

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال رسول الله ﷺ:

"إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيته
ما إن تمسكتهم بهما لن تضلوا أبداً، واللهما لن يفترقا
حتى يردا علمي الخوض"

(صحيح مسلم 1227، سنن الدارمي 4322، مستدرك أحمد 31714،
ر 3714 و 1891825. مستدرک الحاکم 5331481093 وغيرها من

المصادر)

الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

(الخلفيات والنتائج)

الفكر السياسي عند الشيعة والسنة (الخلفيات والنتائج)

محمد مسجد جامعي

تعريب:

عباس الأسدي

المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام



■ الفكر السياسي عند الشيعة والسنة (الخلفيات والتأثيرات)

المؤلف: محمد مسجد جامعي

المترجم: عباس كمونة الأسدي

الإعداد: المعاونة الثقافية، دائرة الترجمة

المصحح: شاكر محمود الأحمدي

الناشر: المجمع العالمي لأهل البيت E

الطبعة: الأولى

المطبعة: اسراء

سنة النشر: 1427 هـ / 2006 م

الكمية: 3000 نسخة

حقوق الطبع محفوظة للناشر

ISBN:964-529-069-4

info@ahl-ul-bayt.org

www.ahl-ul-bayt.org

كلمة المجمع

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

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

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

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

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

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

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

المعاونة الثقافية

المجمع العالمي لأهل البيت E

مقدمة المترجم:

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

نقول هذا مصحوباً بأهات عميقة وآلام دفينه تعتصر كل مسلم حقيق الإسلام نقي الفطرة، لكن هذا لا يغيّر من حقيقة الأمر شيئاً إلا أن تنبري جهود

المخلصين لتبديل الألم الداخلي إلى فعل خارجي ينعكس بصورة توجّه وحدوي من الأطراف المعنية، الأمر الذي حصل فعلاً لاسيّما في نصف القرن الأخير حينما عظمت التحديات وانهار الرمز الإسلامي المتمثل في الخلافة وشعر المسلم بالهوان، فكان لابدّ للمسلم السني أن يمدّ يده إلى المسلم الشيعي، وهذا إلى ذلك، لأنهما كانا يعيشان الضعة والضعف سوية حيث لا خلافة ولا سلطة إسلامية ولا حتى منبر إسلامي حقيقي مسموع الكلمة، ولولا مكانة العلماء والفقهاء بين جمهور المسلمين لضاعت أصواتهم بين ضجيج التحدي المادي، هذه الأصوات هي الوحيدة التي بقيت تمثل آمال الأمة وطموحاتها نحو العز والسؤدد.

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

في خضمّ ذلك تدافعت عوامل عديدة منها تاريخية تتعلق بالصراع المرير والطويل، ومنها معاصرة ترتبط بالتحديات وترتبط أيضاً ببعض الأصوات المنكرة والدعوات المشبوهة التي تمنع مثل هذا التوجه الوحدوي لدى الأمة، لتتكم على ما يجب التكاشف به وطرحه على بساط البحث والنقاش، حيث ظن أصحاب النوايا الحسنة أن هذا التكتّم يساعد على التقارب، وهم على حق في هذا الظن، لأن الصراع الذي خاضه الطرفان والدماء التي أريقّت إنما كان مردّها الخلاف على مثل

مقدمة المترجم.....

هذه الأمور، لكننا نصحح هنا ونقول: إن الحوار النزيه البناء الذي يُعقد بين قادة المذاهب والمجموعة الواعية المثقفة المدركة للمخاطر هو غير الحوار الذي ينزل إلى الجمهور الذي يضمّ المخلصين من المسلمين، كما يضمّ المندسّين بين صفوفه والذي ينتهي إلى مثل تلك المعارك المأساوية، رغم أن القيادات لم تكن في كل الأحوال مستعدة لمثل هذا الحوار الهادئ، وأن تصرفاتها في بعض الأحيان كانت أسوأ من تصرفات جمهورها، لأنها هي التي كانت توجّه إلى التخريب والفساد والتكفير. لم يكن مثل هذا التكتّم ليساعد على دفع الجهود المخلصة إلى الأمام إلا

لفترة محدودة تتلاشى بعدها تلك الجهود سُدى، ولم يتعدّ تأثيره تأثير المخدر الموضوعي الذي سرعان ما يزول ويعود الألم إلى الجسد المريض، كما لم يجد الخطاب المستلّ من مسلمّات مذهب معين والموجّه إلى مذهب آخر دون الأخذ بعين الاعتبار معتقداته وآرائه ومسلمّاته ودون اللجوء إلى فسحة التحليل والدراسة الواعية وتحكيم العقل والنقاش المتجرد عن التعصب الأعمى أذناً صاغية، فبرزت الضرورة إلى الانفتاح والمكاشفة وتحديد نقاط الالتقاء والافتراق، لتجتمع الكلمة عند نقاط الالتقاء، وتترك نقاط الافتراق إلى كبار القوم لتناقش بهدوء، وتطرح بشكل مسند مدعوم يقدّم كل جانب وثائقه من الكتاب والسنة، ويُصار إلى إعمال العقل في المسائل التي تتطلب ذلك.

إذن فالخطوة الأولى هي المعرفة النزيهة للآخر، أي أن يعرف - مثلاً - الشيعي أخاه السني، ويعرف السني أخاه الشيعي معرفة حقّة بأفكاره ومعتقداته ومبادئه وآرائه دون أن تؤثر في هذه المعرفة دعايات المغرضين وإشاعات الجاهلين. ولعلّ من أهم عناصر التكوين المذهبي المستقل بين السنة والشيعية هي مسألة السلطة الدينية - السياسية، أي بالتعبير المعروف الإمامة والخلافة، إذ برز هذا العنصر كعلامة فارقة منذ الصدر الأول للإسلام، وإن كانت هذه العلامة ليست بالتعقيد الذي آلت إليه فيما بعد، حيث مرّت بالمسلمين مخاضات عسيرة عبر

تاريخهم الممتد، وتشكّل الفكر السياسي لكل مذهب بصورة تختلف عن الآخر، وعلى هذا الأساس اختلف التكوين النفسي والعقائدي لكل فريق عن الآخر، وخضع هذا الفكر لتأثير الفهم الذي يحمله كل طرف عن الإسلام وقضاياه المختلفة لاسيما قضية الحكم فيه، ففيما حظي عصر الرسالة عند الشيعي بمكانة خاصة استلّ منها آراءه ومواقفه من خلال السيرة النبوية بعد الكتاب العزيز، امتدّ هذا العصر عند السني إلى نهاية الخلافة الراشدة، وأحيطت المرحلة اللاحقة بمرحلة الرسالة بهالة من القداسة لا تمسّ بنقد أو تجريح، وأصبحت منزلتها بمنزلة عصر الرسالة يُؤخذ من سير خلفائها التشريع كما يؤخذ من السنة النبوية باعتبارها امتداداً للسيرة المباركة، ونال جميع الصحابة على حدّ سواء مكانة تدخل في دائرة القداسة التي رسمت لتلك الفترة، حتى أصبح مجرد إثارة بعض علامات الاستفهام حول أية شخصية من تلك الشخصيات مساً بالرسالة وصاحبها عليه وعلى آله صلوات الله وملائكته، فتشكّل العقل على متناقضات لا يطبقها إلا أن يكفّ عن التفكير بها، وأدّت هذه الحالة إلى ولادة ظواهر تتمرد على هذا الواقع إمّا ضاربة كل الحقائق بعرض الحائط، وإما باحثة عما يعالج هذه التقاطعات الفكرية، ولا شك أن أول استفسار يتردّد ويتكرّر في ذهن باحثاً عن الجواب المقنع هو: لو كانت منزلة كل الصحابة ترتقي إلى مستوى القداسة، ولم تهب غايات بعضهم عن مرضاة الله إلى إشباع الأهواء، لما وقعت تلك النزاعات التي سفكت فيها دماء زاكية، فكيف يتسنى لنا أن نقرأ التاريخ قراءة عابرة دون أن نتدبر في أحداثه؟ وهل يجتمع النقيضان؟ وهل يجوز أن نساوي نحن بينهما فيما يرفضان هما هذا الجمع والمساواة لو كانا حاضرين إلا لو سارا معاً على خط الإسلام النقي الحق؟ وهل يعقل أن يصطرع الحق مع الحق على الحق؟ والكثير من أمثال هذه الأسئلة البديهية التي يثيرها التفكير بهذه القضية.

في البحث عن أجوبة لهذه الاستفسارات تُقاد تلقائياً إلى مراجعة الكتاب

والسنة أولاً، وعندما نجد أنفسنا أمام كمّ من الأحاديث الصحيحة والموضوعة التي يفصلنا عنها أربعة عشر قرناً من الزمان بما تحمله هذه الفترة الزمنية من أحداث مريرة مرّت على المسلمين سواء في عهود الخلافة الإسلامية أو ما بعدها كان لها تأثير عميق فيما وصلنا من الحديث ومن رواية أحداث التاريخ، نجد أنفسنا مرة أخرى واقفين أمام منضدة تشريح الأسانيد تارة والتحليل التاريخي تارة أخرى، ونضطر للدخول في عملية الفرز التي تصبح أمراً لازماً قبل اتخاذ أي موقف في مثل هذه القضية المهمة، فنأتي أولاً على تحديد مفهوم الإمامة والخلافة، وهل أن المسألة مسألة شخص أو شأن؟ ثم نأتي على إجراء تحليل دقيق لكل عصر من العصور الإسلامية لدراسة أشخاصها وبالدرجة الأولى المسكين بالسلطة الزمنية، وملاحظة اتجاهاتهم وميولهم والتزامهم الديني، دون أن يكون لقب (الخليفة) حاجزاً أمام الغوص في أعماق تلك المراحل الحساسة من تاريخ الإسلام التي لعبت دوراً مهماً في إيصال الكثير من المفاهيم إلينا وإلى الأجيال الآتية.

هذا مثال واحد على تحديد المفاهيم عند المسلمين بشقّ مذاهبهم، وهناك سلسلة متلازمة من المفردات التي تحتاج إلى إلقاء أضواء كاشفة عليها، إذا عُرفت عُرف حاملها، وأصبح من اليسير التعامل والتفاهم معه، وهو الهدف الذي توخّاه هذا الكتاب كجهد من الجهود المبذولة على طريق الوحدة المطلوبة، وفي عصر تمخّض عن ولادة دولة إسلامية وحركات إسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي، واشتدت المواجهة بين الإسلام بما يحمل من قيم ربانية وبين كل الطوائف الذين يناوئون دون شكّ قيام حكم إسلامي حقّ كما ناوأه من قبل أبو لهب وأمثاله.

وقد توزعت مواد الكتاب على أربعة فصول هي باختصار:

1— الحركات الدينية في العصر الحاضر.

2— فهم التاريخ.

3— الحكم والحاكم.

4_ السلطة والعدالة.

وهي تشكّل بمجموعها جانباً مهماً من نظرة السني والشيعة لحثيات الدين جاءت بشكل محاضرات تفصيلية، ثم ألحقت بهوامش تفصيلية أيضاً، رأيت أول الأمر أن اختصر أو ألغي بعضها، لكنني غيرت رأبي بعد أن شرعت بمطالعة الكتاب وترجمته، ورأيت أهمية تفاصيل الهوامش أيضاً، بل فكرت في إدخالها إلى النص، الأمر الذي لم يتسن لي أن أحققه لما يتطلب من جهد مضاعف يستغرق وقتاً طويلاً بعد التفاهم مع المؤلف المحترم، لاسيما وإنّ ترجمة الكتاب قد طالت بحثاً وراء عشرات المصادر العربية التي استعان بها المؤلف، أداءً لحقّ الأمانة في الترجمة، إذ أن الأمانة لا تسمح أن نترجم إلى العربي ما هو عربي في الأصل، إلا أن بضعة مصادر عزّت على المكتبات هنا العامة منها والخاصة، فلجأت مرغماً إلى ترجمة المفهوم مُلغياً الأقواس التي تحصر النصوص المنقولة، مختصراً النصّ على ما يوصل المعنى إلى الذهن، وهي حالات قليلة جداً كما سيلاحظ القارئ الكريم.

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

عبّاس كمّونة (الأسدي)

مقدمة المؤلف:

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

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

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

الإسلامي والإسلام المعاصر دون ملاحظة القدرات الذاتية لهذا الدين وتأثيراته المباشرة، وينظرون إليه كحقيقة تاريخية وثقافية واجتماعية بحتة تشملها التحولات والتطورات الراهنة، لا كحقيقة تنطوي على قوة فاعلة مستقلة فضلاً عن الخصائص المذكورة، بينما لا يمكن الخوض في تحولات الأديان الإلهية وعلى رأسها الإسلام دون العودة إلى الملاحظة الأخيرة.

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

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

خلال العقدتين أو العقود الثلاثة الأخيرة شهدت البقاع الإسلامية موجة من العودة إلى الأصالة الإسلامية شملت في تأثيراتها الشيعة والسنة معاً. في تلك الأيام ولا سيما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران - حيث وصلت هذه الموجة ذروتها - كان يُعتقد بأن كِلا الطائفتين سيُبديان ردود فعلٍ مماثلةً حيال الحدث الجديد، ولكن بعد أن هدأت عاصفة المشاعر والأحاسيس اتضح بأن كلاً منهما سيطوي مرحلة جديدة مختلفة تتناسب مع التجارب التاريخية والأصول الفقهية والكلامية والتكوين النفسي والاجتماعي له. ومثلما يرتكز هذا التباين بتجربتين مختلفتين، فهو يرتكز أيضاً

مقدمة المؤلف.....

بنظامين مختلفين في الفقه والكلام. فالوضع الراهن لكل منهما مثلما ينسجم مع التجربة التاريخية فهو يتكيف أيضاً مع النظام الاعتقادي لهما.

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

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

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

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

هدف؟ وما هي سبل التعاون لتحقيق تلك الأهداف؟

الكتاب الذي بين يديك - عزيزي القارئ - هو تفصيل لأربع محاضرات أقيمت في قاعة الفنون المعاصرة صيف عام (1987م)، وكان الهدف منها اكتشاف البنى الأساسية للتفكير السياسي عند الشيعة والسنة، وأسباب تكوّنها وكيفية ذلك، وتحت تأثير أية عوامل؟ وكيف أثّرت في التفكير السياسي للطائفتين؟ وكذلك ردود الفعل التي أبادها ويديها النمطان من التفكير إزاء التطورات السريعة والعميقة للمرحلة الحاضرة وضغوطها وضرورتها. وأخيراً فإن الهدف منها كان تنوير كل طرف بالطرف الآخر، والتعرف على الحدود الفقهية والكلامية والتجارب التاريخية والبنية الاعتقادية للآخر لكي تنسجم التوقعات مع الأسس والحدود الموجودة.

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

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

الفصل الأول

الحركات الدينية في العصر
الحاضر

الحركات الدينية في العصر الحاضر:

مرّ العالم الإسلامي في العقد الأخير بفترة هي الأكثر اضطراباً واستقطاباً للأضواء، ولم يقتصر الأمر على إيران وحسب، وإنما شمل كل العالم الإسلامي، رغم أن إيران كانت خلال هذه المدة مركز هذه الحركة ومُلهمتها. وما يُعبّر عنه اليوم بحركة الإحياء الإسلامي والأصولية الإسلامية قد احتوى العالم الإسلامي بأسره من أقصى الغرب فيه، أي في تونس والمغرب العربي، إلى أقصى الشرق فيه، أي إندونيسيا والمناطق الإسلامية في الفلبين. فكلّ البلدان الواقعة ضمن هذه الحدود، بل وحتى المناطق التي يقطنها المسلمون كأقلية فيها، سواء كانوا من المنطقة نفسها أم المهاجرين إليها، إنما تأثرت بهذه الموجة الجديدة، رغم تباين معدّل التأثير فيها حسب الظروف التي تعاشها.

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

أذعنت أخيراً لسيطرة هذه الثقافة، أو اختارت نوعاً من الحياة المسلمة معها. بمعنى أنها تكيفت مع الوضع السائد بسحق مبادئها وأصولها، ذلك لأنها لم تكن تستطيع البقاء ومنع ردة أبنائها وأتباعها سوى عن هذا الطريق⁽¹⁾.

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

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

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

الرئيس ينبع من الذات والداخل، وما العوامل الخارجية إلا عوامل مساعدة تهيئ الأرضية اللازمة لذلك؛ لهذا نلاحظ في تاريخ الإسلام حرباً سجلاً متواصلة لا نهاية لها بين "السنة" و "البدعة" وسعيًا مستمرًا لإقامة السنة ودفع البدعة⁽¹⁾.

وليس المهم في ذلك شكل البدعة وأبعادها، وإنما البدعة نفسها التي ستستمر هذه الحرب ضدها طالما وجدت، ومعلوم أنه لا يمر وقت من الأوقات دون أن تكون فيه بدعة، وبالتالي لن يأتي زمن يتوقف فيه هذا الصراع، رغم أنه قد لا يتخذ شكل الصراع السياسي الحاد، فالظروف هي التي تحدّد شكله، إلا أن الدين يُلزم بأصل هذه المواجهة⁽²⁾.

ويشهد التاريخ الإسلامي، ولا سيما هذا القرن والعقد الأخير منه على الصراع الذي خاضته كلتا الفرقتين الشيعية والسنية نحو تحقيق هدف واحد، ألا وهو تثبيت القوانين والموازن الإسلامية ونبذ ما سواها، ولا يمكن لهذا الكفاح أن يكون مختلفًا؛ لأنه يعود إلى أصل الإسلام نفسه، ولهذا لا يلاحظ هناك أي تباين جوهري خاص في الصراع والكفاح الديني بين إيران وبلدان أخرى كسوريا ومصر وباكستان، فقد روى التاريخ المعاصر أحداث هذه الحقبة بشكل مماثل⁽³⁾.

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

(1) للمزيد من الاطلاع راجع: العقيدة والشريعة في الإسلام: 250-260، وكذلك:

البدعة، تحديدها وموقف الإسلام منها.

(2) راجع لتوضيح أكثر الفصلين 3 و4.

(3) كمثال راجع:

تعود هذه الاختلافات من جهة إلى اختلاف الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية السائدة في المناطق الشيعية والسنية، وتعود من جهة أخرى إلى الخصوصيات العقائدية للمدرستين، والدور الذي تلعبه في بلورة التركيبة الاجتماعية والنفسية والاعتقادية لأتباعهما. فلا تقتصر المسألة على الاختلاف في المعتقدات الدينية، بل إن الأهم من ذلك هو أن أتباع المذاهبين ترعرعوا في ظل هذه المعتقدات طوال التاريخ تحت تأثير سلسلتين من الخصائص المختلفة، فقد عاشوا على أرضيتين متباينتين في الاجتماع والسياسة والثقافة، وتبعاً لذلك اختلفت شخصياتهم الدينية والنفسية والفكرية وحساسياتهم المذهبية⁽¹⁾. وإذا كانت دراسة الخصائص العقائدية تساعد على الفهم الأفضل والأعمق لوضع الحركة الإسلامية الحالي، فإن دراسة الفكر السياسي للفريقين تنطوي على قدر أكبر من الأهمية، لذا يُفترض بنا أن نبدأ به قبل الدخول في أي موضوع آخر.⁽²⁾

أسس التفكير السياسي عند الشيعة والسنة

يجب أن نفهم أولاً كيف بلورت هذه الأسس والعوامل - سواء التاريخية منها أم الفقهية والكلامية - الفهم السياسي الديني عند الشيعة والسنة؟ ولماذا بلورتها بهذه الصورة؟ وما هي انعكاسات هذا الفهم على تاريخ التحولات

(1) لتوضيح هذا البحث لابد من دراسة كيفية تأثير الإسلام على المجتمع ودوره في إيجاد التحولات الاجتماعية والتاريخية، وكذلك خصائص الإسلام الأخرى. راجع في هذا المجال كتاب: ايدئولوجي و انقلاب (العقيدة والثورة): 111-149، وكذلك: الفكر السياسي الشيعي: 37-115، والعقيدة والشريعة في الإسلام: 173-177.

(2) لمعرفة اختلاف تأثير الأيديولوجيتين الشيعية والسنية على المجتمع الشيعي والسني طوال التاريخ والمرحلة المعاصرة، انظر: Faith and Power, pp.31-55، وكتاب: الفكر السياسي الشيعي: 37-180، ويعتبر الكتاب الأخير أحد أفضل المصادر في هذا الحقل وأندرها.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

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

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

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

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

حقيقة الأمر أن الشيعة والسنّة يختلفان عن بعضهما ولا سيما في النظرة السياسية، وتتحقق حركتهم السياسية الدينية في بيئاتهما على شاكلتين. فإذا كانت كلّ حركة اجتماعية وسياسية تتأثر بالواقع الاجتماعي والنفسي والتجربة التاريخية

والمعتقدات المعاشة، فإن اختلاف هذا الواقع يعني اختلاف المسار الحركي لمجتمع عن آخر، فالتكوين النفسي للشيعة هو غير السني، وينطبق الحال أيضاً على التركيبة الاجتماعية الدينية، وهذا الاختلاف يؤثر في النتيجة شئنا أم أبينا⁽¹⁾.
لنأخذ أهل السنة في إيران كمثال على ذلك، فإن البعض يرى أن عدم وجود قيادة دينية سياسية في صفوفهم يعدّ نقطة ضعف كبيرة في الحركة الإسلامية المعاصرة، ومثل هذا الانتقاد ناشئ عن مقارنة لا ضرورة لها بين الشيعة والسنة تتجاهل نشوء هذه الخصوصية من الهيكلية الفقهية والكلامية والسنة التاريخية ومن التكوين النفسي والاجتماعي المترتب عليها، إذ لا يوجد عند أهل السنة مثل هذه الأصول والإلزامات. فالشيعة ملزم دينياً - لا لكونه إيرانياً أو أنه يعيش في الزمن الحاضر - باختيار القائد وقبوله وحتى صنعه، بينما لا يوجد مثل هذا الإلزام بين أهل السنة، لا في أسسهم النظرية ولا في تجاربهم التاريخية، كما أنه لم يتبلور التكوين النفسي للسني بشكل يرجع في كل مسألة من مسائله إلى مرجع ديني، وأيضاً فإن المجتمع الديني السني لا يفرض وضع مثل هذا المرجع على رأس سلطة القرار.

آراء متباينة:

لأهمية هذا البحث فمن المناسب أن نقتبس جانباً من الانتقاد الذكي الذي وجهه مؤلف كتاب الفكر السياسي الشيعة إلى محمد جواد مغنية، يقول مغنية في كتابه الشيعة والحاكمون:

(1) من أفضل المصادر التي يمكن مراجعتها لمعرفة اختلاف التكوين الفكري والنفسي والديني للشيعة والسنة ودوافعهما ونظريتهما للتاريخ ولا سيما تاريخ صدر الإسلام: هي الكتب التي ألفها السنة المتشيعون، وكمثال على ذلك لاحظ: محاكمة تاريخ آل محمد للقاضي بهجت أفندي، ولماذا اخترت مذهب الشيعة؟ لأمين الأنطاكي، وثم اهتديت للمفكر التونسي المتشيع محمد التيجاني السماوي. وانظر أيضاً: نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية لأحمد محمود صبحي: 15-68.

«إن جمهور أهل السنة يوجبون طاعة 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 السنة يرون الخروج على الحاكم الجائر خروجاً على الدين والإسلام، والشيعة يرون الخروج عليه من صميم الدين والإسلام، والصبر على الجور خروجاً عنه، وبهذا نجد السرّ الأول والتفسير الصحيح لقول أحمد أمين وغيره من السنة بأن (التشيع كان ملجأ لكل من أراد هدم الإسلام)؛ لأن الإسلام في منطق أحمد أمين وأسلافه يتمثل في شخص الحاكم جائراً كان أو عادلاً، فكل من عارضه أو ثار عليه فقد خرج على الإسلام، والجائر في منطق الشيعة هو الخارج على الإسلام وشريعته... فلا نعجب إذا قال أحمد أمين: إن الشيعة هدامون. أجل، إتهم هدامون، ولكن للضلال والفساد».

وقال الحسن البصري: «تجب طاعة ملوك بني أمية وإن جاروا وإن

ظلموا...، والله لما يصلح بهم أكثر مما يفسدون»، ثم يضيف:

«ثار الشيعة أئمتهم وفقهاؤهم وأدباؤهم على حكام الجور، ورفضوا

التعاون معهم على الإثم، لأن عقيدة التشيع ثورة بطبعها على الباطل، وتضحية

بالحياة من أجل الحق، وليس بالمعقول أن يتجاهل الحاكمون هذه العقيدة

فاضطهدوا الشيعة، ونكّلوا بهم، وطاردهم في كل مكان، وساموا شيوخ السوء،

وتم الاتفاق بين الفريقين على أن يقتل أولئك المؤمنين المخلصين لله ولرسوله وأهل

البيت، ويبارك هؤلاء القتل، ويخرجوه على أساس من الدين المزعوم»⁽¹⁾.

إن كلام مغنية يبيّن نمط التفكير الشيعي العام إزاء مذهبهم ومذهب أهل

السنة وعلمائهم، وهو رأي صائب لكنه ناقص؛ ذلك أنه يمثل جزءاً من الحقيقة

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

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

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

ثم يقول: «إن مسألة الآراء التي صدرت عن الفقهاء ليست مسألة شخصية فردية وإنما هي مسألة عامة، فالرأي الذي صدر عن فقيه لا يخصّ الفقيه ذاته فقط، وإنما يخصّ حتى أتباعه ومريديه ومؤيديه؛ ولذلك فإن معالجة أية مسألة لا يجوز أن تتمّ هكذا مطلقاً. ونرى في أسلوب الشيخ مغنية هذا خلطاً كبيراً، والباحث لا يوافق على هذا النمط من التعبير حتى وإن كانت هنالك بعض الحقائق في أمثال

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

هذه الآراء.

صحيح أننا بحاجة إلى الجرأة في مواقف، ولكن يجب أن لا ننسى الحدود والسدود، فهذه وسيلة وليست غاية، وحينئذ سنضحّي بالغاية في سبيل الوسيلة. أما موقف الشيعة من الحاكم الجائر فيستند إلى أصول عميقة الجذور أدلتها نمط التعامل مع الحكام من قبل أئمة أهل البيت الاثني عشر المعصومين الذين يتبعهم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية⁽¹⁾.

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

فعالم الدين بين أهل السنة هو الشخص المؤمن المتقي والمتخصص في العلوم الإسلامية، وهو المرجع في مسائلهم الدينية⁽²⁾.

أما عالم الدين في رأي الشيعي فيتجاوز هذه النظرة ليكون مأمن الجمهور وملاذهم، ليس في الشؤون الدينية وحسب، وإنما يراجع أيضاً في القضايا الشخصية، بل ويُطلب رأيه في المسائل الاجتماعية والسياسية المختلفة. إننا يجب أن لا نفتش عن هذا الاختلاف في تباين البيئة الاجتماعية فقط، فالدلائل الإيديولوجية تدخل كسبب مهم في هذا الاختلاف باعتبارها عاملة على نشوء الاختلاف في البيئة الاجتماعية؛ ومن أهم هذه الدلائل: فتح باب الاجتهاد عند

(1) الفكر السياسي الشيعي: 64-65.

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

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

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

(1) الحقيقة أن علماء الدين الشيعة والسنة يخضعون لتأثير نوعين من الظروف الاعتقادية والتاريخية والفكرية والاجتماعية والسياسية المختلفة، وينطبق هذا الكلام خاصة على القرون الأخيرة لا سيما في المرحلة المعاصرة. فالمؤسسة العلمانية عند الشيعة مؤسسة مستقلة ليس فقط اقتصادياً وتنظيمياً كما يقول البعض، بل المهم في ذلك أن الجمهور والسلطة معاً كانا يعترفان طوال التاريخ باستقلالية هذه المؤسسة، وهو ما كانت تعتقد به



المؤسسة نفسها والمجتمع الشيعي، أو المجتمع الإيراني على الأقل بما لا يمكن تجاوزه وتجاهله. فقد نشأ المجتمع الإيراني ومنذ العهد القاجاري - على الأقل - فما بعد بشكل كان يحتاج باستمرار لمراجعة هذه المؤسسة ولا سيما في الأمور التي ترتبط بعامّة الناس، حتى يمكن القول: إنّ حاجة المجتمع لهذه المؤسسة فاقت حاجة المؤسسة إلى المجتمع، فلأسباب عديدة كانت حاجة الناس قائمة لهذه المؤسسة، ولا نبالغ لو قلنا بأن المؤسسة العلمانية هي في الحقيقة تحقق مادي للحاجات العاطفية والنفسية والدينية للجمهور الإيراني، ولهذا استمر وجودها حتى يومنا هذا رغم كثرة المشاكل الداخلية والخارجية. وكانت هذه المؤسسة أكبر مسند عاطفي وأخلاقي للشعب طوال القرنين أو القرون الثلاثة الماضية على أقل تقدير. ولم تنحصر رغبة الناس في مراجعة هذه المؤسسة لطرح قضاياها الخاصة وحسب، بل كانت تراجعها أثناء الشدة وحلول المصائب وتبحث لديها عن حلّ لمشكلاتها. ويطول بنا المقام لو أردنا إجراء دراسة كاملة لهذا الموضوع، لهذا نختصر ونقول: إنّ المؤسسة العلمانية والمرجعية عند الشيعة هي على الشاكلة التي ذكرنا مما لا يوجد - وربما لا يمكن أن يوجد - مثلها بين أهل السنّة، لا في العوامل المؤدية إليها ولا في التجارب التاريخية، فلهم مبادئهم الاعتقادية الخاصة بهم وتجاربهم الفردية والجماعية وتاريخهم، والعالم السنّي لا يعدو كونه متخصصاً في المسائل الإسلامية والفقهية، أي أنّها مهنة لا تختلف عن غيرها من المهن التي يعمل بها الناس، والعالم بدوره يعمل في مجال إمامة الجماعة والجمعة ومطالعة المسائل الدينية والفقهية، وبالتالي فإن الجمهور لا بدّ أن يراجعها فيها.

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

وللشيخ كُشك - وهو خطيب مصري معروف ذو شعبية واسعة - خطبة بتاريخ 19 نيسان 1981 يوجه فيها كلامه إلى علماء الأزهر وغيرهم، ويشير إلى الضربة التي تلقاها الأزهر عام 1961 تحت واجهة الإصلاح، وينتقد ما آل إليه الوضع التعليمي فيه، انظر كتاب بيايمر وفرعون: 219-222.

ولكن رغم كل هذه الانتقادات وغيرها لا بدّ أن ندعن بأن العالم السنّي قد ابتعد عن الحياة



القيادة الدينية:

ينطلق مفهوم المرجعية الدينية ولزوم إطاعة المجتهد الجامع للشرائط من الأُسس الفقهية والكلامية للشيعة، هذه الأُسس تجعل للمجتهدين الشيعة مكانة مرموقة وتلزم الجمهور بإطاعتهم. ولا يتوقف الأمر عند رجوع الشيعة إلى المجتهدين في القضايا الحادثة، فالمذهب الشيعي بطبيعته قادر على تربية أمثال هؤلاء



الاجتماعية والسياسية الفعالة دون إرادة منه، وولدت هذه الحالة مشاكل كثيرة لا سيما في المجتمعات السنوية الملتزمة، ويعود إليها السبب الرئيسي لانحراف الحركات الإسلامية في هذه المجتمعات. ولا بدّ أن نؤكد هنا بأن هذا التناهي هو نتيجة طبيعية وقسرية للوضع السابق أكثر من كونه إرادة واعية أو تهرباً من المسؤولية؛ ذلك لأنّ هذه القضية ليست قضية الساعة، وأما لم تتولد في ظروف القرن الأخير، وإنما تمتد جذورها إلى أعماق التاريخ.

والطريف في الأمر أن ينبري شخص ذو ميول معادية للشيعة كرشيد رضا ليثمن بصراحة الدور المؤثر والفعال لعلماء الشيعة وجهودهم لحفظ إسلامية المجتمع، ويحضّ علماء مذهبه على القيام بدور مماثل، راجع: اندیشه سياسي در اسلام معاصر (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر): 141-142.

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

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

وانظر أيضاً الكتاب المهم: الإسلام بين العلماء والحكام، لعبد العزيز البدري. وعن انتقاد علماء الدين من قبل التقدميين والمتجددين انظر كمثال انتقادات أحد المتقنين الملتزمين في العالم العربي خالد محمد خالد في كتاب: الشيعة في الميزان لمغنية، 375-378 وكذلك انتقاد أحد المتقنين العلمانيين العرب أحمد بهاء الدين في كتاب: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: 18-34.

وللاطلاع على تقويم حيادي حول دور علماء الدين ولا سيما في حماية التراث الأدبي العربي راجع: من حاضر اللغة العربية: 24 و25.

المجتهدين وعرضهم إلى الجمهور، كما أن المسألة ليست في أن علماء الشيعة كانوا أشجع وأكثر جهاداً من زملائهم من أهل السنة على مدى التاريخ، وإنما في أن الأسس والمبادئ النظرية للشيعة تعزّز بل وتوجد مثل هذه الخصائص⁽¹⁾.
فيستطيع العالم الشيعي - واستناداً على ما تفرضه عليه عقيدته - أن يقف بوجه السلطة الحاكمة في الحالات التي يشخص لزوم الوقوف بوجهها، ويدعو الجمهور لمناصرته دون أن يخالجه أي تردد أو وجل، ولكن كيف يتسنى للعالم السني أن يفعل ذلك؟ وإلى أي شيء يستند في مجابته؟ صحيح أنه يمكن الاستنباط من مجموع الفقه والكلام السني بجواز الوقوف بوجه السلطان الجائر أو لزومه أحياناً، غير أن ذلك موضع اختلاف، وأن الآراء المخالفة لهذه الفكرة هي أكثر عدداً واعتباراً⁽²⁾.

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

وعندئذ لا تكون المسألة مسألة شخصية بحتة تعود أسبابها إلى الصفات الشخصية لعلماء الشيعة والسنة، وإنما هي مجموعة التركيبة الفقهية والكلامية

(1) يمكن ملاحظة مثال بارز على ما أشرنا إليه في علاقة الشيخ جعفر كاشف الغطاء وفتح علي شاه، انظر: نخستين روياروييهي انديشه كران ايران بادو رويه تمدن بورجوازي غرب (المجاهات الأولى للمفكرين الإيرانيين مع منهجين للمدينة البورجوازية الغربية): 329-332، ويقدم كول أمثلة أخرى كثيرة:

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

(2) راجع معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: 125 - 126، وكذلك النظريات

للمذهبين التي رسمت نهجين مختلفين لعلماء الفريقين وأتباعهم في مجال المسائل السياسية المهمة والموقف منها.

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

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

Shorter Encyclopaedia of Islam, p. 158.

(2) بينما كان هناك فراغاً في وجود مؤسسة المؤسسة العلمانية أو غيرها شبيهة بالجمعيات والهيئات الدينية التي كانت تحفظ دائماً للمجتمع إسلاميته في بلد كإيران، اقترح الكثير من المثقفين المتّزمين من السنة مشروع تأسيس أحزاب إسلامية، وكان الهدف الأول الذي رافق ظهور هذه الفكرة إيجاد مؤسسات قانونية واجتماعية لحماية القيم والتعاليم الإسلامية، وليس القيام بنشاطات سياسية. وقد مثّل علماء الدين والمؤسسات الدينية والاجتماعية وحتى المؤسسات الاقتصادية التقليدية والسوق العامل الديني المهيمن على الحكومات المركزية الإيرانية لمواجهة التحديث الغربي الجامح والإجراءات المناوئة للدين

على أية حال لا نهدف هنا إلى توضيح هذه الفوارق، وإنما التنبيه إلى وجودها وتجدُّرها 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 المشكلة لا سيما في السنوات الأخيرة.

ولكي يتضح تأثير الفكر السياسي للشيعنة والسنة على الحركة الإسلامية



ومصالح الوطن، ومثل هذه المؤسسات إمّا انعدم وجودها في عامة البلدان الإسلامية، أو لم تكن تتمتع بالقوة والاستقلال الكافيين. فما يسيطر على الأنظمة في هذه البلدان أو يخيفها هو الرأي العام، لكن هذا العامل لا يقدر أن يبدي رد الفعل المناسب في الوقت المناسب أولاً، ويخضع لتأثير إعلام الأنظمة الحاكمة وتهديدها ثانياً، لهذا لجأ المثقفون والعلماء الملتزمون إلى التفكير بتأسيس أحزاب إسلامية.

على سبيل المثال يرى مؤلف كتاب "معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي" وجوب تشكيل أحزاب تعمل بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويقول بأن إثم عدم القيام بها من قبل المسلمين سيرتفع لو تصدى الحزب وبادر لإحيائها، ذلك أن هذه الفريضة تعتبر واجباً كفاًئياً ولا يجوز شرعاً منع تشكيل أحزاب أخرى؛ لأنه بمثابة منع عن القيام بالواجب وهو حرام، ويؤكد مؤلف الكتاب المذكور بأن القيام بالواجب لا يحتاج إلى ترخيص من الحاكم، بل من غير الجائز أن يرتبط ذلك بإذن الحاكم، ولهذا لا حاجة للمسلمين في تأسيس الأحزاب السياسية إلى كسب إذن من الدول الإسلامية. راجع الصفحة 273-274.

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: 92، وللمزيد من الاطلاع راجع: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية والحياة السياسية المصرية: 19-48 و 131-132، وكذلك: معالم في الطريق: 173.

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

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

منذ أن دخلت بلدان العالم الثالث إلى العصر الجديد - باختلاف كبير

حسب المناطق - بدأت مرحلة تاريخية جديدة استمرت تقريباً إلى أواخر عقد الستينات وأوائل عقد السبعينات، وبدأت منذ ذلك المقطع الزمني فما تلاه مرحلة أخرى تختلف عن سابقتها كثيراً على المستوى الثقافي والميول السياسية والاجتماعية على الأقل، ومن الطبيعي أن لا تشترك جميع البلدان بفترة زمنية واحدة في دخولها للمرحلة الأخيرة، إذ تبدأ هذه المرحلة متقدمة أو متأخرة وبشدة أو بضعف حسب الخصائص التاريخية والاقتصادية والسياسية لكل بلد، وتبدأ من أوائل الستينات حتى أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، وتعتبر الاضطرابات الموجودة في العالم الثالث

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

ولا سيما العالم الإسلامي علامات سياسية لهذه المرحلة الجديدة⁽¹⁾، وهي إما أن جاءت كوليدة لهذه المرحلة تماماً، أو أنها خضعت لخصائصها.

ومنذ أن اتصل العالم الثالث بالمدنية الجديدة والتاريخ الجديد - سواء عن طريق الاستعمار أو بطريق التعامل الطبيعي - بدأت في تاريخه مرحلة جديدة تختلف عن سابقتها، ويمتدّ هذا العالم من الصين واليابان إلى الهند وإيران ومصر وسائر الدول الأفريقية - نستثني في البحث لأسباب تاريخية واجتماعية دول أمريكا اللاتينية - حيث يدور الحديث عن البلدان التي كانت تتسم بحضارة وتاريخ وثقافة خاصة بها تدخل في أسلوب معيشتها، ثم شهدت تحولاً بتماسّها مع العالم الجديد وحطّت بالتالي في مرحلة جديدة، دون أن يُقطع تاريخها بهجرة أعداد كبيرة إليها تحمل معها ثقافة مغايرة تماماً للثقافة المحلية كما حصل في أمريكا اللاتينية⁽²⁾.
في الفترة التي سبقت هذا التماس كانت تحصل هذه التحولات في نطاق الخصائص التاريخية والثقافية للمنطقة نفسها، ولكن المرحلة الجديدة بدأت حينما

(1) انظر: بيامبر وفرعون (الرسول وفرعون)، 283-295.

(2) حول الفكر الثوري في أمريكا اللاتينية واختلاف خصوصياته مع خصوصيات الفكر الثوري في الكثير من بلدان العالم الثالث وخاصة العالم الإسلامي، راجع: "فيدل ومذهب" (فيدل والدين)، تأليف فري بتو، وخاصة كتاب مجموعة آراء وخطب جيفارا بعنوان: *Che Guevara and the Cuban Revolution*
لمعرفة الفارق بين الفكر اليساري لجيفارا - على سبيل المثال - والفكر اليساري لقرينه في إيران في استراتيجية حزب (فدائيان خلق) قبل انتصار الثورة، وقارنوا هذا الكتاب مع مؤلفات أكبر منظر لهذا الحزب بيجن جزني، وللمزيد راجع: ايدتولوجي وانقلاب (العقيدة والثورة): 214-220 إيران: ديكتاتوري وبيشرفت (إيران: الديكتاتورية والتقدم): 37-243، وكذلك:

Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt.

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

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

حاکمية النخبة:

الميزة المهمة لهذه المرحلة: تأثير الثقافة الجديدة على فئة النخبة والشريحة المثقفة والممسكة بزمام الأمور في هذه البلدان بصورة عميقة قد تصل أحياناً إلى حدّ التعلق الشديد بها والتغرّب عن الذات، وبالرغم من ذلك فإن الجماهير وحتى أوائل الستينات والسبعينات لم تخضع لتأثير تلك الثقافة بنحو مباشر ومؤثر وشامل تبعاً لسرعة التحولات الاجتماعية والاقتصادية أو بطئها وانفتاح المجتمع أو انغلاقه، إذ كانت الشعوب تعيش في بيئاتها التقليدية وظروفها الخاصة التي ورثتها عن السابق، فكانت القيم هي نفسها القيم القديمة وكذلك طريقة الحياة والأهداف والمثل. ورغم دخول عناصر من الثقافة الجديدة إلى صميم حياة تلك الشعوب سواء بطريق النخبة والمثقفين أو بطريق إلزامات الحياة اليومية التي تخضع للضغوط المتزايدة من قبل التكنولوجيا، إلا أنها في مجموعها لم تكن قادرة على إجراء هذا التحول، فقد بقيت الأسس والركائز الاجتماعية والثقافية والاقتصادية على ما كانت عليه من صورة تقليدية، أو أنها تغيرت ولكن ليس إلى حد الذوبان التام⁽¹⁾.

ولهذه المرحلة التاريخية في العالم الثالث وفي البلدان الإسلامية خصوصيتان

مهمتان: إحداهما ما ذكرناه قبل قليل، أي تأثر فئة النخبة والشريحة المثقفة والممسكة بزمام الأمور في هذه المجتمعات بالثقافة الجديدة والتغرّب عن ثقافتها المحلية - وبالطبع تختلف باختلاف الأفراد والظروف والمناطق - وتمسك جماهير الناس بالثقافة والتراث القديمين.

والثانية: السلطة القاهرة للثقافة الجديدة وقيمتها على مركز القرار

(1) كمثال، لاحظ: الأيام لطفه حسين.

والتخطيط العام في المجتمع من خلال هذه النخبة المتأثرة بها. وترتبط هذه السيطرة والسلطة بعقيدة النخبة الجازمة بالتفوق المطلق للثقافة الجديدة من جهة (1)، وبنوع من الاعتراف بهذا التفوق من قبل الجمهور رغم معيشته في أجواءه التقليدية الخاصة من جهة أخرى، ويبدو هذا الاعتراف والإذعان في أدنى مستوياته بدليل عدم إعلان معارضة صريحة مستمرة له، ورغم ارتفاع بعض صيحات الاحتجاج المتقطعة إلا أنها لم تكن منتظمة ومستمرة، ولا شك في أن القوى الاستعمارية لعبت دوراً مصيرياً في فرض سلطة الثقافة الجديدة وقيمها(2).

هذه بشكل مجمل طبيعة هذه المرحلة التاريخية من التاريخ المعاصر لعامة بلدان العالم الثالث ومنها الدول الإسلامية، فقد عاشت الشعوب وثقافتها على هامش الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، حينما أمسكت النخبة المتجددة بمقاليد الأمور ومطلق السلطة، وهي أشبه بالسلطة الاستبدادية للفترة التي سبقت الدخول إلى التاريخ الجديد، باختلاف الظاهر الذي اصطبغ بصبغة الحداثة، حيث عمل هذا الظاهر على تعزيز موقع النخبة وفرض سلطتها، وكان الهدف قيادة المجتمع نحو القيم والخصائص المتوفرة في الثقافة الجديدة، ولم يكن لهذا الهدف أن يتحقق لولا الرضا الظاهري لأبناء التراث القديم، أو التزامهم الصمت على أقل

(1) كمثال، راجع آراء طه حسين في كتابه المثير "مستقبل الثقافة في مصر" الذي أصدره عام 1938م، يقول في جانب منه: «إنَّ سبيل النهضة واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، وحلوها ومرها، وما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع» نقلًا عن مؤلفات في الميزان: 19 ولاحظ مجملًا لآرائه وانتقاداته في:

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

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

تقدير⁽¹⁾. وهذا لا يعني بأن الثقافة والتراث القديمين قد علاهما غبار النسيان تماماً وأن النخبة المتعصنة المسككة بالأمور قد تجاهلتها كلياً، بل إن الذي حصل هو أن الماضي بات يدرس ويغربل وفق قيم المدنية الجديدة ونظرتها، ولهذا انعدم وجه الشبه مع حقيقته بالشكل الذي كان عليه وبالشكل الذي انتشر بين صفوف الناس، حيث انسجم هذا التصوير للماضي مع الثقافة الحاكمة والطبقة الحاكمة وحاجاتها وميولها وأهدافها⁽²⁾.

لهذا السبب تحديداً عاش الناس في هامش الحياة الاجتماعية والسياسية، إذ كانوا الوسيلة والأداة التي يستخدمها المتسلطون أو المتعطشون للسلطة وكلاهما من الطراز المتجدد والمتعاصر، ولم يكن لهم رأي مستقل، بل ينظرون إلى الأحداث بلا مبالاة، وأحياناً بنوع من الخوف والقلق، كما كان ينقصهم البلوغ الفكري والثقافي الذي يؤهلهم للتفكير بآراء جديدة، كما كانوا لا يستطيعون مواجهة السلطة المطلقة للثقافة الجديدة الحاكمة على المجتمع، فقد بهرت الجميع بهارج المدنية والمنادين بها وحماها، وهو سبب يكفي لأن يجعل التحولات الاجتماعية والسياسية في هذه المرحلة التاريخية تتبلور بصورة رئيسية على يد الحكام أو النخبة التي يختلف

(1) يقدم محمد المبارك وصفاً لهذه المرحلة في مسقط رأسه سوريا في مقدمة مفصلة لكتابه: "الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الاستعمار الغربي"، وهو وصف مليء بالمعاناة والألم على المهجوم الذي تعرضت له هذه الثقافة واللغة والآداب والتقاليد وجميع المظاهر الدينية. وراجع أيضاً: "إسلام در جهان امروز" (الإسلام في عالم اليوم) لكانت وول اسميث: 114-161، الذي يبين المشاعر الدينية المخروجة للعرب والمسلمين في العصر الحاضر، في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط: العدد 4 لعام 1981م.

(2) يمكن ملاحظة أمثلة على هذا التصور في كتاب "ناسيوناليسم ترك وتمدن باختر" (القومية التركية والمدنية الغربية) لضياء كوكالب الأب المعنوي لتركيا الحديثة؛ وانظر المقدمة الرائعة لكتاب "علم وتمدن در اسلام" (العلم والحضارة في الإسلام) للسيد حسين نصر في انتقاد مثل هذه الرؤية، وكذلك "ايدئولوجي وانقلاب" (العقيدة والثورة): 640-693.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

تفكيرها عن النظام الحاكم اختلافاً ليس جوهرياً؛ ذلك لاشتراك رجال السلطة أو المعارضين السياسيين ومعظمهم أو كلهم من النخبة المتجددة في الانقياد للتعاصر والمدنية الجديدة، أما الاختلاف فقد كان إما على السلطة، أو لاختلاف الذوق، على عكس المرحلة اللاحقة التي بلور تطوراتها جيل الشباب⁽¹⁾.

إذن فإن التحولات السياسية والاجتماعية وحتى الفكرية والثقافية لهذه

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

دخول الشباب إلى الميدان:

بتسارع التحولات الاقتصادية والاجتماعية وازدياد الضغوط السياسية والثقافية في أوائل الخمسينات وما بعدها بدت بوادر ظهور مرحلة تاريخية أخرى تختلف عن سابقتها من ناحية الميول الفكرية والثقافية والرغبات الاجتماعية والدعوات السياسية ونظام القيادة، فقد حطمت سرعة التحولات الاقتصادية والصناعية جدران المجتمعات التقليدية المغلقة مما عرضها للتيارات الفكرية والفلسفية والعلمية الجديدة، وجعلها حساسة وغاضبة تجاه الاحتقار المباشر أو غير المباشر الذي كان يوجّه لتراثها وثقافتها ودينها.

وأدى تمرکز المجتمعات في المدن الكبيرة وتطور وسائل الإعلام وتعميم

(1) لدراسة الخصائص الفكرية للمثقفين المسلمين وأهدافهم في هذه البرهة التاريخية راجع كتاب: G.E.Von Grunebaum, Islam, 1949, pp. 185- 186. ويتضمن أيضاً نقداً لآرائهم.

التعليم والتربية وزيادة التضادّ الطبقي وضعف أو انهيار التقاليد والعوامل التي تحدد مكانة الفرد في المجتمع إلى حصول وضع جديد قاد في النهاية إلى زعزعة مكانة النخبة المتحددة الحاكمة وأفكارها ومآربها التي كانت تبدو وكأنها راسخة لا تحركها الهزاهز⁽¹⁾.

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

وبعبارة ثانية: فإنّ الهدف الذي تتوخّاه هو العودة إلى الأصالة القومية والوطنية والدينية والعنصرية واللغوية والثقافية والمميّزات التاريخية، حتى لو استلزم الأمر نوعاً من التجزئة⁽²⁾.

ويمكن رؤية مظاهر بروز هذه المرحلة في الكثير من دول العالم الثالث،

(1) للأسف فإنّ الدراسات الجادة حول ردود فعل المجتمعات الدينية في البلدان الإسلامية حيال دعوات الحداثة ونتائجها النفسية على الشبّان المسلمين قليلة، انظر في هذا المجال: ايدولوجي و انقلاب: 169-178، بيامير وفرعون: 273-295، وكذلك بحوث الاجتماعي المصري المعروف سعد الدين إبراهيم الذي عمل بصورة رئيسية في المجالات الاجتماعية والحركات الدينية في مصر، انظر خلاصة مقاله وهويته ونشاطاته في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، 1981، تحت عنوان:

An Anatomy of Egypt Militant Islamic Groups.

(2) حول تأثير التحولات الاقتصادية والاجتماعية على الميول الأصولية والانفرادية لشبّان العالم الثالث انظر: هند وباكستان: 141-191، وكتاب سعد الدين إبراهيم تحت عنوان:

The New Arab Social Order.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

فلاضطرابات الاجتماعية والسياسية التي ترتبط بالظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية فيها ناتجة عن ظهور هذه المرحلة الجديدة، ويمكن أيضاً أن نصنّف الحركة الإسلامية في العقد الأخير ضمن هذه المرحلة⁽¹⁾.

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

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

على الرغم من التباين الكبير بين المرحلتين إلا أن ظهور المرحلة الثانية كان نتيجة طبيعية ومنطقية لحاكمية المرحلة الأولى، فحينما دخلت المدينة الجديدة العالم الثالث سلبت الأبواب بحيث فقدت الناس مقاومتها إزائها، فأنجرت مجموعة صغيرة نحوها، واتخذ عامة الناس موقف المتفرّج حيالها دون إبداء أي ردّ فعل حادّ تجاهها وفضلوا الصمت، ولم يكن هذا بمعنى الاستسلام التام لها، لاسيما في المناطق ذات الثقافة والحضارة العريقة، بل إنما دخلت الجماهير في حالة من الكُمون ولم تخرج منها حتى العقدين أو الثلاثة الأخيرة، وكان خروجها منها طليعة ظهور المرحلة

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

الثانية.

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

وكمثال على ذلك: حركة السيخ التي جابهت الحكومة المركزية بشدة منذ أوائل الثمانينات، فوجودها مرهون بالتحولات الكبرى في المجتمع الهندي خلال العقود الأخيرة وكيفية تخطيط الساسة الهنود. ولا ريب في أنّ مثل هذه الحركة لم تكن ترى النور، أو - على الأقلّ - لم تكن بمثل هذه القوة لو توفّرت لها كل العوامل الأخرى سوى العامل الأخير⁽¹⁾.

يمكن تحليل وجود الحركة الإسلامية الحالية كمعلم سياسي ديني للمرحلة التاريخية الثانية بلحاظ ما ذكرناه أعلاه، رغم أنّ هذه الحركة تتميز بعمق وشمولية غير متوفّرة في الحركات السياسية المشابهة لها في المناطق غير الإسلامية من العالم الثالث، ويعود سبب هذه الميزة إلى طبيعة الإسلام نفسه وحضارته. فالإسلام كدين وعقيدة وحضارة وكرات ثمين يبعث على الفخر يؤلّف الهوية التاريخية والحاضرة للمسلمين، وقد تعرّض للانتقاد والهجوم والعدوان بصورة

(1) انظر: هند وباكستان: 91-141.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

مستمرة منذ أن اتصلت المجتمعات الإسلامية بالمدنية الجديدة. ورغم أن المسلمين أبدوا ردود فعل معينة إزاء هذه الهجمات حسب الظروف التي أحاطت بهم بيد أن هذه الردود لم تتقدم إلى حدّ طرد سلطة الفكر والنهج المتغربّ الحاكمة في المجتمعات الإسلامية، وإذا وجدت بعض الحالات الشاذة فإنها كانت محدودة قليلة الأهمية نابعة من التعصّب الديني، وليس من البلوغ الفكري والثقافي والاجتماعي. والطريف في الأمر أن سيطرة الغرب خلال هذه المدة بلغت حدّاً بحيث كان يستعان به حتى في الدفاع عن الإسلام وردّ الاتهامات الموجهة إليه، فيُستدلّ -مثلاً- على صحة الإسلام وكونه حقّاً لانسجامه مع معايير المدنية الجديدة! وقد بذلت كل الجهود في هذه المدة لإثبات مساندة الإسلام لهذه المدنية وتكيفه معها لإضفاء الشرعية على وجوده⁽¹⁾.

استمرت هذه الظروف إلى حدود الستينات، لكنّ مجموعة من العوامل -يطول بنا المقام لو أردنا الخوض فيها - دفعت المسلمين ولا سيما الشبان وطلبة الجامعات إلى طريق آخر حالهم في ذلك حال زملائهم في العالم الثالث ولكن بسرعة أكبر، وبهذا بدأت المرحلة الثانية، والتي ظهرت مبكراً في البلدان التي شهدت تحولات اقتصادية واجتماعية وفكرية وثقافية سريعة، وتعرّضت الثقافة الإسلامية فيها إلى هجوم وضغوط متزايدة، وكانت أكثر قوة وعمقاً، وتركت تأثيرها على المناطق الأخرى تبعاً لتوفر الأرضية الاجتماعية والفكرية والدينية والنفسية فيها وانسجامها مع المرحلة الجديدة⁽²⁾.

(1) يوضح هاميلتون جب هذه الملاحظة والأعراض الناجمة عنها توضيحاً جيداً في: Modern Trends in Islam, pp.124- 127.

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

وكذلك: ايدئولوجي وانقلاب: 184-150.

التحوّلات في الكتلة الشرقية:

من المناسب أن نشير هنا إلى تحولات الكتلة الشرقية التي تأثرت بالحقائق والدعوات الثقافية والقومية والدينية لشعوب تلك المنطقة، ورغم أن الأسباب التي جرّت هذه الكتلة للعودة إلى أصلاتها تختلف عن العلل التي تقود العالم الثالث نحو أصالته الوطنية والثقافية والدينية، لكن لا ينكر بأن الاثنين يتابعان حالياً أهدافاً فيها أوجه شبه في هذا المجال، وأكبر الظن أن نجاح أيّ منهما في تحقيق أهدافه سيؤدي إلى إثارة الآخر وتحريكه، ولاشكّ في أن دعوات المطالبة بالحكم الذاتي لبعض المجموعات القومية والعرقية المنضوية تحت مظلة تلك الكتلة والتي تصل أحياناً إلى حد المطالبة بالانفصال والاستقلال توجّح نيران البحث عن الأصالة والذات لدى شعوب العالم الثالث⁽¹⁾.

لنر الآن ما هي القضية؟ وكيف بدأت؟

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

ويكمن الفارق الرئيس بين هاتين المرحلتين: في أن المرحلة التاريخية الأولى ترتبط بالعالم الثالث وتاريخه، وستبقى محدودة في هذا الإطار لأسباب مختلفة يعود معظمها إلى التخلّف الصناعي والسياسي والعسكري. أمّا المرحلة التاريخية الأخيرة فرغم انحصارها حالياً في حدود الكتلة الشرقية إلا أن نتائجها ستتجاوز حدودها كثيراً وتؤدي إلى تحوّل عظيم وعميق في كل التاريخ المعاصر؛ ذلك لأنّ بعض علل

(1) يلاحظ أنّ هذا الكتاب تم تأليفه قبل تفكك الكتلة الشرقية وانفصال بعض بلدانها إلى أكثر من دولة، ويسجّل للكاتب هنا أنّه كان محللاً بارعاً عندما تنبأ بأمر تحققت فيما بعد.

ظهورها له أسباب عالمية ترتبط بالتحويلات السريعة في الصناعة وما بعد الصناعة - سواء في مجال التقانة العسكرية أو غير العسكرية - لعقدَي السبعينات والثمانينات في البلدان المتطورة⁽¹⁾، ولأن هذه الكتلة كانت تمثل أحد الشريكين الكبيرين للسياسية الدولية.

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

يستلزم معرفة هذه الخصائص وأسباب ظهورها اتضاح بداية التاريخ الجديد، وكيفية نفوذه ورسوخه في البلدان التي لم تمارس دوراً في تكوينه - المقصود بها تلك البلدان التي ألفت بمجموعها فيما بعد الكتلة الشرقية - وكيفية اجتذابه ونشاطه والتغيرات التي نتجت عنه، وكيفية تعامله مع الثقافات والحضارات التقليدية والتراث القومي واللغوي والديني، وبشكل عام كل عوامل بناء الهوية التاريخية والوطنية والقومية لسكان تلك المنطقة، والأهم من كل ذلك هو موقف السلطة الحاكمة على المجتمع منه، وأدائها في التنمية والإعمار الصناعي والاقتصادي والاجتماعي، وأخيراً علاقتها مع الثقافة المحلية وهل أنها تجاهلتها تماماً ولم تفكر بسوى الثقافة الجديدة وإلزاماتها، أو أنها فسحت المجال لنمو الثقافة المحلية ولم تنظر إليها نظرة العدو المنافس؟⁽²⁾.

(1) للمزيد انظر: موج سوّم، لا سيما الصفحات: 3-27 و 431-453 و 574-611.

(2) تدعو مبادئ الإيديولوجية الماركسية أنصارها إلى نبذ قسري لكل ما يتعارض معها، وتاريخها مليء بالعنف والضغط ضد كل من لا يجارها في فكرها، كمثال انظر: در زير زميني خدا (تحت أرض الله)، وكذلك قضية تركستان الشرقية، وهي قصة تتحدث عن عمليات القتل التي ارتكبتها الشيوعيون الروس والصينيون ضد المسلمين في منطقة

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

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

التنمية غير المتجانسة وغير المبدعة:

لم يحصل هذا الانسجام والتكيف واجتياز المراحل المختلفة في المناطق الأخرى ومنها أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي مثلما كان عليه في أوروبا الغربية رغم أنّ بعض بلدان أوروبا الشرقية كتشيكوسلفاكيا وألمانيا الشرقية، وكذلك هنغاريا وبولندا إلى حدّ ما كانت في القرن الماضي والحاضر وإلى قبل سيطرة الشيوعيين ضمن أوروبا الغربية، أو أنّ ثقافتها على الأقل كانت ضمن دائرة ثقافة أوروبا الغربية أو متأثرة بها مباشرة وبصورة تدريجية، أمّا بقية بلدان أوروبا الشرقية



تركستان، والأفضل من ذلك راجع: قيام باسماجيان (انتفاضة الباسماجيان)، وخاصة

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

فهي لا تشترك مع أوروبا الغربية لا جغرافياً ولا ثقافياً. يصحّ هذا القول أيضاً على الاتحاد السوفيتي [سابقاً]، إذ كانت تمثل هذه الدولة بحدّ ذاتها قارة واسعة تضمّ أجزاءً كبيرة من قارتي أوروبا وآسيا، وشملت على قوميات وثقافات مختلفة، فسكان الأجزاء الغربية من غير الروس يمتازون بثقافة وخصوصيات شبيهة بسكان أوروبا الغربية والبلقان، وسكان النواحي الآسيوية فيها يمتازون بصفات مماثلة لصفات سكان آسيا الوسطى وأقصى آسيا وحتى آسيا الغربية⁽¹⁾.

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

فقد أخذت الأنظمة الشيوعية الحاكمة على هذه البلدان - وباعتبارها رائدة المدينة الجديدة - على عاتقها مسؤولية التنمية الصناعية وتحديث مجتمعاتها، وشكّل تسلّح هذه الأنظمة بالقيم الجديدة المتبلورة والمتجليّة في الماركسية - حسب

(1) ما كان يحفظ ثبات هذه الدولة ووحدها القبضة الحديدية للحكم المركزي وحضارة الحديد والكونكريت والعهد الستاليني وجيل فترة ثورة أكتوبر، وجيل مرحلة الحرب العالمية الثانية، وتلاحم العوامل الراضية للظلم في الثقافات القومية الحية مع العوامل المماثلة لها في الفكر الماركسي، وعدم تحقق التحولات الصناعية والاقتصادية العظيمة، وتبعاً لها التحولات السياسية والفكرية التي وقعت أواخر السبعينات والثمانينات وأسفرت عن هذا الوضع الجديد. كمثال انظر: كُفتكو با ستالين (حوار مع ستالين): 243-287.

رأيها - والقدرة العسكرية والسياسية والاقتصادية المتمركزة فيها حائلاً أمام بروز الثقافات المحلية والقومية والدينية على ما هي عليه. فلم يكن المجال مفسوحاً أمام هذه الثقافات إلا أن تُقدّم تحليلاً منسجماً مع منطق الديالكتيك الماركسي والاعتراف به كأفضل وأصحّ تحليل وأن تعمل به. بعبارة أخرى فإنّ اعتبار الماركسية معياراً لمعرفة الحقيقة وتصويرها على أنها أفضل الحلول وأنجعها وآخرها، والتبليغ لهذه الفكرة بالإرهاب والتهديد قد أدى بالثقافات الحية الموجودة إلى دخول حالة الكمون قسراً دون أن تستطيع الماركسية أن تقضي عليها تماماً أو تضعفها⁽¹⁾.

وقد أدى غياب حصّة فعّالة عامة لبعض بلدان الكتلة الشرقية في تكوين المدينة الجديدة وإنمائها، والتضادّ مع هذه الثقافة أحياناً، وغياب تجربة مفيدة وبنّاءة في هذا المجال، وهيمنة هذه الثقافة في قالب الماركسية - وهي بذاتها من تجلّيات الثقافة الجديدة حسب ما اقتضته أوضاع أوروبا الغربية في أواسط القرن التاسع عشر⁽²⁾ - من قبّل الدكتاتوريات العسكرية والسياسية، كل ذلك أدى بالثقافات الإقليمية والمحلية إلى التزام الصمت أو قسرها عليه دون أن تتوفر لها فرصة إبراز وجودها وإدراك الوضع السائد والانطباق معه.

التحسّس للتراث:

كان لضغوط الحكومات المركزية دور في إبداء المرتبطين بهذه الثقافات حساسية تجاه تراثهم، ومن ناحية ثانية فإنّ التحولات الصناعية والاقتصادية الموجودة كانت ترسخ أرضية التفكير بالذات وبالهوية الذي تجلّى بهذه الحساسية. وقد سبق أن ذكرنا أن التحولات الصناعية والاقتصادية - وعلى عكس ما يتصور

(1) راجع: امبراطوري فروباشيده (الامبراطورية المنهارة): 247-295.

(2) راجع: فراسوي ماركسيسم (مابعد الماركسية): 30-49.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

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

وقبل أن تستطيع عامة هذه البلدان أن تجرّب التاريخ الجديد في ظلّ المدنية الحديثة، وتتعلم التفكير بالمصالح الوطنية إلى جانب التعايش بعيداً عن ضغوط الأنظمة الديكتاتورية الحاكمة المسلحة بعقيدة كانت تدّعي أنّها ستؤسس اللجنة الموعودة على الأرض، اضطرتّ إلى إعادة تكوين أنفسها على أساس عقيدة تتسم بخصائص ماركسية، ولم تقترن التنمية الصناعية والاقتصادية فيها مع تنمية اجتماعية وثقافية تستطيع أن تعزز التضامن الوطني مع الحفاظ على التراث القومي⁽¹⁾. وبطبيعة الحال لم يكن المجال مفسوحاً لبروز هذه المشكلة طالما كانت القبضة الحديدية مسلطة، ولكن ظهرت الحقيقة للعيان فور أن رُفعت بعض الضغوط. وهذا يوضّح أحد أهم أسباب عدم وجود اضطرابات في بلدان أوروبّا الشرقية الأكثر تطوراً من الناحية الصناعية، فإن تطور هذه البلدان مرهون بمرحلة ما قبل الحكم الماركسي، وهذا يعني أنّها جرّبت المدنية الجديدة في محيط أكثر حرية قبل تسلط هذا الحكم، ونالت وحدتها الوطنية والاجتماعية المطلوبة من خلال هذه التجربة.

وبالطبع فإننا لا نهدف تجاهل دور العوامل الأخرى، وإنما أردنا أن نقول بأن نمو هذه البلدان الصناعي والاقتصادي وبلحاظ تحقّقه في محيط يتوفر فيه قدر أكبر من الحرية اتّسم بالعمق والجديّة من جهة، واستطاع أن يولّد وحدة وطنية واجتماعية أكثر تماسكاً من جهة أخرى.

ويمكن ملاحظة عكس هذا الوضع في الميول الاستقلالية لجمهوريات الاتحاد السوفيتي والمقاطعات اليوغسلافية، وكذلك الاضطرابات القومية في رومانيا وبلغاريا، وينطبق هذا الأمر أيضاً على رغبات الجمهوريات الجنوبية في الاتحاد

(1) راجع: طبقه جديد (الطبقة الجديدة): 130-132.

السوفيتي، رغم أن آلية عمل هذه الرغبات في الجمهوريات المذكورة يختلف مع آلية عملها في جمهوريات حوض البلطيق، ويعود هذا الاختلاف إلى أن الإسلام الذي يدين به سكان الجمهوريات الجنوبية يحمل قيماً متفاوتة بل ومتضادة مع قيم الثقافة الجديدة وتراث الماركسية من ناحية، وإلى الجوهر الثقافي الذي جاء به هذا الدين من ناحية ثانية⁽¹⁾.

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

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

نحو الأصالة:

بهذا بدأت عملية التوجّه نحو الأصالة، أو بكلام أصحّ التسارع نحوها، وسحبت تحت مظلتها كل المعارضين للسلطة السياسية الحاكمة؛ ذلك أن هذا الفكر كان أكثر الأفكار تقدميةً في هذه المرحلة التاريخية، كما كان من أكثر الأفكار الاجتماعية والسياسية استقطاباً للأنصار، ولهذا السبب بالضبط تجمعت تحت مظلته قوى مختلفة تعاني من حالات العصيان، وهي حالات يمكن مشاهدتها

(1) عن محاولات التوفيق بين الإسلام والماركسية من قبل المبلّغين المسلمين في الاتحاد السوفيتي ونتائجه القريبة والبعيدة المدى راجع: امبراطوري فروباشيده: 261-278.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

بكثرة في المجتمعات التي تطورت بسرعة وفقدت القوام الأخلاقي والتربوي والأسروي. فلا بدّ من تبنّي وقوع مثل هذه المشكلات حينما يكون حجم التطور الاقتصادي والصناعي والاجتماعي أوسع من قدرة استيعاب المجتمع⁽¹⁾.

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

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

إنّ البحث عن الأصالة والذات في بلدان العالم الثالث تجلّت بين المسلمين في المرحلة التاريخية الجديدة على هيئة العودة إلى التراث والشخصية والهوية الإسلامية.

فعلى مدى التاريخ الماضي لم توجّه مثل هذه الضغوط على الإسلام وتجعله يتخلّى عن الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية الفعّالة مثلما حصل عملياً في المرحلة الجديدة. ولم تكن هذه الضغوط حديثةً على الإسلام وحسب، وإنما جاءت متناقضة مع خصوصياته الذاتية والداخلية، ولأنّ الأديان الأخرى لا تتسم بشمولية

(1) هذه مشكلة جميع الأيديولوجيات التي تتقدم إلى الأمام لأسباب معينة ليس بينها فهم تلك الأيديولوجيات والرغبة بها، وقد واجهت الماركسية مثل هذه المشكلة في الكثير من بلدان العالم الثالث، للمزيد من الاطلاع انظر: ايديولوجي وانقلاب: 215-216.

الإسلام وأصالته، فقد كان من الأيسر عليها أن تتفاهم مع ضغوط العصر الجديد وتكيف لها، بيد أن الإسلام لم ولن يستطيع أن يجذو حذو الأديان الأخرى. وقد وقع المحللون المسلمون المتغربون أو الأجانب المراقبون لأحداث العالم الإسلامي في خطأ كبير حينما تصوروا أن مقاومة المسلمين في القرن الماضي لم تكن سوى تعصب ديني أعمى ستقضي عليه الأيام، غافلين عن جوهر هذا الدين وذاته، ناسين بأن هذا الجوهر لا يمكن أن يتكيف مع الضغوط ولا يتعلق الأمر بما يصفونه بالتعصب الرجعي لأتباعه⁽¹⁾.

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

الإسلام والمسيحية والمدنية الجديدة:

في علاقة الديانتين الإسلامية والمسيحية مع المدنية الجديدة لا تنحصر المسألة فقط في أن هذه المدنية قد نمت وتبلورت في مناطق انتشار المسيحية، فكان تكيفها معها أكثر من تكيف الإسلام معها، بل إن السرّ الرئيسي يكمن في قدرة المسيحية

(1) انظر إلى الفصل الأخير من الكتاب الصغير في حجمه الدقيق في مضمونه "Muhammedanism" تأليف هاميلتون جب الذي بين قبل مدة طويلة بدقة وذكاء عدم إمكانية تراجع الإسلام في العصر الحاضر.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

كدين على التكيف والانطباق مع التطورات الناجمة عن تقدم هذه المدينة، وما أوجدته من ضرورات جديدة في المجالات العلمية والاجتماعية والسياسية والثقافية وحتى الأخلاقية والتربوية المختلفة، وهذه القدرة مرتبطة بالدرجة الأولى بالخصوصيات الذاتية في هذه الديانة⁽¹⁾. فالنواة المركزية في المسيحية كانت عبارة عن تعاليم عيسى Δ وكتاب الإنجيل وكذلك العهد العتيق، والتي أصبحت فيما بعد تشكل جزءاً من المسيحية، أمّا الأجزاء الثانوية الأخرى فقد دوّنها آباء الكنيسة والكنسيون وأضيفت إليها لتبديل المسيحية إلى دين كامل شامل يتكفل بجميع الأمور المادية والمعنوية والفردية والاجتماعية للمؤمنين به في القرون الوسطى. ففي تلك القرون حكمت المسيحية أوروبا بينما كان الإسلام هو الذي يحكم المسلمين في تلك المرحلة، وكان كلاهما يلبي حاجات أتباعه، وله حضور فعّال في جميع أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية لهم، بفارق مهم هو: أن الإسلام

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

من الطبيعي أن يختلف ردّ فعل الديانتين حيال الضغوط التي تُوجّه ضدها وتحاول إرغامها على التراجع. فالدين هو الذي يبيّن ويعيّن أصوله ومبادئه وحدوده في حالة، وفي حالة أخرى لا تتحدد هذه الأمور من قبل المشرّع الأول وإنما يعيّن جزءاً من هذه المجموعة آخرون ليسوا بأهمية المشرّع الأول رغم قداستهم. والأهم

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

وقد ترك الاختلاف بين ردود الفعل الإسلامية والمسيحية أمام المدينة الجديدة أثره على

أتباع الديانتين، انظر في هذا المجال كتاب: روشنفكران عرب وغرب (مثقفو العرب

والغرب): 14-17.

من ذلك أن اعتبار وحيّة رأي هؤلاء لا تستحصل من الدين نفسه وإّما من إجماع المؤمنين؛ إذ أن إجماع الكنسيين هو الذي منح هذه المنزلة لآباء الكنيسة والقديسين حتى أصبحت آراؤهم جزءاً من القانون والدين.

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

أليس هؤلاء هم أنفسهم الذين ادّعوا العودة إلى المسيحية الخالصة الأولى وتهذيبها من كل ما أضيف إليها من قبل الكنيسة ورجاها؟! بهذه الدعوة دخلوا الميدان، وكانت الظروف مناسبة لانتشار مثل هذه الفكرة، ولهذا تجاوزت كل العقبات وانتشرت بسرعة. لكن لا يمكن لمثل هذه الفكرة أن تنتشر في المحيط الإسلامي، فرغم أن هناك كثيرين في العالم الإسلامي حاولوا متابعة مثل هذه الأهداف وسلكوا هذا المنهج خلال القرن الأخير لكنّ الفشل كان نصيبهم منذ البداية، أو أن النجاح لم يحالفهم في النهاية⁽¹⁾، والسبب الرئيسي في ذلك - كما قلنا - هو اختلاف طبيعة الديانتين، فالإصلاح الديني بمعنى التخلّي عن بعض المعتقدات بل والمبادئ ممكن في المسيحية وممتنع في الإسلام، فيمكن للمسيحي أن يكون معتقداً مؤمناً ويضع جانباً الزوائد التي هي ليست من الشارع الأول دون أن يتناقض ذلك مع إيمانه وإخلاصه، لكنّ المسلم المؤمن لا يستطيع أن يفعل هذا الشيء؛ لأنّ كلّ ما هو معتقد به متأتّ من ذات الإسلام، وليس علماءه هم الذين

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

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

أضافوه عليه.

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

أما دعوات الإصلاح التي صدرت من بعض المسلمين تحقيقاً لمثل هذا الهدف فقد واجهت الفشل عاجلاً أم آجلاً. وما حركة العودة إلى الأصالة إلا دليل ناصع على هزيمة الأفكار والحركات الإصلاحية التي كانت تتابع مثل هذا الهدف وتدعو إليه، وأسباب هذه الهزيمة اعتقادية قبل أن تكون سياسية¹.

(1) لم تقتصر القضية خلال القرن الأخير على أنّ التقدميين وحملة الأفكار الجديدة انتفضوا استلهاماً من النهضة البروتستانتية أو دون ذلك للقيام بحركة مماثلة، فالأهم من ذلك أنّ بعض هؤلاء الأفراد جرى إبرازهم من قبل مجموعة من الجماهير كما حصل مع لوثر، وقالوا: إنهم سيحققون النصر كما حققه لوثر، ولكن لم يتسنّ لهم ذلك، ومن أفضل الأمثلة على ذلك علي عبد الرازق، فرغم استناد كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، على الحقائق التاريخية والعلمية بيد أنّه لم يستطع أن يحقّق شيئاً لتعارضه مع مبادئ أهل السنّة التي لا يمكن لها أن تبلى وتُنسى بمرور الزمان.

