



# النظريات السياسية الإسلامية

تأليف

محمد ضياء الدين الرئيس

أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد بكلية دار العلوم  
بجامعة غزوات الأولى



ملتزم الطبع والنشر  
مكتبة الأنجلو المصرية  
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عمارة الترميز سابقا)

رابعة جند البياض العزقي  
شارع مشقة ١٦٥ شارع ١٦٥ - القاهرة

134977

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## مفتاح

عنى الغربيون بدراسة النظريات السياسية لمفكرينهم في العصور المختلفة :  
فدرسوا آراء « الإغريق » و « الرومان » ، والمدافعين عن حقوق « البابوية »  
أو « الامبراطورية » في العصور الوسطى ، وفلاسفة العصور الحديثة . وأصبح  
علم « النظريات السياسية » علماً متميزاً له كيانه الخاص ، عظيم القيمة ، كبير  
الخطر . ثم صار هذا العلم يدرس في جامعات أوروبا : تارة على أنه أحد العلوم  
التاريخية ؛ وتارة أخرى على أنه أحد فروع الفلسفة ، فيطلق عليه اسم « الفلسفة  
السياسية » ؛ وطوراً على أنه من بين المباحث التي تكمل بها الدراسات القانونية ،  
ولا سيما الدستورية منها لأن صلته بالقانون الدستوري وثيقة جداً ؛ وطوراً  
آخر على أنه أحد ألوان المعارف العامة التي لا بد منها لكل : من السياسي ،  
وعضو الهيئات النيابية ، والمصلح الاجتماعي ، والمواطن الصالح ، الذي يريد أن  
يؤدي واجبه لبلاده خير الأداء .

وطالما كنت أسائل نفسي وأنا أدرس هذا العلم ، مرة بصفة إجمالية في مصر  
وأخرى بصفة تفصيلية في أوروبا ؛ وأنا أرى أن النظريات التي تدرس إنما  
هي — فقط — نظريات الإغريق والرومان وأمثالهم من المفكرين الأوروبيين :  
وأي مكان الفكر الإسلامي بين هذا الإنتاج الإنساني العام ؟ ألم يكن في الإسلام  
مفكرون سياسيون ؟ ألم ينتج الإسلام تفكيراً سياسياً ؟

كان هذا السؤال يثب إلى خاطري ، ويتردد على ذهني ما بين أن وآخر

حائراً ، وهو يلح أن أجده الجواب . ولكن الإجابة عليه ، إذا أريد لها أن تكون مبنية على أسس علمية وتعرض في صورة مفصلة واضحة ، لم تكن بالأمر الهين : إذ أنه قبل أن يتوصل إليها لا بد من دراسة عميقة شاملة للتراث الإسلامي الخالد ، وتعقب الأفكار التي بثت هنا وهناك في ثنايا الكتب التي ألفها القدماء في العلوم الماثورة المختلفة ، ولا تزال مكتوبة بلغتهم الاصطلاحية التي لم تعد مألوفة اليوم ؛ وتقرن هذه الأفكار بالآراء التي انجلى عنها تطور الغرب ، وتسلك في نظام جديد ، ثم يعبر عنها باللغة التي صارت متداولة في مجال العلوم السياسية والدستورية الحديثة .

على أن القرائن ، منذ بداية الأمر ، كانت تشير إلى أن الجواب على أية حال لن يكون بالسلب . وذلك ، أولاً : لأن إنتاج الفكر الإسلامي في مختلف نواحي العلوم والفنون — كما تشهد بذلك النهضة العلمية الرائعة التي عرفت في العصر العباسي والتي لم يكن لها نظير في تواريخ الأمم السابقة لذاك العهد — إنتاج حافل ؛ فلا يعقل ، أو على الأقل يكون من التصور البعيد ، أن يظن أن هذه الناحية الهامة من نواحي الثقافة الإنسانية قد أهملت ونعنى بها الناحية السياسية . وثانياً : لأن المجتمع الإسلامي ، في خلال العصور المتعاقبة ، قد نجح في إنشاء دول بل امبراطوريات باغت — دون أن تكون هناك خشية المبالغة في القول — من الدقة في أنظمتها وإدارتها وأساليبها ما لم تبلغه النظم السياسية أو الإدارية التي ألفها العالم قبل وجود هذا المجتمع .

ومن الحقائق التي لا تزال غير معروفة لكثير أن « الدولة الحديثة » ، وهي أحد العوامل التي كانت سبباً في انتقال أوروبا من العصور الوسطى أو الفوضى الاجتماعية التي سميت بالنظام الإقطاعي ، كانت اقتباساً إلى حد قريب أو بعيد من الدول التي كانت موجودة في بلاد الشرق الإسلامي ، لذاك العهد . كما أن النهضة القانونية التي حدثت في أوروبا وأدت إلى تكون تلك الدولة كانت صدى

لنشاط الدراسات القانونية في الممالك الإسلامية ، التي كان القانون أو « الفقه » هو المادة الأولى للدراسة في جميع كلياتها ؛ فنشأت الجامعات في إيطاليا وفرنسا متأثرة بهذه الروح ، عاملة على تنفيذ المنهج على النمط الذي شهدته في الشرق . فإذا كان هذا هو أثر المجتمع الإسلامي في ميدان السياسة العملية ، وذلك هو إنتاج الفكر في مختلف نواحي العلوم ، فلا يُتوقع إلا أن يكون لهما مثل هذا الإنتاج في أفق السياسة النظرية — مع سראعة الحدود ، بطبيعة الحال ، التي انتهت إليها الثقافة ووصل إليها التطور الاجتماعي في ذلك العصر .

مشبعاً بالتفاؤل إذن ، ومحدوداً بالأمل ، بدأت العمل في هذا الموضوع . و بعد أن قطعت مرحلة في البحث تبين لي أن هناك من الدلائل ما يثبت صحة القضية السالفة : فالمسلمون قد فكروا فعلاً في السياسة وكونوا لهم نظريات عنها ؛ غير أن بحثهم كان تحت اسم آخر ، وتكلموا بلغة أصبحت غير مألوفة في العصر الحاضر . فالنظريات التي وصلوا إليها كانت : إما جزءاً من مباحث علم الفقه ، أو الكلام ، أو التاريخ ، أو الفلسفة ، أو الأدب ، ويوجد بعضها أيضاً في تفاسير القرآن ، وفي شروح الأحاديث ؛ ولذا فإنه ينبغي لمن يريد أن يفهم هذه الآراء فهماً حقيقياً ويلم بها إلماماً تاماً أن يرجع إلى تلك العلوم جميعاً وهذه النظريات ، في مجموعها وإن كان قد غلب عليها طابع معين واتخذت وجهة خاصة ، وانتهت في سير التطور إلى حدود لم تتجاوزها ، فإنها مع ذلك تكون ثروة عظيمة القيمة جديرة بالعناية والدراسة ، تضاهي ما أنتجته أوروبا في بعض عصورها الزاهية . بل إن من بين هذه النظريات ما لم تصل أوروبا إلى معرفته إلا بعد أن قطعت شوطاً طويلاً في طريق التطور ، وما يمكن أن يوصف بأنه يعبر عن أسس المبادئ السياسية التي وصلت إليها الإنسانية ، كما سيتبين ذلك في أثناء بحوثنا القادمة .

ومن المميزات العامة للتفكير الإسلامي ، التي تميز ذاته فوق ما تقدم : أنه أولاً ، نشأ نتيجة للتطور التاريخي ؛ وثانياً ، أنه كان يُقصد أن تصاغ عناصره

# النظريات السياسية الإسلامية

تأليف

محمد ضياء الدين الرئيس

أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد بكلية دار العلوم  
بجامعة القاهرة

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

الطبعة الأولى

١٩٥٢

---

مطبعة لجنة البيان العربي

المخدوم عبدالرحيم الشهيد الكرهوري صاحب التصانيف العديدة.  
 منتهى نكته بعد ما حصل العلوم المروجة في بلاد السند، هاجر  
 الى المدينة المنورة اخذ الحديث عن الشيخ المحدث محمد حیات  
 السندی و لازمه ملازمة طويلة، و كان زميله في ذلك المعهد المحدث  
 السيد محمد فاخر الاله آبادي كما ذكره في هذا التأليف و يلقبه  
 ياخي في الله وحببي لله. و بعد وفاة شيخه محمد حیات السندی جلس  
 علي مسنده و تصدر للتدريس في تلك البقعة المباركة ولم يكن  
 مثله في زمانه في كثرة الدرس و الأفادة. يخبر عصره مؤرخ  
 بلاد السند السيد قانع: و يعد الآن أعلم العلماء و اقدم الفضلاء  
 و محدثا عظيما صاحب الحال و القال. (١)

تلاوته اخذ عنه جم كثير من الأعلام منهم السيد ابوسعيد بن  
 محمد ضياء الشريف الحسنی البريلوي احد العلماء الربانيين. لازم  
 حكيم الهند شاه ولي الله الدهلوي و بعد وفاته لازم صاحبه الشيخ  
 محمد عاشق بن عبيد الله البهلي و اخذ عنه و كتب له الإجازة.  
 ثم سافر الى الحجاز سنة سبع و ثمانين و الف فسمع بالحج  
 و سافر الى المدينة المنورة و اقام بها ستة اشهر و سمع "المصاييح"  
 علي الشيخ ابي الحسن الصغير. (٢)

و منهم الشيخ المحدث امين بن حميد العلوي الكا كوروي ولد  
 بكا كوري سنة اربع و ستين و مائة و الف و نشأ بها. قرأ المنطق

(١) راجع تحفة الكرام ج ٣ ص ٢٣٦ طبع بوبائني.

(٢) راجع نزهة الخواطر ج ٦ ص ١٥



في صيغة قانونية ، حتى يمكن بقدر ما تسمح به الأحوال أن يطبق في حياة الجماعة العملية ؛ وثالثاً - وهذه الخاصية تميزه عن التفكير الغربي في كثير من عصوره - أنه كان مرتبطاً دائماً بالقيم الأخلاقية لا يستطيع أن ينفصل عنها أو يتجاهلها ؛ بل إن هذه القيم كانت هي غاياته الأساسية ، وجوهر حياته الذي يفقد كيانه إذا افتقده ؛ ورابعاً ، أنه منذ نشأته رسمت له حدود جعلت تطوره ينتهي إلى غاية لا يعدوها ؛ وإن كان من الممكن في العصر الحاضر أن يجعل ما انتهى إليه من نتائج كأساس ، ويبدأ في تجديده ووضع نظام مُحدث له .

وكان المنهج الذي اتبعته في البحث أني رجعت إلى المصادر القديمة الأصلية أولاً ، لاستخراج الأفكار من معادنها ، مع المقارنة بين المصادر . والموازنة بين الآراء المختلفة ومناقشتها ؛ ثم محاولة ترتيب هذه الأفكار وفق نظام علمي ، وإحكام الربط بينها ، والتعبير عنها بلغة حديثة . وهذا هو لباب البحث ؛ وكان عملي فيه عمل المؤرخ يريد أن ينقل الصورة صادقة ، ما أمكن أن تبلغ الصورة من الصدق .

ثم كان لا بد بعد ذلك أن أطلع على ما كتب المستشرقون ، وما جاء في كتب بعض المؤلفين المعاصرين من آراء حول هذه النظريات . وقد أصاب بعض هؤلاء المتأخرين ، كما أخطأ بعضهم خطأ بيناً : إذ كانت غايته أن يدافع عن فكرة سياسية معينة ، لا أن يبحث بحثاً علمياً ؛ كما سنبين أمره فيما بعد . والتزموا في الغالب الخطة القديمة : فرووا آراء السالفين على أنها أحكام أو فتاوى ، دون أن يبينوا مستندها العقلي ، أو يصفوا تطورها التاريخي . وأما المستشرقون : فقد كان عرضهم فيه جدة وطرافة ، وكان أقرب إلى روح العصر ، وهم الذين سبقوا إلى بحث الموضوع ، ولهم نظرات نافذة . ولكن كانت تنقصهم الإحاطة والشمول ، وبضاعتهم قليلة ، ولم يستطيعوا أن يتخلصوا تماماً من طريقة العرض التقليدي ، كما أنهم لم يفهموا كثيراً من الأسرار الكامنة وراء الآراء ، ولا الآراء نفسها

أحياناً ؛ فوقعوا نتيجة لذلك في أخطاء جمة . وليس هذا الأمر بمستغرب : لأن هذا الموضوع وأمثاله ينبغي أن يدرس بالرجوع إلى مصادره الأصلية الإسلامية وهي باللغة العربية . وقد حرصنا جهدنا في ثنايا البحث أن ننبه إلى تلك الأخطاء ونرد عليها مبينين وجه الحق ؛ كما أشدنا بأحكامهم الصائبة وسجلناها معجبين بها حيناً وجدناها .

وينبغي أن ننبه إلى أن ما احتوى عليه الكتاب من مادة ليس هو كل ما أنتج الفكر الإسلامي من آراء سياسية ؛ وإنما هو اشتمل على تلك التي يمكن أن تنعت بحق بأنها « نظريات » ، وما يجدر أن توصف على وجه التحديد بأنها « إسلامية » . ونقصد بالنظريات ما جاء تكونها في صورة قضايا منطقية ، يمكن أن تعين مقدماتها ويشار إليها بالترتيب ، فهي إذن نوع من التفكير الفلسفي ؛ والإسلامية هي ما كانت مصادرها الأصول المتفق عليها التي تستنبط منها المبادئ الإسلامية . وهذه الشروط لا تنطبق إلا على الأفكار التي قررها علماء الفقه والكلام ، أو المؤرخون منهم : فتلك قضايا منطقية ؛ ومصادرها القرآن أو السنة أو الإجماع أو ما استمد منها ، فهي إذن « إسلامية » بحق . وأما ما عدا ذلك فهي مجموعات من الحكم والنصائح ، أو هي إرشادات عملية للملك أو الأمير أو الحاكم ، تهديه إلى أن يجعل سياسته حسنة مع الرعية ، وتبين له الطريقة التي ينجح بها أو يستبقى ملكه ، ويمكن أن تسمى : « الآداب السياسية » . وهي منقولة في الغالب ، مأخوذة من حكم الفرس أو الروم أو الهند ؛ فمصادرها أجنبية أو على الأقل ليست « إسلامية » محضة . وهذا الأدب كثير ألفت فيه كتب عديدة ، وله قيمته ، وهو جزء من ثقافة الإسلام العامة ؛ ولكن ليس هو موضوع بحثنا الآن .

وقد جعلت الكتاب سبعة أقسام ؛ وهي تمثل الموضوعات الرئيسية التي يتكون منها البحث ؛ وهي بدورها تتفرع إلى قضايا ثانوية . بدأتها ببيان نشأة

النظريات ، وتكون الفرق والأحزاب : وفصلت القول في ذلك لأن هذه  
النشأة كانت غامضة وهي الأساس لما يجي بعدها : وختمتها ببحث حقيقة  
السيادة وتحديد طبيعة الدولة . وما بين ذلك شرحت مذاهب الفرق ، واستعرضت  
الآراء ، وحررت المسائل المختلف عليها . وكان هدفي الأول دائماً : بيان الأسس  
العقائمية التي يستند إليها كل رأى .

فإذا كنت قد نجحت في عرض موضوعات البحث ، وتبويب مسائله ،  
وتقسيم مواده ، وتحقيق الأغراض التي قصدت إليها — على النحو الذي سيتبين  
فيما يلي — فإني أرجو أن أكون قد وفقت إلى وضع منهج لم يكن معروفاً من  
قبل ، تدرس على أساسه تلك النظريات : كما اهتديت إلى رسم معالم محددة لعلم  
ينبغي أن يعتبر جديداً ، يضاف منذ اليوم إلى ثروة الثقافة الإسلامية ، يسمى بوجه  
يقيني وبصفة قاطعة : « علم النظريات السياسية الإسلامية » . وفيما أعلم هذا  
أول كتاب يتبع منهجاً علمياً يصدر عن الموضوع .

وتملؤني الغبطة إذ أقدم كتابي هذا إلى جمهور العالم الإسلامي ، إذ أنني أريد  
أن أساهم به في إيجاد نهضة لإحياء دراسة العلوم الإسلامية على نسق جديد ؛  
كما أريد أن أعاون على نشر الثقافة السياسية : إذ أن علة الشرق الأصيلة إنما هي  
فساد أنظمتها السياسية وتأخر تفكيره السياسي : فعسى أن يكون هذا الكتاب  
وأمثاله خطوة نحو علاج هذه العلة ، وعاملاً قوياً في رفع مستوى التفكير في الدولة  
وشؤونها ونظم الحكم .

والله أسأل أن يحقق النفع به ، ويجعله شاملاً : وهو وحده وليّ التوفيق .

محمّد الدين الريس

القاهرة { شعبان سنة ١٣٧١  
عابو سنة ١٩٥٢

## الفصل الأول

### نشأة النظريات الإسلامية

#### ١ - الأسس الأولى

من الظواهر التي أدركها بعض الباحثين في تاريخ النظريات السياسية بوجه عام أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية<sup>(١)</sup>. وإذا كانت هذه الظاهرة صحيحة بالنسبة إلى أي نوع أو طائفة من الآراء، في أي ميدان من ميادين الفكر، فإنها حقيقة واضحة لا شك فيها بالنسبة إلى النظريات السياسية الإسلامية: فهذه النظريات — ولا سيما في أدوار نشأتها الأولى — مرتبطة أوثق ارتباط بحوادث التاريخ الإسلامي؛ إلى درجة أنه ينبغي أن ينظر إليهما كأنهما جانبان لشيء واحد، أو جزءان متكاملان أحدهما متمم للآخر. وتختلف طبيعة العلاقة بينهما: فتارة تبدو الآراء وهي الموحية بالحوادث، وطوراً تكون هذه سبباً لها أو ظرفاً محيطاً بوجودها؛ وقد لا تكون النظرية إلا امتداداً لواقع ماضٍ،

(١) ممن نبه إلى ذلك الأستاذ نيقيل نجس J. N. Figgis في كتابه: "The Divine Right of Kings" أي الحق الإلهي الملوك — الذي نال به إحدى الجوائز الأسمى الكبرى — فقد برهن في غير موضع من هذا الكتاب على أن تلك النظرية إنما كانت نتيجة الظروف الراهنة السائدة في وقتها. ومما قاله عنها ما جاء في المقدمة: « إن هذه النظرية كانت بالأحرى نتيجة للأمر الواقع أكثر منها ثمرة للتفكير » ص ٦.

وذكر كاتب معاصر أيضاً هو الأستاذ « ماترن » J. Matern في مؤلفه Concepts of State, Sovereignty, and International Law. « والقانون الدولي » ص ٢ ما يلي: « إنها حقيقة هامة، وإن كانت مجهولة لدى كثير من النظريات « هوكر » و « هوبز » و « لوك » و « روسو » كانت نتيجة نوازعهم السياسية واهتمامهم بنتائج المعارك الدينية والسياسية، التي كانت — على التعاقب — ناشئة في أزمانهم في الأوطان التي كانوا يدينون لها بالولاء، أو في البلاد التي وجدوا فيها موئلاً ومقاماً. »

## الفصل الأول

### نشأة النظريات الإسلامية

#### ١ - الأسس الأولى

من الظواهر التي أدركها بعض الباحثين في تاريخ النظريات السياسية بوجه عام أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية<sup>(١)</sup>. وإذا كانت هذه الظاهرة صحيحة بالنسبة إلى أي نوع أو طائفة من الآراء، في أي ميدان من ميادين الفكر، فإنها حقيقة واضحة لا شك فيها بالنسبة إلى النظريات السياسية الإسلامية: فهذه النظريات - ولا سيما في أدوار نشأتها الأولى - مرتبطة أوثق ارتباط بمحطات التاريخ الإسلامي؛ إلى درجة أنه ينبغي أن ينظر إليهما كأنهما جانبان لشيء واحد، أو جزءان متكاملان أحدهما متمم للآخر. وتختلف طبيعة العلاقة بينهما: فتارة تبدو الآراء وهي الموحية بالحوادث، وطوراً تكون هذه سبباً لها أو ظرفاً محيطاً بوجودها؛ وقد لا تكون النظرية إلا امتداداً لواقع ماضٍ،

(١) ممن نبه إلى ذلك الأستاذ نيفيل نجس J. N. Figgis في كتابه: "The Divine Right of Kings" « أي الحق الإلهي للملوك » - الذي نال به إحدى الجوائز الأدبية الكبرى - فقد برهن في غير موضع من هذا الكتاب على أن تلك النظرية إنما كانت نتيجة الظروف الراهنة السائدة في وقتها. ومما قاله عنها ما جاء في المقدمة: « إن هذه النظرية كانت بالأحرى نتيجة للأمر الواقع أكثر منها ثمرة للتفكير » ص ٦.

