميدان الحياتى فسيكون نائباً للأمم، لأن الأمم تطالب بتطبيق أحكام الإسلام، والخليفه يتحمل هذه المسؤوليه نيابه عنها؛ ولهذا فإن الخليفه لا- ينال هذا المنصب إلا- برضا الأمم واختيارها وبيعتهأ له، والبيعه دليل على كون الخليفه نائباً عن الأمم. راجع المصدر نفسه: ٣٨. ويحرّم مؤلف الكتاب المذكور الخروج على الحاكم لو أدى الأمر إلى وقوع فتنه دمويه بين المسلمين، لأن إيجاد الفتنه في البلاد محرّم في الشرع، وكل ما يؤدي إليها حرام أيضاً. بناء على هذا يوجب المؤلف إطاعه الحاكم والجهد معه لدفع الفتنه، لكن الحاكم سيكون في هذه الحاله أميراً وليس خليفه، إلا أن يبايعه المسلمون دون إكراه. انظر: نفس المصدر: ١٢٦.

فالأصل إذن هو أسلمه المجتمع عن طريق أسلمه نظامه القانوني والحقوقى، وليس أسلمته بطريق تغيير السلطه السياسيه، أى المهم أن يخضع الحاكم لمثل هذا التغيير، والأفضل أن يبادر بنفسه إلى ذلك. من هذا المنظور تحظى بعض الأنظمه المعاصره بالقبول، كالسعوديه، وبعض الأنظمه الأخرى التى نادت بتطبيق الشريعه فى ذروه الصحوه الإسلاميه فى الثمانينات، كنظام ضياء الحق فى باكستان، والنميرى فى السودان، والسادات إلى حد ما فى مصر، والكثير من دول الخليج (١).

بالطبع فإن هذه الطريقه من التفكير كانت تُعدّ طريقه ثوريه رغم كونها إصلاحيه فى ذاتها خلال العقود الأربعه أو الخمسه الأخيره حينما كانت القوانين غير الإسلاميه تبسط نفوذها فى كل مكان، إلا أن هذا الأسلوب لم يعد يلبى حاجه الشبان فى الوقت الراهن الذى تغيرت فيه الظروف كلياً كما تغيرت نفوس الشبان وأهدافهم وشعاراتهم الدينيه، فهم يطالبون بالخروج من هذه الدائره المحدوده إلى نطاق أوسع بكثير، ويدعون إلى تحكيم القيم الإسلاميه فى جميع الأبعاد، وليس

ص: ٣١٦

١- (١) يقول أسعد بيوض التميمى أحد العلماء البارزين والملتزمين المعاصرين من أهل السنّه بأن المقصود من الحكومه الإسلاميه تطبيق الشريعه، وقد نقل عنه هذا الكلام مراراً. انظر أيضاً: تحول وثبات: ١٢٠١٢١.

تحكيم قوانين الإسلام في ظواهر الحياه الاجتماعيه الأمر الذى تتبناه عمليه تطبيق الشريعة. عند هذه النقطه تواجه الحركه الإسلاميه السنيه طريقاً مغلقاً، ولا تستطيع النافذه الوحيده التى فتحتها الفتره المعاصره فى الفكر الفقهي والكلامى السنى أن تلبى سعه حاجات الجيل الحاضر(١).

وبسبب هذه القيود اتجه مفكرو الحركه الإسلاميه الجديده من سيد قطب إلى العتيبي وعبد السلام فرج نحو تفسيرات غريبه عن الأصول والاعتقادات والإجماع المتفق عليه عند أهل السنّه، فقد سعى هؤلاء المفكرون فى البحث عن شواهد من القرآن والسنّه وفتاوى بعض العلماء الماضين وعلى رأسهم ابن تيميه وابن قيم ل طرح أيديولوجيه تستطيع إضفاء الشرعيه على مواجهه النظام الحاكم والنظام القائم بالفعل بل وجعلها ملزمه واجبه. ولو نظر كبار علماء السنّه إلى هذه الأفكار والنظريات من زاويه الشك وشبّهوا أصحابها وأنصارها بالخوارج فهو ليس من باب الاعتدال والركون إلى العافيه، وإنما هى آراء نابعه عن الاعتقاد بالأصول والمبادئ المتفق عليها فى الفقه والكلام السنّي(٢).

ص: ٣١٧

١- (١) للمزيد من التوضيح راجع: بيامبر وفرعون: ١٩٢ ١٧٥.