ومن المناسب هنا أن ننقل ما كتبه إحدى أشهر المجالات حينذاك "مجلة المقتطف" حول الكتاب ومؤلفه، حيث تقول: «.. أَلّف هذا الكتاب عالم من علماء الأزهر، وهو أيضاً من قضاة المحاكم الشرعية، فعلمه ومنصبه يحوّلانه الكلام على موضوع قلّما يحقّ لغير أمثاله البحث فيه. وقد أطلعنا على بعض ما كتبه صحف الأخبار في انتقاده، فأغرانا ذلك

ولا ينحصر الاختلاف بين الإسلام والمسيحية والتباين في تعاملهما مع المدينة الجديدة بهذه الملاحظة فقط بأن المسيحية تستوعب أفكار لوثر والإسلام يرفضها، وأن المسيحية تتقبل تحولاً نظير النهضة البروتستانتية في حين يرفضها الإسلام. فالمذاهب الأكثر أصالة في المسيحية تختلف أيضاً مع الإسلام في تعاملها مع المدينة الجديدة، وهذا يعود إلى التركيبة الداخلية في الديانتين وجوهر كل منهما، فشمولية الإسلام وتأكيده على لزوم تطبيق تعليماته تطبيقاً تاماً ودقيقاً مما يضمن للمسلمين الفلاح الأخرى والعزّ الديني يحفظ وعلى عكس الأديان الأخرى - أو على الأقلّ على عكس التفسير الموجود لها - للدين أصالته أمام الضغوط المتزايدة المدمرة للتاريخ الجديد.

يشير جانسون إلى هذه الملاحظة من زاوية أخرى ويقول: «وقع الاصطدام بين الإسلام والعالم الغربي ووقف كل منهما بوجه الآخر مما لا مثيل له في أيّ دين آخر، لا المسيحية التي تمثل جزءاً من العالم الغربي وقد حللتها الحداثة، ولا الهندوسية ولا البوذية ذات الاعتقادات الروحية العميقة والتي تفكر بنجاة الروح



بمطالعتة، فذكرتنا الضجّة التي قامت على مؤلّفه بالضجّة التي قامت على (لوثيروس) زعيم الإصلاح المسيحي، الذي كان لعمله أكبر أثر فيما يرى الآن من الارتقاء الديني والأدبي والمادي في الممالك المسيحية. ونظنّ أنه سوف يترتب على ما كتبه القاضي علي عبد الرازق في كتابه هذا... ما ترتب على ما كتبه (لوثيروس)... لا لأن (لوثيروس) وأنصاره كانوا مصيبين في كل ما قالوه وفعلوه، ولا لأننا نعتقد أنّ كلّ ما قاله حضرة القاضي علي عبد الرازق وأمثاله قرين الصواب وخال من الخطأ، بل لأن قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشحذ الهمم ويغري بالبحث والتنقيب، فتزول الغواشي ويصرح الحق. ولم ننسَ كيف قامت القيامة على المرحوم الشيخ محمد عبدة، ثم خمدت رويداً رويداً، إلى أن صار يلقب بالإمام الذي يُقتدى به وينسج على منواله «المقتطف، عدد أغسطس 1925م، ص 332. نقلاً من مقدمة محمد عمارة لكتاب: الإسلام وأصول الحكم: 24.

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

وفلاحها، ولا اليهودية التي تمثل ديناً قومياً محدود الانتشار. فأَيّ من قادة هذه الأديان لا يملك تأثيراً على الغرب كما يملكه تأثير: الخليفة والمهدي وآية الله، وسبب ذلك: أن الإسلام واجه الغرب عسكرياً طوال 1500 عاماً والوضع الحالي هو استمرار لتلك المواجهة⁽¹⁾.

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

العودة:

بلحاظ الخصائص الذاتية لهذا الدين ينبغي أن نسأل: لِمَ أحلى هذا الدين الساحة لمدة زمنية من التاريخ الحديث؟ لا أن نسأل: لِمَ دخل الإسلام اليوم الساحة بكل نشاط؟ فما نلاحظه اليوم من هذا الحضور للإسلام إنما ينبعث من انسجام ذلك مع خصائصه الذاتية، وأما ما مرّ بنا سابقاً فلم يكن إلا استثناءً مؤقتاً، وخاصة إذا علمنا بأن أيّ دين لا يرقى إلى الإسلام في قدرته على التأثير العميق والشامل على المجتمع والتاريخ، وفي قدرته على تعبئة قواه نحو تحقيق أهدافه، كما تتجسد فيه خاصية المواجهة مع الغرب ومع كل غريب عليه أكثر من أي دين ومذهب آخر⁽²⁾.

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

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

(2) وقد اعترف بهذه الحقائق الكثير من الغربيين رغم ما يفوح من هذه الاعترافات رائحة

الحقد والعداء. انظر:

Islamic Futures, pp . 43- 44

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

Ibid ,pp. 27-35.

وفيه يبين مؤلفه الفرق بين المغتربين المسيحيين والدينويين المسلمين في العالم العربي في

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

لابدّ أن نضيف هنا بأنّ التحولات الداخلية للمجتمع الإسلامي في القرن الأخير وفّرت القوى المادية اللازمة لتحقيق مثل هذه المواجهة، فحوادث الفترة الأخيرة والضربات المستمرة التي تلقّاها المسلمون من المدنية الجديدة بلورت الفكر والعقيدة والشخصية الإسلامية بشكل مكّن المسلمين من وضع أنفسهم بتصرف هذه النهضة العظيمة.

إنّ دراسة الفكر الإسلامي خلال المرحلة الأخيرة هو أفضل سبيل لفهم الملاحظة أعلاه؛ إذ أن المسلمين وفي العقود الأولى للمواجهة بين الإسلام والمدنية الجديدة قد فوجئوا وأصيبوا بالهلع بحيث لم يفكروا دفاعاً عن دينهم سوى في إثبات انطباقه وتمثاله مع المدنية الجديدة، وكانوا يحاولون إثبات هذا التشابه برّد متواضع مقرون بالاعتذار، أمّا الجيل التالي فقد سعى لبيان عقائده باعتقادٍ على النفس أكبر من سابقه، ولم يكن هدفه الدفاع عن الإسلام بطريق إثبات انطباقه مع معايير



التعامل مع المدنية الجديدة.

(1) حول تعامل المسيحية مع المدنية الصناعية، والرسالة التي يحملها والتي يمكن أن يحملها هذا

الدين للجيل الحاضر راجع الكتاب التالي لأحد كبار العلماء المسيحيين المعاصرين:

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

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

المدنية الجديدة، وإنما قصد التوضيح بصورة مستقلة. ويختلف إدراك الجيل الحاضر عن السابق تماماً، حيث لا يفكر إلا بحاكمية دينه وبسط سلطته بصورة شاملة، ويرى أن الإسلام هو المعيار للحقّ والباطل، وأن الأفكار والطروحات الأخرى هي التي ينبغي مقارنتها به، وليس العكس⁽¹⁾.

هذا التطور ينبئ عن تحوّل في ذهن المسلم ونفسه، وخاصة بين الشبان والطلبة. وتزامنت هذه المجموعة من التطورات الفكرية والاعتقادية مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للبلدان الإسلامية، فعمل كل عامل على تعزيز الآخر وتقويته حتى حصل الانفجار في أواخر السبعينات وأدى إلى ظهور حالة جديدة مستمرة إلى يومنا هذا. وكما ذكرنا فإن هذه الحركة هي معلم سياسي

(1) أفضل من صور هذه الحالة سيد قطب في كتاب "معالم في الطريق"، فمن الأهداف الأساسية التي يتوخاها هذا الكتاب تقديم ردّ نهائي وجريء وقوي على من أسماهم المؤلف بالمهزومين روحياً وعقلياً، الذين يحاولون القضاء على روحه الحماسية من خلال عصرنة الإسلام، ورغم أن الكتاب ألف ليكون جدول عمل لمجموعة الروّاد التي تأخذ على عاتقها مسؤولية تأسيس المجتمع الإسلامي (ص 50-51)، لكن يبدو أن رسالته الرئيسية هي مواجهة الجادة والشاملة مع كل من يحاول طمس الأصالة الإسلامية وتجاهلها. راجع أيضاً تقديم الطبعة الرابعة لكتاب "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" حيث يصرح مؤلّفه ويقول: «... صدرت بحوث تتعلق بالمستشرقين بينت في غير لبس مدى تحدّي هؤلاء باسم البحث العلمي، ومدى جرأتهم في توجيه نداءهم المتعددة للمسلمين في الوقت الحاضر في وجوب إقدامهم على تعديل إسلامهم حتى يلائم الحضارة الإنسانية القائمة!! كما أبانت مدى خطر هؤلاء على الإسلام والمسلمين، وأن دعوتهم هذه لا تقل في هذا الخطر والعذر عن تلك الدعوة الأخرى التي يوجّهها إلحاد العلم الماركسي..». والطريف أن المؤلف قال كلامه هذا في وقت كان شبح الماركسية يخيم على كل مكان. ولمعرفة أمثلة أكثر ثورية راجع الأعداد المختلفة لـ "الدعوة" و"النذير" الصادرتين عن الإخوان المسلمين في مصر وسوريا، وخصوصاً "النذير".

ديني واجتماعي ثقافي للمرحلة الجديدة شملت كل العالم غير الصناعي سوى أمريكا اللاتينية، وهذه المرحلة هي ثمرة المرحلة التي سبقتها؛ أي مرحلة سيطرة المدنية الجديدة ببهرجتها وقدرتها وتقنياتها وتغييبها للحضارة غير الأوروبية بالإرهاب والتهديد، وكان الوضع الجديد الذي رافق المدنية الحديثة وضعاً قلقاً مؤقتاً؛ وذلك بسبب التخلّي عن التراث القديم بلا مبرر، وتكميم أفواه أبناء ذلك التراث وورثته. لم يكتب لهذا التخلّي عن التراث الذي اقترن غالباً بالتحقير الاستمرار لمدة طويلة، ومن المعلوم أنّ انتهاء تلك المرحلة كان يتطلب توفير بعض الممهّدات، وهو ما حصل فعلاً في القرن الأخير وبلغ ذروته في العقدين أو الثلاثة الأخيرة، فدخل العالم الثالث مرحلة جديدة شملت العالم الإسلامي أيضاً وتأثير أقوى. أمّا العوامل والقوى التي أثرت على المرحلة الجديدة ونقاط القوة والضعف فيها، وقدرتها على النضج والإبداع والاستقرار فهي قضية أخرى. فإذا استطاعت عقيدة العودة إلى الأصالة في المرحلة الجديدة - التي هي في شكل من أشكالها نتاج لهذه العقيدة - أن تلبّي مختلف حاجات العالم الثالث ولا سيما العالم الإسلامي، بحيث لا يصر إلى التضحية بالتجدّد والرغبة في التحوّل على حساب الأصالة والعودة إلى الأصل أو العكس فيمكن القول بكلّ ثقة بأنّ هذه العقيدة ستخرج من المعركة منتصرة. فالتمسك بالأصالة دون الالتفات إلى الحاجات الكثيرة والمتنوعة للعالم المتحوّل والمتسارع في هذا الزمن لا يمكن لوحده أن يضمن هذا النصر، ويصحّ هذا الكلام على مرحلتنا الحاضرة، أي عقدي الثمانينات والتسعينات أكثر من أي وقت مضى. إنّ الالتفات لهذا المبدأ لا يضمن فقط انتصار العقائد الأصولية في المعركة التي دخلتها، بل يمكن القول بأن استمرار المرحلة الجديدة رهين بهذا النجاح والانتصار، وأن فشل هذه الأيديولوجيات وعدم قدرتها على

الاستجابة لضرورات المرحلة الجديدة سيتزامن مع انتهاء هذه المرحلة بشكل أو بآخر⁽¹⁾.

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

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

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

ومن أهم تلك الأسباب: فهم المسلم لدينه على أنّه دين فردي، فالإنسان الفاضل في العرف القديم هو العامل بالخيرات فضلاً عن التزامه بالأحكام العبادية، كأن يقوم ببناء مسجد أو مدرسة أو خزّان للمياه أو جسر وأمثال ذلك، ويجعله وقفاً للناس، أمّا في العصر



الحاضر الذي يخضع الفهم الديني للناس لتأثير الميول الاجتماعية والثورية فإن الإنسان الفاضل هو الذي يصل في ميدان مواجهة العلمانيين والمعتدين والجبابرة، ولا شك في أن كل هذه الأفعال تُعدّ من علامات الإيمان، ولكن في سوى هذه العلامات تغيب مظاهر الإيمان الديني الأخرى عن الحياة الإسلامية، فلا تقاس معايير الفضيلة بالشعور بالمسؤولية، وأداء الواجب بأمانة والتعاون المخلص مع زملاء العمل في الأشغال الجماعية التي تقتضيها الحياة الصناعية الحالية، وعدم التسبّب في العمل وعدم التدخّل في ما لا يعني. حقيقة الأمر أن هذه المفاهيم مجهولة في صفوفنا، ولا ترتبط بالدين والتكليف الديني، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحدّ؛ إذ أن السلوك المعاكس لها هو الذي يفرض سلطته على مجتمعاتنا، والأسوأ من هذا أن هذه المفاهيم استقرت في الأذهان، ولا ينظر إليها على أنها تناقض تعاليم الدين والإيمان والإخلاص الديني.

وما لم نجد حلاً أدنى لهذه المشكلة فإن المجتمع لا يمكنه أن يطوي طريق التقدم والازدهار. وكما أشرنا فإن هذه المشكلة لا تختصّ بمجتمع إسلامي دون آخر، وإنما تعاني منها جميع المجتمعات الإسلامية والحركة الإسلامية في العصر الحاضر، ولن تنفع التضحية الفردية في علاج مشاكلنا رغم ضرورة توفر هذا الشرط، إذ ينبغي أن ترتبط هذه التضحية مع الأصول والقيم التي تتطلبها الحياة في هذا المقطع التاريخي؛ لأن مستقبل الأمة الإسلامية الزاهر رهين بهذا الارتباط بالشكل الذي لا يضرّ بمبادئ الدين، ولا يهبط بهذه المفاهيم بحيث يسوغ بل تسبغ المشروعية على أيّ انتهاك للقانون وعدم شعور بالمسؤولية وفوضوية وتقاعس ولا مبالاة، ويمكن القول بأن البلدان الإسلامية الواقعة شرق إيران أقلّ معاناة من هذه المشكلة، وكلّما توغلنا شرقاً كلّما تقلّصت هذه المشكلة، فعلى سبيل المثال نلاحظ: أن الأتراك سواء في إيران أو خارجها أقلّ ابتلاءً من الإيرانيين بهذه المشكلة لأسباب كثيرة، وتعمّق هذه المشكلة وتعمد في العالم العربي كما هو الحال في إيران، والأمر بطبيعة الحال نسبي يتبع مكانة البلد ووحدته الوطنية وتجربته الاستعمارية ونوع الحكم الفعلي. للمزيد من الاطلاع انظر: "أفريقيا، ميراث كدشته وموقعيت آينده" (أفريقيا، تراث الماضي ومكانة المستقبل): 81 - 86، وأيضاً الكتابين التاليين لأحد أبرز المتخصصين في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في العالم الإسلامي، ضياء الدين سردار:

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

جذور الاختلاف العقائدي:

المشكلة الأساسية هنا: هو التصور القائم على أن الفرق بين المذهبين يعتمد في أساسه على خلافة الإمام علي Δ ، فالمسألة ليست في أن علي بن أبي طالب Δ هو وصي الرسول 9 أو الخليفة الرابع، إذ لا 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 يجرزه؟
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 حقيقة الأمر يؤثر على جميع أبعاد وزوايا التفكير الديني للشيعنة والسنة.
لنكن أكثر صراحة: إن التركيبة الاعتقادية والفقهية والكلامية وتبعاً لذلك التجربة التاريخية والتكوين النفسي والاجتماعي للشيعنة والسنة خضعت لتأثير سلسلتين من العوامل المتباينة، والسبب الرئيسي في ذلك: هو أن أهل السنة يفهمون الإسلام عبر نافذة الإسلام الذي حكم على عهد الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين، وينظرون إليه من هذه الزاوية، بينما يفهم الشيعة الإسلام عبر وصايا الرسول 9 حول خلافته؛ فأحدهما ينظر إلى الإسلام من نافذة تاريخ صدر الإسلام، وتقوّم الطائفة الأخرى تاريخ الصدر الأول وفق المعايير والضوابط



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

لا ريب في أن الإسلام الذي يتساوى تاريخ صدره الأول – ولا سيما تاريخ مرحلة الخلفاء الراشدين في أهميته وقيّمته – مع الإسلام نفسه سيختلف مع إسلام طائفة أُخرى لا تعتقد بهذه الأهمية والقيمة لهذه المرحلة، بل تنظر إليها بعين الانتقاد، فالمسألة أعمق مما يحوم التصور حوله للوهلة الأولى؛ لأن الفرق بين المذهبين هو الاختلاف في كيفية فهم الإسلام، إذ تُفهم الخلافة والإمامة والخليفة والإمام عند أحد الفريقين بشكل، وتُفهم عند الطرف الثاني بشكل آخر، ويُقلّل شأن وخصائص الرسول 9 إلى مستوى خلفائه عند مجموعة، في حين يُرفع من شأن الإمام وخصائصه إلى مستوى الرسول 9 – سوى في مسألة الوحي والنبوة – عند طائفة ثانية، حيث تترتب الكثير من القضايا على هاتين النظرتين، وتتجلى بصورة رئيسية في الفكر السياسي. وبعبارة ثانية: فإنّ الفكر السياسي للفريقين يخضع أكثر من أي موضوع آخر لتأثير رؤاهم المختلفة في فهم الإسلام. من الضروري هنا أن نشير إلى ملاحظة مهمة حول سوء الفهم الذي قد

(1) انته بعض علماء السلف والكتّاب المعاصرين لهذا الاختلاف، فمن بين المتقدمين راجع كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم: ج 4، ص 94. يقول في جانب منه: «لا معنى لاحتجاجنا عليهم – الشيعة – برواياتنا فهم لا يصدّقونا، ولا معنى لاحتجاجهم علينا برواياتهم فنحن لا نصدّقها، وإنما يجب أن يحتج الخصوم بعضهم على بعض بما يصدّقه الذي تقام عليه الحجة به، سواء صدّقه المحتج أو لم يصدّقه».

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

الحركات الدينية في العصر الحاضر.....

يولده طرح مثل هذه البحوث، فيقال مثلاً: لو كان الاختلاف بين الفريقين بهذا القدر فتنتفي قضية الوحدة الإسلامية، أو لو كان المطلوب تحقيق هذه الوحدة فما هو الداعي لطرح مثل هذه البحوث؟ فنقول:

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

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

الفصل الثاني

فهم التاريخ

نظرة إلى تاريخ صدر الإسلام:

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

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

الفكر السياسي عند الشيعة والسنة.....

في هذا الموضوع.

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

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

بعبارة ثانية: تحقّق تاريخ هذه المرحلة بصورة معينة وبات يُنظر إليه فيما بعد بصورة أخرى مختلفة، وقد تكوّن الفهم الديني والفكر السياسي لأهل السنة على أساس هذه النظرة، لا على ما تحقّق وحصل فعلاً. لئلا الآن كيف وقع هذا الأمر؟ وما هي المراحل التي طواها؟ وإلى أين انتهى؟ بل لِمَ حصل أصلاً؟ لإضاءة جوانب البحث فنحن مضطرون إلى دراسة كيفية تحقّقه أولاً، ثم نتناول بعدها كيفية ظهور هذه النظرة والعقيدة.

يكمن أساس القضية فيما ذكرناه من أن تلك الفترة لم يكن أيّ شأن أو شخص يمتاز فيها بقداسة خاصة سوى مقام النبوة وشخص الرسول 9⁽¹⁾، إلا أن

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

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

انتخاب أبي بكر:

انتخب أبو بكر للخلافة بعد وفاة رسول الله 9، وكان انتخابه لها لإدارة المجتمع وتنظيم أموره ليس إلا، وبطبيعة الحال ينبغي أن لا ننسى بأن الأمور الدنيوية والاجتماعية والسياسية للمسلمين آنذاك كانت تحمل مفهوماً مغايراً لمفهومها في عصرنا الحاضر⁽¹⁾.

غضب، فامتنع عبد الله عن الكتابة وأخبر الرسول 9، فأشار 9 إلى فمه وأقسم له بأنه لا يخرج منه إلا الحق.

انظر: مسند أحمد: 162/3.

والمثال الآخر هو اعتراض ذي الخويصرة على النبي 9 واتهامه إياه بعدم مراعاة العدل. الملل والنحل: 116/1. وثمة أمثلة أخرى كثيرة تؤكد هذه الحقيقة، لكن المسلمين فيما بعد رفعوا من مستوى اعتقاد مسلمي صدر الإسلام ولا سيما قريش بالرسول 9 بما ينسجم مع تصوراتهم له، أي أنهم قالوا: إن هؤلاء صحابة الرسول ولا بد أن تكون عقيدتهم به بهذا المستوى، ولم يكن مهماً معرفة المستوى الذي كان عليه هذا الاعتقاد عملياً، ومن الطريف في الأمر أن قريشاً حظيت فيما بعد بأرفع الدرجات لدى مسلمي الأجيال الأخرى؛ لأنهم اعتقدوا بأنها كانت الأقرب والأوفى للرسول 9. انظر: اقتضاء الصراط المستقيم: 150-155، وكنز العمال: 24/13-36.

(1) تنقل جميع مصادر التاريخ الإسلامي التي تتضمن أحداث فترة الرسول 9 وبعد رحيله

حدث انتخاب أبي بكر وما رافقه من نزاع بصورة متقاربة، وفي هذا دلالة على صحة

النقل. كمثال راجع: الإمامة والسياسة: 2/1-17.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

لقد خلق الإسلام في تلك البرهة الزمنية تحولات اجتماعية تتناسب مع مبادئه وقوانينه وقيمه، وأرسى ركائز مؤسسات اجتماعية دينية وسياسية دينية واقتصادية دينية كثيرة، واختير أبو بكر للخلافة ليتحمل مسؤولية إدارة مثل هذا المجتمع الذي لم يكن من الممكن فصل أموره الدنيوية عن الدينية، إذ كانت ترتبط مع بعضها بوشائج لا تُفَلِّ، والمهم في ذلك أن المجتمع الإسلامي تبلور ومنذ عهده الأول بشكل امتزجت فيه العناصر الدينية والدنيوية حتى أصبح إحراز هذه المناصب في تلك المرحلة لا يستلزم بنظر المسلمين وجود شروط خاصة، بل يكفي لذلك أن يكون الشخص مسلماً، لا سيّما إذا كان يقف على رأس مجموعة معينة⁽¹⁾.

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

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

(1) أسّس الإسلام مجتمعاً جديداً جمع فيه بين القيم الدينية والدنيوية، ويوضّح أحمد أمين في: "فجر الإسلام": 69-97 كيف تحقق هذا الدين وغيره واستمر رغم التراث الجاهلي.

كذلك انظر: العقيدة والشريعة في الإسلام: 9-42 و:

المسؤولية لم يكن يعني أبداً أن الحاكم قد نال منزلة دينية أعلى.
 يشرح الكاتب علي عبد الرازق في فصل من كتابه المعروف بالأحداث التي
 وقعت بعد وفاة رسول الله 9، ويقول في جانبٍ من تحليله للأحداث التي أدت إلى
 انتخاب أبي بكر:

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

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

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

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

كان معروفاً للمسلمين يومئذ أنهم إنما يقدمون على إقامة حكومة مدنية
 دنيوية، لذلك استحلّوا الخروج عليها، والخلاف لها، وهم يعلمون أنهم إنما يختلفون

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

في أمر من أمور الدنيا. لا من أمور الدين. وأهم إنما يتنازعون في شأن سياسي لا
يمسّ دينهم ولا يزعزع إيمانهم.
وما زعم أبو بكر ولا غيره من خاصة القوم أن إمارة المسلمين كانت مقاماً
دينيّاً، ولا أن الخروج عليها خروج على الدين، وإنما كان يقول أبو بكر: يا أيها
الناس إنما أنا مثلكم، وأنا لا أدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله 9 يطيق.
إن الله اصطفى محمداً على العالمين، وعصمه من الآفات. وإنما أنا متبع ولست
مبتدعاً».

الصبغة الجديدة:

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

وإن من أهم تلك الأسباب التي نشأ عنها ذلك الزعم بين المسلمين ما لُقّب
به أبو بكر من أنه (خليفة رسول الله)»⁽¹⁾

على أساس هذا الفهم حيال الحاكم أقدم المسلمون على بيعه أبي بكر،
على اعتبار أن انتخابه لهذا المنصب لا يهبه أي نوع من الشأن والمنزلة الدينية.
صحيح أن الدين قد حدّد هذا المنصب ومسؤولياته وعيّن الشكل الجديد للمجتمع
الإسلامي الفتي ومؤسساته، لكنّ هذا الحدث لم يكن يحمل لدى المسلمين مفهوماً
أكثر من كونه أن الله تعالى قدّر للمسلمين أن يكونوا ضمن ذلك المجتمع وتلك

(1) الإسلام وأصول الحكم: 175-176، وللمزيد من التوضيح راجع الصفحات 171-

الظروف، ولم يكن يعني أبداً بأنّ من يتبوأ هذا المنصب يحظى بشأن ديني خاص. والحديث هنا عن التصور والفهم الذي كان يطبع أذهان المسلمين عن هذا الأمر، وليس عمّا بيّنه الرسول 9 وأكدّ عليه. ولمعرفة التحولات التي جرت آنذاك لابدّ من دراسة هذا الفهم وكيفية ظهوره وتأثيره⁽¹⁾.

إن أفضل شاهد على ما ذهبنا إليه هو كيفية انتخاب أبي بكر للخلافة، فرغم أن انتخابه حظي فيما بعد بقناعة عامة، إلا أنّه كان في أيامه الأولى انتخاباً عسيراً، فقد عارضه الأنصار من جهة لأنهم أبوا أن يخضعوا لحكم المهاجرين⁽²⁾، وعارضته من جهة أخرى قريش وعلى رأسها أبو سفيان الذي كان يرى أن طائفة أبي بكر أدنى من أن تحكم على طوائف قريش الأرقى منزلة منها، ولهذا وجّهت أنظارها صوب عليّ Δ والعباس عمّ الرسول 9⁽³⁾.

أمّا المجموعة المعارضة الأخرى لهذا الانتخاب فكانت تتمثل في بني هاشم

-
- (1) لم يشر أحد إلى وصية الرسول لأبي بكر بالخلافة إلا نفر قليل، منهم: الحسن البصري ومحب الدين الطبري وجماعة من أهل الحديث. معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: 133. ويحاول ابن حزم أن يثبت خلافة أبي بكر بالنصّ، وذلك في بحث متكلف ومفصل. الفصل: 107/4 - 111. انظر إلى نقد هذه النظرية في: الإسلام وأصول الحكم: 172 و173، ونقدها الأدقّ في: النظم الإسلامية: 84 - 85. والطريف أن ابن جزّي - من علماء غرناطة المعروفين في القرن الثامن - يرى أن خلافة أبي بكر وعمر انعقدت بإشارة الرسول 9 ووصيته. انظر كتابه: القوانين الفقهية: 17.
- (2) حول مخالفة الأنصار لانتخاب أبي بكر راجع: الإمامة والسياسة: 5-10، وكذلك ردّ أبي بكر وعمر على الأنصار في الصفحتين 6 و7.
- (3) قال أبو سفيان لما رشّح أبو بكر للخلافة: «أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي، والله لأملأنّ الوادي خيلاً ورجلاً». المواقف: 401.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وصحابة عليّ بن أبي طالب Δ المخلصين، إذ كانت معارضتهم دينية بحجة⁽¹⁾.. هذا ما حصل في المدينة، أمّا خارجها فقد عارض هذا الانتخاب الكثير من المسلمين الذين عرفوا فيما بعد بـ "أهل الردّة"، ورغم أنّ بعض القبائل كانت قد ارتدّت فعلاً لكنّ بعضها عارض خلافة أبي بكر فقط، وقد أتهمت بالارتداد أيضاً حسب ما اقتضته المصلحة الزمنية والمصلحة التاريخية فيما بعد⁽²⁾. الذي يكتسب قدراً كبيراً من الأهمية هنا هو الصراع الحثيث بين أنصار أبي بكر ومعارضيه. فسوى أقلية صغيرة من أنصار عليّ Δ التي كانت تؤكّد على وصايا الرسول 9 وكفاءة عليّ Δ الدينية لتبوء هذا المنصب وأهميته، كان الآخرون يدورون في فلك آخر، فلم يكن الجدال الدائر يحوم حول معنى خلافة رسول الله 9 وما هي الخصائص والشروط التي ينبغي توفّرها فيمن يقعد مقعده؟ ومن هو الذي يستحقّ ذلك؟ وإنما كانت كل فئة تُناصر مُرشّحها لشغل هذا المنصب، أي أن المسألة تدتّت إلى حدّ التنافس السياسي والطائفي البحت وانسلخت من أي بعد ديني⁽³⁾.

-
- (1) حول معارضة بني هاشم راجع: الإمامة والسياسة 4-10 و 13-16. ويتضح من كلام لعلي Δ قاله فيما بعد عن سبب عدم مقاومته بأنّ معارضي أبي بكر كانوا أكثر. كمثال انظر خطبته Δ في: الغارات 302/1، وكلامه في كشف المحجة للسيد ابن طاووس.
- (2) لم يكن الكثير ممن أتهموا بالارتداد وعُرفوا بأهل الردّة من المرتدّين حقاً، وإنما كانوا المعارضة السياسية لأبي بكر، وليسوا ممن رفض الإسلام وخرج عنه. انظر في ذلك: الإسلام وأصول الحكم: 177-180، والنص والاجتهاد: 136-150، وفجر الإسلام: 80-81. ولفهم آراء ونظريات وتحليل أولئك الذين يعتبرون جميع المتهمين بالارتداد مرتدّين حقيقة، والذين دافعوا عن مواقف أبي بكر راجع: البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها لعزة علي عطية: 32-33، فهو ينقل وثائق هذه القضية بالتفصيل.
- (1) كمثال راجع استدلالات الموافقين والمعارضين لانتخاب أبي بكر في: الإمامة والسياسة:

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

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

أولاً: لِمَ تمّ تجاهل وصايا الرسول 9 المؤكدة.

وثانياً: ثمة خصائص ينبغي توفرها فيمن يستحق هذا المنصب، وهي لم

تتوفر في شخص سواه Δ ⁽¹⁾.

وقد خاطب أنصار أبي بكر لما أرادوا أخذ البيعة منه قائلاً: «الله الله يا

معشر المهاجرين، لا تُخرجوا سلطان محمد عن داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في 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 في دين الله، العالم بسنن رسول الله، المضطلع بأمر الرعية، المدافع عنهم الأمور السيئة، القاسم بينهم بالسوية، والله إنه لفينا، فلا تتبعوا الهوى فتضلّوا عن سبيل الله، فتزدادوا من الحقّ بُعداً»⁽²⁾.

⇨

16-4.

(2) الاستدلال على أنّ الخلافة والإمامة تليق بشخص مثل علي بن أبي طالب Δ جرى

توضيحه ليس من قبل علي Δ وحسب، وإنما من قبل الأئمة (عليهم السلام) من بعده

أيضاً. كمثال راجع رسالة الإمام الحسن Δ إلى معاوية في: نظرية الإمامة عند الشيعة

الإمامية: 318-319، وحول الشروط التي يجب توفرها في الإمام راجع: شرح نهج

البلاغة لابن أبي الحديد: 263/8.

(1) انظر خطبته الكاملة في: الإمامة والسياسة: 12/1. والطريف في المقام أنه بعد أن أنهى Δ

خطبته قال بشير بن سعد المنافس الأكبر لسعد بن عباد: «لو كان هذا الكلام سمعته

⇨

الفكر السياسي عند الشيعة والسنة.....

تنافس قبلي:

كان هذا هو الكلام الوحيد الذي يحمل في طياته لهجة أخرى، فيما بدا الآخرون يطرحون دفاعاً عن أنفسهم أموراً أخرى سوى الصلاحية اللازمة لإحراز مثل هذا المنصب، فعاد التنافس القبلي من جديد حتى بات الجميع يتحدث عنه ويؤكد عليه، واشتدّ هذا التنافس بين المهاجرين والأنصار من جهة، وبين المهاجرين أنفسهم من جهة أخرى حينما انضوت كل فئة تحت لواء، فالتفّ بنو أمية حول عثمان، وبنو زهرة حول عبد الرحمن بن عوف، وبنو هاشم حول علي بن أبي طالب⁽¹⁾.

وقد صورّ أبو سفيان الذي كان مستاءً من خلافة أبي بكر الوضع آنذاك تصويراً واضحاً في جملة قصيرة حينما قال: «والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم، يا آل عبد مناف فيما أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان عليّ والعباس؟»⁽²⁾

في تلك الظروف جاءت معارضة الإمام علي Δ في سياق المعارضة التي حملت لواءها فاطمة الزهراء ع ، ولو كان علي بن أبي طالب Δ قد أصرّ على معارضته لتعرّضت حياته للخطر، فقد قيل له بكل صراحة: إنه سيقتل لو عارض الأمر، لكن المكانة الخاصة لفاطمة الزهراء ع وفّرت لها نوعاً من الحصانة في كونها

⇒

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

وكان بشير كبير قبيلة الأوس، وأدّى تعاونه في أمر البيعة على منح عمر للأوس حصة أكبر من الخزرج أثناء خلافته. راجع: ثورة الحسين لمحمد مهدي شمس الدين: 16.

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

الإمامة والسياسة: 10-11.

(3) تأريخ الطبري: 197/3.

كانت امرأة ووحيدة رسول الله 9، ولهذا بايع علي Δ بعد شهادة زوجته الزهراء 9، وتأسى به سائر بني هاشم وخاصته⁽¹⁾.

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 أن أبا بكر كان شخصية معروفة لكن ما أجلسه على مقعد الخلافة ليس مؤهلاته ومنزلته الدينية، حيث قيل وزُيِّف الكثير عن هذا الأمر فيما بعد وبدوافع مختلفة، وإنما الفهم البسيط والعادي للمسلمين عن مسألة خلافة الرسول 9، إذ كانوا لا يرون لهذا المنصب أي شأن ديني مرموق⁽²⁾.

ثمة عوامل أخرى كان لها دور في الموضوع، لعل من أهمها: الأخطار التي كانت تكشف عن أنيابها من خارج مجتمع المدينة، ومنها خروج أهل الردة

(1) ينقل ابن قتيبة كيفية أخذ البيعة من علي Δ كالتالي: فبعد أن استدعي Δ للبيعة مرتين مشى إليه عمر مع جماعة، «فأخرجوا علياً فمضوا به إلى أبي بكر، فقالوا له: بايع، فقال: إن أنا لم أفعل فم؟ قالوا: إذا والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك، قال: إذا تقتلون عبد الله وأخا رسوله، قال عمر: أما عبد الله فنعم، وأما أخو رسوله فلا، وأبو بكر ساكت لا يتكلم، فقال له عمر: ألا تأمر فيه بأمرك، فقال: لا أكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جنبه». الإمامة والسياسة: 13/1. يضيف ابن قتيبة بعد أن ينقل القضية بتفاصيلها: «فلم يبايع علي كرم الله وجهه حتى ماتت فاطمة رضي الله عنها». نفسه/14، وانظر أيضاً: رياحين الشريعة: 3/2-41.

(2) الاستدلال المهم والوحيد الذي كان يستدل به آنذاك هو: أن العرب لا تخضع لغير قريش. الإمامة والسياسة: 6 و8]. وشرح عمر فيما بعد وبالتفصيل في أول خطبة له بعد حجّه الأخير في المدينة قصة انتخاب أبي بكر والأحداث التي رافقتها. راجع: مسند أحمد بن حنبل: 55/1 - 56.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

والاضطرابات الناجمة عنه بين القبائل القاطنة جنوب الجزيرة العربية ووسطها التي كانت تهدد 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. أدت هذه المخاطر إلى أن تتجه الأنظار إلى الخارج وتنسى الخلافات الداخلية مؤقتاً على الأقل لينصرف المسلمون للدفاع عن كيانهم ووجودهم. ويكفي لمعرفة الأوضاع المضطربة آنذاك ما قيل من استشهاد أكثر من (1200) مسلم بينهم عدد كبير من القراء وحفظة القرآن في مواجهة الردة⁽¹⁾، ويتجسد في ذهن الوضع القلق للمسلمين لو استحضرننا عددهم الكلي يوم ذاك⁽²⁾.

وقد قُضي أيام خلافة أبي بكر على تمرد أهل الردة، واستقرت الأوضاع في الجزيرة العربية، بيد أن الأخطار الخارجية المتأتية من القوتين الكبيرتين كانت تؤرق المسلمين، خاصة أن عملاءهما كانوا يجاورون المسلمين ولا يأمن جانبهم من أي

(1) استشهد في اليمامة ألف ومائتي مسلم بينهم ثلاثة وعشرون من قريش وسبعون من الأنصار. [التنبية والإشراف: 248]. قال عمر لأبي بكر بعد معركة اليمامة التي قتل فيها أخوه زيد ابن الخطاب: «إنَّ القتل قد استحرَّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحرَّ القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تجمع القرآن». العواصم من القواصم: 67.

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

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

وكذلك: التنبية والإشراف: 247-250.

هجوم⁽¹⁾.

فضلاً عن ذلك فإن رسول الله 9 وفي الأيام الأخيرة من عمره الشريف كان قد جهّز جيشاً بقيادة أسامة بن زيد لقتال الروم، رغم أنه 9 ربما كان يستهدف إبعاد من كان يُخشى عليه الانحراف عن وصيته بشأن مسألة الخلافة والإمامة، ولكن ذلك لا ينفي الخطر الرومي الذي كان يهدّد المسلمين حتى في حياة رسول الله 9. وقد جهّز أبو بكر جيشاً بقيادة أسامة لحرب الروم بعد فراغه من أهل الردة، وقال عنه: إنّه تأسياً بالرسول 9 أكثر من كونه دفعاً للخطر، رغم أنّ هذا الخطر كان محققاً بالمسلمين⁽²⁾.

خلافة عمر:

توفي أبو بكر في مثل هذه الظروف، وأوصى بعمر خليفة على المسلمين، واستقرت لعمر الخلافة لنفس الدلائل التي استقرت فيها على سلفه. وكانت الأمة ترى بأن الخليفة لا يدير سوى شؤونها الدنيوية، فدخل عمر الميدان بعد أن وافق على أداء هذا الدور. وثمة أسباب كثيرة تكمن وراء القبول به دون أن ترافق ذلك أية ضجّة، بعضها يعود إلى الظروف التي كانت سائدة آنذاك وإلى تجربة خلافة أبي بكر، وبعضها إلى شخصيته وخصائصه⁽³⁾، دون أن تلعب المنزلة الدينية أيّ دور

(1) كانت الحروب المستمرة تشغل المسلمين يوم ذا ك، ففي تلك الفترة انصرفوا لقتال الروم والفرس. راجع الملل والنحل: 18/1.

(2) كنز العمال: 658/5، وكذلك: العواصم من القواصم: 45. وانظر في هامش الصفحة المشار إليها وثائق هذه الواقعة والنقل المختلف حولها.

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

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

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



رسول الله، فإني أرجو أن تكون بارئاً؟ قال: أترى ذلك؟ قال: نعم، قال أبو بكر: والله إني لشديد الوجع، ولما ألقى منكم يا معشر المهاجرين أشدَّ عليّ من وجعي، إني وليت أمركم خيركم في نفسي، فكلكم ورم أنفه إرادة أن يكون هذا الأمر له، وذلك لما رأيتم الدنيا قد أقبلت...». الإمامة والسياسة: 18/1، شرح ابن أبي الحديد: 23/20، الملل والنحل: 25/1.

ويذكر ابن أبي الحديد المعارضة الصريحة لطلحة ويقول: «... ولقد قال له طلحة لما ذكر عمر للأمر: ماذا تقول لربك إذا سألك عن عبادته وقد وليت عليهم فظاً غليظاً؟ فقال أبو بكر: أجلسوني أجلسوني، بالله تخوفني! إذا سألتني قلت: وليت عليهم خير أهلك؛ ثم شتمه بكلام كثير منقول». نفسه: 24.

وثمة آخرون احتجوا على استخلاف عمر غير طلحة حسب الروايات الواردة في كنز العمال في هذا الباب. ففي رواية عن أحد الصحابة: أن عبد الرحمن بن عوف وعثمان دخلا على أبي بكر، وسمع بعض أصحاب النبي بدخولهما على أبي بكر وخلوتهما به، فدخلوا عليه واعترضوا على استخلاف عمر بسبب غلظته. كنز العمال: 675/5. وفي رواية أخرى أنه لما عهد أبو بكر الخلافة إلى عمر دخل عليه طلحة وقال: أنا رسول من ورائي إليك، يقولون: قد علمت غلظة عمر علينا في حياتك فكيف بعد وفاتك...؟ نفسه: 678.

«وكان أول كلام تكلم به عمر أن قال: اللهم إني غليظ فليني وإني ضعيف فقوني، وإني بخيل فسحني». نفسه: 684. وخطبته تعزّز الرأي القائل بوجود هذه الاعتراضات والاحتجاجات ضده، وأنها كانت ذات طابع عام.

وبطبيعة الحال هناك عوامل أخرى تدخلت، يقول ابن أبي الحديد: «... قال أبو بكر في مرض موته أيضاً للصحابة: فلما استخلفت عليكم خيركم في نفسي فكلكم ورم لذلك أنفه، يريد أن يكون الأمر له، لما رأيتم الدنيا قد جاءت، أما والله لتتخذن ستائر الديباج ونضائد الحرير». شرح ابن أبي الحديد: 24/20.

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

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

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

(1) على عكس أبي بكر كان عمر يرى لنفسه نوعاً من الصلاحية الشرعية، وهذه الصلاحية كما يفهم من كلامه وسلوكه كانت ناشئة عن مكانته كحاكم للمسلمين، وليست لمنزلته الشخصية أو الدينية. روى ابنه عبد الله قال: «خطبنا عمر بالجالية [قرب القدس] فقال: يا أيها الناس، إني قمت فيكم كمقام رسول الله 9 فينا». سنن الترمذي: 465/4. وقد برهن فيما بعد بأنه كان يرى لنفسه حقاً شأن الحاكم، فراجع عن سلسلة إجراءاته التي نشأت عن مثل هذا الشأن: النص والاجتهاد: 148 - 383. وقد عرّف الفقهاء والمتكلمين فيما بعد ودوّنوا الأحكام الحكومية على أساس هذا الشأن، حول ذلك انظر: الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام لأحمد بن إدريس القراني: 390-396، وخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: 310-319، والاعتصام للشاطبي: 121/2 - 122.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الأخيرة من حياته أخذ يتأسف على وفاة أبي عبيدة وهو يريد أن يوصي بمن يخلفه، وقال: إنه لو كان حياً لوضعه موضعه⁽¹⁾.

بطبيعة الحال لعبت خصائص عمر الذاتية دوراً مهماً، إذ كان على معرفة كافية بالعرب ويعلم كيف يقودهم، كما كان قادراً على تشخيص الضرورات بدقة، فجاء أول كلام له حين استخلف: «إنما مثل العرب مثل جملٍ أنفٍ أتبع قائده، فليُنظر صاحبه أين يقوده. أما أنا، فوربَّ الكعبة لأحملنكم على الطريق»⁽²⁾. الأهم من ذلك أن عمر استلم الخلافة في وقت كان المجتمع بحاجة ماسة إلى من يتصف بمواصفات كمواصفاته، ولو كان قد تبوء الخلافة قبل هذه الفترة أو بعدها لواجه الفشل دون ريب، أو على الأقل لم يكن يحظى بالمكانة التي احتلها، إذ حالفه الحظّ حينما وصل السلطة في اللحظة المناسبة، وأمسك بزمام الأمور في مرحلة انسجمت تماماً مع خصائصه الفكرية والأخلاقية، فلم يكن عمر يستطيع أن يحكم بغير النمط الذي حكم به، وقد جاء حكمه كنتيجة طبيعية لتحقيق خصائصه وصفاته، فقد انسجمت طبيعته مع روح زمانه وكانت سياسته إفراساً لطبيعته، ولهذا تطابقت مع حاجات زمانه، ولم تترك طبيعته القاسية المتشددة مجالاً للمناورات السياسية التي لم يكن المجتمع الإسلامي في الأساس بحاجة لها يوم ذاك، كما أن العرب كانت لا تستريح لمثل هذا الأسلوب. وقد انطبقت مواصفات الخليفة روحياً وأخلاقياً مع مواصفات أناس عهده، فتوفّر له النجاح، بل أصبح

(1) لما أراد عمر أخذ البيعة من علي Δ لأبي بكر مارس عليه ضغوطاً حتى قال Δ : «احلب حلباً لك شطره، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً». الإمامة والسياسة: 11/1. وقال عمر عندما أراد تعيين الخليفة من بعده: «لو أدركت أبا عبيدة بن الجراح باقياً استخلفته وولّيته». نفسه: 23. ومن الطريف: أن أبا عبيدة كان أول من ذكره عمر من الماضين وتأسّف على موته.

(2) من أصول الفكر السياسي: 347.

ذلك سرّ نجاحه⁽¹⁾.

التهديدات الخارجية:

بقيت الأخطار الخارجية على ما كانت عليه إن لم تصبح أكثر تهديداً مما سبق، فرغم غياب المعارضين داخل الجزيرة العربية إلا أن تحسّساً أخذ ينمو من جانب الفرس والروم تجاه ازدياد قدرة هذا الدين والنظام الجديد، لا سيما فارس التي أبدت حساسية مفرطة باتت تهدد المسلمين حقاً. ومن الطبيعي فإن الرأي العام في مثل هذه الأوضاع ينصرف في اتجاه دفع الأخطار، وتتجه الأنظار إلى الخارج دون أن تترك فرصة لتصفية الحسابات الداخلية. وكانت هذه الأخطار جادة إلى الحدّ الذي قرّر عمر عدة مرات الذهاب إلى ميادين المعارك مع الفرس لتعزيز معنويات جيشه، لكنّ الإمام عليّاً Δ كان يمنعه في كل مرة. من جهة أخرى فإن الحروب بين المسلمين والفرس والروم في تلك الفترة كانت تستهدف دفع الأخطار، وليس فتح الأراضي، وهذا الإحساس بالخطر لم يكن قائماً على وهم، إذ كان المسلمون يرون أهمّ أضعف من أن يقفوا بوجه هاتين القوتين فضلاً عن تحقيق النصر عليهما، لا سيما وأنّ الأذهان لم تغب عنها بعد تحرّشات هاتين القوتين، وخاصة الملوك الساسانيين وأياديهن في المنطقة، وأنّ عظمتهما كانت تتجلّى في الأنظار كقوتان لا تنضبان، وتتضح هذه الملاحظة من خلال دراسة الوثائق التاريخية المرتبطة بتلك المرحلة، والشك والتردد الذي كان

(1) يمكن استنتاج هذه الملاحظة من خلال دراسة الخصوصيات الأخلاقية والفردية للخليفة الثاني والخصائص النفسية والتربوية والأخلاقية للعرب في عهد الرسول 9 والفترة السابقة والتالية له. راجع: كنز العمال: 674/5-687، وكتاب: عمر بن الخطاب لعبد الكريم الخطيب: 42-52 و371-440. وكذلك راجع وصيته لخليفته التي تكشف عن أفكاره وميوله الروحية والنفسية في: البيان والتبيين: 47/2 و48.

الفكر السياسي عند الشيعة والسنة.....

يقترن بأيّ إقدام من هذا القبيل⁽¹⁾.

كانت أولى الاشتباكات العسكرية بين المسلمين والدول المجاورة محدودة، لكنّها كشفت لهم مكامن الضعف لدى أعدائهم، وما ساعد على ذلك تحركات بعض القادة المحليين الذين كانوا يرغبون بالحرب واستمرارها، وبالتالي فهم الذين شجعوا الخليفة الثاني على خوض معركة شاملة مع الفرس ودفعوه إليها، لكنّ القلق كان يساور الخليفة والكثير من المسلمين من هزيمة منكرة حتى اللحظات الأخيرة من تحقيق النصر⁽²⁾.

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

(1) يصور عبد الله بن عمر الظروف الخطيرة آنذاك بالشكل التالي: «لما قبض النبي 9 اشرباً النفاق بالمدينة، وارتدت العرب، وارتدت العجم وأبرقت، وتواعدوا نهاوند وقالوا: قد مات هذا الرجل الذي كانت العرب تُنصر به، فجمع أبو بكر المهاجرين والأنصار وقال: إنّ هذه العرب قد منعوا شاتمهم وبغيرهم ورجعوا عن دينهم، وإنّ هذه العجم قد تواعدوا نهاوند ليجمعوا لقتالكم، وزعموا أنّ هذا الرجل الذي كنتم تُنصرون به قد مات، فأشيروا عليّ فما أنا إلا رجل منكم، وإني أثقلكم حملاً...». كُنز العمال: 660/5.

(2) الروايات التي تكشف عن خوف المسلمين من مواجهة فارس حتى في عهد عمر كثيرة. ومن المعروف أنّ عمر كان يخشى الإقدام على هذه الخطوة، ولهذا قرّر عدة مرات الذهاب إلى ميدان القتال بنفسه، حتى طرد عليّ Δ عنه الخوف ومنعه من الذهاب في بيان موجز مليء بالمعاني: «إنّ ه ذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا بقلة. وهو دين الله الذي أظهره، وجنده الذي أعدّه وأمدّه، حتى بلغ ما بلغ...». نهج البلاغة: الخطبة(146).

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

وهنا لا بد أن نشير إلى الغنائم الكثيرة التي لم تقع عليها عين عربي حتى ذلك الحين، فقد وقعت ثروة كبيرة وعدد هائل من الأسرى يتسمون بثقافة وحضارة أرقى في وسط مجتمع بدويّ بسيط في الجزيرة العربية، وظهرت تأثيرات هذا الحدث على عهد عثمان، رغم أن النصف الثاني من فترة خلافة عمر لم يسلم هو الآخر من نتائجه. فبالرغم من سطوة عمر وقسوته فقد وقعت أحداث كثيرة أواخر عهده تُنبئ عن حالات استياء حصلت بسبب هذه التغيرات واجهها عمر بشدة⁽¹⁾.

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

(1) لمعرفة الغنائم التي حصل عليها المسلمون في حروبهم مع الفرس والروم راجع: الأخبار

الطوال، والكامل في التاريخ: 38/2-68.

ويقول أحمد أمين نقلاً عن الأخبار الطوال: «إنّ المسلمين أصابوا يوم جلولاء غنيمة لم يغنموا مثلها قطّ، وسبوا سبياً كثيراً من بنات أحرار فارس. فذكروا: أنّ عمر بن الخطاب كان يقول: اللهم إني أعوذ بك من أولاد سبايا الجلوليات...» فجر الإسلام: 95، الملل والنحل: 25/1-26.

وروى نافع عن عمر: أنّه قال حين أتاه فتح القادسية: «أعوذ بالله أن يعقبن الله بين أظهركم حتى يدركني أولادكم من هؤلاء، قالوا: ولم يا أمير المؤمنين؟ قال: ما ظنكم بمكر العربي ودهاء العجمي إذا اجتمعا في رجل» كنز العمال: 702/5.

الفكر السياسي عند الشيعة والسنة.....

إذ كان المجتمع بسيطاً مغلقاً لم تسمح التهديدات الخارجية بالمعارضة والتنافس الداخلي، لكنّ الزمن تغيّر فيما بعد، كما تغيّر المجتمع وزالت التهديدات والأخطار التي كانت محدقة بالمسلمين، وحصل المسلمون على الثروة وقويت شوكتهم حتى تحولوا إلى إمبراطورية كبرى ودخلوا مرحلة تجربة عالم آخر⁽¹⁾.

لقد تركت هذه التحولات تأثيراتها العظيمة على المجتمع، لا سيما على النخبة فيه ومعظمهم من قريش، إذ كان عمر يوجّه إليهم اللوم والعتاب في السنوات الأخيرة من خلافته ويسأل الله الموت، وقد قال مرة في جمع من قريش: «بلغني أنّكم تتخذون مجالس لا يجلس اثنان معاً حتى يقال: من صحابة فلان ومن جلساء فلان حتى تُحوميت المجالس.. وأيم الله إنّ هذا السريع في دينكم سريع في شرفكم سريع في ذات بينكم، ولكأني بمن يأتي بعدكم يقول: هذا رأي فلان، قد قسّموا الإسلام أقساماً.. أفيضوا مجالسكم بينكم وتجالسوا معاً فإنه أدوم لألفتكم وأهيب لكم في الناس. اللهم ملّوني ومللتهم، وأحسست من نفسي وأحسّوا مني، ولا أدري بأيّنا يكون الكون؟ وقد أعلم أن لهم قبيلاً منهم. فاقبضني إليك.»⁽²⁾.

الظرف الجديد:

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

(1) يوضح غولدتسيهر هذه التجربة الجديدة التي دخلها المسلمون بأثر الثروة الكبيرة التي هبطت عليهم من الحروب، وينقل رواية للرسول 9 يتنبأ فيها ذلك. راجع: الحديث 36 من كتاب الجهاد في صحيح البخاري، والعقيدة والشريعة في الإسلام: 340. ويبين طه حسين بصورة أخرى انتهاء عُمُر الخلافة بالصورة التي كانت عليها أيام الشيخين. الإسلاميات: 662.

(2) من أصول الفكر السياسي الإسلامي: 350.

لذلك مطالب الناس، كما زاد استيائهم، ولم يكن بمقدور عمر أن يستجيب لها ولا أن يطيقها. ففي آخر عودة له من الحج إلى المدينة خاطب الناس قائلاً: «قد بلغني أن فلاناً - عبد الرحمن بن عوف - قال: والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً، فلا يغرنَّ إمرءاً أن يقول: إنَّ بيعة أبي بكر كانت فلتة فتمت، وإنما قد كانت كذلك، ألا إنَّ الله قد وقى شرّها، وليس فيكم من تنقطع الأعناق عليه مثل أبي بكر...»⁽¹⁾.

ودلينا إلى ذلك: كيفية وصية عمر مقارنة بسلفه، فقد نصّب أبو بكر عمرَ للخلافة دون أية مشكلة، لكن عمر لم يفعل ذلك ولم يكن يقدر عليه؛ ذلك أن أبا بكر كان يحكم مجتمعاً موحداً يستطيع بسهولة أن يكون فيه صاحب القول الفصل دون معارض، لا لأنه قول صادر من أبي بكر، وإنما لكونه (المجتمع) كان يفكر بأمور أخرى يساوره القلق منها. كما أن الخلافة برأي المجتمع الإسلامي آنذاك لم تكن تحمل معها امتيازات خاصة، ولم يكن الخليفة إلا كغيره من أبناء المجتمع، والخلافة هي مهنته ومسؤوليته مثل أية مهنة ومسؤولية أخرى يتصدّى لها غيره، مضافاً لذلك فإن الحاكم لم يكن يحظى بامتيازات مادية في مجتمع فقير محدود كالمجتمع الذي كان على عهد أبي بكر، لهذا لم يكن هناك أي صراع على السلطة. بيد أن الأمر تغيّر بعد وفاة عمر، فقد زالت الأخطار وانفتح المجتمع وانزاح الفقر، وكان من الطبيعي أن يتنافس الأفراد والفئات المتنفذة لاستلام السلطة، ورغم أن الخليفة لم يُستثنَ بامتياز خاصّ لكنّ استلام هذا المنصب بحدّ ذاته كان يجعله في موقع يستطيع من خلاله أن يحظى بما لم يحظَ به غيره، ولهذا توجهت الأنظار إليه⁽²⁾.

(1) سيرة ابن هشام: 337/4-338، وكذلك مسند ابن حنبل: 55/1-56.

(1) حول وصية عمر وشروطها انظر: الإمامة والسياسة: 23/1-25. ومن المناسب أن نقل

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وربما كانت هذه الحقيقة هي السبب في أن عمر وخلافاً لسلفه لم يوص لشخص معين من بعده، مع أنه لم يكن أضعف من أبي بكر وكلامه لم يكن أقلّ نفوذاً من كلام أبي بكر، وإنما أدرك بفراسته تغيّر الظروف والأوضاع التي لم تكن تقتضي مثل ذلك، ولهذا اضطرّ للوصية بالخلافة بهذه الكيفية الاستثنائية، وهي وصية لم يقلده فيها آخر، ولربما لم يستطع أن يقلده أحد فيها¹، رغم ما كان يتمتع به من شخصية فذة بين أنصاره الذين حاولوا تقليده في أمور كثيرة.

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

⇨

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

ويضيف في مكان آخر: «يبدو في هذا أن عمر كان حائراً يودّ أن يوصي بالخلافة لعليّ، ولكنه يرى أن قريشاً ستقاومه وتتحرّز ضده». وعاط السلاطين: 199-201.

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

السلطانية: 6-11.

فيكم ، فإن كان شقاق فهو منكم، وإن الأمر إلى ستة: إلى عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وطلحة وسعد، ثم إن قومكم إنما يؤمرون أحدكم أيتها الثلاثة، فإن كنت على شيء من أمر الناس يا عثمان فلا تحملن بني أبي معيط على رقاب الناس، وإن كنت على شيء من أمر الناس يا عبد الرحمن فلا تحملن أقاربك على رقاب الناس، وإن كنت على شيء يا علي فلا تحملن بني هاشم على رقاب الناس، ثم قال: قوموا وتشاوروا وأمروا أحدكم، فقاموا يتشاورون⁽¹⁾. وفي هذا دليل على تبدل الظروف العسيرة، فقد كثر طلاب الخلافة وسعوا نحوها حينئذ ورأى أنصار كل طرف بأن مصالحهم تكمن في الدفاع عن مرشحيهم لهذا المنصب. ورغم أن هذه المشكلات كانت موجودة أيضاً لدى تقلد عمر للخلافة ولكن ليست إلى هذا الحد وبهذا المقدار من الخطورة.

ويُنقل: أن علياً Δ رفض طلب عبد الرحمن بن عوف للعمل بسيرة الشيخين كشرط لانتخابه خليفة، وردّ عليه بأن الزمن قد تغير⁽²⁾. وهذه الرواية حتى وإن كانت ضعيفة ومختلفة فهي تبين على الأقل الأوضاع المضطربة آنذاك؛ ذلك لأن كل مختلف يحمل معه شيئاً من الحقيقة، وإلا لم يصبح مشتبهاً.

خلافة عثمان:

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

(1) كنز العمال: 744/5-745.

(2) الفكر السياسي الشيعي: 248، نقلاً عن الفلسفة السياسية للإسلام، تأليف عبد الدائم

الفكر السياسي عند الشيعة والسنة.....

لا تتحدث عن قدراته وقابلياته الذاتية، وإنما تحوم حول نسبه بالرسول 9، أو حول حالاته الروحية والنفسية⁽¹⁾.

مع أن عثمان كان ضعيفاً وغير كُفؤ للخلافة، إلا أن الأوضاع تغيرت حتى في الأمور التي لا علاقة لها بقدرته وكفاءته، ومنها: غياب الخطر الخارجي، والحصول على ثروة عظيمة بسهولة ونتائج ذلك عديدة في مجتمع قبلي متخلف يعاني من خلافات طائفية قديمة، واتساع نفوذ الجناح الذي يمثله الخليفة والذي لم يكن يفكر سوى بالمصالح الشخصية، وغياب المركزية القوية التي تحظى باحترام الجميع، وانفلات الولاة، كل ذلك أوجد وضعاً معقداً صعباً وزاد ضعف الخليفة في الطين بلة؛ ذلك أن جميع اللاهثين وراء الخلافة طمعوا فيها واعتقدوا أنهم أحق بها منه. وتفاقمت الأوضاع حتى بلغ السيل الزبى وضائق الناس ذرعاً، واحتجت على الخليفة مراراً دون أن تلقى أذناً صاغية، الأمر الذي أدى إلى مقتل الخليفة أخيراً. ومن المناسب هنا أن نسجل أقوال ابن خلدون بشأن هذه التحولات؛ ذلك أنها تساعد على فهم التطورات التي حصلت في صدر الإسلام، لاسيما أواسط فترة خلافة عمر فما بعدها وأيام خلافة عثمان والإمام عليّ Δ ، لهذا نرى أنفسنا مضطرين لنقل هذا النص رغم طوله.

تطورات عميقة وسريعة:

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

(1) كتاب الزهد لأحمد بن حنبل: 39/2-43، وكذلك: تاريخ الخلفاء: 147-153،

ولاسيما هوامش محب الدين الخطيب على العواصم من القواصم: 53-55. لاحظ نقداً

شاملاً وعادلاً للأحاديث المذكورة في فضائل عثمان في كتاب الغدير: 9/ 265-361.

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

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

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

فضاءها وجعل على أعلاها شرفات. وبنى المقداد داره بالمدينة وجعلها مجصصة
الظاهر والباطن. وخلف لعلي بن منبه خمسين ألف دينار وعقاراً، وغير ذلك ما
قيمته ثلاثمائة ألف درهم». انتهى كلام المسعودي.

فكانت مكاسب القوم كما تراه، ولم يكن ذلك منعياً عليهم في دينهم إذ
هي أموال حلال لأنها غنائم وفيوء، ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف إنما كانوا على
قصد في 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 في سبيل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عوناً
لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة، فلما تدرجت البداوة والفضاضة إلى
نهایتها وجاءت طبيعة الملك التي هي في مقتضى العصبية - كما قلناه - وحصل
التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفة والاستكثار من
الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل، ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة
ومذاهب الحق. «⁽¹⁾.

الأزمة الكبرى:

هذه هي الظروف التي رافقت خلافة عثمان، ثم ورثها من بعده علي بن
أبي طالب Δ ، وقد جاءت كنتيجة للفتوحات السريعة والمتوالية لبلدان متمدنة
وثرية، ولكن لا يُشك بأن لعثمان نفسه دور مؤثر في مضاعفة هذه الأزمة الكبرى
وتعميقها. يحلل الشهرستاني - وهو من المدافعين بشدة عن عثمان - قصة وصوله
إلى الخلافة وأخطائه العديدة وإعراض الناس عنه وأخيراً قتله كالتالي: «واتفقوا
كلهم على بيعه عثمان، وانتظم الأمر، واستمرت الدعوة في زمانه، وكثرت

(1) مقدمة ابن خلدون: 390/1-393. انظر تفصيل ما ينقله ابن خلدون عن المسعودي

في: مروج الذهب: 341/2-342.

الفتوح، وامتلاً بيت المال، وعاشر الخلق على أحسن خلق، وعاملهم بأبسط يد؛ غير أن أقاربه من بني أمية قد ركبوا نهاب [مهالك] فركبته، وجاروا فحير عليه، ووقعت في زمانه اختلافات كثيرة، وأخذوا عليه أحداثاً كلها محالة على بني أمية: **منها:** ردّه الحكم بن أمية إلى المدينة بعد أن طرده رسول الله 9، وكان يسمّى طريد رسول الله، وبعد أن تشفّع إلى أبي بكر وعمر عنهما أيام خلافتهما

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

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

ومنها: إيواؤه عبد الله بن سعد بن أبي سرح وكان رضيعه بعد أن أهدر النبي عليه السلام دمه، وتوليته إياه مصر بأعمالها، وتوليته عبد الله بن عامر البصرة، حتى أحدث فيها ما أحدث... إلى غير ذلك مما نقموا عليه، وكان أمراء جنوده: معاوية بن أبي سفيان عامل الشام، وسعد بن أبي وقاص عامل الكوفة، وبعده الوليد بن عقبة وسعيد بن العاص وعبد الله بن عامر عامل البصرة، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح عامل مصر، وكلهم خذلوه ورفضوه؛ حتى أتى قدره عليه وقتل مظلوماً في داره»⁽¹⁾.

إن قصة انتخاب عثمان ومقتله تبين وبشكل أوضح لدى إجراء مقارنة مع الخليفة الأول والثاني: بأنه لم يكن قبول الخليفة نابع من اعتقاد الناس بمنزلة

(1) الملل والنحل: 26/1. حول فسق وفجور ولاة عثمان راجع: فجر الإسلام: 79-81.

ويحتوي كلام الشهرستاني في بعض أهم الانتقادات الموجهة لعثمان في حياته وبعدها، قارنهما مع تبريرات ابن عربي في العواصم من القواصم: 63-122، ولاسيما هوامش محب الدين الخطيب.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الدينية العليا، ولم يكن هذا المنصب يتميز بمكانة دينية خاصة في تلك المرحلة، فقد اختير عثمان كخليفة بعد أن رشحه رئيس مجموعة الستة عبد الرحمن بن عوف، وقُتل بعد أن لم يُعر أهمية للمعترضين على سياسته، ولم يف بوعوده لهم.

الفهم العام:

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

عثمان؟

إنهم كانوا من مسلمي المناطق المختلفة الذين نفذ صبرهم من فجور الولاة وظلمهم، ورفعوا الأمر إلى الخليفة الذي تجاهل هذه الشكاوي، فقد دعوه إلى الدين والالتزام بضوابطه وحدوده؛ لأنهم كانوا يعتقدون على حق أن الخليفة ولى عليهم ذويه وأقاربه المنتهكين ممن لا تقوى لهم⁽¹⁾.

وفي هذا الاعتراض أيضاً دلالة على مفهوم الخليفة ومنصب الخلافة في أذهان المسلمين، فكان معنى الاعتراض في مراحل الأولى بأن الخليفة قد انحرف عن جادة الصواب ولا بد أن ينبه إلى ذلك، ثم توالى الضغوط لتعني بأن الخليفة يُصر على نهجه الخاطئ ولا بد من أن يقاوم، ووصل الأمر أن حوَصر الخليفة في منزله ثم قُتل دون أن يُسدل الستار عن القضية، حيث فقد عثمان مصداقيته كمسلم بين

(1) من الأمثلة الواضحة على ذلك: حاكم الكوفة الوليد بن عقبة، فقد كان يسهر حتى الصباح مع ندمائه ومغنييه وشرابه، وقد صلى الفجر مرة أربع ركعات وهو في حالة من السكر، وطلب الشراب وهو في السجود، وقال في رده على اعتراض المسلمين عليه: لو شتمت لصليت أكثر من هذا. انظر قضية اعتراض أهل الكوفة على عثمان ورد فعله وإقامة الحد عليه من قبل عليّ Δ في: مروج الذهب: 344/2-345، وقارن مع كلام ابن تيمية في الرد المتكلف والمتعصب على المعترضين بسبب تولية عثمان أقاربه الفاسقين. منهاج السنة النبوية: 173/3-176.

المسلمين، فلم يُدفن بعد قتله لثلاثة أيام، وأخيراً وُري الثرى في مكان غير مناسب⁽¹⁾.

فإذا كان أساس رأي الأجيال اللاحقة بعثمان متأثراً بكيفية تعامل مسلمي زمانه معه لهبطت مرتبته إلى أدنى من مرتبة أي مسلم عادي، لكن معاوية عمل على تبرئة ساحته وإضفاء قداسة عليه ليكون في مصاف الخليفة الأول والثاني وجعل منه خليفة حقاً على المسلمين. وتعتبر هذه من نقاط الضعف لدى النظام الكلامي والاعتقادي لأهل السنة. إن ما وضع عثمان في مصاف سائر الخلفاء الراشدين لدى أهل السنة هو الإعلام الواسع الذي قام به معاوية وأخلافه، وقد طعن به وذمه من وضع تاريخ صدر الإسلام على مشرحة الانتقاد وأطلع على هذا الإعلام والتزوير وممارسات عثمان اللامشروعة، ومنهم المعتزلة ماضياً وعمامة المفكرين المسلمين حاضراً، ولا سيما ذوي الاتجاهات الثورية على الخصوص، مما سنتحدث عنه بالتفصيل لاحقاً بإذن الله⁽²⁾.

(1) انظر تفاصيل اعتراض المسلمين على عثمان ومحاصرتهم له وقتله، وكيفية الصلاة عليه ودفنه في: تاريخ الخلفاء: 157-164، والإمامة والسياسة: 32/1-45، ومروج الذهب: 345/2-357. والطريف أن ابن أبي الحديد يقول عن اعتراض عائشة على عثمان: بأنه كان من الجرأة والصراحة والقوة والعنف بحيث لا يجرؤ اليوم أحد أن يتفوه به، ويقول: إن عائشة قالت في عثمان كذا، شرح ابن أبي الحديد: 11/2.

(2) حول محاولات معاوية الواسعة لتزوير أحاديث في فضل عثمان راجع كتاب: شرح ابن أبي الحديد: 15/11 و16. ومن الأمور التي كان يتمسك بها الأمويون محاولاتهم لإضفاء المشروعية والحق على حكمهم باعتبارهم ورثة عثمان شرعاً وقانوناً، وقد نحا شعراء البلاط الأموي هذا المنحى. لكن هذا كان جانباً من القضية، أما الجانب الآخر فهو إضفاء هالة من القداسة على عثمان والتركيز على مظلوميته، فكلما ارتفع شأن عثمان كلما ارتفعت منزلة ورثته وخلفائه، والعكس صحيح أيضاً، أي لو حامت الشكوك حول مكانته لانتقلت هذه الشكوك إلى بني أمية. كان هذا هو العامل الأهم في إخفاء قداسة

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

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 البداية، وهذه الأخطاء هبطت به إلى مستوى متدنٍ جداً حتى وقف بوجهه حلفاءه بالأمس.

وأفضل دليل على ذلك: ما نقله السيوطي عن الزهري - باعتباره أحد علماء القرن الأول وفقهائه - في قوله: «ولي عثمان الخلافة اثني عشرة سنة يعمل ستّ سنين لا ينقم الناس عليه شيئاً، وأنه لأحب إلى قريش من عمر بن الخطاب؛ لأن عمر كان شديداً عليهم، فلما وليهم عثمان لان لهم ووصلهم، ثم تواني في أمرهم واستعمل أقرباءه وأهل بيته في الستّ الأواخر... فأنكر الناس عليه ذلك»⁽²⁾. فإذا كانت للخلافة والخليفة مكانة مرموقة وشأناً ومقاماً في نظر المسلمين آنذاك بالشكل الذي تم تصويره فيما بعد، كان لزاماً على الأمة أن لا تقف على الأقل بوجهه بهذه الصورة، لاسيما وأن عثمان يعتبر أحد الخلفاء الراشدين، أي أحد أولئك الذين أضفيت عليهم فيما بعد هالة من القداسة المعنوية والدينية. إن قضية عثمان لمي أفضل شاهد على أن مسلمي العهود الأخرى هم

⇒

على شخص لم يكن يحتلّ أثناء خلافته أي موقع في قلوب رعيته. للمزيد من التوضيح راجع: الأمويون والخلافة: 12-17.

وحول النقاش الذي دار فيما بعد حول عثمان ومقارنته بالخلفاء الراشدين سواء بين المتكلمين أو بين أهل الحديث راجع: شرح ابن أبي الحديد: 6/1-10، وكذلك: 407-413. وعن انتقادات المفكرين الإسلاميين وأصحاب الميول الثورية راجع: اندیشه سياسي در اسلام معاصر (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر): 150.

(1) راجع: هوامش محب الدين الخطيب على العواصم من القواصم: 63-65.

(2) تاريخ الخلفاء: 156.

الذين أحاطوا الخلافة والخليفة وخاصة الخلفاء الراشدين بهالة من الشأن والمنزلة على غير الصورة الحقيقية، واعتبروها من صميم معتقدات مسلمي الصدر الأول بل كل العقيدة الإسلامية، وصوروها بشكل لا يمكن أن يتغلغل إليها الشك والتردد⁽¹⁾.

علي Δ وقبوله للخلافة:

في مثل هذا الظرف العسير لاذت الجماهير الساخطة على عثمان بعلي بن أبي طالب Δ، وانتخب للخلافة رغم استنكافه منها. وهذه - في الحقيقة - هي المرة الأولى التي يبايع فيها الناس وباندفاع ذاتي شخصاً معيناً للخلافة، فقد تقلد كل من عمر وعثمان الخلافة بوصية من الخليفة السابق، وأما حالة أبي بكر فهي الأخرى لا تماثل حالة علي Δ، فقد بايعه في البدء عدد قليل، وساعدت الأحداث المتلاحقة الناجمة عن التنافس الخفي والمكشوف بين المهاجرين والأنصار والأوس والخزرج وكذلك التهديدات الخارجية على تثبيت مكانته، ولربما كان هذا هو السبب الذي يدعو عمر إلى القول وفي مناسبات مختلفة: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»⁽²⁾.

تسلّم علي Δ السلطة في أسوأ الظروف، واضطر لمواجهة مشاكل لم يكن له أدنى دور في إيجادها، وقد هجمت الأمة على مبايعته لحلّها؛ لأنها كانت ترى أنه Δ الوحيد القادر عليها، وهو مطلب أجمع عليه معظم المبايعين لعلي Δ⁽³⁾، أما

(1) الإسلام وأصول الحكم: 181.

(2) هذه جملة معروفة رويت عن عمر في مناسبات مختلفة. انظر: تجريد الاعتقاد: 245،

وشرح ابن أبي الحديد: 26/2.

(1) «والذين بايعوا علياً بإمارة المؤمنين لم يبايعوه لأنه... بل لأنهم رأوا أنه أحق المسلمين بولاية أمر المسلمين تماماً، كما رأى المسلمون السابقون أحقية أبي بكر بالخلافة فانتخبوه

ومن بعده عمر ثم عثمان» إسلام بلا مذاهب: 170.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الذين بايعوا علياً Δ لكونه يمتلك المؤهلات الذاتية لمنصب الخلافة وأتباعاً لوصية رسول الله 9 فيه فهم قلة قليلة استطاع الإمام علي Δ فيما بعد وبمساعدهما رغم قتلها التغلب على المشاكل.

حقيقة الأمر أن أياً من الخلفاء السابقين لم يتسلم السلطة بمثل هذه الظروف الحرجة، فلم تمض فترة على انتقال الخلافة لعللي Δ حتى رفع لواء المعارضة بعض الأعداء الذين أخذوا يفكرون بالاستيلاء على هذا المنصب أو آخر عهد عمر واستعدوا له في فترة خلافة عثمان، وإنما أرجؤوا إعلان المعارضة بعض الوقت لأنهم كانوا يخشون الجمهور العريض الملتفّ حول علي Δ ، وإذا كان الخليفة غيره Δ لما امتنع هؤلاء الأفراد عن معارضته أيضاً؛ لأنّ المجتمع يوم ذاك كان مجتمعاً متفتتاً، وكأنّ الجميع فيه أو الشخصيات المعروفة على الأقل قد فقدت بصيرتها، فلا هي بالتي كانت تعرف قدرها ولا مكانتها، ولا كانت طموحاتها وتوقعاتها من نفسها ومجتمعها تتناسب مع تلك المكانة⁴.

كنموذج على ذلك: لاحظوا رؤوس المعارضة لعللي Δ ، ألم تكن مطالبها أكثر من استيعابها وأكبر من قدرتها ومكانتها؟! وإذا لم يكن القاسم المشترك لاتحادها معارضة عليّ بوصفه رئيساً للدولة لوقف كل منهم بوجه الآخر. ألم يتنازع طلحة والزبير على إمامة جماعة جيش الجمل؟! ⁽²⁾ ألم يتهم مروان بن الحكم - وهو من أصحاب الجمل - بقتل طلحة والثأر منه، أو على الأقل أنه سرّ لموته؟! ⁽³⁾ وهل كان معاوية يستطيع أن يطيقهم أو يطيقوه؟ وإذا كان غير علي قد

(2) كمثل على هذه التوقعات دقق في اقتراح أبي موسى الأشعري في مروج الذهب: 2/409.