وذكر كاتب معاصر أيضاً هو الأستاذ « ماترن » J. Mattern في مؤلفه Concepts of State, Sovereignty, and International Law... « والقانون الدولي » ص ٢ ما يلي: « إنها حقيقة هامة، وإن كانت مجهولة لدى كثير: أن نظريات « هوكر » و « هوبز » و « لوك » و « روسو » كانت نتيجة نوازعهم السياسية واهتمامهم بنتائج المعارك الدينية والسياسية، التي كانت - على التعاقب - ناشئة في أزمانهم: في الأوطان التي كانوا يدينون لها بالولاء، أو في البلاد التي وجدوا فيها موئلاً ومقاماً. »

أو قياساً على سابقة تم إقرارها في عصور سالفه؛ أو قد تأخذ العلاقة صورة أخرى .  
ومن أجل هذا الترابط بين الجانبين النظري والواقعي ، يصير من الواضح  
أنه لا يمكن فهم أى منهما بدون الآخر ؛ كما أن خير منهج لدراسة هذه النظريات  
هو أن تدرس مقترنة بالوقائع التاريخية التي ارتبطت بها ، وتتدرج معها في مراحل  
التطور بحسب ترتيبها الزمني — الذي هو في نفس الوقت الترتيب الطبيعي  
أو المنطقي — حتى يدرك كنه الصلة التي تربط بين الطرفين ، وتتضح حقيقة الآراء ،  
وتعرف البيئة التي نبتت فيها كل فكرة إلى أن أثمرت نتائجها ووصلت إلى تمام  
نموها . وهذا هو المنهج الذي سنتبعه الآن .

### عصر النبوة :

كان العصر الأول من تاريخ الإسلام ، أى منذ قام الرسول صلى الله عليه  
وسلم يدعو إلى ربه إلى انتقاله إلى الرفيق الأعلى — وأولى بنا أن نسميه عصر  
« النبوة » أو « الوحي » ، لما له من صفات معينة تميزه عن غيره من العصور —  
الفترة المثالية التي تحققت فيها المثل العليا للإسلام بأكمل معانيها .

وقد انقسمت هذه الفترة إلى مدتين فصلت بينهما الهجرة ، ولم يكن بينهما  
من التمايز والتغاير ما يزعمه بعض المستشرقين<sup>(١)</sup> . بل كانت الأولى منهما ممهدة

(١) من الدعاوى الباطلة التي يرددها عدد كبير من المستشرقين أن الهجرة كانت بدء  
حقبة جديدة : بمعنى أنها آذنت بمحدث انقلاب كلي ، ليس فقط من حيث تطور الحوادث ؛  
ولكن في طبيعة الإسلام ذاتها والمبادئ التي دعا إليها ؛ وفي مشاعر الرسول عليه السلام  
نفسها ، وأغراضه أيضاً . وفي سبيل تدليلهم على هذا الزعم يعمدون إلى عقد مقارنة بين حياة  
الرسول الوديع المسالمة في مكة ، وبين حياة الجهاد والثورة في المدينة ! وقد يكفي ، في الرد على  
هذا ، أن نبرهن على أنه لا يوجد تعارض بين المظهرين ؛ وأن الحياة الثانية إنما كانت استمراراً  
للأولى ؛ وإنما الاختلاف وقع في الظروف ودواعي الحوادث : فبقدر ما كانت ملائمة كانت  
تظهر جوانب جديدة في حياة الإسلام .

ولكن بحسبنا أن ثبت ما قاله كبير منهم ، هو الأستاذ المستشرق « جب » H. A. R. Gibb  
وقد نكشفت له الحقيقة ، فقد قال في آخر كتاب صدر له عن الإسلام "Muhammedanism"  
= : 1940, in the Series ( H. U. L. ) P. 27.

لثانيه : ففي الأولى وجدت نواة « المجتمع الإسلامي » ، وقررت قواعد الإسلام الأساسية بصفة عامة ؛ وفي الثانية تم تكون هذا « المجتمع » ، وفُصل ما أُجمل من القواعد ، وأُكمل التشريع بإعلان مبادئ جديدة ، وبدى بتنفيذ وتطبيق المبادئ جميعاً ، حتى ظهر الإسلام في هيئته الاجتماعية وحدة منسجمة عاملة تهدف إلى غايات واحدة .

ويعنى التاريخ ، من وجهة النظر السياسية ، بالمدة الثانية أكثر من الأولى : لأن الجماعة الإسلامية فيها قد أصبحت مالكة أمرها تحيا حرة مستقلة ؛ وتحققت لها « السيادة » بمعناها الاصطلاحي ؛ وأخذت مبادئها تصدر في خطط عملية . ولكن المغزى الأكبر للفترة كلها بقسميها في نظر التاريخ أن المرحلة كانت مرحلة « تأسيس » ، وعهد بناء ونشاط ؛ فهي ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى توجيه مصائر الحوادث ، ووضع السنن التي تسير عليها الأجيال في كل العصور المستقبلية . أما من ناحية التفكير النظري فأثرها ينحصر في أنها ستكون الروح العامة التي تلهم دائماً هذا التفكير ، وتوجد النموذج أو المثل الكامل الذي تنظر إليه الآراء مما اختلفت وجهاتها ، وتؤلف النقطة التي تلتقي عندها كل المذاهب مهما تضاربت وتصادمت .

---

== « ينظر إلى الهجرة غالباً على أنها نقطة تحول آذنت ببدء عهد جديد في حياة « محمد » وأخلاقه ؛ ولكن المقابلة المطلقة التي يعرضونها عادة بين شخصية الرسول غير المشهور المضطهد في مكة ، وبين شخصية المجاهد في سبيل العقيدة في المدينة — ليس لها ما يبررها من التاريخ . لم يحدث هناك انقلاب في تصور محمد لمهمته ، أو شعوره بها : من الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة ، وأدت إلى إيجاد مجتمع قائم بذاته منظم على قواعد سياسية ، تحت قيادة رئيس واحد . ولكن هذا لم يكن إلا مجرد إظهار ما كان مضمراً ، وإعلان ما كان مستترا . فقد كانت فكرة الرسول الثابتة — وكانت هي أيضاً ما يتصوره خصومه — عن هذا المجتمع الديني الجديد الذي أقامه أنه سينظم تنظيمياً سياسياً ؛ وإن يكون هيئة دينية منفصلة مندرجه تحت حكومة زمنية . وكان يبين دائماً في عرضه لتاريخ « الرسائل » السابقة أن هذه هي إحدى الغايات الأساسية ، التي تتألف منها الحكمة الإلهية في إرسال الرسل . فالشيء الجديد الذي حدث بالمدينة هو إذن فقط : « أن الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية » .

وفيا خلا ذلك ليس لها شأن فيما يتصل بظهور الآراء الفرعية الخاصة ؛ ولا سيما إذا كان موضوع بحثها هو النظر في طبيعة النظام العام الذي تُسير به الجماعة ، أو إدراك كنه العلاقات التي يشتمل عليها ، أو فحص أية صفة من صفاته : أو بعبارة أخرى هذه المسائل التي توصف بأنها « سياسية » . إذ أن هذه الآراء الفردية السياسية لا تظهر في جو الوحدة ؛ وإنما مدار ظهورها هو وقوع الخلاف وتباين النزعات . كما أن الذي يدعو إلى وجودها هو الشعور بالنقص والرغبة في الاعتراض على ما هنالك من أنظمة قائمة أو أعمال . أما إذا كان النظام كاملاً يمثل المبادئ السامية التي تعتمدها الجماعة : والوحدة متحققة بين أفرادها ؛ ثم هم مشغولون أيضاً عن الكلام والجدل بما يقومون به من أعمال باهرة — فإنه لا تكون هناك ضرورة مطلقاً لظهور آراء شخصية أو نشوء « نظريات » .

وهكذا انقضى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الوحدة ، والعمل ، والتأسيس ؛ وأوجد الروح التي تسيطر على الحياة السياسية ؛ وأقام النموذج للقدوة والقياس . ولكن « التفكير النظري » لم يكن قد بدأ . وهذا هو الذي يتمشى مع طبيعة الأمور ، وعلى كل حال لم تكن هناك حاجة إليه . غير أن العصر لم ينته حتى كانت العوامل الأساسية التي لا بد منها لإثارة هذا التفكير وتكون « نظريات سياسية » قد تكامل وجودها . وأهم هذه العوامل ثلاثة : —

« أولها » طبيعة النظام الاجتماعي الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم . و « الثاني » إقرار مبدأ حرية التفكير للفرد . و « الثالث » تفويض الأمر للأمة فيما يتعلق بتفاصيل هذا النظام ، وطرق إدارته ، وتحديد بعض نواحيه الشكلية . ولا بد من ذكر كلمة عن كل من هذه العوامل : —



## الإسلام والسياسة :

لم يعد هناك شك في أن النظام الذي أقامه رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنون معه بالمدينة ، إذا نظر إليه من وجهة مظهره العملي وقيس بمقاييس السياسة في العصر الحديث ، يمكن أن يوصف بأنه « سياسي » — بكل ما تؤدبه هاتان الكلمتان من معنى . وهذا لا يمنع أنه يوصف في نفس الوقت بأنه « ديني » ، إذا كانت وجهة الاعتبار هي النظر إلى أهدافه ودوافعه ، والأساس المعنوي الذي يرتكز عليه .

فالنظام يمكن أن يوصف إذن في وقت واحد بالوصفين ؛ وذلك لأن حقيقة الإسلام شاملة : تجمع بين شئون الناحيتين المادية والروحية ، وتتناول أعمال الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية . بل إن فلسفته عامة تمزج بين الأمرين ، ولا تعترف بالتمييز بينهما إلا من حيث اختلاف وجهة النظر . أما في ذاتيتهما فيؤلفان كلا أو وحدة منسقة ؛ وهما متلازمان لا يمكن أن يتصور انفصال أحدهما عن الآخر . وهذه الحقيقة عن طبيعة الإسلام قد أصبحت من الواضوح بحيث لا تحتاج إلى كبير عناء لإقامة البرهان . وهي مؤيدة من حقائق التاريخ ؛ وكانت عقيدة المسلمين في كل العصور السالفة . وقد بدأ يدركها جمهور من المستشرقين مع عدم قربهم من بيئة الإسلام . ومع ذلك فهناك نفر من أبناء الإسلام ، ممن ينعتون أنفسهم بأنهم « مجددون » ، يجاهرون بإنكارهم لهذه الحقيقة ! وهم يدعون أن الإسلام ليس إلا مجرد « دعوة دينية »<sup>(۱)</sup> : يريدون بذلك أنه ليس إلا مجرد اعتقاد أو صلة روحية بين الفرد وربه . فلا تعلق له أذن بهذه الشئون التي نصفها

(۱) في مقدمه المجاهرين بهذه الآراء والمدافعين عنها الأستاذ « علي عبد الرازق » — باشا الآن — القاضي الشرعي السابق بالمنصورة ، في كتابه الذي نشره عام ۱۹۲۵ بعنوان « الإسلام وأصول الحكم » . وفوق هذه الردود التي نعرضها الآن ، سنعود إلى مناقشة آرائه والرد عليها بالتفصيل ، في خلال الفصول القادمة .

بأنها مادية في هذه الحياة الدنيا . ومن بين هذه الشئون : مسائل الحرب والمال ، وفي طبيعتها أمور السياسة . ومن أقوالهم : « إن الدين شيء والسياسة شيء آخر » وليس من المجدي ، من أجل الرد على هؤلاء ، أن نروي لهم أقوال علماء الإسلام ، فقد لا يستشعرون أنهم مقتنعون بما يقولون . ولا أن نبدأ بذكر حقائق التاريخ ، فقد يعمدون إلى المكابرة فيها ! ولكن يكفي أن نثبت جملة مما قال علماء الاستشراق في هذا الصدد ، وقد بينوا آراءهم في عبارات صريحة قاطعة . لأن هؤلاء المجددين لا يستطيعون أن يزعموا أنهم أوثق منهم صلة بالعصر الحاضر ، ولا أكثر قدرة على استعمال أساليب البحث الحديثة ، واستخدام الطرق العلمية .  
هذه إذن طائفة من أقوالهم : —

(١) يقول الدكتور « فيتزجيرالد » ( Dr. V. Fitzgerald ) (١) :

« ليس الإسلام « ديناً » فحسب ( A Religion ) ؛ ولكنه « نظام سياسي » أيضاً ( A political system ) . وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ، ممن يصفون أنفسهم بأنهم « عصريون » ، يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين — فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان ، لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر . اهـ »  
(٢) ويقول الأستاذ « نالينو » ( C. A. Nallino ) (٢) :

« لقد أسس « محمد » في وقت واحد : ديناً « A Religion » ودولة « A State » ؛ وكانت حدودها متطابقة طوال حياته . »

(٣) ويقول الدكتور « شاخت » ( Dr. Schacht ) (٣) :

« على أن الإسلام يعني أكثر من دين : إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية ؛ وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً . »

(1) " Muhammedan Law. " ch. 1., P. 1.

(2) Cited by Sir T. Arnold in his Book : " The Caliphate " , P. 198.

(3) " Encyclopaedia of Social Sciences. " Vol. V111, p.333.

(٤) ويقول الأستاذ « ستروثمان » ( R. Strothmann )<sup>(١)</sup> « الإسلام ظاهرة دينية ، سياسية : إذ أن مؤسسه كان نبياً ، وكان حاكماً مثالياً خبيراً بأساليب الحكم » .

(٥) ويقول الأستاذ « ماكدونالد » ( D. B Macdonald )<sup>(٢)</sup> « هنا — أى فى المدينة — تكونت الدولة الإسلامية الأولى ؛ ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامى » .

(٦) ويقول السير « توماس أرنولد » ( Sir T. Arnold )<sup>(٣)</sup>

« كان النبى فى نفس الوقت رئيساً للدين ورئيساً للدولة » .

(٧) ويقول الأستاذ « جب » ( H.A. R. Gibb )<sup>(٤)</sup>

« عندئذ صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية ؛ وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل ، له أسلوبه المعين فى الحكم ، وله قوانينه وأنظمتها الخاصة به » .

### البرهان التاريخى :

وهذه الأقوال كلها تؤيدها وقائع التاريخ : فمن الحقائق التى لا يستطيع أحد أن ينكرها أنه على إثر ظهور الدعوة الإسلامية تكون مجتمع جديد ، له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره ، يعترف بقانون واحد وتسير حياته وفقاً لنظام واحد ، ويهدف إلى غايات مشتركة ؛ وبين أفرادها وشائج قوية من الجنس واللغة والدين ، والشعور العام بالتضامن . ومثل هذا المجتمع الذى تتوفر فيه تلك العناصر هو الذى يوصف بأنه « سياسى » ؛ أو هو الذى يقال عنه إنه « دولة » : فإنه لا يوجد أى تعريف

(1) " The Encyclopaedia of Islam", Vol. 1V, p. 350.

(2) Development of Muslim Theology, jurisprudence, and Constitutional Theory." ( New York 1903 ) P. 67.

(3) " The Caliphate. " Oxford 1924, P. 30.

(4) " Muhammedanism." — 1949 , p. 3.

لها غير أن تجتمع هذه الصفات كلها التي ذكرت ، في مجتمع ما .  
ومن الحقائق التي لا يقع عليها أى خلاف أيضاً أن هذا المجتمع السياسى ،  
أو «الدولة» ، قد بدأ حياته الفعلية وأخذ يؤدي وظائفه ، ويحول المبادئ النظرية  
إلى أعمال ، بعد أن استكمل حريته وسيادته وضم إليه عناصر جديدة ووجد له  
موطناً ، على إثر «بيعتى العقبة» بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ووفود المدينة ،  
وما تلاهما من الهجرة . والواقع أن هاتين البيعتين — ولا يمارى أحد في حدوثهما —  
كانتا نقطة التحول في حياة الإسلام <sup>(١)</sup> . ولم تكن الهجرة إلا إحدى النتائج التي  
ترتبت عليهما . والنظرة الصحيحة إليهما أن ينظر إليهما على أنهما حجرا الزاوية  
في بناء «الدولة الإسلامية» ، ومن ثم تتضح أهميتهما . وما أشبههما بالعقود  
الاجتماعية التي بدا لبعض فلاسفة السياسة في العصور الحديثة أن يفترضوا حدوثها  
معتبرين أنها الأساس الذي قامت عليه الدول والحكومات . ولكن «العقد  
الاجتماعى» الذي تحدث عنه «روسو» وأمثاله كان مجرد وهم أو خيال ؛ أما  
العقد الذى حدث هنا مرتين عند العقبة ، وقامت على أساسه الدولة الإسلامية ،  
فهو عقد تاريخى : هو حقيقة يعرفها الجميع ، تم فيه الاتفاق بين إرادات إنسانية  
حرة وأفكار واعية ناضجة ، من أجل تحقيق رسالة سامية .

فقد ولدت الدولة الإسلامية إذن في وضوح النهار ، وتم تكوينها في ضوء

---

(١) يرجع في معرفة التفاصيل عن هاتين البيعتين إلى كتب التاريخ السياسى . ونذكر هنا  
مرجعين : الأول «سيرة ابن هشام» (الطبعة الحديثة بالقاهرة للمكتبة التجارية الكبرى)  
ج ٢ صفحات ٣٥ — ٩٠ . والمرجع الثانى ، كمؤلف حديث ، كتاب «محاضرات في تاريخ الأمم  
الإسلامية» للمرحوم الأستاذ محمد الحضرى بك ، ج ١ صفحات ٧٩ — ٨٣ . ونكتفى بأن نذكر  
هذه النبذة عنهما : وهى أن البيعة الأولى حدثت قبل الهجرة بسنة وثلاثة أشهر ؛ وحضرها  
أثنا عشر رجلاً من أهل المدينة . وكان الاتفاق فيها على التوحيد ، وقواعد الأخلاق الاجتماعية  
العامية التي تكون أساساً لقانون مجتمع فاضل . وتمت الثانية بعد ذلك بعام في موسم الحج  
التالى ؛ وحضرها ثلاثة وسبعون رجلاً ، وامرأتان . وكان التعاقد فيها ، إلى جانب الأمور السابقة ،  
على التضامن في الحرب والسلام ضد أعضاء الدولة الناشئة والدين الجديد ، وعلى الطاعة في المعروف ،  
والمجاهرة بالحق .

التاريخ ، وإذ بدأت عملها لم تكن هناك أية وظيفة من الوظائف ، التي يمكن أن يقال عنها إنها سياسية : من إعداد الأداة لتنفيذ العدالة ، أو تنظيم للدفاع ، أو بث للتعليم ، أو جباية للمال ، أو عقد معاهدات ، أو إنفاذ سفارات — إلا كانت هاته الدولة تؤديها ؛ وهذه هي الحقيقة التاريخية الثالثة . ومن المحال أن ينكرها أحد إلا إذا كان يباح له أن يجحد أية حقيقة أو حقائق تاريخية وقعت في أي عصر من العصور وأجمع عليها الناس قاطبة . ومن هذه الحقائق الثلاث التي ذكرنا يتألف البرهان التاريخي ، الذي رأينا أن نستدل به — مضافاً إلى أقوال علماء الاستشراق السابقين — على الطبيعة السياسية للنظام الإسلامي

فما دام قد ثبت أن النظام الإسلامي ، من هذه الوجوه التي عينا ، نظام سياسي فقد تحقق إذن الشرط الأول الذي لا بد من توفره لوجود التفكير السياسي ؛ إذ أن كل تفكير حول هذا النظام : سواء عن نشأته ، حقيقته ، صفاته ، أو غاياته — سيكون له بطبيعة الحال هذه الصفة ، أي سيكون تفكيراً سياسياً . وهذا الشرط هو أهم العوامل في نشأة هذا التفكير ، بل هو الأساس الذي ستشاد فوقه هياكل النظريات والمذاهب المتنوعة ، ولذا قد استحق منا أن نوجه إليه كل هذه العناية في البحث والإيضاح .

هو الاجتهاد :

غير أن هذا في ذاته عامل ثابت . وقد كان لا بد من وجود عامل آخر فعال تكون له وظيفة إخراج قوته الكامنة ، وقد ضمن الإسلام وجود هذا العامل بإقراره لهذا المبدأ الذي سبق أن أشرنا إليه : وهو مبدأ حرية التفكير للفرد ، أو بتعبير آخر اعترافه بحق الفرد في التفكير المستقل ، والأخذ بالنتائج التي يهديه إليها بحثه ، غير ملتفت إلا لصوت ضميره . وهذا هو المبدأ الذي يعرف في كتب الفقه والأصول باسم « الاجتهاد » . وقد اعترف به مصدراً

من مصادر القانون الإسلامى . وهو مبدأ انفراد بتقريره الإسلام ، لم يسبق إليه ولم يلحق فيه أيضاً إلا بعد مضى عهود طويلة ، بعد نحو ألف عام : أى فى مطالع عهد النهضة فى أوروبا حين بدأت حركة « الإصلاح الدينى » ، ونهض « لوثر » وأتباعه ينادون بحق الفرد فى فهم النصوص الماثورة ، وتكوين حكم لنفسه ؛ ولم يكن رجال الدين من قبل يسمحون للفرد بهذا الحق أبداً . فهذا العامل سيكون كبير الخطر فى تطور الأفكار فى كل ميادين البحث ، كما سيكون العظيم الأثر فى توجيه الحوادث على مسرح التاريخ الإسلامى . وفى مجال السياسة بصفة خاصة سيكون الروح المحركة أو القوة الدافعة ، التى ستؤدى إلى نشوء المذاهب والنظريات والآراء .