٢- (٢) ردّ أحد علماء السنّه المتقين محمد ضياء الدين الرئيس وتواضع على الكثير من هذه الانتقادات التى جاءت كنتيجه للتوقعات الجديده التى أوجدها التطورات الاجتماعيه والاقتصاديّه والضرورات الفكرية والسياسيه، وقبل أن تبلغ الانتقادات هذا المستوى من الشده بسنوات. وبالطبع فقد وجّه خطابه إلى المنتقدين من غير المسلمين أو من المسلمين بالاسم فقط، لكنه على أيه حال ردّ على كل الذين انتقدوا علماء السنّه على مواقفهم السياسيّه طوال التاريخ، سواء كانوا مسلمين ملتزمين أم لا، فقد ذكر: أنّ بعض الكتّاب وخاصه المستشرقين يتهمون علماء أهل السنّه ويعرضون صوراً غير حقيقه لا- تطابق الواقع، فيقولون: إنهم يميلون إلى الحكام ويوافقون سياساتهم ويعينوهم عليها. ويؤكد المؤلف أن أمثال الحسن البصرى والشعبي وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب فى العهد الأموى، وأبو حنيفه ومالك وأحمد فى العهد العباسى عارضوا سياسات حكام وأمرأ أزمانهم، ورفضوا اسلوب وصولهم إلى السلطه. راجع النظريات السياسيّه الإسلاميه: ٧١. ويشير المؤلف على نفس الصفحه إلى أسباب اعتزال السنّه للقضايا السياسيّه ويقول: إنّ أهل السنّه والجماعه كانوا يعتقدون بأن الخروج والثوره التى لا ينتظر منها النصر تؤدى إلى الفتنة والفوضى وإراقه الدماء والجريمه، لهذا فإن السنّه فضّلوا اعتزال السياسه وانصرفوا إلى الجانب العلمى. ويستترد موضحاً بأن البحث فى مسائل الإمامه وما يتعلق بها تركه أهل السنّه للخوارج والشيعه والمعتزله والمرجئه، ولم يبادروا إلى تدوين وتحديد آرائهم فى هذا المضمار إلا- بعد مدّه، وهذا لا يعنى أنهم كانوا لا يمتلكون نظريات سياسيّه، أو أنهم كانوا راضين بالسياسه الحاكمه سواء الأمويه أم العباسيه. (لاحظ: المصدر السابق: ٧٠، وللمزيد من الاطلاع راجع الصفحات ٤٩٧٥).

فهم يعتقدون بحق أنه لا يمكن القبول بهذه النظريات من خلال الاعتبار بالقرآن والسنة وسيره الصحابه والسلف الصالح بالشكل الذى فهمه وعمل به السنه على طول التاريخ. فهذه النظريات تتجاوز كثيراً أشد التصورات المشروعه والصحيحه تطرفاً من القرآن والسنة وسيره الصحابه.

ومن الممكن أن يتخذ البعض هذه المواقف عن سوء نيه أو عماله كالسعوديين وعلمائهم، إلا أن هذا الكلام وبغض النظر عن القائل والنوايا صحيح ينطبق مع عقيدته قائله(1).

ص: ٣١٨

١- (١) يوضح جب هذه النقطه بل هذه المشكله جيداً ويقول: «.. تظهر تبعاً لذلك الملاحظه التاليه: أنه فى الوقت الذى يمكن إقاله الخليفه قانونياً، لا توجد وسيله قانونيه لعزله. وهذه ليست مشكله الماوردى وحده وإنما مشكله الفكر السياسى السنى حتى زمانه. وهذا يعزز القول بأن النظرية السياسيه السنيه تعمل على عقلنه تاريخ الأمه الإسلاميه..». للمزيد من الاطلاع راجع: نظريه الإمامه عند الشيعة الإماميه: ١٤٩١٦٣، والفكر السياسى الشيعى: ١١٦٢٦٦.

فضلاً عن هذه المجموعه من القضايا التي تنطوى على بُعد نظرى ثمه سلسله اخرى من المسائل المطروحه، فقد قلنا سابقاً: إنّ الفرق بين الحركات الشيعيه والسنيه وخاصه فى التاريخ المعاصر لا- ينحصر فى الفرق الأيدولوجى، ويتعداه إلى التكوين الاجتماعى والنفسى لكليهما، هذا التكوين الذى يختلف حسب المختصات النظرية لهما، وبالتالي فإن الاختلاف هو ثمره قرون من التجربه المختلفه لنظريتين متباينتين. وتقع أیه حركه كبيره وواسعه تظهر فى نطاق هاتين الطائفتين تحت التأثير القوى لهذين التكوينين المختلفين، وطالما كان الأمر كذلك فينبغى أن لا- نتوقع أن تتماثل مظاهر تجلّيهما وبروزها لمجرد كونها حركات إسلاميه. ومع عدم إنكار إسلاميتها وغاياتها فى تحكيم الإسلام لكنها تحمل تصورات مختلفه عن الإسلام، فضلاً عن أنها تخضع لتربيته وتأثير واقعين متباينين.

وتعود مشكلات الأيدولوجيه الإسلاميه والثوريه السنيه إلى القيود الفقهيه والكلاميه لهذا المذهب فى مجال مجابهه السلطه الحاكمه من جهه، وإلى سرعه التحولات من جهه اخرى، الأمر الذى جرّ الجيل الإسلامى الجديد فى بعض البلدان الإسلاميه إلى أفكار وأساليب تتّسم بالمجابهه. هذه القيود وهذه السرعه حالت أمام العلماء والمفكرين من أهل السنّه فى مسيره هذه التطورات والتقدم إلى الأمام(1).