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

نقش عايشة در تاريخ إسلام (دور عائشة في التاريخ الاسلامي): 2/48-65.

(1) عن مقتل طلحة على يد مروان في معركة الجمل انظر المصدر السابق: 173-175.

وكذلك العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: 240-241، وانظر أيضاً الرّد

التاريخ.....103

أصبح خليفة، ألم يكن وارداً أن تُسلّ سيوفها ضده بعض الشخصيات الحيادية التي لم تباع علياً Δ ولم تقف بوجهه؟! صحيح أنها لم تقف إلى جانبه، لكنّ شخصيته الفذة وسابقتها النادرة منعت من حصول مثل هذه المواجهة⁽¹⁾.

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

المائج الذي أصاب المجتمع، ويشير إشارة بليغة إلى مهابّ الفتن التي دارت بها رؤوس الناس آنذاك، فقد قال لسائل سأله بـخبت: ما بال الناس قد اختلفوا عليك ولم يُختلفوا على أبي بكر وعمر؟ قال: «لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على

↳

المتكلف على هذه النظرية في: العواصم من القواصم: 155-157، ولاسيما الردّ الأكثر تكلفاً لمحّب الدين الخطيب في هوامش نفس الصفحات.

(2) رغم أن شخصاً كسعد بن أبي وقاص لم يقف مع الإمام علي Δ بيد أنه لم يقف بجانب خصومه أيضاً، وقد امتنع عن نصره علي Δ في عبارته المأثورة التي يقول فيها: إنه لا يقاتل حتى يُعطى سيفاً يفكر وينظر وينطق ويقول: أيهما على حق وأيهما على باطل. انظر: الفتنة الكبرى: 5.

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

مختلفة في المجلد: 162/13-163.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

مثلي... وأنا والٍ على مثلك»⁽¹⁾.

الاضطراب النفسي:

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

في صنفين لم يدّخر الإمام وأصحابه البارزين جهداً إلا وبذلوه للحيلولة دون وقوع الحرب، ومن جملة هؤلاء الصحابة: عمار، فقد حاول نصّح المغيرة بن شعبة بأن الحق مع علي Δ ، إلا أنه كان يتجاهل ويرفض الإذعان لهذه الحقيقة. [وكان المغيرة يعرف حق المعرفة الإمام وسابقته في الإسلام حتى «أشار عليه لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته وتتفق الكلمة، وله بعد ذلك ما شاء من أمره... فأبى فراراً من الغشّ الذي ينافيه الإسلام، وغدا عليه المغيرة من الغداة فقال: لقد أشرت عليك بالأمس بما أشرت، ثم عدت إلى نظري فعلمت أنه ليس من الحق، وأن الحق فيما رأيته أنت»⁽²⁾] فقال الإمام لعمّار: «دعه يا عمار، فإنه لم يأخذ من الدين إلا ما قاربه من الدنيا، وعلى عمد

(1) الخلافة والإمامة لعبد الكريم الخطيب: 121.

(1) مقدمة ابن خلدون: 208.

لبس على نفسه، ليجعل الشبهات عاذراً لسقطاته»⁽¹⁾.

وينبغي أن نؤكد هنا: أن أمثال هؤلاء لم يكونوا يتحملوا وجود أي شخص آخر غير الإمام أيضاً، وسبب تحالفهم في معارضة الإمام أنه كان على رأس السلطة دون أن يستجيب لرغباتهم اللامشروعة، وكان هذا عاملاً كافياً لاتحادهم ومنع بروز تناقضاتهم إلى العلن على الأقل، إلا في بعض الحالات الحساسة التي كانت تتلاشى فيها هذه الوحدة وتظهر نزاعاتهم علانية⁽²⁾.

مهما يكن من أمر فإن علياً Δ اضطر طوال فترة خلافته إلى مواجهة معارضييه الذين توسّلوا بالحرب، وكانت هذه الحروب نتيجة طبيعية لبروز سلبات ظهرت أواسط أيام عمر ونمت تدريجياً فضلاً عن سابقتها التاريخية التي تعود إلى قبل الإسلام، وانتهت هذه المرحلة بشهادة الإمام وسيطرة معاوية على مقدرات الأمور⁽³⁾.

(2) شرح ابن أبي الحديد 8/20.

(3) يمكن ملاحظة أفضل مثال على هذه التوقعات اللامشروعة في مجادلات طلحة والزبير مع الإمام علي Δ . راجع: نقش عايشة در تاريخ إسلام (دور عايشة في تاريخ الإسلام): 35-41.

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

انظر: الشيعة والحاكمون : 17.

وقد أدرك الآخرون أيضاً هذا الأمر، فقد قال عمر للعباس يوماً: بأن الخلافة لو كانت قد وصلت إليه لما استطاع أن يتعايش مع قومه؛ لأنهم ينظرون إليهم نظرة البقرة إلى ناحرها. وللصحابي الجليل ابن التيهان قول في الإمام علي Δ مانصّه: «يا أمير المؤمنين، إنَّ حسد

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

يعتقد الكثير بأن مشكلات الإمام في فترة خلافته إنما حصلت بسبب هججه المتشدد والدقيق القائم على العدالة والدين، ورغم صحة هذا الاعتقاد إلا أنه ليس سبباً رئيسياً في كل المشكلات التي واجهته، إذ ينبغي البحث عن جذور الكثير منها في تقلب الأحوال والأوضاع آنذاك، ذلك أن التحول العميق الشامل الذي وقع في تلك الفترة كان كالتيار الذي جرف معه الجميع، إلا من ثلّة من المسلمين المؤمنين المخلصين الذين ثبتوا دون أن يؤثر بهم هذا التيار الجارف، ووقفوا مع علي Δ حتى آخر قطرة دم، واستشهد الكثير منهم في حروبه الثلاثة¹.

⇒

قريشي إياك على وجهين، أمّا خيارهم فحسدوك منافسة في الفضل، وارتفاعاً في الدرجة. وأما أشرارهم فحسدوك حسداً أحبط الله به أعمالهم، وأثقل به أوزارهم، وما رضوا أن يساووك حتى أرادوا أن يتقدموك، فبعدت عليهم الغاية، وأسقطهم المضمار، وكنت أحق قريش بقريش، نصرت نبيهم حياً، وقضيت عنه الحقوق ميتاً، والله ما بغيهم إلا على أنفسهم، ونحن أنصارك وأعوانك...». انظر: الفكر السياسي الشيعي: 204-206، وراجع أيضاً آراء زياد بن الغم الشعباني المتوفى عام (156 هـ) والشعبي في هذا الباب نقلاً عن محب الدين الخطيب في هوامش كتاب: العواصم من القواصم: 168-169. والحق أن مخالفة قريش لم تنحصر بعلي Δ ، بل إنها كانت تشمل النبي 9 أيضاً، كما يُلاحظ ذلك مراراً في أواخر عمره الشريف، فقد روى الشيخ المفيد عن الإمام الصادق Δ : أنه بلغ رسول الله 9 عن قومٍ من قريش أنهم قالوا: أيرى محمد أنه قد أحكم الأمر في أهل بيته، ولئن مات لنعزلتها عنهم، ولنجعلها في سواهم.. انظر: الأمالي: 113. وحول موقف قريش هذا وعلى رأسها أبي سفيان من بني هاشم حتى في عهد الرسول 9 انظر رواية عبد الله بن عمر في كتاب: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية: 155، وكذلك مخاطبة أبي سفيان لقبر حمزة عم الرسول 9 في قاموس الرجال: 89/10. (1) انظر إلى تحليلات طه حسين بشأن التحولات الاقتصادية والدينية في تلك الفترة في: الفتنة الكبرى: 170-181.

التفكك الاجتماعي:

لم يكن يقدر على إنهاء هذه الأوضاع المضطربة أي شخص آخر لو حلّ محلّ عليّ Δ ، وعلى العكس تماماً مما يقول الكثير من الكتاب القدامى والمعاصرين فإن الوضع لم يكن يتغير حتى لو فرضنا وجود الخليفة الأول أو الثاني في هذا الموقع⁽¹⁾، وقد ارتهن نجاحهما في حفظ الانسجام الاجتماعي بالظروف التي كانت سائدة على عهديهما لا بخصائصهما الذاتية أو سياستهما العامة، ولا شك في أن الإمام كان سيحقق أكثر مما حققه لو بويع بالخلافة حينذاك، ويصح هذا الكلام إلى حدّ ما على عثمان أيضاً، ذلك أن فشله لا يعود تماماً إلى خصائصه السلبية، فلو كان قد حلّ محلّه أيّ من سلفيه لما تغير الأمر، ولواجهها مشاكل مماثلة للتي واجهها عثمان.

لقد نسي هؤلاء الكتاب بأن مشكلات عثمان هي بالدرجة الأولى استمرار للمشكلات التي واجهها عمر في السنوات الأخيرة من خلافته، وهي متأتية من الأعراض الجانبية للوضع الجديد الذي ظهر بعد الفتوحات الجديدة. لقد كان عمر يستشعر أواخر عمره بأنه فقد نفوذه ولا يستطيع أن يحكم بنفس قدرة السنوات الأولى لحكمه، وهي حقيقة كانت مرة عليه ولهذا تمّت الموت مرات عديدة. ولكن يبدو أن منتقدي الإمام نسوا كل هذه الحقائق؛ لأنهم تجاهلوا في تحليلاتهم التحولات السريعة والأساسية للأوضاع، واعتبروا نجاح كل خليفة يتوقف على سياسته وخصوصياته الذاتية⁽²⁾.

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

(2) انظر خطبة أبي حمزة في البيان والتبيين: 100/2 - 103.

(1) لاحظ مختصراً لهذه الانتقادات في: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: 280.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

المشاكل التي واجهها علي Δ رغم اشتهاره بالمدارة والسياسة والكياسة ⁽¹⁾، ولا شك في أن أصحاب الجمل كانوا سيتخذون موقفاً من معاوية أشد من موقفهم حيال الإمام علي Δ ؛ لأنهم كانوا على علم تام بكفاءة الإمام الدينية ومؤهلته الذاتية ومشروعية خلافته المستحصلة من البيعة العامة معه، ولهذا ترددت عائشة في الذهاب لحرب علي Δ ، وفي كل مرة كانت تحاول العدول عن رأيها كانت تُمنع من ذلك بتلفيق الأكاذيب ⁽²⁾، ثم ندمت بشدة على فعلتها ⁽³⁾. كما أن الزبير غادر ميدان المعركة في اللحظات الأخيرة ⁽⁴⁾.

أما بالنسبة لمعاوية فإن أصحاب الجمل كانوا يرون أنه يفتقر إلى أية سابقة أو صلاحية تؤهله ليكون خليفة على الأمة، وأهم أحق منه بالخلافة. وإذا أردنا أن نستشرف مواقف المحايدین لخلافة الإمام علي Δ كسعد بن أبي وقاص لتأكد لنا بما يقرب من اليقين أنهم كانوا سيقفون بوجه معاوية؛ لأنه كان من الصعب عليهم أن

(2) لقد كانت التحولات الاجتماعية والاقتصادية وتبعاً لها الدينية والفكرية والسياسية في المصدر الأول من السرعة والعمق بحيث جعلت شخصاً سياسياً كمعاوية عاجزاً أمامها، وقد اعترف بعجزه في خطبة له لما دنت ساعته قائلاً: «أيها الناس، إننا قد أصبحنا في دهر عود، وزمن شديد، يُعدّ فيه المحسن مسيئاً، ويزداد الظالم فيه عتواً...». عيون الأخبار: 259/2.

(3) حقيقة الأمر أن عائشة لم تكن مصرّة ولا راغبة بدخول معركة مع الإمام علي Δ . وقد حاولت مرات عديدة الإعراض عن هذا الأمر لكن عبد الله بن الزبير وهو ابن أختها أثنائها عن محاولاتها. انظر: نقش عايشة در تاريخ إسلام: 51-52.

(4) ندمت عائشة بعد معركة الجمل بشدة على فعلتها، وقد بيّنت ندمها بصور عدة، منها أنها أرادت الثأر لـحجر بن عدي بعد استشهاده على يد معاوية، إلا أنها خشيت «أن يشهد واقعة الجمل» كما جاء على لسانها. انظر: الفكر السياسي الشيعي: 291.

(5) انظر في: نقش عايشة در تاريخ إسلام 160/2-170، حول تفاصيل مغادرة الزبير لميدان المعركة.

التاريخ.....109

يقتنعوا بأن يستحوذ معاوية على الخلافة بعد عثمان مباشرة ويصبحوا تبعاً له، وقد كان معاوية يحسب لهم حسابهم حتى بعد مدة من أخذه بزمام السلطة المطلقة ويعتبرهم حجر عثرة في طريق خلافة ابنه يزيد.⁽¹⁾

يصحّ هذا الكلام أيضاً على الموالين لخلافة الإمام، فلا شك في أن قيس بن سعد بن عبادة وأمثاله كانوا سيفنون بوجه معاوية وأمثاله لو حلّوا محل علي Δ ولم تكن معارضة هؤلاء لمعاوية كونهم محسوبين على جبهة الإمام الذي يقف على النقيض من جبهة معاوية، وإنما كانت معارضة جذرية، لأنهم كانوا يرون الإمام علياً Δ هو الخليفة الحق يقاتلون تحت لوائه أو في غيابه حيث كان معاوية يخشاهم حتى بعد شهادة الإمام Δ .⁽²⁾

كذلك فإن مشكلة الخوارج كانت ستبرز بشكل أو بآخر، لأن هذه

(1) كمثال راجع الإمامة والسياسة: 177 و189 و191.

(2) ثمة أسباب كثيرة تقف وراء مساندة الأنصار لعلي بن أبي طالب Δ ومعارضتهم لمعاوية والأمويين، فقد وقفوا إلى جانب علي كنتيجة لمخالفتهم معاوية، وهو موقف استمر مع التاريخ. وقد طعن معاوية فيهم مرات عديدة، كما سار على هذا النهج يزيد وسائر الأمويين وأنزلوا فيهم السيف، ينقل محمود صبحي عن المسعودي الرواية التالية: «وحيثما صالح الحسن... أصرّ قيس بن سعد على الاستمرار في الحرب وخيّر جنده بين أن يذهبوا إلى ما ذهب إليه الحسن أو الاستمرار في الحرب دون إمام». ثم يقول: «فكان بحق يدرك جيداً ماذا يعني حكم الأمويين للأنصار». نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: 44. وثمة موقف آخر لقيس بن سعد في رسالة بعثها إلى النعمان بن بشير الذي كان أنصارياً ثم انفصل وأبوه عنهم لأسباب قبلية، وانحاز إلى معاوية، يقول فيها: «أمّا معاوية فلو اجتمعت العرب على بيعته لقاتلتهم الأنصار». المصدر نفسه. حول الخلاف الجذري بين الأمويين والأنصار راجع الإمامة والسياسة: 177/1-220، وعن العداة بين معاوية والأنصار انظر البيان والتبيين: 129/1.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الطائفة ليست وليدة التحكيم، وإنما كانت هذه الحادثة بمثابة المفجر لهذه القرحة المزمنة منذ عهد الرسول 9، ذلك أن الخوارج كانوا من عتاة البدو وقساثم يفهمون الدين بصورة أخرى فهماً ضيقاً متحجراً، وعلى أساس فهمهم هذا كانوا يعترضون حتى على رسول الله 9، وقصة ذلك الرجل (ذو الخويصرة) من بني تميم الذي أصبح فيما بعد أحد زعماء الخوارج وقتل في الجمل معروفة، فقد احتج على رسول الله 9 وهو يقسم غنائم خيبر، وقال: ما عدلت منذ اليوم. فغضب النبي 9 وقال له: «ويحك، فمن يعدل إذا لم أعدل؟!»، ثم قال: «سيخرج من ضنّضى هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»⁽¹⁾.

وكان لا بدّ من أن يمضي بعض الزمن وتطرأ بعض التغيّرات لكي تتبلور هذه المجموعة البدوية المنحرفة في فكرها المتحجر على شكل حزب يقف بوجه النظام الحاكم، فمن الخطأ جداً أن نتصور أن هذا الحزب ولد في حرب صفين بعد التحكيم، فقد كان غدّة في باطن المجتمع الإسلامي لا بدّ أن تتقرّح يوماً ما، وحلّت اللحظة المناسبة لذلك في خلافة عليّ Δ نتيجة ظروف تلك المرحلة⁽²⁾.

ولا شك في أن الخوارج كانوا سيواجهون معاوية بكل قوة لو جلس مجلس عليّ Δ في الخلافة، وكان احتجاجهم الوحيد على عليّ بن أبي طالب Δ قبله

(1) تنقل هذه الرواية عامة كتب التاريخ والحديث، انظر على سبيل المثال: هامش الملل والنحل: 116/1. والطريف أن ابن تيمية ينقل أيضاً هذه الحادثة في: السياسة الشرعية: 46. وعن الأحاديث الواردة حول الخوارج راجع كنز العمال: 286/11-323.

(2) حول ظهور الخوارج واستمرارهم راجع الكتاب المفيد: الخوارج في العصر الأموي لتايف معروف، والكتاب الأقدم: الخوارج والشيعة لفلهاوزن، ترجمة عبد الرحمن بدوي. وأفضل من وصفهم هو الإمام نفسه، إذ قال بعد معركة النهروان حينما سُئل عنهم أنهم قوم فتنوا فعموا وصمّوا. انظر المصنف: العدد 18656، وكذلك: قراءة جديدة في مواقف الخوارج وفكرهم وأدبهم: 75-82.

بالتحكيم داعين إياه إلى التوبة، دون أن يخرج برأيهم عن طريق الإسلام المستقيم والعدالة، ولهذا عدل الكثير من الخوارج عن رأيهم وتركوا النهروان بعد تبصير الإمام وصحابته إياهم بالحقيقة. ولكن هل كانت النتيجة نفسها لو وقفوا بوجه معاوية وليس علي؟^Δ

فمعاوية بنظرهم مظهر للظلم والعدوان والكفر، وما يبرهن على موقفهم منه: وقوفهم بوجهه بعد وصوله إلى السلطة وبوجه الذين أعقبوه من خلفاء بني أمية، مسطرين ملاحم في هذا الطريق، واستمرت مقاومتهم حتى أوائل العهد العباسي، ثم انتهوا لا بالقوة العسكرية وإنما بزوال أرضية وجودهم واستمرارهم، وأجريت إصلاحات على أفكارهم ومعتقداتهم وأعمالهم وأصبح شأنهم شأن بقية المسلمين⁽¹⁾

مصدر المشكلات:

نستنتج: أن المشاكل التي واجهها علي بن أبي طالب Δ لا تعود إلى عدالته فقط، بل يكمن الجزء الأكبر منها في ظروف تلك الفترة الزمنية، وهي مشاكل كانت ولا بد ستواجه أي شخص غير الإمام علي Δ لو استلم الخلافة في تلك الفترة. ولو استقر الحكم لمعاوية فيما بعد فهو يعود أيضاً للظروف التي ولدت بعد خلافة الإمام علي Δ لا لخصائص معاوية وشخصيته، فقد قُتل معظم المنافسين الكبار لعلي Δ، وأتعبت التجارب المريرة في تلك الأيام المجتمع حتى فقد الرغبة في الاستجابة للشخصيات المعروفة الكبيرة، وكأنه قد كبح جماحه وخفّ هديره وبات

(1) كمثال انظر خطبة أبي حمزة في الفقرة التي تخص التعريف بمعاوية ويزيد وبني مروان، البيان والتبيين: 100/2-103. وعن الإصلاحات والتعديلات التي شهدتها فرقة الخوارج فيما بعد انظر فقه الأباضية وكلامهم، لاسيما كتاب: إزالة الاعتراض عن محقّي آل أباض، والأصول التاريخية للفرقة الأباضية.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

يبحث عن قدرة توفر له الأمن، وقد توسّم الناس في معاوية قدرته على تحقيق هذا الهدف بمعونة أنصاره الشاميين المطيعين، لكنه حقق لهم أمناً كأمن القبور سلب منهم كل حرية وكرامة إنسانية وسحق جميع المبادئ والمعايير الإسلامية¹.
كان هذا عرض إجمالي لكيفية وصول الخلافة لعلي بن أبي طالب Δ وأصوات المعارضة التي ارتفعت ضده، حيث اتجهت الأنظار إليه Δ بعد أن قرّب عثمان أقاربه للسلطة وأثبت عدم كفاءته للخلافة، وبعد أن عاث ولاته فساداً وأمعنوا في الظلم والعدوان، وهجم الناس لمبايعته حتى وُطئ الحسان. بعد هذا لا معنى للقول بأن الناس أذعنّت أو وافقت على خلافة علي Δ ، فقد انتخبوه خليفة قبل أن يبايعوه.

ثمة عوامل أخرى تطرح في هذا البحث، فعلى سبيل المثال يقول مونتغمري

(1) اقترنت سياسة بني أمية بالقهر والإرهاب والضغط والعنصرية، وتلبّست بزِيّ الجبر الديني، كمثل انظر خطبة معاوية أثناء أخذ البيعة لابنه يزيد في الإمامة والسياسة: 183/1-191، والخطبة المرعبة لزياد بن سمية في أهل البصرة في البيان والتبيين: 58/2-60، وخطبة عبد الملك بعد موت أبيه مروان في أنساب الأشراف: 164/1، وكذلك خطبته بعد مقتل مصعب بن الزبير في: الأمويون والخلافة: 120، وأيضاً رسالة يزيد بن عبد الملك في استخلاف ولديه في تأريخ الطبري: 219/7، والخطب المتعددة للحجاج التي أوردتها الجاحظ في الجزء الثاني من البيان والتبيين، لاسيما خطبته في أهل العراق على الصفحتين 114 و115. ولاحظ كتاب: الأمويون والخلافة لحسين عطوان. والأوضح

من كل ذلك ما نقله عبد الله بن مروان ابن آخر خليفة أموي إلى المنصور عن لسان ملك النوبة حول سبب سقوط حكم أسرته، فقد قال هذا الملك لعبد الله بعد حوار معه: «...بل أنتم قوم استحللتم ما حرّم الله عليكم، وأتيتم ما عنه نهيتم، وظلمتم فيما ملكتم، فسلبكم الله العزّ وألبسكم الذلّ بذنوبكم، والله نقمة لم تبلغ غايتها فيكم، وأنا خائف أن يحلّ بكم العذاب وأنتم ببلدي فينالي معكم..» مقدمة ابن خلدون: 207.

واط حول سبب انتصار معاوية والمشاكل التي واجهها علي Δ : «إن معاوية كان مُسنداً من قبل عرب الشام الذين عاشوا تحت سلطته لسنوات، ومعظمهم لا يعرف البادية، بل إنهم أقاموا في الشام منذ جيل أو جيلين، ولهذا كانوا أكثر استقامة واعتماداً من البدو الذين ارتبط بهم علي Δ . لقد كان لتفوق عرب الشام من الأسباب المهمة لانتصار معاوية»⁽¹⁾.

إن معارضي الإمام علي Δ كانوا في الحقيقة من أولئك الذين يثيرون الفتن ويبحثون عن المشاكل، وبالتالي فإنهم كانوا سيعارضون أي شخص غير الإمام علي Δ لو حلّ محلّه؛ لأنهم كانوا يطمحون إلى السلطة ويحتجون على وجود غيرهم فيها، وأن ما جمعهم في معسكر واحد هو مخالفتهم للإمام وليس وحدة العقيدة والمنهج، وكان هؤلاء هم وراء إحداث شرخ في وحدة الصف الإسلامي الذي بايع علياً Δ ، وجرّوا إليهم البعض ترغيباً وترهيباً ووضعهم في الجبهة المقابلة للإمام، فباستثناء عدد قليل جداً بايع الناس الإمام بيعة يمكن القول إنها كانت أوسع وأشمل من بيعتهم للخلفاء السابقين⁽²⁾.

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

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

ويؤكد الجعفري آراءه واط حول الفرق بين أهل الشام والعراق.

(2) «أنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر و عثمان على ما بايعوهم عليه...». فُجج

البلاغة: الرسالة6.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

يستحق الإمامة بمفهومها الواسع كاستمرار للنبوة والرسالة بل ونتيجتها الطبيعية والمنطقية. ومع قلة عدد هؤلاء إلا أنهم وقفوا إلى جانب الإمام ودعوا الناس إليه ولعبوا دوراً مصيرياً في حروبه واستشهد معظمهم فيها¹.

تغيير الحقيقة:

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

فحينما يقول أبو بكر: «أقبلوني فلست بخيركم»، أو يقول: «إن لي شيطاناً يعتريني»، أو «وإن زغت فقومي» «لم يكن يقصد في قوله مزاحاً أو خفضاً للجنّاح، وإنما كان يفكر بهذه الطريقة حقاً، وينظر إليه الآخرون هذه النظرة لا

(1) ينقل العلامة الأميني روايات مختلفة عن عدد الصحابة الذين كانوا مع عليّ Δ في معركة صفّين، فاستناداً إلى رواية الحاكم في المستدرک فإن (250) صحابياً بايعوا الرسول 9 في بيعة الرضوان كانوا مع علي. وتقول رواية أخرى: إن عددهم بلغ (800) صحابياً استشهد منهم (360) صحابياً. وقيل: إن عدد البدرين الذين ساروا معه كانوا (170 و180 و100) شخص، بينما ذكر الأميني أسماء (145) من الصحابة، وكان معظمهم من أصحاب الإمام Δ الأوفياء الذين يجلّونه بما يناسب وصايا الرسول 9 به، وقد استشهد معظمهم في هذه المعركة، وكان الإمام Δ يكي في أواخر حياته على فقدهم ويتمنى أن يلحق بهم عاجلاً. الغدير: 362/9-368.

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

التاريخ.....115

غير. وحينما يدعو عمر إلى مراقبة سلوكه وتنبهه على خطئه فقد كان جاداً في قوله، وحينما ينهض الأعرابي من مكانه ويقسم بالله أنه سيقوم بالسيف لو زاغ عن الطريق فإنه يبين في الحقيقة نظرة الناس إلى الخليفة والخلافة⁽¹⁾.

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

بعد أن أمسك معاوية بزمام السلطة، واضطر الإمام الحسن Δ للسكوت اتخذ معاوية إجراءات أصبحت فيما بعد سبباً لتغييرات مهمة في تاريخ الإسلام وفي فهم المسلمين للإسلام، ورغم أنه كان يستهدف تحقيق أغراض أخرى، إلا أن النتيجة أثرت بشكل كبير على التكوين الكلامي والفقهية والاعتقادي للمسلمين؛ بحيث لا نبالغ إذا قلنا: إنه لا يمكن أن نستوعب تحولات فهم المسلمين للإسلام في جميع جوانبه لو لم نأخذ بالاعتبار هذه الإجراءات⁽²⁾.

ففي ذروة سطوة معاوية وقدرته كان له ثمة معارضين مهمين يعرفهم بدقة،

(1) للخليفة الأول والثاني أقوال كثيرة من هذا القبيل وردت في المصادر التاريخية والرواية

المختلفة، راجع: تجريد الاعتقاد وهوامش محمد جواد الجلاي عليه: 241-254.

(2) وقعت إجراءات معاوية موقع التأثير العميق، حتى أصبح لبني أمية أنفسهم مكانة رفيعة عند الكثير

من أهل السنة؛ لأن قضية الدفاع عن الأمويين شكلت جزءاً من الفكر السياسي السني، راجع

ضحى الإسلام: 3/329.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وهم: عبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر وعائشة وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وقيس بن سعد بن عبادة والأنصار وشيعة علي بن أبي طالب Δ ، وكانت المعارضة لمعاوية سياسية في طابعها الأعم، سوى معارضة الشيعة والخوارج فإنها انطوت على بُعد عقائدي. وكان معاوية يملك من الذكاء والدهاء ما يمكنه من مواجهة معارضي السياسيين ويرغمهم على السكوت بالتهديد والوعيد، ولهذا كان يطبق هذه المعارضة، إلا أن ما كان يخشاه هو السلطة المعنوية لعلي بن أبي طالب Δ الذي لم يكن بطبيعة الحال حياً في تلك الفترة، ولم يكن معاوية يخشى شخص علي Δ ، وإنما يخاف شخصيته، هذه الشخصية التي كانت ترفض وتعارض سلطته المطلقة ومشروعيته في الحكم، فإذا استطاع معاوية أن يحطم هذه الشخصية والقداسة لعلي Δ لأخذ بثأره وثأر بني أمية التاريخي منه، ولأزاح عنه أعظم حائل أمام مشروعيته واستمرار سيطرته وسيطرة بني أمية على الحكم.⁽¹⁾

المواجهة مع شخصية علي Δ :

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

(1) انظر: أضواء على السنة الحمديّة لمحمد أبو ريّة 216، وكيف اختلق أبو هريرة حديثاً ضد الإمام علي Δ ، واستلم مكافأة كبيرة بعد أن رواه على الناس في الكوفة إثر استتباب الأمر لمعاوية.

لتحتلّ هذه الأحاديث مكانها في أذهان عامة الناس وحتى العلماء والمحدثين وترسخ فيها حتى تصبح كأنها من المسلّمات التي لا يدخل إليها الشك؛ لانعدام أرضية مثل هذا الشك، وتعززت هذه المعتقدات في الفترات المتعاقبة لأسباب سنأتي على ذكرها لاحقاً.

ولابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة فصل تحت عنوان "ذكر بعض ما مُني به آل البيت من الأذى والاضطهاد" ينقل فيه حديثاً مفصلاً عن الإمام الباقر Δ يبين فيه جانباً مما جرى على أئمة الشيعة وأنصارهم: «... ثم لم نزل (أهل البيت) نُستذلّ ونستضام، ونقصى وتمتحن، ونحرم ونقتل، ونخاف ولا نأمن على دمائنا ودماء أوليائنا، ووجد الكاذبون الجاحدون لكذبهم وجحودهم موضعاً يتقربون به إلى أوليائهم وقضاة السوء وعمال السوء في كل بلدة فحدثوهم بالأحاديث الموضوعية المكذوبة، ورووا عنّا ما لم نقله وما لم نفعله، ليبغضونا إلى الناس، وكان عظيم ذلك وكبره زمن معاوية بعد موت الحسن Δ ».⁽¹⁾

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

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

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وشردهم عن العراق، فلم يبقَ بها معروف منهم.

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

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

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

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

ثم كتب إلى عماله نسخة واحدة إلى جميع البلدان: انظروا من قامت عليه البينة أنه يحب علياً وأهل بيته فامحوه عن الديوان، وأسقطوا عطاءه ورزقه، وشفّع ذلك بنسخة أخرى: من اهتمّموه بموالاة هؤلاء القوم فنكّلوا به، واهدموا داره...

فظهر حديث كثير موضوع، وبهتان منتشر، ومضى على ذلك الفقهاء والقضاة والولاة، وكان أعظم الناس في ذلك بلية القراء المراءون، والمستضعفون، الذين يظهرون الخشوع والنسك فيفتعلون الأحاديث ليحفظوا بذلك عند ولائهم، ويقربوا مجالسهم، ويصيبوا به الأموال والضياع والمنازل، حتى انتقلت تلك الأخبار والأحاديث إلى أيدي الديانين الذين لا يستحلون الكذب والبهتان؛ فقبلوها ورووها، وهم يظنون أنها حق، ولو علموا أنها باطلة لما رووها، ولا تدينوا بها⁽¹⁾. ثم يذكر ابن أبي الحديد الجملة التالية عن ابن نطفويه وهو من أكابر المحدثين وأعلامهم:

«إن أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتُعلت في أيام بني أمية تقرباً إليهم بما يظنون أنهم يُرغمون به أنوف بني هاشم»⁽²⁾.

حقيقة الأمر أن معاوية ومن بعده من بني أمية توسّلوا بهذا الأسلوب لأسباب عديدة، فلترسيخ مكانتهم وإثبات مشروعتهم وإبعاد أكبر منافسيهم بنو هاشم وعلى رأسهم الأئمة المعصومين، اضطروا للظهور بمظهر الوريث الشرعي والقانوني لعثمان واتهام عليّ⁽³⁾، ولهذا أخذ شعراؤهم وخطباؤهم يكيلون المديح لعثمان ويذكرون فضائله ويؤكدون على أنه قتل بريئاً، وأنّ الأمويين هم أولياء دمه وورثته الحقيقيون الذين وصلتهم الخلافة بطريقه. يقول غولدتسيهر بهذا الشأن: «تاريخياً، من المسلّم به تقريباً أن الأمويين كانوا يعتبرون أنفسهم أهم خلفاء عثمان الشرعيين والقانونيين، وعادوا لعمليّته تحت عنوان طلب

(1) شرح نهج البلاغة: 11 / 44-46.

(2) نفسه: 46.

(3) كمثال لاحظ قصائد الشعراء الأمويين في: الأمويون والخلافة: 15-21، وقارن بردود

الشعراء العباسيين في: مروج الذهب: 3/43.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الثأر لدم عثمان. وكان عثمان يمثّل شعار الأمويين ضلّاهم العلويين، ولهذا كان العثماني لقباً يطلق على الموالين بشدة لبيّ «إمليّة»
في ظل ذلك حظي عثمان بمنزلة رفيعة حصنته من أية انتقادات يمكن أن توجه إليه، الأمر الذي يحمل في طياته عدة نتائج مهمة:

أولاً: لم يعد يفكر أحد بسبب مقتل عثمان ومن الذي قتله وبأية تهمّة، وأصبحت الفضائل التي قيلت فيه بمثابة ستاراً سميكاً يحجب شخصيته الحقيقية وسلوكه وأعماله.
ثانياً: رُسمت لعثمان صورة الشخص الذي كان مع الحق إلى آخر لحظة في حياته واستشهد مظلوماً، وقتلته هم أناس لا دين لهم، واستطاعوا إقناع الناس بأن يعللوا ثورته في الحادث.

ثالثاً: لا بدّ أن يؤخذ بثأر المقتول ظلماً وعدواناً، ومن هم أحق من معاوية والأمويين للأخذ بالنأر؟ فمعاوية ولي دم المقتول ولا بدّ أن ينهض للانتقام ويستخلف المقتول. وعن هذا الطريق تتخذ خلافة معاوية صيغة الخلافة المشروعة وكذلك معارضته لله في وقتاله له. وكانت هذه الطريقة من الاستدلال مقبولة في تلك الفترة القريبة من العهد الجاهلي، وكان الأمويون لا يتورّعون عن إحياء السنن الجاهلية، ومنها قانون الثأر الذي يبيح في العرف الجاهلي لورثة المقتول الانتقام من القاتل، فقد كان المطلوب الأخذ بالثأر دون مراعاة أية مبادئ وحدود أخرى⁽³⁾.

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

(2) كان الأمويون يقولون: إنّ الخلافة حق من حقوقهم ورثوها عن عثمان الذي كان قد تولّاها بدوره بطريق الشورى، لكنه قتل مظلوماً وضاع حقه، وأن الخلافة خرجت عن نطاق أسرته وانتقلت إلى الغير، لهذا تقع عليهم مسؤولية حوض غمار المعارك لاستعادة الحق المسلوب! كان شعراء بني أمية يتناولون هذا الموضوع في قصائدهم في مختلف المناسبات [الأمويون والخلافة: 13]، ويزعمون أيضاً أن الأمويين ورثوا الخلافة عن الرسول 9. (المصدر نفسه: 17)..

إن أفضل ما يؤكد صحة ما ذهبنا إليه: قصة تنظيم الاتفاق في قضية التحكيم في حرب صفين بين عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري، وهو مثال احتذى به فيما بعد معاوية وسائر خلفاء بني أمية. فبعد مداورات طويلة بين الاثنين طلب عمرو بن العاص من أبي موسى أن يسجل الكاتب وكان غلاماً لعمرو ما اتفقا عليه. فبعد الشهادة بوحداية الله ونبوة الرسول وحقانية الخليفة الأول والثاني قال عمرو لغلامه اكتب: «إن عثمان ولي هذا الأمر بعد عمر على إجماع المسلمين وشورى من أصحاب رسول الله صلياً 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 لولي المظلوم سلطاناً يطلب بدمه؟!

قال أبو موسى: نعم.

قال عمرو: فهل تعلم لعثمان ولياً أولى من معاوية؟

قال أبو موسى: لا.



وقد أثر هذا الأسلوب الدعائي في عامة الناس، ورسخ هذا الاعتقاد في أذهانهم حتى أقول الحكم الأموي ولا سيما في منطقة نفوذهم أي في الشام. يروى المسعودي بأنه وبعد مصرع آخر خليفة أموي جاء عبد الله بن علي إلى الشام، وأوفد إلى السفاح مجموعة 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 الخط من الأمويين وورثة بني العباس للنبي. انظر مروج الذهب: 43/3.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

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

عنه؟

قال أبو موسى: بلى.

قال عمرو: فإننا نقيم البيعة أن علياً قتل عثمان»⁽¹⁾.

كل هذا كُتب كجزء من الاتفاق.

رفع شأن الصحابة:

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

(1) انظر إلى التفاصيل في مروج الذهب: 406/2-409.

ويرى الأستاذ السبحاني أن هذه القضية تعتبر أساس ظهور الاعتقاد بأحقية الخلفاء: «لم يكن في عصور الخلفاء الثلاثة أي أثر من هذه العقيدة، ولم يكن يخطر ببال أحد من المهاجرين والأنصار أنه يجب الاعتقاد بخلافة هذا أو ذاك أو ذلك، وإن من لم يكن معتقداً بخلافتهم يخرج عن صفوف المؤمنين ويلتحق بالمبدعين. وإنما وجدت تلك الفكرة يد السياسة بهدف الإزراء بعلي وتصحيح خروج معاوية عليه، لأخذ ثأر الخليفة، ولعل عمرو بن العاص هو أول من بذر تلك الفكرة». وبعد أن يثبت الدليل بالنص يقول: «وهذا النص من حجة التاريخ وغيره يعرب عن أن الاعتقاد بخلافة الخلفاء إنما برز للوجود في جو مشحون بالعداء والبغضاء والمغالبة والمنافسة، حتى جعل ذلك الداهية الماكر الاعتقاد بخلافة الشيخين وسيلة لانتزاع الإقرار بخلافة الثالث». الملل والنحل: 265/1-266.

التاريخ.....123

الشكوك لدى تلك الطائفة من الناس حول صحة هذه الأحاديث والفضائل المنسوبة لعثمان. لذا اضطر معاوية إلى رفع شأن الآخرين إلى جانب عثمان. فضلاً عن ذلك فإن إجراء كهذا يمكنه أن يُسفر عن نتائج أخرى تصبّ في صالح معاوية، أهمها: أن إبراز الصحابة يساعد على ضمور أبرز الوجوه⁽¹⁾. ويضمّر معاوية في إصراره على ذكر فضائل للصحابة تماثل الفضائل التي ذكرتها الروايات في "أبي تراب"، هدفاً يبتغي من ورائه التعظيم على شخصية عليّ Δ ، ولهذا قالها بكل صراحة بأنه يحبها وتقرّ عيناه بها؛ لأنها تبطل دلائل أبي تراب وشيعته. وقد حقق معاوية هدفه لأسباب سنشير إليها لاحقاً.

على أية حال فقد علا شأن الآخرين أيضاً إلى مستوى يقترب أحياناً من مستوى الرسول ⁽²⁾9، وأُحيط تاريخ الصدر الأول بمالة من القداسة والمنزلة الرفيعة حتى بلغت قيمته قيمة الإسلام نفسه، وأصبح توأمه بحيث لا يمكن فهم الإسلام دون العودة إلى هذا التاريخ والاهتمام به.

التحول في فهم الدين:

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

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

(2) يؤكد البرهاري في شرحه على كتاب السنّة لابن حنبل على وجوب السلام على أبي بكر وعمر بعد السلام على النبي 9 لدى زيارة مرقده. نقلاً عن: طبقات الحنابلة: 35/2.

قارن مع مقالة الصحابة في: Shorter Encyclopaedia of Islam, p.488 وكذلك

العواصم والقواصم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم: 230-223/3.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

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

لم يبق شيء من التزوير الذي لُفّق في قدح عليّ Δ وذمّه، ولم يكن بمقدوره أن يبقى ويستمر رغم بعض التأثير الذي تركه لاسيما في القرون الأولى،

إلا أن الذي كتب له البقاء هو التزوير في رفع شأن الآخرين لمساواتهم بالإمام، وأصبح عقيدة مجمعاً عليها، وهذا - كما أشرنا سابقاً - هو أحد الفروق الأساسية بين الشيعة والسنة في فهم الإسلام، فعلى العكس من الشيعة لقيت إجراءات معاوية لدى أهل السنة قبولاً عن وعي أو دون وعي، ولهذا أخذوا ينظرون إلى الإسلام بمنظار تاريخ الصدر الأول، بينما بات الشيعة ينظرون إلى تاريخ الصدر الأول من نافذة المبادئ والمعايير الإسلامية⁽¹⁾.

وقد جرت فيما بعد محاولات لتغيير هذه النظرة على يد المعتزلة من خلال التحليلات والنقد التاريخي، إلا أنه كان تياراً عابراً لم يكتب له الاستمرار؛ لأسباب عديدة، أهمها: أنهم دخلوا الميدان في وقت كانت العقائد الدينية للناس قد تبلورت، إذ أنهم حاولوا إصلاح عقائد تغلغلت في نفوس الناس وتكوّنت على أساسها شخصياتهم فحالفهم الفشل. أمّا لو كان دخولهم إلى الميدان قد سبق تلك الفترة فلربما كان حظهم أوفر في النجاح⁽²⁾.

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

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

التاريخ.....125

كما قلنا فإن النواة المركزية في الاعتقادات الدينية لأهل السنّة في تلك البرهة وما بعدها هي هذه النظرة المقرونة بالقداسة للصدر الإسلامي الأول⁽¹⁾، فلو تلاشت هذه النواة لانتهى بنياهم الاعتقادي، ولهذا لم يكن بمقدور المعتزلة ولا غيرهم مواجهة هذا المعتقد، ولم يكن الكلام يدور حول الرأي الصائب والرأي الخاطئ، فقد تبلورت أذهان شريحة واسعة من المجتمع وعددٍ يُعتدّ به من الفقهاء والمحدّثين على هذه الطريقة، فيما كانت الحاجة قائمة إلى هذا الطور من التفكير؛ لأن زواله يعني انهيار شخصياتهم من الداخل فضلاً عن انهيار إيمانهم بسبب غياب عقيدة أُخرى تحلّ محلّها. فقبول نظريات المعتزلة كان يعني تفتيت كل البنية الاعتقادية لأهل السنّة، دون أن يحلّ البديل؛ ذلك أن المعتزلة لم يكونوا في موضع الثقة والاعتماد، كما أن كلامهم لم يكن بتلك الدرجة من الصراحة التي تجعله سائغاً قابلاً للفهم، خاصة وأنهم يفتقدون إلى مذهب مدوّن ثابت، ولكلّ منهم نظرة متباينة عن الآخر⁽²⁾.

(1) ينقل عبد الهادي الحائري عن المستشرق الإنجليزي المعروف واط في ذكر سبب إضفاء القداسة على الصدر الأول مايلي: «في العقود الأخيرة من القرن 9/3 أصبح من الواضح لدى معظم المسلمين بأن الوسيلة الوحيدة لحفظ الهوية الإسلامية هو تعزيز صلتهم بتاريخ الإسلام الماضي، أو على الأقل بالفترات الأولى للإسلام، وفي أواخر القرن المذكور اختار معظم المنتسبين إلى الحركات الدينية المختلفة المذهب السني على الاختلافات الموجودة فيه، وكان هذا الاختيار يعني تبجيل جميع الصحابة بمن فيهم عثمان الذي كان موضع شكوك طوائف من المسلمين السابقين حول كفاءته في الخلافة...». مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في مشهد: العدد 56، 733.

(2) من المشكلات الكبرى للمعتزلة أنهم أخذوا بتدوين معتقداتهم تدويناً نهائياً في الوقت الذي بدؤوا فيه بالاضمحلال لأسباب سياسية واجتماعية وفكرية ودينية مختلفة. ويمكن ملاحظة ذروة هذا النضوج في كتب القاضي عبد الجبار. وغير كتاب المعني الذي غفل عنه علماء

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الملاحظة الأخرى التي يجب أن نضيفها هنا هي: أن كل إنسان مؤمن ومعتقد بعقيدة خاصة سواء كان مسلماً أو غير مسلم يتخذ جانب الحيطة والحذر فيما يتعلق بعقائده؛ لأن هذا الموقف هو ضرورة من ضرورات الالتزام بالدين ونتيجته، فإنما يتمسك الإنسان بالدين ويتحمل ضوابطه لنيل الفلاح الأخروي، وطالما كان الأصل هو النجاة والفلاح فإنه يفضل الإيمان على العقل لدى تخييره بينهما، كما أن المسألة ليست في تضاد هذين الاثنين أو عدم تضادهما، وإنما هي مسألة كشف خصائص ذهن إنسان مؤمن وتفكيره وموقفه، فحينما يُخَيَّر بين عقيدتين ويرى إحدهما موافقة لموازين الشرع لأسباب معينة والأخرى منسجمة مع موازين العقل فإنه يرجح الأولى على الثانية، والاحتياط الشرعي في مثل هذه الحالات لا يستسلم أمام الدقة العقلية أبداً⁽¹⁾.

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

أهل السنة رغم عظمتهم وأهميتهم، ولم يكتشف أمره إلا في العقد الخامس من القرن الحالي في مركز الزيدية المعتزلة في اليمن، راجع الأصول الخمسة الذي يعدّ من أفضل كتب الفكر المعتزلي ويستند على الأسس الشرعية والقرآنية أكثر من الكتب المتقدمة عليه. فلو أن هذه الكتب كانت قد دخلت الميدان الفكري قبل كتب أبي الحسن الأشعري أو في وقت متزامن معها لما تمكن الأشاعرة من فرض نفوذهم بهذا الشكل. وحول أسباب نجاح الأشعري والظروف التي رافقت نزوله إلى الساحة راجع محاوراته مع كبير حنابلة بغداد البرهماري، طبقات الحنابلة: 19-18/2.

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

الندوي: 118-120، ولاسيما كتاب: مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي:

397-437، وفيه تفاصيل واسعة حول حواراته مع المعتصم والوائق.

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

«... في كلامهم (المعتزلة) ما يدلّ دلالة واضحة على أنهم وضعوا

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

قالوا: وكان التابعون يسلكون بالصحابة هذا المسلك، ويقولون في العصاة منهم هذا القول، وإنما اتخذهم العامة أرباباً بعد ذلك. والصحابة قوم من الناس لهم ما للناس وعليهم ما عليهم، من أساء منهم ذمناه، ومن أحسن منهم حمدناه، وليس لهم على غيرهم كبير فضل إلا بمشاهدة الرسول ومعاصرتة لا غير، بل ربما كانت ذنوبهم أفحش من ذنوب غيرهم؛ لأنهم شاهدوا الأعلام والمعجزات، فمعاصينا أخفّ لأننا أعذر»⁽¹⁾.

(1) ضحى الإسلام: 75/3-76، نقلاً عن شرح ابن أبي الحديد: 454/4.

الفكر السياسي عند الشيعة والسنة.....

بعد أن ينقل أحمد أمين هذه الفقرات يقول: إن المعتزلة ينتقدون بكامل حريتهم أعمال الصحابة والتابعين وأقوالهم، ويكشفون عن تناقضاتهم، حتى وصل بهم الأمر إلى انتقاد الشيخين، ثم يذكر أمثلة على انتقادهم لأبي بكر وعمر⁽¹⁾. إن اتخاذ مثل هذا الموقف حيال الصحابة والتابعين ناجم عن الميول العقلية للمعتزلة الذين كانوا يرفضون الأخذ بالقول على علته دون دليل، ولا يرجحون على منطق العقل أي أصل آخر، ولهذا السبب قيل في وصفهم ووصف مخالفيهم: "الرد أشعري والشطرنج معتزلي"؛ لأن لاعب الرد يعتمد على القضاء والقدر، ولاعب الشطرنج يعتمد على الكد وإعمال الفكر⁽²⁾.

منتقدون آخرون:

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

ويعتبر ابن حزم أيضاً من زمرة هؤلاء الأفراد، فيتفق في الرأي مع المعتزلة وابن

(1) ضحى الإسلام: 3/ 86 - 88.

(2) المصدر نفسه: 89.

(3) مقدمة ابن خلدون: 446.

خلدون، ولكن من منطلق آخر، فهو من علماء المذهب الظاهري وفقهائه والذي يرى بأن أحكام الشريعة تنحصر في النص والإجماع دون القياس، حيث يتوصل ابن حزم إلى 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 زهرة بهذا الشأن: «ابن حزم يقرر أنه لا يسوغ تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم، لا من الأحياء ولا من الأموات، ويعتبر الأخذ بقول الصحابي من غير حجة من السنّة النبوية تقليدًا غير جائز في دين الله تعالى، فإنه لا يأخذ إلا بالكتاب أو السنّة، أو الإجماع القائم على نصٍّ منهما، أو الدليل المشتق من هذه الأمور الثلاثة، فالصحابي لا يحتج بقوله؛ لأنه ليس إلا بشراً من البشر، وأنه ليروي مثل ذلك الرأي عن الشافعي، إذ روى عنه أنه قال في قول الصحابي: كيف آخذ بقول من لو عاصرته لحاجته؟ 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 كما قال الإمام مالك: كل إنسان يؤخذ بعض قوله ويُردّ بعضه، إلا صاحب هذه الرواية»

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 حدًّا أن وقف كبارها بعضهم بوجه الآخر وتلطّخت أيديهم بدماء بعضهم، فإذا مثلت هذه الفترة أفضل الفترات وأقدسها التي تحقّق فيها الإسلام

(1) ابن حزم: حياته وعصره، وآراؤه وفقهه: 483، وللمزيد من التوضيح انظر: 483-

485. وراجع أيضاً:

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الصحيح، وكان مسلموها من أفضل من التزم بالدين فكيف وقف بعضهم بوجه الآخر وخاضوا في دماء بعضهم؟ وكيف يمكن أن يكون كلا طرفي النزاع على حق؟ إن مثل هذه القضايا لعبت عملياً دور أكبر في بلورة التكوين الكلامي والفقهي والنفسي الديني لأهل السنة من مجرد الاقتناع بأنه يجب الانطلاق في فهم الإسلام وتفسيره من نافذة تاريخ الصدر الأول⁽¹⁾.

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

(1) ذكرنا سابقاً أنه لم ينظر إلى تاريخ الصدر الأول من الزاوية الانتقادية إلا الشيعة والمعتزلة.

[فجر الإسلام: 266-287]. ووقف في الجهة المقابلة أصحاب الحديث والحنابلة؛ حيث لم يفكروا إلا بقداسة تلك المرحلة التاريخية ورجالها: «وقد لاحظ بعض المستشرقين أن مسند أحمد تتحلّى فيه الشجاعة وعدم الخوف من العباسيين، بذكره أحاديث في مناقب بني أمية لما كان منتشرًا بين الشاميين». ضحى الإسلام: 122/2.

لم يسلك ابن حنبل هذا المسلك رغم ظروف زمانه إلا جرّاء اعتقاده الجازم بشرعية تلك المرحلة التاريخية ورجالها. راجع في هذا المجال كتاب: الأئمة الأربعة: 117/4. وسوى هاتين الطائفتين كان لعلماء السنة موقفاً معتدلاً إزاء هذه المسألة. الاقتصاد في الاعتقاد:

(2) اتخذ هذا الاجتهاد والتأول وسيلة لتبرئة كل من ارتكب أي خطأ. راجع مقدمة السيد محمد تقي الحكيم على كتاب النص والاجتهاد، والكتاب نفسه لمعرفة معنى الاجتهاد، والحالات التي يمكن الاجتهاد فيها. انظر أيضاً الغدير: 341/9-349.

ومن المناسب هنا أن نذكر مثلاً على ذلك: فحينما قتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة طمعاً في الحصول على زوجته طلب عمر من أبي بكر أن يقتصر منه، لكنّ أبا بكر قال: «ما كنت أقتله، فإنه تأوّل فأخطأ». الإسلام وأصول الحكم: 179.

وقد استُخدم هذا المفهوم فيما بعد بشكل واسع لتبرئة المجرمين وتراثهم التاريخي، ولترتيب الفهم التاريخي والكلامي والفقهية لأهل السنّة، كمثال انظر في باب فضائل خالد بن الوليد في كتاب كنز العمال: 366/13-380.

لاشكّ في أنّ توسيع دائرة الاجتهاد وتبرير الخلافات التي كانت بين شخصين موثوقين هو من ضرورات هذا الترتيب، فحول أسباب خلاف عمر وخالد بن الوليد - مثلاً - يقول الشعبي وهو من كبار فقهاء أواخر القرن الأول، وممن كان له دور مؤثّر في ترتيب الفكر الكلامي والفقهية لأهل السنّة: «اصطرع عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد وهما غلامان وكان خالد ابن خال عمر فكسر خالد ساق عمر فعرجت وجبرت، فكان ذلك سبب العداوة بينهما». كنز العمال: 369/13. راجع أيضاً: عمر بن الخطاب: 424-440، لعبد الكريم الخطيب. وعن معركتي الجمل وصفين اللتين وقعتا بين أبرز الأشخاص حينذاك، وتبريرهما دون أن تُمسّ أية شخصية من شخصيات المعركتين بسوء، راجع: مناقب الخلفاء الأربعة في مؤلفات الشيعة، لعبد الستار التونسي: 64-70 والبدعة تحديدها وموقف الإسلام منها: 25-61، لعزّت علي عطية، والعواصم من القواصم لاسيما هوامش محب الدين الخطيب عليه، وهو كتاب يعد بحق من أكبر كتب التسوية الديني والتاريخي إذ يحلل ويبرر حتى المسلّمات التاريخية والدينية بما يخالف حقائقها، فعلى سبيل المثال انظر تبرير قتل معاوية لحجر بن عدي: 211-213، وهامش الخطيب في الصفحة 212. وكذلك دفاع الخطيب عن يزيد في الصفحة 214. وراجع: 244-

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

من هذه النظرة أصبح تاريخ تلك المرحلة وبتبعها كل التاريخ الإسلامي لا هو بالأبيض الناصع ولا بالأسود الكالح وإنما تاريخاً رمادياً، وكأنما لا توجد حدود معينة لتمييز الحق عن الباطل. فهم كلهم مع الحق المطلق أو النسبي دون أي تفاضل وترجيح بينهم، والأهم من ذلك هي حالة الحظر المضروبة على أي جهد يحاول التمييز بين الأفراد والتحكيم حول الأعمال والسلوك وانتقاد الأحداث. وأصبح من المسلم به أن الجميع مؤمنون، وما اختلاف سلوكهم إلا ناجم عن اختلافهم في الاجتهاد، وليس عن إيمانهم وسائر خصائصهم الذاتية المرتبطة بالإيمان، وطالما كان الأمر كذلك فلا يجوز لنا أن نتساءل عن أفعالهم ونجعلها معياراً لتحديد الحق، بهذه الصورة تلاشت الأرضية الفكرية والنفسية المتضادة لفهم المسائل وتقويمها على الحق أو الباطل، وأثرت بشدة على الأسس الفقهية والكلامية للبحوث السياسية، سواء كانت حول الخلافة والإمامة أم حول المسائل السياسية الدينية الأخرى⁽¹⁾. إن التكوين الفقهي والكلامي والتركيب النفسي الديني لأهل السنة يعتمد على الفكرة القائلة بعدم وجود حق مطلق وباطل محض في الصراع بين مسلمين، وهي فكرة متأثرة بالدرجة الأولى في تقديس هذه المرحلة التاريخية المضطربة وأفرادها وشخصياتها، وقد خلق هذا التفكير وهذا الطراز النفسي لأهل السنة

⇨

251 وفيها: أن ابن عربي رفض جميع المؤرخين سوى الطبري؛ لأنهم نقلوا فسق الخلفاء وفجورهم.

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

وانظر أيضاً:

وراجع آراء ابن حزم في الرأي والقياس والتعليل .

(1) كمثال انظر آراء ابن حنبل عن مسلمي صدر الإسلام. [الأئمة الأربعة: 117/4] وقارنها

مع أفكاره وعقائده السياسية على الصفحتين 119 و120. وانظر شرح كتاب السنة ،

البرهاري كبير الحنابلة في القرن الرابع في: طبقات الحنابلة: 18-45.

ولاحظ أيضاً: الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري: 141-145.

مشكلة معاصرة لم يُسبقوا بها؛ ذلك أنهم لم يواجهوا مثل هذه المشكلة في الماضي، أو أنها لم تكن بالحدّة التي عليها الآن، فالحياة المعاصرة والمجتمع الجديد والتاريخ الحديث هو الذي فرض هذه المشكلة وبهذه الشدة والحدة⁽¹⁾.

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

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

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

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

لتنسجم مع هذا التحول⁽¹⁾.

لهذا السبب تحديداً أقدم بعض المفكرين الإسلاميين الثائرين السنة على إجراء نوع من إعادة النظر في أفكاره التاريخية للحصول على ما يستجيب لحاجاته المرمة ويتلاءم معها، وتحديد معايير أكثر صراحة 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 لمساعدة الحق دون وجل. إن الإذعان للفكرة القائلة بأن التلبس بلباس الإسلام يمنع إبداء أي رأي صريح واتخاذ موقف حاسم يساوي في معناه الإذعان بعدم مشروعية أي إجراء ضد نظام حاكم لا يتورع عن ارتكاب كل جريمة وخيانة من خلال التمسك بالظواهر الإسلامية. فالمشكلة ستبقى قائمة ما لم تُزل هذه الفكرة المتأثية من لزوم صيانة تاريخ الصدر الأول من المسّ والنقد. ولهذا السبب بالضبط اختلفت الكتب الفقهية والكلامية لأهل السنة في تعريف وتحديد موضوعات: كالبيعة والإجماع والاجتهاد والتخطفة والتصويب وإجماع أهل الحلّ والعقد والخلافة وشأن الخلفاء وولاية الأمر ولزوم إطاعة أولي الأمر وغيرها⁽²⁾.

(2) يمكن معرفة مستوى الميل إلى الثورة وحمل السلاح بين صفوف الشبان المسلمين المعاصرين بمطالعة كتاب: الفريضة الغائبة لمنظر حركة الجهاد الإسلامي عبد السلام فرج الذي أعدم قبل مدة، فبعد أن يرفض جميع الحلول المحرّبة والموصى بها لأسلمة المجتمع - كتأسيس الأحزاب الإسلامية وتربية جيل من المثقفين المسلمين للأخذ بزمام الأمور وإرشاد الناس وتبليغ الدين، والهجرة إلى مناطق أخرى لإعداد الأرضية اللازمة للعودة الفاتحة وأمثال ذلك - يؤكد على وجوب الجهاد ضد الحكام والأنظمة الكافرة وإقامة الحكم الإسلامي لتطبيق التعاليم الإلهية. راجع: بيامر وفرعون: 244-247.

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

وقد واجه الفشل عملياً أولئك النائرين والمفكرين الذين حاولوا تدوين معتقداتهم الجهادية مع الحفاظ على هذا المبدأ، فقد أرادوا التعويض عن النقص الناجم من الضعف الأيديولوجي من خلال الإيمان والاستقامة والتضحية الفردية، وهذا ما لا يمكن تحقيقه في زماننا هذا على الأقل. فإذا كان الشرط اللازم لبلوغ الأهداف السياسية والاجتماعية هو استقامة الثوار، فلا شك في أن شرطه المكمل هو العقيدة والاستراتيجية المنسجمة مع طبيعة الهدف وروح الزمان التي تمتلك قدرة الاستمرار والبقاء والاستجابة للمتطلبات⁽¹⁾.



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

- (1) 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 أهم كتبه وآخرها: معالم في الطريق، وقد تعرض هذا الكتاب فيما بعد لانتقادات كثيرة، ولم يأخذ بما جاء به كلية إلا الشبان الذين تعتمل في صدورهم الميول الثورية، بل إن زعيم الأخوان المسلمين في مصر حسن الهضيبي انتقد الكتاب صراحة بعد إعدام سيد قطب في كتابه: دعاة لا قضاة، كما انتقد بعض أفكاره أشهر علماء الإخوان المعاصرين يوسف العظم في كتاب: رائد الفكر الإسلامي المعاصر.
- لكن ظروف عقدي السبعينات والثمانينات وفرت أرضية مناسبة لنفوذ أفكاره وانتشارها، فجميع الحركات الإسلامية في العالم السني ولا سيما العالم العربي متأثرة عملياً بأفكار سيد قطب، سواء وافقتها كلها أم جزءاً منها، غير أن هذا لا يعني أنهم استطاعوا التنظير لعقيدة جهادية إسلامية؛ لأنهم بدؤوا من دائرة مغلقة، ولهذا لم ولن يستطيعوا أن يحققوا شيئاً على هذا الصعيد؛ ذلك أنهم لا يستطيعون ولا ينبغي لهم أن يتجاهلوا معتقداتهم، ويشيدوا أفكارهم على أسس غيرها، فهم يستطيعون أن يقدموا تفسيراً آخر لهذه المبادئ الاعتقادية، لكن لا يتسنى لهم تركها جانباً، وطالما كان الأمر كذلك فإنهم سيتعرضون للانتقاد دون أن يمتلكوا الرد المناسب المقنع، كما أن أفكارهم لن يكتب لها التقدم والاستمرار.



.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

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

فلكلّ دين سلسلة من القيم والمسلّمات المطلقة التي لا تقبل النقد والتجريح تعود إلى طبيعة الدين نفسه دون أن يكون للزمن وتحولاته دور فيها، ولكن ليس من الصحيح ولا يمكن الدفاع وإلى الأبد عن تلك الاعتقادات التي لا ترتبط بأصل الدين بل بإجماع المؤمنين أمام الانتقادات العلمية والتاريخية؛ ذلك أن الوقوف بوجه



الخطأ الآخر الذي وقعوا فيه أنهم حاولوا تحقيق أهدافهم بالاعتماد على إيمان الثوار وثباتهم وتضحياتهم، وهذا التصور باطل من الأساس؛ ذلك أنهم اعتبروا الجزء كل العلة وسعوا للخروج من الدائرة المغلقة بالتأكيد والاعتماد عليه. والعجيب أنهم في خطتهم هذا يمانون الفئات الثورية غير الإسلامية، كمثال على ذلك: الخطأ والتوهّم الذي أصاب مجموعة "فدائيان خلق" في العقد الذي سبق انتصار الثورة الإسلامية في إيران، فقد انتقدوا حزب "تودة" على عهد مصدّق بسبب عدم ثباته، واعتبروا أن الاستقامة والتضحية هي رمز النصر، انظر: كتب جزبي وأحمد زادة وصفائي فراهاني، وخاصة أولهم، ولاحظ أيضاً: إيدئولوجي وانقلاب: 214-220. وعن أهمية كتاب معالم في الطريق والآراء المختلفة حوله راجع كتاب: سيد قطب لعبد الله عوض: 325-329.

هذا التيار النقدي لن يؤدي إلا إلى التنفّر من الدين أو التمرد على حملته وإلى الفوضى الاعتقادية⁽¹⁾.

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 لمسألة واحدة دون أن تتغير الظروف، فأبي حالة سنأخذ بها من بين هذه المعالجات العديدة؟

على سبيل المثال أمامنا أمثلة مختلفة في طريقة انتخاب الخليفة، فأبو بكر أوصى لعمر، وأوصى عمر لشورى من ستّة أشخاص ينتخب الخليفة من بينهم، وأن خلافة أبي بكر انعقدت بيعة عدد قليل من الناس. وثمة أمثلة كثيرة أخرى مشابهة لا سيما في المسائل الفقهية والكلامية حيث توجد أجوبة مختلفة ومتناقضة أحياناً لمسألة واحدة، الأمر الذي سبّب للفقهاء والمتكلمين من أهل السنّة فيما بعد مشاكل عديدة في تحديد المعيار الصحيح بسبب الأخذ بتاريخ صدر الإسلام على علاته⁽²⁾.

(1) حول جهود الجيل الجديد للتخلص من الجزم الديني انظر كتاب: السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، لاسيما صفحاته من 7-12 لمحمد الغزالي، وهو أحد كبار العلماء المعاصرين، وانظر أيضاً كتاب: من العقيدة إلى الثورة في خمسة مجلدات لحسن حنفي الذي يُعدّ أحد المثقفين المطلعين المعاصرين، وخصوصاً الصفحات 7-47 من الجزء الأول.

(1) كمثال راجع: الأحكام السلطانية للماوردي: 5-21، والأحكام السلطانية لأبي يعلى:

الفصل الثالث

الحكم والحاكم

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

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

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

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

المبدأ الثاني هو شكل اعتقاد أهل السنة بالحاكم كونه حاكماً، أي نظرة

أهل السنة للحاكم وانعكاسها على تفكيرهم السياسي، بغض النظر عن القضايا التي وقعت في عصر صدر الإسلام وفهمهم لها.

وأخيراً فإن المبدأ الثالث هو: أن المهم في رأي علماء أهل السنة وفقهائهم

ومتكلميهم فيما يتعلق بالسلطة ومشروعيتها هو تحقيق الأمن، لا العدالة، فهم يُبدون حساسية تجاه الأمن والقدرة التي تستطيع أن تحققه، لا تجاه العدالة أو التنفيذ

الدقيق للضوابط الشرعية وسنة الرسول 9 بالصورة التي كانت على عهده 9.

تختلف نظرة الشيعة في المبدأين الأخيرين عن نظرة السنة، بحيث يمكن

ملاحظة انعكاس هذا الاختلاف في تاريخ الحركات الدينية والاجتماعية لأتباع

كلا المذهبين.

إنَّ الطموح لتحقيق العدالة والرغبة بها لدى الناس يُعدّ مصدر نشوء

الحركات السياسية والاجتماعية. وييدي المذهب الشيعي وعلى مرّ تاريخه حساسية

تجاه مفهوم العدالة والتنفيذ الدقيق للضوابط الدينية، ويعتبر الدفاع عنه والسعي

لتحقيقه جزءاً من رسالته، بينما تأتي مسألة العدالة عند المذهب السني في المرتبة

الثانية، وأحياناً الثالثة من حيث الأهمية. فالمهم بالنسبة له الحكم الذي يتحقق الأمن

في ظلّه.

منزلة الخلافة:

أشرنا في الفصل السابق إلى أن العامل الأول والأساسي في تكوين نظرة

أهل السنة إلى تاريخ الصدر الأول هو الإجراءات التي قام بها معاوية ضد علي بن

الحُكْم والحَاكِم.....

أبي طالب Δ (1) لعدائه له وملكائه، ومحاولته لتنجية أنصاره وكانوا من المعارضين العقائديين لمعاوية، الأمر الذي دفعه لإصدار الأوامر لولاته في سبّ علي Δ علانية، وافتعال أحاديث في فضائل الآخرين لثنا في تلك التي وردت في فضل علي. وما كان للسبّ أن يستمر لأسباب كثيرة لعل أهمها الفضائل التي اختلقوها للآخرين، إذ كيف يمكن أن يتصف الآخرون بهذه الفضائل ويتسم علي بنقيضها فيُسبّ ويُلعن مع أنه كان خليفة مثلهم على الأقل (2)؟! ولو استطاعوا - فرضاً - إدخال هذه العقيدة في أذهان الناس فهذا يعني أن الناس ستحمل أفكاراً مماثلة للخوارج تُقرّبها منهم، الأمر الذي كان ينجشاه النظام الحاكم سواء الأموي أو العباسي؛ لأن الخوارج كانوا من ألد أعدائهم.

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

(1) ينقل ابن أبي الحديد: « إن قوماً من بني أمية قالوا لمعاوية: يا أمير المؤمنين، إنك قد بلغت ما أمّلت، فلو كففت عن لعن هذا الرجل! فقال: لا والله حتى يربو عليه الصغير، ويهرم عليه الكبير، ولا يذكر له ذاك فضلاً ». النص والاجتهاد: 499، نقلاً من شرح ابن أبي الحديد: 463/1.

قارن ذلك مع قول أبي جعفر الاسكافي: «... ولولا أن لله تعالى في هذا الرجل الإمام علي Δ سراً يعلمه من يعلمه لم يُرو في فضله حديث، ولا عُرفت له منقبة ». راجع: شرح ابن أبي الحديد: 56/4 - 116.

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

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

والعباسيون وجميع من تلقب بالخليفة في تاريخ الإسلام وأذعن الجمهور لهم،
كالماليك في مصر وسلاطين العهد العثماني الثاني ظهرت الحاجة لإضفاء شأنٍ
دينيٍّ خاصٍّ على تسلّطهم على مقاليد الحكم يُقنع الأمة، وكانت الوسيلة الأفضل
لذلك إحاطة المنصب بمنزلة دينية لكسب الشرعية في السيطرة على الحكم، وهذا
كان يفرض عليهم رفع شأن الخلفاء بعد الرسول 9، وإظهار الخلافة على أنها أمر
إلهيٍّ ودينيٍّ، وإضفاء القداسة على الخلافة والخلفاء، وبشكل عام إعطاء منزلة
دينية مقدسة لتاريخ تلك الأيام وشخصياتها، فهذه الطريقة يصبح لمنصب الخلافة
شأنًا بل ضرورة دينية، الأمر الذي ينسحب عليهم وعلى مناصبهم⁽¹⁾.
الواقع لم تكن لدى خلفاء بني أمية رغبة في أن يُطلق عليهم لقب الخليفة
لأن طبيعتهم البدوية والجاهلية واللابالية لم تكن تتسجم مع مثل هذا التكلّف.
لكن الأمر يختلف تمامًا عند بني العباس؛ ذلك لأنّ بقاءهم كان يستوجب التشنّب
بهذا اللقب، ولم يستمر حكمهم لأكثر من خمسة قرون إلا من خلال تمسكهم بهذا
العنوان رغم أن حكمهم كان صوريًّا في بعض المراحل، وقد تبنّوا هذه الظاهرة التي
ابتدعها معاوية لأسباب تختلف كثيرًا وأسندوها، بالرغم من أن بني العباس أنكروا
الكثير من سياسات معاوية وبني أمية على العموم؛ ذلك أن تقديس الخلفاء بعد
الرسول 9 يساعد بصورة مباشرة على تقديس مفهوم الخلافة ومن يتولاها⁽²⁾.

(1) راجع الإسلام وأصول الحكم: 113-136 و 180-182، ففيه تحليل ونقد لهذه
الظاهرة.

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

الحكم والحاكم.....

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

الصلاة وأداء الزكاة. انظر الأمويون والخلافة: 13.

ويقول عبد الملك بكل صراحة: «أيها الناس..، فاستقيموا على سبيل الهدى، ودعوا الأهواء المرذية، وتجنّبوا فراق جماعات المسلمين، ولا تكلفونا أعمال المهاجرين الأولين، وأنتم لا تعملون أعمالهم..». الأمويون والخلافة: 122.

بيد أن العباسيين كانوا على غير هذه الشاكلة، إذ كانوا يتظاهرون ما استطاعوا بالتدين والالتزام الشرعي لاسيما في عهد المنصور لكثرة الثورات التي قامت ضده. انظر مبادئ نظام الحكم في الإسلام: 584. وقيل في التعصب الجاهلي للأمويين: «أهم كانوا لا يولّون إلا ابن حرة». تاريخ ابن عساكر: 206/5.

ويقول ابن أبي الحديد: «كان يُقال: إن دولة بني أمية آخرها خليفة، أمّه أمة، فلذلك كانوا لا يعهدون إلى بني الإمام منهم، ولو عهدوا إلى ابن أمة لكان مسلمة بن عبد الملك أولاهم بها». شرح ابن أبي الحديد: 157/7. وانظر أيضاً: الأمويون والخلافة: 45، وفجر الإسلام: 91. بينما كان العباسيون على عكس ذلك تماماً فقد كانوا «لا يتزوجون إلا من الموالي، فمنذ سنة (800) للميلاد فما بعد لا تجد خليفة مولوداً من أم حرة».

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

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

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الآخرين لها، فالخوارج طائفة كانت تتسم بالتحجر العقلي ولم تكن ترغب في أن تنظر إلى فرد معين أو عصر خاص نظرة تقديس، فوافق رأيها ذلك العهد، وامتنعت عن تكفير تلك المرحلة وحسب⁽¹⁾.

وعليه فإن أحد أشكال مواجهة هذين الفريقين وإثارة الرأي الإسلامي العام ضدهما القول بأنهما لا يعترفان بمشروعية تاريخ صدر الإسلام، والسييل الأفضل للوصول إلى هذا الهدف تقديس تلك المرحلة وتمجيدها قدر الإمكان. فكلما تضاغت الأهمية الدينية لهذه المرحلة لدى عامة الناس كلما استطاع النظام أن يقهر معارضيهِ ويسحب البساط من تحت أرجلهم. فمن أهم الذرائع التي تبجحوا بها وخدعوا الناس بالتأكيد عليها قولهم: إن المعارضة التي تتهمنا بالباطل وتقف بوجهنا تفتقد للشرعية، لأنها لا تحترم صدر الإسلام وأشخاصه⁽²⁾. وقد كان لهذه التهمة دوراً مؤثراً لا سيما ضد الشيعة؛ إذ استخدمت ولفترة طويلة كأفضل سلاح إعلامي ضدهم. وثمة أمثلة تاريخية كثيرة تكشف عن استخدام هذا السلاح ضد المعارضة وخنق أية حركة معارضة في مهدها. ولا زال هذا السلاح يستخدم في عصرنا الحاضر وبشكل واسع لاسيما من قبل السعوديين وأمثالهم، حيث يقدمون صورة لصدر الإسلام تغلق أي منفذ للإعلان عن موقف انتقادي منه، ويعزفون على هذا الوتر من أجل محاصرة الفكر الشيعي والقضاء على أية حركة إصلاحية؛ لأن عامة الحركات الإصلاحية والثورية المنبثقة من بين أهل السنة تتخذ موقفاً انتقادياً من تاريخ صدر الإسلام وتاريخ الإسلام ككل. فحينما يخضع هذا الموقف والنهج للتشكيك فلا ريب في أن متبنيه سيواجهون نفس المصير الأمر الذي

(1) البيان والتبيين: 102/2-103.

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

شرح كتاب السنة للبرهاري. طبقات الحنابلة: 18/2-45.

الحكم والحاكم.....

يطمح إليه الرأي المعارض⁽¹⁾.

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

قداسة صدر الإسلام:

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

«... إن هذه الأمة لما اختلفت بعد نبيها لم تجهل فضلكم ولا سابقتمكم، ولا قرابتكم من النبي، ولا مكانتكم في الإسلام وأهله، فرأت الأمة أن تخرج من هذا الأمر لقريش لمكانها من نبيها، ورأى حلماء الناس من قريش والأنصار وغيرهم من سائر الناس وعامتهم أن يولّوا هذا الأمر من قريش أقدمها إسلاماً وأعلمها بالله

(3) تحول وثبات (الثابت والمتحول): 87 - 100.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وأحبها له وأقواها على أمر الله، واختاروا أبابكر، وقد كان ذلك رأي ذوي الحجة والدين والفضيلة والناظرين للأمة... ولو رأى المسلمون منكم من يغني غناه أو يقوم مقامه أو يذبّ عن حريم المسلمين ذبّه ما عدلوا بذلك الأمر إلى غيره رغبة عنه، ولكنهم عملوا في ذلك بما رأوه صلاحاً للإسلام وأهله... والحال فيما بيني وبينك اليوم مثل الحال التي كنتم عليها أنتم وأبو بكر بعد النبي 9، ولو علمت أنك أضبط مني للرعية، وأحوط على هذه الأمة، وأحسن سياسة، وأقوى على جمع الأموال، وأكد للعدو لأجبتك إلى ما دعوتني إليه، ورأيتك لذلك أهلاً، ولكني قد علمت أني أطول منك ولاية، وأقدم منك لهذه الأمة تجربة، وأكثر منك سياسة، وأكبر منك سنّاً، فأنت أحق أن تجيئني إلى هذه المنزلة التي سألتني، فادخل في طاعتي...»⁽¹⁾.