تفويض الأمر :

ولم يضع الإسلام قيوداً أو حواجز فى وجه البحث والتفكير فى هذا المجال : فلم يكن هناك حائل يمنع ظهور أثر نشاط هذا العامل ، إذ أن الإسلام فى هذه الناحية قد آثر الصمت . وبذا تحقق الشرط الثالث الذى سبق لنا أن عبرنا عنه بأنه تفويض الأمر للأمة فى كل ما يتعلق بنظام الحكم أو تعيين خصائصه أو تحديد نواحيه الشكلية . فالثابت تاريخياً — مهما تكن الدعاوى التى يدعيها أتباع هذا المذهب أو ذاك — أنه ليس هناك شىء محدد حول هذه المسائل ، أو نقول إن الإسلام لم يورث أتباعه قواعد محددة جاهزة تصبح بمثابة المعتقدات الجامدة التى لا تجوز معها المناقشة ولا تقبل التغيير ، وهى تلك التى يعرفها الأوربيون فى بعض لغاتهم باسم « Dogmas » ، والتى كانت سلاحاً فى يد رجال الدين فى أوروبا طالما حاربوا به الفكر الحر ، وعاقوا عجلة التقدم عن السير . أما الإسلام فقد خلا من أمثال هذه المعتقدات — وهذا مؤكد عنه فى باب السياسة على الأقل — وهذه إحدى فضائله التى تميزه عن غيره .

من أجل ذلك نرى المتكلمين والفقهاء ممن بحثوا مسألة « الإمامة » — وهذه المسألة هي التي تشمل جميع المسائل المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام — يصرحون بأن تلك المسألة تدخل في اختصاص علم « الفقه » لا علم « الكلام » : يعنون بذلك أنها من الفروع التي هي محل الاجتهاد ، أي موضع البحث والنظر ؛ واختصاص الفقه هو في الفروع ؛ وليست من أصول العقائد التي هي محل نظر علم « الكلام » . ويعتذرون عن نظرها أحياناً في علم « الكلام » بأنهم يضطرون إلى ذلك للرد على الشيعة — وهذه هي الفرقة التي شذت على الإجماع — لأن هؤلاء يرون أنها من أصول العقائد ، بل يخالون فيقولون إنها أصل الإيمان ، كما سيأتي بيانه .

في اجتماع « السقيفة » :

ظلت الأمور هادئة من ناحية الموقف الداخلي طوال عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ والوحدة متحققة ؛ وإذا نشأ بين المسلمين خلاف فيرجع إلى الرسول وهو يحكم بينهم بالحق والعدل ؛ وعليهم الطاعة : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » . ولكن ما كاد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض إلى الملائ الأعلى حتى أحس المسلمون بالفراغ ، ووجدوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام مشاكل ومسئوليات جسيمة ، ترتبت على هذا الفراغ ؛ وكان عليهم أن يعيئوا كل قواهم لينهضوا بهذه الأعباء التي أقيت عليهم .

وقد وجدوا أنهم ورثوا « دولة » أي نظاماً سياسياً ، وأقر لكل فرد منهم بحق التفكير والبحث في شئون هذه الدولة ، ولم تفرض عليهم قيود تمنعهم من استعمال هذا الحق والبلوغ به إلى غايته . فمذ الساعة الأولى التي بدأوا فيها يتداولون ويعملون الفكر أخذت الآراء تظهر ، وتتشعب وجهات النظر . وكان مظهر ذلك لأول مرة في التاريخ في « اجتماع السقيفة » ؛ وكان الخلاف حول

مسألة الخلافة أو الإمامة . وهنا كان أصل تلك المسألة الكبرى التي ستشغل كل مفكرى الإسلام السياسيين فيما بعد .

قال الإمام « أبو الحسن الأشعري »<sup>(١)</sup> : « اختلف الناس بعد نبيهم في أشياء كثيرة . . . فصاروا فرقا متباينين . . . إلا أن الإسلام يجمعهم . وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة . وقد اختلفوا في الإمامة لأن رسول الله — وهذا هو الثابت تاريخيا — لم يبين هذا الأمر بوضوح . فلم يعين من يخلفه ؛ ولم يبين الطريقة التي ينتقل بها الاستخلاف ؛ ولم يحدد الشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم ، وما إلى ذلك من التفاصيل . وإنما أوضح القواعد العامة و بين المثل الأخلاقية ، وعين الروح كما ذكرنا ذلك من قبل .

ويحاول بعض المستشرقين أن يجد تعليلا لترك رسول الله هذا الأمر ؛ فيقول بعضهم<sup>(٢)</sup> : لعل مرضه في أيامه الأخيرة هو الذى منعه من ذلك ! ولكن ينبغي أن يُسأل : وماذا كان المانع طوال السنين العديدة قبل تلك الأيام الأخيرة ؟ وهل كان المرض هكذا من الشدة بحيث جعله غير قادر حتى على التحدث لمن حوله ؟ . ويرى الأستاذ « ت . أرنولد »<sup>(٣)</sup> أن السبب : هو أن النبي (ص) لم يشأ أن يخالف التقاليد العربية التي كانت متبعة في عصره ؛ ومن تلك التقاليد ، كما زعم ، أن القبيلة كانت تترك حرة لتختار من يحكمها ! وهذا رأى ظاهر البطلان ؛ لأنه لم يكن هناك تقليد معين واحد بين العرب بل كانت هناك تقاليد عديدة . وقد وجدت بينهم الحكومات الوراثية ، كما عرفوا الفوضى وترك الأمور على فطرتها ؛ ولأن المجتمع الإسلامى قد قام على أساس الرابطة الدينية لا القبلية ؛ والشئ الذى عني به الإسلام تماما هو محو التنظيم القبلى وتنشئة مجتمع سياسى

(١) فى كتابه « مقالات الإسلاميين » ج ١ . ص ٢ .

(2) Memoirs of Edmond Ludlow, ed. C.H. Firth, Vol.ii P.44 (Oxford 1894)

(3) Arnold : " The Caliphate " P. 19.



على نسق جديد . وكل هذه افتراضات على كل حال مردها إلى الرجم بالغيب . وإنما السبب الذي نراه حقيقياً لأن من الممكن أن يقام عليه الدليل العقلي ، ولأنه قياس على ما عرف وثبت تاريخياً عن الإسلام واتجاهه في تشريعاته وأنظمتها — هو أنه كانت هناك حكمة تشريعية كبيرة مقصودة من عدم تحديد هذا الأمر : وتلك هي عدم تقييد الجماعة بقوانين جامدة قد تثبت الأيام أنها لا تتفق مع التطورات التي تحدث ، ولا تلائم الظروف والأحوال . فإن من الصفات الظاهرة التي حرص عليها للمشرع أن تظل القوانين الإسلامية مرنة ، حتى تعطى مرونتها الفرصة للعقل للتفكير ، وللجماعة أن تشكل نظمها وأوضاعها بحسب المصالح المتجددة .

وهذه إحدى الخصائص التي يعرف بها التشريع الإسلامي ؛ فالتشريع السياسي فيه لم يخرج عن هذه القاعدة . والذي يرجحه الذهن ، بل يكاد يقطع به أن هذه الحكمة كانت مراعاة ومتعمداً تحققها . وأن هذا وحده هو التفسير الذي ينبغي أن يقبل — لا أن ينسب ذلك إلى عدم القدرة للمرض ، أو لجرد الترك ، أو لمقابلة التقاليد العربية القبلية ، إلى غير ذلك مما يزعم المستشرقون . والخلاصة أن ترك هذا الأمر بدون تحديد هو في ذاته اعتراف بالرأي العام للجماعة، أو كما نقول في تعبيرنا الحديث : « إرادة الأمة » .

وقد بادر أحد الفريقين الرئيسيين اللذين كانت تتألف منهما الجماعة الإسلامية وهم الأنصار ، إلى عقد اجتماع في سقيفة « بنى ساعدة »<sup>(١)</sup> ، ليمحشوا هذا الأمر . وتوحي مبادرتهم بالإسراع في عقد هذا الاجتماع ، في نفس اليوم الذي توفي فيه

(١) سقيفة « بنى ساعدة » — وهم بطن من الخزرج — في المدينة كانت بمثابة « دار الندوة » في مكة : فكانت عادة الأنصار أن يجتمعوا فيها للتشاور في شئونهم العامة، كما كانت عادة « قريش » أن يجتمعوا في دارهم . وقد امتدح الله مسالك الأنصار : ( راجع تفسير الآية ٣٨ من سورة « الشورى » في الكشاف ، ج ٣ ص ٤٠٧ ، للإمام الزمخشري — طبعة المكتبة التجارية سنة ١٣٥٤ هـ ) .

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل إنهاء مراسم التشييع — إلى المؤرخ بفكرة قوية : هي أنهم كانوا لا بد قد فكروا في هذا الأمر قبل الاجتماع ، ولو ببضعة أيام . ولعل طموح « سعد بن عبادة » ، كبير الخزرج ، هو الذي جعله يسرع إلى تكوين جبهة ليظفر بقرار تأييد قبل أن يظهر من يزاحمه .

وهناك دلائل على أن هذه الفكرة قد جالت بخاطر آخرين إلى جانب الأنصار : فيروى « ابن هشام » في سيرته<sup>(١)</sup> — وذكرك ذلك « البخارى<sup>(٢)</sup> » أيضاً ببعض تغيير في اللفظ — عن عبد الله بن عباس : أن علياً خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجعه الذي توفي فيه فقال له الناس : « يا أبا الحسن ، كيف أصبح رسول الله ؟ » فقال : « أصبح بحمد الله بارئاً ! » فأخذ العباس بيده ثم قال : « يا علي . . . إني والله لأرى رسول الله سوف يتوفى من وجعه هذا : إني لأعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت ! فانطلق بنا إلى رسول الله فإن كان هذا الأمر فينا عرفناه ، وإن كان في غيرنا كلناه فأوصى بنا الناس . » فقال له علي : « إني والله لا أفعل . والله لئن منعناه لا يؤتيناها أحد بعده . » وروى « ابن سعد » في طبقاته<sup>(٣)</sup> ، وذكرك ذلك البخارى<sup>(٤)</sup> ، والشهرستاني أيضاً<sup>(٥)</sup> ، عن « عبد الله بن عباس » أنه قال : « اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجعه فقال : « اتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً . » فاختلف أهل البيت واختصموا ، فلما أكثروا اللغو والاختلاف أمرهم رسول الله بالانصراف . وأوضحت بعض الروايات أن هذا كان بناء على طلب بعض الصحابة

(١) السيرة ( طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ) ج ٤ ص ٣٣٢ و ٣٣٣ .

(٢) صحيح البخارى « ج ٣ ص ٦١ ( مطبعة التقدم العلمية ١٣٢٠ ) .

(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٤ ص ٥٨ ( طبعة لجنة نشر الثقافة القاهرة ١٣٥٨ ) .

(٤) الصحيح : ج ٣ ص ٦٠ . بعض تغيير في اللفظ .

(٥) « نهاية الإقدام في علم الكلام » ص ٤٠٤ . و « الملل والنحل » ص ١٨ — ١٩ .

طبعة الأزهر الحديثة .

134977

مما يشعر أنهم تباحثوا في هذا الأمر ؛ ولسبب ما لم تتم كتابة الوثيقة .  
ومهما يكن ، فهذا التفكير كله ما كان قد تجاوز الأيام القليلة قبيل وفاة  
الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ ولم يزد على أنه كان خواطر جالت ببعض الأذهان .  
وكان التفكير في هذا طبيعياً لشعور المسلمين بقرب الساعة التي سيخلو فيها مكان  
القيادة ؛ ولم يصل الأمر إلى درجة الاتفاق أو وضع الخطط أو التآمر — كما ادعى  
الأب أو القس « لا مانس <sup>(١)</sup> » ، وردد قوله بعض المستشرقين <sup>(٢)</sup> — زاعماً أن  
اتفاقاً قد تم بين أبي بكر ، وعمر ، وأبي عبيدة رضى الله عنهم ، على الاستئثار  
بهذا الأمر ، وتداوله فيما بينهم . فإنه لا يقول هذا إلا رجل يريد أن يطعن في  
شخصيات الصحابة رضى الله عنهم وأخلاقهم ، ويفخر في إيمانهم . ورجل لا يفهم  
روح العصر ، ولا يدرك سمو هذه النفوس العالية التي بلغت مرتبة القديسين  
أو جاوزتها ؛ وإن هذا كلام ليس له أى دليل من عقل أو تاريخ ! وأعجب ممن  
يسمى هذا الهذر أو الافتراء على الناس بالكذب « نظرية » .

### نشأة نظام الخليفة :

تم عقد اجتماع « السقيفة » ؛ وحين بلغ نبؤه أبا بكر وعمر رضى الله عنهما  
وبعض المهاجرين أسرعوا إلى حضوره ؛ وغاب عنه بعض كبار الشخصيات . ومادرى  
الحاضرون في هذا الاجتماع أنهم كانوا يعتقدون أهم « اجتماع » أو « مؤتمر »  
في تاريخ الإسلام كله . وما أشبهه بجمعية « وطنية » أو « تأميسية » تبحث في  
مصير أمة لأجيال عديدة لاحقة ؛ وتضع لها دستوراً يكون أساساً لحياتها في المستقبل  
وإن أكبر نتيجة لهذا الاجتماع أنه على أساسه قام « نظام الخلافة » ، الذى

(1) Lammens : "Le Triumvirat Abou Bakr, Omar et Abou Obaida."

Mélange de la Faculté Oriental, Beyrouth, t. iv PP. 113, Sqq.

(2) T. Arnold: "The Caliphate ", P. 19.

بقي منذ ذلك الوقت إلى القرن العشرين . وتضمن قيامها على الصورة التي أقرها المجتمعون معاني كانت لها نتائج دستورية خطيرة ، سنتعرف إليها فيما بعد ، عند ما يحى موضع مناقشتها في الدراسة التفصيلية للفرق المختلفة . ونحن لا نريد الآن أيضاً أن نذكر ما جرى من مناقشات في هذا الاجتماع بالتفصيل<sup>(١)</sup> ؛ وإنما يكفي أن نقرر أن مساجلات الرأي دارت في هذا الاجتماع بحرية وفي صراحة ، بحيث مثلت وجهات النظر المختلفة . وقد دعت كاتباً غربياً هو الأستاذ « ماكدونالد<sup>(٢)</sup> » أن يشهد « أن هذا الاجتماع يُذكر إلى حد بعيد بمؤتمر سياسي دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة » .

وانستطيع أن نلخص أهم النظريات التي عرضت في هذا الاجتماع: بأنها هي أولاً « نظرية » الدفاع عن دعوى الأنصار في استحقاقهم للخلافة على أساس أنهم هم الذين دافعوا عن الإسلام ، وحموه بأنفسهم وأموالهم ؛ والذين آووا ونصروا ؛ وأنهم أصحاب الدار . ولنا أن نقول إن هذه هي أول نظرية ظهرت في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام . و « نظرية » ثانية انبثت لمقاومتها : هي الدفاع عن حق المهاجرين ، وإثبات أولويتهم في استحقاق الخلافة على غيرهم ، على اعتبار أنهم — على حد ما عبر أبو بكر رضي الله عنه في خطابه — : « أول من عبد الله في الأرض ، وهم أولياؤه وعشيرته ، والذين صبروا معه على شدة أذى قومهم وتكذيبهم إياهم ، وكل الناس لهم مخالف زار ، فلم يستوحشوا لقلة عددهم وإجماع قومهم عليهم<sup>(٣)</sup> » . وجاء في ثنايا هذا الدفاع لأول مرة فكرة التنويه بفضل قريش « الأئمة من قريش »

(١) راجع هذه إن شئت في سيرة ابن هشام ( المكتبة التجارية الكبرى ) ج ٤ ص ٣٣٥

فإليها . والطبري ( المطبعة الحسينية المصرية ) ج ٣ ص ٢٠٧ وما بعدها .

(2) D.B.Macdonald : "Development of muslim Theology, Jurisprudence , and Constitutional Theory, P. 13.

(٣) الطبري ج ٣ . ص ٢٠٨ ( نفس الطبعة ) .

وستكون أساساً لنظرية أحقية القرشيين بالخلافة<sup>(١)</sup> ، أو انحصار هذا الحق فيهم . هذا إلى نظرية أخرى هي التي دعا إليها « الحباب بن المنذر بن الجوح » هي إمكان اقتسام السيادة أو تعدد الإمرة : أي بأن يكون هناك خليفتان ، وذلك حين قال : « منا أمير ؛ ومنكم أمير » . ولكن المجتمعين ، على اختلاف وجهات نظرهم ، قد أقرروا مبدأ خطيراً هو : أن اختيار رئيس الجماعة أو « الدولة » إنما هو بالبيعة ، أي الانتخاب ؛ ونبذوا جميعاً بسلوكهم الفعلي مبدأ الوراثة .

واستقر الرأي على انتخاب « أبي بكر » ، ليس كما يقول الأستاذات . أرنولد<sup>(٢)</sup> — جرياً مع فكرته الخاطئة التي سبق أن أبتنا زيفها من تشبيهه هذا المجتمع الجديد بالتنظيم القبلي — متابعة للتقاليد المألوفة عند العرب منذ القدم ، من النظر إلى السنّ والنفوذ ؛ ولكن لما كان يتمتع به « أبو بكر » رضى الله عنه بين الصحابة من مكانة دينية عالية يقرله بها الجميع ، راجعة إلى سبقه في الإسلام وحسن بلائه في سبيله ، وطول صحبته للرسول صلى الله عليه وسلم ، وعظيم إخلاصه ورسوخ إيمانه ، ثم إلى صفاته العقلية والخلقية النادرة التي جعلت من شخصيته المثل الكامل للمسلم ، والتي عبر عنها عمر رضى الله عنه في قول موجز : « ليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر » .<sup>(٣)</sup> ، ولوجرت الأمور وفق تقاليد العرب لآثروا انتخاب « ابن عبادة » زعيم الخزرج ، أو « أبي سفيان » رأس شيوخ بني أمية ، أو « العباس » عميد الهاشميين ؛ وقد كان فيهم من هو أسنّ من أبي بكر . ولما عدل المنتخبون عن هذه الأسر القوية إلى فرع تيمّ البعيد ، الذي كان أقل نفوذاً .

مناقشة رأي « ماكدونالد » :

ما كادت نظرية المهاجرين تنتصر ، ويقبل الحاضرون على مبايعة أبي بكر

(١) سترد لنا مناسبة لمناقشة هذه النظرية بالتفصيل في ( الفصل السادس ) إن شاء الله .

(٢) " The Caliphate " P. 20.

(٣) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٣٣٦ .

وعلى رأسهم « بشير بن سعد » زعيم الأوس ، وأسيّد بن حُضير من أبطالهم ، قائلين فيما قالوا : « إننا وإن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين وسابقة في هذا الدين ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبيّنا ، وما كنا لنبتغي به من الدنيا عرّاضاً . وإن محمداً صلى الله عليه وسلم من قريش وقومه أحق به وأولى »<sup>(١)</sup> . ثم تبعهم بقية المهاجرين والأنصار وتمت البيعة العامة في المسجد في اليوم التالي — أقول ما كاد كل ذلك يتم حتى انجلى غبار المعركة وسكنت العاصفة ، وصفا الجو ، وعاد المسلمون إلى وحدتهم واستأنفوا حياتهم كتلة مترابطة متحابّة ، كما كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما عدا بضعة أفراد تخلفوا عن البيعة . ولكنهم عادوا فانتظموا في الصفوف ، بعد وقت قريب أو بعيد ؛ ولم يكن لتخلفهم أثر في المجموع ولم يخرجوا عن الجماعة . وإذن فليس من التصوير الصحيح للتاريخ أن يقول امرؤ مثل ما قال الأستاذ « د . ب . ماكدونالد »<sup>(٢)</sup> إنه هنا في اجتماع السقيفة كانت توجد أربعة أحزاب ؛ وإن هنا كانت بداية كل الاضطرابات والمنافسات والمنازعات ، التي كان مقدراً لها أن تستمر في التاريخ الإسلامي . وهذه الأحزاب ، كما يعدها ، هي : المهاجرون ، ثم الأنصار ، فالشيعة ، وأخيراً حزب رابع يدعو : « حزب الأرسطقراطيين المسكين » .

والتعبير — أولاً — عن الأنصار بأنهم كونوا « حزباً » ليس بصحيح ؛ فقد رأينا « الأوس » كلها تبادر إلى بيعة « أبي بكر » ؛ ثم تبعهم « الخزرج » أيضاً وتخلوا عن نظريتهم ؛ ولم يبق إلا « سعد بن عبادة » ، ويظهر أنه كان هو الدافع الأول لهذه الحركة ، ولعله كان الموحي بالنظرية . ولم نسمع بعد ذلك عن الأنصار أنهم ظلوا متجمعين كحزب ، أو طالبوا بالخلافة ؛ وإن كان بقي لنظريتهم

(١) الطبري ج ٣ ص ٢٠٩ .

(2) D.B.Macdonald : "Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory." p. p. 8—10.