وبطبيعته الحال فإن ضغوط الأجهزه الحاكمه على المراكز العلميه الدينيه، وسلب استقلالها وتجييرها لصالحها كان له الدور الكبير فى ذلك. فحكّام عامه البلدان الإسلاميه السنيه ولا سيما البلدان العربيه التى تستقر فيها قاعده عريضه للحركات الدينيه المنبثقه من المجتمع: من تونس والمغرب إلى مصر وسوريه والحجاز

ص: ٣١٩

١- (١) انظر: سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه: ٥٨. ويتطرق مؤلفه ببيان صادق ينمّ عن إخلاص إلى عدم التحرك الفكرى والاجتهادى لعلماء الدين والمشاكل الناجمه عن ذلك. وانظر أيضاً آراء أمين فى باب ضروره فتح باب الاجتهاد: William Sheperd, The Faith of a Modern Muslim Intellectual.

واليمن حاولوا خلال العقود الأخرى السيطرة على المراكز العلمية والدينية بذريعه تحديث النظام التربوي والتعليمي، وبالفعل حالفهم النجاح في هذا المسعى. ولم تكن النتيجة الوحيدة لسلسلة التطورات هذه أن دخل العلماء في خدمة الحكام، بل كان الأهم من ذلك ضمور الأصالة الدينية والشمولية العلمية الأمر الذي عاكس الحاجة الزمنية؛ ذلك أن الحاجات الدينية والعلمية والأخلاقية الزمنية تتطلب العمق والشمولية والأصالة مثلما تتطلب إدراك الزمان ومعايشته، ولا شك في أن الغريب على التراث الإسلامي العظيم في المجالات المختلفة لن يستطيع أن يلبي الحاجات المتنوعة في العصر الراهن بما هو مناسب (1).

برزت هذه المشكلات منذ أواسط الستينات وعززتها الظروف المساعدة في السبعينات، وبلغت ذروتها بانتصار الثورة الإسلامية في إيران. وكان المشكل الأساسي العثور على تفسير جديد للإسلام يرشدهم في جهادهم، ويدلهم على طريق تأسيس المجتمع الإسلامي. فنهضوا بأنفسهم لِمَا وجدوا فراغاً مع وجود مرجع علمي وديني مطلع يمكنهم الاعتماد عليه، لكن مستوى معلوماتهم كان واطئاً أولاً، وثانياً: أنهم كانوا قد قرروا ماذا يريدون؟ وماذا عليهم أن يريدوا؟ واستخدموا

ص: ٣٢٠

١- (١) حول تحديث نظام التعليم الديني ونتائجه لاحظ آراء محمد عبده في: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: ١٨١ ١٧٦. وفيه وصف طريف لذهنيه علماء الأزهر (ص ١٧١) يقول: «إذا وصل إلى أيدي هؤلاء العلماء كتاب فيه غير ما يعلمون: لا- يعقلون المراد منه!! وإذا عقلوا منه شيئاً: يردونه ولا يقبلونه!! وإذا قبلوه: حرّفوه إلى ما يوافق علمهم وحزبهم..». وآراء خالد محمد خالد في: الشيعة في الميزان: ٣٧٥٣٧٨، ووعاظ السلاطين: ٢٩١٣٠٢، وحول النتائج راجع بالخصوص: بيامبر وفرعون: ١٠٢١١٥، وكذلك: Charles D. Smith, Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt, pp. ٦٣-٧٠. Fazlur Rahman, Islam and Modernity, pp. ١٠٩-١١٣.

معلوماتهم القاصره للردّ على سؤال كان قد اجيب عليه من قبل، وكان الهدف هو الحصول على تأييد لهذا الجواب(1).

فى مثل هذه الظروف لا يمكن للحلّ أن يكون إسلامياً بتمامه، وإنما يتخذ صبغه إسلاميه أكثر من كونه ذا طبيعه إسلاميه، لكن هذه الحلول استقطبت الكثير سريعاً، وجرى التصور بأنها تمثّل حلولاً إسلاميه دقيقه لانسجامها مع الحاجات النفسيه والفكريه والاعتقاديه للشبان والطلاب، إلا أنها انطوت على مشكلتين رئيسيتين ولم تستطع أن تصمد وتستمر أمام الحوادث، فمدى صمود ومقاومه أيه أيديولوجيه لا سيما الثوريه منها إزاء الأحداث يتوقف على مدى التزامها بالمبادئ وانسجامها الداخلى وقدرتها على حل المشكلات والعراقيل التى تواجهها، وهذه الخصوصيه الأخيره ترتعن بسابقتها، وهى خصوصيات كانت هذه الأيديولوجيات الفتيه تفتقر إليها.

ص: ٣٢١

١- (١) بيامبر وفرعون: ٢٧٣٢٩٥، انظر أمثله أفضل على ذلك فى أعداد مجله النذير، لا سيما الصادره بين عامى ١٩٨٥ ١٩٨١.