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

يقول محمود صبحي بهذا الشأن: «تعدّ رسالة معاوية هذه أول تعبير كلامي عن رأي أهل السنة والجماعة في الخلافة عامة، وفي بيعة أبي بكر خاصة، وقد استطاع معاوية أن يحرز نصراً كلامياً عقائدياً، حين تصدّى ليكون لسان حال جمهور المسلمين من أهل السنة... ولقد اغتنم معاوية هذه الفرصة ليظهر بمظهر المدافع عن الخلفاء و كبار الصحابة، وبذلك أصبغ على دعواه في الخلافة صبغة شرعية حين انتقل في دهاء ولباقة من الدفاع عن بيعة أبي بكر إلى مطالبته بالخلافة، فهو لا يطلبها غصباً، ولا يفرضها على الأمة قسراً، وإنما حاله كحال أبي بكر، فهو

(1) نظرية الإمامة لدى الشيعة الإمامية: 319-320.

الحُكم والحاكم.....

أضبط للرعية وأحوط للأمة وأحسن سياسة وأكد للعدو وأطول ولاية وأقدم تجربة وأكبر سنًا، وهكذا انتقلت دعوى معاوية من المطالبة بدم عثمان في عهد علي إلى إيديولوجية أشدّ خطراً وأبعد أثراً وأقوى دعامة في طلب الخلافة وتثبيت دعواه»⁽¹⁾.

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

المسائل المستحدثة:

العامل الأول: ضرورة العثور على أجوبة للمسائل الدينية المختلفة الفقهية منها والكلامية، الأمر الذي واجهه المسلمون من أواخر بل أواسط القرن الأول دون أن يجدوا الجواب الصريح لها في السنّة النبوية، فبحثوا عن حل لهذه المعضلة

(1) نظرية الإمامة لدى الشيعة الإمامية: 321.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

ووجدوا أن أحد أفضل السبل لها هو مساواة تاريخ الصدر الأول بالدين نفسه للحصول على أجوبة من سنة النبي والفترة التي تلتها.

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

على هذا الصعيد برزت مشكلة البحث عن الأجوبة لمسائل

مستحدثة لم يرد في السنة النبوية إلا شيئاً قليلاً منها⁽¹⁾؛ لأنها كانت تعبر عن موضوعات جديدة لم يكن لها أي وجود عملي أو نظري في ذلك الزمان، لكنها بدت تطفو على السطح وتبحث عن حلول على المستويين النظري والعملي، فلم يكن أمامهم إلا تمديد الاعتبار الديني الذي كان يشمل عصر

(1) على سبيل المثال: يردّ المقرئزي - وهو أحد أكثر المؤرخين اطلاعاً على تاريخ صدر الإسلام وبعده والأحداث التي شهدتها تلك الفترة - كل حديث مروى عن النبي 9 يتضمن سؤال الصحابة حول مواضيع معينة كالقضاء والقدر وصفات الله والآيات المتشابهة ويعتبرها أحاديث موضوعية، ويقول: إن أسئلتهم لم تكن تتجاوز حدود العبادات وكيفية أدائها. خطط المقرئزي: 4/180. انظر نقداً لهذا الرأي في النظم الإسلامية: 74-

الرسول 9 فقط إلى كل مرحلة حكم الخلفاء الراشدين.
ولابدّ هنا من اتخاذ جانب الحياد والواقعية والقول: إنهم كانوا على حق، ذلك لو أريد وضع اعتبار ديني لجزء من التاريخ الإسلامي أشبه في ظاهره بفترة الرسول 9، فإنّ هذا الجزء يتمثّل في فترة الخلافة الراشدة، خاصة وأما حظيت باحترام وتقدير معظم المسلمين مما لم تحظ به أية فترة أخرى بمثل هذا الإجماع، ولهذا اعتبرت هذه المرحلة استمراراً لمرحلة الرسول 9 وسنّته، وبالتالي اقتبس منها واستُعين بها في البحث عن حلول للأسئلة الكثيرة المطروحة، خاصة إذا علمنا أن الاجتهاد الفقهي في تلك الفترة لم يكن قد شقّ طريقه ومنهجه بعد بالصورة التي أصبح عليه فيما بعد، ولهذا كانوا مضطرين للعودة إلى النصّ في كل حالة تواجههم⁽¹⁾.
أمّا الشيعة فلم يواجهوا مثل هذه المشكلة؛ لأنهم يعتقدون بأن أقوال الأئمة المعصومين E وأفعالهم هي امتداد لسنّة الرسول 9، وهي عقيدة لم تفرضها الضرورة التاريخية ولا أي عامل آخر، وإنما هي نتيجة طبيعية لاعتقادهم بمبدأ الإمامة بالمعنى الذي يفهموه ويفسّروه، وعليه فإن الشيعة ترى بأن السنّة الشرعية المعتبرة استمرت حتى سنة (260هـ) وهو عام وفاة الإمام العسكري A. إن هذا التراث الغني المتنوع والمتشعب الحاصل

(1) في إعلام الموقعين: 118/4-156 بحث مشيع حول وجوب أتباع الصحابة والتابعين. راجع أيضاً كتاب تراث الخلفاء الراشدين: 14-15. وانظر أيضاً أقوال البرهاري في شرح كتاب السنّة لإبن حنبل في باب وجوب أتباع الصحابة، حيث يؤكد على أن الدين تقليد ولزوم تقليد الصحابة، ويوصي بآثار الصحابة والسلف الصالح والتقيّد بها وتقليدها وعدم تجاوزها، ويتهم من يطعن بالصحابة في إسلامه. انظر: طبقات الحنابلة: 25/2 و39 و29/2.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

من الردّ على أسئلة مختلفة طرحت خلال (273) عاماً تبدأ من عصر الرسالة مروراً بعصر الأئمة و انتهاءً ببداية الغيبة الصغرى، والتأكيد على مبدأ الاجتهاد وتعيين أسسه وحدوده، أزال الإحساس بالحاجة إلى الموضوعات التي تُعدّ حاجة ملحّة بالنسبة لأهل السنّة.

الارتباط العاطفي:

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

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

من هذه النافذة نظر الصوفية بل وعامة المسلمين على طول التاريخ إلى الصحابة وإلى صدر الإسلام، واعتقدوا أنّ تلك المرحلة كانت من أفضل الفترات

الحُكْم والحَاكِم.....

لوجود رسول الله 9 فيها، وأن أولئك الأشخاص كانوا من أفضل الناس لأنهم عايشوا رسول الله 9، وهي عقيدة حقّة مع لزوم اتّضاح حدودها ومفهومها. فلا شك في أن عصر الرسول 9 اكتسب الكرامة والعزة لأنه 9 عاش فيه، كما لا ريب في أن صحابة الرسول 9 نالوا من السعادة ما لم ينلها غيرهم بسبب معاشرتهم له 9، لكن هذا لا يعني أن تكتسب العصور القريبة من عهد الرسول 9 تلك العزة والشرف، لئلا يستنتج من ثم بأن عصر الصحابة هو أفضل العصور لقربه من عصر الرسول 9، ويتم التعرف على الإسلام من خلاله، كما أن سعادة الصحابة في مرافقة الرسول 9 لا تعني بالضرورة أن التزامهم بالإسلام كان التزاماً عملياً حقاً⁽¹⁾.

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

ومن المناسب هنا أن نذكر مثلاً على مكانة مَنْ أدرك الرسول 9 عند مسلمي العصور المتأخرة، وكيف أصبحت من أهم ضوابط تقويم الصلاحية الدينية

(1) الفتاوى الحديثة: 305. وعن عبد الله بن مبارك الذي أبدى مثل هذا الرأي وشخصيته

انظر: الإسلام بين العلماء والحكام لعبد العزيز البدرى: 228 و 229.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

والمعنوية للأشخاص. ينتقد ابن حجر رأي ابن عبد البر عن إمكانية محي ء مَنْ هم أفضل من الصحابة في الأزمنة الأخرى، ويقول: إن هذا الرأي شاذّ ونادر جداً، والأحاديث لا تدلّ عليه، ثم يبدي رأيه ويسنده بما ورد عن عبد الله بن مبارك - الذي يصفه بأنه من أعلام العلم والفقہ والمعرفة - حينما سُئل عن معاوية وعمر بن عبد العزيز، وأيهما أفضل؟ فأجاب بما مفاده: أن الغبار الداخل في أنف حصان معاوية وهو في ركاب رسول الله 9 أفضل من مائة من أمثال عمر بن عبد العزيز، وهو بذلك يريد أن صحبة رسول الله 9 ورؤيته تضي على الإنسان قيمة لا يعادلها أي عمل ولا يساويها شرف⁽¹⁾.

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

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

ويمكن ملاحظة مثال هذا الجهد فيما يتعلق بالصحابة وشخصيات صدر الإسلام في الرأي القائل بأن أفضل هذه الأمة وجميع الأمم بعد الأنبياء أبو ولح عمر

ثم عثمان ثم علي، على أساس أنه كلام سمع عن الرسول⁹، وأن أفضل الناس بعدهم طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة الجراح وجميعهم يستحقون منصب الخلافة، وأفضل الناس بعدهم الصحابة، وأنه لا بد أن يغض الطرف عن أخطائهم ولا يذكر منهم إلا الخير... إلى آخره

مجموع هذه العوامل وغيرها أدت بأهل السنّة للاعتقاد بقداصة الصدر الأول وصحابة الرسول⁹ والخلفاء الراشدين، وأصبح مبدأً مجمعاً عليه دون أن يداخله أي شك أو تردد، حتى أصبح لديهم مرادفاً للإسلام، بحيث يمكن القول: إن تجاهل هذا الأمر يعني عدم إمكانية استيعاب فهم أهل السنّة للإسلام من فقه وتفسير وتاريخ وكلام وفلسفة وعرفان، وخاصة البحوث السياسية الدينية التي يحوم حولها معظم الاختلاف بين الشيعة والسنّة في فهمهم للإسلام. عند هذه النقطة تحديداً يفترق الشيعة والسنّة دون أن يستطيع أن يدرك كلّ منهما الآخر لأنهما لا يتبهران إلى أن معتقداتكم وآراءهم تستند على كيانين متباينين في الفكر والفلسفة والكلام والتاريخ، فيواجهان في مرحلة النقاش والبحث والتفاهم بعض المشكلات، فكلّ طرف ينظر إلى معتقدات الآخر منظاره الديني، ويتنظر منه موقفاً مخالفاً لأسسه ومبادئه. وهذه ليست مجرد مشكلة نظرية وإنما هي حقيقة ملموسة، فما لم يقف كل من الشيعة والسنّة على خصائص النظام الفكري والاعتقادي للآخر والتصورات والإلزامات التي تنشأ عنه لن يقدر على إجراء حوار بناء وتعاون مفيد، وقد فصلنا في هذا البحث وأسهبنا بعض الشيء لأن الحالة تنطبق على المسائل السياسية الدينية

(1) في نقد هذا الرأي ووجود المناق والفاسق بين الصحابة انظر: الملل والنحل للأستاذ جعفر السبحاني: 191-228، وكذلك النص والاجتهاد: 519-525، ولاحظ البحث الحيوي لمحمد التيجاني في: ثم اهتديت: 77-122. وأضواء على السنّة المحمدية: 329 و356-

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

أكثر من غيرها من المسائل⁽¹⁾.

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

العجز عن التحكيم الصريح:

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

المسألة تخرج هنا عن الإطار الشخصي إلى المعايير والضوابط، وما هو
المعيار في كون المرء على حق أو على باطل؟ وما هو الحق والباطل؟ وأي سلوك
حياتي ينهجه الإنسان؟ وأي موقف يتخذه لكي يكون على حق؟ وهل ينبغي
مواجهة الباطل أو لا؟ وإذا كان نعم، فما هو الباطل، وما هو معيار تحديده؟
الحق أنهم لم يستطيعوا أن يتوصلوا إلى جواب مقنع، فالتجؤوا إلى التبرير
والتأويل الذي لو أردنا الخوض فيه لطلال بنا المقام، إذ يكفي أن نعرف أن هذه
المعضلة تركت بصماتها على التكوين النفسي والاعتقادي لأهل السنة، بمعنى أنه لما
كان من المستحيل حل هذه المعضلة بلحاظ المبادئ التي يعتقد بها أهل السنة فإنهم
التزموا الصمت حيال الأمثلة المشابهة، بعبارة ثانية: أصبح الحل النهائي هو: لا
جواب على المسألة، ولا ينبغي أن يبذل أي جهد لحلها، حتى حرم البعض أية

(2) راجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل: 94/4، والفصول المهمة في تأليف الأمة: 7-

الحُكْم والحَاكِم.....

محاولة في هذا الاتجاه! وأصبح المبدأ الحاكم هنا الوقوف عند هذا الحد والاكتفاء بالفضائل التي وردت دون الخوض في دراسة صحتها من سُقمها. لكنّ التزام الصمت حيال هذه القضية أدّى بدوره إلى السكوت إزاء قضايا مشاهمة، ومن هذه النقطة يمكن ملاحظة الآثار الناجمة عن هذا الصمت والإجمال على التكوين العقيدي والنفسي لأهل السنّة الذي أثر بدوره وبشدة على بلورة تاريخهم وتحوّلاتهم الاجتماعية والسياسية والدينية.

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

وكان الصحابة عنده سواء لا يصدر عنه في شأنهم إلا القول الجميل، وكان يقول: معاوية وعمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري كلّهم وصفهم الله تعالى في كتابه فقال: (سَيِّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ)»⁽¹⁾.

ويذهب أحد شرّاح كتاب السنّة لابن حنبل إلى أن من يناقش في أعمال الصحابة ويطعن بما فهو من أهل الهوى. وبعد أن يستدل بأقوال للرسول 9 يؤكد بأن من يخوض في سلوك وأعمال الصحابة فكأنما يتعرض للرسول 9 نفسه ويؤذيه في قبره⁽²⁾.

(1) الأئمة الأربعة: 117/4.

(2) طبقات الحنابلة: 37-35/2. قارن مع العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم:

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

والأكثر صراحة منه الفقيه والمتكلم المعروف في القرن الثامن ابن جزري حيث يقول: «... وأما ما شجر بين علي ومعاوية ومن كان مع كلٍّ منهما من الصحابة فالأولى الإمساك عن ذكره، وأن يُذكروا بأحسن الذكر، ويُلتَمَس لهم أحسن التأويل فإنَّ الأمر كان في محلِّ الاجتهاد. فأما علي ومن كان معه فكانوا على الحق؛ لأنهم اجتهدوا فأصابوا فهم مأجورون، وأما معاوية ومن كان معه فاجتهدوا فإخطأوا فهم معذورون. وينبغي توفيرهم وتوقير سائر الصحابة ومحبتهم.»⁽¹⁾.

ويمكن الاستشهاد بالمزيد من هذه الأمثلة من التاريخ.

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

وقفة عند واقعة عاشوراء:

بلغ هذا المنهج في التفكير لدى بعض أهل السنة حدًّا وتحدًّا في أعماقهم، مما حدا بهم لالتزام الصمت حيال قضية مهمة كقضية عاشوراء، أمَّا أولئك الذين اتخذوا منحىً مغايراً وأعلنوها صراحة بأن الحسين على حق ويزيد على باطل فلأنهم تمسكوا بالأحاديث الواردة عن الرسول 9 في مناقب الإمام الحسين Δ والأحاديث الأخرى التي تشير إلى حادثة عاشوراء بالتصريح والتلميح. ويبدو أنهم وبدون هذه

الحكم والحاكم.....

الأحاديث لا يستطيعون التمييز بين الحق والباطل حتى في هذه الواقعة. لماذا؟
للسبب الذي ذكرناه، فضلاً عن أسباب فقهية وكلامية أخرى.

لنقل بوضوح: لو وضعنا جانباً مجموعة الأحاديث الواردة بصورة مباشرة

أو غير مباشرة في قضية عاشوراء وشأن آل بيت الرسول 9 والخمسة الطيبة
ومثالب بني أمية ويزيد بالذات فإن مذهب أهل السنة يتوقف في تكوينه النفسي
الديني والاعتقادي عند قضية صريحة واضحة كواقعة عاشوراء، ولا يجد لها جواباً
كما حصل بالفعل، فلم يستطع أن يميز بين طرف الحق وطرف الباطل وفقاً للأدلة
والمعايير التي يتبناها.

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

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وينأون عنه؟»⁽¹⁾.

لا يهمّ هنا الهدف الذي يستبطنه ابن العربي والدافع إلى هذا الانتقاد الذي وجهه من موقع ديني، إنما المهم هو أن كلامه يصبّ أخيراً في مصبّ التكيّف مع المبادئ والضوابط الفقهية والكلامية المعتمدة عند أهل السنة. والحق أن شأن الإمام ومنزلته وفسق يزيد وفجوره هو الذي حال أمام إبداء مثل هذا الرأي الصريح من قبل عامة علماء أهل السنة، بعبارة ثانية: كان للإلزامات الثانوية دور أكبر في عدم موافقتهم لابن العربي من اختلاف المبادئ الأولية، وإذا كان ثمة خلاف في هذه الحالة فهو ليس خلافاً مبدئياً أساسياً وإنما ثانوياً وأخلاقياً أحياناً⁽²⁾.

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

الواقع أن بعض هؤلاء العلماء لم يكن من ذلك الصنف الذي يبيع دينه بدينه وييدي مثل هذا الرأي نزولاً عند رغبات حكام الجور، بل إن البعض صرّح

(1) العواصم من القواصم: 231-232. يقول الدكتور أحمد محمود صبحي عن الانتقاد الشديد لابن العربي وأمثاله: «بالرغم من أن رأي الظاهريين وأهل السلف [في الإمام الحسين Δ] صادر عن عقيدة إلا أن دوافع وجهة نظرهم ليست دينية بحتة، فمعظمهم من أهل الشام كابن تيمية أو من الأندلس الأموية كابن حزم وابن العربي، ولا يخلو رأيهم من باعث العصبية الإقليمية أو مشايعة الحكام الأمويين، ولقد صيغت آراء هذه الفرقة أساساً كردّ فعل لمذهب الشيعة... ولما كان مقتل الحسين هو السند الرئيسي في العقيدة الشيعية من حيث إن فرق الشيعة تستمدّ وجودها واستمرار بقائها من الدماء التي سفكت في كربلاء كان في تحطّط الحسين وتهوين أمر قتله وإلقاء التبعة عليه أو على أهل الكوفة محاولة منهم لاجتثاث كيان الشيعة وهدمه». نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: 337.

(1) حول الانتقادات الأخرى للإمام الحسين Δ انظر: نظرية الإمامة: 338-339.

الحكم والحاكم.....

يمثل هذا الرأي في فترة خالف فيها الرأي العام أو رغبات السلطة الحاكمة، لكنه أصرّ على رأيه كتكليف شرعي. وقد اضطر علماء أهل السنّة لاتخاذ جانب الصمت في التعارض بين مبادئهم الفقهية والكلامية وبين الإلزامات الثانوية الناجمة عن الاعتراف باعتبار الأحاديث الواردة في شأن الإمام الحسين Δ ومثالب يزيد وحتى الأحاديث التي تشير إلى قضية عاشوراء واستشهاد الإمام الحسين Δ مظلوماً تصریحاً أو تلميحاً، وللتخلص من هذه العقدة الشائكة كان النجاة في الاحتياط، والاحتياط يتطلب الصمت والتوقف⁽¹⁾.

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

إنّ الالتزام بالمبدأ القائل بقداسة جميع شخصيات الصدر الأول وتساويها في الشأن الديني والمرتبة المعنوية يؤدي إلى الاحتياط في إبداء الرأي حولهم حتى وإن تنازعوا واقتتلوا، وهو احتياط مُشَبَّهٌ يمنع حتى من إصدار الحكم على قضية طرفها معروفان تماماً كقضية عاشوراء، ويفضل التوقف عندها ويرى ساحة الطرفين، بل

(1) الغريب أنّ ابن حنبل ونقلاً عن ابن العربي يعتمد على ما ينقله عن يزيد ويعتبره من الأجلّاء والعظماء، ويذكره في كتابه "كتاب الزهد" إلى جانب الزهّاد والصحابة والتابعين. انظر تفصيل ذلك في: العواصم من القواصم: 232-233، في باب الدفاع عن يزيد بدافع ديني. لاحظ أيضاً هوامش محب الدين الخطيب على هذا الكتاب: 227-228. وحول الدفاع عن معاوية لاستخلافه يزيداً راجع تلك الهوامش في نفس الكتاب:

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

إنه يمنع الآخرين من التحقيق فيها والحكم عليها تحت يافطة المسؤولية الشرعية النابعة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فعلى سبيل المثال يقول محمود صبحي عن النتائج التي تركها استشهاد الإمام الحسين Δ على الاتجاه الكلامي والاعتقادي لدى أهل السنة الذين يميلون إلى الحلول الوسطى - على حدّ تعبيره -: «وكان ردّ الفعل لمقتل الحسين عنيفاً لدى أهل السنة، إذ فشلت تماماً كل محاولة للتوفيق في الحكم بتصويب حركة الحسين وموالاة أعدائه من الخلفاء مع ميل أهل السنة عادة إلى الحلول الوسطى، ولكن ذلك قد انهار عند مقتل الحسين»، ثم ذكر المؤلف بعض القرائن التي تؤكد رأيه⁽¹⁾. إن لهذا المنهج من التفكير تاريخ طويل بطول تاريخ الإسلام، ولا يمكن أن يتلاشى يوماً، ولا تجد عالماً من علماء السنة تقريباً إلا وتطرق إلى هذا الأمر. وينقل ابن أبي الحديد في أجزاء عديدة من كتابه الموسوعي مثل هذه الآراء حول عصر صدر الإسلام، ويخصّص جانباً مهماً من الجزء الأخير لهذا المبحث⁽²⁾. ومن المناسب هنا أن نورد شيئاً من رأي الغزالي حول الصحابة ويزيد، وقد تعمّدنا في اختيار هذا الرجل لاعتباره العلمي ومكانته عند الجميع وزهده وإعراضه عن الدنيا؛ حتى لا يتصور البعض بأن هذا الرأي صادر عن جهل أو خدمة للحكام أو مرفوض من قبل البعض.

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

(1) نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: 347 - 348.

(2) شرح ابن أبي الحديد: 8/20 - 35.

الحكم والحاكم.....

مثلاً - عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو من شئت من الأشرار طول عمره لم يضّرهُ السكوت، ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك»⁽¹⁾.

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

يقول الغزالي في أشهر كتبه إحياء علوم الدين: «فإن قيل: هل يجوز لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو أمر به؟ قلنا: هذا لم يثبت أصلاً، فلا يجوز أن يقال: إنه قتله أو أمر به ما لم يثبت، فضلاً عن اللعنة، لأنه لا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق»⁽²⁾.

فما السبب في اتخاذ مثل هذا الموقف؟

نعود إلى ما ذكرناه آنفاً بأنه نتيجة طبيعية ومنطقية للتكوين الاعتقادي والنفسي الذي تبلور على هذا الأساس. فالمسألة لا تكمن في طبيعة الحقائق الخارجية، وإنما في طبيعة الفكر والذهن الذي نتعرف به عليها، فمثل هذا الفكر ينظر إلى قضية عاشوراء وفق موازينه ومعايره وهو أمر طبيعي. واللافت للنظر بأن مثل هذه النظرة عند بعض علماء أهل السنة دخلت مرحلة اليقين بحيث بات هذا البعض يشكك بصحة الأحاديث التي تشير مباشرة إلى واقعة عاشوراء ومثالب يزيد. ولا شك في أن بعض هؤلاء يدخلون في عداد وعاظ السلاطين الذين ينشطون في عصرنا الحاضر أيضاً، فيما يفكر آخرون منهم

(1) الاقتصاد في الاعتقاد: 205 و203، انظر آراء إمام الحرمين الجويني في كتاب: شرح ابن

أبي الحديد: 10/20-12. ولاحظ نقد آرائه نقداً حيادياً في نفس المصدر: 13-34.

(2) إحياء علوم الدين: 134/3، ويوضح أستاذ الغزالي إمام الحرمين باستدلال أعمق وأشمل

حرمة لعن المسلم. انظر: شرح ابن أبي الحديد: 11/20.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

هذه الصورة ويعتقدون بذلك حقاً⁽¹⁾.

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

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

(1) حول آراء الداعين إلى لعن يزيد والمعارضين لهم واستدلالات الطرفين عليها راجع كتاب

ابن الجوزي تحت عنوان: الرد على المتعصب العنيد.

الحُكم والحاكم.....

وينطبق هذا الكلام نفسه على الشيعي أيضاً، إذ أنه لا يستطيع أن ينظر إلى الأحداث التاريخية والاجتماعية كما ينظر إليها السني. فالتكوين الذهني والاعتقادي يختلف بين الشيعة والسنة، ومن الطبيعي أن تختلف رؤيتهما وتقويمهما للأمور⁽¹⁾.

إدراك جديد في ظل تجربة جديدة:

ثمة أشخاص من أهل السنة ولا سيما من بين جيل الشباب المعاصر يحملون

- (1) الرؤية التاريخية للشيعة والسنة متباينة منذ البدء، وكان هذا التباين ينحصر في الماضي بتاريخ صدر الإسلام، بينما يشمل حالياً كل التاريخ الإسلامي بل التاريخ بمفهومه العام. حول اختلاف هذه الرؤية وفهم تاريخ صدر الإسلام قارن بين: العواصم من القواصم ومقدمة محب الدين الخطيب وهوامشه مع النص والاجتهاد والغدير وخاصة أجزائه الرابع والسادس والسابع.
- لكن حصل تحول في العصر الحاضر، واقترب الفهم التاريخي لمتقفي أهل السنة حيال تاريخ الصدر الأول لفهم الشيعة لأسباب عديدة، أولها: خفوت التعصب الديني، وثانيها: اتجاههم نحو الضوابط الجديدة للنقد التاريخي. ولعل طه حسين هو أفضل من مثل هذه الجماعة في كتابه: الفتنة الكبرى، حيث تقترب آراؤه وتحليلاته في الجزء الأول والثاني في الكثير من النقاط مع آراء الشيعة بل تتفق معها. ورغم أن العلامة الأميني انتقد هذا الكتاب في الغدير: 251/9-254، كما انتقده أنور الجندي في: مؤلفات في الميزان: 6-19، إلا أن هناك أمثلة كثيرة مماثلة، انظر: انديشه سياسي در إسلام معاصر (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر): 308-332، لدى توضيح أسلوب تحليل الكتاب المعاصرين من السنة لواقعة عاشوراء. كما أن هناك الكثير من علماء الدين والمتقنين الذين لا يزالون يנהجون منهج التعصب السلفي، انظر كمثال إلى هوامش محمد حامد الفقي مصحح كتاب: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية، الذي يتصدى لمنصب رئاسة جماعة أنصار السنة المحمدية، ولا سيما الصفحات 165 و166، وكذلك كتاب: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، لفاروق عمر وخاصة مقدمته والصفحات 87-106.

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

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

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

بلحاظ أهمية الموضوع الأخير يجدر بنا أن نثبّت بعض فقرات كتاب "معالم في الطريق" الذي يُعدّ بحق أهم كتاب في إرشاد تفكير الجيل السنيّ الثائر في القرن

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

الحُكم والحاكم.....

الحاضر، وسنلاحظ أنّ الرؤية السنية مشاهمة للرؤية الشيعية، ولا سيما الرؤية الشيعية الثائرة في القرن الحاضر من حيث الفهم المتضاد للأحداث، بمعنى أن حفظ ظاهر الدين لم يمنع من اتخاذ الموقف الصريح من قبل السنّة في عدم مشروعية هذا الظاهر ومن يتمسك به، لكنهم توصلوا إلى هذه النتيجة التي كان الشيعة قد توصلوا إليها في الماضي والحاضر من موقف مباين لموقف الشيعة، إذ يمتلك الشيعة تراثاً ضخماً من سنن الأئمة الطاهرين، وبالتالي فإن هذه المسألة تعتبر في عقيدتهم من البديهيات الأولية، فقد كان من الأهداف الأساسية للأئمة E في حياتهم إزاحة النقاب عن وجوه المتاجرين بالدين أو طلاب السلطة أو الجهلة وبمختلف الطرق، لكن لم يكن باستطاعة أهل السنّة اتخاذ هذا المنحى للأسباب التي ذكرناها آنفاً؛ ذلك أن أفكارهم ومعتقداتهم تكونت بشكل يمنعهم من القيام بمثل هذا العمل أو اتخاذ الموقف الصريح حياله.

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

المنهج الجديد لدى سيد قطب:

إنّ التدقيق في العبارات التالية يبين مدى اختلافها عن التراث الفقهي والكلامي والتجربة الدينية لأهل السنّة على مرّ التاريخ، من حيث أسلوب التحليل، وكيفية التقويم، ومفهوم الإسلام، والأهداف المتوخاة، والروح الحاكمة عليها. «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنوهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً،.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!!».

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

إنّ مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه. هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي، وبالتصور الإسلامي، والذي يجرمنا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش»⁽¹⁾.

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

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

(1) معالم في الطريق: 17-19.

الحُكْم والحاكم.....

عند نفسه - غير ما قرّره الله سبحانه وفصله رسوله 9. ويسميه مثلاً (الإسلام المتطور)!

والمجتمع الجاهلي قد يتمثل في صور شتى كلها جاهلية: قد يتمثل في صورة مجتمع ينكر وجود الله تعالى، ويفسّر التاريخ تفسيراً مادياً جديلاً، ويطبّق ما يسميه (الاشتراكية العلمية) نظاماً. وقد يتمثل في مجتمع لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السماوات، ويعزله عن ملكوت الأرض؛ فلا يطبّق شريعته في نظام الحياة، ولا يحكّم قيمه التي جعلها هو قيماً ثابتة في حياة البشر، ويبيح للناس أن يعبدوا الله في البيع والكنايس والمساجد، ولكنه يحرم عليهم أن يطالبوا بتحكيم شريعة الله في حياتهم. وهو بذلك ينكر أو يعطل إلهية الله في الأرض، التي ينص عليها قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ)⁽¹⁾. ومن ثم لا يكون هذا المجتمع في دين الله يحده قوله: (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)⁽²⁾. وبذلك يكون مجتمعاً جاهلياً، ولو أقر بوجود الله سبحانه، ولو ترك الناس يقدمون الشعائر له في البيع والكنايس والمساجد.

(المجتمع الإسلامي) - بصفته تلك - هو وحده (المجتمع المتحضر)، والمجتمعات الجاهلية بكل صورها المتعددة مجتمعات متخلّفة! ولا بد من إيضاح لهذه الحقيقة الكبيرة⁽³⁾.

«إنّ الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور.. فإمّا إسلام، وإمّا جاهلية. وليس

(1) الزخرف: 84.

(2) يوسف: 45.

(3) معالم في الطريق: 105 - 106.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

هناك وضع آخر نصفه إسلام ونصفه جاهلية، يقبله الإسلام ويرضاه.. فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق واحد لا يتعدّد، وأن ما عدا هذا الحق فهو الضلال. وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج. وأنه إمّا حكم الله، وإمّا حكم الجاهلية، وإمّا شريعة الله، وإمّا الهوى.. والآيات القرآنية بهذا المعنى متواترة كثيرة. (وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ) (1).... فهما أمران لا ثالث لهما، إمّا الاستجابة لله والرسول، وإمّا اتباع الهوى..» (2).

«وقيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده... وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية.. كل أولئك لا يتم بمجرد التبليغ والبيان؛ لأنّ المتسلطين على رقاب العباد، والمغتصبين لسلطان الله في الأرض لا يسلمون في سلطانهم. بمجرد التبليغ والبيان، وإلا فما كان أيسر عمل الرسل في إقرار دين الله في الأرض! وهذا عكس ما عرفه تاريخ الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم- وتاريخ هذا الدين على مرّ الأجيال! إنّ هذا الإعلان العام لتحرير (الإنسان) في (الأرض) من كل سلطان غير سلطان الله، بإعلان إلهية الله وحده وربوبيته للعالمين لم يكن إعلاناً نظرياً فلسفياً سلبياً.. إنّما كان إعلاناً حركياً واقعياً إيجابياً.. إعلاناً يراد له التحقيق العملي في صورة نظام يحكم البشر بشريعة الله، ويخرجهم بالفعل من العبودية للعباد إلى العبودية لله وحده بلا شريك.. ومن ثم لم يكن بدّ من أن يتخذ شكل (الحركة) إلى جانب شكل (البيان).. ذلك ليواجه (الواقع) البشري بكل جوانبه بوسائل مكافئة لكلّ جوانبه»

(1) المائة: 49.

(2) معالم في الطريق: 149-150.

(3) معالم في الطريق: 60-61.

اقتطفنا الفقرات الطويلة أعلاه من كتاب سيد قطب، لأهميتها في توضيح هذا البحث والبحوث الأخرى. وفي الحقيقة لا يمكن معرفة الأسس العقائدية والفكرية والسياسية للحركة الإسلامية عند أهل السنّة إلا بعد فهم هذا الكتاب واستيعابه جيداً. والمثير أن هذا الكتاب أثر بشكل أو بآخر حتى على أولئك المجاهدين ممن هم على غير فكره ومذهبه، إذ بدؤوا من حيث بدأ وبنفس المنهج والسياق تقريباً، بفارق الاختلاف في المصادر وحجّيتها.

أهمية فكر سيد قطب:

ليس السبب الرئيسي في هذه الظاهرة هو عظمة سيد قطب أو فكره، فلا شك في أنه مفكّر مبدع ومخلص وأصيل، فالمسألة وقبل أن تعود إلى شخصيته وفكره ترجع إلى أن أحداً لم يستطع أن يطرح من نقطة أخرى الأفكار السياسية والثورية الإسلامية بدون نفي قداسة الصدر الأول، والمراد منه: عصر الخلفاء الراشدين؛ ذلك أنه ينتقد بشدة معاوية وبنو أمية والفترات اللاحقة، بل وينتقد عثمان أحياناً. فقد فتح سيد قطب طريقاً جديداً لا بدّ للآخرين من طويه طالما لم يفتح طريق غيره⁽¹⁾.

(1) يقول الشيخ السبكي رئيس لجنة الفتوى في الأزهر عن كتاب سيد قطب: رغم ما يبدو للوهلة الأولى من أن كتاب معالم في الطريق هو كتاب اقتبس أفكاره من الإسلام، لكن أسلوب الفتنة فيه وتأثيراته السلبية على الشبان والقراء الذين تنقصهم الثقافة الإسلامية الكافية يبعث على الاشمئزاز... وأن وصف كل الفترات سوى الفترة القريبة من عصر الرسول بالجاهلية هو كفر. انظر: بيامبر وفرعون: 62. عن انتقادات غيره راجع نفس الكتاب: 63-71، وكتاب: رائد الفكر الإسلامي المعاصر ليويسف العظم: 305-309، وكذلك: سيد قطب، خلاصة حياته ومنهجه في الحركة: 215-220. وعن الذين انتقدوا قطب ودافعوا عنه بدوافع دينية انظر: سيد قطب الأديب الناقد، لعبد الله عوض الخبّاص: 325-329.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

منذ اللحظة التي وُزِعَ فيها الكتاب وحتى يومنا هذا انتقده الكثيرون لدوافع وأسباب مختلفة دينية وغير دينية، ولكن رغم تلك الانتقادات أصبح هذا الكتاب أوثق مصدر إسلامي يستلهم منه الشبان المسلمون نظرية إسلامية ترشدتهم إلى منهج حركي ثوري، خاصة بعد التحولات السريعة التي شهدتها العقود الأخيرة. لقد حظي سيد قطب بترحاب كبير من قبل الشبان، ولا سيما في كتابه هذا بسبب الفراغ الموجود في الفكر الإسلامي الثوري في المجتمع السني والتاريخ السني على وجه الخصوص، وأن الحاجة لمثل هذه الأفكار هي حاجة حقيقية، وحينما لا يوجد من يعرضها سواه فإنّ الأنظار تتجه نحوه بشكل طبيعي.

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

وقد انتقد عامة المنتقدين الإسلاميين سيد قطب لإطلاق صفة الجهالة على المجتمع الإسلامي واعتباره داراً للحرب، إلا أنهم لم يفكروا بالمنطلقات الفكرية والاعتقادية المنبعثة من الحاجة الحقيقية للجيل المعاصر التي دفعته بهذا الاتجاه. فالأصل برأيه ورأي 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 «طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق، تمضي في خضمّ الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً ، تمخري وهي تزاوّل نوعاً من العزلة من جانب ، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة.

ولابدّ لهذه الطليعة التي تعزم هذه العزمة من (معالم في الطريق)، معالم

الحكم والحاكم.....

تعرف منها طبيعة دورها، وحقيقة وظيفتها، وصلب غايتها، ونقطة البدء في الرحلة الطويلة.. كما تعرف منها طبيعة موقفها من الجاهلية الضاربة الأطناب في الأرض جميعاً... أين تلتقي مع الناس؟ وأين تفترق؟ ما خصائصها هي؟ وما خصائص الجاهلية من حولها؟ كيف تخاطب أهل هذه الجاهلية بلغة الإسلام وفيهم تخاطبها؟⁽¹⁾.

في تقويم حيادي لا بدّ أن نقول: إنّ سيد قطب كان في مجموع تحرّكه موفّقاً بلحاظ القيود الاعتقادية والضعوط والضغوط التي كان يعيش في ظلّها ويفكر بها، لكنّ المنتقدين لم يأخذوا بنظر الاعتبار هذه القيود والإلزامات الاعتقادية، أو أنهم تجاهلوا الضغوط والضغوط التي كان يواجهها. هنا لا نهدف إلى دراسة نظريات سيد قطب وتقويمها، وإنما استشراف ردود فعل الفقه والكلام السنّي والتكوين الاعتقادي والفكري المنبعث منه حيال الأحداث الاجتماعية والسياسية والثقافية الحادّة. وقد تعرضنا لدراسة بعض آرائه والنقطة التي بدأ منها فكره الإسلامي الثوري وسبب انطلاقه من هذه النقطة، لأنه يمثّل النموذج الحي لهذا التعامل الشرعي الملتزم والثوري. فلكي يبرهن على ضرورة الدينية في نفي النظام الحاكم المسلّط على مجتمعه اضطر للانطلاق من هذه النقطة وتنظيم إيديولوجية اعتماداً عليها⁽²⁾.

تخطئة النقد التاريخي:

تتماثل النتيجة الثانية إلى حدّ ما مع الأولى، لكنها تختلف معها في كيفية تأثيرها على التاريخ والوضع الموجود، لهذا فضّلنا دراستها على انفراد. إنّ النتيجة الطبيعية والمنطقية للاعتقاد بالاعتبار الديني والمنزلة الإلهية

(1) معالم في الطريق: 9.

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

آراء موافقيه ومعارضيه راجع: سيد قطب الأديب الناقد: 325-329.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

للصدر الأول على الرغم من تناقضاته الكثيرة هو تخطيطه النقد التاريخي الديني، بمعنى الإذعان بأن مسلمي هذه البرهة كانوا من الأخيار دون التحقيق في ذلك، وقد عمل كل منهم بمسؤوليته التي يستحق عليها الثواب والجنة، ولا يحق لنا الخوض في تفصيلات سلوكياتهم والاستفسار عنها. ولدت هذه العقيدة وبصورة مباشرة نوعاً من التحفظ النفسي والاعتقادي حيال صحابة الرسول 9، وحينما نشأت هذه الحالة لم تعد محدودة بالصحابة وزمانهم، بل شملت كل التاريخ الإسلامي، وهذا يتناقض مع روح التحقيق والدراسة في مجال تشخيص الصلاحيات الدينية والفصل بين الحق والباطل، وهو ما عبّرنا عنه بالنقد التاريخي الديني.

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

بالطبع - وكما قلنا - فإن كيفية فهم المذهبين لصدر الإسلام ليس العامل الوحيد في تحديد الموقف لكنّه يعتبر أحد أهمّ هذه العوامل وأكثرها تأثيراً. فمن المستحيل أن يقدّم السني وبدافع ديني على انتقاد ملك كالشاه عباس بين صفوف أهل السنة، وهذا هو بيت القصيد، حيث يستطيع أي شخص أن يبدي رأيه في مجتمعاتنا المعاصرة، ويمكن لأي كاتب أو طالب أن يشكك في كلّ المقدسات الدينية، لكن لا يستطيع أي إنسان ملتزم أن يتجاوز الحدود والضوابط الشرعية التي

الحكم والحاكم.....

يعتقد بها رغم الانفتاح الاجتماعي ويشكك بها دون دليل وحجة شرعية معتبرة. على أية حال فالمراد هو أن أيّ سني ملتزم لا يمكنه أن ينتقد بصراحة شخصية بمستوى الشاه عباس أو أقل منه أهمية؛ لأنه يشكل مخالفة صريحة للأسس الكلامية والفقهية المتفق عليها عند أهل السنة⁽¹⁾.

ويترتب على هذا آثار وتبعات كثيرة تتجاوز الإطار الفقهي والكلامي؛ ذلك أن النتائج التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية في عصرنا الراهن تعتبر أكثر أهمية، ويختلف مفهوم التاريخ الديني والوطني والقومي والطائفي عند الشيعة والسنة، إذ يخطئ التاريخ بما هو تاريخ (والمراد به هنا تاريخ الإسلام) بقيمة خاصة لدى أهل السنة لا يمكن تجاهله أبداً مما لا وجود له بين الشيعة، فإذا لم يكن تاريخ الإسلام مقدساً عند السني (وعلى عكس الشيعي بالضبط) فإنه تاريخ لا يمكن أن يُمسَّ بالنقد على الأقل. ورغم أن أهل السنة بعامة يطمحون إلى إضفاء صفة القداسة والإنسانية على ماضيهم، لكن لو وجد من يرفض هذا المنطق فإنه لا ينتقد هذا التاريخ من موقع ديني، ولا يعتبره تاريخ ظلم وجور وهوى لدى الخلفاء والحكام والسلاطين⁽²⁾.

(1) كمثال: ينتقد السبكي سيد قطب فيما أسماه باستخدامه لمفهوم الخوارج في شعار الحكم لله، ليدعو المسلمين لمعارضة أي سلطة دنيوية، ويؤكد بأن القرآن أوصى بإطاعة الحاكم المسلم، وعلى الحاكم أن يحكم بين الرعية بالعدالة، وأن أغلب قادة الدول الإسلامية من الصالحين! انظر: بيامبر وفرعون: 62.

انظر أيضاً: الشيعة والحاكمون: 7، والفكر السياسي الشيعي: 269.

(2) أفضل مثال على هذا الفهم التاريخي للمتقدمين ما ورد في كتاب ابن العربي "العواصم من القواصم"، ومثاله المتأخر هوامش محب الدين الخطيب على هذا الكتاب. والطريف أن ابن العربي انتقد بشدة بعض المؤرخين من أمثال ابن قتيبة والمسعودي والمبرد. حيث انتقد وبقسوة ابن قتيبة وكتابه الإمامة والسياسة واعتبره شيعياً في حين أنه ليس بشيعي، وأفضل

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

على أية حال، فإن التاريخ إذا لم يكن برأي أهل السنة جديراً بالفخر فهو لا يستحق الانتقاد، وعلى هذا فإن الشعور التاريخي لديهم أقوى بكثير من الشعور التاريخي عند الشيعة، ذلك أن من يندد بالتاريخ مسبقاً لا يستطيع أن يخصص له منزلة معيَّنة. ويرى أهل السنة التاريخ مجموعة من الأحداث الباعثة على الفخر لكونهم لا ينظرون إلى سلبياته، ويمثّل هذا التاريخ تاريخ الدين وتاريخ العظمة والرفعة وتاريخ الفتوحات والجهاد وتاريخ الفتوة والمروءة وتاريخ العلماء والمفكرين وتاريخ الشعراء والفنانين وتاريخ الثقافة والحضارة، وأخيراً تاريخ الخلفاء والسلاطين الأقوياء العظماء، وحتى تاريخ ألف ليلة وليلة وأساطيرها، أولئك الذين كانوا رمز قدرة الإسلام والمسلمين وسطوتهم وكيانهم⁽¹⁾. أما الشيعة فانهم ينظرون

⇒

دليل ما جاء في كتابه "تأويل مختلف الحديث" وخاصة على الصفحات 70-73، ويرغب ابن العربي في أن يرى ماثلاً أمامه تاريخاً ناصعاً شامخاً ليس فيه أي تناقض وتضاد، ولهذا لا يثق من بين المؤرخين إلا بالطبري ولا يأخذ إلا منه. نفسه: 248.

ويدافع محب الدين بن الخطيب بشدة عن آراء ابن العربي في مقدمته وفي معظم هوامشه، فمثلاً يعتقد بأن "الإمامة والسياسة" ليس لابن قتيبة، وأن المسعودي شيعي، والمبرد يميل إلى الخوارج! راجع في هذا المجال كتاب "تحول وثبات" (الثابت والمتحول): 121-214.

(1) ينظر أهل السنة إلى التاريخ ولا سيما إلى تاريخ الإسلام والمسلمين بحسن ظن، ويرون أنهم ورثة هذا التراث القيم الذي يبعث على الفخر، ويرفضون أية محاولة تستهدف النيل منه والظعن فيه. كمثال انظر إلى الردود المختلفة على كتاب "الإسلام وأصول الحكم" من خضر حسين إلى ضياء الدين الرئيس، حيث تنتقد هذه الردود رؤية الكتاب السلبية - على حد تعبيرها - للتاريخ. راجع خاصة: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: 250-292، ومقدمة محمد عمارة على كتاب الإسلام وأصول الحكم: 71-94.

وقد استقبل مثقفو الجيل الجديد بحفاوة هذه النظرة الإيجابية للتاريخ السائدة بين أهل السنة لأسباب كثيرة، أهمها: الشعور باستقلال الهوية والتحقير الغربي المستمر، وإذعان الغرب لعظمة التراث الإسلامي، وضرورة وجود منصّة للقفز إلى العالم الجديد، وارتباط هذه

⇐

الحُكْم والحَاكِم.....

إلى التاريخ بنقاطه السلبية، فيتنفرون منه ويفرّون (وينطبق هذا حتى على تاريخهم أي تاريخ السلاطين الشيعة)، فيعتقدون أن هذا التاريخ هو تاريخ الظلم والجور، وتاريخ القتل وسفك الدماء، وتاريخ الاستبداد والجروت، وتاريخ انعدام الدين والتفريط به، وتاريخ الرياء والتزوير، وتاريخ التملق والمداهنة، وأخيراً تاريخ الضحايا المجهولين الذين سحقوا تحت أقدام الجبابرة ودفنوا تحت القصور المنيفة. فأحدهما ينظر إلى التاريخ من نافذة عظمته وجلاله، والآخر من زاوية عدالته ودينه، ويحق لنا أن نقول على الأقل: إنَّ كلاً منهما اختار في عقله الباطن هذه الضابطة بحق أو بغير حق، وأخذ يسعى إلى المبالغة فيما هو حسّاس تجاهه وتصوير الماضي



المباحث مع اللعَب السياسية لأصحاب السلطة. انظر كمثال: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين. لكن القضية هذه المرة لم تكن مجرد إيجابية النظرة إلى التراث، إنما إبرازه كمعلّم من معالم الفخر والعظمة، فلم يكن الهدف إماطة 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 هي قدراتهم ومشاكلهم وماذا يريدون؟ ينقل غرونباوم عن جب - أحد أكبر المستشرقين المعاصرين في الشؤون العربية - هذا الخلل الفكري والذهني بالصورة التالية: «قال جب عام 1942 متأسفاً: لم أعر حتى الآن على كتاب بإحدى اللغات الأوروبية بقلم عربي يستطيع أن يساعد الطالب الأوروبي في معرفة جذور الثقافة العربية. بل لم أعر على كتاب بالعربية يحلل للعرب أنفسهم معنى الثقافة العربية بوضوح». ويضيف: «ويمكن سحب هذا الكلام على غير العرب وفشلهم في تعريف ثقافتهم لأنفسهم وللغربيين أيضاً. صحة هذا الكلام سارية إلى يومنا هذا، وستبقى على ما يعتقد سارية إلى سنوات... هذه الأهداف الدينية والسياسية والثقافية تعتبر سداً أو مانعاً للوصول إلى تحقيق يستهدف تفسير الحضارة الإسلامية. فكلما أراد المسلم في الشرق الأوسط أن يتحدث عن خلفياته أو عن الغرب كان رأيه سياسياً بالدرجة الأولى».

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

وانظر أيضاً: تحول وثبات 173-199.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

حسب ما يقنعه⁽¹⁾.

ونلاحظ كم هو الفارق بين التصويرين، والكلام هنا لا يدور حول الموقف الحق أو الأقرب إلى الحق أو أن كليهما بعيدان عن الحق بنفس المسافة، إنما المراد منه اختلاف النتائج المترتبة على هاتين النظرتين، ومن أهمها: أن التاريخ السني أكثر استمراراً واستقراراً من التاريخ الشيعي (المقصود هو تاريخ القوى الشيعية المستقلة)، فلا يُنفى الماضي عند أهل السنة، والحاضر استمرار له، والشيعة على عكس ذلك إذ تنقطع هذه الصلة عندهم، ولا يمكن أن تعثر حتى بين أكثر الحركات الثورية الإسلامية الموجودة تطرفاً حركة ترسي أساسها على النفي المطلق للماضي، ولكن من المشكل أن تعثر عند الشيعة على مثال لا يدخل نفي الماضي في جملة أهدافه⁽²⁾.

إن ذكر بيان شامل وجامع للنتائج المترتبة على هاتين النظرتين يحتاج إلى كتاب مستقل، ويرتبط هذا الموضوع بمسائل مهمة: كالهوية الإسلامية والاستقلال الثقافي والتراث التاريخي والتحويلات الاجتماعية، وكلها من أساسيات الأمور التي يواجهها المسلمون اليوم، ويستلزم العثور على جواب مقنع لهذه القضايا إجراء دراسة دقيقة وتحليلية للموضوع المذكور.

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

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

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

الحكم والحاكم.....

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 أمة إلى تحديد تراثها التاريخي وهويتها الثقافية والتمجيد بها، كان على المسلمين وخاصة العرب أن ينهضوا أيضاً للتعريف بأنفسهم وعرض تاريخهم وثقافتهم وتراثهم على الآخرين، فاضطروا إلى التشبث بهذا التاريخ للوقوف بوجه التحقير الغربي المستمر المؤلم. في مثل هذه الظروف العسيرة والضغط المتزايدة اضطروا إلى إبراز عناصر الفخر في حضارتهم وثقافتهم وغض الطرف عن مظاهر ضعفها، بل باتوا لا يرون إلا نقاط القوة فيها ليس كتماناً لنقاط الضعف وإنما لأن هذه النقاط لا تلتفت أنظارهم إليها. فلولا هذا الإلزام لانتهدت تماماً تلك النظرة الموروثة من القدم أو لحظيت بأهمية أقل بكثير مما هي عليه الآن، ولشهد العالم العربي ظروفاً فكرية وثقافية تختلف بكثير عما هي عليه الآن⁽¹⁾.

الفهم التاريخي لدى عبد الرازق:

من المناسب هنا أن ننقل فقرات من كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعليّ عبد الرازق حينما يعرض بالنقد للماضي، سواء في فترة صدر الإسلام أو فترة الخلفاء، رغم أنه لا يحظى بالمكانة التي يحتلها سيد قطب في المجال الذي يتطرق إليه، لكنه يعتبر أحد أهم رواد الفكر المنفتح وأحد أكثر الشخصيات تأثيراً ونفوداً، مع أنه ليس معروفاً بمستوى نفوذه الفكري لأسباب معينة سياسية واجتماعية،

(1) للاطلاع على المتغيرات الفكرية عند العرب وارتباطها بالتحويلات السياسية والاجتماعية في الفترة المعاصرة انظر: تحول وثبات: 32-58 و 174-182، ولاحظ أيضاً مقالة: تحديث الإسلام ونظرية استعارة الثقافة في كتاب:

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

فالسياسة التي حكمت مصر إبان عهد ناصر وقبله والسياسة الحاكمة على كل العالم العربي آنذاك واليوم تستند إلى إشاعة مفهوم القومية العربية وتقديسها، فقد رحّب الناصريون واليساريون العرب بعلي عبد الرازق لكونه حارب بعض التقاليد القديمة أو الرجعية على حد تعبيرهم، لكنهم كانوا لا يستأنسون لانتقاداته للتاريخ والتراث الماضي، فعارضوه وعارضوا من يفكر على طريقته؛ لأنهم كانوا يستهدفون إبراز الماضي على أفضل صورة ممكنة⁽¹⁾.

اجتماعياً لم يكن المؤلف أوفر حظاً من الناحية السياسية في النفوذ إلى أفكار الرأي العام، فقد أصبح عرضة لكره المتدينين التقليديين الذين كانوا يشكلون الأكثرية في المجتمع، بل حتى الشباب الملتزم الثائر في الفترات اللاحقة، والذين كانوا يحملون أفكاراً وعقائد معارضة بشدة للمتدينين الذين عاصروا تأليف الكتاب، لأنه كان يعتقد بفصل الدين عن السياسة، وإلا فإن السياسة ستستغل الدين لصالحها وليس العكس، وهذه النظرية كانت تتناقض مع توجهات الشباب ومعتقداتهم، كما أنها كانت تتعارض مع حقائق تلك الفترة ومتطلباتها⁽²⁾.

لهذه الأسباب لم يتسنّ له أن يحتل مكانة اجتماعية وفكرية تليق به، ولا يهمننا هنا مستوى مكانته وأسباب تدهيها بقدر ما تهمننا نظرياته التي كان لها حظ

(1) عن ترحيب اليساريين والليبراليين بكتاب عبد الرازق راجع: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: 9-21. فقد وصفوا هذا الكتاب بشقّ المواصفات واعتبروه أهم كتاب إسلامي في التاريخ السياسي لمصر وأنه كتاب أجم نارا لم تُطفأ وغير ذلك.

وبلحاح المستحجّات التي شهدها العالم الإسلامي والعربي في الثمانينات فإن هذا الكتاب أو - على الأقل - مواضيعه ستطرح ثانية وتلقى الترحيب البالغ، كما حصل أن طبع مرات عديدة خلال السنوات الأخيرة مما لا عهد له بها سابقاً.

(2) انظر كمثال: نظام الإسلام لمحمد المبارك: 5-29، وكذا: معالم الخلافة الإسلامية،

الحكم والحاكم.....

أوفر في الانتشار لسلامة جزء مهم منها وانسجامها مع مقتضيات الزمان الجديدة، وهو انتشار ونفوذ سيمتدّ دون شك في المستقبل على رقعة أوسع وينال قدراً أكبر من الأهمية، فكلما تقلصت العصبية العربية في التفاخر بالماضي كلما انتشرت آراؤه التاريخية وآراء الذين يفكرون على نمطه.

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

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

ولولا أن نرتكب شططاً في القول لعرضنا على القارئ سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبين أن ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم. وأن ذلك الذي يسمى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر، ولا قوة إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم - كالليل أن طال غال الصبح بالقصر - وأن بريقه إنما هو من بريق السيوف ولهب الحروب»⁽¹⁾.

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

(1) الإسلام وأصول الحكم: 129.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

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 حرية العلم، واستبداد الملوك بمعاهد التعليم...»⁽¹⁾.

«الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة. ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك... وإنما كانت الخلافة ولم تنزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد.»⁽²⁾.

«الإسلام كما عرفت دعوة سامية أرسلها الله لخير هذا العالم كله، شرقي وغربي، عربي وأعجمي، رجاله ونسائه، أغنيائه وفقرائه، عالميه وجهلائه، هو وحدة دينية، أراد الله أن يربط بها البشر، وأن تشمل أقطار الأرض كلها، وما كان الإسلام دعوة عربية، ولا وحدة عربية، ولا ديناً عربياً. وما كان الإسلام ليعرف فضلاً لأمة على أمة، ولا للغة على لغة، ولا لقطر على قطر، ولا لزمان على زمان، ولا لجيل على جيل إلا بالتقوى»⁽³⁾.

«وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر، واستقام له الأمر، تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدولة الحديثة، وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف»⁽⁴⁾.

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

(1) المصدر نفسه: 132.

(2) المصدر نفسه: 136.

(3) الإسلام وأصول الحكم: 168.

(4) المصدر نفسه: 175.

الحكم والحاكم.....

رفضوا الإدعان لحكومة أبي بكر، كما رفض غيرهم من جلة المسلمين، فكان بديهيّاً أن يمتنعوا الزكاة عنه، لأنهم لا يعترفون به، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته. كم نشعر بظلمة التاريخ وظلمه، كلما حاولنا أن نبحت جيداً فيما رواه لنا التاريخ عن أولئك الذين خرجوا على أبي بكر، فلقّبوا المرتدين، وعن حروبهم تلك التي لقبوها حروب الردّة.

ولكن قيساً من نور الحقيقة لا يزال ينبعث من بين ظلمات التاريخ، وسيتجه العلماء يوماً نحو ذلك القبس، وعسى أن يجدوا على تلك النار هدى⁽¹⁾.
«فشا بين المسلمين منذ الصدر الأول، الزعم بأن الخلافة مقام ديني، ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام.

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

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

(1) المصدر نفسه: 178. وقد أجمع أهل السنّة على أحقية حرب أبي بكر في تعيين الزكاة وترتبت على ذلك الإجماع أحكام فقهية كثيرة. انظر: فقه السنّة للسيد سابق: 287/1-

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، أضلّوهم عن الهدى وعموا عليهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين، وباسم الدين أيضاً استبدّوا بهم، وأذلّوهم، وحرّموا عليهم النظر في علوم السياسة، وباسم الدين 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 الخلافة»⁽¹⁾.

«أفهل غير حب الخلافة والغيرة عليها ووفرة القوة دفعت يزيد بن معاوية إلى استباحة ذلك الدم الزكي الشريف، دم الحسين بن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلّم؟! وهل غير تلك العوامل سلطت يزيد بن معاوية على عاصمة الخلافة الأولى، ينتهك حرمتها، وهي مدينة الرسول صلى الله عليه وسلّم؟ وهل استحل عبد الملك بن مروان بيت الله الحرام ووطئ حمّاه إلا حبّاً في الخلافة وغيره عليها، مع توافر القوة له؟! وهل بغير تلك الأسباب صار أبو العباس بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس سفّاحاً؟!... كذلك تناحر بنو العباس أيضاً، وبغى بعضهم على بعض»⁽²⁾.

لا يمكن العثور على مثل هذه النظرة والتحليل في الماضي لأسباب أشرنا إلى بعضها، وقد ظهر مثل هذا الرأي كنتيجة للتحوّلات وضرورات القرن الأخير، وهو رأي - كما لاحظنا - يقترب إلى الفهم التاريخي عند الشيعة، ولا شك في أن هذه الظاهرة ستتشر رغم الموانع الكثيرة التي تحول أمام انتشارها⁽³⁾

(1) الإسلام وأصول الحكم: 181. حتى أولئك الذين لم يروا وجوباً شرعياً وعقلياً للخلافة، اعتقدوا بضرورتها من خلال إجماع المسلمين. انظر: النظم الإسلامية: 280-293، ففيه نقد لآراء آرنولد.

(2) الإسلام وأصول الحكم: 131.

(2) انظر العقيدة والثورة.

الحُكم والحاكم.....

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

نظرة أهل السنة إلى الحاكم:

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

الحقّ أن المسألة يشوبها شيء من الغموض في جميع أبعادها رغم الإجماع المبدي التاريخي بين أهل السنة على بعض وجوهها، لسبب واضح هو كونها مسألة دينية تحتكّ بالسلطة السياسية، إذ يضغط المسكين بها (بالسلطة السياسية) باتجاه الحصول على اعتراف رسمي من الدين، أي ينبغي بالدين أن يصب في قالب يستطيع أن يستجيب فيه لميول الحكام ورغباتهم، وربما لم يتعرض أي باب آخر من أبواب الدين إلى هذا الحد من الضغوط المتنوعة الشاملة، ولم يستغل بهذه الصورة. وتبعاً لهذه القضية فإن المصادر المرتبطة بهذا الموضوع كثيرة ومتنوعة، بل متشعبة ومتعارضة، وينقل كتاب كنز العمال - الذي يعدّ موسوعة ميوّبة كبيرة لأحاديث أهل السنة - ما يقارب الأربعمئة حديث في "كتاب الإمارة" ترتبط مباشرة بهذا الموضوع، وهو يشكل جزءاً صغيراً من الأحاديث في هذا الباب، لأن معظم الأحاديث التي يمكن أن تستغل في هذا المجال ترتبط معه بصورة غير مباشرة

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

لم يأت هذا الكتاب على ذكرها⁽¹⁾.

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

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

المشكلة الأخرى التي وقفت حجر عثرة في هذا الطريق هي الخوف من الاتهام، لا سيما العلماء الذين كانت تربطهم صلات مباشرة بالحكام، ذلك أن أي تقصّر في هذا المجال يؤدي إلى هبوط مكانة الحكام وسلب الشرعية عنهم. فما كان موجود عملياً هو غاية ما يمكن قوله في تعزيز شأن الحاكم، وأي سعي جديد لا يستطيع أن يعزّز موقع الحاكم أكثر مما هو عليه بل يساعد على زعزعته عملياً. فحينما يكتسب الشرعية أي حاكم يسطو على السلطة بالقوة، وتصبح طاعته واجبة على الأمة والخروج عليه محرّم عليها، وتصبح هذه الفكرة أصلاً مقبولاً، وعندئذ لا يبقى مجال لتعزيز سلطة الحاكم بجرح النصوص وتعديلها وجمعها وتأويلها، وطالما كان الأمر كذلك فإن أي خوض وتوغل في هذا المجال لن يُرضي الجهاز الحاكم ولا علماءه.

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

الحكم والحاكم.....

والنقد.

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

إنّ الضجة التي أثارها هذا الكتاب تبين مدى إمكانية نقد معتقدات أهل السنّة في هذا الباب، وقبل أن تدلّ هذه الضجة على الميول اللادينية واللاإسلامية للمؤلف وكفره وإحاده - على حدّ تعبير مناوئيه - أبانت مدى حساسية أهل السنّة تجاه الموضوع الذي تعرض له بالنقد والتحليل، وإلّا فما أكثر الكتاب الذين كانوا يتعرضون للإسلام حينذاك بل ويثيرون الشكوك حتى حول مبادئ الإسلام دون أن يواجهوا. يمثل هذه الردود الشديدة، حتى قيل فيه: إنّه لم يجلب أي كتاب ضجةً وشرّاً مثلما أثاره كتاب عبد الرازق منذ أن وجدت صناعة الطباعة طريقها إلى بلداننا⁽¹⁾.

(1) انظر الإسلام والخلافة في العصر الحديث: 31.

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

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الحكومة والحاكم:

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

فقد خضعت نظرتهم لموضوع الحكومة لتأثير القرآن والسنة وتراث الصحابة أحياناً، بينما خضع مفهومهم للحاكم لتأثير الأوضاع التاريخية والسياسية أيام صدر الإسلام والفترات المتأخرة عنه حتى أوائل المرحلة العباسية. وبعبارة أوضح: إنّ فهم أهل السنة للحكومة متأثر بالأسس النظرية للإسلام وفهمهم للحاكم متأثر بالحقائق التاريخية، ولو صحّ التعبير فإنهم مثاليون في موضوع الحكومة وخصائصها وواقعيون في قضية الحاكم، إذ يعتقدون - بعكس الشيعة - بعدم وجود أي ارتباط بين الحكومة والحاكم⁽¹⁾.

⇒

74 و75 نقلاً عن كتاب متولي "مبادئ نظام الحكم في الإسلام": 548-550.

(1) بما أن المفاهيم السياسية والحكومية وكل ما يتعلق بالإمامة والخلافة مستلزمة عند أهل السنة من تاريخ صدر الإسلام بالشكل الذي يمكن القول بأن هذه المفاهيم ليست إلا نظيراً لأحداث تلك الأيام التي حظيت بأهمية موازية للدين والسنة النبوية، فإنها مفاهيم محافظة وواقعية أكثر من اللازم، إلى الحد الذي يجعلهم يستسلمون للواقع الموجود ولا يرغبون استبداله بوضع أفضل بل لا يبيحون ذلك. فالوضع الموجود برأيهم وإن كان غير مثالي إلا أنّه أفضل من أي تغيير وتحول، ولا بدّ من حمايته لأنه يصب بصالح دين الأمة ودنياها. راجع المواقف: 396-397، فيما يتعلق بالردّ على رأي من يتمسك بقاعدة لا ضرر في إبطال ضرورة وجود السلطان ووجوب طاعته، ويعتبر رد صاحب المواقف أفضل وأقصر بيان يوضّح الفكر السياسي لأهل السنة في هذا المجال. لاحظ أيضاً: أعلام الموقعين 7-3/3، وخاصة: السياسة الشرعية: 3-17.

⇐



مع الالتزام الكامل بهذا المبدأ هناك من أوصى بالإصلاحات الاجتماعية الهادئة، وعلى رأسهم ابن تيمية، فقد جاء في كتابه المذكور بعد أن بيّن بأن المقصود أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وبرهن عليه بالآيات والروايات: «... فإذا كان هذا هو المقصود فإنه يتوسل إليه بالأقرب فالأقرب، وينظر إلى الرجلين أيهما كان أقرب إلى المقصود وُلّي». السياسة الشرعية: 24.

تستتبع مثل هذه الرؤية نتائج كثيرة، فحينما يقتصر الهدف على حفظ الوضع الموجود وإصلاحه إلى الحد الذي لا يؤدي إلى تغيير كلي أو تحول سياسي تتغير بالطبع معايير تحديد الخير والشر، وماذا ينبغي فعله؟ وماذا يجب تركه؟ ويصبح المعيار خاضعاً للواقع الموجود وليست الأفكار المأخوذة عن العقيدة الدينية أو المستلهمة منها. أمعنوا في قول ابن حنبل التالي برواية ابن تيمية: «سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يُغزى؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين. فيغزى مع القوي الفاجر». ثم استشهد بحديث للرسول 9 لتسوية هذا الجواب، والحديث هو: «أن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر». نفسه: 17. ويقول ابن تيمية أيضاً: «سئل بعض العلماء: إذا لم يوجد من يولى القضاء إلا عالم فاسق، أو جاهل ديين فأيهما يقدم؟ فقال: إن كانت الحاجة إلى الدين أكثر لغلبة الفساد قدّم الدين. وإن كانت الحاجة إلى العلم أكثر لحفاء الحكومات قدّم العالم». ثم يضيف ابن تيمية ويقول: «ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل في الناس ما لا بدّ لهم منه». نفسه: 20-21. ويبين في مكان آخر هذه النقطة بصورة أوضح قائلاً: «التعاون نوعان: الأول: تعاون على البر والتقوى: من الجهاد وإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وإعطاء المستحقين، فهذا مما أمر الله به ورسوله. ومن أمسك عنه خشية أن يكون من أعوان الظلمة فقد ترك فرضاً على الأعيان، أو على الكفاية، متوهماً أنه متورع. وما أكثر ما يشتبه الجبن والفشل بالورع؛ إذ كل منهما كفّ وإمساك.

والثاني: تعاون على الإثم والعدوان، كالإعانة على دم معصوم، أو أخذ مال معصوم، أو



.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة



ضرب من لا يستحق الضرب، ونحو ذلك، فهذا الذي حرمه الله ورسوله». نفسه: 42. على أساس هذه النظرة يرتسم فهمه وتفسيره للاضطرابات الاجتماعية، فهو لا يعتقد بأن السلطان هو مصدر الفساد الوحيد دون الرعية، بل إنها مسؤولة عن بعض هذا الفساد أيضاً. فنظريته ليست سياسية بحتة، وإنما اجتماعية وثقافية أيضاً، إذ يحمل أحد فصول الكتاب عنوان "الظلم الواقع من الولاة والرعية" يقول في جانب منه: «وكثيراً ما يقع الظلم من الولاة والرعية، هؤلاء يأخذون ما لا يحل، وهؤلاء يمنعون ما يجب، كما قد يتظالم الجند والفلاحون، وكما قد يترك بعض الناس من الجهاد ما يجب، ويكنز الولاة من مال الله ما لا يحل كنزه...». نفسه 38 و39.

الحق أن هذا الطور من التفكير انطوى على خلفية أسبق، إذ يُروى أن جماعة من أهل الكوفة شكت واليها سعد بن أبي وقاص إلى عمر، فسأل عمّن يكفيه أمر الكوفيين ويريحه منهم وقد احتار فيهم وفيمن يوّلّي عليهم، أيوّلّي عليهم متقياً يقودونه إلى الضعف ويشكونه، أم قوياً يسوقونه إلى الضلال والخيانة ثم يشكون فجوره إلى الخليفة؟ فطرح المغيرة بن شعبة رأيه وكان حاضراً بأن المتقي الضعيف له تقواه وللخليفة ضعفه، والقوي الفاجر عليه فجوره وللخليفة قوته، فاستحسن عمر الرأي ووّلّي المغيرة الكوفة. انظر: عمر بن الخطاب لعبد الكريم الخطيب: 276. وعن شخصية المغيرة وسماته راجع شرح ابن أبي الحديد: 8/20-10.

ويمكن مشاهدة أمثلة كثيرة من هذا القبيل لا سيما على عهد عمر، ومن أوضح الحالات إبقاء معاوية في إمارة الشام وعمرو بن العاص في مصر وعدم عزلهما رغم سخط عمر عليهما. نفسه: 272 و277.

ويمكن ملاحظة هذا النمط من التفكير أيضاً في كلام الحجاج بن يوسف. أغراض السياسة في إعراض الرياسة لعلي بن محمد السمرقندي: 285، وطبقات الخنابلة: 36/2. ويطول بنا المقام لو أردنا توضيح الملاحظة الأخيرة توضيحاً كاملاً وتبيان الجذور الفقهية والكلامية والتاريخية ونتائجها في المراحل التالية وفي الفترة المعاصرة، ودورها الأساس في بلورة التكوين الديني والنفسي لأهل السنة. إنما كان هدفنا التنبيه على ملاحظة مهمة جداً وإحدى أدق النقاط وأكثرها حساسية التي فرّقت بين الشيعة والسنة في التكوين الديني



ولكن من أين جاءت هذه النظرة؟

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

لكن ليس هذا إلا وجهاً واحداً للقضية، وما هي إلا نظرية تظهر بصورة أخرى عند التطبيق والعمل، كما وقع فعلاً. صحيح أن الإسلام دين ودولة كما يؤكد على ذلك القرآن والسنة، ولكن لمن تسلّم هذه الدولة؟ وماذا يقول القرآن وتقول السنة في ذلك؟ وهل أن الذي 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 الحساسة جداً اتجاهين مختلفين للشريعة والسنة في فهم الإسلام والسياسة والإمامة والحكومة، ويتفق المذهبان على الصفة الدينية الدنيوية للإسلام، ويعتقدان بأن القوانين الإسلامية لهذا العالم هي من الدين ولا بد من الاعتقاد والالتزام بها، كما يعتقد كلاهما بضرورة الحكومة الإسلامية بشروطها، ولا يختلفان كثيراً حتى في فروعها. أما التباين الرئيسي بينهما فيمن في نظرة كل

والنفسى الدينى والتغيرات الاجتماعية والسياسية. ورغم التطورات الأساسية العظيمة خلال العقود الأخيرة إلا أنه يمكن مشاهدة هذا الفارق بوضوح، وسيبرز هذا الاختلاف بشكل أوضح في المستقبل بانخفاض جهد التحرك السياسى في نطاق أهل السنة، وهو واقع لا محالة لأسباب كثيرة. راجع أيضاً:

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

منهما إلى الحاكم وليس إلى الحكومة، فالحاكم في نظر أهل السنة هو شيء والحكومة وملحقاتها شيء آخر، بينما يرى الشيعة أنهما مرتبطان لا ينفصمان عن بعضهما⁽¹⁾.

لتوضيح هذه الملاحظة ينبغي أن نشير إلى النقطة الأساسية، ألا وهي رأي كلٍّ منهما بالإمامة والوصاية، ولا نقصد هنا من يكون الإمام والوصي بعد الرسول 9؟ إذ لا تبدأ القضية من هذه النقطة. فالقضية عند الشيعة ليست قضية الإمام والوصي وإنما الإمامة والوصاية، أي أنها ليست مسألة شخص معين وإنما مسألة شأن، بمعنى آخر: ما هو شأن الإمامة والوصاية؟ ومن الذي يستطيع أن يكون الإمام والوصي بلحاظ ذلك الشأن؟ فالإمام والخليفة عند الشيعة هو ذلك الشخص الذي تتوفر فيه الشروط اللازمة لتبوء هذا الشأن والمنصب؛ بناءً على ذلك يتحدد بالدرجة الأولى هذا الشأن ثم يتعين الشخص الذي يليق به هذا الشأن⁽²⁾.

تتطلب هذه النقطة المزيد من التوضيح؛ لذا نرى أنفسنا مضطرين لإلقاء الضوء عليها لما لها من أهمية بالغة في فهم هذا البحث، رغم أن التوضيح قد يجرنا إلى الخروج عن مسار البحث بعض الشيء.

الرؤية الشيعية:

لا يتحدّد الرأي الشيعي حول وصاية الرسول 9 وخلافته في تعيينه 9 علياً Δ إماماً للمسلمين من بعده والتأكيد على ذلك مراراً، الأهم من هذا أن فهمهم

(1) حول نظرية الحكومة وخصائص الحاكم والارتباط بينهما عند أهل السنة راجع: من أصول الفكر السياسي الإسلامي: 359-389، وأيضاً: نظام الإسلام، خصوصاً الصفحات 11-50، وكذلك: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم لفتحي الدريني: 263-319.

(2) عن شروط الإمامة والإمام عند الشيعة انظر في إحدى خطب الإمام علي عليه السلام في هذا الباب في شرح ابن أبي الحديد: 263/8.

الحُكم والحاكم.....

لهذا الموضوع ينطوي على عمق واتساع وخصائص مميزة. بعبارة ثانية: إن الكلام لا يدور حول شخص معين يخلف الرسول 9، وإنما يتطرق إلى مفهوم خلافة الرسول 9 وأبعادها وخصوصياتها التي تؤهل الشخص لهذه المكانة.

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

قلنا: إن الإسلام دين ودولة وإيمان وسياسة، وهما عنصران لا ينفكّان عن بعضهما، وأفضل دليل على ذلك: سيرة رسول الله 9 في المدينة. فقد أنصبَّ جهده الرسول 9 وهو يحكم مجتمع المدينة كزعيم سياسي على قيادة المجتمع على أساس التعاليم القرآنية، أي أنها لم تكن مجرد إدارة للمجتمع وحسب، وإنما كان الهدف إدارة الناس بالعدل وتطبيق التعاليم الإسلامية في جميع الأبعاد الحياتية الفردية والاجتماعية للمسلمين، ولا يتيسر هذا الأمر إلا أن يمتاز القائد بالكفاءة الأخلاقية والمعنوية المقرونة بالعلم والبصيرة في أمور الدين، وهو ما مثله رسول الله 9 بوصفه المصدق الأتمّ والأكمل لهذه الخصائص.