صدى سُمع في أشعار بعض الأفراد<sup>(١)</sup> . وأما القول بأن « الشيعة » ظهوروا في هذا الوقت فخطأ أكثر جسامة أو شناعة منه في نظر التاريخ : إذ أن نشأة الشيعة — كما سيتضح من شرحنا فيما بعد — إنما ترجع إلى عهد عليّ ، أو على الأكثر في أواخر عهد عثمان ؛ وبمعناها الفنى التاريخى لم تظهر إلا بعد هذا الوقت بكثير . وقد بايع عليّ أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ، ولا نستطيع أن نكون « علويين » أكثر من عليّ نفسه ؛ على أن أحداً لم يعبر عن نظرية الشيعة في هذا الاجتماع بالذات . وأيضاً ليس من الدقة العلمية ما قرره الدكتور « أحمد أمين » وردده في بعض كتبه<sup>(٢)</sup> : أن « بذرة الشيعة » أوجدتهم وجدت عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ « وأن التشيع بدأ بفرقة من الصحابة منهم عمار وسلمان الخ » . ومما يؤيد مذهبنا إليه ما ذكره « المرتضى »<sup>(٣)</sup> صاحب طبقات المعتزلة ، أحد المراجع الموثقة التي يعتمد عليها المؤلف . فقد قال : « وأما الرفضة فحدث مذهبهم بعد مضى الصدر الأول . ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في عليّ جلى متواتر . فإن زعموا أن عماراً ، وأبا ذر ، والمقداد بن الأسود ، كانوا سلفهم لقولهم بإمامة عليّ ، كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة من الشيخين ولا السب لهما : ألا ترى أن عماراً كان عاملاً لعمر بن الخطاب في الكوفة ، وسلمان الفارسي في المدائن؟ » . ثم قال : « وقد مر أن أول من أحدث هذا القول عبد الله بن سبأ ، ولم يظهر قبله » . ا . هـ .

ثم من هذا الحزب الذى يسميه حزب « الأرستقراطية المكية » : إن

(١) ذكر « ابن أبي الحديد » فى شرحه على نهج البلاغة ( ج ٢ ص ٦ ) أن أبا القاسم المغربى — وهوشيمى من سلالة الأزدي عاش فى عصر دولة بنى بويه — كان يتعصب للأئمة على قريش ، ويرى أنهم كانوا أولى منهم بالخلافة . وقد روى له قصيدة فى هذا المعنى .

(٢) فجر الإسلام ص ٣١١ و ٣١٢ . وضئى الإسلام ج ٣ ص ٢٠٩ .

(٣) أحمد بن يحيى المرتضى : « المنية والأمل » ص ٤٠ و ٥٠ ( طبعة حيدرآباد

الذكن سنة ١٣١٦ ) .

الذى يبدو أنه يعنى هذا النفر من كفار قريش الذين لم يساموا إلا عند الفتح ، وعلى رأسهم « أبوسفیان » . ولكن لماذا يقصر وصف « الأرستقراطية » عليهم ؟ ألم يكن فى المهاجرين أيضاً من بنى أمية ، ومن بنى مخزوم ، وبنى عدى ، وبنى أسد ، ومن أشرف قريش والعرب وأثريائهم ؟ وأليس بنو هاشم وبنو أمية فرعين من أصل واحد ، من عبد مناف ؟ وأين كان صوت هؤلاء الأرستقراطيين يوم اجتماع « السقيفة » ، ومن نطق باسمهم ؟ . فهذا الحزب ليس له وجود إذن إلا فى مخيلة المؤلف فقط .

من هذا كله يتبين أن هذه الدعاوى ما هى إلا خلط وتشويش ، وقلب لترتيب الحوادث ؛ وأنها تعطى صورة مشوهة عن التاريخ . ومع ذلك فالمؤلف فى آخر هذا الفصل الذى عقده ، والذى احتوى على هذه المزاعم ، يرمى المؤرخين الإسلاميين بتهمة التلفيق العمد والتزوير ، دون أن يقدم دليلاً واحداً على صحة هذا الاتهام .

قصارى القول : أنه بعد أن اجتمعت كلمة المؤمنين على « أبى بكر » رضى الله عنه — الخليفة الأول — عاد المجتمع إلى استئناف حياته على النحو الذى كانت تسير عليه فى عهد الرسول نفسه عليه السلام ؛ وقد أحس المسلمون أن مثلهم العليا متحققة ، وأن الحياة السياسية تسير وفق المبادئ الخلقية التى يؤمنون بها ؛ وانطلقوا إلى الجهاد والعمل لنشر دين الله ، ولتحرير الإنسانية من الاستعباد ومقاومة دول الكفر والطغيان ؛ حتى فتح الله عليهم بهذه الفتوح التى دونها التاريخ والتى لم يكن لها مثيل فى تاريخ أية أمة من قبل . ولذا فقد شعروا أن حياتهم لم تكن إلا امتداداً لعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبقيت وحدتهم متينة سليمة ، ولم يكن هناك داع لأى خلاف . وعلى هذه الوتيرة استمرت حياتهم طوال عهده أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ثم طوال النصف الأول من خلافة عثمان . وهى حقبة كانت كافية لنشأة جيل جديد . وإذا أضيفت إلى السنوات العشر الأولى



من الهجرة في حياة الرسول عليه السلام فإنها تكون عهداً مستقلاً قائماً بذاته ، كانت مميزات حياة المسلمين فيه : الاتحاد ، والتكافل ، والتعاون في سبيل الخير ، وسيادة روح الأخوة ، والإيثار ، والحرص على تحقيق العدالة ، ومراعاة المصلحة العامة . ثم ستجد أحداث ، وتتغير أمور — ليبدأ عهد آخر : سنة الله في خلقه « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » .

ويكفي وصفاً لهذا العهد المثالي ، عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، أن نسجل ما قاله الأستاذ الدكتور طه حسين باشا في كتابه « الفتنة الكبرى : عثمان » — وهو رجل عرفت عنه الجرأة والصراحة في الحق ، ليس من طبعه المداراة ولا المواراة ، ولا يتردد أن ينقد ويهاجم إذا وجد ما يدعو إلى النقد ، ثم هو ليس من رجال الدين الذين قد يتهمون بالتحيز لعقيدتهم التي نصبوا أنفسهم للذب عنها ، وهو في نفس الوقت رجل عصري درس مذاهب الغربيين واطلع على حياتهم ونظمهم السياسية — قال (١) :

« وما رأيك في أن الإنسانية لم تستطع إلى الآن على ما جربت من تجارب ، وبلغت من رقي ، وعلى ما بلغت من فنون الحكم وصور الحكومات ، أن تنشئ نظاماً سياسياً يتحقق فيه العدل السياسي والاجتماعي بين الناس ، على النحو الذي كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه . » . وأضاف إلى ذلك في موضع آخر (٢) :

« كانت القاعدة الأساسية التي أقام أبو بكر وعمر عليها نظام حكمهما : هي أن يسيرا سيرة النبي في المسامين ، ما وجدنا إلى ذلك سبيلاً . وسيرة النبي في المسامين معروفة إلى أبعد حد ممكن . وكان قوام هذه السيرة تحقيق العدل الخالص المطلق بين الناس . وما نحتاج — فيما نظن — أن نقيم على ذلك دليلاً . اهـ . » .

(١) الدكتور طه حسين باشا : « الفتنة الكبرى : عثمان » ص ٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٠ .

## الفصل الثاني

### نشأة النظريات الاسلامية

#### ٢ - الأحزاب والمذاهب

من عهد إلى عهد :

العهود المثالية قصيرة الأمد . يعرف ذلك كل من يدرس تواريخ الأمم ولا سيما تاريخ حركات الإصلاح والانقلابات والثورات ، في مختلف العصور . ومن أسباب ذلك أن الجيل الأول الذي ينهض حاملاً أعباء دعوة جديدة ، مستمسكاً بالمثل العليا مجاهداً في سبيل تحقيقها ، لا يلبث بعد مضي مدة من الوقت تكفي لأن يُنشأ امرؤ من دور الطفولة إلى دور الكهولة أن يخلفه جيل جديد ، لا تتوفر له نفس العناصر التي توفرت للجيل السابق ؛ فلا يكون له — في مجموعه — مثل قوة إيمانه ولا عمق فهمه للمبادئ ، ولا درجة حماسه لها : إذ أن الأفكار والمشاعر قلما يورثها جيل لآخر بنفس القوة سليمة كما هي ، دون أن يعتورها نقص أو تبديل . ثم إن المستوى العالي الذي ترتفع إليه النفس الإنسانية في أثناء تلك العهود الاستثنائية يصعب على الطبيعة البشرية أن تحتفظ ببقائها فيه ، وقد ركبت فيها غرائز وميول وأهواء تنزع بها إلى الهبوط إلى مستويات أدنى ، كما أودعت فيها العواطف التي تدفع بها إلى السمو .

وفوق ذلك فإن الظروف والأحوال تختلف : فإن أمثال هذه الحركات الإصلاحية والدعوات والثورات إنما تظهر نتيجة لتجمع أسباب معينة ، اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية ؛ ثم بعد أن تنتهي الدعوات أو الحركات إلى

نجاح وتتمكن من تحقيق أهدافها ، كلها أو بعضها ، لا تكون تلك الأسباب قد بقيت كما هي ؛ بل يكون قد زال بعضها وتحولت طبيعة البعض الآخر ؛ كما أنه يترتب على الوضع الناشئ الذي يكون قد أدى إليه النجاح أن تتغير البيئة ، وتوجد عوامل وتبدو ظواهر كانت غير معروفة من قبل . ومادامت الأسباب أو المقدمات تتغير فلا بد أن تتغير النتائج تبعاً لها .

أضف إلى ذلك : أن بقاء مجتمع ما في مستوى رفيع — إذا قيست حاله بمقاييس الأخلاق أو السياسة — إنما يرجع إلى حد بعيد — إلى جانب الأسباب الأخرى من استعداد المجتمع نفسه وطبيعة الظروف المحيطة به — إلى نوع القيادة ، القيادة الممتازة التي توجهه وتلهمه ، وهي متمتعة بصفات فائقة غير شائعة الوجود : من حكمة وكياسة وسعة أفق وبعد نظر ونزاهة مقصد . والطبيعة لا تجود بالعقريات كثيراً : فإذا خلا مكان القيادة لم يجد المجتمع من يملؤه ممن يضارع الموجّه الأول في كفاءته أوتكتمل له كل هذه الصفات ؛ وتكون النتيجة التي لا مفر منها أن ينزل المجتمع من مكانته وتتعثّر خطاه ، وتتزاحم عليه المشاكل ؛ وتظهر لذلك كله آثار غير مستحبة : يكون مغزاها أن عهداً قد انقضى وبدأ عهد آخر . كل هذه الملاحظات أو الأحكام تنطبق على « المجتمع الإسلامي » ، وهو يخطو من عهد إلى آخر ، ويتنقل التصرف في مصائره ما بين جيل إلى جيل . وذلك منذ نشأته في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السنوات الأخيرة من خلافة عثمان : ففي هذه المدة التي بلغت نحو ثلاثين عاماً ، من السنة الأولى للهجرة — وقد كانت هي السنة الأولى من حياة الدولة : إذ أن الهجرة كانت مبدأ قيام النظام الجديد ، ولذلك كان عمر رضى الله عنه موقفاً غاية التوفيق في اختيارها مبدأ للتاريخ الإسلامي <sup>(١)</sup> — منذ ذلك التاريخ إلى السنة الثلاثين

(١) هذا هو المعنى الحقيقي للهجرة ، وهو المعنى الذي لاحظته « عمر » رضى الله عنه إذ اختارها مبدأ للتاريخ — لأنها كانت رمزاً للتضحية والآلام أو الصبر والهزيمة ، كما يقول كتاب الصحف —

في أواسط خلافة الخليفة الثالث تغيرت العناصر التي كانت تكوّن المجتمع ، وأخذ جيل ينقرض أو يختفي من على ظهر المسرح بالتدريج ويحل محله جيل آخر جيل أقل من الأول — ذلك الذي على أكتافه قام بناء الدولة — في مجموعه من حيث قوة الإيمان ، وفهم جوهر العقيدة ، والاستعداد لإخضاع النفس لحكم القانون العام . وكانت البيئة قد تغيرت ، واتسعت رقعة الممالك التي كانت تديرها الخلافة ، و « زحرت بحار الرفه » ، وتبدلت الأحوال والظروف ، ونبشت العصبية وحميات الجاهلية ، والمطامع الفردية من مكانها . وكان ذلك كله نتيجة الفتوحات .

ففي هذه الحقبة التي نتحدث عنها حدث تطور لم يشهد له التاريخ مثيلاً : وهو أن سلطان « المدينة » اتسع من حدود هذه المدينة المحصورة حتى شمل جزيرة العرب كلها ، وممالك العراق ، والشام ، ومصر ، وإفريقية وأرمينية ، وبلاد فارس ، وبعض جزر البحر الأبيض المتوسط . وأدت هذه الفتوحات إلى كل النتائج التي ذكرنا . أو بعبارة أخرى : تحولت الحكومة الإسلامية من « دولة مدنية » أي حدودها محصورة بمدينة « A city - State » ، ومن أمثلتها حكومات « أثينا » و « اسبرطة » و « روما » في التاريخ القديم ، إلى « دولة عالمية » « A world State » — ولا نقول « امبراطورية » وإن كان بينهما تشابه في الظاهر ، لأن هذا الوصف يتضمن معاني من القهر والقوة والجبروت ، ولو من غير حق أو رضا . وما دامت طبيعة الدولة قد تحولت ، وبدأ التغير في عناصر المجتمع ، فقد كان من الواجب أن يتغير أسلوب الحكم وتتطور أدواته حتى تصبح ملائمة لحاجات الظرف الجديد . ولكن الأسلوب الذي كانت تحكم به « الدولة المدنية »

---

== في كل عام ؛ بل بالعكس كانت عنوان النصر وبدء عهد النجاح . ويمكن مقارنة هذا الاختيار ، في ذاته فقط ، بما فعله رجال « الثورة الفرنسية » من تأريخهم بمبدأ نجاح الثورة وتأسيس النظام الجديد ، الذي قام على أنقاض عهود الإقطاع والرجعية .

ظل هو الأسلوب الذي يراد أن تُسير به « الدولة العالمية » ، فحصل صدام كان لا بد أن يقع ؛ وظهرت العقبات ، وأطلت المشاكل برءوسها ، وتوالت الأزمات التي جعلت الأيام الأخيرة من خلافة « عثمان » مكدرة أيّ تكدير !

وقد كان يمكن تلافى ذلك أو تخفيف بعض نتائجه لو كانت القيادة الممتازة الحكيمة ، المقتدرة ، التي سعد العالم الإسلامي بأنها كانت تسيّر أموره في عهدي الخليفين العظيمين : أبي بكر وعمر ، قد بقيت أو مثلها تصرف مصائرهم — ولا نتحدث عن القيادة الأولى ، أي في عهد الرسول ( ص ) : قيادة النبوة التي كانت مؤيدة بالوحي ، وملحوظة بعناية خاصة من الله ، ومسددة على النهج القويم لصفات الرسول الفاتحة التي لا يدانيه فيها أحد — فهذه القيادات كانت كفيلة بأن تواجه أمثال هذا الموقف ، وتوجد له من الحلول ما يحسم كل خلاف ويسد أبواب الفتن . ولكن عثمان رضی الله عنه — ولا شأن لنا الآن بأن نتحدث عن تقواه وورعه وسمو إيمانه وعظيم جهاده ، مما يشهد له كله ببالغ الفضل ؛ ولكننا نتكلم عنه من الوجهة السياسية فقط — لم يكن من طراز هؤلاء الساسة الحكماء الإداريين الحازمين ، بل كان دونهم بمرتبة أو مراتب . وعلى كلّ فقد شاءت له ظروفه أن يوجد في هذه الأوقات العصيبة ، الأوقات الحرجة في عهود التاريخ التي يقال عنها إنها « أدوار الانتقال » ؛ وكانت آثار التغيير شديدة الوطءة ؛ وجرفت الحوادث في تيارها كل شيء ...

فهذا كله يقدم له عذراً كبيراً ؛ وإن كان موضع النقد أن الأخطاء السياسية التي وقعت عن حسن قصد زادت في سرعة هذا التيار ، وضاعفت من قوة اندفاعه ؛ ولم تبذل أية محاولة لإيقافه أو تحويله عن وجهته ... إلى أن انتهت الأمور بهذه الخاتمة الأسيفة : ألا وهي محاصرة الخليفة في داره واغتياله وهو يقرأ المصحف ! !

## نشأة الفرق :

فهذا العهد المضطرب أو تلك الأحداث الجسام هي التي أدت إلى نشأة « الأحزاب » أو تكون « الفرق » في التاريخ الإسلامي . وقد كان السبب الرئيسي العام الذي يجمع الأسباب السابق ذكرها ، والذي أدى إلى هذه الظاهرة من التفرق وتصدع الوحدة — خلافاً لما كانت عليه الحال في العصر الماضي — أنه لم يعد هناك تطابق بين المثل العالية التي كانت تؤمن بها الجماعة وبين واقع حياتها العملية ؛ بينما كانا في العصر السابق شيئاً واحداً : فحدث تضارب وانقسمت الجماعة إلى طبقات ، ونبت الشك وتولدت الحيرة ، وبدأ التساؤل ؛ وأوجد هذا كله شعوراً عاماً بالسخط والتذمر !

وكان هذا البحث والتساؤل والشعور بعدم الاستقرار هو الذي حمل كل طائفة على أن تكون لها آراء ، وأن تفكر في وضع نظريات ، ثم لا تقف عند هذا الحد ؛ بل تنظم نفسها وتتكامل لتسعى إلى أن تحقق هذه النظريات وتجعلها مطبقة بالفعل في الحياة الواقعة . وهذه إحدى الصفات العامة التي تتميز بها الفرق الإسلامية : وهي أنها لم تكن مجرد مدارس فكرية تصل إلى تكوين آراء ، ثم تكتفي بإبدائها أو تدوينها ؛ ولكنها كانت « أحزاباً » بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي : فلها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج المرسوم ، ولها نشاط وفيها نظام ، ثم هي تسعى وتكافح حتى تحقق لهذه المبادئ النصر ، وتجعل منها — إن استطاعت — منهج الحكم .

والسرف في ذلك أن هذه المبادئ لم تكن مجرد أفكار نظرية أو خيالية ؛ ولكنها كانت ، في عقيدة الفرق أو الأحزاب ، ديناً ، وقانوناً يجب أن يتبع وينفذ ، ومثلاً أخلاقياً ينبغي أن يُحتذى ؛ ومن هنا كان أثرها في التاريخ وصلتها القريبة به ، وتوجيهها لوقائعه .

ومهما يكن من شيء ، فليس لمسجل هذه التطورات في حياة الجماعة الإسلامية أن يندم أو يندب حظ الجماعة ، لوقوع هذا الخلاف وتشعب الآراء ووجود الفرق وتصادمها ببعضها ببعض ؛ فإن هذا — من وجهة أخرى — يعتبر برهان الحيوية ، ودليلاً على القوى المذخورة ، والاستعداد للتطور والتقدم . وهذه إحدى الخواص التي تمتدح من أجلها « الديمقراطية » في العصر الحاضر ؛ بل التي يقام منها الدليل أكبر الدليل على صلاحيتها وتفوقها ، كنظام للحكم ، على غيرها من النظم . ولا يكاد أحد اليوم يتصور وجود « ديمقراطية » بدون معارضة أو أحزاب متنافسة ، يناضل بعضها بعضاً ويدعو كل منها إلى مبادئ يريد أن يجعل منها دستوراً للحكم .

### نظريات هذا العصر :

والآن وقد بسطنا القول في شرح طبيعة هذا العصر وتحليل العوامل التي أثرت في اتجاهاته — لما له من أهمية بالغة ، ولأنه سيكون « مفترق الطارق » لكل ما سيتلوه من عصور — يجمل بنا أن نبين أهم النظريات التي تكونت في هذا العهد ، والتي أسفر عنها هذا الخلاف أو بتعبير حديث : هذا النشاط السياسي بين الجماعات المختلفة ، ونشير إلى ما سيكون لكل منها من أثر في تطور الفكر وفي حياة الجماعة المستقبلية .

### (١) فلع الولاية :

بدأ الاضطراب في « الكوفة » ؛ وقام فريق من أهلها ينادى بضرورة عزل الوالي ، وهو « الوليد بن عقبة » الأموي ، أخو عثمان لأمه ؛ وذلك لأسباب : من بينها اتهامهم له بأنه كان يسمر مع « أبي زيد الطائي » الشاعر النصراني الشاب ويعاقر معه الخمر ! وشهد عليه بعضهم ؛ فأمر عثمان بحده مع أنه كانت هناك قرائن

تدل على براءته ، قائلاً : « نقيم الحد ويذهب شاهد الزور للنار ! » ثم أجاب القوم إلى ما طلبوا بعزله عن الولاية . فكانت فكرتهم إذن أن الحاكم إذا ارتكب كبيرة ينبغي عزله . وإجابة « عثمان » لمطلبهم تدل على أنه موافق على هذه الفكرة .

وقد قامت ثورة أخرى على الوالى الذى خلفه ، وهو « سعيد بن العاص » ، لأنهم لم يوافقوا على سياسته وطلبوا بعزله أيضاً . ولما توجه إلى المدينة منعه من دخول الكوفة عند عودته ، فولى عليهم « عثمان » أبا موسى الأشعري . وكان أهل « البصرة » أيضاً من قبل قد ثاروا على « أبى موسى الأشعري » نفسه ، فعزله عثمان ، وولى بدلاً منه : « عبد الله بن عاص » . وجاءت وفود من مصر أيضاً تطالب بعزل واليها « عبد الله بن سعد بن أبى السرح » .