بعض المصادر المعتمده فى الكتاب

- _ آل كاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين: أصل الشيعة وأصولها، ط ٤، بيروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ١٩٨٢/١٤٠٢.
- _ آل كاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين: تحرير المجله، النجف الأشرف، المكتبه المرتضويه ومطبعها الحيدريه، ١٣٥٩.
- _ آيتى، عبد المحمد: ترجمه معلقات سبع، الطبعة الثانيه، طهران، انتشارات أشرفى، ١٣٥٧.
- _ الأفغانى، جمال الدين مع الشيخ محمد عبده: العروه الوثقى، ط ٣، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٩٨٣/١٤٠٣.
- _ أحمد بن حنبل: مسند منتخب كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، بدون ناشر، بدون تاريخ.
- _ أحمد بن حنبل: كتاب فضائل الصحابه، تحقيق وصى الله بن محمد عباس، ط ١، مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى لجامعه أم القرى، ١٩٨٣/١٤٠٣.
- _ أحمد بن حنبل: كتاب الزهد، تحقيق محمد جلال شريف، دار النهضه العربيه.
- _ أحمد بن حنبل: السنّه، تحقيق محمد السعيد بسيونى زغلول، ط ١، دار الكتب العلميه، ١٩٨٥/١٤٠٥.
- _ ابن الحداد، محمد بن منصور: الجوهر النفيس فى سياسه الرئيس، تحقيق رضوان السيد، ط ١، دار الطليعه، ١٩٨٣.
- _ اسميت، ويلفرد، كنت ول: إسلام در جهان امروز، طهران، انتشارات جامعه

— ابن الجوزى، أبى الفرج عبد الرحمن: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله بن عبد الحسن التركى، ط ١، القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٧٩/١٣٩٩.

— أبو الفرج الجوزى: كتاب الرد على المتعصب العنيد، تحقيق محمد كاظم المحمودى، ١٩٨٣/١٤٠٣.

— ابن العربى، أبى بكر: العواصم من القواصم فى تحقيق موقف الصحابه بعد وفاه النبى (صلى الله عليه و آله)، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت، المكتبة العلميه، ١٩٨٥/١٤٠٥.

— ابو الفرج الاصفهانى، على بن حسين: الأغانى، دار إحياء التراث العربى.

— أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ط ٧، مكتبة النهضة المصريه، بدون تاريخ.

— أمين، أحمد: فجر الإسلام، ط ١١، دار الكتاب العربى، ١٩٧٩.

— أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ط ٤، مكتبة النهضة المصريه، ١٩٦٦.

— الأمينى النجفى، عبد الحسين أحمد: الغدير فى الكتاب والسنة، ط ٣، دار الكتاب العربى، ١٩٦٧/١٣٨٧.

— ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغه، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، بيروت، دار إحياء الكتب العربيه، ١٩٦٥/١٣٨٥.

— ابن بابويه، أبى جعفر محمد بن على: معانى الأخبار، تصحيح على أكبر غفارى، دار المعرفه، ١٣٩٩، ١٩٧٩.

— ابن الأثير: الكامل فى التاريخ، دار صادر، ١٩٨٢/١٤٠٢.

— ابن أحمد، القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط ١، مكتبة وهبه، ١٩٦٥/١٣٨٤.

— ابن قتيبه الدينورى، أبو محمد عبد الله بن مسلم: عيون الأخبار، بيروت، دار الكتب العلميه، ط ١، ١٩٨٦/١٤٠٦.

— ابن قتيبه الدينورى، أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مختلف الحديث، تصحيح

محمد زهرى النجار، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٢/١٣٩٣.

— ابن قتيبه الدينورى، أبو محمد عبد الله بن مسلم: الإمامه والسياسه المعروف بتاريخ الخلفاء، مكتبه ومطبعه مصطفى البابى الحلبي وأولاده، ١٩٦٩/١٣٨٨.

— ابن قيم الجوزيه: اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، ١٩٧٣.

— ابن هشام: السيره النبويه، تحقيق مصطفى السقاء، دار إحياء التراث العربى.

— الإيجى، القاضى عبد الرحمن بن أحمد: المواقف فى علم الكلام، عالم الكتب.

— أفندى، القاضى بهلول بهجت: تشریح ومحاكمه در تاريخ آل محمد، ترجمه ميرزا مهدى أديب، مشهد، انتشارات فردوسى، بدون تاريخ.

— الأمين الأنطاكي، محمد مرعى: رحلتى من الضلال إلى الهدى، بدون ناشر، بدون تاريخ.

— الأمين الانطاكي، محمد مرعى: لماذا اخترت مذهب الشيعة، بيروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بدون تاريخ.

— ايزوتسو، توشى هيكو: ساختمان معنایی مفاهيم اخلاقی - دينی در قرآن، ترجمه فريدون بدره اى، طهران، انتشارات قلم، ١٣٦٠.

— ايزوتسو، توشى هيكو: خدا و إنسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ط ٢، دفتر نشر فرهنگ إسلامى، ١٣٦٨.

— الأفغانى، سعيد: من حاضر اللغة العربيه، ط ٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٧١.

— أبو يوسف القاضى: الخراج، دار المعرفه للطباعه والنشر، ١٩٧٩/١٣٩٩.

— الأرموى، مير جلال الدين حسين (محدث): تعليقات نقض، طهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ١٣٥٨.

— ابن جزى: القوانين الفقيهيه، دار الفكر، بدون تاريخ.

— ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمه ابن خلدون.