المهم هنا هو: من يستطيع أن يصبح خليفة لهذا القائد العظيم فيدير المجتمع ويجهد في تطبيق أحكام الإسلام في جميع الشؤون الفردية والاجتماعية للمسلمين؟ بعبارة أوضح: أن يمتلك قدرة إدارة المجتمع في إطار المبادئ والضوابط الإسلامية دون أن يتعدّها. وهل تتوفر الشروط المطلوبة أو الحد الأدنى لها في من يتكفل فقط

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

بالأمور السياسية للمجتمع؟

فإذا اعترفنا بأن شأن الرسول 9 في قيادة الناس كان يتجاوز شأن القائد السياسي العادي وجب أن يمتاز خليفته بشأن يفوق شأن الزعيم السياسي. وإذا اعترفنا بأن إدارة المجتمع على أساس القوانين الإسلامية والقرآن الكريم فريضة واجبة في جميع الأزمان دون أن تنحصر في عهد الرسول 9 وجب أن تتوفر في خليفة الرسول 9 القدرة العلمية والبصيرة الدينية اللازمة لأداء هذه الفريضة. وأخيراً إذا اعترفنا بضرورة توفر القائد الإسلامي الذي يطمح إلى تطبيق الأحكام الإسلامية على التقوى والخصائص المعنوية والروحية التي تؤهله للقيام بهذه المهمة وتجسّد فيه الفضائل التي يريد أن ينشرها فالأولى أن تتوفر أيضاً فيمن يتولى قيادة الأمة بعد الرسول 9.

لهذا اكتسبت الخلافة والوصاية، وتعبير آخر: الإمامة لدى الشيعة شأنًا خاصاً، فقبل أن يحوم الكلام حول من يكون الخليفة بعد الرسول 9 يدور حول موضوع الخلافة ومفهومها ومن يستطيع ويلزم به أن يتولى هذا المنصب. صحيح أن عقيدة الشيعة بخلافة علي Δ نابعة بالدرجة الأولى من توصيات الرسول 9 وتأكيده المتكررة فيه، لكننا يجب أن نضيف أن علياً Δ لم يصبح خليفة لرسول الله 9 إلا لتوفره على الخصائص التي يتطلبها التصدي لمثل هذا المنصب أكثر من أي شخص آخر، وترى الشيعة أن سبب اختيار الرسول 9 لعلي Δ خليفة له هو ما يتميز به Δ من خصائص دون غيره، الأمر الذي أهله بجدارة لتولي هذا المنصب، فكفاءة علي Δ وجدارته وامتيازاته الخاصة به هي التي أهلته لمثل هذا الاختيار، وما كانت وصايا الرسول 9 به إلا تأييداً عملياً على هذه الكفاءة.

صفوة القول: إن الإمامة والخلافة عند الشيعة هي مسألة شأن قبل أن

الحُكْم والحَاكِم.....

تكون مسألة شخص، فيتمّ تعريف الشان أولاً وتحديدّه ثم يعين صاحب الشان. فالإمام هو الذي يتحلّى بخصائص تعدّ ضرورية لتولي منصب الإمامة وليس العكس، أي ليست الإمامة والخلافة شأنًا يتجسد معناه من خلال خصوصيات الأئمة والخلفاء⁽¹⁾.

تتعاكس هذه المسألة عند أهل السنّة، أي يتمّ تعيين صاحب الشان أولاً، ثم يُعرّف الشان بلحاظ خصوصيات صاحبه، فيعين الوصي والخليفة لتعرف من ثم الوصاية والخلافة. وقد خضعت نظرة أهل السنّة إلى الحاكم لتأثير هذا المبدأ، أي الاعتراف بما هو واقع أولاً، ومن بعده تحديد شروط وخصائص وصلاحيات الحاكم.

بلحاظ ما ذكرنا يمكن أن نقول باختصار: إنّ نظرة الشيعة والسنّة للحكومة والسياسة - وبنحو أعمّ القوانين غير العبادية في الإسلام - متماثلة إلى حدّ ما لأنّها تعود إلى مصدر واحد، وإذا وجد بعض الاختلاف فيها ففي الفروع وليس في الأصول، وهو يعود بدوره إلى معاييرهما في نقد السنّة ودراستها؛ ذلك لأنّ تلك المعايير متباينة في تحديد اعتبار الأحاديث النبوية وصحتها. ولكنّ النظرة تجاه الحاكم وشروطه وخصائصه تختلف تماماً بين المذهبيين، وتتبع نظرة أهل السنّة من الاعتراف بالحكام الذين تولّوا زمام الأمور في القرون الأولى، وعلى ضوء هذا

(1) كمثال انظر: الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 19-25، وجاء في جانب منه حول أن الخلافة تنعقد بالقهر والغلبة: «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمّي أمير المؤمنين فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، برّاً كان أم فاجراً»، ثم يضيف: «تكون الجمعة مع من غلب»، ونقل أن ابن عمر صلّى بأهل المديّة في زمن الحرّة - وهي واقعة مرعبة وقعت أيام يزيد انتهت بمقتل الكثير من الناس والتابعين وانتهاك أعراضهم - وقال: "نحن مع من غلب". نفسه: 23. لاحظ مثلاً أوضح في أقوال ابن حنبل في كتاب الأئمة الأربعة: 4/119-120.

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الاعتراف أرسيت الأسس الفقهية والكلامية لهم طول الزمن، إلا أن الشيعة ينظرون إلى الموضوع أساساً من زاوية أخرى، وتنبع رؤيتهم للحاكم من نظرهم لأصل الحكم بشكله الذي كان عليه زمن الرسول 9 وخلفائه الذين كان من المفروض أن يتولوا الأمور من بعده. ويرى المذهب الشيعي أن هذا النوع من الحكم هو من خصائص النبوة والرسالة، وأن الإمامة والوصاية هي نوع من استمرار النبوة وتنطوي على شأن مماثل لها، ولا يتناقض هذا الاستمرار مع أصل ختم النبوة الذي يعتبر ركناً من أركان الإسلام. من هذه النقطة تحديداً تتبلور فكرة الشيعة حول الحاكم وشروطه وخصائصه وصلاحياته، والنظر من هذه الزاوية يسلب الشرعية مما حصل في القرون الأولى، وبالتالي لا يمكنه أن يكون معياراً لتحديد ضوابط وشروط الحاكم.

ومن المناسب هنا أن نشير إلى رأي الخوارج أيضاً، فبخلاف أهل السنة نفى الخوارج الوضع المتحقق لأسباب نفسية وطائفية واجتماعية، ثم بلوروا نظريتهم حول الحاكم وشروطه على أساس ذلك النفي مقارنة بالشيعة، فقد كان لنفي الوضع الموجود من قبل الشيعة أسباباً أيديولوجية، لكن أيديولوجية الخوارج هي وليدة نفي الوضع الموجود.

على أية حال فإنّ بحثنا كان يحوم حول عدم وجود أي ترابط بين نظرة أهل السنة للحاكم ونظرهم للحكومة، فقد خضعت في الحالة الأولى لتأثير الواقع التاريخي، بينما خضعت في الحالة الثانية لتأثير القرآن والسنة.

نظرتان:

تعود بدايات هاتين النظرتين إلى المرحلة التي تلت وفاة رسول الله ﷺ، فلم يكن يخالج أحد الشك حينذاك من ضرورة تطبيق الأحكام والموازن الدينية في المجتمع، فقد كان واضحاً بأن المجتمع ينبغي أن يدار وفق قوانين وضوابط معلومة، لكن الغموض

الحكم والحاكم.....

أحيط بموضوع الحاكم والخليفة، فالمهم هو إدارة المجتمع وانتخاب شخص لهذه الإدارة، وحينما اختير أبو بكر لها بايعه عامة المسلمين لا بسبب خصوصيات يتوفر عليها أو ميزات معينة كان المسلمون يتوسّمونها في الحاكم المنتخب، وإنما كان الأمر أسرع من هذه التأملات والمناقشات وربما بدا عادياً جداً، فقد بايع عدد من الأشخاص أبا بكر ثم تبعهم الآخرون على الفور ودون إضاعة الوقت.

وقد تم الإذعان لخلافة أبي بكر كحقيقة واقعة، ولو كانت البيعة لغيره لجرى القبول بها أيضاً كحقيقة واقعة، ودليل ذلك: أن أهل المدينة قالوا لفاطمة الزهراء ع حينما كانت تدعوهم مراراً للعمل بوصايا رسول الله ص وعدم إزاحة الحق عن مجراه وتساءلم النصر: «يا بنت رسول الله، قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أن زوجك وابن عمك سبق إلينا قبل أبي بكر ما عدلنا به!».

فماذا كانت النتيجة النهائية؟

كانت للرسول ص مكانته الخاصة عند الجميع باعتباره المرشّح والزعيم

السياسي، وانتقلت السلطة بعده إلى أبي بكر، ولكن دون أن يحتلّ في أذهان ونفوس أناس تلك الفترة شأنًا دينياً خاصاً، سواء قبل خلافته أم بعدها، شأنه شأن سائر المهاجرين والأنصار، إلا أن هذه البيعة مهّدت لظهور فكرة تبدّلت فيما بعد إلى ركن أساسي في فكر أهل السنّة بشأن الحاكم وشروطه، الأمر الذي يستلزم المزيد من البحث والتوضيح.

(1) الإمامة والسياسة: 12/1. المثال الآخر ما قاله بشير بن سعد الأنصاري بعد خطبة الإمام علي ع في وصف آل الرسول ص، وأهم أولى بالخلافة من سواهم: «لو كان هذا الكلام سمعته الأنصار منك يا علي قبل بيعتها لأبي بكر ما اختلف عليك اثنان». . نفسه: 12. وذهب فقهاء المذهب الحنفي إلى أن الخليفة لا يعزل لو فسق، وأن العدالة ليست شرطاً في انعقاد الخلافة، ويجوز عقدها للفساق رغم كراهية ذلك، وينقل عبد الكريم البكاء أنه رأى عشرة من الصحابة صلّوا خلف أئمة جور. انظر معالم الخلافة الإسلامية: 306-307.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

المجموعة الأولى التي بايعت أبا بكر كانت تُعد بالأصابع، ثم لحق بهم الآخرون كاعتراف بالأمر الواقع وإذعان لما هو حاصل.

ورغم أن هذا الأمر لم يكون ملموساً إلى هذا الحد بالنسبة للخليفين الثاني والثالث بيد أنه كان على هذه الشاكلة أيضاً، فقد عيّن أبو بكر عمرَ للخلافة، بمعنى أنه اعترف به خليفة فتبعه الآخرون، واعترف عبد الرحمن بن عوف بعثمان

كخليفة نيابة عن الشورى الستة فتبعه الناس في ذلك، لكن انتخاب علي Δ للخلافة يختلف تماماً عمّن سبقه، ذلك أن عامة الناس بايعته بإصرار على الخلافة.

المهم في ذلك فكرة الانصياع للحاكم كحقيقة واقعة انعقدت نطفها على عهد الخلفاء الراشدين، ونمت هذه النطفة فيما بعد خاصة بعد مجيئ بني أمية حتى أصبح لها مفهوم وأبعاد تتباين كثيراً عما كانت عليه أيام الراشدين، وأُحيطت بهذه الفكرة في تلك الأيام هالة من القداسة الدينية مما ساعدت على انتشارها بين الناس، بل واستحوذت على شرعية مجمع عليها.

قلنا: إن هذا النهج من التفكير بلغ غاية نضجه في عهد بني أمية، وكان لمعاوية الدور التأسيسي فيه شأنه في ذلك شأن القضايا المماثلة الأخرى، فبعد أن استقرت له الخلافة بذل غاية جهده لحصر الخلافة في أسرته وراثته، الأمر الذي كان غريباً حتى ذلك الحين. ورغم المعارضة التي لقيها لكنه انتصر في النهاية على خصومه، وصار للخلافة بُعد وراثي.

ومنذ ذلك الحين كانت الخلافة تنتقل بصورة آلية خارج إرادة الأمة وبصورة مستقلة عنها. فلم يكن يُؤخذ بالاعتبار ماذا تريد الأمة؟ وماذا تقول؟ وما هي الضوابط الشرعية المتعلقة بالحاكم لكي يُعين الخليفة على أساسها؟ إنما كان الخليفة السابق يعين اللاحق، والأخير إما كان ابنه أو أخاه. وكان من المشكل بل من المستحيل في رأي الكثير من أناس تلك الفترة تغيير هذه الحقيقة، أمّا أولئك الذين كانوا يرون إمكانية التغيير الشاقة كانوا لا يرغبون بالخوض في أمور تسبب

الحُكم والحاكم.....

لهم المشاكل وتستلزم التضحية والإيثار⁽¹⁾.

بهذه الصورة انتصر الأمر الواقع على العقيدة، لأنه اتخذ كأصل منذ البدء، رغم أن الأمر الواقع الذي اتخذ الطابع الرسمي فيما بعد كان يختلف تماماً عن الأمر الواقع الذي أذعن له الناس في البداية، كما اختلفت آلية تعيين الخليفة والشروط اللازمة فيه وحدود صلاحياته تماماً عما كانت عليه إبان عهد الخلافة الراشدة، حتى آل الأمر إلى أن الحاكم أصبح مفروض الطاعة ويمتلك الشرعية لمجرد أن السلطة بيده، حتى وإن عُدم أدنى الشروط اللازمة لإحراز هذا المنصب واستولى على السلطة بالقوة، بل وإن كان ظالماً جائراً يتعدى حدود الشريعة ويمارس الفسوق⁽²⁾. يقول الفقيه والقاضي المعروف ابن جماعة: «وأما الطريق الثالث الذي تعتقد به البيعة القهرية فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته، ولزمت طاعته... لينتظم شمل المسلمين، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدر في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً».

ثم يقول: «وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر 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»⁽³⁾.

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

(1) من أوضح الأمثلة: انتقاد الإمام الحسين Δ للعلماء المتهتكين المصانعين للظلمة في زمانه وجميع الدهور. تحف العقول: 171-172.

(2) من أصول الفكر السياسي الإسلامي: 438-444.

(1) نقلاً عن: الخلافة والإمامة لعبد الكريم الخطيب: 303.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

من القرآن والروايات والفقه والتاريخ والكلام والفلسفة، وقد نجح في مسعاه؛ لأنه كان ينسجم مع أفكار الناس والخلفية التاريخية والثقافية لهم والتحويلات الاجتماعية والسياسية في تلك الفترة الزمنية.

نكتفي هنا بذكر مسألتين؛ لأن الخوض في هذا الموضوع والبحث في نشاط يد التزوير والتحريف يجيد بنا عن موضوعنا الأساس⁽¹⁾.

مسألة القضاء والقدر:

ماذا كان يريد رجال السلطة في تلك الأيام؟

إنهم كانوا يطلبون طاعة الناس للحاكم بما هو حاكم كأمر واقع لا أكثر من ذلك. وقد أشرنا سابقاً إلى أن الأمويين لم تكن تحذوهم رغبة جامحة في إضفاء منزلة دينية عليهم، لأنهم كانوا في غنى عنها ولا يستأنسون بها، وإذا كانوا ينتهزون الدوافع الدينية في بعض الأحيان فلتعزيز سلطتهم الدنيوية وليس موقعهم الديني كخلفاء للمسلمين، على عكس بني العباس الذين كانوا يطمحون إلى كسب مكانة دينية لتثبيت سلطتهم الدنيوي⁽²⁾.

والحال كهذه، ما هو العامل الذي يستطيع أن يحقق هذا الهدف ويحث

الأمة على الطاعة المطلقة غير المقيدة بشروط؟

كانت مسألة القضاء والقدر أفضل وسيلة يتشبث بها الأمويون بلحاظ

الأرضية النفسية والثقافية والسوابق التاريخية، ذلك أن عرب الجاهلية كانوا يؤمنون

(2) يحلل كتاب "الإسلام وأصول الحكم" هذه القضية تحليلاً جيداً، وخاصة على الصفحات

(3) يوضح غولدتسيهر تأثيرات إجراءات العباسيين في بلورة التكوين الفقهي والكلامي

والحديثي للمسلمين، وتعزيز مواقعهم:

الحكم والحاكم.....

إيماناً راسخاً بالتقدير والمصير، ويعتقدون بأن حياة الإنسان ومصيره خارج اختياره وإرادته، وأن الأحداث التي تمر به تنشأ عما هو مقدر له مسبقاً مما لا دور له في تغيير مسارها.

وكما كانت هذه الفكرة شائعة عند البدو فإنها كانت رائجة أيضاً بين قريش وسكان مكة، بل يمكن تفسير عبادتهم للأصنام من خلال هذه الفكرة، فقد كانوا يعتقدون بآلهة متعددة ويتقربون إليها ويقدمون إليها القرابين لإيمانهم بتأثيرها في حياتهم، وأنها تتدخل مباشرة في جميع أحداث الحياة من الولادة حتى الوفاة: من تعيين جنس المولود، والجفاف والتجارة والربح والغلبة في الحروب والانكسار فيها والمرض والفقر وغيرها دون أن يكون للإنسان أية إرادة فيها⁽¹⁾.

إنَّ الثنوية والاعتقاد بالآلهة المتعددة يتناقض مع الإيمان بالحرية ومسؤولية الإنسان، إذ لا معنى لهذه الحرية إذا كانت قوى ماورائية أخرى تتحكم بكلِّ مقدّرات الانسان، فلا يمكنه أن يكون حراً إلا حينما يستطيع أن يحدد مصيره بنفسه أو على الأقل أن يحدد بعض مصيره بنفسه، وإلا فسوف لم يبقَ للحرية مفهوم ومحتوى لو سارت مقدرات الإنسان وتحدّد مصيره على يد آلهة مستقلة. على أية حال، كان الفكر الجبري شائعاً ومسيطرأ على المجتمع الجاهلي، وقد هاجمه القرآن الكريم وانتقده بشدة لأنه يعمل على مسخ الإنسان، وهو انتقاد انطوى على عدة أهداف:

أولها: إبطال هذه الفكرة الخاطئة، فقد كان الوهم الجاهلي الأحمق هو الذي جعلهم بأن يعتقدوا بعبدة آلهة.

وثانيها: إحياء الضمير الإنساني وحسّ المسؤولية في الإنسان الذي كان يرى في نفسه مسلوب الإرادة، مغلوب على أمره، لا يتورع عن كل دناءة،

(1) حول مفهوم السببية والحياة العقلية للعرب انظر فجر الإسلام: 30- 49.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

ويسعى إزاء الضغط النفسي الذي يتعرض له جراء ممارساته إلى التقرب من الآلهة لنيل الفلاح لا إلى إصلاح النفس، فحينما لا ترهق سعادة الإنسان وشقاؤه بعمله وتحقق بإرادة الآلهة والأصنام فإن أي امرئ سوف لا يستطيع المبادرة إلى إصلاح ذاته لنيل السعادة ولا يتشبث إلا بهذه الأصنام.

وثالثها: تحطيم الأسس الاعتقادية والفكرية لسيادة ما يسمون بالأشراف العتاة الذين لا قهمهم إلا المادة والهيمنة على المجتمع. فلم يكن السيف وإنما خرافات الجبر هي التي تمنح الحاكم مكانته في المجتمع الجاهلي في تلك الفترة. وكان مجتمع الجزيرة العربية يوم ذاك مجتمعاً طائفيًا مشتتاً لا تنفع معه قوة السيف في فرض الطاعة عليه، وكانت مكانة المتسلطين الفاسدين الجائرين على المجتمع تنبع من جهل الناس وعصبيتهم لا من ضعفهم وعجزهم، ولهذا كانوا وإلى اللحظة الأخيرة من أكثر الأعداء حقداً على رسول الله 9، ولم يبطأطخوا له بتاتاً، وحينما أسلموا طمعاً أو خوفاً فإنهم كانوا يتحينون الفرص للأخذ بالثأر، وهكذا فعلوا تحت مظلة الأمويين.

الحق أن الاعتقاد بالتوحيد بالشكل الذي أبانته الأديان الإلهية وخاصة الإسلام يحتاج لإدراكه وفهمه - رغم كونه أمراً فطرياً - إلى الحد الأدنى من النضج العقلي والفكري، وإذا ما عدم المرء هذا الحد الأدنى فإنه لا يستطيع أن يفهم بأن الله بيده ملكوت كل شيء، وما العوامل التي يتصورها الإنسان بأنها مؤثرة في حياته إلا وسائل مادية وغير مادية في هذا العالم الواسع مخلوقة لله تعالى وتحت طاعته. ولا بد من القول بأنّ عرب الجاهلية كانوا يفتقرون إلى هذا الحد الأدنى من النضج الفكري والعقلي؛ ذلك أن البيئة الحياتية والاجتماعية والخلفية التاريخية والثقافية لهم كانت بعيدة عن التغيرات التي تؤدي إلى مثل هذا النضج. وقد قلنا بأنهم كانوا لا يحملون تصوراً واضحاً لمفهوم العلية، ورغم معرفتهم الجملة به لكنهم كانوا عاجزين عن اكتشاف العلاقة بين العوامل المختلفة،

الحكم والحاكم.....

ولهذا انتشرت بين صفوفهم الخرافات والطيرة والكهانة بأسفهِ صورها. ولا ننكر أن الخرافات تعشعش في كل قوم وشعب، لكن الذي كان سائداً بين عرب الجاهلية أكثر من مجرد خرافات ناشئة عن الحاجات الروحية والنفسية المكبوتة أو غير المكبوتة، بل كانت ناجمة عن البلاهة والسفاهة وتعطيل العقل. ومن المناسب هنا أن ننقل جانباً من الوصف الدقيق لأحمد أمين حول الحياة العقلية للعرب في الفترة الجاهلية:

«... في مثل هذا الطور الذي كانت تمر به العرب في الجاهلية يتجلى ضعف التعليل، أعني عدم القدرة على فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب والمسبب فهماً تاماً. يمرض أحدهم ويألم من مرضه فيصفون له علاجاً، فيفهم نوعاً ما من الارتباط بين الدواء والداء، ولكن لا يفهمه فهم العقل الدقيق الذي يتفلسف، يفهم أن عادة القبيلة أن تتناول هذا الدواء عند هذا الداء، وهذا كل شيء في نظره؛ لهذا لا يرى عقله بأساً من أن يعتقد أن دم الرئيس يشفي الكلب، أو أن سبب المرض روح 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 القبيلة تفعله، لأن منشأ الاستنكار دقة النظر والقدرة على بحث المرض وأسبابه وعوارضه، وما يزيل هذه العوارض، وهذه درجة لا يصل إليها العقل في طوره الأول.

هذا الضعف في التعليل هو الذي يشرح لنا ما ملئت به كتب الأدب من خرافات وأساطير كانت العرب تعتقدها في جاهليتها... وهذا يعلّل لنا التجاهم في تعرّف الحوادث الماضية والمستقبلية إلى الكهانة والعرافة وزجر الطير والعيافة... نعم، كل أمة فيها مخرفوها مهما رقيت ومهما تفلسفت، ولكن كتب الأدب العربي تدلنا على أن هذه العقائد كانت عقائد الشعب عامة لا أفراد شواذ، وأن الكهانة وأمثالها تكاد تكون نظاماً مقررّاً لكل قبيلة من قبائلهم.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

قد نجد في بيت من الشعر الجاهلي أو في مثل من أمثالهم أو قصة من قصصهم فكرة راقية، وربطاً للأسباب والمسببات، ولكن حتى هذه يعوزها العمق في التفكير، كما يعوزها الشرح والتعليل. جاء في سيرة ابن هشام: أن حياً من ثقيف فرعوا للرمي بالنجوم، فجاؤوا إلى رجل منهم يقال له: عمرو بن أمية أحد بني علاج - وكان أدهى العرب وأمكرها رأياً - فقالوا له: يا عمرو، ألم تر ما حدث في السماء من القذف بهذه النجوم؟

قال: بلى، فانظروا فإن كانت معالم النجوم التي يهتدي بها في البر والبحر وتعرف بها الأنواء من الصيف والشتاء لما يصلح الناس في معاشهم هي التي يرمى بها فهو والله طي الدنيا وهلاك هذا الخلق الذي فيها، وإن كانت نجوماً غيرها وهي ثابتة على حالها فهذا لأمر أراه الله بهذا الخلق، فما هو؟⁽¹⁾

الغريب أن بعض العرب المعاصرين الذين ترعرعوا في ظل تراثهم القديم وحافظوا عليه يعتقدون بمثل هذه القضايا، ويتنفسون في مثل هذه الأجواء، فقد كتبت الصحافة قبل مدة أن شيخ الإفتاء في العربية السعودية عبد العزيز بن باز أخرج شيطاناً من باطن أحد العرب ثم أسلم الشيطان على يديه!⁽²⁾

(1) فجر الإسلام: 39-40، نقلاً من سيرة ابن هشام.

(2) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: 95. يعتبر هذا المصنف الذي كتبه أحد أكبر

العلماء المتفتحين وأشهرهم (محمد الغزالي) أفضل مثال لتوضيح الاختلاف بين فهم الكاتب ومن يفكر على نمطه للإسلام وفهم العلماء السلفيين والوهابيين له، وهذه الملاحظة تضيء على الكتاب أهمية خاصة أكثر مما تصفيه بقية محتوياته، وضمن المؤلف كتابه حواراً جرى بينه وبين أحد الطلبة السعوديين عندما كان يُدرّس في جامعة عبد العزيز بمكة حول جلّية الغناء وحرمة: «... ثم أقبلت عليه بجدّ أقول له: إن الإسلام ليس ديناً إقليمياً لكم وحدكم، إن لكم فقهاً بدوياً ضيق النطاق! وعندما تضعونه مع الإسلام في كفة واحدة وتقولون: هذه الصفقة لا ينفصل أحدها عن الآخر فستطيش كفة الإسلام

الحُكْم والحاكم.....

ما هو جدير بالتأمل والملاحظة هنا هو أن أكبر عالم دين في بلد ولماذهب يعتقد بأنه المذهب الوحيد الذي يتجسد فيه الإسلام الخالص والأصيل الذي يماثل إسلام السلف الصالح البعيد عن الشوائب والخرافات والتزوير يفكر وفي هذا العصر يمثل هذه الطريقة، ويقوم بنفسه بإخراج هذا الشيطان ثم يدعوه للإسلام فيعتنقه! والأهم من ذلك أن صحافة البلد تتطرق إلى هذا الأمر دون أي تردد، وبلا أي وجل من استهزاء الآخرين وسخريتهم لإيمانهم العميق به وبأفكاره.

نظرة العرب القدماء إلى الكون:

لأهمية الفهم الصحيح للخصائص الفكرية والذهنية لعرب الجاهلية في الإحاطة بهذا المبحث وغيره من البحوث المطروحة، فإننا سننقل فقرة أخرى من كتاب أمين في وصف تلك المرحلة:

«فالعربي لم ينظر إلى العالم نظرة عامة شاملة كما فعل اليوناني مثلاً، لقد ألقى اليوناني - أول ما تفلسف - نظرة عامة على العالم، فساءل نفسه: كيف برز هذا العالم إلى الوجود؟ إني أرى هذا العالم جم التغير كثير التقلب! أفليس وراء هذه التغيرات أساس واحد ثابت؟ وإذا كان فما هو، الماء أم الهواء أم النار؟ وأرى العالم كله كالشيء الواحد يتصل بعضه ببعض وهو خاضع لقوانين ثابتة، فما هذا النظام؟ وكيف نشأ؟ وممَّ وجد؟

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

فأما نظرة شاملة وتحليل دقيق لأسسه وعوارضه فذلك ما لا يتفق والعقل

⇒

وينصرف الناس عنه. وهذا ظلم كبير لرسالات الله وهداياته!!»: ص 75-76.

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

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

هذه الخاصة في العقل العربي هي السرّ الذي يكشف لك ما ترى في أدب العرب - حتى في العصور الإسلامية - من نقص، وما ترى فيه من جمال⁽¹⁾.

يوضح الشهرستاني هذه المسألة بشكل آخر ويقول: «الصف الثاني حكماء العرب وهم شردمة قليلة، وأكثر حكمتهم فلتات الطبع وخطر الفكر... العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد... والمقاربة بين الأمتين مقصورة على اعتبار خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات، والغالب عليهم الفطرة والطبع. وإن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، حيث كانت المقاربة مقصورة على اعتبار كيفية الأشياء، والحكم بأحكام الطبائع، والغالب عليهم الاكتساب والجهد»⁽²⁾.

يقول أحمد أمين قبل الفقرة أعلاه التي ثبّتها في كتابه: «لاحظ بعض المستشرقين أن طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة، وليس في استطاعتها ذلك».

في مثل هذه البيئة ينمو وينتشر المذهب الجري بصورة طبيعية دون أن يستلزم الأمر إلى من يقوم بنشره وإشاعته؛ ذلك أن أي فكر سوى الفكر الجري لا يخالفه حظ التقدم والتأثير على مثل هذه الأرضية، فقد تبلور التكوين الذهني

(1) فجر الإسلام: 41-42.

(2) نفسه: 41، نقلاً من الملل والنحل للشهرستاني.

الحُكم والحاكم.....

والنفسى للناس بشكل أضحى يخضع لكل شيء منزوع من الدليل والبرهان، وهذا هو سبب انتصار الأشاعرة وأهل الحديث وأنصار الجبر وتخطئة العقل، وعلل ذلك اجتماعية ونفسية وثقافية وتربوية قبل أن تكون سياسية، فقد حققوا انتصارهم النهائي في وقت كانت السلطة السياسية تعاني من الضعف والتشتت، ولم يأت هذا الانتصار بدعم من القدرة الحاكمة أو السلطة الإعلامية والدينية لها، وبالتالي فإن المجتمع الذي كان يستهويه الجبر تغلب على أنصار العقل والإرادة والحرية وليس الحكام المروّجين لهذه الفكرة.

لكن هذا لا يعني بأن الجبرية كانت في الفترة الجاهلية مذهباً فلسفياً وكلامياً قائماً بحدّ ذاته ينطوي على أسس ومبادئ منقحة ومدونة كما هو الحال في القرون التالية، بل كان عقيدة جماعية شاملة بحيث تبلور تحت تأثيرها التكوين النفسى والاعتقادي وحتى الاجتماعى والسياسى للعرب، ولا بد من الإضافة هنا بأن هذه العقيدة انطمرت لفترة تحت الظروف الاجتماعية والسياسية التي جاء بها الإسلام أثناء عنفوانه وانتشاره، ولما توقفت الفتوحات الإسلامية ودخلت الشعوب والأقوام الأخرى تحت لواء الدولة الجديدة هَيَّأت الأرضية ثانية لعودة هذه العقيدة، لا سيما وأنه كانت للمسلمين الجدد في هذا المجال تجارب كثيرة وأفكار مدونة منتظمة، وتزامنت هذه العودة مع فترة سيطرة معاوية لتبدأ من هذه المرحلة بالذات بصورة جادة لوجود الأرضية اللازمة⁽¹⁾.

(1) حول التغلغل المؤثر لعلماء اليهود والنصارى لا سيما من قبل أولئك الذين أعلنوا إسلامهم في أفكار ومعتقدات مسلمي الصدر الأول، راجع: الملل والنحل للأستاذ السبحاني: 71-96. وعن أسطورة حب معاوية وإشاعتها انظر مروج الذهب: 39/3.

حقيقة الأمر أن الذهنية البسيطة والثقافة الواطئة لعرب الصدر الأول، والأسئلة الكثيرة التي أثيرت في أذهانهم بمجىء الإسلام وتماسهم مع مختلف الأقوام والشعوب، والطبيعة الحساسة لعلماء أهل الكتاب وهالة الاحترام التي تحيطهم منذ العصر الجاهلي، كل هذه العوامل

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

هدأت الأوضاع وانتهت الفتوحات، ولا زالت التجربة المريرة لخلافة عثمان والإمام علي Δ والصراع بين المسلمين تُلقى بظُلها على الأمة، وفي غضون ذلك وجد أهل الكتاب والنحل المختلفة الفرصة مؤاتية لاستعادة مكانتهم في النظام الجديد والتبليغ لعقائدهم. والأهم من ذلك أن مجيء معاوية وبنى أمية إلى السلطة مَهَّد لإحياء التراث الجاهلي بأفضل وجه ممكن؛ لأن طبيعتهم البدوية والجاهلية

وفرت أفضل أرضية لتغلغلهم بين المسلمين. ينتبه ابن خلدون إلى هذا الأمر ويشير إليه بذكاء وهو يتحدث عن تفاسير القرآن، ويقول: «...وصار التفسير على صنفين: تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي، وكل ذلك لا يُعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين، وقد جمع المتقدمون في ذلك واوعوا، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود، والسبب في ذلك: أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء ما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكوّنات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدّثان والملاحم وأمثال ذلك، وهؤلاء مثل كعب الأخبار ووهب بن منبّه وعبد الله بن سلام وأمثالهم، فامتثلت التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض أخباراً موقوفة عليهم وليست مما يرجع على الأحكام فتتحري في الصحة التي يجب بها العمل. وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك إلا أنهم بعد صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة فُتُلقيت بالقبول من يومئذ...». مقدمة ابن خلدون: 440.

انظر أيضاً: Goldziher, Muslim Studies, vol II, pp.152-159.

الحُكم والحاكم.....

كانت تعيدهم إلى تلك الأيام فضلاً عن حاجتهم لمثل تلك العودة لفرض سلطتهم ومدّ سلطانهم على الأمة، كما أن العرب في تلك الفترة كانت تتعلق بتلك المرحلة إلى حدّ العشق⁽¹⁾.

إشاعة المذهب الجبري:

أصبحت الأرضية ممهّدة ومن كل الجوانب لإحياء التراث الجاهلي، ولا سيما في مجال الفكر الجبري الذي احتلّ موقعاً متقدماً على الصعيد العملي حتى شمل كل المجتمع بمباركة من السلطة الحاكمة. وهو فكر كان سيحتلّ مكانه في تلك الفترة بلحاظ الظروف السائدة حتى وإن لم يعمد معاوية وبنو أمية 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 صورة منطبقة مع المبدأ الجبري، ولم يكن النقاش يدور حينذاك حول تأييد القرآن لهذا الفكر أو عدم تأييده، وإنما قيل: إنّه يمثل جوهر الإسلام والقرآن⁽²⁾.

فماذا ابتغى بنو أمية من وراء ذلك؟ ولم عملوا على نشر هذه الفكرة وإشاعتها؟

ذكرنا سابقاً أنّهم كانوا يطمحون من الناس الطاعة والسكوت والتبعية دون أن يفتحوا فاهاً للنقد والاحتجاج والاعتراض على ممارساتهم وظلمهم، وضرهم للدين بعرض الحائط، وتجاوزهم للحدود الإلهية، واستيلائهم على بيت

(1) حينما سُئل بعض الصحابة عما يدور بينهم في بعض مجالسهم، أجاب بأنهم ينشدون الشعر، ويسردون قصص الجاهلية. انظر: فجر الإسلام 95 وفي هذا دلالة على ارتباط مسلمي الصدر الأول العميق بتراثهم الجاهلي، وثمة أمثلة كثيرة يمكن الاستشهاد بها في هذا المضمار.

(1) لاحظ أمثلة لهذا الفكر في كتاب السنّة لأحمد بن حنبل.

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

المال وإنفاقهم منه على أهوائهم ومجوتهم وعدم وقوفهم بوجه تجاوزات ولاتهم. وكانوا يرغبون في فرض حكم مطلق دون أن يقف بوجههم حائل أو يمنعهم مانع وراذع، فقد أسكرتهم طبيعتهم البدوية وصفاتهم الجاهلية والثروة العظيمة والإمكانات الكثيرة والقدرة اللامتناهية والشهوة اللامحدودة وحقارة النفس إلى جانب الرغبة في الإشباع المطلق لها، ولم يعودوا يفكروا سوى بالاستجابة لميولهم وأهوائهم، فقد أصبحوا على رأس أكبر إمبراطورية بعد أن كان آباؤهم لا يطيقون رؤية أحمال عدد من الجمال وينظرون إليها بعين الحسد. ولم يكن هذا السلوك غير الطبيعي اللا معقول شيئاً غريباً بعيداً عن الانتظار⁽¹⁾.

وكيف يتسنى للحاكم سواء كان خليفة أم قائداً أم والياً أن يحكم بمطلق الحرية مع تحديدات الضوابط الشرعية التي يعتقد بها الناس؟ فلم يكن المجتمع الإسلامي مجتمعاً جاهلياً خالياً من أي قانون وضابطة، وبالتالي فإنه لم يستطع أن ينقض الإسلام صراحة لأنه يستمد شرعيته منه، إذ كان بإمكانه أن يتجاهل القوانين دون أن يستطيع إنكارها.

وكان الحل الأفضل الذي لا يؤدي إلى إنكار الإسلام ولا يقف حجر عثرة في طريق حرية الحاكم وسلطته ونزواته هو الترويج للمذهب الجبري القائل بأن الإنسان كائن مجبور مسلوب الإرادة لا دخل له في تعيين مصيره، وأن مقدراته بيد الله وكل ما يصيب الإنسان إنما يصيبه بمشيئة الله، أي أنه جرى الترويج لنفس الفكرة الجاهلية بلباس إسلامي واستبدال الآلهة المتعددة بإله واحد⁽²⁾.

(2) أشار الإمام علي Δ في خطب عديدة إلى الظروف المعاشية العسيرة التي مرّ بها عرب الجاهلية، انظر كمثال خطبته بعد انتخاب عثمان برواية كنز العمال: 718/5، وصف فيها معاشر العرب أضيق الأمم معاشاً وأهشهم ريشاً أي لباساً. وانظر خطبة أخرى له Δ في كتاب الغارات: 302/1.

(1) حول انتماء الأمويين وشعرائهم إلى المذهب الجبري، راجع: الأمويون والخلافة: 27-47.

الحُكْم والحَاكِم.....

على أساس هذا التفسير فإن كل ما يحصل للإنسان إنما يحصل له خارج نطاق إرادته وبمشيئة الله القادر المطلقة، سواء كان الحادث طبيعياً أم صادراً عن الحاكم والخليفة أم أي إنسان آخر، وهذا هو بيت القصيد، أي أن ما يصدر عن الحاكم هو تقدير إلهي يتحقق عن هذا الطريق لا يمكن تغييره والاعتراض عليه، كما أن وجود الحاكم نفسه هو تقدير إلهي لا يقبل التغيير والتبديل، فهو موجود لأن الله تعالى أراد ذلك، ويده السلطة لأنه تعالى شاء ذلك⁽¹⁾.

كمثال على ذلك لاحظ خطبة الخليفة العباسي الثاني المنصور في مكة في أحد أسفاره إليها: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وتبصيره، وخازنه على فيئه أعمل فيه بمشيئته، وأقسّمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، قد جعلني عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحنى لإعطائكم وقسّم أرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني عليها أقفلني، فارغبوا إلى الله واسألوه في هذا اليوم

(2) يوضح علي عبد الرازق هذه القضية بصورة جلية ويقول: «إن الذي يستقرئ عبارات القوم المتصلة بهذا الموضوع يستطيع أن يأخذ منها بطريق الاستنتاج أن للمسلمين في ذلك مذهبين: المذهب الأول: أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته. ذلك رأي تجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً. وكل كلماتهم عن الخلافة ومباحثهم فيها تنحو ذلك النحو، وتشير إلى هذه العقيدة. وقد رأيت فيما نقلنا لك أنفاً أنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى، وأن أبا جعفر المنصور زعم أنما هو سلطان الله في أرضه. وكذلك شاع هذا الرأي وتحدث به العلماء والشعراء منذ القرون الأولى. فتراهم يذهبون دائماً إلى أن الله جل شأنه هو الذي يختار الخليفة ويسوق إليه الخلافة... ولقد كان في شيوع هذا الرأي وجريانه على الألسنة مما سهّل على الشعراء أن يصلوا في مبالغتهم إلى وضع الخلفاء في مواضع العزة القدسية أو قريباً منها، حتى قال قائلهم:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار
فاحكم فأنت الواحد القهار»

الإسلام وأصول الحكم: 117-118، انظر من: 113-120. وراجع البحث الجيد لحسن حنفي في هذا الموضوع في كتاب من العقيدة إلى الثورة: 29-21/1.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الشريف الذي وهب لكم فيه من فضله ما أعلمكم في كتابه، إذ يقول: (اليوم) أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (أن يوفقي للصواب والرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم، ويفتحي لإعطائكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم»⁽¹⁾.

وإليك مثلاً آخر من كلام معاوية المذكور في كتاب "أغراض السياسة في أعراض الرياسة" المشحون بمثل هذه الأمثلة: «نحن الزمان، من رفعناه ارتفع، ومن وضعناه اتضع». ثم يعقب المؤلف تأييداً وتوضيحاً للقول أعلاه فيقول: «تنبئ هذه الكلمات عن علو همتهم وكمال جلاله في ملوكيته وكمال التأييد الإلهي، والملوك في الحقيقة هم نواب الله وخلفاؤه وحكمهم نافذ على أموال الخلائق ورقابهم ودمائهم، ومن أراد الدرجة الشريفة والرتبة المنيفة عليه أن يرى وجوب طاعة الملك في عنقه ومطاوعته»⁽²⁾.

ويوضح محمود صبحي في كتابه "نظرية الإمامة" سياسة معاوية كالتالي:
«إن معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب ولكن بأيدولوجية تمسّ العقيدة في الصميم، فلقد كان يعلن في الناس أن الخلافة بينه وبين عليّ قد احتكما فيها إلى الله، وقضى الله له على عليّ، وكذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز أعلن أن اختيار يزيد للخلافة كان قضاءً من القضاء وليس للعباد خيرة في أمرهم، وهكذا كاد يستقر في أذهان المسلمين أن كل ما يأمر به الخليفة حتى لو كانت طاعة الله في خلافه قضاء من الله قد قدر على العباد.
ولقد كان معاوية يعلن أثناء ولايته في عهد عثمان أن المال مال الله لا مال المسلمين ليحتجن هذه الأموال ويحتجزها لنفسه، كما كان يستند في إقامة ملكه

(1) عيون الأخبار: 274/2.

(2) أغراض السياسة في أعراض الرياسة: 271.

الحكم والحاكم.....

إلى أيديولوجية مستمدة من نظرية التفويض الإلهي والحق الديني للملوك، وكان في ذلك تشويه، أي تشويه للسياسة الشرعية للمسلمين من حيث أراد أن يستغل الدين من أجل الملك ويخضع العقائد لأهواء الحاكم»⁽¹⁾.

وقد نجح إعلام معاوية وأخلافه لأسباب كثيرة يعود أكثرها إلى توفر الأرضية الاجتماعية والفكرية والخلفية التاريخية والبنية الروحية لأناس ذلك العهد، وأصبح الناس ينظرون إلى الأمور والأحداث وقيمونها حسب ما يشتهي أولئك الحكام، ويمكن ملاحظة مثال واضح على هذه الطريقة من التفكير في رأي الحسن البصري بالحجاج بن يوسف، مع أنه (البصري) كان أكثر جرأة من فقهاء عصره ومحدثيهم، حتى اعتبره المعتزلة منهم لأنه انتفض ضد الفكر الجبري الحاكم في زمانه، وكانت له مكاتبات مع عبد الملك والحجاج يردّ فيها على استشهادهما ببعض آيات القرآن الكريم لإثبات النظرية الجبرية⁽²⁾. وقد انتقد معاوية مراراً على أعماله⁽³⁾، لكنه رغم كل ذلك منع الناس من محاربة الحجاج الذي لم يتورع عن ارتكاب أية جريمة، باعتباره عقوبة إلهية لا يمكن دفعها بالسيف، أو بوصفه مصيبة إلهية ينبغي الصبر عليها حتى يحكم الله بينهم وبينه وهو خير الحاكمين⁽⁴⁾، مع أنه كان أفسق أهل زمانه حتى قال عنه: «لو جاءت كل أمة بخبيثاتها ونحن جئنا بأبي محمد لغلبناهم»⁽⁵⁾.

(1) نظرية الإمامة: 334.

(2) عن رأي المعتزلة في الحسن البصري واعتباره منهم انظر كتاب: باب ذكر المعتزلة لأحمد بن يحيى بن مرتضى: 12-15، وعن رسائله لعبد الملك والحجاج راجع: نفسه: 12-14، وكذلك: الأمويون والخلافة: 36.

(1) عن انتقاد الحسن البصري لمعاوية انظر: طبقات ابن سعد: 119/1.

(2) عن منع الناس من مقاتلة الحجاج وكيفية استدلاله راجع: الشيعة والحكامون: 26.

(3) وعن وصفه للحجاج انظر: الأئمة الأربعة: 257/1.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

أمثلة تاريخية:

من المناسب هنا أن نورد أمثلة تاريخية على هذا الطراز من التفكير، فبعد واقعة عاشوراء الدامية، وحينما أدخل آل البيت كأسارى على مجلس ابن زياد جرى حوار بين ابن زياد وبين العقيلة زينب **9** والإمام زين العابدين **Δ** يستحق التأمل لارتباطه بهذا البحث:

التفت ابن زياد إلى علي بن الحسين وقال له: ما اسمك؟ قال: أنا علي بن الحسين. فقال له: أو لم يقتل الله علياً؟

فقال السجاد **Δ**: كان لي أخ أكبر مني يسمى علياً قتله الناس.

فردّ عليه ابن زياد بأن الله قتله.

قال السجاد **Δ**: [الله يتوفى الأنفس حين موتها] [وما كان لنفس أن تموت

إلا بإذن الله].

فكبر على ابن زياد أن يردّ عليه فأمر أن تضرب عنقه⁽⁴⁾.

ولكن لم ينفذ هذا الأمر كما هو معلوم بعد أن وقفت أمامه العقيلة

زينب **9**.

وحصل حوار مماثل في مجلس يزيد، فقد التفت يزيد إلى السجاد **Δ** وقال: كيف رأيت صنع الله يا علي بأبيك الحسين؟ قال: رأيت ما قضاه الله عز وجلّ قبل أن يخلق السماوات والأرض! وشاور يزيد من كان حاضراً عنده في أمره فأشاروا عليه بقتله! فقال زين العابدين **Δ**: 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 مطرّقاً.

(4) لاحظ تفصيل القضية في: مقتل الحسين لعبد الرزاق المقرم: 422-423، وأيضاً: منتهى

الحكم والحاكم.....

ومما دار بينهما من الكلام أن قال يزيد لعلي بن الحسين: (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ). قال علي بن الحسين: ما هذه فينا نزلت إنما نزل فينا: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ)، فنحن لا نأسى على ما فاتنا ولا نفرح بما آتانا⁽¹⁾.

لقد أراد يزيد وابن زياد أن يوحيا بأن ما جرى على الإمام الحسين Δ 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 Δ ، وإنما هو الله الذي قتلهم، ولكن لماذا؟ لسبب أعماله التي استحق عليها هذا الجزاء!

المهم في كل ذلك أن تبرأ ساحة الحاكم تماماً وتلقى المسؤولية كلها على الله تعالى. وبهذا يحصل الحاكم على القدرة والحصانة المطلقة؛ لأن كل أعماله وسلوكه إنما هو تجلٌّ للإرادة الإلهية الحقة، ولا يمكن تغييرها ونقدها. وكان هذا هو التفسير المثالي الذي يتبناه الحاكم الأموي والذي يجعله غير مضطراً إلى إنكار الدين، كما أن عدم الإنكار هذا أن لا يقيد حركته، وبالتالي فهو كان يطمح إلى السلطة وحرية العمل والصلاحيات المطلقة لا إلى الوجهة الدينية، الأمر الذي يتيسر في مثل هذا التفسير.

وقد كان الحكم الأموي يفكر ويحكم على هذا الأساس ويبلغ له، وثمة أمثلة كثيرة من هذا القبيل تجدها في التاريخ الأموي، فلما مات معاوية كتب يزيد إلى عامل المدينة: «أما بعد، فإن معاوية بن أبي سفيان كان عبداً استخلفه الله على العباد،

(1) انظر مقتل الحسين: 452، ومنتهى الآمال: 357/1.

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

ومكّن له في البلاد، وكان من حادث قضاء الله جل ثناؤه...»⁽¹⁾. وقال معاوية لمن اعترض على استخلافه ولده يزيد: «فإنما هو الملك يؤتاه الله من يشاء.»⁽²⁾.
واتبع الولاة أيضاً هذا الأسلوب في الكلام والتبليغ، فقد خطب زياد بالناس يوماً فقال: «أيها الناس، إننا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما وُلّينا، فاستوجبوا عدلنا وفيئنا بمناصحتكم»⁽³⁾.
ويمكن ملاحظة مثال متكامل لهذا الطراز من التفكير في وصية يزيد بن عبد الملك التي كتبها في ولاية عهد ولديه⁽⁴⁾.

تزوير الحديث:

على أساس هذا الطور من التفكير وُضع عدد كبير من الأحاديث التي تصور ما يصدر عن الحاكم تقديراً إلهياً، وتدعو إلى عدم محاسبة الحاكم على عمله، فإن كان حسناً اكتسب الأجر وعلى الأمة الشكر، وإن كان سيئاً فعليه الوزر وعليها الصبر، وكذلك تدعو إلى عدم نقض البيعة للأمر من رأى منه مكروهاً، وإلا مات ميتة جاهلية، حتى نُسب إلى الرسول 9 قوله: ستكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي، وسيقوم رجال قلوبهم قلوب رجال شياطين في جُسمان إنسان. قال حذيفة: كيف أصنع إن أدركني ذلك؟ قال: اسمع الأمير الأعظم وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك. ونُسب إليه 9 أيضاً أنه قال: من يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني. ومن أراد المزيد فليراجع كتاب

(1) الإمامة والسياسة: 203/1.

(2) نفسه: 191/1.

(3) تاريخ الطبري: 220/5.

(4) الأمويون والخلافة: 26-28.

الحكم والحاكم.....

الإمارة في كنز العمال، حيث تدور معظم الأحاديث المنقولة في هذا الباب حول هذا الموضوع⁽¹⁾.

وقد قلنا: إنَّ الهدف الرئيسي لتزوير مثل هذه الأحاديث هو إشاعة الفكر الجبري الذي يبرر للحاكم وجوده وممارساته باعتبارها تقديراً إلهياً مكتوباً، إلا أن هذا القدر لم يقع الحكام على ما يبدو لتعزيز سلطاتهم، لهذا جرى وضع أحاديث كثيرة تؤكد على أن نقض البيعة حرام بأية صورة من الصور، وأن من لا توجد في عنقه بيعة لأمر مات ميتة جاهلية، وتدعو إلى الصلاة خلف كل أمير والانصياع لأوامره عادلاً كان أم فاجراً، وتمنع التعرض له بكلام سوء، وتحث على الاقتداء به في الصلاة حتى وإن تأخرت عن موعدها، وتكفر من يفكر الوقوف بوجه الحاكم، وتأمّر بضرب عنقه وقتل كل من يشق عصا المسلمين، وتطلب طاعة الأمير في كل الأحوال وعدم منازعته على سلطانه، وتشير إلى أن الله تعالى يذل أي قوم في الدنيا يريدون أن يذلوا سلطاتهم، وأن من يدعو إلى نفسه بوجود الأمير يلعنه الله وتلعنه الملائكة والناس ويستحق القتل⁽²⁾!

لقد أراد الأمويون بترويج فكرة الجبر إحاطة الحاكم بنوع من الحصانة ضد أي انتقاد أو تعرّض، والحق أنهم أفلحوا في هذا المسعى بعد أن بذلوا جهداً واسعاً في هذا السبيل، حتى قيل: «الجبر والتشبيه أمويان، والعدل والتوحيد علويان». وقد وقف الأئمة الأطهار E ما استطاعوا بوجه الاتجاه الجبري الذي يشل المجتمع ويجمّد حركته، بيد أن هذا الاتجاه احتل مكانه لأسباب أشرنا إلى بعضها سلفاً، واصبح له دوراً أساسياً في بلورة نظرة أهل السنّة للحاكم، وهذا لا يعني بأنهم آمنوا فيما بعد بالتفسير الجبري، ولكن بما لا ينكر أن هذه النظرة ترعرعت تحت تأثير

(1) كنز العمال: 4/6-89.

(2) كنز العمال: 6/39-47.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

هذه الفكرة⁽¹⁾.

وبالرغم من أن سلسلة الأحاديث هذه لا ترتب ط مباشرة بموضوع الفكر الجبري الذي أشاعه الأمويون إلا أنها تعتر من تبعاته؛ لأنها ساعدت على انتشار هذا الفكر وتعزيزه، فالأحاديث التي تطرقت إلى المشيئة الإلهية في ممارسات الحاكم وأوامره وضعت الحاكم في موقع محصن من الانتقاد دون الحاجة إلى إحاطته بمنزلة دينية تمنحه مثل هذه الحصانة. ولم توضع الأحاديث التي تناولت وجوب طاعة الحاكم وحرمة نقض بيعته والخروج عليه إلا لتثبيت هذا الموقع. من هذه الزاوية نظر عامة كبار فقهاء أهل السنة ومحدثهم ومتكلمهم إلى الحاكم، وعلى هذا الأساس استندت آراؤهم بوجوب طاعته وحرمة مخالفته

(1) لم تقتصر مواجهة الفكر الجبري في العهد الأموي على الأئمة الطاهرين والمذهب الشيعي وحسب، إنما كانت هناك أيضاً أصوات احتجاجية تنطلق متفرقة من بعض الأحرار المستقلين الذين وقفوا بوجه النظام الحاكم لأسباب فكرية وسياسية ودينية وعارضوه أيديولوجياً، ومنهم: غيلان الدمشقي الذي قتله هشام مع اثنين من أنصاره، وغيره، انظر كتاب: باب ذكر المعتزلة: 5-23.

«كان غيلان كثير النقد لبني أمية، إذ كان ينكر نظريتهم في الخلافة، ويناهض استبدادهم بأمر المسلمين، ويجهر بمخالفتهم للكتاب والسنة، ويُشهر باستعمالهم لأهل السوء والفساد، ويهتف بظلم عمّالهم للناس. ويقال: إن هشام بن عبد الملك أمر بقتله وقطعه تقطيعاً لأنه رفض قوله باستخلاف الله له، وندد بتصرفه في أموال المسلمين، ودعا الناس بأرمينة إلى الثورة عليه». الأمويون والخلافة: 179.

حول غيلان وشخصيته وأفكاره وعاقبته انظر: الملل والنحل: 127، وباب ذكر المعتزلة: 15-17، وفيه ذكر احتجاجه الجريء على إسراف الأمويين حينما طلب من عمر بن عبد العزيز أن يجعله مسؤولاً عن بيع الخزائن وردّ المظالم. نفسه: 16. وكان غيلان معروفاً في زمانه، إذ قال عنه الحسن البصري لما رآه في الحج: إنه حجّة الله على أهل الشام. انظر: باب ذكر المعتزلة: 15.

الحكم والحاكم.....

وحدود صلاحياته، ومنحوا الحاكم بما هو حاكم الشرعية، وأوجبوا طاعته دون أن يأخذوا بعين الاعتبار من يكون هذا الحاكم؟ وكيف استلم السلطة؟ وما هي عقائده؟ ونوع سلوكه؟ لأن وجوده وسلطانه هو أمر واقع بمشيئة الله⁽¹⁾.

ووجد من بين كبار الفقهاء والعلماء والمتكلمين من سار على غير هذا المنحى، واشترطت نظرته 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 انتهت المعتزلة وانطمرت أفكارهم وعقائدهم تحت الأفكار المتحجرة للأشاعرة والسلفية. وقد سطع هؤلاء الفقهاء والمتكلمون شأنهم شأن أقرانهم من المعتزلة في القرون الأولى وفي خضم فترة انفتاح الحضارة الإسلامية وعقلانيتها، لكنهم سرعان ما أفلوا إلى الأبد، ولم تلق أفكارهم أي اهتمام أثناء حياتهم وبعدها، ولم تتبدل إلى تيار فقهى وكلامي أو سياسي واجتماعي مستقل، ولم تؤثر في البنية الفكرية الدينية السياسية لأهل السنة. أما الذي أمسك بزمام الأمور وفرض سيطرته فهو الفكر العام الذي شكّل التاريخ الإسلامي، ولا يزال يمارس دوره بنشاط رغم كل التغييرات والتطورات التي طرأت على المجتمع.

فكرة الإرجاء:

العامل الآخر هو الفكر الذي ظهر أواسط الحكم الأموي وانتشر بسرعة، ذلك هو الفكر الذي آمن به المرجئة. وتحتاج أية دراسة حول أسباب ظهور هذا الفكر وانتشاره إلى بحث مستقل بذاته، غير أن مما لا شك فيه هو أن ترحيب

(1) كمثال انظر عقائد ابن حنبل في هذا الباب في: الأئمة الأربعة: 119/4 و120، وكذلك

مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي: 429-462.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الأمويين بهذا الفكر وسعيهم لنشره واستغلاله لصالح مطامعهم كان شديداً⁽¹⁾.
يعتبر فكر الإرجاء ردّ فعل إزاء الفكر الخارجي المتشدد الذي كان يحاسب على كل صغيرة، ويكفّر من يرتكبها، ويوجب عليه القتل، إذ انتهى هذا التشدد إلى نوع من الإباحية والاعتقاد بأن العمل لا يضر بالإيمان⁽²⁾، ولا يمكن تمييز الصالح من الطالح على أساس السلوك والعمل، فالمهم هو إيمان المرء وليس عمله الذي لا يمكن أن يُتخذ معياراً لتقويمه، وقد حملت هذه العقيدة في مطاويها محملاً دينياً لتسويغ أي نوع من التحلل والخلاف، ولهذا انسجمت مع التراث الجاهلي الذي كان باقياً على قوته ومسيطرأ على الأذهان دون منازع ومع أهواء شريجة كبيرة من الناس في تلك الفترة⁽³⁾.

فمن خصائص الفترة الجاهلية: كراهية الناس لأي نوع من القيود والقوانين والضوابط، إذ كانت الثقافة الجاهلية ثقافة حرة غير مقيدة بقانون، وثقافة إباحية شهوانية متحللة. وكانت الظروف حينذاك تقتضي مثل هذه الثقافة التي ناقضها الإسلام من جميع جهاتها كما تدلّ على ذلك الدلائل والشواهد الموجودة. فرغم أن الدين الإسلامي استطاع أن يعمل على إجراء تغييرات مهمة، لكن الثقافة التي ربّت

(1) تقول المرجئة: «لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وذهبت بعض فرقهم إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له، والمحبة بالقلب، فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن لا يضره ترك الطاعات وارتكاب المعاصي، ولا يعاقب عليها». راجع: الفكر السياسي الشيعي: 61، نقلاً من الجزء الثامن من شرح المواقف.

(2) حول الزندقة والإباحية عند المرجئة راجع: الزندقة والشعبوية في العصر العباسي الأول لحسين عطوان.

(3) للمزيد من الاطلاع عن المرجئة والممهدات الاجتماعية والثقافية لظهور هذه الفرقة انظر: النظم الإسلامية: 143-149، و: فجر الإسلام: 279-282. وراجع الأحاديث في ذمها والقدرية في: السنة لأحمد بن حنبل.

الحكم والحاكم.....

أبناءها على قيمها وخصوصياتها أقوى من أن تتراجع بهذه السرعة وتنسحب لصالح نذها، إلا أنها لم تكن بتلك القوة التي تستطيع أن تفرض هيمنتها ثانية وتقضي على عدوها، وإنما استطاعت - على الأقل - أن تواصل حياتها مستترة بلباس من الدين نفسه⁽¹⁾.

إن الطبيعة الشهوية للأعراب، ورفضهم لأية حدود أو قيود، والإمكانات الواسعة والثروة الطائلة التي اهتمت عليهم من الأراضي المفتوحة، والجواري الحسان والغلمان⁽²⁾ الذين وقعوا في أسرهم، وتعرفهم على وسائل الترف واللهو التي كانت لا تخطر لهم على بال، كل هذه العوامل خلقت ظروفاً دفعت الناس للالتجاء إلى مستمسك يخفف عنهم وطأة ضغوط الباطن وتأنيب الضمير ويوفر لهم الغطاء الشرعي في ارتكاب ما يشتهون. والحق أن رغبة الناس في التحلل وأتباع الهوى في العهد الأموي لم تكن أقل من بني أمية أنفسهم (راجع كتاب الأغاني)⁽³⁾. وفكر كفكر الإرجاء كان مرغوباً به بسبب الظروف الاجتماعية والثقافية

- (1) عن خصائص الثقافة الجاهلية انظر: فجر الإسلام: 1-66.
 - (2) قال رجل من أبناء المهاجرين: «أبناء هذه الأعاجم كأنهم نقبوا الجنة وخرجوا منها، وأولادنا كأنهم مساجر التنانير»، والمساجر جمع مسجرة، وهي الخشبة التي يقلب بها الوقود في التنور فنسود من كثرة الدخان. عيون الأخبار: 4/40.
 - (3) غير كتاب الأغاني، انظر مثلاً: ديوان أبي نؤاس. الغريب أن الغناء شاع في المدينة بشكل كبير، بحيث أخذ الكوفيون يصفونها بأنها مدينة الغناء والموسيقى في مقام الطعن بها، ولزوم تعلم الفقه في الكوفة وعند الحنفيين. كمثال راجع أشعار المهجاء الكوفية في: الأئمة الأربعة: 2 و9 و10. وقد انتشر الغناء في مكة والمدينة زمن يزيد. فجر الإسلام: 81.
- الطريف أن فرداً كالبهراري - وهو من أعلام الحنابلة - ينقل عن عبد الله بن مبارك ويوصي بما ينقله عبارة يصف بها كل قوم بوصف معين يفهم منها انتشار التشيع في أهل الكوفة، والقدرية في أهل البصرة، والإرجاء في أهل خراسان، والصرف في أهل مكة، والغناء عند أهل المدينة. انظر طبقات الحنابلة: 7.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

والعطش النفسي والطبيعة الجاهلية، ولهذا انهمال عليه الكثير من الناس متلهّفين حينما دخل معترك الميدان الاجتماعي، وبالطبع فإن السلطة الأموية لم يسؤها دخول هذا التيار لسببين : الأول: لانسجامه مع أهوائها وميولها، وحينما تتجه الأمة نحو الإباحية والتحليل واللهو تجاوز القيود الأخلاقية والدينية فلن يعد بإمكانها أن تتعرض للسلطة بالنقد. الثاني: أن انتشار فكرة تجزئة العمل عن الإيمان وعدم الإضرار به يمنح السلطة الأموية الحصانة التي تطلبها، فلا ضير أن يتصف الحاكم أو ولاته بالفسق والفجور ويتعدى الحدود ويعاقر الخمر طالما لم يتضرر إيمانه من عمله، هذا العمل الذي لا يخرج عنه دينه ولا يؤثر في منزلته الإيمانية والمعنوية! فيستطيع الحاكم وبسهولة أن يرد على منتقديه ويكتم أفواههم أمام الرأي العام؛ لأن غاية ما يتوسل به المنتقدون هو الطعن في إيمان الحاكم وتقواه بسبب الممارسات التي يرتكبها مما يسلبه صلاحية خلافة الأمة

(1) الحق أن الفسق والفجور والفساد انتشر بين الأمويين وولاتهم بصورة فاحشة، بحيث أصبح من المتعذر استمرار حكمهم إلا باللجوء إلى السبل التي تبرئ ساحتهم وتبرر سلوكياتهم كإشاعة فكر الإرجاء مثلاً، وفيما يلي نذكر مثالين على ذلك:

كان يزيد بن عبد الملك بن مروان وأمه عاتكة بنت يزيد بن معاوية بن أبي سفيان صاحب هو ولذة، وقد تولى الخلافة بعد عمر بن عبد العزيز، وهو صاحب حباة وسلامة، وهما جاريتان كان مشغوفاً بهما، وماتت حباة فمات بعدها بيسير - قيل: بسبعة عشر يوماً - أسفاً عليها، وكان قد تركها أياماً لم يدفنها؛ لعدم استطاعته فراقها، فعوتب على ذلك فدفنها، ويقال: إنه نبشها بعد الدفن حتى شاهدها. مآثر الإنافة في معالم الخلافة:

146-145/1.

وروى صاحب الأغاني «أن الحارث بن خالد المخزومي ولاه عبد الله بن مروان مكة، وكان الحارث يهوى عائشة بنت طلحة، فأرسلت إليه: أخر الصلاة حتى أفرغ من طوافي! فأمر المؤذنين فأخروا الصلاة حتى فرغت من طوافها، وأنكر أهل الموسم ذلك من فعله وأعظموه، فعزله». فجر الإسلام: 82، نقلاً عن الأغاني: 103/3. انظر أيضاً وصف أبي حمزة الخارجي ليزيد بن عبد الملك في خطبة له بمكة، فقد كشف عن فساده وإسرافه

الحُكْم والحَاكِم.....

مهما يكن من أمر فقد حظي هذا الفكر بتأييد الأمويين وتشجيعهم، ولعب دوراً مهماً في إضفاء الشرعية على الحاكم ومنحه الحصانة من الانتقادات ولا سيما في المرحلة الثانية للعهد الأموي. وبطبيعة الحال هناك كما ذكرنا- عوامل أخرى نتجاوز عن الخوض فيها.

⇨

وعلاقته بحياة وسلامة، في البيان والتبيين: 101/2.
وقد اضطرَّ المتطرفون من أهل السنة إلى تخطئة الكتاب والمؤلف لما فيه من فضح لفسق الخلفاء الأمويين والعباسيين وفجورهم. من القدماء، انظر: العواصم من القواصم: 49-
251، ومن المعاصرين: مؤلفات في الميزان: 100-103.

الفصل الرابع

السلطة والعدالة

السلطة والعدالة:

ذكرنا في الفصول السابقة أساسين مهمين من أسس التفكير السياسي عند أهل السنّة والشيعّة، ولكن ما هو الاختلاف النظري بين المذهبيين؟ وكيف بلور كل منهما عملياً تاريخه والبنية النفسية والاجتماعية لأتباعه؟ سنبحث في هذا الفصل الأساس الثالث من أسس التفكير، ثم نتوغّل في بحثنا الرئيسي عن الحركات السياسية للشيعّة والسنّة في التاريخ المعاصر وعناصر الاختلاف بينها.

قلنا في الفصل السابق بأن العامل الثالث من عوامل تكوين الفكر السياسي لأهل السنّة هو حساسية هذا المذهب إزاء السلطة والأمن والقوة القادرة على حفظ الأمن، بينما يتحسّس الشيعة من العدالة والتطبيق الدقيق لسنّة الرسول 9 بالشكل الذي كان على عهده 9 لا بالصورة التي فسّرت بها فيما بعد. فالمهم الذي يحظى بالقداسة والإلزام عند أهل السنّة هو القوة والعظمة التي توفر الأمن الداخلي في مواجهة الأشرار، والخارجي في حفظ الثغور والوقوف بوجه الأعداء، ورغم أن الشيعة توافق أهل السنّة على هذا المبدأ لكنها لا تؤيده بصورة مطلقة ولا توجّه كل اهتمامها نحوه؛ لأنه لا يتوافق مع مبادئها الفقهية والكلامية ولا تؤيده سيرة الأئمة الأطهار E. فكيف ظهر هذا المبدأ عند أهل السنّة؟ ولماذا؟ وما هي العوامل التي أدّت إلى ذلك؟

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

لابد أن نقول بصورة مجملّة: إن ثلاثة عوامل مهمة لعبت دورها في هذا المجال: أولها: اختلاف مفهوم العدالة عند السنة عن مفهوم العدالة عند الشيعة فقهيّاً وكلامياً وفلسفياً، وثانيها: مفهوم الحكومة والدولة قديماً ومسؤوليتها، وثالثها: الحقائق والضرورات التاريخية.

سنبحث فيما يلي كل عامل من هذه العوامل الثلاثة على انفصال.

مفهوم العدالة:

من الواضح أن مفهوم العدالة عند الشيعة يتباين عنه عند السنة، ورغم أن هذا المفهوم عند المعتزلة قريب من الشيعة أو مشابه له في بعض الحالات إلا أن تفسير الأشاعرة له يختلف كلياً، وقد انتظم فقه أهل السنة تحت تأثير هذا المذهب الذي فرض هيمنته على المجتمع.

المهم في ذلك أن الأشاعرة وفي تفسيرهم للعدالة خلعوا عنها أية أهمية، فلم يكن هذا المفهوم لديهم بتلك الأهمية التي تستحق أن يقدموا له تفسيراً آخر، إنما كان تفسيرهم له بشكل يفقده أية أهمية، ولعله كان أمراً مقصوداً. فإنكارهم للحسن والقبح العقليين يعني الهبوط بمفهوم العدالة إلى مستوى متدن بحيث يتكيف مع أي سلوك ظالم جبار، بعبارة ثانية: هبط مفهوم العدالة إلى مستوى الأمر الواقع، وأصبح هذا الأخير هو المعيار وليس المفهوم الأسمى، ولم يعد لتقويم الأمر الواقع على أساس مطابقته لهذا المفهوم أي معنى. فحينما لا يؤخذ بالاعتبار الحسن العقلي والقبح العقلي فهو في الحقيقة تجاهل لمفهوم العدالة، وليس تقديمه بتعريف جديد⁽¹⁾.

(1) يمكن رؤية مثال عملي على هذا النمط من التفكير في كتاب: العواصم من القواصم لابن العربي، وخاصة هوامش محب الدين الخطيب عليه، فهما يضعان الواقع معياراً في تسوية السلوك السليبي الصادر عن يدافعان عنه، فمثلاً ينظران إلى العدالة من خلال الأمر الواقع،

هذا التفسير للعدالة يوفر أفضل أرضية لنبذ أي شعار يُرفع منادياً بتخطي الأمر الواقع. فالكلام هنا لا يدور حول العدالة ومراعاتها، إذ لا يوجد وضع أفضل من الوضع الموجود لتُعرّف العدالة على أساسه ويقوم هذا الوضع وفقه⁽¹⁾. يقول مؤلف كتاب المواقف - وهو أحد أكبر متكلمي المذهب الأشعري - حول الحسن والقبح: «القبیح: ما نهي عنه شرعاً، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبّحه وقبح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً؛ وانقلب الأمر. وقالت المعتزلة: بل الحاكم بما العقل، والفعل حسن أو قبيح في نفسه، والشرع كاشف ومبين. وليس له أن يعكس القضية»⁽²⁾.

إذ باعتبارها مفهوماً أرقى يُقوم به الوضع الموجود. انظر كيفية وصف زياد معاوية، وأن إجراءاته تنطوي على بعد سياسي بحث لحفظ السلطة، في: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس: 73.

على سبيل المثال يقول ابن العربي في الدفاع عن معاوية لأمره بقتل حجر بن عدي الذي أثار اعتراض الجميع حتى عائشة (علي وبنوه: 219): «فإن قيل: الأصل قتله ظلماً إلا إذا ثبت عليه ما يوجب قتله. قلنا: الأصل أن قتل الإمام بالحق، فمن ادعى أنه بالظلم فعليه الدليل. ولو كان ظلماً محضاً لما بقي بيت إلا لُعن فيه معاوية. وهذه مدينة السلام دار خلافة بني العباس - وبينهم وبين بني أمية ما لا يخفى على الناس - مكتوب على أبواب مساجدها: خير الناس بعد رسول الله 9 أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان ثم علي، ثم معاوية خال المؤمنين M». العواصم من القواصم: 213.

(1) يمكن ملاحظة المثال النظري على هذه الطريقة في الفهم في مؤلفات وآراء ابن تيمية وابن قيم وابن حنبل. السياسة الشرعية: 10 و21، أعلام الموقعين: 3/3-6، الأحكام السلطانية.

(2) المواقف في علم الكلام: 323.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

كما ذكرنا فإن هذا التفسير للحسن والقبح ومعاييرهما لا يترك مجالاً للعدالة والعقل أساساً، ويقضي على أية معايير عقلية في تشخيص صحة النصوص الدينية وخاصة الأحاديث وسقمها، ويمهد الأرضية الفكرية والاعتقادية والنفسية اللازمة للرضا الشرعي والديني بأي ممارسة ظالمة وفساقة، وبالتالي فهو يسوّغ للحكام وعلماء السوء أي عمل ظالم ومناقض للدين باسم الدين نفسه، والأهم من ذلك يجعل من الدين أداة للاستغلال السيئ⁽¹⁾.

وقد اقترن الاستغلال اللامشروع للدين وخاصة من قبل الحكام بتخطئة العقل باسم الدين، فحينما يخلّي العقل الساحة لا سيما في نطاق المفاهيم الدينية تحل محله الخرافات والممارسات الجائرة، الأمر الذي يطلبه الانتهازيون، قس على هذا حينما يُعمد إلى تخطئة العقل في واحدة من أهم المباحث الدينية وأكثرها حساسية وهو مبحث العدالة، فيستتبع نتيجة مماثلة شئنا أم أبينا.

نتائج التفسيرين:

لابدّ أن نضيف هنا أن الفهم المتباين والتفسير المختلف للعدالة من قبل المعتزلة والشيعة والأشاعرة لم يؤدّ طوال التاريخ إلى تأسيس نظام سياسي واجتماعي أكثر عدالة، فقد تساوى الأشاعرة والمعتزلة على المستوى العملي، ولم يولّد الاعتقاد بمفهوم العدالة عدالة سياسية واجتماعية عملية، ولم يحدّثنا التاريخ عن وجود تباين أساسي بين المعتزلة الذين كانوا في خدمة المأمون والمعتصم والوائق والأشاعرة قبلهم وبعدهم، رغم أن الخلفاء المذكورين ولا سيما المأمون اختلفوا اختلافاً محسوساً عن الخلفاء السابقين لهم واللاحقين بهم، لكن هذا الاختلاف لم يحصل بسبب تأثيرات المعتزلة، وإنما بسبب شخصية الخليفة نفسه⁽²⁾.

(1) للمزيد من التوضيح انظر في مقدمة كتاب: من العقيدة إلى الثورة: 3/1-41.

(2) Amir H.Sodeligi, Caliphate and Kingship: pp.2-5.

عملياً لم يختلف الشيعة عن المذهبين المذكورين عبر التاريخ كثيراً، فمن المشكل القول: إن سلاطين الشيعة كانوا أكثر عدالة من نظرائهم من أهل السنة⁽¹⁾. إذ ارتقت عدالة السلاطين لا سيما في الشرق الإسلامي الذي افتقد للمؤسسات السياسية والاجتماعية اللازمة لإدارة الأمور على أساس المصالح والمقتضيات لا القرارات الفردية، ارتقت بمول السلاطين أنفسهم والأوضاع العامة في البلدان الخاضعة لسيطرتهم.

إلا أنه لا يُنكر اختلاف الممارسة العملية للمعتزلة وعلى الأخص الشيعة والأشاعرة في مرحلة الإقدام الاجتماعي لإصلاح النظام الحاكم أو الإطاحة به لتأسيس النظام العادل، وبعبارة أخرى: تتضح ثمرة الاعتقاد بالعدالة بالشكل الذي يفسره كلا المذهبين في مرحلة وقوفهما بوجه الحاكم. فمن أهم العوامل التي كانت تدعو المعتزلة والشيعة للوقوف بوجه الجبايرة المروّجين للمذهب الجبري مسألة العدالة⁽²⁾. أما الأشاعرة فلم يكن يدفعهم شيء للوقوف بوجه السلطان لمغايرة تفسيرهم لمفهوم العدالة عما هو عند الشيعة والمعتزلة؛ ذلك أنهم كانوا لا يعتقدون بالحسن والقبح العقليين، ولا يعترفون بمعيار أكثر من معيار الأمر الواقع يُقارن به هذا الأمر الواقع.