فكانت النظرية الشائعة إذن التى يقررها هؤلاء أن والى الإقليم — وهو نائب الخليفة — يجب عزله إذا لم يرض المحكومون عن سياسته أو سلوكه . ثم تطورت هذه النظرية حتى شملت مركز « الخليفة » نفسه : فإنه فى نهاية الثورة ضد عثمان ، التى أذكاهما أخذوه عليه من هنات خالف بها ، فيما اعتقدوا ، صريح السنة ؛ وما انتقدوه فيه من ميله إلى إسناد المناصب الكبرى لأفراد أسرته من « بنى أمية » ، ومنحه إياهم العطايا الرغيبية — فى نهاية هذه الثورة طالبوه بأن يخلع نفسه ! ولو فعل لتغير بلاشك مجرى التاريخ . ولكنه قال لهم : « لا أنزع قميصاً كسانيه الله تعالى ! » . فكأنه كان يرى أن الخليفة ما دامت قد تمت بيعته فكأنه قد اكتسب حقاً مقدساً ؛ أو لعله كان يرى أن هؤلاء — وهم أقلية — ليس لهم الحق فى مطالبته بخلع نفسه من أمر أجمع عليه المسلمون من قبل .



(ب) رد دعوى قريسه :

ومما ظهر من أفكار سياسية في هذا الدور : إنكار دعوى « قريش » في امتيازها على سائر العرب ، وأحقيتها بالخلافة والإمارة وامتلاك الاقطاعات الواسعة. عبّر عن هذا قوم من الأزد من اليمن ، ومن تميم ؛ ذاهبين إلى أن الخلافة وغيرها ينبغي أن تكون مشاعاً بين كل المجاهدين في سبيل الإسلام : فقد حدث — كما روى « ابن الأثير »<sup>(١)</sup> وغيره من المؤرخين — أنه كان يسمر عند « سعيد بن العاص » وجوه أهل الكوفة ، فقال لهم في حديث له : « إنما هذا السواد بستان قريش ! » ، فرد عليه مالك الأشتر النخعي قائلاً : « أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك ؟ ! » وترادوا الكلام فيما بينهم !. ثم لما أمر عثمان بإخراجهم من الكوفة وتوجيههم إلى الشام ، فقدموا على معاوية ، قال لهم : « .. وقد بلغنى أنكم نقمتم « قريشاً » ؛ ولو لم تكن قريش كنتم أذلة ! إن أمتكم لكم جنة فلا تفترقوا عن جنتكم . » فأجاب رجل منهم هو « صعصعة بن صوحان العبدي » : « أما ما ذكرت من « قريش » فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية ، فتخوفنا . وأما ما ذكرت من الجنة فإن الجنة إذا اخترقت خلص إلينا . »<sup>(٢)</sup>

(ج) « عبد الله بن سبأ » وآراؤه :

وهناك النظريات التي كان من شأنها أن يكون لها صدى كبير في المستقبل ؛ والتي بدأ بوضعها « عبد الله بن سبأ » ، تلك الشخصية العجيبة في تاريخ الإسلام : الرجل اليهودي من أهل اليمن ، وهو ابن أمة سوداء ، الذي اعتنق الإسلام تظاهراً أو

(١) « الكامل » لابن الأثير : ج ٣ . ص ٥٣ — حوادث سنة ٣٣ هـ .

(٢) إلى هذا أشار أيضاً « ابن خلدون » في مقدمته ووصف ما طرأ على المجتمع من تغيير كما ذكرنا : « المقدمة » ص ١٧٩ — الفصل الثلاثون — « المطبعة الأزهرية » ١٩٣٠ هـ .

عن عقيدة ، والذي تقول الروايات إنه طاف بعواصم البلاد الإسلامية داعياً إلى نظرياته مقررأها ، متبعاً كل الأساليب لبها بين طوائف الأمة . وآراؤه هذه أشبه إلى حد كبير العقائد التي سيذهب إليها الشيعة فيما بعد ؛ وتعتبر عنها أقواله التي من بينها ما يأتي : « إنه كان لكل نبي وصي ، وعلى وصي محمد : فمن أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ » <sup>(١)</sup> فهذا بدء نظرية الوصاية . ثم قوله : « وإن عثمان أخذها بغير حق ، فانهضوا في هذا الأمر وابدأوا بالطعن على أمرائكم ، واطهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ! » <sup>(٢)</sup> ؛ ثم أخذ يخوض في حق الأئمة : فهو أول من بدأ ينتقص أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ؛ ولما بلغ علياً ذلك قال : « ما لي وما لهذا الحميت الأسود الذي يكذب على الله ورسوله ؟ ! » <sup>(٣)</sup> . وكان يقول : « العجب ممن يصدق أن عيسى يرجع ، ويكذب أن محمداً يرجع ! » ويستشهد بقوله تعالى « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد » <sup>(٤)</sup> . ثم يسترسل في الغلو ، فيقوم إلى علي وهو يخطب فيقول له : « أنت أنت ! » فيقول له علي : « ويلك ، من أنا ؟ » فيقول : « أنت الله ! » <sup>(٥)</sup> فهذه فكرة تأليه علي . وقد أمر أمير المؤمنين ، بعد أن سمع هذه المقالة ، بقتله ! ولكنه بعد أن شفع فيه — أولعله عدل عن قوله — اكتفى بنفيه إلى المدائن . ثم قال الذي نعى « علياً » : « كذبت ، لو جئتنا بدماعه في سبعين صرة ، وأقت علي قتله سبعين عدلاً ، لعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل ؛ ولا يموت حتى يملك الأرض ! » <sup>(٦)</sup> . فهذا مبدأ نظرية الرجعة .

والذين يقولون إن « الشيعة » أصلها من اليهودية يلحظون هذه المشابهة

(١) ، (٢) الطبري ج ٥ ص ٩٨ ، وابن الأثير ج ٣ ص ٥٩ ،

(٣) ، (٤) ابن عساكر ( نسخة المكتبة التيمورية ) ج ٢٠ ص ٥٧٨ .

(٥) شرح ابن أبي الحديد ج ١ ص ٢٥٥ .

(٦) فرق الشيعة « للنوختي » ص ٢٢ .

بين الأقوال ، ويعتمدون على نسبتها إلى « عبدالله بن سبأ » .<sup>(١)</sup> وقد أخذ بعض المؤلفين يميل إلى الشك في شخصية هذا الرجل ؛ ولكن تعدد الروايات عنه وتواتر أنباء الثقات من المؤرخين تؤيد القول بوجوده ؛ وإن كان محل المبالغة أنهم ينسبون إليه كل ما حدث في عهد عثمان ، ويحملونه تبعته كله . فالحقيقة — وهذا هو ما تتجه إليه البحوث الحديثة لإثباته الآن<sup>(٢)</sup> — أن الدور الذي قام به مبالغ فيه جداً . ولا نقول أيضاً إن فرقة الشيعة نشأت منذ ذلك الوقت ، ولا أنه أول من أسسها ؛ فالشيعة الحقيقية ستظهر في وقت بعد هذا ، كنتيجة طبيعية لتطور الأحداث التاريخية نفسها . وإنما كان رأيه هنا فردياً ، ومن تبعه سموا في كتب التاريخ باسم « الغلاة » أو « السبئية » ؛ وينبغي أن ينظر إليهم على أنهم فرقة خاصة .

#### (٥) نظرية « أبي زر » الاشتراكية :

ودعا « أبو زر » الصحابي الجليل إلى نظرية لها خطورتها الاجتماعية والسياسية ، كانت مبنية على اجتهاده وفهمه لروح الإسلام ، وصدى لما آلت إليه حال المجتمع الإسلامي بعد الفتوحات : فقد ردّ على « معاوية » ، والى الشام ، قوله « إن المال مال الله . » وقال : « كأنه بذلك يريد أن يحتجنه (أى المال) دون المسلمين ! إنى لا أقول إنه ليس لله ، ولكن سأقول : « مال المسلمين » .<sup>(٣)</sup> وكان يذهب إلى « أن المسلم لا ينبغي له أن يكون في ملكه أكثر من قوت يومه وليلته ، أو شيء ينفقه في سبيل الله ، أو يعده لكريم . »<sup>(٤)</sup> ويستشهد

(١) ممن قال بهذا الرأي الأستاذ « ولهاوزن » Wellhausen .

See : « Nicholson » : A Literary History of the Arabs . P. 215.

(٢) راجع في هذا بحثاً مستفيضاً للدكتور طه حسين في كتابه : « الفتنة الكبرى : عثمان » .

(٣) الطبري : ج ٥ . ص ٦٦ « المكتبة الحسينية المصرية » .

(٤) ابن الأثير : ج ٣ ص ٤٣ « طبعة أحمد الحلبي ١٣٠٣ هـ » .

بالآية الكريمة : « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم ! » . وما زال يدعو إلى رأيه هذا حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وأوجبه على الأغنياء ؛ وشكا هؤلاء ما يلقون منهم ، فسيره « معاوية » إلى المدينة . ثم استأذن في الخروج إلى « الرَبَذة » وهي إحدى ضواحيها ؛ ليعتزل المجتمع الذي صار غير راض عنه ، إذ بدأت تطفئ عليه موجة المادية ؛ أو لعله كما تذهب روايات أخرى ، أرغم على ذلك .

وليس من دليل يدعو إلى أن نقبل ما ارتآه بعض الناس من أن « أباذر » رضى الله عنه اقتبس هذه الأفكار من الفرس الذين يتبعون رأى « مزدك<sup>(١)</sup> » ؛ أو أن الذى أوحى بها إليه هو « عبد الله بن سبأ » . فلا دليل على أنه كانت هناك أية صلة بينه وبين الفرس ، أو أنه كان يعرف لغتهم ؛ وربما لم يكن سمع « بمزدك » هذا أبداً ! وأما « ابن سبأ » — وإن كان هذا الرأى قد نقله المؤرخون عن الطبرى — فكما قلنا من قبل ، قد حُمل أكثر مما يحتمل ، ونُسبت إليه أكثر الآراء التي لم يكن جمهور الأمة راضياً عنها ، وجُعِل ، على حد تعبير حديث ، « كبش الفداء » فى كل هذه الفتن التي وقع فيها من الحوادث ما يشير مشاعر المسلمين . وما الذى ، بعد هذا كله ، يمنع صحابياً من القراء : أى من العلماء ، عابداً زاهداً ، أن يكون رأياً كهذا من تلقاء نفسه ؛ وهذا هو استشهاده بالآيات واستدلاله بروح الإسلام ؟ ! وكَم اجتهد الصحابة وكَم وصلوا إلى آراء صارت مصدراً من مصادر التشريع دون أن يكون هناك تأثير خارجى ، ومعتمدين على الكتاب والسنة وحدهما .

\* \* \*

(١) ممن أعرب عن هذا الرأى الأستاذ « أحمد أمين » ( فجر الإسلام صفحات ١٢٩ — ١٣١ ) حيث عقد فصلاً طويلاً عن « مزدك » ؛ وهو رأى ضعيف ، كما ترى ، لاسندله إلا مجرد الظن . « وإن الظن لا يبنى من الحق شيئاً » . وهل التشابه بين فكرتين يدل على أن إحداهما مقبسة من الأخرى ؟ وهل كل فكرة إسلامية لا بد أن توجد لها مصدراً خارجياً ؟ !

## برء ظهور الأضراب :

انقضى عهد « عثمان » ؛ وبويع لعلی بالخلافة من جمهور من كان حاضراً بالمدينة وعلى رأسهم الثوار الذين قاموا بالحركات السالف ذكرها ؛ ولم تضع مبايعته حداً للفتنة ، بل انقسم العالم الإسلامي على إثرها إلى معسكرين كبيرين : أحدهما شايع « عليا » ، والثاني أيد « معاوية » . ولا شأن لنا هنا ببيان تفاصيل النزاع الذي دار بينهما ، فهذا يرجع فيه إلى التاريخ السياسي . وإنما نحن نسجل هنا تاريخ تطور الأفكار . وقد وجدت عندئذٍ نظريتان : ندع « ابن خلدون » يتحدثنا عنهما بعبارة ؛ قال :<sup>(١)</sup> « وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي ؛ في مسائل دينية ظنية ، وهذا حكمه . فأما واقعة « علي » فإن الناس كانوا عند مقتل عثمان مفترقين في الأمصار . . . ثم اختلفوا بعد ذلك : فرأى علي أن بيعته انعقدت ، ولزمت من تأخر عنها ، واجتماع من اجتمع عليها بالمدينة دار النبي صلى الله عليه وسلم ، وموطن الصحابة . ورأى الآخرون أن بيعته لم تنعقد ، لافتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق ولم يحضر إلا قليل ؛ ولا تكون البيعة إلا باتفاق أهل الحل والعقد . . . وذهب إلى هذا معاوية ، وعمر بن العاص ، وأم المؤمنين عائشة الخ » .

وإلى جانب هذين الفريقين كانت هناك فئة ثالثة ، أقلية ، وهم الذين لم يظهر لهم وجه الحق ، فامتنعوا عن المبايعة ، واعتزلوا الناس ولم يشتركوا في قتال ؛ أو لأنهم وجدوا أن المسلمين في فتنة فرأوا أنه لا بد أن تسكن الحال قبل أن يبدأ في التفكير في أمر الخلافة . ومن هؤلاء : سعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وأسامة بن زيد ، وأبو سعيد الخدري ، وحسان بن ثابت ، ومسلمة بن مخلد ، وعبد الله بن سلام ، والنعمان بن بشير<sup>(٢)</sup> . رضى الله عنهم .

(١) المقدمة : ص ١٧٩ « الفصل الثلاثون .

(٢) نفس المصدر : ص ١٧٨ .

وإلى هذا الوقت كان الحزب الذي ناصر علياً يجمع في صفوفه بين من سيصبرون ، بعد قليل ، « خوارج » ، وبين من سيطلق عليهم في المستقبل اسم « الشيعة » . وأولى بنا أن نسميهم جميعاً في هذه الآونة التاريخية « أنصار علي » : إذ أنهم والوه لما كانوا يعتقدون فيه من فضله ، وعلمه ، وسبقه ، وماضيه في الجهاد ، ومقدرته ، وكفاءته — هذا إلى جانب امتيازه بقرايته من الرسول صلى الله عليه وسلم . أما نظرية النص على خلافته ، ومحاولة البرهنة على انحصار حق الإمرة فيه وفي أسرته ، واعتماد القرابة وحدها ، بأحاديث تخرج وآيات تُفسر ، فهذا ما لم نسمع به في هذا الدور ولم يظهر أبداً . وهذه هي القاعدة الأساسية التي يقوم عليها مذهب « حزب الشيعة » ، بمعناه التاريخي الفني ؛ فما دامت لم توجد بعد فلا يجوز لنا أن نقول إن حزب الشيعة قد وُجد .

ثم انقسم الذين والوا « علياً » إلى قسمين متميزين كبيرين ، بعد حادثة كان لها أخطر النتائج في تاريخ الإسلام ، وهي حادثة « التحكيم » : فانقلب أحدهما مناوئاً له وتحول إلى حزب معاد ، بالغ في الحملة عليه ومقاتلته ، كما بالغ من قبل في إخلاصه له وغيرته ؛ وهؤلاء هم الذين سيقال عنهم « الخوارج » . وثبت الثاني على الولاء ، وضاعف إخلاصه لرئيسه ؛ ثم استمر هذا الولاء في التاريخ وورثته الجيل الراهن للأعقاب ، وأخذ يتطور تبعاً لتجدد الحوادث وتتفرع عنه نظريات . وهؤلاء هم الذين نسميهم « جذر » الشيعة أو « أصلها » . وخلاصة هذا الحادث : أن معاوية أمر جنده بعد أن استشار أصحابه فأشاروا عليه ، في صباح آخر يوم من موقعة « صفين » ، وقد اشتد القتال بين المسامين وسالت الدماء أنهاراً ، بأن يرفعوا المصاحف على رؤوس الرماح ؛ ونادى مناديتهم : « هذا كتاب الله عز وجل بيننا ؛ من لثغور الشام بعد أهل الشام ؟ ! من لثغور العراق بعد أهل العراق ؟ ! » . ولما فعل الناس ذلك وقع الخلاف في صفوف جيش علي ، واشتجرت الآراء : فذهب قوم إلى أنه ينبغي قبول هذا العرض وإجابة

الخصوم إلى مطلبهم ، وكان على رأس المدافعين عن هذا الرأي « الأشعث بن قيس الكندي » ؛ وطالب الآخرون بوجوب مواصلة القتال وحذروا من أن تكون هذه خدعة ؛ والمتواتر عن عليّ أنه كان راغباً عن إيقاف القتال بعد ما بدت له تباشير النصر؛ ولكنه أُحمل بإلحاح الفريق الأول، الذي يظهر أنه كان كثرة، على التنازل عن رأيه . و بعد مفاوضة بين الجانبين رضی أهل الشام « عمرو بن العاص » نائباً عنهم ، ورضی أهل العراق « أبا موسى الأشعري » ممثلاً لهم ، ثم كُتب عقد التحكيم وأعلنت الهدنة ستة أشهر إلى أن يجتمع « الحكمان » .

كان قبول « علي » التحكيم أخيراً سبباً في خروج عدد كبير من جيشه عليه ، بلغوا اثني عشر ألفاً ، ففارقوا معسكره وتوجهوا إلى « حروراء » بدلاً من « الكوفة » — وهي ضاحية لها — وهنا نشهد نشأة الخوارج . ولكنهم سمّوا أولاً « بالحرورية » . وكان « الأشعث » لما جاء يتلو عليهم كتاب « التحكيم » جرى بينه وبينهم خطب طويل ، ثم صاح في وجهه « عمرو بن أدية » من بني تميم : « لا حكم إلا لله ! فأين قتلانا يا أشعث ؟ ! » فكان أول من حَكَمَ ، أى نطق بهذا القول ؛ ولذا سُمي هؤلاء « بالمحكّمة » أيضاً ، أو « المحكّمة الأولى » . ومعنى هذا القول عندهم أنه لا يجوز العدول عن حكم الله إلى حكم الرجال : فقد بين الله تعالى حكمه في معاوية وصحبه إذ قال : « فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله » ، فلا يصح إذن إغمد السيوف بعد ما مشهّرت ولا يجوز تحكيم الرجال في الدماء .

ولما نزلوا « بحروراء » نادى مناديتهم : « إن أمير القتال شُبَيْث بن رِبهى التميمي ، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكري . والأمر شورى بعد الفتح . والبيعة : لله عز وجل ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . » . ثم بعد ذلك انتخبوا أميراً لهم أو « إماماً » : « عبد الله بن وهب الراسبي » من « الأزدي » ؛ فقبل بعد تمنع و بعد أن عرض عليهم غيره ؛ فقال : « هاتوها . أما والله لا آخذها

رغبةً في الدنيا ، ولا أدعها فرقاً من الموت»<sup>(١)</sup> . وكانت مبايعته بعد انتهاء التحكيم وإعلان قضاء الحكيم . فهذا أول إمام لهم . فخطب فيهم فزهدم في الدنيا ثم قال لهم : « اخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال ، أو إلى بعض هذه المدائن ، منكرين لهذه البدع المضلة »<sup>(٢)</sup> . فخرجوا إلى « المدائن » .

هذا أول حزب سياسي يتكون إذن في تاريخ الإسلام ؛ وتبرز شخصيته على مسرح الحوادث واضحة محددة ، وتتقرر عقائده في مبادئ متميزة جليلة ، ويوجد له نظام ، ويكون من خواص حياته الاستمرار . ومن هذه اللحظة يمكن تتبع حياته في أدوار مختلفة وأطوار متعاقبة ، وهي سلسلة تمسك حلقاتها بعضها ببعض ، ممتدة طوال عصور التاريخ .

ولما تم ذلك نهض من ثبتوا مع علي ووافقوه على خطته ، فقالوا له : « في أعناقنا بيعة ثانية . نحن أولياء من واليت ، وأعداء من عاديت . »<sup>(٣)</sup> وبذا تكون في الطرف الآخر حزب جديد واضح الشخصية أيضاً ؛ إلا أن مبادئه التفصيلية لم تكن قد حددت أو قررت في صيغة تدل على ارتباط بينها ، أو تتضمن أوجه الاستدلال عليها ؛ ولم تكن نظرياته قد كملت . وإنما الأساس الذي كانت تقوم عليه الطائفة إذ ذاك وجود عاطفة قوية : عاطفة حب آل البيت ، ناشئة عن الدين ، والاعتقاد بأن حب الرسول والإخلاص له يستلزم حب أهل بيته والإخلاص لهم . وعاطفة إعجاب نحو شخصية علي نفسه ، وتقدير لصفاته النادرة النظير : من الحكمة والشجاعة والفصاحة والتبحر في الدين والمهارة في الحروب ؛ وستزيد الأيام وتغاير الحوادث هاتين العاطفتين قوة

(١) ابن الأثير ج ٣ ص ١٣٤ ( طبعة الحلبي ١٣٠٣ هـ ) .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر ج ٣ ص ١٣٠ .