- __ البتكين، عيسى يوسف: قضيه تركستان الشقيه، ترجمه إسماعيل حقي، مؤسسه مكه للطباعه والإعلام، ١٩٨٧/١٣٩٨.
- __ اطغيش، محمد يوسف: إزاله الاعتراض عن محقى آل اباض، مسقط، وزاره التراث القومى والثقافه لسلطنه عمان، ١٩٨٢.
- __ ابن رشد القرطبى، محمد بن أحمد: بدايه المجتهد ونهايه المقتصد، قم، منشورات الشريف الرضى، ١٤٠٦.
- __ ابن تيميه، أبو العباس أحمد: منهاج السنّه النبويه فى نقض كلام الشيعه والقديره، المطبعه الكبرى الأميريه، ط ١، ١٣٢١.
- __ ابن تيميه، أبو العباس أحمد: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفه أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقى، بيروت، دار المعرفه، بدون تاريخ.
- __ ابن تيميه، أبو العباس أحمد: السياسه الشرعيه فى إصلاح الراعى والرعيه، تحقيق لجنه إحياء التراث العربى، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٨/١٤٠٨.
- __ ابن شعبه الحرانى، أبو محمد: تحف العقول، بيروت، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، ١٩٧٤/١٣٩٤.
- __ ابن حزم، أبى محمد على بن أحمد: المحلى، تحقيق لجنه إحياء التراث العربى، دار الدقاق الجديده.
- __ ابن حزم، أبى محمد على بن أحمد: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، دار الجيل، ١٩٨٥/١٤٠٥.
- __ الأشعري، أبى الحسن على بن إسماعيل: الإبانه عن اصول الديانته، دار الكتاب العربى، ١٩٨٥/١٤٠٥.
- __ ابن الجوزى البغدادى، أبى الفرج عبد الرحمن: تلبيس إبليس، بيروت، دار القلم، ١٤٠٣.
- __ ابو الحسين، القاضى محمد بن أبو يعلى: طبقات الحنابله، تحقيق محمد حامد

— أءء أعضاء الجمعياء السريه العربيه: ثوره العرب ضد الأءراك، مقدماتها، أسبابها، نتائجها، تحقيق عصام محمد شبارو، بيروت، دار مصباح الفكر، ١٩٨٧.

— البنا، حسن: خاطراء زءءكى حسن البنا، ترجمه إيرج كرمانى، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامى، ١٣٦٦.

— بار تولء: خليفه وسلطان ومختصرى در باره برمكيان، ترجمه سيروس ايزدى، طهران، انتشاراء امير كبير، ١٣٥٨.

— البءرى، عبد العزيز: الإسلام بين العلماء والحكام، المءينه المنوره، المكءبه العلميه، ١٩٦٦.

— البهى، محمد: الفكر الإسلامى الحديث وصلءه بالاستعمار الغربى، ط ٥، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٠.

— البغءاءى، محمد بن النعمان العكبرى: أمالى الشيخ المفيد، مشهء، بنياء بجوهشهاى اسلامى، ١٣٦٤.

— ءافلر الوين: موج سوم، ترجمه شهين ءءء خوارزمى، طهران، نشر نو، ١٣٦٢.

— ءييجانى السماوى، محمد: ثم اهءءءء، لءءن، مؤسسه الفجر، ١٩٨٨.

— ءونسوى، عبد السءار: مناقب الخلفاء الأربعه فى مؤلفاء الشيعه، ءعريب محمد سليم شاه، فيض آباء، دار النشر الإسلاميه العالميه، ١٤٠٣.

— الجءءى، أنور: العالم الإسلامى والاسءعمار السياسى والاجءماعى والءقافى، ط ٢، دار الكءاب اللبناى، ١٩٨٣.

— الجءءى، أنور: مؤلفاء فى الميزان، وزاره الشؤون الإسلاميه والأوقاف لءوله الإمارات العربيه المءءءه، بءون ءاريخ.

— الجرجانى، السيد الشريف على بن محمد، مع حاشيءءين من عبد الحكيم

السيالكوتى والمولى حسن الجلبى: شرح المواقف، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعنانى، مطبعه السعاده، ١٣٢٥.

_ الجزيرى، عبد الرحمن: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، استامبول، دار الدعوه، ١٩٨٧.

_ الجاحظ، أبى عثمان عمرو بن بحر بن محبوب: البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبى، ط ١، المطبعه التجاربه الكبرى، ١٩٢٦/١٣٤٥.

_ الحائرى، عبد الهادى: نخستين رويارويهاى اندیشه کران ايران با دو رويه تمدن بورجوازى غرب، طهران، انتشارات اميركبير، ١٣٦٧.

_ حنفى، حسن: من العقيدته إلى الثوره، ط ١، بيروت، دار التنوير للطباعه والنشر والمركز الثقافى العربى للطباعه والنشر، ١٩٨٨.

_ الحسنى، هاشم معروف: الانتفاضات الشيعيه عبر التاريخ، قم، منشورات الرضى، ١٤٠٤.

_ الحر العاملى، الشيخ محمد بن الحسن: وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعه، تحقيق ونشر مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩.

_ حسن، حسن عباس: الفكر السياسى الشيعى، الأصول والمبادئ، ط ١، بيروت، الدار العالميه للطباعه والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

_ حسين، طه: الإسلاميات، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤.

_ حسين، طه: آن روزها، ترجمه حسين خديو جم، طهران، انتشارات سروش، ١٣٦٣.

_ خالد، خالد محمد: رجال حول الرسول، ط ٢، دار الكتاب العربى، ١٩٧٣.

_ خليفات، عوض محمد: الأصول التاريخيه للفرقه الاباضيه، ط ٢، مسقط، وزاره التراث القومى والثقافى لسلطنه عمان، بدون تاريخ.