لهذا يُلاحظ وجود حركات كثيرة تدعو إلى العدالة في تاريخ المعتزلة والشيعة، بيد أنه لا توجد أمثالها بين الأشاعرة والسلفيين وأهل الحديث سوى حركات تدعو - على حدّ تعبيرهم - إلى دفع البدعة والدفاع عن السنة

(1) يؤيد الشيعة هذا الرأي أيضاً انظر: الشيعة والحاكمون: 7 و8، الفكر السياسي الشيعي: 268-271.

(2) كمثال طالع إجراءات غيلان الدمشقي الذي دعا سكّان أرمينيا إلى الثورة على أساس اختلاف فهمه للعدالة عن فهم الأمويين لها. ذكر باب المعتزلة: 16-17، وكذلك ثورات الشيعة والمعتزلة للمطالبة بتحقيق العدالة، انتفاضات الشيعة: 97-110.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

واستقرارها⁽¹⁾.

لا شك في أن الفهم المتباين لقضية العدالة عند الطرفين هو ليس العامل الوحيد في هذا الاختلاف، لكنه يعتبر دون ريب العامل الأهم فيه. وبعبارة ثانية: رغم أن الاعتقاد بمبدأ العدالة لم يأت عملياً بالعدالة السياسية والاجتماعية، لكنه يوفر أفضل أرضية للحركات المطالبة بالعدالة. يؤيد كلامنا هذا كثرة الحركات الداعية إلى الحرية والعدالة على طول التاريخ الإسلامي في نطاق الوجود الشيعي والاعتزالي، وغياها في نطاق سيطرة الفكر الأشعري وفكر أهل الحديث. وكان هذا الارتباط من الوثاقة والقوة في الفكر الشيعي والاعتزالي بحيث تمهدت الأرضية لاعتناق الفكر الاعتزالي وخاصة الشيعي حينما ظهرت في فترات من التاريخ ولأسباب مختلفة رغبة نحو هذا الاتجاه، ورغم أن الفكر الشيعي استقطب الاهتمام نحوه لأسباب أخرى غير اعتقاده بمبدأ العدالة لكن الاعتقاد بهذا المبدأ لعب دوراً أساسياً في ذلك.

لهذا السبب تحديداً تعرّض المعتزلة والشيعة على الخصوص إلى هجوم الحكام وعلماء البلاط، فالاستبداد الحاكم كان يمهّد الأرضية اللازمة لنمو اتجاهات تطالب بالعدالة والحرية، لكن الفكر الديني المهيمن الذي كان يُروّج من قبل الحكام لم يستطع أن يستجيب لهذه الحاجة، لعدم اعتقاده بمبدأ العدالة، فكان الثوريون يلجؤون إلى المذاهب الأخرى التي تدعو إلى هذا المفهوم⁽²⁾، لهذا جرت محاولات

(1) لمعرفة الحساسية التي يديها المتصلبون من أهل السنة حيال الحاكم المطلوب والنظام الحاكم المطلوب دون أن تكون للعدالة فيها حصة، انظر: مناقب الإمام أحمد بن حنبل: 438. وأيضاً: طبقات الحنابلة: 31/2، لاحظ كيف مجّدوا بشخص ظالم سفاك فاجر كالتوكل لأنه وقف - بزعمهم - بوجه البدعة، تمجيداً بمستوى تمجيدهم للخليفة الأول وعمر بن عبد العزيز.

(2) «...سريان عقائد الشيعة في المجتمع المضطهد مثل مجتمعاتنا أكثر من سريان عقائد السنة

السلطة والعدالة.....

حيثية لتشويه الفكر الشيعي والاعتزالي أمام الرأي العام لاحتوائهما على مثل هذا المبدأ، ولم تبؤ تلك المحاولات بالفشل؛ إذ أنّ بعض سوء الظن الموجود بين عامة أهل السنّة تجاه الشيعة والمعتزلة ناجم عن تلك الإجراءات الوقائية التي استخدمت ضدّهما⁽¹⁾.

ما ذكرناه حتى الآن كان توضيحاً كلامياً لمفهوم العدالة، فما هو معناه الفقهي؟ وما هي نتائجه؟ 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 إمامة الفاسق المبتدع⁽²⁾، 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؟

⇒

التي لا تستفيد منها إلا السلطة القائمة». من العقيدة إلى الثورة: 26/1 (الهامش).

(1) حول القدح في المعتزلة وذمهم والرأي بهم من قبل المبلورين لنظرة أهل السنّة، انظر

كمثال: طبقات الحنابلة: 30/2 و31، والإبانة عن أصول الديانة: 13-16.

(2) فقه السنّة: 209/1 و210، المحلّى: 213/4-214. لاحظ مفصل المسألة في: بداية

المجتهد ونهاية المقتصد: 147/1-148.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

قبل الخوض في البحث أرى من الضروري الإشارة إلى المكانة الحساسة لصلاة الجمعة والجماعة في عصر صدر الإسلام، فقد انطوت آنذاك على أهمية سياسية واجتماعية أكثر بكثير مما هي عليه الآن، فقد كانت صلاة الجماعة والجمعة ولا سيما الثانية رمزاً للإسلام والوحدة والاستقرار الاجتماعي، ودلالة على سلامة الفكر والعقيدة عند المشاركين فيها وعدم انحرافهم عن دين جماعة المسلمين⁽¹⁾، ودليلاً على أن المجتمع قد أطاع الأمير والحاكم واعترف به، فعن طريقها كانت تعزز مكانة الحكام والسلطين والخلفاء وتحاط بالشرعية.

كانت المدن آنذاك صغيرة قليلة السكّان تقام فيها صلاة الجماعة والجمعة بحضورهم ولا سيما الرجال، هذا الحضور الذي كان يتخذ في الكثير من الحالات بعداً وجوبياً⁽²⁾، ويرى بعض فقهاء أهل السنة وجوب صلاة الجماعة بينما يجمعون على وجوب صلاة الجمعة. أمّا فقهاء الشيعة فإنهم يوجبون المشاركة في صلاة الجمعة في زمن الإمام المعصوم، كما أن الكثير منهم يعتقدون بوجوبها في حال اجتماع شروطها حتى في غياب الإمام المعصوم، ولهذا كان من الطبيعي أن تحظى صلاة الجمعة والجماعة بأهمية سياسية رفيعة حتى تحولت إلى أهم مؤشّر لوحدة المجتمع وإسلاميته⁽³⁾.

(1) طالع مثلاً السؤال الذي طُرح على الإمام الباقر Δ حول المشاركة في صلاة الجماعة في: وسائل الشيعة: 381/5، الحديث رقم 5، والحديث رقم 8 على الصفحة 377. وأيضاً مستدرک وسائل الشيعة: 457/6.

(2) يرى الحنابلة وجوب الاشتراك في صلاة الجماعة. انظر: الفقه على المذاهب الأربعة: 375/1، وترى الظاهرية وجوب صلاة الجماعة على المكلفين. بداية المجتهد: 143/1.

(3) انظر ردّ أدلة المعارضين لجواز صلاة الجمعة في زمن الغيبة في جامع المقاصد: 374/2-380. وراجع أيضاً: رسالة صلاة الجمعة لحيدر بن المولى محمد الدزفولي بتقريظ الشيخ

فمن يستطيع - بلحاظ ما ذكرناه من أهمية - أن يتصدى للإمامة سوى أكفأ شخص، أو على الأقل الأكفأ من الناحية الظاهرية؟ فليس من الصحيح أن تُنات مسؤولية أهم رمز لجماعة المؤمنين ووحدهم وثبات المجتمع لشخص غير الأكفأ، وهذا ما كان يطلبه الناس. مضافاً لذلك فإن الأسس الفقهية هي الأخرى تعزز هذا الرأي وتدعمه، ومن الأفضل أن نقول: إن فهم الأمة لصلاة الجماعة والجمعة وإمامتها هو الانطباق مع ظواهر الشرع وتعاليمه ⁽¹⁾، فقد كان الشارع يطلب إمامة الأكفأ، رغم تغيّر مفهوم الكفاءة ومصادقها فيما بعد تحت تأثير الضغوط والضرورات السياسية والاجتماعية.

على عهد رسول الله 9 كانت صلاة الجمعة والجماعة تقام بإمامته في المدينة أو أية منطقة أخرى يحضر فيها، وفي حال غيابه كانت بعهدة من يعينه كممثّل عنه أو والٍ أو أمير أو حاكم.

بعد وفاته 9 كانت الصلاة تقام بإمامة الخليفة الأول، الأمر الذي ساعد كثيراً على استقرار الخلافة له لا سيما في أيامها الأولى ⁽²⁾. واستمر الوضع على هذا المنوال إلى نهاية فترة الخلفاء الراشدين، ومن بعدهم الأمويين ⁽³⁾.

يقول المحقق الكركي في مقام بيان وجوب إجازة الإمام المعصوم أو نائبه الخاص أو العام لإقامة صلاة الجمعة وتنصيب الإمام: «...والأصل في ذلك قبل

الأنصاري، ورسالة في صلاة الجمعة للمحقق الكركي في كتاب: رسائل المحقق الكركي:

117/1-140.

(1) كنز العمال: 581/7-582.

(2) بسبب إمامة أبي بكر للجماعة قال البعض بأن خلافته منصوص عليها من قبل الرسول 9، ومنهم الحسن البصري وابن حزم وجماعة من أهل الحديث. معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: 133.

(3) للمزيد من التوضيح انظر: البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: 6-8.

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الإجماع الاتفاق على أن النبي 9 كان يعين لإمامة الجمعة - وكذا الخلفاء بعده -
كما يعين للقضاء، وكما لا يصح أن ينصب الإنسان نفسه قاضياً من دون إذن

الإمام فكذا إمام الجمعة، وليس هذا قياساً بل استدلال بالعمل المستمر في الأعصار،
فمخالفته حرق للإجماع»⁽¹⁾.

ويقول بدرسون: «كانت إمامة الصلاة بعهدة الحاكم منذ الأيام الأولى
للإسلام. فقد كان الحاكم قائداً للجيش ورئيساً للدولة وإماماً في صلوات الجماعة.
كما أن إمامة الصلاة والخراج كانت بعهدة الولاة، إذ كان الحاكم إماماً للصلوات
لا سيما صلاة الجمعة ومكلفاً بإلقاء الخطبة، فيما كان يقوم مقامه في غيابه صاحب
شرطته، إلا أن هذا الموضوع تغير على عهد العباسيين، ولم يكن الخليفة إماماً في
الصلاة بشكل منتظم»⁽²⁾.

لم تكن ثمة مشكلة قائمة أثناء الخلافة الراشدة، فالخليفة الأول والثاني
وولاهما كانا يراعيان ظواهر الشرع، ورغم أن الأمور تغيرت على عهد عثمان
ولا سيما في النصف الثاني من فترة خلافته وعين للولاية أشخاصاً كالوليد بن عقبة
والي الكوفة الذي أقام صلاة الصبح وهو في حالة من السكر فصلاًها أربع ركعات
ودنس المحراب بالأعراض الناجمة عن إفراطه في السكر⁽³⁾، إلا أن هذه الحالة لم تكن
من السعة والانتشار بحيث لا يمكن التغاضي عنها. أما فترة خلافة عليّ ؑ فلا تحتاج
إلى توضيح؛ لعدم وجود مشكلة من هذا القبيل فيها.

تتفاقم هذه المشكلة في العهد الأموي، وتبدأ بالظهور بنحو جاد، فتتطمر
قضية عدالة الإمام تحت واجهة الأمر الواقع والضرورة وتسوّف على الأمة بمختلف

(1) رسائل المحقق الكركي: 144/1.

(2) Shorter Encyclopaedia of Islam, p.350

(3) الإمامة والسياسة: 34/1، فقه السنة: 209/1.

التبريرات حتى تتدنى منزلتها وتدخل عالم النسيان.

لم يقتنع الأمويون بأقل مما كان سائداً في عهد رسول الله 9 والخلفاء من إقامة صلاة الجماعة والجمعة بإمامة الخليفة ونوابه وولاته، لا رغبة منهم في تطبيق سنة الرسول 9 والخلفاء الراشدين، بل لأن توكيلها إلى الغير كان يناقض استقرار السلطة والشرعية لهم، حيث كانت غاية مرادهم السلطة والحكم، وهذا لم يكن يتسنى آنذاك إلا بالتصدي لإمامة الجماعة والجمعة، ونستنتج من المصادر التاريخية التي تتطرق إلى تلك الفترة بأن خلفاء بني أمية كانوا كارهين للإمامة وخاصة إمامة الجماعة؛ لما كانت تشكله الخطبة من عبء عليهم.

يقول غولدتسيهر في هذا المجال: «لم يكن إلقاء الخطبة على الخلفاء الأمويين أمراً يسيراً، لكنهم كانوا يستسلمون للأمر الواقع من أجل تذكير الأمة بزعامتهم. فقد قيل لعبد الملك: عجل عليك الشيب، فقال: كيف لا يعجل عليّ وأنا أعرض عقلي على الناس في كل جمعة مرة أو مرتين؟»⁽¹⁾.

لم تقتصر كراهية إلقاء الخطبة على الخلفاء وحسب، بل كان ولائهم أيضاً لا يرغبون بها، حتى أن شخصاً متكلماً كعبيد الله بن زياد كان يعتبرها سبباً لتكدر نعمة الإمارة⁽²⁾، وقال أحد العمال على المدائن بعد أن صعد المنبر وارتجّ عليه: «...ولقد كنت وما في الأيام يوم أحب إليّ من يوم الجمعة، فصرت ما في الأيام يوم أبغض إليّ من يوم الجمعة، وما ذلك إلا لخطبتكم هذه»⁽³⁾.

من جهة أخرى، كان المسلمون ملزمين بالمشاركة في الجماعات والجمعات كواجب شرعي، امتثالاً لسيرة السلف وتوصيات النصوص الدينية، حيث كانت

(1) Goldziher, Muslim Studies, vol,II,p.50.

(2) عيون الأخبار: 282/2.

(3) نفسه: 281.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الأمة تُحَثَّ على المشاركة فيها في الصدر الأول وزمن الرسول 9 ويُعاقب من يعرض عنها أشدَّ العقاب⁽¹⁾؛ ذلك أن القضية لم يكن يُنظر إليها على أنها معصية على ترك الواجب يرتكبها من لا يحضر الجمعة والجمعة على الخصوص، بل إنَّه كان يُرغم على المشاركة لأن تركها كان يعني الخروج عن دين جماعة المؤمنين، أو يعني رفض السلطة الموجودة، أو على الأقلَّ عدم الاعتراف بها وبمشروعيتها ووجوب إطاعتها، الأمر الذي لا يطيقه أي حاكم ولا سيما حكام بني أمية المستبدين⁽²⁾.

إنكار شرط العدالة:

بلحاظ هذه الظروف والإلزامات لم يبقَ أي سبيل سوى الطعن في عدالة الإمام، فأكثر خلفاء الأسرة الأموية التزاماً سوى عمر بن عبد العزيز كان لا يختلف عن معاوية بشيء، وكان سلوك هذا الأخير لا ينطبق حتى على الحد الأدنى، مما يفرض الشارع رعايته ومما عمل به الخلفاء السابقون، حتى أنه صلى الجمعة بصورة تختلف عمّا صلاها الرسول 9 والخلفاء الراشدون فقد كان أول من ألقى الخطبة

(1) روى الشيعة والسنة أحاديث الرسول في توبيخ وتهديد المعارضين عن الجماعة والجمعة. كنز العمال: 581/7-582 باب لزوم الاشتراك في صلاة الجماعة وص 728-733 باب الاشتراك في صلاة الجمعة. وانظر ما يماثل مفاد هذه الأحاديث في وسائل الشيعة: 5، الأحاديث 6 و9 و10/376-377، وفي جامع المدارك: 489/1، نقلاً عن كتاب الشهادات.

(2) عمل العباسيون كالأُمويين، حيث اختصوا لأنفسهم كل ما يرتبط بصلوات الجماعة والجمعة، فمن أهم مظاهر السيادة الدينية للخليفة العباسي طرق الطبول أمام منزله في أوقات الصلوات الخمسة للإعلان عن حلولها، ولم يكن يُسمح بذلك لغيره حتى لولي العهد، لكي لا يشارك الخليفة آخر في هذا المظهر من مظاهر السيادة. انظر: نظام الوزارة في الدولة العباسية لمحمد سفر الزهراني: 26، نقلاً عن المنتظم لابن الجوزي: 92/7.

جالساً⁽¹⁾. أما الخلفاء الذين تبعوه وولاهم فحدّث عنهم ولا حرج، إذ كان وضعهم أسوأ مما كان عليه معاوية، غرباء على الدين لم يكن يهتمهم سوى التفكير بالسلطة وإشباع الهوى، إزاء ذلك كانت الأمة مضطرة للصلاة بإمامة هؤلاء الخلفاء. السؤال هنا: هل كانت الصلاة مُجزية أو لا؟ وهل كانت شروط الإمامة تتوفر في الإمام أو لا؟ وما هي هذه الشروط؟ وهل أن العدالة وعدم ارتكاب المعصية، أو على الأقل عدم الإصرار عليها هي من جملة هذه الشروط أو لا؟ وهل يمكن اختيار الفاسق الفاجر للإمامة أو لا يمكن؟ وهل تصح صلاة المأمومين أو لا؟ كان طريق الحلّ الوحيد إلى ذلك هو إنكار شرط العدالة، هذا الشرط الذي كان من المحتمل جداً أن يبقى على قوته، كما في حالة القاضي والشاهد لو حصلت بعض التغييرات بمحبي بني أمية إلى السلطة وانعدم بموجبها التلازم بين الحاكم وشرعيته وإمامة الجماعة والجمعة، لكنّ هذا ما لم يحصل، فاضطروا إلى تسويق الشروط المنصوصة على إمام الجماعة والجمعة حتى أزيل عملياً شرط العدالة، أو هبط إلى حدّ الكراهة في الاقتداء بالفاسق والفاجر⁽²⁾.

بطبيعة الحال لم يواجه الشيعة مثل هذه المعضلة؛ لأنّ هذا المذهب كان لا يعطي أية شرعية للأمويين، ويعتبرهم غاصبين للخلافة، وبالتالي لم يقع الشيعة في محذور الاعتراف بتلك الظروف والإلزامات المتأتية عنها، وتبعاً لذلك لم يضطروا للّجوء إلى هذه التبريرات والتسويات. فضلاً عن ذلك فإن النصوص التي يؤمن بها الشيعة والصادرة عن الأئمة المعصومين حددت العدالة كشرط من شروط إمام

(1) فقه السنّة: 272/1. ينقل المؤلف عن الشعبي قوله: «إنّ معاوية إنّما خطب قاعداً لما كثر

شحم بطنه ولحمه». قارن مع وسائل الشيعة: 31/5، الحديث الأول.

(2) حول إمامة الفاسق والمنتدع ورأي كل مذهب من المذاهب الأربعة فيها راجع: الفقه على

المذاهب الأربعة: 429/1.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الجماعة والجمعة⁽¹⁾، وهذا لا يعني بأن الشيعة في الماضي كانت تحظر المشاركة في صلاة الجمعة والجماعة، وإنما كانت تؤديها معهم وترى أنها مجزية وصحيحة، بل كانت ترى أنها تنطوي في بعض الحالات على ثواب عظيم⁽²⁾ فضلاً عن أنها مجزية لأسباب خاصة وليس إسقاطاً لشرط العدالة من الإمام.

حقيقة الأمر أن عدم الاعتناء بشرط العدالة من قبل السنة، والإيمان به من قبل الشيعة أثر بشكل أكبر مما يبدو للوهلة الأولى في تكوين البنية الفقهية والكلامية والاجتماعية والنفسية لكلا المذهبين، فعدم الاعتراف بهذا الشرط يعني الاعتراف بالوضع الموجود ومتعلقاته، وثمة عوامل أخرى لعبت دوراً مماثلاً، ولكن يبقى هذا العامل هو الأهم والأقوى من بين العوامل الأخرى.

ورغم أن التكوين الكلامي والفقهى لأهل السنة يعتبر الحاكم واجب الطاعة باعتباره مصداقاً لأولي الأمر⁽³⁾، إلا أن السؤال التالي يفرض نفسه هنا: هل أن عامة أهل السنة أذعن لولاية الحاكم وشرعيته على مدى التاريخ لهذا السبب؟ إن المباحث الكلامية المعقدة والمباحث الفقهية الاستدلالية هي بمستوى أعلى بكثير من متوسط مستوى ثقافة عامة الناس الذين لم يدعوا سلطة الحاكم من خلال التعرف على الرأي الفقهي والكلامي؛ لأن هذه المباحث لم تحتل مكاناً في فهمهم الديني، وبالتالي فإن هذا الفهم أبسط من أن يستطيع استيعابها.

أهمية إنكار شرط العدالة:

بعبارة ثانية: لا تقتصر المسألة على المقتضى الطبيعي والمنطقي للتكوين

(1) وسائل الشيعة: 392/5-395 باب عدم جواز الاقتداء بالفاسق.

(2) وسائل الشيعة: 381/5-382.

(3) كمثال لاحظ: الفصل في الملل والأهواء والنحل: 78/4، وأيضاً: أعلام الموقعين:

الفقهي والكلامي لأهل السنّة أو معتققي أي دين ومذهب آخر، فالأهم هو ذلك الجزء من هذه المجموعة الواسعة المترسخ في أذهانهم ومعتقداتهم. بمعنى: ما هو فهم عامة الناس لهذه المجموعة؟ وما هو حدوده؟ وكيف ترتبط الأجزاء المختلفة ضمن هذه الحدود؟ فما هو مؤثر هو هذا الفهم الذي يؤدي الدور في الميدان الاجتماعي والتاريخي، ورغم أن هذا الفهم الديني يتغيّر إلى حدّ ما من آن لآخر حسب الظروف المكانية والزمانية ولكن ثمة عوامل ثابتة في مجموع هذه التغييرات تتأثر بالأسس والمبادئ الثابتة للدين والمذهب.

ثم ألا تلعب مسألة عدم اشتراط العدالة أهم الأدوار في الاعتراف بالحاكم وشرعيته والإذعان للأمر الواقع، إذا أخذنا بعين الاعتبار كون الصلاة أبسط أجزاء الإيمان عند المسلم وأيسرها فهماً، وأنّ المسلمين الأوائل كانوا يؤدون الصلاة جماعة على الدوام ويشاركون في الجمععات، كما أنّها كانت تقام دائماً بإمامة الخلفاء وولاّتهم، وهي تمثّل عند الناس رمز سيادة الحاكم وشرعيته؟

يصح هذا الكلام على القرون الأولى أكثر من المتأخرة لالتزام المسلمين بالجمعة والجماعة، وحساسية السلطة والجمهور معاً بمشاركة كل أفراد المجتمع فيها، وقيامها - والجمعة على الخصوص - بإمامة الأمراء. لكن قلّ هذا الالتزام فيما بعد، وأصبحت الصلاة تقام بإمامة الآخرين أيضاً ممن يعيّنهم الأمير بصورة مباشرة أو غير مباشرة⁽¹⁾. وقد ترك هذا الأمر وخاصة في المرحلة الأولى تأثيره على البنية الفقهية والكلامية والتكوين الديني والنفسي للمسلمين، وليس مهماً هنا الاعتراف بإمارة الحاكم من خلال الاعتراف بإمامته، وإنما المهم طريقة التفكير التي تجيز إمارة الفاسق والفاجر والجائر، والتي سرت إلى شؤون أخرى، ولم ينته الأمر عند صحة

(1) البدر الزاهر: 7-8، ومن العقيدة إلى الثورة: 22/1-23، فيه دراسة نقدية لكيفية

نصب إمام الجمعة والجماعة من قبل السلطان والعلاقة بين الاثنين.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

إقامة الصلاة مع هؤلاء بل أصبح صحيح أيضاً ردّ الزكوات والصدقات إليهم والحج والجهاد معهم، إلى الحد الذي صرّح فيه شخص زاهد ومحتاط كابن حنبل بالقول: «.. والغزو ماضٍ مع الأمراء إلى يوم القيامة، البرّ والفاجر، وقسمة الفيء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماضٍ، ليس لأحد أن يطعن ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ، من دفعها إليهم أجزأت عنه برّاً كان أو فاجراً، وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل من ولى جائزة إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا برّهم وفاجرهم، فالسنة أن تصلي معهم ركعتين، وتدين بأنها تامة لا يكن في صدرك شك»⁽¹⁾.

لنتابع الآن مفردات هذا الطراز من التفكير وامتداداته وجذوره:

يعود السبب الرئيسي لهذه الطريقة من التفكير إلى أن الصلاة والزكاة والجهاد وأمثالها تعتبر أفعالاً مستحسنة بذاتها أمر الشرع بها، والمهم هو الإتيان بها، وليس كيفية الإتيان بها، أي أن يؤدي المكلف مسؤولياته طبق الضوابط التي حددها الشرع، وله بعد ذلك أن يؤديها مع من يريد.

على سبيل المثال: المهم أن تقام صلاة الجماعة والجمعة بمشاركة الجمهور، وليس المهم من يكون إمامها. والمهم أن لا تترك فريضة الجهاد تحت لواء كائن من كان وبأي دافع كان. والمهم أن تسدد الصدقات والزكوات كحقوق شرعية لا يهمل بعدها لمن تُسدد وفي أي مجال تنفق، عادلاً كان ذلك الشخص أم فاجراً أم ظالماً أم فاسقاً.

يوضح الحسن البصري في بيان صحة صلاة من يأتى بالمنافق ويقول: «لا

تضر المؤمن صلاته خلف المنافق، ولا تنفع المنافق صلاته خلف المؤمن»⁽¹⁾.
وأكثر منه صراحة عبد الله بن عمر في قوله: «الصلاة حسنة ما أبالي من
شركني فيها»⁽²⁾.

ويقول ابن حزم في هذا الشأن: «ما نعلم أحداً من الصحابة M امتنع من
الصلاة خلف المختار وعبيد الله بن زياد والحجاج، ولا فاسق أفسق من هؤلاء،
وقد قال الله عز وجل: (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم
والعدوان) ولا برّ أبّر من الصلاة وجمعها في المساجد، فمن دعا إليها ففرض إجابته
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 ننجبه ولم نُعنه
عليه. وكل هذا قول أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان»⁽³⁾.

ويرى ابن قدامة - أحد كبار فقهاء الحنابلة - بأن من الواجب على المسلم
حضور الجمعة والعيد حتى لو كان الإمام فاسقاً فاجراً مبتدعاً، لأنها من شعائر
الإسلام الظاهرية التي يقيمها أولياء المسلمين، وترك الصلاة خلفهم تعطيل لها⁽⁴⁾.

العمل وشروطه:

المهم في هذه النظرة العمل بذاته دون الاعتناء بشروطه، وهذا لا يمكن لأن
الشروط هي جزء من العمل. على سبيل المثال: يُنظر إلى صلاة الجماعة والجمعة
نظرة عبادة بحتة، لهذا جرى التأكيد عليها طلباً لخيرها وأجرها بإمامة أي شخص

(2) المحلّي: 214/4.

(1) نفسه: 213.

(2) المحلّي: 214/4.

(3) معجم الفقه الحنبلي: 575/2، الإبانة عن أصول الديانة: 23.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

كان. ولكن لو صحَّ هذا الكلام فإنما يصح بشأن العبادات ذات الطابع الفردي، ولا يصح في حالات الجمعة والجماعة والجهاد مثلاً.

وإذا اعترفنا بأن صلاة الجماعة والجمعة هي من أهم الشعائر الإسلامية وأكثرها حساسية كما جاء في الأخبار والأحاديث والسيرة النبوية: «إنما جعلت الجماعة لئلا يكون الإخلاص والتوحيد والإسلام والعبادة لله إلا ظاهراً مكشوفاً مشهوراً، لأن في إظهاره حجة على أهل الشرق والغرب..»⁽¹⁾.

فلا يمكن أن نتجاهل مسألة الإمامة على حساب أهمية الصلاة وأجرها. وليس من المقبول أن تُنات مسؤولية إقامة الشعائر الدينية التي تكشف عن الحقيقة الاجتماعية للدين إلى من يفتقد للحد الأدنى من الصلاحية الدينية والأخلاقية. وإذا كانت الشعائر الدينية جزءاً من الدين بل أهم أجزائه فكيف يتصدى للإمامة شخص يناقض القيم والتعاليم الدينية؟ وأقل ما يقال عنه: إنه غريب عن الدين⁽²⁾، وهذا أمر بديهي لا يتناقش فيه اثنان.

فضلاً عن ذلك: فإن الاقتداء بالإمام وخاصة في القرون الأولى لم يكن يقصد منه فقط الإتيان بأمر واجب كأداء للصلاة اليومية أو صلاة الجمعة، إنما كان ينطوي هذا الاقتداء على معنى أشمل وأوسع؛ ذلك أن الاقتداء بإمام معين كان يعني الاعتراف بولايته وشرعية خلافته⁽³⁾.

(1) وسائل الشيعة: 372/5، الحديث 9.

(2) يمكن معرفة مستوى غربة الأمويين وولائهم عن الدين من المثال التالي: «قل إبراهيم بن المنذر: حدثنا... قال: رأيت طارقاً وهو وال لبعض الخلفاء من بني أمية على المدينة يدعو بالغاء فيتغدى على منبر رسول الله 9، ويكون فيه العظم الممخّ فينكته على رمانة المنبر فيأكله». عيون الأخبار: 46/2. إذا كان هذا هو حال والي المدينة فما بالكم بولاة المناطق الأخرى؟

(3) هذه المشاركة لا تعني فقط الاعتراف بالخليفة والحاكم، وإنما الاعتراف والإذعان لكل ما

إذن - وكما قلنا - فقد كانت صلاة الجمعة والجماعة رمزاً لوحدة المسلمين والاعتراف بالحاكم، والمشاركة فيها تعني تعزيز أركان الحاكم بصورة مباشرة دون أن تؤثر في ذلك نية الشخص ومشيئته، إذ كانت هذه المشاركة تعني هذا المفهوم عُرفاً، وهو المفهوم الذي أشار إليه عبد الله بن عمر في قوله بأن الإمامة تكون مع من غلب⁽¹⁾، وهو كلام عامة المسلمين آنذاك.

على أية حال لا نريد أن نتطرق في هذا البحث إلى الأسس التي قامت عليها هذه الطريقة من التفكير وأبعادها ونتائجها، وإنما قمنا بالإشارة إلى طريقة تفكير علماء أهل السنة وسبب ذلك. يقول ابن تيمية في جانب من كتابه المعروف "السياسة الشرعية": «... فإن التعاون نوعان: الأول: تعاون على البرِّ والتقوى: من الجهاد وإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وإعطاء المستحقين، فهذا مما أمر الله به ورسوله. ومن أمسك عنه خشية أن يكون من أعوان الظلمة فقد ترك فرضاً على الأعيان، أو على الكفاية متوهماً أنه متورع. وما أكثر ما يشتهب الجبن والفشل بالورع؛ إذ كلُّ منهما كفٌّ وإمساك.

والثاني: تعاون على الإثم والعدوان، كالإعانة على دم معصوم، أو أخذ مال معصوم، أو ضرب من لا يستحق الضرب، ونحو ذلك فهذا الذي حرّمه الله ورسوله»⁽²⁾.

لاشكّ في أن هذا المنهج من التفكير حاصل من الإلزامات الدينية من جهة والظروف السيئة التي مرت في القرون الإسلامية الأولى من جهة ثانية، كما وضّحنا ذلك في موضوع الجمعة والجماعة، حيث لعب الأمويون والخلفاء العباسيون

يرتبط به. كمثال طالع اقتراح حاكم المدينة لسعيد بن المسيب في: وفيات الأعيان:

.117/2

(1) راجع المصنف: 2/الرقم 148.

(2) السياسة الشرعية: 42.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الأوائل دوراً مهماً في نشر هذا النمط من التفكير، فلم يكن أمامهم سوى إسقاط شرط العدالة من بعض العبادات؛ لأنّ تجاهل الآيات التي تدعو إلى الجهاد وإعطاء الصدقات والزكوات - مثلاً - كان ضرباً من المستحيل، فاضطروا للقول بأهمية الإتيان بها وحسب تحت أي لواء كان. وقد أولى الحكام اهتماماً خاصاً بهذه المسائل؛ ذلك أنهم كانوا في حاجة ماسة لتعبئة المسلمين للحرب، أي الجهاد حسب المفهوم الإسلامي، كما أنهم كانوا في حاجة لأخذ الأموال الشرعية من الناس، وما دام الأمر كذلك فما هو المبرر لتعطيل هذه الأحكام؟ ففي تعطيلها أو تضعيفها تضعيفاً لسلطة الحاكم وتحديد له على الأقل. فقد كان الحاكم ينتفع مادياً ومعنوياً من تطبيق هذه الأحكام ويتلقّب بلقب المجاهد في سبيل الله الأمر الذي يعزز من مكانته وشعبيته⁽¹⁾.

مهما يكن من أمر لا بد لنا أن نؤكد مرة أخرى بأن إسقاط شرط العدالة من صلاة الجماعة وصلاة الجمعة ساعد كثيراً على تركيز هذا المنهج في التفكير بشكل عام؛ ذلك لأن الأمة بأسرها كانت تعيش هاتين الفريضتين بصورة مستمرة، فهي تؤدي الصلاة اليومية جماعة خمس مرات في اليوم فضلاً عن المكانية الخاصة للصلاة في أذهان الناس عامة، فحينما يسقط شرط العدالة أو يتنزل إلى هذه الدرجة المتدنية من إمامة الصلاة عندئذ سيسقط في حالات أخرى غيرها

(1) مثال هذا الجهد النفعي الديني الذي يرتدي لباس الدين يلاحظ في محاولات مستشار السلطان سليمان القانوني لطفي باشا لرفع رئسسه إلى مستوى الإمام والخليفة، فقد ناداه في رسالته: خلاص الأمة في معرفة الأئمة بهذه الألقاب: إمام الزمان، وخليفة رسول الله، والمدافع عن الإسلام، وحامي دين الله، وسلطان المسلمين، والإمام العادل، ومطبق قوانين الشريعة... وإلى آخره من الألقاب التي تبين مدى استغلال الدين من أجل تعزيز سلطة الدنيا.. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد، العدد 257-258،

دون أن يفتح أحد فاهماً بالاحتجاج والاعتراض والدهشة، ويُرسى جرّاء ذلك أساس تفكير ديني جديد منسجم مع أصوله وضوابطه.

فلما سأل قتادة من سعيد بن المسيب - أحد كبار التابعين وزهادهم وكان قد تعرض لأشد التعذيب بأمر عبد الملك لإصراره على عقيدته وقد طلب منه البيعة لولديه الوليد وسليمان في وقت واحد⁽¹⁾ - عن الصلاة خلف الحجاج بن يوسف الثقفي: «أُصلّي خلف الحجاج؟ قال: إنا لنصلي خلف من هو شر منه»⁽²⁾.

وهذا هو رأي عامة الصحابة والتابعين، فقد صلّى عبد الله بن عمر خلف الحجاج⁽³⁾ ونجدة الخارجي⁽⁴⁾.

وكان الشيعة يشاركون أيضاً في هذه الجماعات حتى كبارهم⁽⁵⁾، ولكن لأسباب خاصة كما قلنا، وليس عن اعتقاد بسقوط شرط العدالة من إمام الجماعة أو الجمعة.

هذه النقطة تعتبر إحدى أهم النقاط وأكثرها حساسية في وضع فواصل بين النظام الفقهي والكلامي للشيعة والسنة، وتبعاً لذلك بين التكوين الاجتماعي والنفسي والتحولات السياسية والتاريخية لكلا الجانبين. فقد تبلورت الأيديولوجية الشيعية ومنذ تلك الأيام الأولى خارج حدود الظروف المعترف بها آنذاك والإلزامات الناجمة عنها. وبهذا لعبت العدالة وفي إطارها الفقهي أكثر وأوسع وأعظم من مفهومها الكلامي في بلورة تفكير هذين المذهبين، بحيث أصبح من

(1) الإسلام بين العلماء والحكام: 133-138.

(2) المحلّي: 214/4.

(3) فقه السنة: 209/1-210.

(4) المحلّي: 214/4.

(5) وسائل الشيعة: 383/5، الحديث 9.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

المستحيل دراسة التحولات التاريخية والدينية والاجتماعية والسياسية لهما دراسة صحيحة دون الرجوع إلى هذه الملاحظة، كما لا يمكن تقويم إمكاناتهما المتباينة في رسم تحولات المستقبل وآفاقه.

وعليه فإن العدالة احتفظت بمكانتها في النظام الفقهي والكلامي للشيعة على عكس أهل السنة، ورغم أن الشيعة قلما استطاعت تحقيق العدالة في الميدان الاجتماعي العملي إلا أنها بقيت حساسة تجاه هذا المفهوم الذي ظل - على الأقل - طموحاً تفكر به. والحق أنه لا يلاحظ مثل هذا التيار بين أهل السنة، وإذا وجد فهو ناجم بشكل رئيسي عن الميول الشيعية لهم في مقاطع زمنية محددة⁽¹⁾.

يوضح علي الوردي هذه النقطة بصورة جيدة ويقول: «إن التشيع في وضعه الراهن أشبه بالبركان الخامد، وكان ثائراً ثم خمد على مرور الأيام وأصبح لا يختلف عن غيره من الجبال الراسية إلا بفوهته والدخان المتصاعد منه، والبركان الخامد لا يخلو من الخطر رغم هدوئه الظاهر، إنه يمتاز عن الجبل الأصم بكونه يحتوي في باطنه على نار متأججة لا يدري أحد متى تنفجر مرة أخرى»، ومضى يقول: «إن عقيدة الإمامية التي آمن بها الشيعة جعلتهم لا يفترون عن انتقاد الحاكم ومعارضتهم والشغب عليهم في كل مرحلة من مراحل تاريخهم الطويل، وهم يرون كل حكومة ظالمة طاغية غاصبة مهما كان نوعها، ولا تتصف بالشرعية إلا إذا تولى أمرها إمام عادل أو معصوم من آل علي بن أبي طالب Δ ، وعلى أساس ذلك كانوا ثورة متصلة لا يهدؤون ولا يفترون ويقيسون كل حاكم بما عندهم من مقاييس الإمامة المعصومة ويرونه ناقصاً وغاصباً، وأدت هذه العقيدة إلى استفحال العداء بين الشيعة والفئات الحاكمة منذ فجر الإسلام وحتى عصرنا الحالي واتهموهم بالزندقة والإلحاد والرفض لهذا السبب، وأصبحت صفة الرفض تؤدي ضمناً معنى

(1) من العقيدة إلى الثورة: 26/1.

الرفض للدين والدولة معاً، ولكثرة ما مرّ عليهم من الاضطهاد والتعذيب كانوا يفضلون أن يقال لأحدهم: زنديق أو كافر ولا يقال له شيعي أو رافضي، ولم يترك معاوية ومن تلاه من الحاكمين الأمويين والعباسيين أسلوباً من أساليب الاضطهاد والقهر والتنكيل إلا وجربوه للقضاء عليهم، وباعت جميع محاولاتهم وجهودهم بالفشل، وصمد التشيع في وجه تلك الأعاصير الهوجاء وسيبقى يتحدى الجبايرة والطغاة والعاثين بحقوق الإنسان وكرامته «⁽¹⁾ وبالطبع فقد كان لذلك نتائجه الخاصة التي من أهمها تضاده مع ما يمكن أن نعبر عنه بالثبات والاستقرار والاستمرار التاريخي.

ترك اعتقاد الشيعة بمسألة العدالة كمبدأً متأثراً خاصاً على تكوينهم النفسي الديني وفهمهم الديني أيضاً، كما أنه يُعدّ السبب وراء ميل الشيعة إلى التضحية والفداء وحالة الإثارة الذاتية التي يتصفون بها، وبالطبع هناك عوامل أخرى ساعدت على بروز مثل هذه الصفات لعل أهمها واقعة الطفّ يوم عاشوراء، إلا أنه يمكن القول إنّ فهم الشيعة لهذه الواقعة هو بحد ذاته مثلاً سامياً في طلب الحرية والعدالة والحياة الكريمة، الأمر الذي يعزّز تلك الصفات والمفاهيم المهادفة. أدّت هذه العوامل بمجموعها إلى بقاء شعار العدالة مرفوعاً كأرقى شعار على مدى التاريخ الشيعي، لأنه يعتبر نتيجة طبيعية للاعتقاد بالأيديولوجية الشيعية، وهي خصوصية ستستمر طالما استمر وجود المذهب الشيعي واستمر تأثيره على أتباعه في تكوينهم النفسي وفي فهمهم الديني، ولا يمكن له أن ينتهي حتى وإن دخل في مرحلة من مراحل حالة الكمون طالت المدة أم قصرت.

(1) الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ لهاشم معروف الحسني: 108-109 نقلاً عن كتاب:

وعاظ السلاطين. ويقدم علي الوردي توضيحاً بيناً لأسباب ثبات الشيعة وبقائهم خلافاً

للكتّير من المذاهب الأخرى، انظر: نفسه: 109-110.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وترك عدم الاعتقاد بالعدالة كمبدأ أساس عند أهل السنة تأثيراً على تكوينهم النفسي وفهمهم الديني، وتقهقرت العدالة أمام محور القدرة والأمن والاعتراف بالأمر الواقع. فأى عامل أدى إلى تجاهل العدالة والتقوى لدى إمام الجمعة والجماعة أو التقليل من أهميتها رغم صراحة بعض النصوص المعتمدة لديهم⁽¹⁾ سوى ضرورة الاعتراف بالأمر الواقع وتجنب العواقب الناجمة عن الاعتراض عليه؟ أجل، فقد قام تكوينهم النفسي وفهمهم الديني على محور مفهوم الأمن والقدرة الذي أخذ ينافس العدالة، وتغلب عليها في آخر المطاف.

ومن أهم النتائج الخاصة لهذا التيار هو انسجام هذا الفهم الديني مع ما عبرنا عنه بالثبات والاستقرار والاستمرار التاريخي. ويحصل هذا الثبات والاستقرار بشكل طبيعي حينما يتوفر الوضع السائد على الحد الأدنى من الشرعية وفي ظل غياب تحرك مشروع أوسع، إذ لم يكن هناك ما يلزم الأمة للتفكير والتحرك بهذا الاتجاه؛ لأن التكوين النفسي الديني لها لم يكن يحث باتجاه الاستجابة لمثل هذه النداءات.

وهذا لا يعني بأن التاريخ السني والشيوعي كان أو سيكون ضمن هذا النطاق إلزاماً، فثمة عوامل أخرى تلعب دورها في رسم تاريخ المذهبين، لكن ما تطرقنا إليه كان وسيكون - دون ريب - أحد أهم العوامل المصيرية في صياغة التاريخ، وما استعمالنا لضمير المستقبل إلا لكون هاتين الخصوصيتين متأصلتين في أعماق الفهم الديني والتكوين النفسي لأتباع المذهبين بجذور ممتدة من التكوين الاعتقادي والسمات الخاصة بهاتين العقيدتين، وطالما بقي لكل مذهب أتباعه استمر مثل هذين التيارين بالتدفق.

(1) كمثال راجع: كسر العمال: 591/7-597.

مسؤوليات الحكومة:

أما العامل الثاني فهو مفهوم الدولة المتعارف عليه قديماً، فبعكس المفهوم السائد حالياً من أن الدولة والحكومة تسهر على خدمة الأمة، فإنها في السابق كانت تسهر على تحقيق الأمن بالدرجة الأولى. فالأمة في العصر الحاضر تطلب الخدمات من الدولة فيما كانت تطلب الأمن الداخلي والخارجي في السابق، وهو طلب متأثر إلى حدٍ بعيد بتصور الماضين للدولة والظروف السائدة آنذاك، إذ كانت مسؤولية الدولة بالدرجة الأولى حماية أموال الناس وأرواحهم وأعراضهم، وليس تقديم الخدمات من قبيل الخدمات الصحية والعلاجية والتعليمية والرفاهية وغيرها. فقد أوجدت التحولات المعاصرة تغييراً في مفهوم مسؤوليات الدولة وجعلت من إقرار الأمن أحد تلك المهام وليس أهمها.

لم يكن الوضع على هذه الشاكلة في الماضي، ولا سيما في الشرق الإسلامي الذي كان يفتقد إلى الثبات والاستقرار السياسي، ففي تلك الأيام كانت كلّ الأشياء والقيم تختزل في الأمن الذي كان مطلوباً من السلطة أن تحققه. وإذا نظرنا إلى المسألة بلحاظ ظروف الماضي لا العصر الحاضر لاتضح لنا أنه من أعظم النعم أن تستطيع السلطة أن تقدم لرعاياها الأمن، وتتجلى أهمية هذا الموضوع ومدى قلق فقهاء السنّة ومتكلميهم حياله لو علمنا أن كل شيء كان يتحقق في ظل هذا الأمن من حفظ الشعائر والحدود والأحكام الدينية إلى الأموال والأنفس والأعراض، فقد كانت الحكومة برأيهم تحفظ الناس ودينهم وتؤمّن المصلحة الدنيوية والأخروية معاً.

واعتبر كبار أهل السنّة الذين صنفوا أو تطرقوا إلى موضوع الإمامة والخلافة أن حفظ الأمن وإقراره من أولى مهامّ الحكومة ومسؤولياتها، وحظي هذا

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الموضوع بحساسية علماء كبار من الاتجاهات كافة، متصوفين كالغزالي⁽¹⁾، ومتصلين كإبن تيمية⁽²⁾، وسياسيين كالماوردي⁽³⁾، ومفكرين كابن خلدون⁽⁴⁾ الذين خضعوا لتأثير الأوضاع التي كانوا يعيشونها وهو أمر طبيعي.

يُثار هنا سؤال مفاده: لماذا لم يُبدِ فقهاء الشيعة وكبار متكلميهم حساسية تجاه موضوع الأمن وحفظه رغم أنهم عايشوا تلك الأزمان وراقبوا عن كثب تلك التحولات؟

جواباً نقول: إن قلق الشيعة وحساسيتهم تجاه حفظ النفوس والدماء والأعراض لم يكن أقل من حساسية أهل السنة إزاء هذا الموضوع، ولكن اعتقاد الشيعة بموضوع العدالة لم يتراجع أمام اعتقادهم بموضوع الأمن؛ بسبب اقتنائهم بسيرة الأئمة (عليهم السلام) والنصوص الخاصة التي يؤمنون بها، ولولا ذلك لخضعوا شأنهم شأن كبار أهل السنة للأوضاع التي كانت سائدة، ولفكروا مثلهم بالمصالح التي تترتب على حفظ الأمن والاستقرار.

أما العامل الثالث فهو ناجم عن الضرورات التاريخية، فقد كانت السلطة وعلى مدى التاريخ الإسلامي بيد أهل السنة سوى فترات زمنية قصيرة، وكانت بعهدتهم مسؤولية حفظ المجتمع والثغور، بينما مثل الشيعة الاثنا عشرية أقلية صغيرة قلما وقعت عليها هذه المسؤولية. بلحاظ هذه النقطة كان من الطبيعي أن يقع الفكر السياسي للسنة أكثر من الفكر السياسي للشيعة تحت تأثير مسألة إدارة المجتمع وحفظه وحراسته داخلياً وخارجياً، فنضج الفقه والكلام عند السنة وانتشر بعد قرون من التجربة في إدارة البلاد وحماية ثغورها، بينما لم يشهد الفقه والكلام

(1) الاقتصاد في الاعتقاد: 197-206، وكذا: فاتحة العلوم: 11.

(1) السياسة الشرعية: 23.

(2) أدب الدنيا والدين للماوردي: 115.

(3) مقدمة ابن خلدون: 180.

الشيعة في فترة انتشاره مثل هذه التجربة الغنية، فاعتمد على المبادئ والأسس النظرية أكثر من اعتماده على الحقائق والإلزامات العملية، لاسيما وأن الإسلام تعرض وعلى طول تاريخه إلى حملات المعارضين والحاقدين من الداخل والخارج، هذه الحملات التي لم ولن تتوقف يوماً، فمنذ ظهور الإسلام وانتشاره واجه هجمات لا هوادة لها من قبل الأعداء، أهمها الأخطار التي أحدثت به من جانب الشرق من قبل الجنس الأصفر في آسيا الوسطى، واستمر هذا التهديد الشرقي إلى فترة طويلة بعد هجوم المغول، والأخطار التي هددته ولا زالت من الغرب ومن النصارى تحديداً التي استمرت بشكلها العسكري حتى أوائل القرن الحاضر، وتواصلت إلى يومنا هذا بأشكال أخرى⁽¹⁾.

سعة دار الإسلام:

فضلاً عما ذكرنا فقد أصبحت سعة دار الإسلام واحتوائها على ثقافات وأقوام ونحل وأديان مختلفة معضلة بجد ذاتها، فلم يضم أي دين تحت لوائه مثل هذا التنوع، كما لم يستطع أن يوحدهم كما وحدهم الإسلام. المهم أن هذا التنوع والتباين ترك أثره على المجتمع الإسلامي ووفر أرضية مناسبة لنمو فرق لا حصر لها، وتوترات دينية وثقافية وأزمات اجتماعية وسياسية، وبالتالي واجه هذا الدين ومنذ بداية ظهوره الأعداء من الخارج والمتمردين من الداخل، وبلحاظ انفتاحه وسعة نطاقه وقابليته العظيمة على استيعاب التفسيرات والتحليلات والتبريرات المختلفة

(1) حول الصراع التاريخي بين المسلمين والمسيحيين وانعكاساته على فهم كل

منهما للآخر واستمراره إلى عصرنا الحاضر انظر: نقد توطئة كتاب آيات

شيطاني وكتاب:

The Legacy of Islam, pp. 9-62.

ولمعرفة موقف المسيحيين من استمرار هذا النزاع التاريخي وانتقادهم للموقف الإسلامي

راجع: بيامر وفرعون: 185-202؛ وإسلام در جهان معاصر: 106-120.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

كان كل شخص يستطيع أن ينتمي إليه ويلتحق به. وكان من السهل على كل من هذين العدوين أن ينتهز الخلاف الفكري الداخلي الذي يجرّ إلى الصراع والتنافس وحتى القتل وإراقة الدماء، ويزيد من الطين بلة، ويساعد على سلب الأمن وزيادة التوتر في المجتمع.

ومن المناسب هنا أن ننقل جانباً من آراء ابن أبي الحديد برواية محمد أبو زهرة حول أسباب الطائفية في العراق الذي مثل نموذجاً لطائفية المسلمين طوال تاريخهم وعلل ظهورها: «والعراق كان موطن الفرق الإسلامية كلها؛ وذلك لأنه ملتقى حضارات قديمة، ففيه علوم الفرس، وعلوم الكلدان، وبقايا حضارات هذه الأمم. وقد ضمت إلى هذا فلسفة اليونان، وأفكار الهنود، وامتزجت هذه الأفكار في العراق بالمنهج الإسلامية فكان لهذا منبت الفرق الإسلامية. وقد قال ابن أبي الحديد في بيان السبب في أن الفرق كانت بالعراق: ومما ينقدح لي في الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله **9**: أن هؤلاء من العراق وساكني الكوفة، وطينة العراق مازالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل العجيبة والمذاهب البديعة، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد، وشبه معترضي المذاهب، وقد كان منهم في أيام الأكَاسرة مثل: ماني وديصان ومزدك وغيرهم، وليست طينة الحجاز هذه الطينة، ولا لأذهان أهل الحجاز هذه الأذهان»⁽¹⁾.

يصحّ كلام ابن أبي الحديد حول العراق على الكثير من المناطق الإسلامية الأخرى، فالأسباب التي أوجدت الفرق المختلفة في العراق أو ساعدت على نموها كانت قائمة في جميع الأراضي الإسلامية الأخرى، فقد قدّر لهذا الدين أن ينتشر في مناطق كانت مهذاً للثقافات والحضارات العريقة.

(1) الإمام زيد لمحمد أبو زهرة: 108-109.

في مثل هذه الأوضاع لا بد أن يحوم التفكير حول الأمن والسلطة القادرة على إقراره، فقد واجه الإسلام طوال تاريخه مثل هذه المشاكل، فبصرف النظر عن جميع التهديدات الخارجية وبضمنها حملة المغول التي دمّرت الشرق الإسلامي، واجه هذا الدين وعلى مدى تاريخه مجاهمة حقودة مستمرة من قبل النصارى على الجبهة الغربية، وإذا حصل أن انقطعت هذه المواجهة في فترات معينة فليس من قبيل انتهائها وإنما كانت استعادة للأنفاس وتجديداً للقوى، حيث أخذت كنيسة القرون الوسطى تنظر للإسلام نظرة العدو الغاصب الذي احتلّ جزءاً من نفوذها ووقف ضد أصالتها وشرعيتها. ورغم أن المسلمين يعتبرون النصارى أهل كتاب إلا أن المسيحيين كانوا يعتبرون المسلمين كفّاراً⁽¹⁾ لا يرضون

(1) لم يكن النصارى يعترفون بالدين الإسلامي - في السابق على الأقل - ولهذا وضعوا المسلمين في دائرة الكفار، ومنعواهم من أية حقوق دينية وغير دينية في المناطق التي عاش فيها المسلمون تحت سلطة النصارى، يقول أحد النصارى وكان قد أعلن إسلامه في

الأندلس في كتاب ألفه عام (823 هـ ق 1420م): «اضطر أحد المسلمين في مدينة نيونيه بالأندلس إلى كتمان إسلامه لحفظ نفسه والظهور بمظهر قساوسة الكنائس وإطلاق اسم نيقولا ومرتبيل على نفسه». مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد: العدد 57-58، ص9.

ورغم أن المسيحية اعترفت بالإسلام كدين رسمي بعد عقد المجمع المسيحي الثاني في منتصف الستينات في القرن الحاضر

The Conciliar and Post Conciliar Documents, pp. 738-742. Ziauddin Sardar, Islamic Futures.

لكنّ الانتقادات التي تنمّ عن عدااء سافر مستمرة، انظر كمثال مقال جوزيف كرافت في صحيفة "واشنطن بوست" بتاريخ 19 مايس 1981 تحت عنوان: من أراد اغتيال البابا؟ وكذلك:

John Loffin, The Dagger of Islam.

ولمعرفة سبب هذا العدااء راجع:

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

بأقل من القضاء عليهم، سوى في القرن الحاضر حيث اعترفوا بالدين الإسلامي كدين رسمي.

تهديد القوى النصرانية:

يصور الحائري نظرة المسيحيين للمسلمين نقلاً عن ساندرس ويقول: «قلماً يستطيع المسيحي الصادق في عصر الاعتقاد أن ينظر إلى رجل كرسول الله 9 نظرة حيادية مقرونة ببرود الأعصاب؛ لأن دينه بنظره صورة ساحرة كافرة من دينه، وقضى أنصاره على المسيحية في مسقط رأسها ومركز انتشارها منذ القرن الأول حتى السابع حيث استولوا على سورية من الدولة البيزنطية»⁽¹⁾. ثم يضيف: «بهذه الصورة ينظر العالم المسيحي أي أوروباً للإسلام، ولهذا السبب يضم ذلك العالم العدا للرسول الإسلام وأتباعه ويجعلونهم عرضة لمختلف التهم، بحيث اعترف بايك (Pike) في الكتاب الذي ألفه حول حياة الرسول بأنه 9 من عظماء الرجال، وقد تعرض للأمواج التهم والافتراءات أكثر من غيره من المشهورين»⁽²⁾.

كما قلنا فإن عداا النصرارى للمسلمين لم يتوقف يوماً أبداً، حيث يمثل عداؤهم عداً عقائدياً دائماً منظماً، إذ كانت هجماتهم دقيقة ومخططة لها ذات بُعد عقائدي تستهدف تنصير المسلمين، على عكس الهجمات الشرقية حيث كان المهاجمون في الغالب من عبدة الأصنام الذين كانوا يسلكون القتل والسرقه واغتصاب الأراضي المعمورة والمراتع، ولكن سرعان ما يدخلون الدين الإسلامي ويدوبون في المجتمع الإسلامي.

⇒

Daniel, Islam and the West: The Making of an Image, pp. 1-14.

(1) المجلة المذكورة: العدد 56: 753

(2) مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد، العدد 56: 753.

إذن فقد انطوى هدف المهاجمين الشرقيين على القتل والسلب والنهب والتدمير، فيما شحذ المهاجمون الغربيون همهم نحو القضاء على الإسلام والمركزية الإسلامية:

«لم يكن سقوط غرناطة برأي قيادة الكنيسة الكاثوليكية في روما والدول الأوروبية مجرد هزيمة لأبي عبد الله آخر حاكم مسلم من الأسرة النصرانية في غرناطة على يد القوى المتحالفة لفرديناند وإيزابلا (Ferdinand, Isabella)، وإنما انتصار لا يُنسى للعالم المسيحي على الإسلام، وعلى حدّ تعبير سانديس فإنّ حادثة غرناطة هو ثأر ناقص وجزئي للعالم المسيحي من الإسلام. وخلّدت أوروبا التي - كانت تخشى بشدة وحدة المسلمين وتقدمهم المادي والمعنوي لا سيما بعد فتح المسلمين للقسطنطينية - سقوط غرناطة وأقامت احتفالات كبيرة لهزيمة المسلمين، بينما ارتدى مسلمو العالم ثوب الحداد على هذه الحادثة، بعد ما كان سقوط غرناطة بمثابة الانفجار الذي دوّى في جميع أرجاء العالم الإسلامي على حدّ تعبير بارنولد. واحتفل قادة الكنيسة الكاثوليكية في روما وأقيمت الأفراح بهذه المناسبة في روما والفاتيكان.

يقول كاتب فرنسي في مؤلّف له اسمه (جم - سلطان): إنّ الفاتيكان وبقية أنحاء روما وبعد انتشار نبأ سقوط غرناطة غرقت في الزينة، وأقيمت الاحتفالات والمسارح ومسابقات الفروسية لأيام متتالية. وظهر في إحدى التمثيليات شخصان يمثّلان فرديناند وإيزابلا، بينما مثّل شخص ثالث دور الحاكم المسلم المهزوم أبي عبد الله مكبلاً بالقيود وقد سقط على أرجلهما، فيما أخذ جمهور المتفرجين يهتف مسروراً بالملك أسبانيا وملكتها اللذين قضيا على الحكم الإسلامي في غرناطة بوحدتهما بعد سنوات من هزيمتهم أمام المسلمين.

وكان من جملة المتفرجين أو المتابعين لأحداث الاحتفالات المذكورة جمّ شقيق السلطان العثماني بايزيد الثاني الذي احتفظ به البابا كرهينة لحث السلطان

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

العثماني على السلوك الحسن. وعلى حد تعبير الكاتب الفرنسي فإن مشهد سجود أبي عبد الله مكبلاً عند أقدام فرديناند وإيزابيلا كان الأشد على الأمير الرهينة. ويبدو أن هدف القادة الكاثوليك في الفاتيكان لم يكن مجرد إشباع حسّ الثأر من وراء إقامة هذه المسارح والاحتفالات والمهرجانات التي تعرض ذلّ المسلمين وتشبّتهم وبحضور أو على مسمع من جم الذي كان يتطلع إلى عرش أكبر دولة إسلامية آنذاك، وإنما:

1- الإيحاء للعالم المسيحي بأن الإسلام أصبح عاجزاً أمام الغرب وأن

المسيحية انتصرت على الإسلام.

2- تحطيم معنويات المسلمين وقادتهم ولا سيما السلاطين العثمانيين الذين

كانوا يأملون بحكم العالم⁽¹⁾.

السلطة والأمن:

في مثل هذه الظروف كان من الطبيعي أن توجه الأفكار والاهتمامات نحو الأمن والسلطة التي توفره، وليس نحو العدالة وتطبيقها. أي أن المهم هو امتلاك القدرة والسطوة والشوكة، لأن من شأنها أن تخيف الأعداء وتحفظ المركزية والثغور الإسلامية، ولهذا كان على الجميع أن يهبّ لتقوية كيان الحاكم وتعزيز سلطته باعتبارها مسؤولية إسلامية شاملة، ذلك أن الدفاع عن الدين برأيهم أصبح متشابكاً مع الدفاع عن الحاكم بحيث أصبح من المستحيل الدفاع عن الدين دون الدفاع عن الحاكم، وليس المهم من يكون هذا الحاكم؟ وكيف هو سلوكه ومدى التزامه بالضوابط الشرعية والعدالة الإسلامية؟ إنما المهم هو أنه كان يمثّل رمز الإسلام وعلى الجميع أن يهبّ لخدمته ويطيع أوامره ويسعى لتعزيز حكمه وسلطته، لأن شوكة هذا الرمز وقدرته هي التي تردّد كيد أعداء الداخل وترهب

(1) مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد، العدد 57 و58: 10-11.

الأجانب وتقرّر الأمن⁽¹⁾.

يوضح أحمد بن حنبل هذه النقطة جيداً في بيان الوجوب الشرعي لطاعة الحكام، ويقول: «السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه، ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي

(1) الحق أن قدرة الخليفة أو السلطان في تعزيز الأمن الداخلي وحراسة الثغور انطوى في السابق على قدر كبير من الأهمية، حتى انبرى الكثير من علماء أهل السنة لتكريس سلطته كمسؤولية شرعية، لاعتقادهم بأن قوته قوة للإسلام والمسلمين، وهذا بجد ذاته أهم عامل رادع لتطاول الأجانب والكفار على المسلمين. ولهذا السبب بالضبط حظي هارون الرشيد بمكانة خاصة في زمانه وبعده رغم ظلمه وفسقه وفجوره الذي تكشف قصص ألف ليلة وليلة جزءاً يسيراً منه، فقد أصبح برأي الكثير من علماء أهل السنة مظهراً لعظمة المسلمين واقتدارهم ورمزاً لسطوتهم وقوتهم يستحق التكريم والاحترام، فإنه كان قادراً على الوقوف بقوة بوجه إمبراطور الروم وإرغامه على الطاعة:

«في سنة سبعٍ وثمانين أتاها كتاب من ملك الروم نقفور بنقفور بنقفور الهدنة التي كانت عقدت بين المسلمين وبين الملكة ريني ملكة الروم.

وصورة الكتاب: من نقفور ملك الروم، إلى هارون ملك العرب، أما بعد: فإن الملكة التي

كانت قبلي كانت أقامتك مقام الرخّ وأقامت نفسها مقام البيذق، فحملت إليك من

أموالها أحمالاً، وذلك لضعف النساء وحمقهن، فإذا قرأت كتابي فاردد ما حصل قبلك من

أموالها، وإلا فالسيف بيننا وبينك. فلما قرأ الرشيد الكتاب استشاط غضباً حتى لم يتمكن

أحد أن ينظر إلى وجهه دون أن يخاطبه، وتفرق جلساؤه من الخوف، واستعجم الرأي

على الوزير، فدعا الرشيد بدواةٍ وكتب على ظهر كتابه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من

هارون أمير المؤمنين، إلى نقفور كلب الروم، قد قرأت كتابك يا ابن الكافرة، والجواب ما

تراه، لا ما تسمعه». ثم سار ليومه، فلم يزل حتى نازل مدينة هرقل، وكانت غزوة

مشهورة وفتحاً مبيناً، فطلب نقفور المودعة، والتزم بخراج يحمله كل سنة...». تاريخ

الخلفاء: 288. وعن محاسنه وفضائله التي تمثل نموذجاً لرأي كبار العلماء فيه، انظر:

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

أمير المؤمنين، والغزو ماضٍ مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر، وقسمة الفيء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماضٍ، ليس لأحد أن يطعن ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ، من دفعها إليهم أجزأت عنه برأ كان أو فاجراً، وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل من ولي جائزة إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا برهم وفاجرهم، فالسنة أن تصلي معهم ركعتين، وتدين بأنها تامة لا يكن في صدرك شك، ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان، بالرضا أو بالغلبة، فقد شقّ هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية»⁽¹⁾.

لقد عاش المسلمون في القرون الماضية في ظل هذه الظروف، ويصح هذا الكلام خصوصاً على القرون الإسلامية الأولى التي انعقدت فيها نطفة الأفكار الكلامية والفقهية لأهل السنة، وتكونت هذه الأسس في ظل مثل هذه الظروف والضرورات ثم عززتها تجارب القرون اللاحقة.

يبين الحجاج بن يوسف بوضوح روح تلك المرحلة وأفكار الناس آنذاك في كلام أصبح فيما بعد مثلاً للجميع وكان الأمراء يوصون أبناءهم به، فقد قال: «ضعف السلطان أضرّ من جوره لأن ضعفه يعمّ وجوره يخصّ»⁽²⁾، لأن الأعراض الناجمة عن ضعف الحاكم تعم الجميع، بينما تشمل الأعراض الناجمة عن الجور فئة خاصة فقط.

في تلك الأيام لم يكن بالإمكان سوى اختيار أحد الطريقتين: فيما

(1) الأئمة الأربعة: 119/4.

(2) أغراض السياسة في أعراض الرياسة: 285.

السلطة والعدالة.....

الاستسلام للفوضى وانعدام الأمن والتهديد الخارجي، أو الاستسلام للاستبداد والظلم والجور الصادر عن الحاكم وانحرافه عن الإسلام والعدالة الإسلامية، ومن الطبيعي أن يقع الاختيار على الثاني.

رأي الغزالي:

يقول الغزالي بصدد إثبات الوجوب الشرعي لا العقلي للإمامة ما يبين بوضوح المشكلات التي ذكرناها والإلزامات الناجمة عنها: «...وأما المقدمة الثانية: وهو أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسُلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المهرج، وعمّ السيف، وشمل القحط، وهلكت المواشي، وبطلت الصناعات، وكان كل غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حياً، والأكثر يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أسّ والسلطان حارس، ومالا أسّ له فمهديم وما لا حارس له فضائع. وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسُلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء. فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه، فاعلم ذلك»⁽¹⁾.

ويشير المتكلم المعروف القاضي عبد الرحمن بن أحمد الأبيجي إلى هذه الأمور، فهو يرى أن الوجه الثاني لوجوب الإمام دفع الضرر المظنون، ويقول: «إنا

(1) الاقتصاد في الاعتقاد: 198-199.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات، والمناكحات، والجهاد، والحدود، والمقاصات، وإظهار شعار ال شرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعين لهم، فإنهم - مع اختلاف الأهواء، وتشتت الآراء، وما بينهم من الشحناء - قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً، ويشهد له التجربة، والفتن القائمة عند موت الولاية إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعاش، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين»⁽¹⁾.

نقلنا الفقرة أعلاه كاملة لأهميتها في مجموع البحث، ولكن على الرغم من كل ذلك فإن المشكلة الكبرى في الاختيار الثاني الذي جاء عن ضرورة، أي الاستسلام لاستبداد الحاكم وظلمه وجوره وانحرافه عن الطريق المستقيم والعدالة الإسلامية والناجم عن الضرورة، فإن ذلك ألقى ظلاً نفسياً واجتماعياً في الرغبة بالاستبداد، وبلور الأسس الفكرية لأهل السنة في جميع المجالات بما يتناسب مع هذه الضرورة المؤقتة التي تركت أثراً بعيداً استمر حتى يومنا الحاضر، وأثار اعتراضات كثيرة من جانب الشبان والمثقفين في الجيل الجديد⁽²⁾.

حفظ النظام:

أسست هذه المجموعة من العوامل فكرة حفظ النظام وضرورته، فأصبح

(1) المواقف في علم الكلام: 396-397.

(2) راجع مثلاً الانتقادات الصريحة لمصطفى شكري في بيامر وفرعون: 90-97، وأفضل

منها انظر الانتقادات المبدئية والعلمية لحسن حنفي في مقدمة كتاب: من العقيدة إلى

الثورة: 20/1-32.

حفظ النظام يحظى بالأهمية قبل كل شيء، فيما تضافرت الأمور الأخرى لتعزيز هذه الفكرة، أو أنها استقرت على الهامش وأصبحت ذات أهمية ثانوية. ولا شك في أن مثل هذه الفكرة تحبط أي نوع من الاعتراض، سواء بدعوى تحقيق العدالة أو العودة إلى سنة الرسول 9 ومواجهة البدعة. من هذه النظرة لم تعد المسألة الأساسية هي التمييز بين الحق والباطل، وإنما ينبغي للجميع أن يهبَّ لخدمة النظام وحمائته وتعزيز أركانه، وما سواه شقَّ لعصا المسلمين ومروق عن الدين، وغاية ما يمكن للمرء أن يفعله هو الإنكار القلبي ليس إلا، بمعنى أن على المسلم أن ينكر في قلبه بدعة الحاكم، بيد أنه لا يستطيع أن يترجم إنكاره القلبي إلى فعل، لأن الاعتراض على الحاكم يشق عصا المسلمين، والحكاية التالية تكشف بوضوح عن هذه الحالة:

«اجتمع فقهاء بغداد إلى أبي عبد الله (ابن حنبل) وقالوا: هذا أمر قد تفاقم وفشا - يعنون إظهار الخلق للقرآن - نشاورك في أنا لسنا نرضى بإمرته - الخليفة العباسي الواثق - ولا سلطانه. فقال: عليكم بالنكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من الطاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين»⁽¹⁾.

لم يكن رأي ابن حنبل هذا صادراً بسبب ركونه إلى السلامة والعافية أو بسبب موقفه المعتدل، فهو بطل المرحلة الصعبة التي عُرفت فيما بعد بأيام المحنة، وكان من أبرز معارضي فكرة خلق القرآن، واستقام على رأيه إلى الحد الذي تعرَّض فيه للضرب والإهانة والسب، وجلد بالسوط في عهد المعتصم حتى كاد أن يموت. إذن فابن حنبل كان يفكر بهذه الطريقة ويوصي بما يعتقد به حقاً، وليس طلباً للعافية⁽²⁾. ويعود سبب تفكيره بهذه الصورة إلى الأسس الفقهية والكلامية

(1) الأحكام السلطانية لأبي يعلى: 21، الخلافة والإمامة: 300.

(2) عن أيام المحنة والمشاق التي تحملها ابن حنبل ونظراؤه انظر: الأئمة الأربعة: 140/4-

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

لمذهبه، وهو الأمر الذي أشرنا إليه سابقاً، فهو كان يعتقد أن الإمامة والخلافة
تتعقد حتى بالقوة والسيف، ولا يحق لأحد بعد انعقادها الاعتراض والمخالفة،
فحينما يصبح النظام وحفظه هو الأساس فليس من المهم بعده من يمسك بهذا
النظام والشروط التي ينبغي أن تتوفر فيه. أي أن المهم هو قدرة النظام ومنعته وليس
انطباقه على موازين الشرع والعدالة، هذه القدرة تضيء شرعية على النظام
وتوجب الطاعة على الأمة، وطالما كان الأمر كذلك فلا بد من إطاعة الخليفة حتى
وإن كان معتقداً بخلق القرآن مروّجاً لهذه العقيدة؛ لأنهم كانوا يعتقدون بأن النتائج
السلبية المترتبة على مخالفة النظام الحاكم أكثر بكثير من النتائج الإيجابية التي يمكن
أن تترتب على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قولاً وعملاً، ورغم صحة هذا
المنطق لكنه يمهّد أفضل أرضية لسلطة الاستبداد والانحراف عن الدين والعدالة لو لم
تتضح حدوده وتحدد شروطه كما حصل بالفعل⁽¹⁾.

على هذا الأساس تحديداً أوصى أحمد بن حنبل بعدم الاعتراض على الواثق
وترك مواجهته، وعلى هذا الأساس أيضاً لم يطلق على الخليفة العباسي القوي



180، والخلافة والإمامة: 300-309، والفصل الجذاب عن العلماء والحن التي لا قوفا
من لدن الحكام في كتاب: الإسلام بين العلماء والحكام: 129-214، وكذلك: مناقب
الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي: 397-420.

(1) لو أصبح حفظ النظام - أو في الحقيقة حفظ النظام الحاكم - الضابطة الوحيدة لتشخيص
المصالح والمفاسد، فلن يتوقف الانحراف عن الدين والعدالة عند حدٍّ معين وينتهي بانتهاك
حرمة ابنة الرسول 9 بذريعة حفظ النظام: «إنَّ بيت فاطمة إنما دُخِل، وسترها إنما كُشِف،
حفظاً لنظام الإسلام، وكي لا ينتشر الأمر ويُخرج قوم من المسلمين أعناقهم من رِبقة
الطاعة ولزوم الجماعة». شرح ابن أبي الحديد: 16/20. لاحظ أمثلة أخرى في
الصفحات التالية في نفس الكتاب. وعن انتقاد الخلفاء الذين قالوا بخلق القرآن راجع:
العواصم من القواصم: 249-251.

والمتشدد والجاهل المعتصم سوى لقب الخليفة وأمير المؤمنين حتى وهو يتعرض لأشد التعذيب⁽¹⁾.

هذه كانت أهم العوامل التي بلورت أذهان كبار أهل السنّة حول مسألة الأمن وحفظ النظام، لا سيما العامل الثالث الذي لعب دوراً تأثيرياً أكبر من سابقه، وأصبح من أهم الدلائل التي جعلت من الشيعة موضع انتقاد وملامة على مرّ التاريخ، إذ يؤاخذ أهل السنّة الشيعة دائماً بأنهم شقوا عصا المسلمين وبثوا الفرقة والتشتت بين صفوفهم، بل بالغ البعض في التهمة وراح ينتقد الإمام الحسين Δ لهذا السبب ويدعي أنه وقف بوجه إجماع المسلمين وشقّ عصاهم⁽²⁾.

ولسنا هنا بصدد بيان صحة هذا الانتقاد أو بطلانه، أي: هل أن الإمام شقّ عصا المسلمين أو أن في الأمر سرّاً آخر؟ إنما يهمنا أن نستنتج بأن هذا الانتقاد هو ثمرة النظام الفكري والاعتقادي لأهل السنّة، فالالتزام بهذه المبادئ يقود المرء شاء أم أبي لهذا الرأي كما حصل. فالذين انتقدوا الإمام Δ فكّروا بهذه الطريقة، أمّا الذين لم يمسّوه بقول فقد أطبقوا الأفواه متأثرين بالروايات الخاصة التي نقلها كبار محدّثي أهل السنّة في شأن الإمام الحسين Δ ، بمعنى أنهم تمسّكوا بالأحاديث الواردة في شأنه Δ وعلوّ مقامه ومرتبته لدى تعارضها مع حرمة شق عصا المسلمين كنتيجة طبيعية ومنطقية لنظام السنّة الفكري والعقيدي والفقهي. ولهذا السبب بالذات أعرضوا عن الانتقاد، أو كالوا إليه

(1) الخلافة والإمامة: 301.

(2) اتّهم يزيد وعلماء السوء في بلاطه وأخلافهما الإمام الحسين Δ وأصحابه بالخروج عن الدين ومخالفة الإمام والخليفة، ولهذا لزم مقاتلتهم والقضاء عليهم! انظر: تاريخ الطبري:

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

المديح أحياناً، لا بسبب موافقة ثورة عاشوراء مع مبادئهم الفقهية والكلامية. وبطبيعة الحال فإن كلامنا هذا يَخصُّ أولئك العلماء المستقلّين من أهل السنّة، وليس تلك الجماعة التي باعت دينها بدنياها وركنت إلى الحكام الفاسدين ولم يهَمّها أن تتعرض حتى إلى شخصية كالإمام الحسين Δ لتسويغ سلوك أولئك الفاسدين وتمرير أغراضهم.