واحتداماً ، حتى تأخذ صورة غامضة وتصير مشيرة إلى رموز وأحاجٍ تعطى العقيدة الشيعية طابعاً سحرياً محوطاً بالأسرار والتهاويل ! فهذا إذن هو حزب الشيعة ؛ ولا بأس أن نقول إن أصله الآن قد وُجد — وإن كانت تسميته لا تزال إلى هذا الوقت غير شائعة ، ووجد بقدر محدود لم يستكمل كل مقومات التكوين غير أنه منذ ذلك التاريخ قد ضمن لحياته الاستمرار ؛ وسيأخذ في التطور على مراحل ثابتة وينمو ويتكاثر ، حتى يصير قوة جارفة لا يقف في طريقها شيء وتتغلب على الحياة السياسية .

أما ما كان من أمر « الحكمين » : فقد اجتمعا بعد انتهاء أجل الهدنة ؛ وفيما تقول الروايات كانت نتيجة التحكيم أن خدع عمرو بن العاص صاحبه أبا موسى الأشعري في قصة مشهورة ممتعة ! ولكن الرواية التي أرجح صدقها — لأنها تتفق مع العقل ، وتنسجم مع سير الحوادث ، وتلائم شخصية الصحابي الجليل الذي كان مؤسساً لإحدى مدارس الفقه — هي الرواية التي ذكرها أبو الحسن المسعودي<sup>(١)</sup> ، إذ قال : « ووجدت في وجه آخر من الروايات أنهما اتفقا على خلع علي ومعاوية ؛ وأن يجعل الأمر بعد ذلك شورى ، يختار الناس رجلاً يصلح لها . » فهذا إذن هو رأيهما ، وهذه هي النتيجة الأخيرة للتحكيم : وذلك أنهما رداً الأمر إلى الأمة .

### الملكية الوراثية :

ولكن هذا الحكم ، على كل حال ، كان من الناحية العملية في صالح معاوية دون علي : فقد رفع الأول إلى مرتبة الأخير وجعلهما متساويين . وكان الأول منذ البداية معترفاً بتأسيس أسرة وإقامة دولة بحد السيف واستناداً إلى الأمر الواقع ، وقد أمكنه بوساطة استخدام وسائل المال والدهاء والإرهاب ، استخداماً ماهراً

(١) « مروج الذهب » ج ٢ . ص ٢٤ .

أن يصل إلى تحقيق أغراضه ؛ بينما لم يجن « على » من قبول الهدنة والكف عن القتال ، ونتيجة التحكيم ، إلا كل ما أضر بمركزه أبلغ الضرر . وقد انقسم جيشه عليه وانقلب من كانوا بالأمس من أنصاره خصوماً ألداء ، فاضطر إلى أن يحارب في جبهتين : إحداهما كانت « النهروان » . وقضى أخيراً شهيداً ، بضربة أحد الناقمين الخارجين عليه ، وهو « ابن ملجم » !

وهكذا كان « على » المدافع الأخير عن هذه الحياة السياسية الرفيعة التي تخضع السياسة فيها للمثل العليا ، وعن هذا النظام المثالي الذي بدأ تطبيقه في « المدينة » منذ يوم عقد اجتماع « السقيفة » ؛ وانتصرت نظرية الأمر الواقع ، وساد منطق القوة المادية وحده لأن الظروف التي طرأت وطبيعة الناس التي تغيرت صارت تقتضى ذلك . ومن أجل هذا طالما اعتبر المؤرخون « معاوية » أول مؤسس للنظام الملكي في الإسلام . ولا شك أن تصوره لطبيعة الحكم هو ومن كانوا معه إنما كان مثل تصور الملوك أو « الأباطرة » من دول الأكرسة والقيصرة الذين كانوا حوله — وإن كان بينه وبينهم فارق من جهة نوع القانون الذي يطبق في الدولة — فهو أراد أن يسير على نفس النهج الذي كان متبعاً في العالم في ذلك الوقت ؛ وكل هذه الدول كانت تؤسس بحد السيف على أساس من الأمر الواقع ، ثم تظل تتوارثها الأعقاب إلى أن تسقطها دولة أخرى بحد السيف وقوة الأمر الواقع أيضاً .

وسيجعلها معاوية وراثية أيضاً ، بعد قليل ، بإشارة « المغيرة بن شعبه » وإلى الكوفة<sup>(١)</sup> حين يعهد لابنه « يزيد » ؛ فتصبح الخلافة إذن كما يقول مؤرخو الإسلام « ملكاً عضوضاً » ! ومن الإنصاف أن نذكر ما برر به « المغيرة » رأيه هذا ، فقد قال لمعاوية<sup>(٢)</sup> : « قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف

(١) « كان ابتداء ذلك وأوله من المغيرة بن شعبه » : ( ابن الأثير ) ج ٣ ص ١٩٨

(٢) نفس المصدر .

بعد عثمان ؛ وفي يزيد منك خلف ، فاعقد له : فإن حدث بك حادث كان كهفًا للناس وخلفاً منك ولا تسفك دماء ولا تكون فتنة !». وكتب معاوية إلى مروان ابن الحكم أمير المدينة<sup>(١)</sup> : « إني كبرت سني ودق عظمي وخشيت الاختلاف على الأمة من بعدى ، وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدى . » . ودافع « ابن خلدون » عن فعل معاوية ، مفسراً له بمقتضى نظريته عن « العصبية » فقال : « والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم ، باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية : إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم . وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم ، فأثره بذلك . . . . . وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء . »<sup>(٢)</sup> وقال أيضاً في موضع آخر<sup>(٣)</sup> : « ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه : فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها . »

ولكن من ناحية أخرى نذكر ما قاله « عبد الرحمن بن أبي بكر » : فقد قاطع مروان بن الحكم وهو يخطب من على منبر المدينة ، مدافعاً عن وجهة نظر معاوية ، فصاح في وجهه : « كذبتما ! ما الخيار أردتما لأمة محمد ؛ ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية : كلما مات هرقل قام هرقل ! ! »<sup>(٤)</sup>

\* \* \*

تكشفت هذه الحوادث المتتابعة إذن عن ثلاثة أحزاب : حزب الملكية الوراثية ؛ وحزب المحكمة أو الخوارج — وهو يمثل الطبيعة البدوية العربية

(١) نفس المصدر ص ١٩٩ .

(٢) المقدمة : ص ١٧٥ . « الفصل الثلاثون في ولاية العهد » .

(٣) المقدمة : ص ١٧١ . « الفصل الثامن والعشرون » .

(٤) ابن الأثير : ج ٣ ص ١٩٩ . « الطبعة المذكورة »

الصريحة — وحزب الشيعة الملتف حول علي وبنيه . والتضارب بين هذه الأحزاب الثلاثة ، والتفاعل بين مبادئها وأعمالها ، والعلائق المختلفة التي تنشأ بينها هي التي تكون مجموع تاريخ الدولة الأموية ، إلى آخر القرن الأول الهجري على الأقل . ومن الآن فصاعداً يمكن كتابة تاريخ كل فرقة أو حزب من هذه ، في صورة سلسلة منتظمة من الأحداث السياسية المتلاحقة غير مقطوعة الصلة . وستحتوي على حروب واجتماعات ، والقيام بثورات ، وتدابير من قبل الهيئات الحاكمة ، ومناقشات ومناظرات ؛ وهذه كلها تدخل في باب التاريخ السياسي أو الأدبي . ولكننا هنا نحصر عنايتنا في تتبع تطور النزعات والأفكار السياسية .

### الخوارج وآراؤهم :

فتاريخ الحزب الوراثة هو تاريخ سياسي عملي محض يعرف بقراءة صحيفة الواقع . وأما الخوارج — وقد سموا بذلك من خصومهم : لخروجهم على علي ، أو خروجهم إلى المدائن ، أو لمفارقتهم للجماعة ؛ وصاروا يسمون أنفسهم في العهد الأموي باسم جديد هو « الشراة » ، أي الذين شروا أنفسهم ، أي باعوها في سبيل الله — فإن حياتهم مالت إلى الهدوء قليلاً بعد الحوادث العنيفة الصاخبة التي جرت في عهد « علي » . وكانت الضربة التي أصيبوا بها في « النهروان » شبه قاضية ؛ وأعانت سياسة « معاوية » الحليمة الماهرة على استمرار هذا الهدوء ؛ فلم يكونوا يخرجون إلا في صورة جماعات متناثرة ، تحت قيادة زعيم طارىء تبرزه الحاجة : مثل « فروة بن نوفل الأشجعي » ، ثم « عبد الله بن أبي الحوساء الطائي » ، ثم « حوثة الأسدى » ؛ فهؤلاء القواد الثلاثة خرجوا في أوائل عهد معاوية . ثم اشتد عليهم « ابن زياد » ، حين ولي البصرة سنة ٥٨ هـ ، واضطهدهم وقتل كثيراً منهم صبراً ؛ فاضطر للخروج عليه « عمرو بن أديه » وأخوه « أبو بلال مرداس » . وبعد انتهاء عهد « معاوية » أعلنوا الثورة سافرة ضد الحكم الأموي كله !

وفي هذه الأثناء كانت نظريات الخوارج تقرر وتتحدد معانيها ، وتتفرع إلى مسائل دقيقة ثانوية ؛ وقد ساعد على حدوث هذا التطور المناظرات التي جرت بينهم وبين خصومهم : كما نظراتهم مع « ابن عباس » ، و « علي » نفسه ، ومع « ابن زياد » ، « وعبد الله بن الزبير » وغيرهم . وقد احتلت مناظراتهم هذه مكاناً لها في تاريخ الأدب العربي . ومن النظريات الأساسية التي بُني عليها مذهبهم — وهذه في رأي « أبي الحسن الأشعري <sup>(١)</sup> » أحد مبدأين عامين يجمعان بين فرقهم المتباينة — حكمهم العام على علي والأئمة من قبله ، وأعمالهم : وفي تقرير هذا الحكم يقولون إنهم يعترفون بانعقاد بيعتي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ويثبتون على أعمالهما ، ويتولونهما طوال حياتيهما ؛ ويتولون عثمان أيضاً ست سنوات من خلافته ، ثم يتبرأون منه بقية عهده . ويحكمون بصحة بيعة علي ويتولونه إلى أن قبل التحكيم ؛ وهنا ينبذونه بل يحكمون عليه بالكفر ، كما يحكمون بالكفر أيضاً على عثمان في المدة التي أشرنا إليها — ولم يكن هناك فارق عندهم بين المعصية والكفر : فمخالفة القانون في إحدى جزئياته كمخالفته كليةً — ويكفرون كذلك أهل « الجمل » و « صفين » ، والحكمين ، ومعارضة وأصحابه .

وقد أدى تشددهم في إصدار هذه الأحكام بالتكفير والتبرؤ ، وإعلانهم لمن مخالفهم ، والخروج لحربهم ، إلى إثارة الأذهان والضمائر لتبحث : ما هو تحديد الكفر والإيمان؟ ما طبيعة المعصية ؛ وهل هي درجات أو أنواع؟ وما الخطأ وما الفسق ، وما علاقة الأعمال بالإيمان ؟ وما إلى ذلك من أسئلة كانت لها نتائج خطيرة في تاريخ تطور الفكر الديني والسياسي . أما المبدأ العام الثاني فهو وجوب الخروج على السلطان الجائر . ونتيجةً لهذين المبدأين تكلموا في الإمامة وشروطها ، وطرق إنقامتها ، والعدل

(١) رواد عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٥٥ ( مطبعة المعارف

بغداد ١٩١٠ ) .

والبغى ، وكونوا آراءهم السياسية الخاصة .

وسرت بالحوارج فترة حاسمة كانت لها أكبر الآثار في تطور مذهبهم ، وذلك حين خروجهم بقيادة « نافع بن الأزرق » إلى مكة ، ومبادلتهم الرأي مع ابن عباس وابن الزبير ؛ ثم مغادرتهم لها ، وذلك سنة ٦٥ هـ . فحينئذ افترقوا شيعاً وأحزاباً وظلوا يتكاثرون ، حتى أحصى المؤرخون عدد فرقهم إلى نحو عشرين ولكن أشهرها خمس رئيسية : وهذه هي : (١) « الأزارقة » وهم أتباع نافع بن الأزرق و (٢) « الصفريّة » أتباع زياد بن الأصفر ؛ و (٣) « البيهسية » أتباع أبي بيهس الهيصم بن جابر ؛ و (٤) « النجدات » أتباع نجدة بن عطية بن عامر الحنفي ؛ و (٥) « الإباضية » وهم أتباع عبد الله بن إباح المرّي — ولا تزال للأخيرين بقية إلى اليوم في الجزائر ، وعمان ، وشرق إفريقيا .

ولا ندخل في ذكر تفاصيل المسائل التي اختلفوا عليها ؛ ولكن رءوس المسائل التي دار عليها الجدل هي : الجهاد ، أو القعود ، والتقية أو المجاهرة ، والبحث في اعتبار دار المخالفين : أدار حرب أم إسلام ؟ وكيف تكون المعاملة معهم : من مبايعة أو موارثة أو نسب ؟ وهل تجوز الإقامة بينهم ؟ وهل الكفر نوع أم أنواع ؟ وما حكم أطفال المشركين وأموالهم ؟ وهل يستحل الاستعراض ، أي قتل المخالف غيلة ؟ وهكذا إلى آخر هذه المسائل . وقد اختلطت أبحاث العقيدة بالأبحاث الفقهية ، والمبادئ السياسية باللاهوتية ؛ وكونت كل فرقة لها آراءها الخاصة حول كل من هذه المسائل . وهكذا اتضحت نظريات الحوارج وحددت وذاعت ؛ ولم يبق عليها إلا التدوين .

نظريات السبعة :

وبالمثل كانت نظريات « الشيعة » تتدرج في مراحل التطور في نفس الت ، وتحدد صيغها ، وتتسع دائرتها لتشمل مبادئ جديدة . ولكن التطور هنا

كان أبطأ بالنسبة لما حدث لآراء الخوارج؛ لأن هذه، أي الأخيرة - ولو في الصورة الظاهرة - كانت أحكاماً منطقية مأخذها فهم ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله، ثم مقارنة ذلك بما هو واقع في حياة المجتمع السياسية. أما أفكار الشيعة - وذلك إذا نظر إلى أصلها - فكانت نتيجة الشعور العاطفي: كان الشأن فيها أنها بنيت على أساس من الوجدان، أكثر مما قامت على أساس المنطق والبرهان. فكان لا بد من مضي وقت، ومن تتابع أحداث معينة، حتى تبلغ العاطفة تمام قوتها، وتتعمق حتى تغد إلى أبعاد الطبقات في «الشعور الكامن» أو ما يسمى بـ «اللاشعور»؛ والزمن عامل كبير الأهمية في بلوغ العاطفة نهاية مراحل النضج، وفي الثبات والاستقرار. كما أن الآراء احتاجت أيضاً إلى عوامل خارجية حتى تصل إلى الدرجة التي يكون الأثر فيها كاملاً، ويمكن لها أن تصبح قوة فعالة في المحيط الذي ظهرت فيه: إذ أن البيئة العربية وحدها كانت غير كافية لإبلاغها هذه الغاية.

فأما تتابع الأحداث: فقد وُجد، أولاً، في النتائج المحزنة التي لم ينته جهاد «علي» إلا إليها في أيام خلافته المضطربة؛ ثم في مصرعه على يد أحد الخوارج وهو يستعد لاستئناف المعركة، فبقى الجو خالياً لمنافسيه. ثم في التيات الأمر على ابنه «الحسن» وتخاذل الناس عن نصرته حتى اضطر إلى التسليم؛ ثم في موته في ظروف مريبة غامضة يرى شيعته أنها من تدبير أعدائه؛ فبموته ضاع الأمل الذي كان باقياً في أن حقه ربما كان سيعود إليه بعد وفاة «معاوية». ثم في قسوة «زياد»، الذي ألحقه معاوية بنسبه، على رجال الشيعة واضطهادهم، وإرساله «حُجر بن عدى»<sup>(١)</sup> من زعمائهم ومن أشرف العرب ومن خير الناس

(١) هو «حجر بن عدى الكندي» وكان من «البراء» العباد النساك. وقد روى «ابن الأثير» أن الناس كانوا يقولون: «أول ذل دخل الكوفة موت الحسن بن علي، وقتل حجر، ودعوة زياد. اهـ.» «الكامل» - طبعة حسين حسني ١٢٩٠ هـ. ج ٣. ص ٢٠٩.

إلى معاوية ليقتل صبراً ، وبأسلوب وحشي لا يدل إلا على مجرد الرغبة في الانتقام . ثم في تقرير معاوية العهد لابنه « يزيد » فأغلق الباب نهائياً على أى أمل فى عودة أبناء « على » إلى الخلافة . ثم فى استمرار اضطهاد « ابن زياد » لهم وشدة وطأته عليهم . وأخيراً ، وهذه هى الطامة الكبرى والفاجمة التى حفرت فى قلوب الشيعة وقلوب المسلمين آثاراً عميقة من الحزن واللوعة لا يمكن أن يمحوها الزمان أو تنسى : ألا وهى « مقتل الحسين » !! كل هذه الأحداث أو المآسى المتتابعة هى التى كونت فرقة « الشيعة » ، ودفعتهم إلى إنتاج آرائهم ، وأعظمتهم هذه القوة التى جعلت منهم أكبر هيئة فى المعتزك السياسى الدينى . ومكنتهم من أن يصيروا الحزب الخالد الذى لا يزال باقياً بتمام قوته ووجوده إلى اليوم .

وأما العوامل الخارجية : فإنما نعى بها ، فى غالب الأمر ، ما ترتب من آثار اجتماعية واقتصادية وثقافية على دخول « الموالى » فى دائرة المجتمع الإسلامى ، وتكوينهم عنصراً كبير الخطر من العناصر التى بهل كمل وجوده ، على الصورة التى عرفه بها التاريخ . وذلك أنه فى هذا الوقت : أى بعد انتهاء عهد الخلفاء الأول ، وفى خلال عهد معاوية بالذات وما تلاه من سنين ، ظهر جيل جديد من أمة الفرس : جيل لم يعرف دولة الفرس القديمة ، ولم يشهد الفتح : وإنما نشأ وبلغ دور الرجولة فى ظل الإسلام . وقد نشط الآن حركة تحريره . وأقبل هو جماعات على اعتناق الإسلام ، وأخذ يفد على المدن الكبيرة يعمرها ويساهم فى شوق فى نشاطها الصناعى والتجارى ، وينتسب للقبائل فينفذ إلى صميم المجتمع العربى ويصبح جزءاً لا يتجزأ من كيانه . ويقول الأستاذ « ولهاوزن » (١) : « إن أكثر من نصف سكان « الكوفة » - ولا ننسى أنها كانت العاصمة

(1) Wellhausen, Die religiös - politischen Oppositions partsien, P. 79  
cited by : R. A. Nicholson : « A literary History of the Arabs, » P. 219.



تقبل « بغداد » — « كان من الموالى ؛ وأنهم كانوا يحتكرون الصناعة والتجارة في الداخل والخارج . » .

وقد أنتج وجودهم آثاراً كثيرة : كان أهمها ، من الوجهة السياسية الدينية ، تعضيد الحركة الشيعية . فإن الفكرة الشيعية كانت أكثر الأفكار ملاءمة لعقولهم ، وأشدّها انسجاماً مع طبيعة تكوينهم الفنى والوجدانى ، كما حددت عناصره عوامل الوراثية والتاريخ . فالفارسي يفهم جيداً الحق الإلهي للملوك ، وكان يعترف بهذا الحق للأ كاسرة ؛ وطالما أفهمه هؤلاء ، أنهم صور مجسمة للآلهة . وكما يقول الأستاذ « دوزى <sup>(١)</sup> » ، الذي يقرر — ونحن نقره على رأيه لأننا نجد نتائج البحث تؤيده — : « إن الشيعة فرقة فارسية في حقيقتها وجوهرها » — يقول : « إن الفارسي لم يكن يستطيع أن يتصور أن خليفة « النبي » يمكن أن يوجد بالانتخاب ، فهذه الفكرة غير معهودة له وغير معقولة ؛ وإنما المبدأ الوحيد الذي يمكنه أن يفهمه هو مبدأ الوراثية . » . وكل الذي كان هو في حاجة إليه وقد تغيرت بيئته واعتنق ديناً جديداً هو أن ينقل ولاءه ويحوّل وجهة شعوره من أفراد أسرة « مقدسة » إلى أخرى . فليس من المبالغة إذن في شيء — وإن كان الدافع ونوع العاطفة ولا شك مختلفين ، وكان حدوث العملية غير شعوري — أن يقال إن « البيت النبوي » ، وقد مثله « آل علي » ، قد حل في قلوب هؤلاء الفرس واعتبارهم محل بيت « آل ساسان » !

هذه الحقيقة ، مضافاً إليها العوامل السياسية التي ذكرناها آنفاً ، وعوامل اجتماعية أخرى كشعور الموالى بانخفاض مستواهم الاجتماعي في ظل الدولة الأموية العربية ، هي التي تفسر لنا ظهور « الحزب الشيعي » ، بهيئته التاريخية التي عرفناها . وقد حدثت هذه التطورات أو بدأ حدوثها في عهد معاوية ، وظلت آثارها تقوى

(1) Dozy , Essai sur l'histoire de l'Islamisme, ( Also : Nicholson , P. 214 ) .