_ الخالدى، محمود: معالم الخلافه فى الفكر السياسى الإسلامى، ط ١، عمان،

_ الخباص، عبد الله عوض: سيد قطب الأديب الناقد، ط ١، عمان، مكتبه المنار، ١٩٨٣.

_ الخوانسارى، السيد أحمد: جامع المدارك فى شرح مختصر النافع، ط ٢، مكتبه الصدوق، ١٣٥٥.

_ الخطيب، عبد الكريم: الخلافة والإمامه، ديانه سياسه، دراسه مقارنه للحكومه والحكم فى الإسلام، ط ٢، دار المعرفه، ١٩٧٥/١٣٩٥.

_ الخطيب، عبد الكريم: عمر بن الخطاب، الوثيقه الخالده للدين الخالد، ط ١، دار الفكر العربى، ١٩٧٨.

_ الخطيب، عبد الكريم: سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه، ط ١، بيروت، مؤسسه الرساله، ١٩٨٥/١٤٠٥.

_ الدريني، محمد فتحى: خصائص التشريع الإسلامى فى السياسه والحكم، ط ١، بيروت، مؤسسه الرساله، ١٩٨٢/١٤٠٢.

_ دومان هانرى: فراسوى ماركسيسم، ترجمه منوچهر بيات مختارى، طهران، انتشارات جامعه طهران، ١٣٥٥.

_ الدزفولى، الشيخ صدر بن المولى، صلوه الجمعة، دزفول، مكتبه الشيخ الأنصارى، ١٤٠٧.

_ دانكوس، هلن كار: امبراطورى فروباشيده، ترجمه عباس آكاھى، معاونت فرهنگى آستان قدس رضوى، ١٣٦٦.

_ ريوكين، مايكل: حكومت مسكو ومسئله مسلمانان آسيائى مركزى شوروى، مترجم محمود رمضان زاده، مشهد، بنياد بجوهشهاى اسلامى، ١٣٦٦.

_ الرئيس، محمد ضياء الدين: الإسلام والخلافة فى العصر الحديث، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، ط ١، منشورات العهد الحديث، ١٩٧٣/١٣٩٣.

_ الزهراتى، محمد مسفر: نظام الوزاره فى الدوله العباسيه، العهدان البويهى

— السبحانى، الشيخ جعفر: الممل والنحل: محاضرات، قم، مركز مديريت حوزة علميه، ١٤٠٨.

— السيوطى، جلال الدين: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، ط ١، مطبعه السعاده، ١٩٥٢/١٣٧١.

— سليمان معروف، أحمد: قراءه جديده فى موقف الخوارج وفكرهم وأدبهم، ط ١، دمشق، دار طلائس للدراسات والترجمه والنشر، ١٩٨٨.

— الشهرستانى، عبد الكريم: الممل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانى، دار المعرفه، ١٩٨٢/١٤٠٢.

— شرف الدين الموسوى، عبد الحسين: المراجعات، طهران، مؤسسه البعثه، بدون تاريخ.

— شرف الدين الموسوى، عبد الحسين: النص والاجتهاد، تحقيق أبو مجتبى، ط ١، قم، مطبعه سيد الشهداء، ١٤٠٤.

— شمس الدين، محمد مهدى: ثوره الحسين، ظروفها الاجتماعيه وآثارها الإنسانيه، ط ٥، قم، دار المتقف المسلم، ١٩٧٨.

— الشاطبى الغرناطى، أبى اسحاق إبراهيم بن موسى: الاعتصام، دار الفكر.

— الشكعه، مصطفى: الأئمه الأربعة، ط ١، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٨٣/١٤٠٢.

— الصالح، صبحى: النظم الإسلاميه، نشأتها وتطورها، ط ٢، دار العلم للملايين، ١٩٦٨/١٣٨٨.

— صبحى، أحمد محمود: نظريه الإمامه لدى الشيعة الاثنى عشرية، تحليل فلسفى للعقيده، القايره، دار المعارف بمصر.

— الطهرانى، الشيخ آغا بزرك: تاريخ حصر الاجتهاد، خوانسار، مدرسه الإمام

المهدى (عليه السلام)، ١٤٠١.

__ الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير: تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك، ط ٤، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ١٩٨٣.

__ الطوسي، أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين، تجريد الاعتقاد، تحقيق محمد الجواد الحسيني الجلالی، ط ١، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٧.

__ الظهيري، السمرقندي، محمد بن علي: أغراض السياسة في أغراض الرياسة، تصحيح جعفر شعار، طهران، انتشارات جامعه طهران، ١٣٤٩.

__ عثمان، محمد فتحي: من اصول الفكر السياسي الإسلامي، ط ١، مؤسسه الرساله، ١٩٧٩/١٣٩٩.

__ العسكري، السيد مرتضى: نقش عايشه در تاريخ اسلام، ترجمه عطاء الله سردار نيا وآخرين، نشر كوكب، ١٣٦٧.

__ عطيه، عزت علي: البدعه، تحديدها وموقف الإسلام منها، ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٠/١٤٠٠.

__ العامر، عبد اللطيف: الحركة الإسلامية في الجزيرة العربية، ط ١، منظمه الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، ١٤٠٦.

__ عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، دراسه ووثائق، بقلم محمد عماره، ط ١، بيروت، المؤسسه العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

__ عنایت، حميد: اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدين خرمشاهی، ط ١، طهران، انتشارات خوارزمی، ١٣٦٢.

__ عطوان، حسين: الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٤.

__ عطوان، حسين: الأمويون والخلافة، ط ١، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٦.

__ الغزالي، الإمام محمد: أيها الولد، ترجمه باقر نجاری، بخش فرهنگي دفتر مرکزی

— الغزالی، أبی حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، ط ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۶/۱۴۰۶.

— الغزالی، أبی حامد محمد بن محمد: الاقتصاد فی الاعتقاد، تحقیق محمد مصطفی أبو العلاء، القاهرة، مکتبه الجندی، ۱۹۷۲/۱۳۹۳.

— الغزالی، محمد: السنّه النبویه بین أهل الفقه وأهل الحديث، ط ۱، دار الشروق، ۱۹۸۹/۱۴۰۹.

— فقیهی، علی اصغر: وهابیان، بررسی و تحقیق کونه ای درباره عقاید و تاریخ فرقه وهابی، طهران، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۴.

— قطب، سید: معالم فی الطریق، دار الشروق، بدون تاریخ.

— قدامه، أحمد بن محمد: المغنی و یلیه الشرح الکبیر لشمس الدین أبی الفرج، دار الکتب العربی، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.

— القزوینی الرازی، عبد الجیل: نقض معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، تصحیح میر جلال الدین محدث، طهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.

— الکرکی، الشیخ علی بن الحسین: رسائل المحقق الکرکی، قم، مکتبه السید المرعشی النجفی، ۱۴۰۹.

— الکرکی، الشیخ علی بن الحسین: جامع المقاصد فی شرح القواعد، تحقیق و نشر مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۸.

— کوبل، جیل: پیامبر و فرعون، جنبشهای نوین اسلامی در مصر، ترجمه حمید احمدی، ط ۱، طهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۶.

— کوکالب، ضیاء: ناسیونالیسم ترک و تمدن باختر، ترجمه فریدون بازرگان، طهران، مؤسسه فرهنگی منطقه ای، ۱۳۵۱.

_ المنقرى، نصر بن مزاحم: وقعه صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، قم، مكتبة بصيرتى، ط ٢، ١٣٨٢.

_ الموسوى المقرم، عبد الرزاق: مقتل الحسين (عليه السلام) أو حديث كربلاء، ط ٥، قم، مكتبة بصيرتى، ١٣٩٤.

_ المسعودى، أبى الحسن على بن الحسين: التنبيه والاشراف، تصحيح عبد الله إسماعيل الصاوى، القاهرة، دار الصاوى للطبع والنشر والتأليف، بدون تاريخ.

_ المظفر، الشيخ محمد حسين: دلائل الصدق فى الجواب عن (إبطال الباطل) الذى وضعه الفضل بن رزيهان للرد على (نهج الحق) لآيه الله العلامة الحلى (قده) فى المسائل الخلافية بين فرقتى الإسلام الشيعة والسنة، ط ٢، مكتبة بصيرتى، ١٣٩٥.

_ الماوردى: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقاء، ط ٤، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨/١٣٩٨.

_ الماوردى (البصرى البغدادي)، أبى الحسن على بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، قم، مركز النشر فى مكتب الإعلام الإسلامى، ١٤٠٦.

_ المرتضى، أحمد بن يحيى: طبقات المعتزلة، تحقيق سنوسنه ديفلد، فلرز، فيسبادن، فراتر ستانير، ١٩٨٧.

_ الموسوى، عبد الحسين شرف الدين: الفصول المهمة فى تأليف الأئمة، ط ٣، قم، منشورات الرضى، ١٣٦٤.

_ المسعودى، أبى الحسن على بن الحسين: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، ١٩٨٤/١٤٠٤.

_ المبارك، محمد: الفكر الإسلامى الحديث فى مواجهه الاستعمار الغربى، بيروت،

.١٩٧١

_ محمد مسجد جامعى: سير تحول وهابيت، وهابيت در عربستان امروز، طهران، ١٣٦٤.

ص: ٣٣٣

__ محمد مسجد جامعی: آفریقا، میراث گذشتہ وموقعیت آئندہ، طهران، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸.

__ محمد مسجد جامعی: تحول وثبات، طهران، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸.

__ محمد مسجد جامعی: ایدئولوجی وانقلاب، بدون تاریخ، ۱۳۶۱.

__ المحمصانی، صبحی: تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء، ط ۱، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۹۸۴.

__ منتظری، حسین علی: البدر الزاهر في صلوه الجمعة والمسافر، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.

__ النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، تحقیق الشیخ عباسی قوجانی، ط ۷، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱.

__ الندوی، أبو الحسن: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط ۱۰، الكويت، دار القلم، ۱۹۷۷/۱۳۹۷.

__ النائینی، الشیخ محمد حسین: تنبيه الأُمَّه وتنزيه المله، توضیحات من السيد محمود الطالقانی، ط ۶، طهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۹.

__ النوری الطبرسی، المیرزا حسین: مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، تحقیق مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۷.