رأي ابن قيم الجوزية:

من المناسب هنا أن نثبّت رأي ابن قيم الجوزية أحد كبار فقهاء أهل السنّة، حيث يتضمن أهم كتبه "أعلام الموقعين" فصلاً مشبعاً عن تغيير واختلاف الفتوى حسب تغيير الزمان والمكان والأحوال والنيات والعوائد، فيتطرق في هذا الفصل بالتفصيل إلى "بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمفاد"، ثم يبين درجات النهي عن المنكر وشروطه، ويقول: «إن النبي (ص) شرع 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 الملوك والولاة بالخروج عليهم؛ فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر، وقد استأذن الصحابة رسول الله 9 في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وقالوا: أفلا نقاتلهم؟ فقال: لا، ما أقاموا الصلاة. وقال: من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يداً عن طاعته.. ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر؛ فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه، فقد كان رسول الله 9 يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت وردّه على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك - مع قدرته عليه - خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك

لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر، ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد؛ لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه كما وجد سواء»⁽¹⁾.

بين الاقتدار والعدالة:

تترتب على هاتين النظرتين سلسلتان من النتائج تختلفان عن بعضهما تماماً، وتختلف التجارب التاريخية للشيعة والسنة ووضعهما الحاضر بتأثير اختلاف النتائج أكثر من تأثير اختلاف النظرة. ومن أهم نقاط الاختلاف: أن الجهد الثوري لدى أهل السنة في المرحلة الراهنة يتجه نحو طلب السلطة والقدرة، على عكسه عند الشيعة الذي يتجه نحو طلب العدالة⁽²⁾، فأكبر محرك لثوار الشيعة في العصر الحاضر هو الطموح لتحقيق العدالة التي أصبحت أهم خصيصة للأيديولوجية الإسلامية السياسية للشيعة التي باتت تمثل مصدراً فياضاً للإلهام والحركة.

بعبارة أدق: إن الشيعة تطالب باستقرار نظام إسلامي على رأس اهتماماته تحقيق العدالة، بينما يحوم هدف عامة الحركات الإسلامية عند أهل السنة على تأسيس المركزية الإسلامية القوية المقننة، ويرتكز هدفها على تعزيز شوكة الإسلام والمسلمين على شاکلة الفترة الأولى، ومثالها في ذلك خلفاء الصدر الأول الأقوياء. ويعتقد أهل السنة بأن الإسلام بالدرجة الأولى هو دين القدرة وتاريخه تاريخ الاقتدار، بينما ينظر الشيعة وعلى الخصوص في العصر الراهن للإسلام بالدرجة الأولى بأنه دين العدالة وتاريخه الصادق هو تاريخ العدالة.

على سبيل المثال: يعتقد السنة أن أهم ميزة للخليفة الثاني قدرته وسطوته

(1) أعلام الموقعين: 4/3 و3.

(2) كمثل راجع: هند وباكستان: 37-38.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وعظمته، بينما يعتقد الشيعة أن أهم ميزة لعلي بن أبي طالب Δ هي مساواته وعدالته. فالسنة تنظر لخلفاء المرحلة الزاهرة من تاريخ الإسلام من زاوية سطوتهم وقوتهم وجبروتهم ومقارعتهم لأعظم الإمبراطوريات يوم ذاك، وتنظر الشيعة للخلفاء الحقيقيين في تلك الفترة من زاوية تطبيقهم للعدالة والمساواة وبساطة حياتهم وعدم خضوعهم لشيء سوى للدين والعدالة⁽¹⁾. ولهذا السبب تحديداً يجب تحليل المتغيرات الداخلية بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران لا سيما بعد أن أمسك بالسلطة الثوار المتزعمون على أساس حساسيتهم تجاه تطبيق أو عدم تطبيق العدالة والعدالة الاجتماعية، حيث مثل هذا العامل الأهم في صياغة الأحداث الداخلية وإفرازاتها طوال هذه الفترة، بينما احتلت المواضيع الأخرى الدرجة الثانية من الأهمية. ولكن لو كانت الثورة وقعت في بلاد سنية - على سبيل الفرض - كانت العوامل المؤثرة دون شك غير هذه العوامل، ولانصبّ الجهد على تعزيز أركان الثورة، ولانتهى الأمر إلى استقطاب كل العناصر التي تختلف في منهج تفكيرها لتثبيت مركزية قوية⁽²⁾.

سبب ظهور الجهد الثوري:

من النتائج المهمة الأخرى لهذه النظرة المتباينة في الأمن والعدالة هي أن

-
- (1) كمثل راجع الخطبة الغراء المعروفة لرشيد رضا في تأييد خلافة الشريف حسين في منى. ثورة العرب ضد الأتراك: 320-326. وكلام الشريف حسين عقب خطبة رشيد رضا: نفسه: 342. كذلك راجع مقدمة محب الدين الخطيب على كتاب العواصم من القواصم التي أثنى فيها على الخلفاء الأمويين أيضاً بسبب قيامهم بتوسيع دائرة الدولة الإسلامية، ص3. انظر أيضاً ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين: 299-319.
 - (2) أفضل مثال على ذلك رسالة الكاتبة المصرية والمجاهدة المعروفة زينب الغزالي إلى ياسر عرفات بعد قصف الطائرات الصهيونية لمكاتب منظمة التحرير الفلسطينية في تونس.

الحركات الإسلامية في نطاق أهل السنة اتسمت على مرّ التاريخ بالبعد الديني والثقافي، وقلّما نجد حركة سياسية في هذا النطاق، بينما كثرت الحركات السياسية الشيعية حتى في فترة حكم السلاطين الشيعة. إنَّ إمكان ظهور هذه الحركات السياسية في الإطار الشيعي لتوفره على أسس نظرية لازمة للقيام ضد السلطة الحاكمة أكثر بكثير من إمكانية ظهورها في دائرة لا تتوفر على هذه الأسس، بل تعتبر مثل هذا الإجراء أمراً لا مشروعاً لأنه يخل بالنظم والاستقرار.

ولا يعود السبب في اتسام الحركات الإسلامية السنية بالبعد الثقافي والديني إلى افتقارها للأسس النظرية السياسية والاجتماعية وحسب، ففي غياب منفذ اجتماعي سياسي مشروع يستقطب الجهد الثوري التغييرى عند الأمة ويوجهه، يتجه هذا الميل إلى التغيير والتحول والإصلاح نحو المنافذ الدينية والثقافية، بينما لم يُعانِ الشيعة من مشكلة كهذه، فقد كان بمقدور هذا الجهد أن يسير في قنواته المشروعة الاجتماعية والسياسية وحتى العسكرية، وبالتالي يستطيع الجهد الثوري أن يسلك قنواته الطبيعية بسهولة، الأمر الذي لم يحصل عند السنة، فقد أغلقت منافذ التمرد والعصيان والاستياء، ولم يعد بالإمكان مواجهة الحاكم وجوره وبدعه، فكانت هذه الميول تتجلى في قالب مواجهة البدع والانحراف الفكري والديني في القضايا التي لا تتعلق بالحاكم ولا تدنو منه، فتظهر يوماً بصورة مواجهة المعتزلة، وتارة بصورة مواجهة الشيعة والمتصوفة والفلاسفة، ومرة أخرى بصورة مواجهة المذاهب السنية الأخرى ومدارسهم الفقهية والكلامية، وتارة بصورة مواجهة الناس ومعتقداتهم واتهامهم بالشرك وهدر دمائهم وأموالهم بحجة القيام بأعمال لا يرتضيها المتعصبون والمتحجرون⁽¹⁾.

(1) للمصادمات المذهبية في الإسلام تاريخ واسع مضمّن بالدم، وللحنابلة فيها حصة الأسد

بسبب اعتقادهم المتحجرة الساذجة الناشئة عن نفسيات متشددة، وحتى الأشاعرة

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

يُعتبر هذا الموضوع تاريخياً أحد الأسباب المهمة في النزاع الدائم بين المسلمين، فعلى الرغم من المشتركات الأساسية الكثيرة التي تجمع بين الفرق



المعروفين بالتعصب والتشدد زهقوا من تحجر الحنابلة وتعصبهم وقسوتهم وفتنهم. على سبيل المثال كتب جماعة من العلماء الأشاعرة رسالة إلى الخواجة نظام الملك في إسناد ودعم أبي القاسم القشيري رئيس الأشاعرة آنذاك، اشتكوا فيها من تصرفات الحنابلة وطلبوا منه الدعم المؤثر. والطريف أن هذه الرسالة كتبت في زمن كان الأشاعرة والشافعية يمتلكون من القوة والهيمنة مالا يمتلكها غيرهم، ويمكن من مضمون الرسالة معرفة مستوى الضغط الذي كان يمارسه الحنابلة على الفرق الأخرى، فقد أظهر جمع من الحشوية وعوام الناس والأوباش الذين أطلقوا على أنفسهم بالحنابلة بدعاً قبيحة وأعمالاً شنيعة في بغداد لا يقول بها أي ملحد فضلاً عن الموحد، فنسبوا إلى الله كل ما هو منزه عنه من النقائص والآفات والحدوث والتشبيهات... وبادروا إلى هتك الأئمة الماضين والظعن بأهل الحق والمتدينين ولعنهم في المساجد والمحافل والأسواق.. انظر: الملل والنحل للأستاذ السبحاني: 279-282.

ويمكن ملاحظة حكايات كثيرة في هذا الباب في كتاب طبقات الحنابلة الذي كتب من قبلهم في تخليد علمائهم وشرح أحوالهم، والحكاية التاريخية التالية توضّح جانباً من دور الحنابلة في إثارة الفتن: ففي زيارة الطبري الثانية لبغداد سأله الحنابلة في المسجد الجامع في إحدى الجمع عن رأيه بآب بن حنبل وحديث جلوس الله على العرش، فأجاب بأنه لا يعتدّ بمعارضة أحمد بن حنبل. فقالوا: إن العلماء اعتدّوا به. فقال الطبري بأنه لم يره ولم ير بأنه روى عنه ولم يلتقِ بأحد أصحابه الموثوقين، أما حديث الجلوس على العرش فهو أمر محال. لما سمع الحنابلة وأصحاب الحديث هذا الكلام هاجموه ورشقوه بالدواة، فالتجأ الطبري إلى منزله، فلحق به الحنابلة وهم عدة ألوف ورشقوا داره بالحجارة حتى تكوّم تل من الحجارة أمام الدار. فتدخل صاحب شرطة بغداد نازوك ومعه آلاف من رجاله وأنقذ الطبري من شر العامة، ومكث هناك يوماً واحداً، وأمر برفع الحجارة من أمام الدار. راجع: وهابيان (الوهابيون): 27. انظر أيضاً ما تعرض له أحد أكبر علماء القرن السابع العزّ بن عبد السلام من الحنابلة في: الإسلام بين العلماء والحكام: 192.

الإسلامية المختلفة والتي تعود إلى المبادئ الواضحة والصريحة للإسلام واستيعابه
 اللاحدود للجميع، نلاحظ أن التاريخ الإسلامي مليء بالصراعات الطائفية الدامية،
 ولا ريب في أن العوامل الاجتماعية والسياسية والقومية والعنصرية لعبت دوراً
 عظيماً في نشوبها. لكننا في نفس الوقت لا نستطيع أن نتجاهل العامل الأخير الذي
 ذكرناه، أي أن غياب المنفذ المشروع الذي يمكنه أن يستوعب الجهد الثوري
 للجمهور في طريق الإصلاح السياسي والاجتماعي يؤدي إلى انحراف هذه الطاقة
 الكامنة الطبيعية، فحينما يُحظر على هذه القوى الالتجاء إلى الوسيلة المناسبة
 والمشروعة لنيل أهدافها، فإنها ستتمسك بوسائلها المشروعة برأيها وتهاجم بذرائع
 مختلفة إخوانها عوضاً عن استهلاك هذه الطاقات في تقويم النظام الحاكم⁽¹⁾.
 لهذا الكلام أهمية بالنسبة للإسلام أكثر من غيره من الأديان؛ ذلك أن
 الإسلام قادر أكثر من أي دين آخر على تعبئة الطاقات الكامنة في الإنسان من
 أجل التقدم بأهدافه، أما الأديان الأخرى فإنها تستهلك جزءاً من طاقة الإنسان في
 طريق الفلاح والصلاح الذاتي، ولا شك في أن رسالة أي دين هي تحقيق السعادة
 للإنسان، الأمر الذي يريده الإسلام أيضاً للبشرية، لكنه يختلف عن الأديان الأخرى
 في أنه يعتبر أن الفلاح والسعادة الفردية تتحقق في ظل العمل الاجتماعي الذي
 يتقدم بأهداف هذا الدين وغاياته.

(1) وهذا يخالف تماماً مواقف أئمة الشيعة التي لا تتجاهل أبداً الدور الأساسي للنظام الحاكم
 في إفساد الأمة، لهذا فهم يهتمون بالإصلاح الاجتماعي ولا سيما إصلاح النظام الحاكم
 مثلما يوجهون اهتمامهم للتربية الفردية، حتى أنهم لا يحبذون مواجهة الفرد أو النظام الذي
 يزيغ عن مسار الحق لأسباب مختلفة سوى تلك النابعة عن خبث ذاتي، فقد أوصى الإمام
 علي عليه السلام في الخوارج - مثلاً - وقال: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب
 الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه». نهج البلاغة: الخطبة 61، تصحيح صبحي
 الصالح.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

والهدف النهائي هو أن يحقق هذا الدين أهدافه الاجتماعية، ولا ينال الإنسان السعادة المرجوة إلا حينما يوقف نفسه في سبيل تحقيق هذا الهدف، وبالتالي فإن الإسلام يستطيع بكفاءة أكبر من الأديان الأخرى أن يحرك الاستعدادات الكامنة في الإنسان ويستثمرها لصالح تقدمه الاجتماعي والسياسي؛ لهذا يرغب المسلم في استخدام كل قواه والتضحية بالممكن من أجل إعلاء كلمة دينه، لأن هذه الرغبة تحقق له غاية الفلاح والسعادة، بينما يتحقق هذا الفلاح في الأديان الأخرى من خلال الرياضة النفسية أو الأعمال الفردية والجماعية أحياناً، ولكن ليست بسعة الأعمال الجماعية في الإسلام. المهم أن الدين الإسلامي قادر على تحريك القوى الباطنية للمسلم وتميئتها وبث روح التضحية فيه واستثمار هذه القوى⁽¹⁾، الأمر الذي يحتاج إلى المزيد من التوضيح.

(1) منذ اليوم الأول لظهور الإسلام وإلى يومنا هذا استطاع هذا الدين أن يوظف أتباعه والشبان بخاصة لخدمته، وتعود مثل هذه الآلية بالدرجة الأولى إلى خصائص الدين نفسه وانسجامه مع الأبعاد الإنسانية للإنسان. تأمل في الفقرة التالية المستلّة من خطبة أبي حمزة الخارجي لأهل الحجاز لانتقادهم له بسبب صغر أتباعه: «يا أهل الحجاز، أتعيرونني بأصحابي وتزعمون أنهم شباب؟ وهل كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا شباباً؟.. شباب والله مكتهلون في شبابهم، غضيضة عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة - أي أن العبادة قد أخذت منهم حتى جعلتهم ضئال الأجسام - وأطلاح سهر - أي أن طول السهر في العبادة وقيام الليل قد أخذ منهم حتى أهزلهم فنظر الله إليهم في جوف الليل منحنية أصلاهم على أجزاء القرآن كلما مرّ أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مرّ بآية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه... حتى إذا رأوا السهام قد فوّقت، والرماح قد أشرعت، والسيوف قد أنثضت، ورعدت الكتيبة بصواعق الموت وبرقت، استخفّوا بوعيد الكتيبة لوعيد الله، ومضى الشاب منهم قدماً حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه، فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت إليه طير السماء، فكم من عين في منقار طير طالما

روح التضحية في الإنسان:

من السمات المهمة في الإنسان أنه يرغب في أن ينضوي تحت لواء ما وينجذب لشيء كحاجة ثابتة لا تتغير من حاجاته، وإذا لم تُستشعر هذه الحاجة بشكل محسوس عند الجميع فبسبب تشتت القوى الداخلية، والوقوع تحت تأثير عوامل كثيرة ومتنوعة تُفكك القوى وتقضي على التمرکز اللازم لظهور هذه السمة والاستعداد الذاتي.

ومن أهم العناصر التي تستطيع أن تجتذب الإنسان وأقواها هي الدين؛ لانسجامه مع فطرة الإنسان من جهة، وإلى طبيعة الدين نفسه من جهة أخرى، ولهذا يستطيع الدين أن ينفذ إلى أعماق الضمير الإنساني ويسخر جميع قواه الظاهرة والباطنة، لا فرق في ذلك بين الإسلام وغيره من الأديان، فالمسيحية كانت تسخر أتباعها في القرون الوسطى بهذه الطريقة، خُذ على ذلك مثلاً المبلِّغ أو المقاتل المسيحي الذي يجتد ويسعى ويضحى بنفس ما يجتد المبلِّغ المجاهد المسلم، لكن المسيحية في عصرها الجديد والأديان الأخرى أيضاً سوى الإسلام أعادت النظر في مبادئها وتخلت عن الكثير منها وعن عناصرها الرئيسية ودعواتها الأولى، وأصبح الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي شاسعاً وواضحاً.

على عكس مسيحية القرون الوسطى، أصبحت المسيحية الموجودة ديناً محدوداً لا يستطيع أن يعبئ قدرات أتباعه كالسابق ويسخرها لخدمته. فلا تجد مسيحياً معاصراً يتصف بالصلاية والافتقار كما في الماضي، وهذا ليس بسبب



بكي صاحبها في جوف الليل من خوف الله، وكم من كف زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله». البيان والتبيين: 102/2 و103. هذا الوصف للشباب عن دينهم وتضحياتهم في سبيل الله يصحّ إلى حد ما على شبان مختلف الأزمنة، انظر أعداد مجلة النذير الصادرة عن الإخوان المسلمين في سورية، وكذلك الكتب التي تناولت جماعة "فدائيان إسلام" ومعنوياتهم، و"بيامير وفرعون".

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الضعف الذاتي للمسيحيين المعاصرين، وإنما بسبب ضعف المسيحية التي يؤمنون بها، لأنها تفتقد إلى الحزم والصرامة والحسم بالشكل الذي كانت عليه سابقاً. فالدين الذي يتراجع خطوة فخطوة أمام المدنية الجديدة وضرورتها وضغوطها وحتى أمام معاييرها وقيمها المادية البحتة بذريعة حماية نفسه، وتتضاءل أصوله ولا يفكر إلا بالانسجام مع الوضع الموجود مهما كان الثمن، هذا الدين يفقد الحد الأدنى من عناصر الجذب التي يمكن بواسطتها أن يجعل من أتباعه والذين به يضحون من أجله، الأمر الذي يفقد إليه المسيحيون في العصر الحاضر لا بسبب ضعف إيمانهم وإنما لضعف المسيحية نفسها والتي تبلغ لها الكنيسة الحالية ⁽¹⁾. وهذا هو السبب الذي يعود إليه الاختلاف بين الإسلام والأديان الأخرى وعلى رأسها المسيحية في الوقت الحاضر.

فلم يطوّر الإسلام المسار الذي سارت عليه الأديان الأخرى في القرون المتأخرة لأسباب مختلفة تعود بأجمعها إلى طبيعة الإسلام نفسه، رغم رغبة المسلمين أصحاب الفكر العصري بذلك دون أن ينتبهوا إلى طبيعة هذا الدين، ولهذا السبب بالضبط لم تتضاءل الأصول الاعتقادية الإسلامية للأمة في هذا العصر عن الأصول الاعتقادية لآبائهم في القرون الماضية، وهذا يعني أن الإسلام استطاع أن يحافظ على أصوله وصرافته وحزمه وصفائه رغم تبدلات الزمن، ويحتفظ بنفس النفوذ والقدرة وقوة الجذب التي كان عليها في الماضي، بالشكل الذي يستطيع فيه أن يلي حاجات الجيل الجديد ويسخره لخدمته مثلما لبي حاجات أسلافهم وسخرهم لخدمته من قبل ⁽²⁾.

(1) للمزيد من الاطلاع، راجع: On Being Christian, pp.31-34.

(1) يعتقد حب مصيباً بأن هذه الخصيصة منطلقة من ذات الإسلام: «النظام الاعتقادي الإسلامي مجموعة محكمة وإيجابية ومؤكدة، وهذه الخصائص تعود إلى القرآن والحديث والسنة والجمهورية

على أية حال، فقد أكدنا بأن الإسلام قادر على تفجير طاقات معتنقيه واستخدام هذه الطاقات لصالح التقدم بأهدافه، أما لو تفجرت هذه الطاقات والقدرات ولم تجد لها متسعاً اجتماعياً وسياسياً فإنها ستوجه نحو الانحراف والتعصب وتستهلك في مواجهة كل ما يُعتقد أنه من البدع، فحينما تفيض العواطف والأحاسيس فإنها لا تستسلم للعقل والمنطق، وعندئذ يحاول المرء أن يؤدي دِّينه إلى دينه من خلال مواجهة البدع سالكاً أكثر السبل إثارةً وتضحيةً، ولا يهمه في ذلك أن يكون الشخص الذي يصطدم به أخاه في الدين وفي المذهب، ليعبر بهذه المواجهة عن إخلاصه الديني ونصرة الدين والحقّ والقرآن والرسول 9، لا بسبب انحراف الطرف المقابل حقاً، وإنما لحاجته إلى مصاديق الانحراف حتى وإن كان هذا الانحراف وهمياً؛ لكي تخبو في داخله نار الإيثار والتضحية⁽¹⁾.

ولا تنحصر مشاهد الصدمات الطائفية الدامية في تاريخ الإسلام بين

(2) خير مثال على ذلك: دراسة الخصائص النفسية والدينية والأخلاقية للإخوان في الحجاز وسلوكياتهم. انظر: وهابيان، 446-459. فمثلاً يقول حافظ وهبة وكان مقرباً منهم شاهداً على حروهم: بأن الإخوان لم يكونوا يخشون الموت، ويقبلون عليه لنيل الشهادة، وحينما كانت الأمّ تودّع ولدها تقول له: جمعنا الله وإياك في الجنة، وكان شعارهم عند الهجوم: إياك نعبد وإياك نستعين، ويروي وهبة مشاهداته عن بعض حروهم واستسلامهم للموت واندفاعهم نحو العدو أفواجاً أفواجاً دون أن يفكر أحدهم سوى بهزيمة العدو وقتله، ويقول: إنه لا توجد في قلوب الإخوان ذرة من رحم أو شفقة، ولا يفلت من قبضتهم أحد، وأينما حلّوا حلّ الموت معهم.

راجع: وهابيان، 452، نقلاً عن كتاب: جزيرة العرب في القرن العشرين، 314.

أما جان فيلي فيصور هذه العقيدة بالقول: إن الإخوان حرّموا القتل والسلب بين القبائل وقطع الطريق واستعمال الدخانيات والحياة المترفة، وانصبَّ جُلُّ اهتمامهم بالاستعداد للآخرة، وقد اعتبروا سواهم من الناس والفرق الإسلامية الأخرى من المشركين. راجع: وهابيان، 449، نقلاً عن تاريخ نجد: 305 - 308.

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الشيعة والسنة وحسب، فمن العجيب حقاً أن تكون الاشتباكات الطائفية والمذهبية بين أتباع المذهب الحنفي والمذهب الشافعي⁽¹⁾ أو بين أهل الحديث وغيرهم أكثر عنفاً ودموية وشدّة⁽²⁾، أما بالنسبة للحالة الأولى فإن الحركات السننية المناوئة للشيعة كانت أكثر وأوسع من الحركات الشيعية المعادية للسنة؛ لأسباب عديدة منها: أن الشيعة كانت تمثل سابقاً أقلية في المجتمع الإسلامي، وأن المذهب الشيعي لم يكن محاطاً بقيود فقهية وكلامية تحدد الحركات الشيعية من التحرك السياسي

(1) لمعرفة شدة التنافس بين الحنفيين والشافعيين الذي أدى إلى صراع مرير بين المذهبيين، تأمل في الحكاية التالية التي ينقلها هندوشاه: «كان الخواجة على مذهب الإمام الأعظم الشافعي، وقد شيد السلطان ملك شاه مدرسة في أصفان، ولما سُئِلَ عن الطائفة التي تعود إليها المدرسة قال: رغم أنني على المذهب الحنفي لكنني لم أقم ما قمت به إلا لله تعالى، فليس من الصحيح أن تُخصص لقوم وُثِّمَ على آخرين، وأمر بأن يكتب بأن المدرسة لأصحاب كلا المذهبين على السواء. ولما كان السلطان على مذهب الإمام أبي حنيفة أرادوا تقديم اسمه على اسم الشافعي، فرفض الخواجة ذلك وتعطّل الكتاب لمدة، حتى تقرر أن تكتب العبارة التالية: «وقف على أصحاب الإمامين إمامي الأئمة صدرَي الإسلام». مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد: العدد 56، ص 742، نقلاً عن تجارب السلف: 277 - 278.

(2) «شدة التعصب بين الشافعية والحنفية، وبين الماتريديّة والأشعرية، وبين أهل السنة والمعتزلة والشيعة.. كان عاملاً كبيراً من عوامل ضعف المسلمين. والذي يقرأ المقدسي في رحلته، ويقوت في معجم البلدان يرى صدق هذا القول من تخريب بلاد وقتل نفوس وشدّة فتن وهياج...». ظهر الإسلام: 102/4.

«ويشبّ في مصر في يوم عاشوراء سنة (350 هـ) خلاف بين الجنود السنة من أترك وسودانيين من جانب والشيعة من جانب آخر، ويسير الجنود في الشوارع يسألون من يجدونه في الطريق: من خالك؟ فإذا لم يقل: معاوية يلقي من الضرب والأذى ما لا طاقة له به». انظر الفكر السياسي الشيعي: 279-381 وإسلام بلا مذاهب: 285-288.

والاجتماعي وتضطرها لتوجيه الجهد الثوري والتغييري في مسار آخر، فضلاً عن ذلك فإن الأسس الفقهية والكلامية للشيعة ومنهج تفكيرهم المذهبي وتجارهم التاريخية كلّ هذه لم تجعل السنّة خارج الإطار الديني⁽¹⁾. أما السنّة فلم تكن أمامهم وسيلة مشروعة لإبراز إخلاصهم الديني سوى مواجهة البدع التي لا ترتبط بنظام الحكم، وكان أسلوب مواجهة البدع استهلك كل عصارة شجرة التضحية والإيثار الديني بسبب اقتطاع الغصون الأخرى منها، ببيان آخر: أنهم قد نذروا أنفسهم في سبيل أهداف الدين السامية من خلال دفع البدعة وحسب، الأمر الذي لا يزال سائداً - ومع الأسف - إلى يومنا الحاضر⁽²⁾.

(1) «إننا نلاحظ أن أكثر الفرق الإسلامية خسارة أرواحاً وأنفساً هم الشيعة أنفسهم، وذلك لعدة أسباب أهمها: عطف الناس عليهم أول الأمر باعتبارهم أهل البيت الكريم، وشدة تعلقهم بهم، الأمر الذي كان يرتعد منه الخلفاء الأمويون والعباسيون فرقاً، فكانوا يشددون عليهم النكير ويوقعون بهم الأذى ما كان إلى إيقاع الأذى بهم من سبيل». «إسلام بلا مذاهب: 285.

(2) يخضع لتأثير هذا الدافع الكثير ممن يستهلك طاقاته في الوقت الحاضر لمواجهة التشيع، لا سيما في القارة السوداء وشبه القارة الهندية والشرق الأدنى، حيث يبحثون عما يؤدون به دّينهم إلى دينهم، وهم على استعداد للتضحية بالنفس لرفع كلمة الدين وحفظه، ولكن لانعدام الوسيلة الموصلة إلى هذا الهدف، وبسبب البساطة في التفكير يقعون فريسة سهلة المنال للإعلام الكاذب الموجه من قبل الوهابيين ضد الشيعة، ويهّبون لأداء الواجب حسب اعتقادهم - ويرغبون ببذل كل جهد في هذا السبيل لتأدية رسالتهم - على حد زعمهم - على أفضل وجه. وطالما كان الأمر كذلك فإن التعامل مع هؤلاء ينبغي أن يختلف تماماً عن التعامل مع الوهابيين المغرضين والعارفين بحقيقة الأمر، لكنهم بمعون في هذا العداء لتحقيق مآربهم، انظر: أفريقيا: ميراث كذشته وموقعيت آينده (أفريقيا: تراث الماضي ومكانة

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

أيدولوجية النظام الحاكم:

ما قلناه حتى الآن يعود إلى تطور الفكر السياسي للشيعة والسنة خلال قرن أو قرنين من زمن الصدر الأول، والأرضية التي نما عليها فقه أهل السنة وكلامهم، وتأثيرها عليه. أما كيفية تفسيره وتحوله فيما بعد فهو موضوع مستقل لا يمكن فهم الوضع الحالي بشكله الصحيح دونه، خاصة وأن التكوين الاجتماعي والنفسي والمذهبي لأهل السنة قد تبلور عملياً في هذه المرحلة. وقد ترك المنهج الديني والسياسي لبني العباس تأثيراً مصيرياً على أسس الفكر السياسي لأهل السنة، رغم أن هذه الأسس قد أرسيت في فترة الخلفاء الراشدين وبني أمية ولا سيما فترة حكم معاوية، غير أن العباسيين وضعوا النقاط على الحروف ودوّنوا تلك الأسس بصورتها النهائية؛ لأنهم كانوا بحاجة إلى التظاهر بالدين، فاستغلّوه غاية الاستغلال للاستمرار بالخلافة⁽¹⁾.

في هذه المرحلة اتسعت العلوم الإسلامية من الفقه والحديث والتفسير إلى

(1) «في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث، والفقه، والتفسير، فصنف ابن جريح بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن إسحاق المغاري، وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي... وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية، واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة». تاريخ الخلفاء: 261.

لدراسة العوامل المانعة عن كتابة الأحاديث النبوية في الصدر الأول راجع الملل والنحل: 51-71. ولاحظ أيضاً البحث الوافي في كتاب: أضواء على السنة المحمدية: 261. ويبدو أن العلماء في الفترة اللاحقة لم يكونوا في البدء راغبين في الكتابة اتباعاً للماضين، لكنهم عكفوا عليها بعد أن أجبر هشام الزهري عليها. نفسه: 262.

الكلام والرجال والتاريخ وجرى تدوينها، وكان من الطبيعي أن تخضع هذه الحالة لتأثير مصالحتهم، وبالفعل فقد ارتبط النظام الفقهي والكلامي لأهل السنة ارتباطاً وثيقاً بالنظام الحاكم، وأصبح في النهاية الأيديولوجية التي يؤمن بها النظام والمرر لوجوده وشرعيته⁽¹⁾. واستمرت هذه العلاقة حتى بعد سقوط الخلافة العباسية لتتخدم فيما بعد القادة المحليين.

وللمزيد من التوضيح نقول: إن العباسيين كانوا بحاجة إلى الدين أكثر من أسلافهم الأمويين من أجل تعزيز سلطتهم وتكريس خلافتهم؛ ذلك أن المجتمع الإسلامي على العهد الأموي كان أكثر انسجاماً وتوحداً من العصر العباسي، فالمسلمون الجدد في الفترة الأموية وقعوا تحت صدمة الظرف الجديد والقوة الجديدة التي أنزلت سلاطينهم من على عروشهم، فكانوا يمثلون دور المراقب للأحداث، أو يدخلون تحت ألية المتنافسين من العرب على السلطة. وكان لابد أن تمر سنوات طويلة حتى يدركوا بأنهم قادرون على المشاركة الفعالة في بلورة التيارات السياسية والاجتماعية وحتى الدينية والثقافية. وقد انتهت مرحلة الانطواء والمراقبة عن بُعد للأحداث في أواخر العهد الأموي، بمعنى أن المسلمين من غير العرب دخلوا الميدان الأمر الذي مهد لسقوط الخلافة الأموية، مما عزز مواقعهم من جميع النواحي. أما القضية الأخرى فهي حضور قوى جديدة ليست سياسية وحسب، وإنما انطوى هذا الحضور على أبعاد ثقافية ودينية أيضاً، مما ضاعف في التشتت السياسي

(1) لاحظ مقدمة وسائل الشيعة: 49-35/1، طبع مؤسسة آل البيت. حول السياسة الدينية

للعباسيين انظر:

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

والاجتماعي رغم نتائجه الإيجابية الكثيرة⁽¹⁾.

أدت هذه الظروف إلى هبوط قدرة العباسيين مقارنة بالأمويين⁽²⁾، ليس بسبب قلة كفاءة الخلفاء العباسيين أو عدم تشددهم واستبدادهم أحياناً قياساً بالأمويين، وإنما بسبب تبدل الأوضاع والظروف، فظروف الفترة العباسية لم تكن تسمح باتباع السياسة الأموية حتى لو كان الأمويون أنفسهم يحكمون في هذه الفترة.

المهم هنا أن هذه الظروف تركت أثرها على البناء الفقهي والكلامي لأهل السنة، بمعنى أن ضعف القدرة العسكرية للخليفة أدت به إلى التشبث بالدين لتعزيز مكانته، ليسد الدين الثلمة في القدرة التي لم يعد بالإمكان سدّها بالسيف. وهذا لا يعني بأن جميع العلماء الذين ساروا في هذا الاتجاه كانوا من علماء البلاط أو أنهم طمعوا في كسب بعض المصالح، فلا ريب في أن بعضهم شخّص هذا العلاج كطريق وحيد لحماية الدين وتحقيق الأمن بعد أن رأى أن المهم في تلك الظروف العسيرة المعقدة هو وجود مركزية قوية تحمي الدين وتحفظ أموال الناس

(1) يمكن معرفة مدى تغلغل الأعاجم لا سيما الفرس في البلاط العباسي أوائل عهده من الرواية التالية: «حكى أن المنصور تقدم إلى موسى بن جعفر عليهما السلام إلى الجلوس للتهنئة في يوم النيروز وقبض ما يحمل إليه، فقال: إني قُتشت الأخبار عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله فلم أجد لهذا العيد خيراً، وإنه سنة الفرس، ومحاه الإسلام، ومعاذ الله أن يحبي ما محاه الإسلام. فقال المنصور: إنما نعمل هذا سياسة للهند...». جواهر الكلام: 42/5.

(2) في أوائل القرن الرابع الهجري كانت معظم أراضي الدولة العباسية تتبع حكومات محلية مستقلة إلى حدّ ما لا ترتبط بالعباسيين إلا ارتباطاً ظاهرياً يتمثل في ذكر اسم الخليفة في الخطبة، ولهذا فقد اقتصر حدود الحكم العباسي عملياً على بغداد وجزء صغير من العراق. انظر نظام الوزارة في الدولة العباسية: 19.

وأنفسهم، وطالما لا يستطيع الحاكم لوحده إيجاد هذه المركزية فعليه أن يلتجأ إلى الدين لتحقيق هذا الهدف.

بهذه الصورة أصبح الدين عقيدة النظام الحاكم، وهذا لا يعني أن النظام أخذ يستند به عقائدياً في كيفية إدارة المجتمع والحكم، وإنما كان الدين يمثل القوة التي تسدّ الثغرات وتعوّض عن الضعف والنقص في الحكم، الأمر الذي كان يتطلب أن يتظاهر النظام الحاكم بمراعاة الشرع، إذ لم يكن ممكناً أن يُطلب من الأمة أن تخضع للنظام الحاكم وتدافع عنه لأسباب عقائدية ثم لا يعتني النظام نفسه بظواهر الدين والعقيدة⁽¹⁾.

اعتراضات معاصرة:

بلحاظ ما ذكرناه لا بدّ أن نقول: لو لم يواجه الخلفاء العباسيون بعد هارون مشكلة ضعف القوة العسكرية لتبلور التكوين الفقهي والكلامي لأهل السنّة وعلى الأقل فيما يتعلق بالمسائل السياسية والحكومية بصورة أخرى، ولم يُثر هذا الموضوع

(1) حول اتخاذ السلجوقيين للسياسة الدينية وانتفاعهم منها لتعزيز مواقعهم السياسية راجع: نظام الوزارة في الدولة العباسية: 47-50، ويقول ابن الأثير عن سياستهم الدينية: بأن السلاجقة أعادوا هيبة الخلافة التي كانت قد آلت إلى الضعف، لا سيما في أيام وزارة نظام الملك.

لاحظ: المصدر المذكور نقلاً عن التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية: 51، وأيضاً: النقض: 47-48، حيث ينقل إجراءاتهم الدينية بنظرة إيجابية.

وكانت هذه السياسة متبعة من قبل العباسيين أيضاً، يقول البنداري: بأن العباسيين في القرن السادس الهجري رفعوا من هيبة الخلافة حتى أصبحت لبغداد في نظر الأعداء هيبة يستحيل معها التفكير بالسيطرة عليها، ولهذا لم يقدم أي ملك على مثل هذه الخطوة.

انظر: نظام الوزارة في الدولة العباسية: 64، نقلاً عن آل سلجوق: 268. وللمزيد من الاطلاع راجع: المصدر نفسه: 62-67.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

اعتراض أهل السنة قبل عصرنا الحاضر، بيد أن أصوات الاعتراض ارتفعت في الفترة الأخيرة ولا سيما خلال العقدين الأخيرين، بحيث يمكن ملاحظة مظاهرها في كتابات المجموعات السياسية والثورية وحتى الإصلاحية الموجودة في مصر وشمال أفريقيا وبعض الدول الإسلامية والعربية، سواء كانت هذه المجموعات إسلامية أم غير إسلامية⁽¹⁾.

أما الأيديولوجية الشيعية فإنها ومنذ البدء لم تطوّر هذا الطريق، فمبادئها لا تسمح لها أن تتبدل إلى أيديولوجية النظام الحاكم حتى وإن كان الحكم بيد السلاطين الشيعة. فحينما تُعرّف شرعية النظام الحاكم بانطباقه مع المبادئ والشروط التي ينبغي أن تكون حاکمة عليه فإن مثل هذه الأيديولوجية لا تستطيع أن تتبدّل إلى أيديولوجية النظام الحاكم وتصبح في خدمة تبرير وجوده. أما المبادئ النظرية لأهل السنة فقد كانت تعمل على إضفاء الشرعية على الوضع الموجود وتبريره وذلك لأن مبادئهم النظرية والاعتقادية تكونت ونمت تحت تأثير الواقع

(1) تعرّض الفكر الكلاسيكي السنّي في القرن الأخير إلى انتقاد شديد وخاصة فيما يتعلق بموقفه من العلاقة بين العلماء والبلاط، من قبل منتقدين ينتمون إلى طوائف متفاوتة وبدوافع متباينة، بينهم علماء دين كالشيخ كشك وخالد محمد خالد وكل علماء الدين المرتبطين بحركة الإخوان المسلمين وعلى رأسهم سيد قطب، وبينهم اليساريون والتقدميون والليبراليون. تتعقب بعض الانتقادات أهدافاً إصلاحية ببناء وهي الصادرة عن الطائفة الأولى، بينما يراد من بعضها الطعن بالدين وإثارة الفتن والتخريب. حول آراء الشيخ كشك انظر: بيامبر وفرعون: 219-220. وعن آراء خالد محمد خالد راجع: الشيعة في الميزان: 375-378، وعن علماء الدين الميّالين إلى الإخوان المسلمين: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية: 262-270. أما عن انتقادات الطائفة الثانية فانظر: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: 9-34، وخاصة الصفحات 18-23، ومقدمة محمد عمارة على كتاب الإسلام وأصول الحكم.

السياسي والتاريخي وخاصة ذلك الذي يعود إلى صدر الإسلام. بعبارة ثانية: فإن الأيديولوجية كانت فرعاً من الواقع ونابعة عنه، وكنا قد ذكرنا آنفاً أن أهل السنة يختلفون عن الشيعة في نظرهم للإمامة والقيادة من حيث تقديم الشأن على الشخص وبالعكس، إذ يعتقد أهل السنة أن ما حصل في الصدر الأول يتسم بالشرعية والحق، ومن الطبيعي أن يستلوا المفاهيم والتعاريف من هذه المصاديق المعترف بها وبشرعيتها، هذا أولاً.

وثانياً: لأن حفظ الدين وحمایته لا يتحقق برأي المذهب السني إلا في ظل وجود نظام الحكم⁽¹⁾، ولهذا كان يعمل على تسوية الوضع الموجود وإضفاء الشرعية عليه، فتبلور الذهن السني على هذه الشاكلة، لا سيما وأن المذهب يرى أن إجماع الصحابة والتابعين وعلماء الفترات اللاحقة والنصوص القرآنية والسيرة النبوية كلها تعزز هذا الرأي⁽²⁾.

وليس الأمر مجرد اعتقاد بهذا المبدأ الذي بلور هذه الطريقة من التفكير، إنما الأهم أنه أصبح جزءاً لا ينفصم من التعاليم الدينية، أي أن المذهب السني بات يفهم الدين بهذه الصورة وعلى ضوء هذا الفهم أخذ يفسره. ولا شك في أن الكثير

(1) أعلام الموقعين: 47/1-48. يوضح غرونباوم الخصائص الأصلية الهيكلية للدولة الإسلامية ودورها في حفظ المبادئ الدينية والأخلاقية كالتالي: «1- الهدف من خلق الإنسان: العبادة. 2- العبادة الكاملة تتطلب وجود جماعة المؤمنين. 3- هذه الأمة تحتاج إلى الدولة. 4- المسؤولية الرئيسية على عاتق الدولة تأمين الأرضية المناسبة للعبادة».

G.E.Von Grunebaum. Islam 1969, p.127.

(2) عن أهمية الإجماع لا سيما في عصر الصحابة والخلفاء الراشدين الذي يعبر عنه صبحي الصالح بأنه المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي، وكيف أصبح مستنداً للكثير من القضايا المرتبطة بالحكومة والخلافة راجع النظم الإسلامية: 281. يعتقد المؤلف بأن الخلافة قامت على الإجماع، ولم تقم على شيء من تلك الأحاديث المروية في الخلافة إلا تعصيماً وتأييداً على سبيل الاستئناس.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

اضطلع بمهمة ترويح هذه الفكرة: إمّا عن سوء نية، أو لمطامع دنيوية والتقرب من السلطان، لكن لا يُنكر وجود آخرين اعتقدوا بهذه الفكرة للدلائل التي أتينا عليها⁽¹⁾.

مهما يكن من أمر فإن هذه المبادئ عند الشيعة تبلورت بصورة أخرى، ولم يكن المذهب الشيعي يفكر ويخضع إلا وفق ضوابط قيمه ومعاييرها، أي أنه لا يرى أن السبيل الوحيد لحماية الدين وحفظه هو تسوية الوضع الموجود وعدم المسّ بالسلطة الحاكمة أو العمل على تكريسها كما يعتقد بذلك بعض أهل السنة، بل اعتقد المذهب الشيعي - وعلى الأقل - في مقاطع من التاريخ وعمل بعكس هذه 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 وحمائته على عدم معارضة السلطة⁽²⁾.

(1) تأمل في هذه الفقرة لابن تيمية: «روى الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمرو : أن النبي (ص) قال: لا يحل لثلاثة يكونون بفضلة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم. فأوجب (ص) تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع. ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بالقوة والإمارة؛ ولهذا روي: أن السلطان ظل الله في الأرض. ويقال: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان. والتجربة تبين ذلك. ولهذا كان السلف - كالفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهما - يقولون: لو كان لنا دعوة مجابة لدعوننا بما للسلطان». السياسة الشرعية: 138-139. انظر أيضاً طبقات الحنابلة: 36/2.

(2) «فدولة الفاطميين والبوهيين والحمدانيين والإيرانيين كلها زمنية في عقيدة الشيعة لا تمتّ إلى الدين بصلة». الشيعة والحاكمون: 7.

«... ولذلك فإن أية تصرفات من قبل أولئك الحكام المنتسبين إلى الشيعة لا علاقة بها ولا دخل لها بعقائد الشيعة، وأن الشيعة لا يرون أية علاقة ارتباطية بينهم وبين أولئك الحكام،

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 وغياها عن الحركة الإسلامية الشيعية ناجم عن هذا الاختلاف الذي يُعدّ بدوره سبباً للصمت الذي تلتزمه الأوساط الدينية لأهل السنّة حيال انتقادات الجيل الجديد حول حماية الإسلام المطروح من قبلهم للحاكم الجائر والفاسق في الماضي والحاضر ⁽¹⁾. ورغم أن بعض المفكرين الشيعة في إيران



وأن أية تصرفات خاصة أو عامة صدرت منهم هي تصرفات شخصية، وإن كانت مطابقة للقرآن والسنّة فهي تصرفات صحيحة، وإلا فإنهم آثمون عليها. ولذلك فإن الشيعة يتصلّون من أية مسؤولية ترد نتيجة تصرفات أولئك الحكام. وبالنظر لأن عامل السياسة لا يمكن فصله عن عامل الدين، وأنها تتمثل في الأئمة الاثني عشر المعصومين لذلك فإن الفكر السياسي الشيعي لا يمكن أن يخرج عن نطاق آراء وتصرفات أولئك الأئمة، ويمكننا أن نطلّع على واقع الفكر السياسي الشيعي من متابعة آراء وتصرفات أولئك الأئمة في القضايا السياسية، وأن أية صور أو مظاهر للآراء والتصرفات التي صدرت من الشيعة إن كانت مطابقة لتعاليم أولئك الأئمة فهي جزء من الفكر السياسي الشيعي، وإلا فإنها منحرفة كلياً أو جزئياً عن ذلك الفكر «الفكر السياسي الشيعي: 270، وللمزيد من الاطلاع راجع الصفحات 268-271.

(1) كمثال: توقّف قليلاً عند الانتقاد العنيف الذي يوجّهه إلى الأئمة الأربعة في الفقه السني مصطفى شكري مؤسس إحدى الحركات الإسلامية المسلمة في مصر والذي أُعدم بعد اعتقاله، وهو في 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 في الردّ على سؤال حول سبب إغلاق باب الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة: لكي يمحّدوا وتُمحّد مؤلّفاتهم ويصبحوا أصناماً للعبادة كأهله معابد الشرك. وقد جعلوا من أنفسهم وسطاء بين الله والمؤمنين وخرجوا عن الإسلام. إنهم يتعلقون بالجاهلية والوحشية، ويضيف ما معناه: هل أُغلق حقاً باب الاجتهاد من قبل أولئك الذين حاولوا إغلاقه؟ كلا، إنهم أغلقوا باب



.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وخارجها طرحوا انتقادات مماثلة للعلماء الشيعة لكنّها كانت ممكنة الحلّ؛ لأنها طرحت لأسباب أخرى غير التي ذكرنا. وأيضاً فقد سائر بعض علماء الشيعة في الماضي بعض حكام الشيعة لأسباب ثانوية خاصة، كتعزيز السلطة المركزية الشيعية الوحيدة، وليس من قبيل إضفاء الشرعية على الحاكم ووجوب طاعته، إذ نبع هذا الموقف المؤقت عن ضرورة الدفاع عن المذهب والمصلحة العليا. ولعدم وجود مثل هذا الإلزام في العصر الحاضر وقف الشيعة بوجه السلطة الحاكمة رغم كونها شيعية من أجل الدفاع عن الدين وحمائته.

الموقف الشيعي:

إذن: كان سبب وقوف العلماء إلى جانب السلاطين طوال التاريخ يختلف عند الشيعة عنه عند السنة. فالشيعي لا يستطيع أن يعترف أبداً بشرعية الحاكم الذي يمسك بالسلطة من خلال طرق غير مشروعة ويمارس سلطته وفق أسلوب مغاير للضوابط الشرعية، ولهذا لا يستطيع أن يدعمه ويقف إلى جانبه، وإذا اضطر إلى ذلك فلأسباب ثانوية وليست مبدئية⁽¹⁾. أما السنّي فلم يواجه مثل هذا المحذور، فالحاكم برأيه ينال الشرعية ويستوجب الطاعة لكونه حاكماً يمسك بالسلطة،



الاجتهاد لعامة الناس وبقية المسلمين، لكنهم تركوه مفتوحاً بوجه علماء البلاط على مرّ الأجيال؛ ليصدروا فتاوى تتناسب مع معتقدات السلطة وآرائها مهما كانت تلك المعتقدات، ليقوموا وباسم الإسلام بنشر المعاصي وإباحة المحرّم. وإذا أردنا أن نقدم أمثلة من الحاضر والماضي لما تمكن أحد من إنكارها؛ لوجود حالات واضحة في تجويز الزنا والربا وإضفاء الشرعية على السلطة على أساس مبادئ لا تستند على القانون الإلهي، وحتى إباحة الفحشاء وشرب الخمر باسم الإسلام. ثم يذكر أمثلة من الفتاوى الصادرة في زمنه. بياض وفرعون: 88 - 89.

(1) كمثال انظر: نخستين روياروئيهاي انديشه کران ایران: 323-366.

والوقوف بوجهه يصل إلى حدّ الحرمة على الأقل. ولعلّ بعض الفقهاء المتقدمين شكّكوا في لزوم طاعة الحاكم لكونه حاكماً، لكن هناك إجماع في الرأي على عدم جواز الوقوف بوجهه⁽¹⁾.

وبالطبع فإن عامل الأخلاق والتقوى كان يمنع اقتراب العلماء والفقهاء المتّقين السنّة من السلاطين، لأن السلطة تقترب في معظم الحالات بالدنيا والظلم والتعدّي والهوى والتحلّل والغفلة عن الآخرة والقيامة، فالنأي عن السلطان يمثّل مصداقاً للاحتراز من الدنيا وأهوائها الأمر الذي يشجّع عليه علماء السنّة المتّقين ويؤكّدون على الأحاديث التي وردت في هذا الباب، أي باب الابتعاد عن السلطان⁽²⁾.

(2) ثمة عدد قليل من فقهاء السنّة أجازوا الوقوف بوجه الحاكم الجائر والفاسق حينما يتعذر إصلاحه إلا بالسيف. انظر آراء ابن حزم في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتاب الفصل: 173/4-174، وكذلك آراء إمام الحرمين الجويني في شرح المقاصد: 271-275، وهؤلاء - كما ذكرنا - لا يمثّلون إلا أقلية قليلة.

(3) يذكر ابن الجوزي في كتابه "تلبيس إبليس" أنواع المكائد التي قد يُوقع بها الشيطان الفقهاء، ومنها القرب من السلاطين، حيث يفصّل الكلام في هذا الباب ويقول: «.. وفي الجملة فالدخول على السلاطين خطر عظيم؛ لأن النية قد تحسن في أول الدخول ثم تتغير بإكرامهم وإنعامهم أو بالطمع فيهم، ولا يماسك عن مدهانتهم وترك الإنكار عليهم. وقد كان سفيان الثوري يقول: ما أخاف من إهانتهم لي، إنما أخاف من إكرامهم فيميل قلبي إليهم. وقد كان علماء السلف يبعدون عن الأمراء لما يظهر من جورهم فتطلبهم الأمراء لحاجتهم إليهم في الفتاوى والولايات، فينشأ أقوام قويت رغبتهم في الدنيا فتعلّموا العلوم التي تصلح للأمراء وحملوها إليهم لينالوا من دنياهم». تلبيس إبليس: 118-119، وكثيرة هي الانتقادات المماثلة في كتب الحديث والأخلاق والتاريخ. يتحدث الغزالي بالتفصيل في المواقف التي ينبغي على العلماء اتخاذها إزاء السلاطين، منها قوله: «فهذه كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقلة

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وهنا نعيد طرح موضوع أشرنا إليه قبل قليل بصيغة 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 السياسية آنذاك والنزاع المستمر بين الصفويين والعثمانيين، فقد كان الصفويون الشيعة يحتلون موقع المنافس للعثمانيين الذين كان يهملهم تبعاً لذلك أن يصوروا الشيعة على أنهم طائفة خارجة عن الدين بعيدة عن الإسلام؛ ليستعطفوا رأي الأمة ويثيروا هممها، لجرّها بالتالي إلى الأغراض



مبالاتهم بسطوة السلاطين، ولكنهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم، ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة، فلما أخلصوا لله النية أثر كلامهم في القلوب القاسية فليتها وأزال قساوتها، وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا، ففساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا فلم يقدر على الحسبة على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر؟». الإسلام بين العلماء والحكام: 60، نقلاً عن إحياء علوم الدين: 92/7.

والطريف أن الغزالي أجاز الدخول على السلاطين في حالتين فقط تكشفان عن فهمه السياسي الديني لهذه المسألة: «لا يجوز الدخول عليهم إلا بعذرين: أحدهما: أن يكون من جهتهم أمر إلزام لا أمر إكرام، وعلم أنه لو امتنع أودى، أو فسد عليهم طاعة الرعية، واضطربت عليهم أمر السياسة. فيجب الإجابة، لا طاعة لهم، بل مراعاة لمصلحة الخلق حتى لا تضطرب الولاية.

الثاني: أن يدخل عليهم في دفع ظلم عن مسلم سواه، أو عن نفسه...». الإسلام بين العلماء والحكام: 118، نقلاً عن إحياء علوم الدين: 5، من الباب السادس فيما يجلب من مخالطة السلاطين الظلمة. انظر أيضاً الفوائد لابن قَيِّم: 149-153. و:

Goldziher, The Zahiris, p.165.

Gibb, Studies on The Civilization of Islam, p.145.

التي يطمحون إليها تحت عنوان الدفاع عن الدين وكسب الثواب الأخرى⁽¹⁾. المهتم في هذه العملية أن الإثارة لم تكن ضد السلطة الصفوية وحسب، وإنما شملت كلَّ الشيعة حتى الساكنين داخل حدود الدولة العثمانية نفسها، ولهذا تعرّضوا للضغوط والقتل والنهب والأذى، ووصل الأمر إلى ارتكاب مجازر بشعة ضد الشيعة وإنهاء وجودهم من بعض المناطق، وكمثال على ذلك ما فعله السلطان سليم الأول بعد أن خلع أبيه السلطان يزيد الثاني وقتل أشقائه واستقرَّ له الأمر، حيث أمر على الفور بقتل أربعين ألف شيعي⁽²⁾.

- (1) كمثال على هذه السياسة يمكن مراجعة الخطبة التي ألقاها إمام الجمعة في مسجد آياصوفيا الشيخ عبيد الله أوائل شهر رمضان في السنوات الأخيرة من الخلافة العثمانية، حيث اتهم فيها جميع الناس سوى الفقراء والمعاقين والمكفوفين بالارتداد والنفاق لامتناعهم عن الجهاد بالمال والنفس، ووضع شرطين اثنين للعودة إلى الإيمان، هما: المشاركة في جبهات القتال، وتسليم نصف أموالهم إلى دار الخلافة التركية، وإلا فإنهم سيحشرون يوم القيامة مع المرتدين والكفرة ويدخلون جهنم لا محالة... راجع ثورة العرب ضد الأتراك: 224.
- (2) معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: 100. انظر التفاصيل في كتاب: البلاد العربية والدولة العثمانية للمنظر القومي العربي المعروف ساطع الحصري: 38-40. وينقل كتاب "الفكر السياسي الشيعي": 300 عنه: «تولّى السلطان سليم زعامة السنّة، واستحصل على فتوى من شيوخ السوء بأن الشيعة خارجون على الدين يجب قتلهم، ولذلك أمر بقتل كلِّ من كان معروفاً بالتشيع داخل بلاده».
- وينقل الحائري عن ساندرس قوله التالي في السلطان سليم ومواقفه: «خلال السنوات الثمانية التي حكم فيها هذا السلطان (918-927ق) هاجم إيران وفتح كردستان وأذربايجان بعد عام (920 ق)، وأقدم على قتل أو سجن كل من يُعرف عنه بأنه شيعي في منطقة حكمه. وكان علماء السنّة قد أعلنوا بأن قتل شيعي واحد أفضل من قتل سبعين مسيحياً. وقيل: إنَّ أربعين ألف شيعي قتلوا في هذه الأحداث». مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد: العدد 57-58، ص5-6.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

حقيقة الأمر أن التنافس السياسي بين الطرفين أدّى إلى نشوب النزاع الديني، وقد لعب العثمانيون دوراً أكبر من الصفويين في إثارة هذا النزاع؛ لأن الشيعة لم تصف السنة بالمروق عن الدين، ولم تهبّ لمواجهتهم بهذا الدافع يوماً ما⁽¹⁾، بينما نرى أن العكس هو الصحيح، إذ يحدّثنا التاريخ عن حالات كثيرة أقدم فيها عوامّ أهل السنة وبتحريك من عالم متهتّك عميل أو أمير سفّاك على تصفية الشيعة لأسباب لا مجال لذكرها الآن. وكان من السهل على سلاطين بني عثمان استغلال هذه الذهنية والخلفية التاريخية لتحريض الناس ضد إيران أو ضد الشيعة الساكنين ضمن حدود الدولة العثمانية، وبطبيعة الحال فإن الآثار السلبية التي ترتبت على ذلك كانت أعمق بكثير مما استهدفه السلاطين وسائر المحرّضين⁽²⁾.

- (1) اعتمد السلاجقة سياسة مناوئة الشيعة وعمدوا إلى إثارتها لأسباب مختلفة. "نظام الوزارة في الدولة العباسية 47"، وقد عدّهم الخواجه نظام الملك من الكفار، وكان يقول: اقتلوهم حيث ثقتموهم... وغيرها من الممارسات القاسية ضد الشيعة.
- لكن أحد كبار المتكلمين الشيعة حينذاك وهو عبد الجليل القزويني كان يثني على دور السلاجقة في ترويح الدين ونشره، ويؤكد بأن أي مظهر من مظاهر الإسلام كالمدارس والمساجد والمنابر والسنن الحسنة ودفع البدع، كل هذه من بركات آل سلجوق. انظر مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد: العدد 56، ص 744-745، نقلاً عن كتاب النقض وسياستنامه.
- ويمكن مشاهدة أمثلة كثيرة من هذا القبيل في التاريخ الشيعي، بينما لا نجد الحالة المعاكسة لها إلا ما ندر، فمثلاً رفض السلطان العثماني محاولة لنادر شاه عام (1741) في إقناع السلطان الاعتراف بالمذهب الشيعي كمنهج خامس مقابل الاعتراف به كخليفة للمسلمين.
- (2) تعرض الشيعة في الكثير من الحالات إلى الضغط والضرب والقتل من قبل آخرين غير السلاطين، وكان لعلماء السوء الدور الأكبر في ذلك؛ لأنهم كانوا يجدعون عوامّ الناس ويجرضونهم ضد الشيعة أو ضد كل من على غير مذهبهم بحجة الدفاع عن الدين: «كانت لأبي محمد الحسن بن علي بن خلف البرهاري رئيس حنابلة بغداد

الصفويون وعلماء الشيعة:

في مثل هذه الظروف كان من الطبيعي أن يهيب العلماء ويقفوا إلى جانب السلطان⁽¹⁾ للدفاع عن الكيان القوي الوحيد للشيعة لحمايته من التهديدات المختلفة والضغوط المتنوعة الصادرة عن الطرف المنافس، والحيلولة دون القيام بمذابح جماعية



آراء خاصة ويواجه بشدة كل من يخالف آراءه وعقائده، ويدفع أنصاره للتعامل مع الناس بقسوة تصل إلى حد سلب البيوت وعرقلة البيع والشراء وإرهاب كل من يرفض أقوالهم.

- Δ ومن جملة أعمال البرهاري: أنه منع النياحة وقراءة المراثي على الإمام الحسين
- وزيارة مرقده في كربلاء، كان يأمر بقتل النائحين، ومنهم نائح معروف بـ
- Δ "خَلْب" وكان حاذقاً في عمله حسن الصوت يقرأ قصيدة في رثاء الإمام الحسين تبدأ بالبيت التالي:

أيها العينان فيضا واستهلا لا تغيضا

- وقد سمعناه (التنوخي) يقرأها في بيت أحد الرؤساء، وخوفاً من الحنابلة، لم يكن يتجرأ آنذاك أي أحد على النياحة على الإمام الحسين Δ إلا في الخفاء أو الالتجاء تحت قدرة السلطان. ولم تكن النياحة سوى رثاء للإمام الحسين وأهل البيت، دون أن تتعرض إلى السلف، ورغم ذلك فقد أمر البرهاري بالبحث عن النائح وقتله». وهابيان: 26. ثم أمثلة أخرى على هذا المنحى للبرهاري وأنصاره في المصدر نفسه: 26-33. وعن منازعته مع أبي الحسن الأشعري وآرائه وعقائده ومواقفه وعاقبته لاحظ طبقات الحنابلة: 45-18/2.

(1) غير العوامل المذكورة، ثم عامل مذهبي آخر ساعد على التقارب بين العلماء والصفويين، إذ كان الصفويون على ما يبدو من الاتجاه الصوفي، وقد استلموا زمام الأمور بمساعدة الصوفية التي كانت تكنّ ودّاً للرسول 9 وإلى آله، وقد انتهز الكثير من العلماء الشيعة في تلك الأيام هذا الودّ لكسيهم إلى المذهب الشيعي من خلال التقرب إليهم، ويبدو أن الشيخ البهائي وأباه كانا من هذه الشريحة العلمانية.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

بشعة ضد الشيعة في الدولة العثمانية، ذلك أن شوكة السلطة الصفوية وقدرتها كان من شأنها أن تردع عن انتهاك حرمة الشيعة في المناطق الخاضعة لنفوذ العثمانيين وقتلهم وهبهم. فمصير الشيعة داخل إيران وخارجها كان في تلك الأيام العvisية مرهوناً بقوة الصفويين واقتدارهم، ولم يكن هناك من سبيل سوى العمل على تعزيز سلطاهم وتقوية شوكتهم. والمثال التاريخي التالي يكشف عن أوضاع تلك الفترة: «طمع السلطان مراد الرابع العثماني (1032-1049هـ) في العراق - وكان تحت سلطة الدولة الصفوية - فعزم على حرب إيران وهو يعلم أنه لا قبل له بالحكم الصفوي، فلجأ إلى إثارة الطائفية من جديد، واستنجد بعلماء السوء علماء البلاط، ليفتوه بجواز إثارة الحرب الداخلية، فلم يجراً أحد منهم على ذلك إلا شاب يدعى نوح أفندي، من أذئاب المنافقين، ومن دعاة التفرقة، حريص على الدنيا، فأفتى حسب ما يهواه السلطان وباع دينه بدنياه غيره، فأصدر فتوى بتكفير الشيعة تحت عنوان: من قتل رافضياً واحداً وجبت له الجنة!!.. جاء فيها: اعلم - أسعدك الله - أن هؤلاء الكفرة والبغاة الفجرة جمعوا بين أصناف الكفر والبغي والعناد، وأنواع الفسق والزندقة والإلحاد، ومن توقف في كفرهم وإلحادهم ووجوب قتالهم وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم.

وأضاف: وسبب وجوب قتالهم وجواز قتلهم البغي والكفر معاً، أمّا البغي فإنهم خرجوا عن طاعة الإمام خلد الله تعالى ملكه إلى يوم القيامة، وقد قال الله تعالى (فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ)، والأمر للوجوب، فينبغي للمسلمين إذا دعاهم الإمام إلى قتال هؤلاء الباغين المعونين على لسان سيد المرسلين أن لا يتأخروا عنه، بل يجب عليهم أن يعينوه ويقاتلوهم معه.. - إلى أن قال:- فيجب قتل هؤلاء الأشرار الكفار، تابوا أو لم يتوبوا.. ولا يجوز تركهم عليه بإعطاء الجزية، ولا بأمان مؤقت ولا بأمان مؤبد.. ويجوز استرقاق نسائهم؛ لأن استرقاق المرتدة بعد ما لحقت بدار الحرب جائز، وكل موضع خرج عن ولاية

الإمام الحق فهو بمنزلة دار الحرب، ويجوز استرقاق ذراريهم تبعاً لأمهاتهم»⁽¹⁾.
و«سببت - هذه الفتوى - قتل عشرات الآلاف، فدارت رحى الحرب
الداخلية تطحن المسلمين من الجانبين طيلة سبعة أشهر، ابتداءً من (17 رجب سنة
1048-23 محرم سنة 1049) حيث عقدت معاهدة الصلح في مدينة قصر
شيرين وأدت إلى انتهاء الحرب.

ولكن ما أن خمدت نيران الحرب إلا وأشعلوا نيران الفتنة لإبادة الشيعة
داخل الرقعة العثمانية استناداً إلى هذه الفتوى، فأخذ السيف منهم كل مأخذ،
وأفضعها مجزرة حلب القمعية، فكانت حلب أشد البلاد بلاءً وأعظمها عناءً لأنها
شيعة منذ عهد الحمدانيين، فجردوا فيهم السيف قتلاً ونهباً وسبياً وسلباً، فلم يبقَ
منهم إلا من لجأ إلى القرى والضواحي... فقد راح ضحيتها في مجزرة حلب
القمعية وحدها أربعون ألفاً من الشيعة، وفيهم الألوف من الشرفاء من ذرية رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم.

فأرسل السيد شرف الدين علي بن حجة الله الشولستاني - من علماء
النصف الأشرف آنذاك - هذه الفتوى إلى إيران للسعي في وضع حدٍّ لهذه
المجازر»⁽²⁾.

انزواء الشيعة ونتائجه:

من الضروري هنا أن ننبّه إلى ملاحظة أخرى هي: أنّ الشيعة وخلافاً لأهل
السنة عاشوا على الدوام أقلية منزوية، إذ مثلوا أقليات متناثرة في مجتمعات أهل
السنة، وإذا ما كانوا أكثرية تمسك بزمام الأمور في منطقة ما فلا يعدو كونهم

(1) انظر تفاصيل هذه الفتوى وعواقبها في مجلة تراثنا، العدد 6 / 38-41، وكذلك الفصول

المهمة في تأليف الأمة: 143-147. وهناك أمثلة أخرى في المجلة نفسها: 32-61.

(2) تراثنا: 6 / 40.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

كالجزيرة وسط مجتمعات الجوار من أهل السنة، وقد أدى هذا الانطواء وخاصة بعد استلام السلاطين الشيعة للحكم في إيران إلى قطع الارتباط الفعال بين المجتمع الديني الإيراني والعالم الإسلامي، مما سبب بانغلاق هذا المجتمع على نفسه، وحينما بدأ التاريخ الجديد في البلاد الإسلامية ومنها إيران وسائر المناطق الشيعية ساعدت المقاومة السلبية للمجتمع الديني من أجل المحافظة على أصالته في تكريس ظاهرة الانكفاء على الذات⁽¹⁾.

وتلاحظ هذه الظاهرة أيضاً في المجتمعات السنية ولكن ليس بعمق وجودها في المجتمعات الشيعية، ويمكن ملاحظة نتائج هذا الاختلاف بوضوح على الفكر الإسلامي والحركات السياسية والثقافية لكلا المذاهبين، لا سيما على شريحة العلماء والمفكرين الذين حملوا رسالة الدفاع عن الإسلام في مناطق نفوذ المذاهبين. ورغم أن الفكر الإسلامي الموجود في المناطق الشيعية أكثر أصالة ورسوخاً لدلائل عديدة إلا أن من اليقين بأن منهج التفكير السني أقرب إلى الواقع، فضلاً عن أن نسبة المفكرين العصريين بين صفوفهم أكثر من نسبتهم بين الشيعة.

ربما كان هذا هو السبب في الخلفية الطويلة للفكر الإصلاحية والتجديدي بين أهل السنة، فحينما يقترن حفظ الأصالة مع الانطواء على الذات والحسرة على الماضي ونبت كل ما هو جديد وغريب فلم يبق للإصلاح والتحول والتجدد مكاناً، وقد نشأت هذه الفكرة عن التجربة التاريخية للانزواء عند الشيعة والمجتمع الديني الشيعي قبل أن تكون نتيجة للمبادئ الدينية.

ثمة أسباب أخرى لانطواء الشيعة في إيران على الأقل، فمثلاً عززت القطيعة بين المؤسسات والتشكيلات الدينية الشيعية والقدرة السياسية الحاكمة هذا الانزواء، هذا الانفصام الذي اقترن مع اتساع النفوذ الأجنبي والثقافة الجديدة أدى

(1) تحول وثبات: 161-165.

إلى حصول المواجهة بينهما، وبالتالي إلى وقوع المواجهة بين المجتمع الديني والثقافة الجديدة التي لم تدخل إلى المجتمع بصورة مباشرة وإنما عن طريق السلطة الحاكمة وحاشيتها وأنصارها، لأن إيران لم يدخلها الاستعمار المباشر، ولما لم تُبدِ هذه الثقافة للإسلاميين غير وجه الاستعمار والاستغلال والفساد وسوء الظن رأوا أن السلامة تكمن في النأي تماماً عن هذه الثقافة، فعمدوا إلى الانغلاق والتقوقع من خلال الإعراض والابتعاد عن الضجة المحيطة بهم لحماية أنفسهم وأبنائهم، ويبدو أن أي إجراء غيره في مثل هذه الظروف لم يكن أمراً يسيراً ولا مفيداً⁽¹⁾.

إلا أن العلاقة بين المجتمع السني والثقافة الجديدة لم تكن بهذه الصورة، فأولاً: احتكّ هذا المجتمع بالأفكار والتحويلات التي واجهها النظام الحاكم للارتباط الوثيق بين الاثنين.

وثانياً: كان التعامل بين المجتمع السني والثقافة الجديدة تعاملاً مباشراً، إذ خضعت كل المناطق السنية من الهند حتى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا للسلطة

(1) يمكن ملاحظة نموذج لموقف علماء الدين من مثقفي تلك البرهة الذي يكشف عن حقيقتهم في كلام السيد جمال الدين: «هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهرين في أروبا، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه، ولا تنقص حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب، ويفدي مصلحتها بروحه. أمّا أحمد خان وأصحابه فإنهم كما يدعون الناس لنبد الدين يهوتون عليهم مصالح أوطانهم ويسهلون على النفوس تحكّم الأجنبي فيها، ويجتهدون في محو آثار الغيرة الدينية والجنسية... لا لأجر جزيل ولا شرف رفيع، ولكن لعيش دنيء ونفع زهيد. وهكذا يمتاز دهري الشرق عن دهري الغرب: بالخشّة والدناءة بعد الكفر والزندقة»!! الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: 43، نقلًا عن العروة الوثقى: 572-575. المنار: العدد 13 إبريل 1925، ص 31، نقلًا عن مقدمة محمد عمارة على كتاب الإسلام وأصول الحكم: 8-9، وحول تأثيرات سقوط الخلافة وتأيد المجمع المذكور راجع المصدر نفسه: 7-14.

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

الاستعمارية فترة من الزمن، وبات الآباء يلاحظون خصائص المدنية الجديدة بجميع أبعادها في وجوه أبنائهم، أمّا رموز هذه المدنية في إيران فقد كانوا مبهورين بها منهزمين نفسياً أمامها لا يدرون ما هي؟ ولا يفكرون بالتعرف عليها، غاية الأمر أنهم تشبّثوا بها انهماكاً من القيود الأخلاقية والاجتماعية والدينية، وجعلوها أداة تميزهم عن عامة الناس⁽¹⁾.

والخلاصة: لقد دخل المجتمع الشيعي والمجتمع السنّي التاريخ المعاصر بهيئتين مختلفتين تماماً، وتعاملاً مع الفكر الجديد والمدنية الحديثة بصورتين متباينتين، وبدوره ترك هذا الفكر بصماته عليهما بصورة مختلفة، وورث كلٌّ منهما تجربة تختلف عن الآخر، مما يجعل من المستحيل دراسة الحالة الدينية لكلٍّ منهما، وخاصة دراسة وضع الحركات الإسلامية للمذهبين دون الاعتبار بهذه الملاحظة. بلحاظ ما ذكرناه حول مبادئ الفكر السياسي للشيعة والسنة حريّ بنا أن نتطرق إلى الحركات الإسلامية في كلا المجتمعين والاختلافات بينهما وأسبابها.

الضغوط والضرورات الجديدة:

لم تواجه الحركة الإسلامية الشيعية مشكلة أيديولوجية، فالأصول الاعتقادية والمبادئ الفقهية والتجربة التاريخية والتكوين النفسي والاجتماعي الناجم عن تلك الأصول والمبادئ والتجربة لم تصطدم بالزامات وضغوط التاريخ الجديد للبحث عن حلٍّ إسلامي للقيام بإجراءات سياسية وثورية. إذ كان بمقدور الشيعة وتحت قيادة علماء الدين الوقوف بوجه النظام الحاكم الجائر ومقاومته حتى إسقاطه بالاعتماد على أسس أيديولوجيتهم. توافق هذا الحدث مع النتائج النفسية والثقافية والأخلاقية للتحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتعاظمة في الدول الإسلامية المنتجة للنفط خلال العقود الأخيرة.

(1) إيدئولوجي وانقلاب: 15-164.

ولم يكن الأمر مجرد وجوب النهوض بوجه سلطة لا تهتم بالدين ولا تراعي حرمة وتعارضه، من أجل حمايته وحفظ قيمه، كما حصل قبل خمسين أو مائة عاماً مضت، فالحركات الدينية خلال القرن الأخير باستثناء العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة تأسست للوقوف بوجه السلطة الحاكمة لجرأتها على الدين وضربها بعرض الحائط المصالح الدينية والوطنية. الأهم من ذلك أن هذا الجهاد بغض النظر عن غايته النهائية انطوى على حقيقة موضوعية، فلم يكن مهماً للدفاع عن الدين الوقوف بوجه نظام الحكم الفاسد وتقويمه، هذه الحقيقة هي أن التطورات المختلفة والحضور الفعال للفئات اليسارية واليمينية التي كانت تمارس نشاطات سياسية وثورية قد أوجدت أرضية فكرية ونفسية في نفوس الشبان المسلمين، حتى أصبح مجرد عرض أطروحة ثورية تعتمد على المبادئ الإسلامية ضرورة لا بد منها. ولم يكن بالإمكان إشباع النفوس الظامئة الميالة إلى الدين والعدالة للشبان الذين كانوا يعانون من فراغ وجود أيديولوجية جهادية تدعو إلى تحقيق العدالة سوى عن هذا الطريق، وكان الظمأ يبلغ بهم مبلغاً يدفعهم للانتحاء إلى المدارس الأخرى لو لم يجدوا العمل الأمثل في الإسلام، وكان الدين مضطراً لعرض أيديولوجيته الثورية والجهادية حفاظاً على أبنائه⁽¹⁾.

وكانت الأيديولوجية الشيعية وتجربتها التاريخية قادرة على الاستجابة لهذه الحاجة، دون إجراء أي تغيير أو إصلاح على مبادئها، أو أن تلجأ إلى خرق الإجماع، أو تضطر إلى التشبث بتفسيرات وتبريرات أوسع من حجمها الحقيقي، لا سيما وأن ملحمة عاشوراء راسخة في أفكار وأذهان وعواطف الشيعة، هذه الملحمة التي تحمل في طياتها وكل دقائقها نداءً إلى الشيعة، وإحيائها إحياء لمبدأ ضرورة الوقوف بوجه النظام الفاسد والجائر مهما كان قوياً ومهما كانت

(1) إيدئولوجي وانقلاب: 169-184.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

التضحيات، حتى أصبحت هذه الملحمة أهم مصدر إلهام للاستهداء إلى السبل المناسبة لحلّ المشكلات التي واجهها الجيل الجديد للشيعة⁽¹⁾.