وتزداد وضوحاً طوال عهد بني أمية ، حتى بلغت نهاية قوتها في أواخر هذا العهد .  
وأدى ذلك إلى حدوث « الانقلاب العباسي » ، الذي أسقط تلك الدولة العاتية  
وبدأ حقبة جديدة في تاريخ الإسلام .

وقد قيّدنا قولنا بهذه العبارة : « بهيئته التاريخية التي عرفناها » ، احترازاً من  
أن يتوهم أن حزب الشيعة لم يكن موجوداً قبل أن تحدث هذه الآثار من دخول  
الموالي ؛ فالحقيقة أنه كان موجوداً منذ عهد عليّ ، وكان قاداته وأكثراً أفرادهم من  
العرب . ولكن فكرته إذ ذاك كانت غير محددة أو ساذجة ، ولم يكن له نظام  
محكم ، ولم تقرر نظرياته ولم تكتسب بعد هذه الصبغة الغامضة السحرية ؛ ولم تزد  
قوة الحماس بين أفرادها إلى الدرجة التي بلغت فيما بعد ، من أجل متابعة الجهاد والعمل  
لنشر الدعوة بين أكبر عدد ممكن . ولكن هذه المميزات كلها قد وجدت بعد  
اعتناق الفرس للمذهب ؛ ولم تمنح القيادة من العرب في أي وقت : « فالتوابون »  
الذين قاموا يطالبون بدم الحسين كان قاداتهم من العرب ، وحتى بين أسماء « نقباء »  
الدعوة العباسية يوجد عدد كبير من العرب ؛ ولكن جهد الحركة ، أو الأيدي العاملة  
أو السواد الأعظم كانوا من الفرس .

نتيجة لكل هذا الذي ذكرنا كانت أول فرقة شيعية ظهرت ولها هذه  
المميزات ، هي : « الفرقة الكيسانية » . أسسها « كيسان » ، مولى عليّ بن  
أبي طالب ؛ وقد ألفها عقب مقتل الحسين وقام يدعو إلى التفاف الشيعة حول  
« محمد بن علي » المعروف بابن الحنفية ، بعد مصرع أخويه الحسن والحسين . وقد  
صور شخصية « محمد » هذا تصويراً عجيباً فزعم أنه ورث العلوم السرية التي أوصى بها  
عليّ ؛ وخلع عليه كل صفات التقديس<sup>(١)</sup> . وبدأت منذ ذلك الوقت تتجسد فكرة

(١) قال « الشهرستاني » : « يعتقدون فيه — أي في محمد بن الحنفية — اعتقاداً فوق  
حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها واقتباسه من السنين الأسرار بجملتها : من علم التأويل  
والباطن وعلم الآفاق والآنفس . » : الملل والنحل « الطبعة الأولى للأزهر » ج ١ ص ٣٨٠

« الإمامية » ، وتظهر نظريات « المهديّة » « والوصاية » ، ثم « الرجعة » وبالجملة كوّن « الطقوس » التي سيعرف بها هذا المذهب ثم مستنقل إلى غيره من مذاهب الشيعة . وقد اشتهر أمر هذا المذهب وارتفع لواءه ؛ بل كاد ينجح في إقامة « دولة » على يد « المختار الثقفي » الذي نهض لمقاومة « ابن زياد » سنة ۶۶ هـ واستولى على « الكوفة » ، ثم حارب ابن زياد وقتله . وتروى كتب التاريخ أن أكثر جيشه كان من « الموالي » ، وأنه ساوى بينهم وبين العرب في العطاء ، فأثار بذلك سخطاً بين جنده من العرب <sup>(۱)</sup> . وعلى لسان المختار وفي هذا العهد نلاحظ أن كلمة « الشيعة » قد أصبحت عاملاً على هذه الفرقة بالذات ، بعد أن كانت تطلق بلا تعيين <sup>(۲)</sup> . وصارت تتداول مع كلمات « المهدي » و « الوصي » و « الإمام » في أقوال التوابين والمختار وتابعيهم ؛ فمن ذلك قول « رفاعة بن شداد » البجلي أحد « التوابين » عن « سليمان بن صرد » الخزاعي زعيمهم أنه : « شيخ الشيعة » <sup>(۳)</sup> ؛ وما ورد في حديث سليمان هذا نفسه إذ قال : « هذا الدهر .. الذي شمل فيه الجور أولى الفضل من « هذه الشيعة » <sup>(۴)</sup> ؛ وقول « المختار » لابن الزبير : « إني لأعلم قومًا الخ .. تقاتل بهم أهل الشام » . قال : من هم ؟ . قال : « شيعة على بالكوفة » <sup>(۵)</sup> . وغير هذا كثير . وأيضاً قول المختار وهو يدعو الناس إلى دعوته : « جئكم من عند « المهدي » محمد بن الحنفية وزيراً أميناً » <sup>(۶)</sup> ، وقوله وهو على المنبر : « إن « المهدي » بن « الوصي » بعثني إليكم أميناً ووزيراً . » <sup>(۷)</sup> ، وقول كثير عزة وكان من أتباع « محمد » :

(۱) الطبري : عند ذكر « ثورة المختار » .

(۲) من أمثلة ذلك قول معاوية في خلال وصيته المفيرة عند ما ولاء الكوفة سنة

۱ : هـ : « شيعة عثمان » . ابن الأثير طبعة حسين بك حسني ۱۲۹۰ هـ . ج ۳ ص ۲۰۲

(۳) ابن الأثير : ج ۵ ص ۶۷ . (۴) المصدر نفسه . ج ۵ ص ۶۸ .

(۵) ابن الأثير : ج ۵ ص ۷۳ . (۶) المصدر نفسه : ج ۵ ص ۶۹ .

(۷) ابن الأثير : ج ۵ ص ۷۱ .

هديت يا « مهدينا » ابن المهدي أنت الذي نرضي به ونرتجى  
أنت ابن « خير الناس من بعد النبي » أنت « إمام الحق » لسنا نمترى ! (١)  
وإذ تكونت الفرقة « الكيسانية » على هذا النحو نستطيع أن نقول إن  
فرقة « الشيعة » قد ظهرت الآن بشخصيتها واضحة على مسرح التاريخ ؛ وقد  
انتهى دور النشأة . وما يبقى بعد ذلك فسيكون استمراراً للتطور ، ولكن على  
نفس هذه الخطوط التي رسمت ، وفي نفس هذه الاتجاهات التي عينت .  
ولن تحدث على كل حال تطورات جديدة إلى نهاية القرن الأول ؛ فإن الشيعة  
الكيسانية ستستمر إلى وفاة « أبي هاشم » بن محمد بن الحنفية سنة ٩٨ هـ الذي تنسب  
إليه الفرقة « الهاشمية » وهي فرع من الأولى . وحينئذ سيعهد بالأمر من بعده  
لابن عمه « محمد بن علي العباسي » ، ولذا فإننا نستطيع أن نقول إنه كان من أثر  
وجود الشيعة « الكيسانية » قيام « الدولة العباسية » .

وفي بداية القرن الثاني سيختلف « محمد الباقر » مع أخيه « زيد » بن علي ؛  
ومن أهم ما يختلفان عليه مسألة الاعتراف بإمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ،  
فينشأ عن اختلافهما فرقتان هما : « الإمامية » ويقال لها « الرافضة » إما لرفضهم  
إمامة « الشيخين » ، وإما لرفضهم زيدا على قول آخر ؛ والثانية « الزيدية »  
أتباع زيد هذا . وتحمل الأخيرة علم الجهاد ؛ أما الأولى فتتجه إلى البحوث العلمية  
لتكون فقه الشيعة وأصول عقائدها ، ويكون زعيم هذه الحركة هو « جعفر  
الصادق » بن محمد الباقر . ثم تتفرع عن الإمامية فرقة « الإسماعيلية » التي تتبع  
إسماعيل بن « جعفر الصادق » . فبذا يتم ظهور الفرق الرئيسية للشيعة ؛ وهي إذن  
أربعة : ( ١ ) الكيسانية ( ٢ ) فالإمامية ( ٣ ) فالزيدية ( ٤ ) فالإسماعيلية . وقد  
تزايد عليهم فرقة خامسة هي ( ٥ ) الغلاة ؛ ولكنها في الحقيقة ليست منهم ؛ بل  
يخرجها غلوها عن دائرة الإسلام نفسه .

(١) ابن الأثير : ج ٢ ص ١٠٦ .

## نشأة المعتزلة :

وفي مقدمة التطورات التي حدثت في أوائل القرن الثاني الهجري إلى جانب ما ذكر : تكون فرقة جديدة ستكون كبيرة الأثر في تاريخ الفكر الديني والسياسي ؛ ألا وهي فرقة « المعتزلة » ، أو كما آل أمرها لأن تسمى بذلك . وكانت نشأتها واضحة وتم تكوينها في ضوء التاريخ ، ولذا فإننا سنتناول هنا نشأتها بإجمال ؛ ثم نقتصر على ذكر الصفات العامة ، ونصحح بعض الآراء الخاطئة التي قيلت عنها .

تروى كتب التاريخ كلها حادث انفصال « واصل بن عطاء » عن أستاذه « الحسن البصري » ، وأن الأخير قال حينئذ : « اعتزلنا واصل ! » . وهذه الرواية ثابتة بالتواتر ، فلا داعي إلى الشك فيها . ولكن الذي نريد أن نلفت إليه النظر هو أن هذه الرواية ليست إلا جزءاً من الحقيقة ؛ أما الحقيقة الكاملة فهي أن واصلًا اختلف مع أستاذه في مسائل عديدة ، في مقدمتها مسألة القدر مثلاً — وكان « الحسن » قد ذهب إليه ثم عدل عنه — ولم يكن الاختلاف على قضية مرتكب الكبيرة وحدها ؛ فرأى حينئذ أنه لا بد أن ينفصل أو « يعتزل » : أي يكون مدرسة جديدة يكون لها منهج في الرأي يختلف عن الآراء التي كان يتلقاها من أستاذه . وليس هناك شك في أن « واصلًا » هو أول من أسس هذه المدرسة ، وإن كان سبقه بعض أفراد عبروا عن بعض آراء شبيهة بآرائه ، فهو رأس « المعتزلة » ، أي كفرقة من الفرق الإسلامية ذات منهج معين ، بلا جدال .

والذي اتفق عليه السلف هو أن سبب تسمية هذه الفرقة « بالمعتزلة » إنما هو هذا الحادث ؛ أو لأنهم « اعتزلوا » قول الأمة : في حكمهم على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين : لا هو مؤمن ولا هو كافر ؛ على ما رواه

البغدادي . ولم يكونوا على كل حال يُدعون بهذا الإسم في بادئ الأمر ، أو لم يكونوا يقبلونه ؛ وإنما كانوا يُسمون « القدرية » أو « العدلية » ؛ وكانوا هم يدعون أنفسهم : « أهل العدل والتوحيد » : لقولهم باختيار العبد في فعله ؛ ونفى صفات الله . ولكن الأستاذ « أحمد أمين » ، وقد أراد أن يأتي بجديد ، عقد فصلاً طويلاً في كتابه « فجر الإسلام » <sup>(١)</sup> عن المعتزلة قال فيه : إنه يستبعد أن يكون أحد هذه الأسرین هو سبب تسمية الفرقة بهذا الإسم ، وإنما السبب في رأيه هو أن هناك وجه شبه كبير بين هؤلاء المعتزلة و « معتزلة » آخرين وجدوا في عصر علي ومعاوية ؛ وهو لا يقصد بالأخيرين إلا هذا العدد المحدود من الصحابة الذين اتبعوا عن الخوض في الفتنة ، ولم يشتركوا في القتال بين علي ومنافسيه ؛ وقد سهقت الإشارة إليهم . وما ذلك إلا لأنه ورد عنهم في بعض النصوص أنهم وصفوا بأنهم « معتزلة » أو « اعتزلوا » . ولم يقدم الأستاذ في بحثه المستفيض أي دليل على هذه الدعوى غير هذا الاتفاق في إطلاق اللفظ على الجماعتين ، مع أنه يترف بأنه كان بينهما نحو مائة عام . وإلا وجه الشبه هذا الذي يزعم أنه موجود بين مبادئهما وأعمالهما .

فأما إطلاق اللفظ : فمن الممكن أن يستعمل الإنسان أي لفظ بمعناه اللغوي في مناسبات عديدة ؛ ولكن العبارة بالمعنى الاصطلاحي إذا كان يراد منه . وقد رأينا أن كلمة « شيعة » كانت تطلق أولاً بالاعتيين على أنصار عثمان وأتباع علي ، على السواء ، ولم يقل أحد إن ذلك كان يدل على أن بينهما تشابهاً أو مجانسة . ومن الممكن إلى اليوم أن نستعمل كلمة « اعتزل » و « معتزلة » ما دمنا لا نريد إلامعناها اللغوي . ولم يُثبت الأستاذ بعد هذا القول أنه توجد أي صلة تاريخية بين الفئتين مع أنه فصل بينهما كما يقول نحو قرن ، والحقيقة أنه لا توجد أي صلة بينهما أبداً .

(١) فجر الإسلام : صفحات : ٣٣٨ — ٣٤٨ .

وأما وجه الشبه : فلسنا ندري كيف بدت له المخالفة كأنها مشابهة! والواقع أنه لا يوجد بين الجماعتين إلا كل اختلاف : فالأولى، أولاً، لم تكن «جماعة» ولكن بضعة أفراد تميزوا بعدم الاشتراك مع الناس في القتال ، ثم لم يبدوا رأياً وإنما كانوا متوقفين ، لأنهم لم يكونوا يدرون أين وجه الحق ؟ لم يتكلموا في على ولا معاوية ولا غيرها ، ولم يشوروا عليهم ؛ فهم في الحقيقة كانوا « محايدين » ؛ وكانت ظروفهم مختلفة. ولم يعرف عنهم أنهم عبروا عن أى آراء فلسفية أو سياسية .

فكيف لعمرى يشبه الأستاذ بهم طائفة « المعتزلة » وهي فرقة ظهرت في ظروف خاصة ، ولها عقائد مقررة ومنهج مشترك معين : ولم يمتنعوا عن إبداء الرأي ، بل على العكس كانوا يطالبون بوجوب إبداء الرأي في كل شيء مع البحث عن علته أو مستنده العقل<sup>(١)</sup> ؟؟ وكانوا في السياسة « إيجابيين » ، وإن لم تكن السياسة غرضهم الأول ، فكانوا يجاهدون بالخروج على الإمام الجائر . ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد العقائد الأساسية التي يذهبون إلى أن الإيمان لا يتم إلا بتبوطها جميعاً . وقد أظهروا رأيهم في « على » ومخالفه . وأجمعوا على التخطيطة وإن كانوا لم يتفقوا في تعيين موضعها . وكان بنو أمية في نظرهم عصاة جائرين وحكاماً طغاة ! بل أكثر من ذلك : لأن نظريتهم في حكم مرتكب الكبيرة معروفة ، وهي أنهم يعتبرونه « فاسقاً » ، أى يخرجونه من دائرة الإيمان . فهم لم يكونوا إذن راضين عن بنى أمية ولو سلبياً ، ولا كان هؤلاء راضين عنهم أيضاً — وهذا على خلاف

(١) على أن هذا الرأي لم يكن جديداً أيضاً ! فقد اعترف الأستاذ أحمد أمين نفسه في هامش الصفحة بأنه قد اطلع بعد الفراغ من كتابة بحثه على مقال المستشرق « نالينو » وجدده يرى فيه هذا الرأي . ونقول نحن إننا نجد هذا الرأي أيضاً في « دائرة المعارف الإسلامية » The Encyclopaedia of Islam Vol. III, P. 787 مادة « معتزلة » للأستاذ H.S. Nyberg .

ولا ندري لماذا لم يشير الأستاذ أمين إلى هذا المرجع ؟ !

ما يقول الأستاذ « أحمد أمين » الذي أراد أن يستنتج أنه كان في موقف المعتزلة تأييداً للأمويين ولو بطريق غير مباشر ، وأن الأخيرين كانوا شاعرين بهذا التأييد ، ولذلك لم يضطهدوهم . فهذه دعوى تنقضها وقائع التاريخ : إذ أن المعتزلة قد اشتركوا في القتال مع « يزيد بن الوليد » الثائر ، وكان على مذهبهم ، ضد « الوليد » ابن عمه الملاجن الذي خلع وقتل . وكانوا مؤيدين « للزيدية » في ثورتهم : بل « زيد » نفسه كان معتزلياً : كان تلميذاً لواصل ! وقد قتل « غيلان » الدمشقي في عهد هشام بعد أن صب سخطه واعنائه على حكم بني أمية<sup>(١)</sup> : وحتى في عهد المنصور العباسي كان هذا الخليفة الكبير يخاف من عمرو بن عبيد ويحامله ، لئلا يثور عليه<sup>(٢)</sup> .

والآن وقد تبينت في ثنايا المناقشة طبيعة المعتزلة وبعض الصفات العامة المميزة لمذهبهم ، نرى أن نحتم هذه الكلمة عنهم بذكر حقيقتين : الأولى أن المعتزلة ينبغي أن ينظر إليهم — أولاً — على أنهم فرقة « دينية » فلسفية ، ثم « سياسية » بعد ذلك . فإنه بمراجعة الأصول الخمسة التي يقال إن المرء لا يصح أن يسمى معتزلياً إلا إذا قبلها جميعاً ، وهي بالإجمال : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — نجد أن ليس بينها ما يمكن أن يعتبر مبدأً سياسياً إلا الأخير : ومع ذلك فاعتبار الأخير جزءاً من الإيمان له أهميته الكبرى ، وتترتب عليه نتائج ذات بال . كما أن المعتزلة قد أبدوا آراءهم السياسية في أكثر المسائل التي كانت موضع بحث في هذا العصر ، واشتركوا أيضاً في السياسة العملية كما سبقت الإشارة إليه ؛ فكان أثرهم إذن في ناحيتي السياسة النظرية والعملية أثراً خطيراً .

(١) أنظر « النية والأمل » للمرزقي ص ١٦ — ١٧ .

(٢) ذكر المرزقي : أن « المنصور » كان يبالي في تعظيمه ، وورثاه بأبيات ؛ ولكنه

كان يعرف أنه يخرج عليه إذا وجد الفرصة والعدد ! ص ٢٣ .



والحقيقة الثانية هي : أن بحث مسألة مرتكب الكبيرة ، وهي المسألة التي وقع بشأنها الخلاف بين واصل وشيخه ، وترتب على الخلاف نشأة المعتزلة — وهو السبب الذي نعود إليه أخيراً — هذا البحث لم يبدأ لذاته . وإنما كان فرعاً عن البحث في حقيقة الإيمان . وهذا البحث ، بدوره ، إنما نشأ كنتيجة لتكوين الأحكام على أعمال الصحابة وتابعيهم ؛ ولا سيما الأحكام التي أعلنها الخوارج وكفروا فيها كبار الرجال : كعلي وعثمان ومعاوية . فالخوارج قد أطلقوا مبدأ التكفير وأصروا بشدة على وجوب اللعن والتبرؤ ، وظلت هذه المسألة منذ ذلك الوقت الشغل الشاغل لتفكير الجماعة الإسلامية . وقد توالى الحروب والأزمات منذئذٍ : فحدثت ثورات المختار ، والشيعة ، والزبيرين ، والأزارقة ، وابن الأشعث . وفي خلال هذه الأخيرة بدت مناسبة لإثارة مسألة « التكفير » مرة أخرى ؛ وتلك حين أصر « الحجاج » على وجوب إقرار الذين كانوا خرجوا عليه بالكفر على أنفسهم .

هذه المسائل جعلت الناس تفكر ؛ وفي أواخر القرن الأول الذي كان مليئاً بهذه المنازعات سادت فترة من الهدوء : في عهد الوايد وسليمان ، ثم عمر بن عبد العزيز ؛ فبدأ عهد من البحث ومن التأمل . وكان مركز هذه الحركة ، أو من كبار قادة الفكر « الحسن البصري » : فقد كان كما روى ابن سعد عنه في طبقاته<sup>(١)</sup> وغيره : « من رموس العلماء في الفتن والدماء » . ومعنى ذلك ، بال لغة الحديث ، أنه كان عالماً بأخبار الحروب والخلافات التي وقعت بين الصحابة والتابعين ؛ أو بعبارة أخرى كان « مؤرخاً » ! ، وكان في نفس الوقت فقيهاً وزاهداً ، فأثيرت هذه المسائل كلها المتعلقة بالكفر والإيمان وأعمال الصحابة وغيرها في حلقته ؛ وكان لا بد من العثور على الإجابات عليها . أو يمكننا أن نقول أيضاً ، بتعبير حديث ، إنه تكونت حول « الحسن » مدرسة « نقد تاريخي »

(١) طبقات ابن سعد ج ٢ ص ١٥٢ وما بعدها .

وإن كان الدافع إليه طبعاً دينياً . فكان من ثمرات هذه المدرسة نشوء فرقة المعتزلة ؛ وصدور كثير من الأحكام السياسية التي أغنت تراث الفكر من هذه الناحية .