__ الوزير الیمانی، محمد بن إبراهيم: العواصم والقواصم في الذب عن سنه أبي القاسم، تحقیق شعيب الأرناؤوط، ج ۳، عمان، دار البشير، ۱۹۸۷/۱۴۰۷.

__ هالیدی، فرد: دیکتاتورى وتوسعه، ترجمه محسن یلفانی وعلی طلوع، طهران،

انتشارات علم، ۱۳۵۸.

__ الهندی، علی المتقی بن حسام الدین: کنز العمال فی سنن الأفعال والأفعال، تحقیق الشیخ بکری حیانی، ط ۵، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵.

محتويات الكتاب

كلمه المجمع ٧

مقدمه المترجم: ٩

مقدمه المؤلف: ١٥

الفصل الأول

الحركات الدينيه فى العصر الحاضر

الحركات الدينيه فى العصر الحاضر: ٢١

اسس التفكير السياسى عند الشيعة والسنة ٢٤

آراء متباينه: ٢٦

القياده الدينيه: ٣٢

حاكميه النخبه: ٣٨

دخول الشباب إلى الميدان: ٤١

التحولات فى الكتله الشرقيه: ٤٦

التميه غير المتجانسه وغير المبدعه: ٤٨

التحسس للتراث: ٥٠

نحو الأصاله: ٥٢

الإسلام والمسيحيه والمدنيه الجديده: ٥٤

العوده: ٥٩

جذور الاختلاف العقائدى: ٦٥

ص: ٣٣٥

الفصل الثانی

فهم التاريخ

نظرة إلى تاريخ صدر الإسلام: ٧١

انتخاب أبي بكر: ٧٣

الصبغة الجديدة: ٧٦

تنافس قبلي: ٨٠

خلافه عمر: ٨٣

التهديدات الخارجية: ٨٧

الظرف الجديد: ٩١

خلافه عثمان: ٩٣

تطورات عميقة وسريعه: ٩٥

الأزمه الكبرى: ٩٦

الفهم العام: ٩٨

على (عليه السلام) وقبوله للخلافه: ١٠١

الاضطراب النفسى: ١٠٤

التفكك الاجتماعى: ١٠٧

مصدر المشكلات: ١١١

تغيير الحقيقه: ١١٤

المواجهه مع شخصيه على (عليه السلام): ١١٦

رفع شأن الصحابه: ١٢٢

التحول فى فهم الدين: ١٢٣

منتقدون آخرون: ١٢٨

النتائج الفكرية والاعتقادية: ١٢٩

ص: ٣٣٦

الفصل الثالث

الحكم والحاكم

منزله الخلافة: ١٤٢

قداسه صدر الإسلام: ١٤٧

المسائل المستحدثة: ١٤٩

الارتباط العاطفي: ١٥٢

العجز عن التحكيم الصريح: ١٥٦

وقفه عند واقعه عاشوراء: ١٥٨

إدراك جديد في ظلّ تجربه جديده: ١٦٥

المنهج الجديد لدى سيد قطب: ١٦٧

أهميته فكر سيد قطب: ١٧١

تخطئه النقد التاريخي: ١٧٣

الفهم التاريخي لدى عبد الرازق: ١٧٩

نظره أهل السنّة إلى الحاكم: ١٨٥

الحكومته والحاكم: ١٨٨

الرؤيه الشيعيه: ١٩٢

نظرتان: ١٩٧

مسأله القضاء والقدر: ٢٠٠

نظره العرب القدماء إلى الكون: ٢٠٥

إشاعه المذهب الجبري: ٢٠٩

أمثله تاريخيه: ٢١٤

تزوير الحديث: ٢١٦

فكره الإرجاء: ٢٢٠

ص: ٣٣٧

الفصل الرابع

السلطة والعدالة

السلطة والعدالة: ٢٢٧

مفهوم العدالة: ٢٢٨

نتائج التفسيرين ٢٣٠

المفهوم الفقهي للعدالة ٢٣٣

إنكار شرط العدالة ٢٣٨

أهميه إنكار شرط العدالة: ٢٤٠

العمل وشروطه: ٢٤٣

مسؤوليات الحكومه: ٢٥٠

سعه دار الإسلام: ٢٥٣

تهديد القوى النصرانيه: ٢٥٦

السلطة والأمن: ٢٥٨

رأى الغزالي: ٢٦١

حفظ النظام: ٢٦٢

رأى ابن قيم الجوزيه: ٢٦٦

بين الاقتدار والعدالة: ٢٦٧

سبيل ظهور الجهد الثورى: ٢٦٩

روح التضحيه فى الإنسان: ٢٧٣

أيدولوجيه النظام الحاكم: ٢٧٨

اعتراضات معاصره: ٢٨١

الموقف الشيعي: ٢٨٦

الصفويون وعلماء الشيعة: ٢٩١

ص: ٣٣٨

انزواء الشيعة ونتائجه: ٢٩٣

الضغوط والضرورات الجديدة: ٢٩٦

فكره الحكومه الإسلاميه: ٣٠٥

سقوط الخلافه: ٣٠٦

تغلغل القوانين الغربيه: ٣١١

تطبيق الشريعه: ٣١٥

بعض المصادر المعتمده فى الكتاب ٣٢٣

ص: ٣٣٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