أما بالنسبة لأهل السنة فلم تكن القضية بهذه الصورة، فقد واجهوا ضغوط العصر الجديد والنفوس الطامحة للشبان التي تبحث عن حلول دينية سياسية ثورية، الأمر الذي لا يستطيع الفقه والكلام والتجربة التاريخية لدى أهل السنة تلبية هذه الحاجات، بل كانت عملياً في المسار المعاكس لها. لهذا فإن المشكلة أصبحت ذات شقين: شقّ نظري وأيديولوجي، وآخر عملي وتاريخي واجتماعي، فالأيديولوجية

(1) خلال التحولات السياسية والاجتماعية على طول التاريخ الشيعي احتلّت ملحمة عاشوراء مكانة مهمة في هذا التاريخ، وينطبق هذا الكلام على مرحلتنا المعاصرة أكثر من الفترات المنصرمة، فقد أصبحت الحاجة في التاريخ المعاصر وفي الإطار الشيعي وعلى الخصوص في إيران ماسّة للأفكار الثورية التي تفتح الطريق لإيجاد التغيير السياسي. فالموقف المبهم الغامض لمالك بن أنس - مثلاً - حيال محمد ذي النفس الزكية ربما كان ناجماً عن هذا الأمر، فقد أراد أهل المدينة تقديم الدعم لمحمد لكنهم كانوا قد بايعوا المنصور سابقاً، فقال مالك: بأن البيعة لا تنعقد بالإكراه، عندها التفّ أهل المدينة حول محمد، مما دعا بوالي المدينة إلى الأمر بضرب مالك حتى تكسّرت عظام كتفه، ورغم ذلك فقد أجاب عن سؤال حول جواز الخروج على الحاكم: «إن كان على مثل عمر بن عبد العزيز لا يجوز، وإن لم يكن على مثله، فدعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما».

ومن ذكرهم المؤلف في هذا الكتاب: سعيد بن المسيب الذي رفض طلب عبد الملك في أخذ البيعة منه لولديه وليد وسليمان قائلاً: بأن الرسول نهي عن بيعتين، وتعرض لشتى أصناف التعذيب دون أن يستسلم. إن اتخاذا مثل هذه المواقف أمام السلطان تختلف تماماً عن موقف الإمام الحسين Δ من يزيد، أو موقف زيد بن علي من هشام. فلم يُفْتِ أيّ من علماء السنة تقريباً بلا شرعية الحكام الذين يقاومون رغباتهم، غاية الأمر أنهم كانوا يرفضون تنفيذ طلباتهم.

السنية لم تتجاوز - وهي في أقصى درجات ثورتها والتزامها الديني - حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قولاً تجاه السلطان المسلم، علماً بأن الشخصيات الحرّة الشجاعة من بين صفوف أهل السنّة لم تركع على طول التاريخ لرغبات السلطان، ولم تشتترِ سخط الخالق برضا المخلوق، ولم تبع إيمانها بديناها، ولم تبالِ بترغيب الحاكم وترهيبه ووقفت بصلافة أمامه وأمام رغباته، ونطقت الحق رغم أنف السلطان وتحملت في سبيل ذلك المشكلات والصعاب⁽¹⁾.

هذا هو نمط الشخصيات الثائرة من أهل السنّة، إذ كانت تمتلك تلك القدرة الأخلاقية والروحية التي تستطيع أن تقف بها بوجه طلاب الدنيا، بيد أن أجيال العصر الجديد تحتاج إلى شخصيات تقف بوجه الحكم بدوافع دينية وتدعو الأمة إلى أهدافها، شخصيات كالإمام الحسين Δ وزيد بن علي وسائر الأمرين بالمعروف من الشخصيات المقدّسة عند الشيعة، وليس إلى أفراد كابن حنبل وسعيد بن المسيب وسائر المحدثين الذي تعرضوا في أيام المحنة إلى الضرب والإهانة لكنهم ثبتوا على عقائدهم ولم ينيسوا بينت شفة⁽²⁾.

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 بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس من قبيل الاعتدال، وإنما ناجم عن عقيدة، ولهذا لم تؤثر تحولات العصر

(1) كنموذج انظر: الإسلام بين العلماء والحكام: 115-132. لكن المهم هو أن الرأي في مسؤولية عالم الدين يختلف بين الشيعة والسنّة، ويعود هذا الاختلاف إلى موقف الطرفين من الحكام والوقوف بوجه الظلم والجور والفسق والفجور، فمثلاً قارن بين مسؤوليات عالم الدين عند الإمام الحسين Δ في تحف العقول: 171-172، وعند ابن حنبل في أعلام الموقعين: 9/1، نقلاً عن كتاب: الردّ على الزنادقة والجهمية لابن حنبل.

(2) الأئمة الأربعة: 140-180، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل: 397-437.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

في تغيير هذا الموقف، وبقي الوقوف بوجه الحاكم المسلم وإشهار السيف ضده حتى وإن كان ظالماً جائراً فاسقاً ممنوعاً عند السنة كمبدأ أساس في فكرهم السياسي⁽¹⁾، في حين يتطلب العصر الجديد شيئاً على النقيض من هذا المبدأ.

لا يكمن سبب مواجهة الشبان السنة وتصديهم للحكام الحاليين في أن هؤلاء الحكام أكثر ظلماً وفسوقاً ممن سبقهم، لكننا الظروف تغيرت اليوم عما كانت عليه سابقاً، فمواجهة الحاكم الظالم والفاسق في الماضي كانت ضرورة من ضرورات إقامة العدل وتحكيم الدين في المجتمع؛ لأن انحراف المجتمع ينشأ من انحراف الحاكم أولاً، وعدم وجود حاجة اجتماعية وسياسية وفكرية وثقافية خاصة لعرض أيديولوجية ثورية أو مسلحة تمنع خروج الشبان من الدين ثانياً⁽²⁾.

أما في العصر الحاضر فقد اتخذت هذه القضية شكلاً آخر، وأصبح الحاكم العوبة بيد القوى الدولية الكبرى أو على الأقل حليفاً لها يُنفذ ما تمليه عليه تلك القوى ليس إلا. أي: إن الحاكم في الماضي كان يمسك بزمام السلطة ويحكم حسب ميوله ومشتهياته، أما الآن فقد أصبحت السلطة الحقيقية في مكان آخر، ولم

(1) ذهب الجمهور إلى وجوب الصبر على جور الحاكم وعدم جواز الخروج عليه، ونسبوا

القول بذلك لكل من الفقهاء الثلاثة: الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل. الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ: 98. ونسب النسفي في كتاب "شرح العقائد" إلى أبي حنيفة مثل هذا الرأي، ومضى يقول: «لقد ظهر الفسق واشتهر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون إليهم وقيمون الجمع والأعياد معهم ولا يخرجون عليهم». المصدر نفسه: 99. وقد تمسك بهذا الاستدلال جميع القائلين بعدم جواز الخروج، للمزيد من الاطلاع راجع المصدر نفسه: 97-107، وطبقات الحنابلة: 22/2.

(2) لمعرفة شدة حاجة الشبان المسلمين إلى أيديولوجية ثورية إسلامية راجع أعداد بعض المجلات الإسلامية: كالنذير والثورة الإسلامية والمنطلق والدعوة وغيرها الصادرة عن الفئات الجهادية.

يعد القرار بيد الحاكم⁽¹⁾، فضلاً عن ذلك تغيرت الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية تماماً، وأخذت كل مدرسة تطرح حلولها للأوضاع والمشاكل المعاشة، ولا يمكن للإسلام أن يتخلّف عن الركب، وكان لابد أن يطرح حلوله بما يتناسب مع الظروف والخصوصيات المعاشة، وأهمها: سخونة الحالة الثورية ورغبة التغيير عند الشبان، وهي خصائص لا تتوفر إلا في المجتمعات المدنية الكبيرة والصناعية المليئة بالتناقضات والنزاعات لتتبدل إلى حاجة حقيقية⁽²⁾.

في مثل هذه الظروف لو لم يقدّم الإسلام حلوله المناسبة التي تقدر على منافسة الحلول المطروحة الأخرى، لانتهى به الأمر إلى انحسار نفوذه، إذ لا يستطيع أي دين أن يحفظ حضوره الفعّال المؤثر إلا بتلبية حاجات محيطه والتعامل مع حقائقه، بل يمكن القول: إنّ حفظ المكانة المرموقة لأي دين مرهون بتعاطيه الفعّال والخلاق مع مجموع ما يحيط به. ففي ظروف تدعى كل مدرسة - حقاً أو باطلاً - بحرصها على إصلاح الوضع الموجود أو إزالته لصالح وضع أفضل فيتخلّق عدد كبير من الشبان حولها وحول أفكارها المطروحة، في مثل هذه الظروف لا يمكن للإسلام أن يقف مكتوف الأيدي مغلق الفاه، ولا يسمح بالالتزام والغيرة الدينية. يمثل هذا للمؤمنين من العلماء والمفكرين والمثقفين الإسلاميين⁽³⁾.

(1) حول موقف الشبان المتحمسين من أهل السنّة إزاء الأنظمة الحاكمة راجع انتقادات العتيبي الذي احتل الكعبة في الأول من محرم (ع1400ق) لحكام آل سعود وعبد العزيز بن باز الذي توسط عام 1978م) في إطلاق سراحه، في:

Faith and Power, pp. 180-185.

(2) لمعرفة تأثيرات تحديث المجتمعات الإسلامية لا سيما في المدن الكبيرة على أفكار الشبان انظر: بيايمير وفرعون: 273-295، وأيضاً بحوث سعد الدين إبراهيم في هذا المجال، و إيدنولوجي وانقلاب: 169-178.

(3) لمعرفة مقدار ما تعرض له الإسلام من ضغوط وخصوصاً في العالم العربي ومصر في

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

سوى هذين العاملين ثمة عامل داخلي ثالث برز خلال العقود الأخيرة من الزمن، حيث تعرضت مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية للتغيير، وكان من الطبيعي أن تتكيف الروح والشخصية والفكر والمثل لهذا التغيير، تبعاً لذلك عاش الشاب المسلم في المرحلة المعاصرة بيئة تختلف كلياً عن بيئة آباءه وأجداده، فقد تركت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية الجديدة أثرها على روحه وشخصيته وذهنه وفكره وحساسيته وحاجته وهدفه وفهمه ووعيه، حتى أن فهمه الديني أصبح وهو في أقصى درجات الالتزام يختلف عن الفهم الديني للسلف، وبالتالي فإنه أصبح ابن زمن آخر وتجربة أخرى وضرورة وحاجة أخرى⁽¹⁾.

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 السنة حتى في قمة تقدميته وحدثته أن يلي حاجات العصر، ذلك أن هذا الفكر الكلاسيكي كان ينسجم مع ظروف أكلها الدهر، خاصة وأن هذا المبحث كان ينطوي على حساسية بالغة. ويستند الجزء الأعظم من الفكر السياسي لأهل السنة على الإجماع، ولا يستطيع هذا المسند أن يصمد أمام شكوك وانتقادات الجيل الجديد، وقد حصل هذا بالفعل وانهار عملياً الكثير من أصوله المفروضة والموضوعة⁽²⁾.

⇨

الخمسينات والستينات، راجع الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي.

(1) عن اختلاف هاتين المرحلتين والتجربتين طالع كنموذج مسار التحولات الفكرية والعقائدية لأحد المثقفين المسلمين المعاصرين الذي أفصح عنه بكل صراحة وصدق في: من العقيدة إلى الثورة: 46-48.

(2) راجع بحوث عبد الرازق واستدلالاته في "الإسلام وأصول الحكم" حينما يتحدث عن أبطال الخلافة كأصل من أصول الدين، أو حتى كأمر من أموره. فهو ينفي إجماع العلماء

⇨

مهما يكن من أمر فإن هذه العوامل في المجموع ولدت هذه الحاجة والإلزامات الجديدة، وأصبحت المشكلة الرئيسية تكمن في تعارضها مع الفكر والتراث الماضي، فمن مجموعة فقهية وكلامية وحتى تاريخية وحديثية واسعة لا تبيح تضعيف الحاكم على الأقل يراود استخراج حلٍّ يدعو لمواجهة! حيث أراد أهل السنّة الوقوف بوجه الحاكم لأول مرة في تاريخهم مقروناً بالحجّة والإلزام الديني من خلال التنقيب في أمثلة تاريخية ماضية وفتاوى الفقهاء للاستعانة بها في تسوية هذا التحرك وإضفاء الشرعية عليه، وهو أمر مستحيل. فكانت الحاجة حقيقية وماسة في حين كانت الأسس الاعتقادية والتجارب التاريخية تتقاطع مع هذه الحاجة، وقد أدى هذا الطريق المغلق إلى التفكير بنظريات وحلول لا سابقة لها وبعيدة عن وحدة الاعتقاد والإجماع المتفق عليه عند أهل السنّة، من النظريات المطروحة في كتاب سيد قطب "معالم في الطريق" إلى الأفكار المتطرفة لجماعة مصطفى شكري "التكفير والمهجرة"، ومن كتاب عبد السلام فرج "الفريضة الغائبة" حتى مصنف العتبي "الإمارة والطاعة والبيعة".

ومن غير المعلوم أيّ من هذه النظريات سيتمخض عنها المستقبل؛ لأنها لا تستند على مبادئ خاصة لكي نستطيع على ضوئها التنبؤ بمستقبلها، وما يحدد مصيرها ويبلورها نوع الظروف ومستوى الضغوط التي تمارس بحثاً عن طريق حلٍّ



عليها، بل وينفي بصورة غير مباشرة أصل الإجماع، وقد تمسك منتقدوه بهذه النقطة وعمدوا على ردّ آرائه من هذه الزاوية. انظر كمثال إلى الإشكاليات السبعة التي أوردتها عليه مجلس علماء الأزهر وحاكمه بها، ليخرجه في النهاية من الأزهر. مقدمة محمد عمارة على الإسلام وأصول الحكم: 21. انظر أيضاً: سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه لعبد الكريم الخطيب الذي وجّه انتقادات مماثلة لعلي عبد الرازق، وكان هدفه الأساس فتح باب الاجتهاد لرفع الأزمة الدينية، والمساعدة على بثّ الوعي الديني في المسلمين والعمل على أسلمة المجتمع، المصدر نفسه: 7.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

جهادي، وكذلك الذهنية التي ينطلق منها من يفكر بمشكلاته. فتارة يُبذل الجهد باتجاه فرض مواجهة مع المجتمع من خلال وصفه بالجاهلية، وأخرى باتجاه أسلمة المجتمع من خلال أقلية مختارة مكفئة على نفسها مهاجرة من مجتمعها عبر التمسك ببعض الحالات من تاريخ الرسول 9 والصدر الأول، وثالثة باتجاه إثبات لزوم مقارعة المجتمع الموجود من خلال التشبث بفتوى لابن تيمية، رغم كون المجتمع إسلامياً لا يمكن تكفيره لكنه يخضع لسلطة الطاغوت وقوانين النظام الطاغوتي، ورابعة باتجاه إسقاط شرعية الحاكم وضرورة مواجهته بسبب نقض شروط البيعة من قبل الحاكم⁽¹⁾.

يُلاحظ هنا تعدد الاتجاهات رغم الهدف الواحد، دون أن يجمع هذه الاتجاهات أدنى تماثل، وهو أفضل دليل على ما ذهبنا إليه. فلغياج الحلّ الصريح والقاطع أمام الضغط المتزايد الذي لا يمكن امتصاصه وتعديله أخذ كلُّ يبحث عن مفرّ دون أن ينظر إلى المسألة بتمامها. إن الاستناد على عدة آيات وروايات وأمثلة من التاريخ لطرح نظرية بهذا الشأن يؤدي إلى أن تُنقض هذه النظريات بنظريات أخرى تستند أيضاً على أمثلة من القرآن والسنة والتاريخ. إذن فأية دراسة حول الإسلام لا تأخذ بالاعتبار أصوله ومبادئه وروحه وتمامه ولا تنسجم مع أسسه مجموعها فهي دراسة خاطئة لا يمكن الاطمئنان لها والاعتماد عليها ولا يكتب لها الاستمرار، الأمر الذي تعود إليه مشكلة هؤلاء المنظرين ونظرياتهم⁽²⁾. ولهذا تختذب هذه النظريات لفترة من الزمن عدداً من الشبان لينفضوا من حولها بعد مدة،

(1) عن آراء العتيبي، راجع الحركة الإسلامية في الجزيرة العربية: 119-130.

(2) كنموذج انظر إلى النصائح الأبوية التي يقدمها يوسف القرضاوي في كتابه: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، والتي يطلب فيها من الشبان نبذ الأساليب والتفسيرات المتطرفة للدين والالتزام بالضوابط الدينية.

ولإلقاء المزيد من الضوء على هذا الموضوع نشير إلى خلفية هذه الأفكار والاتجاهات طوال التاريخ الجديد.

فكرة الحكومة الإسلامية:

تعود خلفية السعي لتأسيس الحكومة الإسلامية عند أهل السنة إلى فترة سقوط الخلافة العثمانية، فمنذ الأيام الأولى لانتشار الإسلام وحتى سقوط الخلافة العثمانية كانت القوانين الإسلامية هي الحاكمة عملياً في المناطق الإسلامية، والأهم من ذلك أن وجود الخليفة في العهود المختلفة طوال التاريخ الإسلامي كان يمثل سناً دينياً ومعنوياً كبيراً يمنح المسلمين الاستقرار ويطمئنهم بأن المعايير الإسلامية حاكمة في جميع أبعاد حياتهم، وأنهم عاملون بتكليفهم. وعلى حد تعبير السيوطي فإنه لم تمرّ على المسلمين فترة دون خليفة سوى سنوات ثلاث⁽¹⁾، وهي فترة قصيرة، أمّا التاريخ الإسلامي وإلى قبل سقوط الخلافة العثمانية فقد شهد وجود الخليفة في جميع أدواره سوى الفترة المذكورة، وهذا بدوره ينفي فكرة عدم وجود واستقرار الحكم الإسلامي لكي يُبادر إلى تأسيسها. فضلاً عن ذلك فإن وجود الخليفة يلي حاجة الوجوب الشرعي لهذا الوجود وطاعته ومبايعته، لأن أهل السنة يعتقدون بلزوم البيعة لخليفة أو إمام في عنق كل مسلم، وإلامات ميتة جاهلية⁽²⁾.

القضية هنا لم تكن تبعية سياسية، وإنما نوع من الطاعة والبيعة الدينية، بمعنى أن الوجوب لم يكن يمتدّ إلى السلطة السياسية للخليفة، فمنذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي دبّ الضعف والانحطاط إلى جسد الخلافة، ولم يعد أكثر المسلمين

(1) تاريخ الخلفاء: 77.

(2) الإسلام وأصول الحكم، مقدمة محمد عمارة: 9، نقلاً عن المنار: العدد 23 نيسان

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

يخضعون لسيطرة الخليفة المستقر في اسطنبول، بل لم يعد الخليفة نفسه الأقوى والأقدر الذي يمكن أن يُفتخر به، لكن انحسار السيطرة السياسية لم يتبعه انحسار في السلطة الدينية حيث ظلت مكانته الدينية مُعترف بها من قبل المسلمين الذين كانوا يعملون بفريرضتهم الكبرى من خلال البيعة والطاعة له⁽¹⁾.

سقوط الخلافة:

سقطت الخلافة العثمانية عام (1924م) على يد تركية الفتاة بشكل غير متوقع، وأحسّ المسلمون في كل مكان بفقدان السند وتعطيل إحدى أهم الفرائض الإلهية، ولم يكن يدور بخلداهم أنهم يستطيعون أن يجمعوا بين الالتزام الديني والعزّ مع عدم وجود الخليفة، ولمعرفة هذا الإحساس الذي أثاره سقوط العثمانيين راجع مثلاً أشعار أمير الشعراء آنذاك أحمد شوقي⁽²⁾.

-
- (1) مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مشهد: العدد 57-58، ص 4-8.
- (2) كان لأمير الشعراء أحمد شوقي ودّ خالص نحو العثمانيين وحتى الأتراك باعتبارهم حملة الإسلام، إذ يمكن ملاحظة أشعار كثيرة في ديوانه الشوقيات مليئة بالحماسة والأحاسيس الجياشة تجاه العثمانيين والأتراك، على سبيل المثال فهو يمدح الأتراك في بعض أشعاره ويصفهم بأنهم أشرف الأمم، ويطلب منهم أن لا يتبعوا أفكار تركيا الفتاة ولا أن يتخلفوا، بل يكونوا أمة ثابتة فعّالة متحركة: 206-207. وفي أبيات أخرى تراه ينسرح لمشاهدة الأسطول البحري العثماني يرفرف عليه العلم الإسلامي: 208-211، ويمجد حرب الأتراك ضد اليونان ويصف قائدها مصطفى كمال بخالد الأتراك: ص 44 و258، وحينما يدعي الشريف حسين الخلافة يبعث شوقي بقصيدة إلى السلطان عبد المجيد سنة يعتبره فيها القيم على مكة والمدينة ويدعوه للقضاء على الشريف حسين: 194. وتعتبر القصيدة التي نظمها بعد إلغاء الخلافة من قبل أتاتورك من أكثر قصائده عاطفة، يطلب فيها من المسلمين تنبيه أتاتورك وردعه: 90-93.

قارن هذه الأشعار مع الأشعار التي قيلت في مدح الشريف حسين وانتقاد العثمانيين

ومن المناسب هنا أن نذكر جانباً من التغيرات التي طرأت على العالم

الإسلامي ومصر على الخصوص جرّاء إلغاء الخلافة:

«من الأحداث المعروفة والشهيرة بمصر في ذلك التاريخ ذلك المؤتمر الدائم الذي أُقيم باسم (المؤتمر الإسلامي العام للخلافة) والذي أصدر مجلة (الخلافة الإسلامية) كهي تدعو لدعوته الرامية إلى مبايعة أحد الملوك والأمراء بخلافة المسلمين»⁽¹⁾.

وغير نشاط مؤتمر الخلافة ومجلته أخذت الكثير من الأوساط والعديد من المحلات في التركيز على الأبحاث الدينية الخاصة بالخلافة والإمامة في الإسلام، وبلغ ذلك حدّ إصدار الفتاوى التي توحى بل تقطع بأن صفة الإسلام قد زالت عن المجتمعات الإسلامية وشعوبها بإلغاء "أتاتورك" لمنصب الخلافة العثمانية، وأنّ كلّ المسلمين آثمون حتى يبايعوا خليفة آخر، وأن آثار هذا الإثم ستحلّ بهم عقاباً في الدنيا، وذلك فضلاً عن عقاب الله لهم يوم القيامة.. وأنهم قد عادوا بسبب ذهاب منصب الخلافة أمة "جاهلية"، من مات منها مات ميتة جاهلية.. فتنشر العديد من المحلات والمقالات والفتاوى في هذه المعاني، وبهذه الألفاظ، وتحدث عن أن:

«نصب الإمام واجب في الملة في هذا الزمان، كغيره، وجميع المسلمين آثمون بعدم نصب إمام تجتمع كلمتهم عليه بقدر طاقتهم، ومعاقبون عليه في الدنيا بما يعلمه أهل البصيرة منهم، وسيعاقبون في الآخرة بما يعلمه الله تعالى وحده.. إنّ الجماعة التي أمرنا باتباعها لا تسمّى جماعة المسلمين إلا إذا كان لهم إمام بايعته باختيارها.. إن إمام المسلمين هو رئيس حكومتهم السياسية، ويجب عليهم أن يكونوا قوة



والأترك. ثورة العرب ضد الأترك: 354 فما بعد.

(1) الإسلام وأصول الحكم، بمقدمة محمد عمارة: 8.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

وشوكة له بمقتضى مبايعتهم له...»⁽¹⁾.

دفع سقوط الخلافة ببعض المفكرين والعلماء المسلمين لاستنهاض الأمة لإحياء الخلافة بـ"قدر ما تستطيعه قوى الإسلام في هذا الزمان"⁽²⁾. لكنها كانت مساعي فاشلة لأسباب كثيرة. فإحياء الخلافة في العهود السابقة كان يتم بقرار المسلمين، الأمر الذي اختلف بعد سقوط العثمانيين؛ لأن القرار لم يعد كله بيد الأمة، حيث تغلغل الأجانب في صفوفها حتى أصبحوا يشكلون ثقلًا كبيراً في قرارها.

مضافاً لذلك فقد ظهر جيل من المثقفين على الطراز الجديد متبوين مراكز اجتماعية وسياسية حساسة، هذا الجيل كان يفكر على طريقة "تركيا الفتاة" فلم يكن يرغب بعودة الخلافة، بل أخذ يعارضها ما أمكن. ومن أبناء هذا الجيل السياسي والكاتب والصحفي المصري المعروف محمد حسين هيكل الذي دافع عن أفكار عبد الرازق الذي نشر كتابه بعد سقوط الخلافة مباشرة وهاجم منتقديه، وانتقد بشدة الساعين لإحيائها، يقول: «.. وماذا تقول في عالم من علماء الإسلام يريد أن لا يكون للمسلمين خليفة في وقت يطمح فيه كل ملك من ملوك المسلمين وكل أمير من أمرائهم في أن يكون خليفة؟»⁽³⁾.

ويقول اسميث في هذا الشأن وهو يبحث في العلاقة بين الإسلام وتحولات مصر في المرحلة المعاصرة على ضوء سيرة محمد حسين هيكل: «وقع الجميع تحت تأثير الأحداث السياسية والتطورات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تتبلور في

(1) الإسلام وأصول الحكم: 9، نقلاً عن صحيفة الأهرام: العدد 12 مايس 1925م، مجلة

المنار، العدد 23 نيسان 1925، ص 31. وحول الضجة التي أثارها سقوط الخلافة

والتأييد الذي لقيه المؤتمر المذكور راجع المصدر نفسه: 7-14.

(2) المصدر نفسه: 17، نقلاً عن مجلة المنار: ج 2، العدد 21 تموز 1925، ص 100.

(3) نفسه: 13، نقلاً عن: المنار، ج 2، عدد 22 تموز 1925.

مصر حينذاك، وخضع الجميع بدرجات مختلفة لتأثير الإجراءات التي كانت تتم على يد مفكرى عقد العشرينات وتهدف تحديد الإسلام وسلطة الشخصيات الإسلامية، وتجلت هذه الإجراءات في كتاب عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" وكتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي"⁽¹⁾.

على أية حال فشلت الجهود الجبارة التي بذها الكثير من المعتقدين بالوجوب الشرعي للخلافة، وانتهت الخلافة ولم تنمر المساعي لإحيائها عن نتيجة، وأذعن المسلمون رغماً عنهم بعدم إمكانية إحياء الخلافة ثانية، رغم أن حكام بعض المناطق الإسلامية آنذاك حدثوا أنفسهم بالترشيح لهذا المنصب، لكنها أحلام سرعان ما تبددت وانتهت في عالم النسيان⁽²⁾.

إلى جانب أفول هذا التيار ظهر تيار جديد يبشّر بفكرة الحكومة الإسلامية، وهي فكرة اعتبرها الكثير من العلماء والمثقفين الإسلاميين استمراراً للخلافة الإسلامية⁽³⁾. ولم تكن هذه الفكرة تعني شيئاً قبل سقوط الخلافة، فرغم

(1) راجع:

Charles D.Smiths, Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt.p.1.

(2) فكّر البعض في تلك الفترة بنيل منصب الخلافة، ومنهم الملك فؤاد ملك مصر، مقدمة الإسلام وأصول الحكم: 8. لاحظ التفاصيل في: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: 135-145. والآخر الشريف حسين في مكة. ثورة العرب ضد الأتراك: 312-353. والطريف أن رشيد رضا وآخرين رشحوا إمام اليمن للخلافة لاجتماع المؤتمرات الدينية والسياسية فيه. اندیشه های سیاسی در اسلام معاصر (الأفكار السياسية في الإسلام المعاصر): 137.

(3) يفهم من إطلاق لفظ "الخلافة" رئاسة الدولة الإسلامية، ولا بد من القول بأن الخلافة تعني الدولة الإسلامية، وقد أجمع على إمكانية تسمية رئيس الدولة بالخليفة. انظر هذا المفهوم في: معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي: 30.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

فجور الخلفاء والسلاطين وفسقهم إلا أنهم لم يقفوا بوجه الدين بالشكل الذي كان رائجاً بين الناس، بل إن مصالحهم كانت تقتضي في الكثير من الحالات ترويجه وإشاعته، كما أنه لم يكن يقف بوجه الحقيقة الدينية للمجتمع أي عامل خارجي أو داخلي مهم، وكان كل شيء منسجم ومكيف مع الدين والتراث الديني بشكل من الأشكال.

لكن الأمور تغيرت تماماً في التاريخ الجديد، وحلت ظروف جديدة كنتيجة للتحويلات العلمية والفكرية والصناعية، وانفتاح المجتمع الديني المغلق، والتخلف، والهيمنة الشاملة للأجانب، وتبعية الحكام والمتسلطين وأصحاب النفوذ المباشرة أو غير المباشرة للمستعمرين، وتعرض الدين إلى هجوم وضغوط من الجهات كافة. ولم تكن القضية مجرد انهيار الخلافة العثمانية كآخر مظهر اجتماعي وسياسي ونظامي لإسلامية المجتمع الإسلامي، بل الأهم من ذلك أن الأوضاع تغيرت تماماً وأحسّ المسلمون بحق أنهم أصبحوا العوبة بيد الأحداث⁽¹⁾.

في مثل هذه الظروف اتجهت الأنظار نحو مفردة جديدة هي الحكومة الإسلامية، الجديد فيها ظهورها بالشكل الذي حصل أواسط القرن الحاضر وتجليها على صورة هدف ديني سياسي.

استقطب هذا الموضوع وبسرعة أنصاراً كثيرين من مختلف الفئات بالشكل الذي تحول إلى أهم شعار سياسي رفعته المجتمعات الإسلامية. في غضون ذلك وقعت أحداث كثيرة أخرى ساعدت على انتشار هذا التيار وتعميمه⁽²⁾.

(1) انظر كمثال: الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الاستعمار الغربي: 7-42.

(2) لاحظ جواب حسن البنا في: من أصول الفكر السياسي الإسلامي: 11. ويمكن من خلال

هذا الجواب استشراف علامات أولية لتبلور مفهوم الحكومة الإسلامية.

تغلغل القوانين الغربية:

إلى جانب ظهور هذا التيار تسارعت عملية اختراق القوانين الغربية للبلدان الإسلامية دون أن تكون لذلك علاقة بإلغاء الخلافة، فإن القوانين الغربية وبفرض استمرار الخلافة العثمانية كانت ستتوغل إلى البلدان الإسلامية بل إلى عقر دار الخلافة تركيا، كما حصل شيء من ذلك بالفعل، إذ أدت إلى هذا الاختراق مجموعة الظروف التي سادت آنذاك، وليس سقوط الخلافة العثمانية كما تصور البعض⁽¹⁾.

في هذه المرحلة انكفأ المسلمون إلى داخل مجتمعاتهم الإسلامية المغلقة، وسلكوا طريق المقاومة السلبيّة بسبب سرعة التطورات وضغوط الزمان والتخلف الذي كانوا عليه. أما معارضو الدين ومنكروه ودعاة الثقافة الغربية وقوانينها ونظام قيمها فقد انفردوا عملياً في الميدان وأصبحوا أبطاله دون منازع ومعارض، ولم يستطع أي أحد أن يقف بوجه الموجة الجديدة وروّادها⁽²⁾.

في مثل هذه الأوضاع كان من الطبيعي أن يتأثر النظام القانوني والحقوقى للمجتمعات الإسلامية، بل وحتى دساتيرها بالقوانين الغربية. ذلك أن أول ما يحوم في الذهن في فترة دخول البلدان الإسلامية إلى التاريخ الجديد الذي اقترن بانتشار الأفكار والميول المطالبة بالتححرر هو تدوين القوانين والدساتير، وهل هناك مصدر سوى الغرب يمكن الاقتباس منه في مثل تلك الظروف؟⁽³⁾

للمزيد من التوضيح نقول: إن المسلمين عانوا وعلى طول تاريخهم من

(1) حول كيفية نفوذ القوانين الغربية في البلاد الإسلامية لا سيما في حدود الدولة العثمانية

والهند وتاريخه راجع:

Islam Surveys, A History of Islamic Law, pp.149-162.

(2) الإسلام بين العلماء والحكام: 15-25.

(3) H.A.Gibb and Harebd Brown, Islamic Society and the West, vol. 1.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

استبداد الحكام وجورهم، هذا الاستبداد الذي يعزّز خصيصة مهمة ألا وهي انتهاك القانون وعدم الخضوع لأية ضابطة.. في هذا الجوّ الملبّد بدأت التحولات الجديدة وتفتحت العيون والآذان، وشعر المسلمون فجأة أنهم يعيشون أسوأ الظروف السياسية والاجتماعية وغاية الانحطاط والتخلف، وهو إحساس لعب المثقفون الجدد دوراً في إثارته. فنتيجة المقارنة الظاهرية بين مجتمعاتهم والمجتمعات المتطورة توصلوا إلى حصيلة مفادها: أن تخلفهم يعود إلى الاستبداد السياسي الحاكم، وهذا بدوره يكمن في غياب نظام قانوني وحقوقى، ولهذا أطلقوا شعارات التحرر من الاستبداد واعتقدوا أن السبيل الوحيد المؤدي إليها هو تدوين الدستور والقوانين. إذن المشكلة برأيهم تمتد جذورها في السلطة الاستبدادية وفقدان الحرية، والقانون هو العلاج الوحيد لحل هذه المشكلة، وبالطبع فإن العلاج الشافي هو القانون الذي يستمد روحه من القوانين الغربية⁽¹⁾!

ولعلّ هذا الاختيار كان أحد أسوأ الاختيارات التي واجهتها المجتمعات الإسلامية وخلف وراءه أعراضاً متعددة. ولسنا هنا بصدد بيان السبب، إنما الإشارة إلى سبيل القوانين الجديدة التي اهتمت فجأة دون أن تتوفر لها الأرضية الخصبة، في حين لم يكن المسلمون يعانون نقصاً في هذا المجال ليس بشكل قوانين مدونة، وإنما مصادرها من الفقه والتعاليم الإسلامية التي كان بمقدورها أن تليي الحاجة وتسد الثغرة كما حصل في بعض البلدان الإسلامية⁽²⁾.

- (1) كنموذج راجع أعداد صحيفة "قانون" الإيرانية التي كان يرأسها ميرزا ملكم خان.
- (2) يوضّح عبد العزيز البدرى كيفية نفوذ القوانين الجديدة إلى الدولة العثمانية كالتالي: «حتى أن القوانين التي بدأت تدخل بلاد المسلمين في سنة (1857م) كقانون الجزاء وقانون التجارة وقانون الحقوق فإنها لم توضع موضع التطبيق إلا بعد أن نالت موافقة شيخ الإسلام - كبير العلماء - وأفتى بجوازها بأنها لا تخالف الأحكام الشرعية، حتى أن العلماء لم يروا أي مبرر لإدخال القانون المدني إلى البلاد الإسلامية، ولذلك وضعت (المجلة)

على أية حال فقد بدأت أول تجربة جادة للتاريخ الجديد في الدول الإسلامية عن طريق تحديث النظام الحقوقي والقانوني، وهي حادثة حصلت - كما قلنا - في غياب المسلمين المؤمنين بالملتزمين، ذلك لأن هذه الشريحة من المجتمع كانت تعيش آنذاك نوعاً من الحذر والهلع تاركة الميدان خالياً، وأدركت لما عاد إليها أثرها أن عليها أن تستسلم للقوانين الجديدة التي كانت تعارض في الكثير من الحالات مبادئها الدينية.

من المناسب هنا أن نقتبس جانباً من آراء ويليام شيفرد حول كيفية دخول المسلمين للتاريخ المعاصر، حيث يقول: «حلت تغييرات على قادة المجتمعات الإسلامية لأول مرة عن طريق الأحداث العسكرية من فتوحات الإنجليز في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر في الهند وهزائم العثمانيين أمام روسيا في حروب (1768-1774)، رغم أن معرفة العثمانيين بالتفوق العسكري الغربي دفعهم للقيام بإجراءات محدودة لتغريب مجتمعهم أوائل هذا القرن، حيث كانت القضايا العسكرية هي التي أدت إلى أولى جهود الإصلاح في الإمبراطورية العثمانية، ولكن حينما بدأت هذه الإصلاحات لم تستطع البقاء ضمن الحدود التي اختارها لها القادة»⁽¹⁾.

ويضيف قائلاً: «لو أن الإلهيات المسيحية كانت بصدد اكتشاف طبيعة الإله وأفعاله في هذا العالم، فإن الفقهاء المسلمين كانوا بصدد فهم الإرادة الإلهية والقوانين والشريعة الإلهية التي تعرف المسؤوليات السلوكية لكل البشر. لهذا السبب انحصرت جهود التحديث بشكل رئيسي في المجالات الحقوقية



كمواد قانونية في المعاملات مستندة على الأحكام الشرعية حسب فهم واضعيها «.
الإسلام بين العلماء والحكام: 17. انظر أيضاً مقدمة تحرير المجلة، الجزء الأول.
(1) William Shepherd, The Faith of a Modern Muslim Intellectual.

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

والاجتماعية والسياسية أكثر من معالجتها للقضايا المتعلقة بالإلهيات. ولا يُلاحظ في العالم الإسلامي شبيهاً لتلك الشكوك الكبيرة التي أثارها الدارونية في العالم الغربي رغم أن التصوير الذي بيّنه القرآن حول الخلقة مشابهاً لما في الكتاب المقدس»⁽¹⁾.

من هذه النقطة تحديداً تعقد نظفة أيديولوجية الحركات الإسلامية عند أهل السنة، فقد ذكرنا سابقاً بأن التكوين الفقهي والكلامي والتجارب التاريخية لأهل السنة لم تكن تبيح الوقوف بوجه الحاكم المسلم المتظاهر بالإسلام، وغاية ما كانت تبيحه عدم الاستسلام له قلباً، والابتعاد عنه و عدم خدمته، أو الاعتراض عليه والتنبيه على بدعه وجوره وانحرافه كحدّ أقصى، ولكن لم يكن مسموحاً - لأسباب مختلفة - الوقوف بوجه الحكم والحاكم واتخاذ إجراء سياسي أو عسكري ضده. من هذه الزاوية بقيت مشكلة الاعتراض على النظام الحاكم مستعصية الحلّ، وفي المرحلة الجديدة فُتح باب جديد بشأن الاعتراض على الحاكم بعد أن حلّت القوانين غير الإسلامية وحكمت في المجتمع، انتفعت منه جميع الحركات الدينية السنية المعاصرة، وفتح لها طريقاً جديداً وهبها الحياة⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه: 4.

(2) يعتبر حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين من الأوائل الذين تحركوا على الصعيد السياسي والثوري نوعاً ما بين أهل السنة، فقد كان يُعلم أنصاره ويقول: «إذا قيل لكم: إلم تدعون؟ فقولوا: ندعو إلى الإسلام الذي أتى به محمد 9، والحكومة جزء منه، والحرية فريضة من فرائضه. فإذا قيل لكم: هذه سياسة، فقولوا: هذا هو الإسلام، ونحن لا نعرف هذه الأقسام. وإن قيل لكم: أنتم دعاة ثورة، فقولوا: نحن دعاة حقّ وسلام نعتقد ونعتزّ به، فإن ثرتم علينا ووقفتم في طريق دعوتنا فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا وكنتم أنتم الثائرين الظالمين». من أصول الفكر السياسي الإسلامي: 11، نقلاً عن كتاب حسن البنا

تطبيق الشريعة:

يرى أهل السنة أن القوانين غير الإسلامية لا مكان لها في المجتمع الإسلامي، وعلى الجميع أن يتقبل القوانين الإسلامية التي ينبغي أن تكون الحاكمة في المجتمع، وأن السعي في هذا السبيل فريضة كبرى لا نقاش فيها ولا تخضع للتغير والتبدل، وهذا هو المفهوم الذي اتخذ فيما بعد عنوان "تطبيق الشريعة"، واستقطب أفكار الشريحة الملتزمة الثائرة من أهل السنة، وأصبح الدافع لتأسيس الحركات وفعاليتها⁽¹⁾.

لقد وُجدت الحركات الإسلامية والأصيلة السنية خلال نصف القرن الأخير بهذا الدافع والهدف، إذ ترى أن الحكومة الإسلامية تعني الحكومة التي تسري فيها القوانين الإسلامية، وعلى هذا الأساس تعني الأسلمة: تحكيم القوانين الإسلامية في جميع الشؤون الفردية والاجتماعية، وهذه الفكرة إصلاحية في ذاتها وليست ثورية، أي أنها غير موجهة ضد النظام الحاكم وإنما ضد القوانين الموجودة، تستهدف تغيير هذه القوانين وليس الحاكم الذي إن استجاب لمثل هذا الطلب أصبح مطاعاً، وإذا وقف إلى جانب هذه القوانين وأراد الدفاع عنها على حساب الأمة ومبادئها فمن الممكن أن تصدر الفتاوى ضده لتدعو إلى مواجهته⁽²⁾.

"بين أمس واليوم".

(1) معالم في الطريق: 8-11.

(2) حتى مؤلف كتاب "معالم الخلافة الإسلامية" وهو العالم الملتزم المستقل الذي انتقد في كتابه هذا آراء الكثير من السلف حول الخلافة وشروط انعقادها وضرورة مخالفتها أم عدم ضرورة ذلك، تراه غير ميّال كثيراً للرأي الداعي للوقوف بوجه النظام الحاكم، رغم أنه فاق أسلافه وحتى معاصريه في تعريفه للخلافة تعريفاً منطقياً على أنها الرئاسة العامة على كل المسلمين لإقامة أحكام الشرع وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. راجع المصدر المذكور: ص30.

ويؤكد مؤلف الكتاب بأن الأمة هي صاحبة القدرة، وحينما يتابع الخليفة لرئاسة الدولة

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

فالأصل إذن هو أسلمة المجتمع عن طريق أسلمة نظامه القانوني والحقوقى، وليس أسلمته بطريق تغيير السلطة السياسية، أي المهم أن يخضع الحاكم لمثل هذا التغيير، والأفضل أن يبادر بنفسه إلى ذلك. من هذا المنظور تحظى بعض الأنظمة المعاصرة بالقبول، كالسعودية، وبعض الأنظمة الأخرى التي نادى بتطبيق الشريعة في ذروة الصحوة الإسلامية في الثمانينات، كنظام ضياء الحق في باكستان، والنميري في السودان، والسادات إلى حد ما في مصر، والكثير من دول الخليج⁽¹⁾. بالطبع فإن هذه الطريقة من التفكير كانت تُعدّ طريقة ثورية رغم كونها إصلاحية في ذاتها خلال العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة حينما كانت القوانين غير الإسلامية تبسط نفوذها في كل مكان، إلا أن هذا الأسلوب لم يعد يلي حاجة الشبان في الوقت الراهن الذي تغيرت فيه الظروف كلياً كما تغيرت نفوس الشبان وأهدافهم وشعاراتهم الدينية، فهم يطالبون بالخروج من هذه الدائرة المحدودة إلى نطاق أوسع بكثير، ويدعون إلى تحكيم القيم الإسلامية في جميع الأبعاد، وليس

وتطبيق الإسلام في الميدان الحياتي فسيكون نائباً للأمة، لأن الأمة تطالب بتطبيق أحكام الإسلام، والخليفة يتحمل هذه المسؤولية نيابة عنها؛ ولهذا فإن الخليفة لا ينال هذا المنصب إلا برضا الأمة واختيارها وبيعته له، والبيعة دليل على كون الخليفة نائباً عن الأمة. راجع المصدر نفسه: 38.

ويجرّم مؤلف الكتاب المذكور الخروج على الحاكم لو أدى الأمر إلى وقوع فتنة دموية بين المسلمين، لأن إيجاد الفتنة في البلاد محرّم في الشرع، وكل ما يؤدي إليها حرام أيضاً. بناء على هذا يوجب المؤلف إطاعة الحاكم والجهاد معه لدفع الفتنة، لكن الحاكم سيكون في هذه الحالة أميراً وليس خليفة، إلا أن يبايعه المسلمون دون إكراه. انظر: نفس المصدر: 126.

(1) يقول أسعد بيوض التميمي - أحد العلماء البارزين والملتزمين المعاصرين من أهل السنة - بأن المقصود من الحكومة الإسلامية تطبيق الشريعة، وقد نقل عنه هذا الكلام مراراً. انظر أيضاً: تحول وثبات: 120-121.

تحكيم قوانين الإسلام في ظواهر الحياة الاجتماعية الأمر الذي تبتّاه عملية تطبيق الشريعة. عند هذه النقطة تواجه الحركة الإسلامية السنية طريقاً مغلقاً، ولا تستطيع النافذة الوحيدة التي فتحتها الفترة المعاصرة في الفكر الفقهي والكلامي السني أن تلي سعة حاجات الجيل الحاضر⁽¹⁾.

وبسبب هذه القيود اتجه مفكرو الحركة الإسلامية الجديدة من سيد قطب إلى العتبيسي وعبد السلام فرج نحو تفسيرات غريبة عن الأصول والاعتقادات والإجماع المتفق عليه عند أهل السنة، فقد سعى هؤلاء المفكرون في البحث عن شواهد من القرآن والسنة وفتاوى بعض العلماء الماضين وعلى رأسهم ابن تيمية وابن قيم ل طرح أيديولوجية تستطيع إضفاء الشرعية على مواجهة النظام الحاكم والنظام القائم بالفعل بل وجعلها ملزمة واجبة. ولو نظر كبار علماء السنة إلى هذه الأفكار والنظريات من زاوية الشك وشبهها أصحابها وأنصارها بالخوارج فهو ليس من باب الاعتدال والركون إلى العافية، وإنما هي آراء نابعة عن الاعتقاد بالأصول والمبادئ المتفق عليها في الفقه والكلام السني⁽²⁾.

(1) للمزيد من التوضيح راجع: بيامبر وفرعون: 175-192.

(2) ردّ أحد علماء السنة المتقين - محمد ضياء الدين الريس - وبتواضع على الكثير من هذه الانتقادات التي جاءت كنتيجة للتوقعات الجديدة التي أوجدتها التطورات الاجتماعية والاقتصادية والضرورات الفكرية والسياسية، وقبل أن تبلغ الانتقادات هذا المستوى من الشدة بسنوات. وبالطبع فقد وجّه خطابه إلى المنتقدين من غير المسلمين أو من المسلمين بالاسم فقط، لكنه - على أية حال - ردّ على كل الذين انتقدوا علماء السنة على مواقفهم السياسية طوال التاريخ، سواء كانوا مسلمين ملتزمين أم لا، فقد ذكر: أنّ بعض الكتاب وخاصة المستشرقين يتهمون علماء أهل السنة ويعرضون صوراً غير حقيقية لا تطابق الواقع، فيقولون: إنهم يميلون إلى الحكام ويوافقون سياساتهم ويعينونهم عليها. ويؤكد المؤلف أن أمثال الحسن البصري والشعبي وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب في

.....الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

فهم يعتقدون بحق أنه لا يمكن القبول بهذه النظريات من خلال الاعتبار بالقرآن والسنة وسيرة الصحابة والسلف الصالح بالشكل الذي فهمه وعمل به السنة على طول التاريخ. فهذه النظريات تتجاوز كثيراً أشد التصورات المشروعة والصحيحة تطرفاً من القرآن والسنة وسيرة الصحابة .
ومن الممكن أن يتخذ البعض هذه المواقف عن سوء نية أو عمالة كالسعوديين وعلمائهم، إلا أن هذا الكلام - وبغض النظر عن القائل والنوايا - صحيح ينطبق مع عقيدة قائله⁽¹⁾.

⇒

العهد الأموي، وأبو حنيفة ومالك وأحمد في العهد العباسي عارضوا سياسات حكام وأمرآء أزمانهم، ورفضوا أسلوب وصولهم إلى السلطة. راجع النظريات السياسية الإسلامية: 71.
ويشير المؤلف على نفس الصفحة إلى أسباب اعتزال السنة للقضايا السياسية ويقول: إن أهل السنة والجماعة كانوا يعتقدون بأن الخروج والثورة التي لا ينتظر منها النصر تؤدي إلى الفتنة والفضوى وإراقة الدماء والجريمة، لهذا فإن السنة فضّلوا اعتزال السياسة وانصرفوا إلى الجانب العلمي. ويستطرد موضحاً بأن البحث في مسائل الإمامة وما يتعلق بها تركه أهل السنة للخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة، ولم يبادروا إلى تدوين وتحديد آرائهم في هذا المضمار إلا بعد مدة، وهذا لا يعني أنهم كانوا لا يمتلكون نظريات سياسية، أو أنهم كانوا راضين بالسياسة الحاكمة سواء الأموية أم العباسية. (لاحظ: المصدر السابق: 70، وللمزيد من الاطلاع راجع الصفحات 69-75).

(1) يوضح جب هذه النقطة بل هذه المشكلة جيداً ويقول: «..تظهر تبعاً لذلك الملاحظة التالية: أنه في الوقت الذي يمكن إقالة الخليفة قانونياً، لا توجد وسيلة قانونية لعزله. وهذه ليست مشكلة الماوردي وحده وإنما مشكلة الفكر السياسي السني حتى زمانه. وهذا يعزز القول بأن النظرية السياسية السنية تعمل على عقلنة تاريخ الأمة الإسلامية..». للمزيد من الاطلاع راجع: نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية: 149-163، والفكر السياسي الشيعي: 116-266.

فضلاً عن هذه المجموعة من القضايا التي تنطوي على بُعد نظري ثمة سلسلة أخرى من المسائل المطروحة، فقد قلنا سابقاً: إنَّ الفرق بين الحركات الشيعية والسنية وخاصة في التاريخ المعاصر لا ينحصر في الفرق الأيديولوجي، ويتعداه إلى التكوين الاجتماعي والنفسي لكليهما، هذا التكوين الذي يختلف حسب المختصات النظرية لهما، وبالتالي فإن الاختلاف هو ثمرة قرون من التجربة المختلفة لنظريتين متباينتين. وتقع أية حركة كبيرة وواسعة تظهر في نطاق هاتين الطائفتين تحت التأثير القوي لهذين التكوينين المختلفين، وطالما كان الأمر كذلك فينبغي أن لا نتوقع أن تتماثل مظاهر تجلّيها وبروزها لمجرد كونها حركات إسلامية. ومع عدم إنكار إسلاميتها وغاياتها في تحكيم الإسلام لكنها تحمل تصورات مختلفة عن الإسلام، فضلاً عن أنها تخضع لتربية وتأثير واقعين متباينين.

وتعود مشكلات الأيديولوجية الإسلامية والثورية السنية إلى القيود الفقهيّة والكلامية لهذا المذهب في مجال مجاهمة السلطة الحاكمة من جهة، وإلى سرعة التحولات من جهة أخرى، الأمر الذي جرّ الجليل الإسلامي الجديد في بعض البلدان الإسلامية إلى أفكار وأساليب تتسم بالمجاهمة. هذه القيود وهذه السرعة حالت أمام العلماء والمفكرين من أهل السنّة في مساندة هذه التطورات والتقدم إلى الأمام⁽¹⁾. وبطبيعة الحال فإن ضغوط الأجهزة الحاكمة على المراكز العلمية الدينية، وسلب استقلالها وتجييرها لصالحها كان له الدور الكبير في ذلك. فحكّام عامة البلدان الإسلامية السنية ولا سيما البلدان العربية التي تستقر فيها قاعدة عريضة للحركات الدينية المنبثقة من المجتمع: من تونس والمغرب إلى مصر وسورية والحجاز

(1) انظر: سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه: 5-8. ويتطرق مؤلفه ببيان صادق ينم عن إخلاص إلى عدم التحرك الفكري والاجتهادي لعلماء الدين والمشاكل الناجمة عن ذلك. وانظر أيضاً آراء أمين في باب ضرورة فتح باب الاجتهاد:

.....!الفكر السياسي عند الشيعة والسنة

واليمين حاولوا خلال العقود الأخيرة السيطرة على المراكز العلمية والدينية بذريعة تحديث النظام التربوي والتعليمي، وبالفعل حالفهم النجاح في هذا المسعى. ولم تكن النتيجة الوحيدة لسلسلة التطورات هذه أن دخل العلماء في خدمة الحكام، بل كان الأهم من ذلك ضمور الأصالة الدينية والشمولية العلمية الأمر الذي عاكس الحاجة الزمنية؛ ذلك أن الحاجات الدينية والعلمية والأخلاقية الزمنية تتطلب العمق والشمولية والأصالة مثلما تتطلب إدراك الزمان ومعايشته، ولا شك في أن الغريب على التراث الإسلامي العظيم في المجالات المختلفة لن يستطيع أن يليي 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، ويدلّهم على طريق تأسيس المجتمع الإسلامي. فنهضوا بأنفسهم لما وجدوا فراغاً مع وجود مرجع علمي وديني مطلع يمكنهم الاعتماد عليه، لكن مستوى معلوماتهم كان واطئاً أولاً، وثانياً: أنهم كانوا قد قرروا ماذا يريدون؟ وماذا عليهم أن يريدوا؟ واستخدموا

(1) حول تحديث نظام التعليم الديني ونتائجه لاحظ آراء محمد عبدة في: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: 176-181. وفيه وصف طريف لذهنية علماء الأزهر (ص171) 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: حرفوه إلى ما يوافق علمهم وحزبهم..». وآراء خالد محمد خالد في: الشيعة في الميزان: 375-378، ووعاظ السلاطين: 291-302، وحول النتائج راجع بالخصوص: بيامبر وفرعون: 102-115، وكذلك:

Charles D. Smith, Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt, pp.109-113.

Fazlur Rahman, Islam and Modernity, pp. 63-70

معلوماتهم القاصرة للردّ على سؤال كان قد أُجيب عليه من قبل، وكان الهدف هو الحصول على تأييد لهذا الجواب⁽¹⁾.

في مثل هذه الظروف لا يمكن للحلّ أن يكون إسلامياً بتمامه، وإنما يتخذ صبغة إسلامية أكثر من كونه ذا طبيعة إسلامية، لكن هذه الحلول استقطبت الكثير سريعاً، وجرى التصور بأنها تمثل حلاً إسلامياً دقيقة لانسجامها مع الحاجات النفسية والفكرية والاعتقادية للشبان والطلاب، إلا أنها انطوت على مشكلتين رئيسيتين ولم تستطع أن تصمد وتستمر أمام الحوادث، فمدى صمود ومقاومة أية أيديولوجية لا سيما الثورية منها إزاء الأحداث يتوقف على مدى التزامها بالمبادئ وانسجامها الداخلي وقدرتها على حل المشكلات والعراقيل التي تواجهها، وهذه الخصوصية الأخيرة ترهّن بسابقتها، وهي خصوصيات كانت هذه الأيديولوجيات الفتية تفتقر إليها.

(1) بيامر وفرعون: 273-295، انظر أمثلة أفضل على ذلك في أعداد مجلة النذير، لا سيما

بعض المصادر المعتمدة في الكتاب

- _ آل كاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين: أصل الشيعة وأصولها، ط 4، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1982/1402.
- _ آل كاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين: تحرير المجلة، النجف الأشرف، المكتبة المرتضوية ومطبعتها الحيدرية، 1359.
- _ آيتي، عبدالمحمد: ترجمة معلقات سبع، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات أشرفي، 1357.
- _ الأفغاني، جمال الدين مع الشيخ محمد عبدة: العروة الوثقى، ط 3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983/1403.
- _ أحمد بن حنبل: مسند منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، بدون ناشر، بدون تاريخ.
- _ أحمد بن حنبل: كتاب فضائل الصحابة، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، ط 1، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي لجامعة أم القرى، 1983/1403.
- _ أحمد بن حنبل: كتاب الزهد، تحقيق محمد جلال شريف، دار النهضة العربية.
- _ أحمد بن حنبل: السنّة، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، ط 1، دار الكتب العلمية، 1985/1405.
- _ ابن الحداد، محمد بن منصور: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق رضوان السيد، ط 1، دار الطليعة، 1983.
- _ اسميت، ويلفرد، كنت ول: إسلام در جهان امروز، طهران، انتشارات جامعة طهران، 1356.

324.....الفكر السياسي عند الشيعة

والسنة

- ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله بن عبد الحسن التركي، ط1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1979/1399.
- أبو الفرج الجوزي: كتاب الرد على المتعصب العنيد، تحقيق محمد كاظم المحمودي، 1983/1403.
- ابن العربي، أبي بكر: العواصم من القواصم في تحقيق موقف الصحابة بعد وفاة النبي 9، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت، المكتبة العلمية، 1985/1405.
- ابو الفرج الاصفهاني، علي بن حسين: الأغاني، دار إحياء التراث العربي.
- أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ط7، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
- أمين، أحمد: فجر الإسلام، ط11، دار الكتاب العربي، 1979.
- أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ط4، مكتبة النهضة المصرية، 1966.
- الأميني النجفي، عبد الحسين أحمد: الغدير في الكتاب والسنة، ط3، دار الكتاب العربي، 1967/1387.
- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط2، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، 1965/1385.
- ابن بابويه، أبي جعفر محمد بن علي: معاني الأخبار، تصحيح علي أكبر غفاري، دار المعرفة، 1979، 1399.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار صادر، 1982/1402.
- ابن أحمد، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط1، مكتبة وهبة، 1965/1384.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: عيون الأخبار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1986/1406.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مختلف الحديث، تصحيح

- محمد زهري النجار، بيروت، دار الجيل، 1972/1393.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1969/1388.
- ابن قيم الجوزية: اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، 1973.
- ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقاء، دار إحياء التراث العربي.
- الإيجي، القاضي عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب.
- أفندي، القاضي بجلول بهجت: تشريح ومحكمة در تاريخ آل محمد، ترجمة ميرزا مهدي أديب، مشهد، انتشارات فردوسي، بدون تاريخ.
- الأمين الأنطاكي، محمد مرعي: رحلتي من الضلال إلى الهدى، بدون ناشر، بدون تاريخ.
- الأمين الانطاكي، محمد مرعي: لماذا اخترت مذهب الشيعة، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بدون تاريخ.
- ايزوتسو، توشي هيكو: ساختمان معنای مفاهیم اخلاقی — دینی در قرآن، ترجمة فريدون بدره اى، طهران، انتشارات قلم، 1360.
- ايزوتسو، توشي هيكو: خدا و انسان در قرآن، ترجمة احمد آرام، ط 2، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، 1368.
- الأفغاني، سعيد: من حاضر اللغة العربية، ط2، بيروت، دار الفكر، 1971.
- أبو يوسف القاضي: الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979/1399.
- الأرموي، مير جلال الدين حسين (محدث): تعليقات نقض، طهران، انتشارات انجمن آثار ملي، 1358.
- ابن جزّي: القوانين الفقهية، دار الفكر، بدون تاريخ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون.

326.....الفكر السياسي عند الشيعة

والسنة

— البتكين، عيسى يوسف: قضية تركستان الشرقية، ترجمة إسماعيل حقي، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، 1987/1398.

— اطغيش، محمد يوسف: إزالة الاعتراض عن محمي آل اباض، مسقط، وزارة التراث القومي والثقافة لسلطنة عمان، 1982.

— ابن رشد القرطبي، محمد بن أحمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، قم، منشورات الشريف الرضي، 1406.

— ابن تيمية، أبو العباس أحمد: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1321.

— ابن تيمية، أبو العباس أحمد: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ.

— ابن تيمية، أبو العباس أحمد: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الجيل، 1988/1408.

— ابن شعبة الحراني، أبو محمد: تحف العقول، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1974/1394.

— ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد: المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الدفاق الجديدة.

— ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، دار الجيل، 1985/1405.

— الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل: الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، 1985/1405.

— ابن الجوزي البغدادي، أبي الفرج عبد الرحمن: تلبيس إبليس، بيروت، دار القلم، 1403.

— ابو الحسين، القاضي محمد بن أبو يعلى: طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد

- الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1952/1371.
- أحد أعضاء الجمعيات السرية العربية: ثورة العرب ضد الأتراك، مقدماتها، أسبائها، نتائجها، تحقيق عصام محمد شبارو، بيروت، دار مصباح الفكر، 1987.
- البناء، حسن: خاطرات زندكي حسن البناء، ترجمة إيج كرماني، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، 1366.
- بارتولد: خليفة و سلطان و مختصري در باره برمكيان، ترجمه سيروس ايزدي، طهران، انتشارات امير كبير، 1358.
- البدري، عبد العزيز: الإسلام بين العلماء والحكام، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، 1966.
- البهي، محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط5، بيروت، دار الفكر، 1970.
- البغدادي، محمد بن النعمان العكيري: أمالي الشيخ المفيد، مشهد، بنياد بجهشهای اسلامي، 1364.
- تافلر الوين: موج سوم، ترجمة شهين دخت خوارزمي، طهران، نشر نو، 1362.
- التيجاني السماوي، محمد: ثم اهتديت، لندن، مؤسسة الفجر، 1988.
- التونسوي، عبد الستار: مناقب الخلفاء الأربعة في مؤلفات الشيعة، تعريب محمد سليم شاه، فيض آباد، دار النشر الإسلامية العالمية، 1403.
- الجندي، أنور: العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ط2، دار الكتاب اللبناني، 1983.
- الجندي، أنور: مؤلفات في الميزان، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف لدولة الإمارات العربية المتحدة، بدون تاريخ.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، مع حاشيتين من عبد الحكيم

328.....الفكر السياسي عند الشيعة

والسنة

السيالكوتي والمولى حسن الجلبي: شرح المواقف، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعناعي، مطبعة السعادة، 1325.

— الجزيري، عبد الرحمن: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، استامبول، دار الدعوة، 1987.

— الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر بن محبوب: البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، ط1، المطبعة التجارية الكبرى، 1926/1345.

— الحائري، عبد الهادي: فحستين روياروئيهي انديشه كران ايران با دو رويه تمدن بورجوازي غرب، طهران، انتشارات امير كبير، 1367.

— حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، 1988.

— الحسيني، هاشم معروف: الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ، قم، منشورات الرضي، 1404.

— الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت E لإحياء التراث، قم، 1409.

— حسن، حسن عباس: الفكر السياسي الشيعي، الأصول والمبادئ، ط1، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1988.

— حسين، طه: الإسلاميات، ط4، بيروت، دار العلم للملايين، 1984.

— حسين، طه: آن روزها، ترجمة حسين خديو جم، طهران، انتشارات سروش، 1363.

— خالد، خالد محمد: رجال حول الرسول، ط2، دار الكتاب العربي، 1973.

— خليفات، عوض محمد: الأصول التاريخية للفرقة الاباضية، ط2، مسقط، وزارة التراث القومي والثقافي لسلطنة عمان، بدون تاريخ.

- الخالدي، محمود: معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، ط 1، عمان، مكتبة المتحسب، 1984/1404.
- الخباص، عبد الله عوض: سيد قطب الأديب الناقل، طمان، مكتبة المنازل، 1983.
- الخوانساري، السيد أحمد: جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ط 2، مكتبة الصدوق، 1355.
- الخطيب، عبد الكريم: الخلافة والإمامة، ديانة سياسة، دراسة مقارنة للحكومة والحكم في الإسلام، ط2، دار المعرفة، 1975/1395.
- الخطيب، عبد الكريم: عمر بن الخطاب، الوثيقة الخالدة للدين الخالد، ط 1، دار الفكر العربي، 1978.
- الخطيب، عبد الكريم: سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه، ط 1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985/1405.
- الدريني، محمد فتحي: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط 1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1982/1402.
- دومان هانري: فراسوى ماركسيسم، ترجمة منوچهر بيات مختاري، طهران، انتشارات جامعة طهران، 1355.
- الدزفولي، الشيخ صدر بن المولى، صلوة الجمعة، دزفول، مكتبة الشيخ الأنصاري، 1407.
- دانكوس، هلن كار: امبراطورى فروباشيدة، ترجمة عباس آكاهى، معاونت فرهنكى آستان قدس رضوي، 1366.
- ريو كين، مايكل: حكومت مسكو ومسئلة مسلمانان آسيای مركزى شوروى، مترجم محمود رمضان زاده، مشهد، بنياد بجهشهاى اسلامى، 1366.
- الرئيس، محمد ضياء الدين: الإسلام والخلافة في العصر الحديث، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، ط1، منشورات العهد الحديث، 1973/1393.

330.....الفكر السياسي عند الشيعة

والسنة

— الزهراني، محمد مسفر: نظام الوزارة في الدولة العباسية، العهدان البويهى والسلجوقي، مؤسسة الرسالة، 1980/1400.

— السبحاني، الشيخ جعفر: الملل والنحل: محاضرات، قم، مركز مديريت حوزة علمية، 1408.

— السيوطي، جلال الدين: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، مطبعة السعادة، 1952/1371.

— سليمان معروف، أحمد: قراءة جديدة في موقف الخوارج وفكرهم وأدهم، ط1، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988.

— الشهرستاني، عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، 1982/1402.

— شرف الدين الموسوي، عبد الحسين: المراجعات، طهران، مؤسسة البعثة، بدون تاريخ.

— شرف الدين الموسوي، عبد الحسين: النص والاجتهاد، تحقيق أبو مجتبي، ط 1، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1404.

— شمس الدين، محمد مهدي: ثورة الحسين، ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، ط5، قم، دار المثقف المسلم، 1978.

— الشاطبي الغرناطي، أبي اسحاق إبراهيم بن موسى: الاعتصام، دار الفكر.

— الشكعة، مصطفى: الأئمة الأربعة، ط 1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1983/1402.

— الصالح، صبحي: النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، ط 2، دار العلم للملايين، 1968/1388.

— صبحي، أحمد محمود: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، القاهرة، دار المعارف بمصر.

— الطهراني، الشيخ آغا بزرك: تاريخ حصر الاجتهاد، خوانسار، مدرسة الإمام

المهدي Δ، 1401.

— الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير: تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك، ط4، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1983.

— الطوسي، أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين، تجريد الاعتقاد، تحقيق محمد الجواد الحسيني الجلاي، ط 1، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، 1407.

— الظهيري، السمرقندي، محمد بن علي: أغراض السياسة في أعراض الرياسة، تصحيح جعفر شعار، طهران، انتشارات جامعة طهران، 1349.

— عثمان، محمد فتحي: من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط 1، مؤسسة الرسالة، 1979/1399.

— العسكري، السيد مرتضى: نقش عايشه در تاريخ إسلام، ترجمة عطاء الله سردار نيا وآخرين، نشر كوكب، 1367.

— عطية، عزت علي: البدعة، تحديدها وموقف الإسلام منها، ط 2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980/1400.

— العامر، عبد اللطيف: الحركة الإسلامية في الجزيرة العربية، ط 1، منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، 1406.

— عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق، بقلم محمد عمارة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.

— عنایت، حمید: اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ط1، طهران، انتشارات خوارزمي، 1362.

— عطوان، حسين: الزندقة والشعبوية في العصر العباسي الأول، بيروت، دار الجيل، 1984.

— عطوان، حسين: الأمويون والخلافة، ط1، بيروت، دار الجيل، 1986.

332.....الفكر السياسي عند الشيعة

والسنة

— الغزالي، الإمام محمد: أيها الولد، ترجمة باقر نجاري، بخش فرهنگي دفتر مركزى
جهاد دانشكاهى، 1364.

— الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، ط 1، بيروت، دار الكتب
العلمية، 1986/1406.

— الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى
أبو العلاء، القاهرة، مكتبة الجندي، 1972 / 1393.

— الغزالي، محمد: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط 1، دار الشروق،
1989/1409.

— فقيهي، علي اصغر: وهابيان، بررسى و تحقيق كونه اى در باره عقايد و تاريخ
فرقه وهابى، طهران، انتشارات اسماعيليان، 1364.

— قطب، سيد: معالم في الطريق، دار الشروق، بدون تاريخ.

— قدامة، أحمد بن محمد: المغني و يليه الشرح الكبير لشمس الدين أبي الفرج، دار
الكتاب العربي، 1983/1403.

— القزويني الرازي، عبد الجليل: نقض معروف به بعض مثالب النواصب في نقض
بعض فضائح الروافض، تصحيح مير جلال الدين محدث، طهران، انتشارات انجمن
آثار ملي، 1358.

— الكركي، الشيخ علي بن الحسين: رسائل المحقق الكركي، قم، مكتبة السيد
المرعشي النجفي، 1409.

— الكركي، الشيخ علي بن الحسين: جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر
مؤسسة آل البيت E لإحياء التراث، 1408.

— كوبل، جيل: بيامير وفرعون، جنبشهای نوین اسلامى در مصر، ترجمة حميد
احمدى، ط 1، طهران، انتشارات كيهان، 1366.

- كو كالب، ضياء: ناسيوناليسم ترك وتمدن باخترا، ترجمة فريدون بازركان، طهران، مؤسسة فرهنگي منطقه اي، 1351.
- المنقري، نصر بن مزاحم: وقعة صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، قم، مكتبة بصيرتي، ط2، 1382.
- الموسوي المقرم، عبد الرزاق: مقتل الحسين Δ أو حديث كربلاء، ط 5، قم، مكتبة بصيرتي، 1394.
- المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين: التنبيه والاشراف، تصحيح عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة، دار الصاوي للطبع والنشر والتأليف، بدون تاريخ.
- المظفر، الشيخ محمد حسين: دلائل الصدق في الجواب عن (إبطال الباطل) الذي وضعه الفضل بن روزبهان للرد على (نهج الحق) لآية الله العلامة الحلي (قده) في المسائل الخلافية بين فرقتي الإسلام الشيعة والسنة، ط 2، مكتبة بصيرتي، 1395.
- الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقاء، ط4، دار الكتب العلمية، 1978/1398.
- الماوردي (البصري البغدادي)، أبي الحسن علي بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، قم، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، 1406.
- المرتضى، أحمد بن يحيى: طبقات المعتزلة، تحقيق سنوسنة ديفلد، فلرز، فيسبادن، فراتر ستانير، 1987.
- الموسوي، عبد الحسين شرف الدين: الفصول المهمة في تأليف الأمة، ط 3، قم، منشورات الرضي، 1364.
- المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، 1984/1404.
- المبارك، محمد: الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الاستعمار الغربي، بيروت،

334.....الفكر السياسي عند الشيعة

والسنة

1971.

— محمد مسجد جامعي: سير تحول وهابيت، وهابيت در عربستان امروز، طهران،

1364.

— محمد مسجد جامعي: آفريقا، ميراث كذشته وموقعيت آينده، طهران،

انتشارات الهدى، 1368.

— محمد مسجد جامعي: تحول وثبات، طهران، انتشارات الهدى، 1368.

— محمد مسجد جامعي: ايدئولوجي وانقلاب، بدون تاريخ، 1361.

— الحمصاني، صبحي: تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء، ط1، بيروت، دار

العلم للملايين، 1984.

— منتظري، حسين علي: البدر الزاهر في صلوة الجمعة والمسافر، قم، انتشارات

دفتر تبليغات إسلامي، 1362.

— النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، تحقيق

الشيخ عباسي قوجاني، ط7، دار إحياء التراث العربي، 1981.

— الندوي، أبو الحسن: ماذا خسر العالم بأخطا المسلمين، ط10، الكويت، دار

القلم، 1977/1397.

— النائيني، الشيخ محمد حسين: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، توضيحات من السيد

محمود الطالقاني، ط6، طهران، شركت سهامي انتشار، 1359.

— النوري الطبرسي، الميرزا حسين: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق

مؤسسة آل البيت E لإحياء التراث 1407.

— الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي

القاسم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ج3، عمان، دار البشير، 1987/1407.

— هالیدی، فرد: ديكتاتورتي وتوسعه، ترجمة محسن يلفاني وعلي طلوع، طهران،

335.....مصادر الكتاب

انتشارات علم، 1358.

– الهندي، علي المتقي بن حسام الدين: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال،
تحقيق الشيخ بكري حياني ، ط5، مؤسسة الرسالة، 1405.

محتويات الكتاب

- 7 كلمة المجمع
9 مقدمة المترجم:
15 مقدمة المؤلف:

الفصل الأول

الحركات الدينية في العصر الحاضر

- 21 الحركات الدينية في العصر الحاضر:
24 أسس التفكير السياسي عند الشيعة والسنة
26 آراء متباينة:
32 القيادة الدينية:
38 حاكمية النخبة:
41 دخول الشباب إلى الميدان:
46 التحوّلات في الكتلة الشرقية:
48 التنمية غير المتجانسة وغير المدعة:
50 التحسّس للتراث:
52 نحو الأصالة:
54 الإسلام والمسيحية والمدنية الجديدة:
59 العودة:
65 جذور الاختلاف العقائدي:

الفصل الثاني فهم التاريخ

- 71..... نظرة إلى تاريخ صدر الإسلام:
- 73..... انتخاب أبي بكر:
- 76..... الصبغة الجديدة:
- 80..... تنافس قبلي:
- 83..... خلافة عمر:
- 87..... التهديدات الخارجية:
- 90..... الظرف الجديد:
- 93..... خلافة عثمان:
- 94..... تطورات عميقة وسريعة:
- 96..... الأزمة الكبرى:
- 98..... الفهم العام:
- 101..... علي Δ وقبوله للخلافة:
- 104..... الاضطراب النفسي:
- 107..... التفكك الاجتماعي:
- 111..... مصدر المشكلات:
- 114..... تغيير الحقيقة:
- 116..... المواجهة مع شخصية علي Δ :
- 122..... رفع شأن الصحابة:
- 123..... التحول في فهم الدين:
- 128..... منتقدون آخرون:
- 129..... النتائج الفكرية والاعتقادية:

الحكم والحاكم

- 142 مترلة الخلافة:
- 147 قداسة صدر الإسلام:
- 149 المسائل المستحدثة:
- 152 الارتباط العاطفي:
- 156 العجز عن التحكيم الصريح:
- 158 وقفة عند واقعة عاشوراء:
- 165 إدراك جديد في ظلّ تجربة جديدة:
- 167 المنهج الجديد لدى سيد قطب:
- 171 أهميّة فكر سيّد قطب:
- 173 تخطئة النقد التاريخي:
- 179 الفهم التاريخي لدى عبد الرازق:
- 185 نظرة أهل السنّة إلى الحاكم:
- 188 الحكومة والحاكم:
- 192 الرؤية الشيعية:
- 196 نظرتان:
- 200 مسألة القضاء والقدر:
- 205 نظرة العرب القدماء إلى الكون:
- 209 إشاعة المذهب الجبري:
- 214 أمثلة تاريخية:
- 216 تزوير الحديث:
- 219 فكرة الإرجاء:

الفصل الرابع

السلطة والعدالة

- 227..... السلطة والعدالة:
- 228..... مفهوم العدالة:
- 230..... نتائج التفسيرين
- 233..... المفهوم الفقهي للعدالة
- 238..... إنكار شرط العدالة
- 240..... أهمية إنكار شرط العدالة:
- 243..... العمل وشروطه:
- 251..... مسؤوليات الحكومة:
- 253..... سعة دار الإسلام:
- 256..... تهديد القوى النصرانية:
- 258..... السلطة والأمن:
- 261..... رأي الغزالي:
- 262..... حفظ النظام:
- 266..... رأي ابن قيم الجوزية:
- 267..... بين الاقتدار والعدالة:
- 268..... سبيل ظهور الجهد الثوري:
- 273..... روح التضحية في الإنسان:
- 278..... أيديولوجية النظام الحاكم:
- 281..... اعتراضات معاصرة:
- 286..... الموقف الشيعي:
- 291..... الصفويون وعلماء الشيعة:

341.....مصادر الكتاب

293 انزواء الشيعة ونتائجه:

296 الضغوط والضرورات الجديدة:

305 فكرة الحكومة الإسلامية:

306 سقوط الخلافة:

311 تغلغل القوانين الغربية:

315 تطبيق الشريعة:

323 بعض المصادر المعتمدة في الكتاب