### أهل الحديث أو السنة :

واللحسن البصرى نفسه آراء سياسية روتها كتب التاريخ . وهو يستحق الدراسة باعتباره أحد الممثلين لمذهب الجماعة ، الذى سيعرف فيما بعد باسم مذهب « أهل السنة » . ولم يكن هذا الاسم معروفاً في ذلك الوقت ؛ وإنما كان رجال المذهب يعرفون باسم « أهل الحديث » أو التابعين أو العلماء أو القراء . وهؤلاء هم الذين كانوا مشتغلين بعلوم الحديث والفقہ . ولم يكونوا « فرقة » لأنهم لم يتجمعوا حول راية واحدة ، ولم ينفخوا في سلك نظام واحد . بل كانوا « مجتهدين » متفرقين ، كل منتهج نهجه . ولأن عنايتهم كانت موجهة إلى البحث في مسائل الفقه أو القانون ، لا إلى مسائل العقائد أو الكلام . ويمثل فكرتهم ما قاله « مالك » حين سئل ، في وقت بعد هذا ، عن كيفية « الاستواء » فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ؛ والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة »<sup>(١)</sup> . وإجابته لمن سأله عن الصفات « أمرؤها كما جاءت ، بلا كيف »<sup>(٢)</sup> . ويمثلهم أيضاً قول عمر بن عبد العزيز : « تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلطخ بها ألسنتنا »<sup>(٣)</sup> : أى أنهم يمتنعون عن التبرؤ واللعن ، والحكم بالكفر أو بغيره

(١) نخبى الاسلام ج ٣ ص ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤ .

(٣) روى الأستاذ أحمد أمين هذا القول ( ج ١ الاسلام ص ٣٥٠ ) منسوباً إلى « الحسن » البصرى ؛ ولكن المراجع الذى بين أيدينا تنسبه إلى « عمر بن عبد العزيز » . والقول به أشبه ؛ وإننا نستبعد صدوره من « الحسن » إذ أعلن آراءه بصراحة في على وغيره ؛ وكان ، كما قال ابن سعد « من رؤس العلماء في الفتن والدماء » ؛ وقال الأستاذ « أمين » نفسه عنه في موضع آخر ( ص ٢١٨ ) =

بالنسبة إلى الصحابة ، مخالفين الخوارج في ذلك كل المخالفة ؛ وكان من نتيجة ذلك أنهم تركوا البحث في مسائل الإمامة وما يتعلق بها للخوارج والشيعية والمعتزلة والمرجئة يتداولونها فيما بينهم ؛ ولم يبدأوا في تدوين آرائهم وتحديداتها إلا بعد أن فرغ هؤلاء منها بوقت طويل . ولكن هذا لا يعني أنهم — كأفراد — لم تكن لهم آراء سياسية ؛ أو يستنتج من ذلك أنهم كانوا راضين عن سياسة الحكم التي كانت تساس بها الأمة من قبل الأمويين أو العباسيين . ولكنهم رأوا أن الخروج والثورات التي لا يُنتظر نجاحها إنما تؤدي إلى إحداث الفتن ؛ والفتن تعقبها الاضطرابات وسفك الدماء وتصدع الوحدة ووقوع الجرائم . فكانوا يؤثرون عدم الخوض في السياسة ، والمكوف بدلا من ذلك على متابعة دراساتهم العلمية التي وجدوا أن فائدتها أعظم وأبقى .

ونحن نقرر ذلك ، لأن بعض الكتاب ولا سيما المستشرقين يفترى عليهم ، فيصورهم بصورة غير حقيقية لا تطابق الواقع ولا يرضونها لأنفسهم ؛ فيقول عنهم إنهم كانوا يمالئون الحكم ويوافقون على سياستهم ، ويتعاونون معهم في أعمالهم . وقد أبنا نحن حقيقة الأمر في ذلك ؛ ثم إن التاريخ يؤيد ما نقول ؛ وآية ذلك الحسن البصرى وسلوكه وآراؤه . فلا رآه إذن مغزى كبير في أنها تثبت هذه الحقيقة . وشخصيته نموذج لغيره من أهل الحديث أو التابعين الذين هم السلف لمن سيطر عليهم اسم « أهل السنة » . ومثل الحسن البصرى الشعبي ، وسعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب ، في عهد بني أمية ؛ وأبو حنيفة ومالك ، وأحمد ، في عهد بني العباس . وكل هؤلاء كانوا معارضين لسياسة الحكم والأمراء في عصورهم المختلفة ؛ بل غير مقرين لنظم الحكم أنفسهم التي

== « كان الحسن صريحاً شديداً .. لا يخشى أن يقول ما يعتقد حتى في المسائل السياسية الخطرة » . فكيف يتفق هذا مع القول الذي نسبه إليه ؟ . وكان الشافعي يتمثل بهذا القول أيضاً تأسيساً بعمر بن عبد العزيز — رضى الله عنهما .

بمقتضاها وصل هؤلاء إلى مرتبة الأمر والنهي . ونذكر بعض هذه الآراء كأمثلة  
تشهد بصحة ما نقول :

روى أبو يزيد « المبرد » في « كامله »<sup>(١)</sup> « أن الحسن كان إذا تمكن  
في مجلسه ذكر عثمان فترحم عليه ثلاثاً ، ولعن قتلته ثلاثاً ويقول لو لم نلغظهم لعنا ؛  
ثم يذكر علياً فيقول : لم يزل أمير المؤمنين على رحمه الله يتعرف النصر ويساعده  
الظفر حتى حكّم ، فلم تحكّم والحق معك ؟ ألا تمضي قدما — لا أبالك —  
وأنت على الحق ؟ ! » .

وروى عنه أنه قال : « أفسد أمر هذه الأمة اثنان : عمرو بن العاص يوم  
أشار على معاوية برفع المصاحف ؛ والمغيرة بن شعبة حين أشار على معاوية بالبيعة  
ليزيد . ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة »<sup>(٢)</sup> .

وقال معاوية أيضاً : « أربع خصال كن في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة  
لكانت موبقة : انتزاعه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة  
وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة . واستخلافه بعده ابنه . . . وادعائه زيادا . .  
وقتلته حجراً وأصحاب حجر . فيا ويلا له من حجر ، ويا ويلا له من حجر ، وأصحاب  
حجر !! »<sup>(٣)</sup> .

وروى المسعودي<sup>(٤)</sup> أن « عمر بن هبيرة » حين ولاه « يزيد » العراق وخراسان  
بعث إلى « الحسن البصري » و « الشعبي » و « ابن سيرين » وأراد أن يأخذ عليهم  
المواثيق ليزيد . فتكلم الشعبي وابن سيرين كلاماً فيه تقيّة ؛ فلما سئل الحسن  
أجاب : « يا ابن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله : إن الله يمنعك من  
يزيد وإن يزيد لا يمنعك من الله . يا ابن هبيرة إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق !! »

(١) الكامل ج ٢ ص ١٣٦ .

(٢) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٧٩ .

(٣) ابن الأثير ج ٣ ص ٢٠٩ .

(٤) مروج الذهب ج ٣ ص ١٢٨ .

وهكذا . . وسيرة كثير من التابعين معروفة في إعراضهم عن الحكم ونفورهم منهم واحتجاجهم عليهم : فمن ذلك ما روى<sup>(١)</sup> عن « سعيد بن المسيب » -- وكان أفقه الناس في عصره -- « أنه دُعي إلى نيف وثلاثين ألفاً ليأخذها ، فقال : « لا حاجة لي فيها ولا في بني مروان ، حتى ألقى الله فيحكم بيني وبينهم ! » . وخرج « الشعبي » و « سعيد بن جبير » على « الحجاج » ، واشتركا في ثورة « ابن الأشعث » ضده ؛ وكانت هذه الثورة قد تطورت حتى نادى الجند المحاربون بخلع « الحجاج » الطاغية ، وأميره « عبد الملك » نفسه ! .

فهذا كله يبين لنا روح أهل الحديث أو السنة ؛ وهم الذين ستكون منهم ومن أتباعهم فرقة « أهل السنة » ، التي ستشمل غالبية الأمة ، وتمثل الروح الإسلامية العامة . وإذا كان قد قيل إن المعتزلة هم « معتدلة الخوارج » فيمكن أن نقول ، قياساً على ذلك ، إن أهل السنة « معتدلة المعتزلة » ؛ وبالتالي يمكن أن يُقال أيضاً إن المرجئة -- وهذه هي الفرقة الأخيرة التي بقي علينا أن نتحدث عنها -- هم « معتدلو أهل السنة » .

### فرقة المرجئة :

وفرقة « المرجئة » غامضة النشأة ؛ ولكن يمكن تحديد وقت ظهورها بالعقود الأخيرة من القرن الأول . وقد نشأت كأثر عكسي ، أو « رد فعل » ، لغالاة الخوارج في عقيدتهم ، من حيث التكفير والإصرار على أن العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان ، فرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ؛ فقالوا هم على العكس من ذلك : « إن الإيمان هو المعرفة بالله ؛ والخضوع له ، والمحبة بالقلب . وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان ؛ ولا يضر تركها حقيقة الإيمان . ولا يُعذب إذا كان الإيمان خالصاً ، واليقين صادقاً » . وهذا القول مروى عن « يونس

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٥٨ حرف « السين » .

ابن عَوْن النُمَيْرِي «<sup>(١)</sup> وهو من أوائل مؤسسي مذهبهم ؛ وإليه تنسب الفرقة « اليونسية » منهم .

ومن أقوالهم المشهورة الماثورة عنهم : « إنه لا تضر مع الإيمان معصية ، كما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة »<sup>(٢)</sup> . وقال « مقاتل بن سليمان »<sup>(٣)</sup> منهم : « إن المعصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان ؛ وإنه لا يدخل النار مؤمن » . وقال « غَسَّان الكوفي »<sup>(٤)</sup> « إن الإيمان يزيد ، ولا ينقص » ؛ بينما قال « غيلان الدمشقي »<sup>(٥)</sup> — وقد عد منهم وهو في نفس الوقت يقول بالقدر — : « إنه لا يزيد ولا ينقص » .

ونسب إليهم أيضاً : « أبو حنيفة » ، و « حماد بن أبي سليمان » أستاذه ، و « محمد بن الحسن » و « أبو يوسف » أصحابه . ولا يخرجهم هذا عن كونهم من أهل السنة ، فيقال لهم « مرجئة السنة » .

وسموا « بالمرجئة » من الإرجاء ، وهو التأخير ؛ إما لأنهم يرجئون رتبة العمل عن الإيمان ؛ أو لأنهم يرجئون الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم الدين ، ويفوضون أمره إلى ربه . وهذا الرأي أصح من سابقه . فهم يقفون إذن في الطرف الآخر المقابل للخوارج ؛ وعقيدتهم هي العكس التام لعقيدة هؤلاء . ويمكن أن يعبر عن مذهبهم بلغة العصر الحديث بأنه مذهب « التسامح » ، أي التسامح الديني بين طوائف المؤمنين في حدود الإسلام ، فلا يكفر بعضهم بعضاً ، ولا يلعن بعضهم بعضاً . وقد أفصح عن هذا المعنى شاعرهم « ثابت قطنة » ،

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٢٦٠ « طبعة الأزهر » .

(٢) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٣) « » ص ٢٦٨ .

(٤) « » ص ٢٦٣ .

(٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٩٤ — وحكي هذا القول عن أبي حنيفة

أيضاً : ص ١٩١ .

من قصيدة طويلة نقتبس منها هذه الأبيات<sup>(١)</sup> : —

يا هند فاستمعي لى إن سيرتنا أن نعبد الله لم نشرك به أحدا  
ترجى الأمور إذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار أو عندا  
المسلمون على الإسلام كلهم والمشركون استووا في دينهم قددا  
ولذا روى عن المأمون أنه كان يقول : « الإرجاء دين الملوك » ، يعنى بذلك :  
أنه مذهب التسامح .

والحقيقة الأخيرة التى ينبغى أن تعرف عن المذهب أنه مذهب دينى فلسفى ،  
موضوعه البحث عن حقيقة الإيمان وعلاقة العمل به ، من الناحية النظرية المحض ،  
شأنه شأن مذهب المعتزلة فى دور نشأته ؛ وكانت الغاية التى يهدف إليها  
— أصلاً — الامتناع عن التسرع فى إصدار أحكام على أعمال الصحابة والتابعين  
ولا سيما تلك التى صدرت فى خلال المنازعات التى وقعت بينهم ؛ واعتبار أن  
الإيمان ، أى الإيمان الصادق وحده ، هو أساس السلامة أو « صخرة النجاة » .  
فنظرتة إذن كانت إلى الماضى ، وكان حكمه على أعمال تاريخية .

وليس معنى اعتباره الإيمان أساس النجاة أنه يهون من شأن العمل  
— كما انتقده فى ذلك خصومه وقالوا إنه يُطمع الفجار فى عفو الله — فالتقائلون به  
لم يكونوا أقل من غيرهم غيرة على وجوب اتباع أحكام الشرع ، ولا أقل استعداداً  
للشورة فى وجه الظالمين . وإنما المسألة كانت بالنظر إلى تقرير مصير مرتكب الخطيئة  
فى الدار الآخرة ، ومدى استحقاق الفرد لعفو الله . فهذا ما لا يصح أن ينصب الناس  
من أنفسهم قضاة وحكاماً لليت فيه ، وفق ما توحى به إليهم أهواؤهم ؛ ولا سيما  
إذا كانت الأمور مشتبهة لا يستبين فيها وجه الحق .

فإذا فهمت كل هذه الأمور — إذن — على وجهها الصحيح ، يتبين أن

(١) أثبت الأستاذ « أحمد أمين » التصيدة كاملة فى كتابه « فجر الإسلام » ص ٣٣٠ .

مازعه الدكتور « أحمد أمين »<sup>(١)</sup> : من أن هذا المذهب كان له هدف سياسي ، وهو التهوين من شأن أعمال بني أمية ، أو على الأقل كان هذا هو أثره ؛ وأنه كان في موقف « المرجئة » تأييد ابني أمية ولو عن طريق غير مباشر ؛ بل أكثر من ذلك : « أنهم » — كما يقول — « كانوا يرون في حكومة بني أمية حكومة شرعية ، وكفى بذلك تأييداً » . يتبين أن كل هذه المزاعم — مثل دعاواه السابقة عن المعتزلة — بعيدة كل البعد عن الصواب ؛ وأن المذهب لم يفهم على حقيقته ، كما كان ينبغي أن يفهم .

والغريب أن المؤلف لم يأت بأي دليل قاطع : في صورة نص ، أو وثيقة ، أو واقعة تاريخية ، يثبت بها دعاواه الجارفة هذه ؛ وإنما كل ما حاول أن يؤيدها به مجموعة استنتاجات ، مبنية على فروض وظنون . ومن اليسير أن تنقض هذه الاستنتاجات الجذلية بمثلاً . ولكن المسألة — على كل حال — لا تحتاج إلى جدل ؛ فحقيقة المذهب على النحو الذي قررناه ، وفي ضوء نشأته ، والنصوص التي أثرت عن أتباعه ، تدل دلالة لا تقبل الشك على أن المذهب لم يكن ينظر إلى أحداث السياسة الجارية في عصره ؛ ولم يكن يقصد أن يبرر سياسة الحكومة القائمة . ثم هذه هي الوقائع التاريخية التي تثبت ذلك : وهي أن كثيراً من القادة الذين نسب إليهم « الإرجاء » قد نهضوا لمحاربة بني أمية ، وثاروا عليهم وسعوا إلى ذلك بناء دولتهم ، فمن هؤلاء : سعيد بن جببر ، وغيلان بن مروان ، والحارث ابن سريج ، وأبو حنيفة : فالأول ثار على عبد الملك والحجاج حتى قُتل شهيداً ، والثاني صلب ومثل به في عهد هشام ؛ والثالث خرج على هشام وواليه بخراسان وكان لخروجه خطب طويل ؛ والأخير كان مؤيداً لزيد بن علي في ثورته ، وامتحن امتحاناً قاسياً في عهد الأمويين . كما أن كثيراً من الذين ناصرُوا يزيد بن المهلب

(١) فجر الاسلام : ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

وضحى الاسلام : ج ٣ ص ٣٢٣ وما يليها .



في ثورته على يزيد بن عبد الملك — وهذه الواقعة استشهد بها الأستاذ نفسه — كانوا من « المرجئة » .

فكيف يتفق هذا كله مع قوله إنهم كانوا « يرون في حكومة الأمويين حكومة شرعية » ؟ وليت شعري أى دليل استدل به على هذه الدعوى الكبيرة ، إذ أننا لم نجد في كل ما جاء به أى دليل ؟ ! .

\* \* \*

والآن ، وقد تتبعنا نشأة الأحزاب والمذاهب حتى صار كل منها حقيقة واقعة ، ووقفنا على الخصائص والصفات العامة التي تميز كلا منها ، وعرفنا مدى صلتها بالحياة العملية وما ترتب على كل منها من آثار سياسية — نرى أن نتقل إلى دراسة الآراء المختلفة في صورة نظريات علمية ، أخذت صيغها النهائية المحددة ، ورتبت العناصر الجزئية التي تتألف منها ترتيباً منطقياً ، وقررت أوجه الاستدلال عليها .

وستعرف هذه الدراسات منذ الآن باسم جديد : فتسمى « مباحث الإمامة » ؛ ومن مجموعها يتكون علم جديد ، هو « علم الإمامة » ؛ وهذا العلم وتلك الأبحاث التي يشتمل عليها هي التي ستكون موضع دراساتنا في النصول القادمة .

## الفصل الثالث

### الإمامة : مباحثها - ماهيتها

- ١ -

قال العلامة « الشهرستاني » :

« وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ؛ إذ ما سئل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سئل على الإمامة في كل زمان <sup>(١)</sup> . »

هذا القول من أحد مؤرخي الفرق الإسلامية الذين شهد لهم بالدقة والإحاطة يدل على ما لهذه المسألة من أهمية كبيرة ، وما ترتب عليها من نتائج ذات خطورة بالغة . وقد بينا في الفصل السابق مدى ما كان لها من أهمية في ميدان السياسة العملية ؛ فكانت — إلى جانب عوامل أخرى — من أهم الأسباب في إيجاد الفرق واستمرار التنازع بينها ، وكان لهذا النضال أثره في توجيه الحوادث المكونة للتاريخ الإسلامي ؛ وقد بقي هذا الأثر حتى اليوم . ونريد الآن أن نوضح ما لهذه المسألة من أهمية أو خطورة كبيرة في ميدان البحث العلمي ؛ فإن المسألة قد أوجدت هنا من الخلاف ما أوجدته على مسرح الحياة الواقعة ؛ وما تكن الآثار المترتبة عليه منفصلة عن النتائج العملية للخلاف على مشاكل السياسة ؛ بل كان الأمران متقاربان بين كل منهما يؤثر في الآخر .

المشكلة الكبرى :

وقد أصبحت « الإمامة » هي المشكلة الرئيسية الكبرى التي دار عليها

(١) الملل والنحل : ج ١ ص ٢٠ « طبعة الأزهر » .

البحث السياسي في الإسلام خلال العصور المختلفة<sup>(١)</sup>؛ وكانت هي الغاية والهدف، أو المحور الذي لا تفرق عنه الأفكار. وهذه الصلة هي التي أعطت للنظريات الإسلامية طابعها الخاص، وعينت لها الاتجاه الذي لا تحيد عنه: ومن ثمَّ فإنَّ هذه النظريات إنما تُبحث على أنها إجابات متنوعة للمسائل التي تتألف منها تلك المشكلة؛ ومجموعة تلك الإجابات تكون الأبحاث التي تعرف بأبحاث «الإمامة»؛ وهي التي سنعمد إلى عرضها وإيضاحها في الفصول التالية. وإذا فإذن فيلزم أن نعرف كيف نشأت هذه الأبحاث، وكيف وجدت تلك المسائل؟ ولم اتخذ هذا الفرع من الدراسات ذلك الطابع المعين؟ وما الذي حدده مجاله، واختار له هذه المصطلحات الفنية الخاصة به؟

### نشأة البحث العلمي:

ونشأة البحث العلمي في مسائل «الإمامة» — كغيره من أنواع الدراسات في نواحي العلوم الإسلامية المختلفة — كان يحوطها الغموض. وقد صرح أحد كبار «المستشرقين» ممن خصصوا أنفسهم لدراسة هذا الموضوع — وهو السيد «ت. أرنولد» — بأن «تاريخ نشأة النظريات غير معروف<sup>(٢)</sup>». وقال: «إن الوقت الذي وضعت فيه نظريات الخلافة في صيغها النهائية غير متأكد منه<sup>(٣)</sup>». ولكننا نستطيع أن ندعي أن نتائج البحث التي وصلنا إليها قد هدتنا

(١) يجد المؤرخ عند الدراسة المقارنة لتاريخ الفكر السياسي العام، لدى الأمم المختلفة، ظاهرة نظام: والمشكلة الرئيسية التي تبلورت حولها الأبحاث عند «الإغريق» كانت عن مسألة «العدالة» أو «الفضيلة»: Justice. وكانوا دائري البحث عن الرجل العادل أو «الفاضل» والمدينة العادلة أو «الفاضلة». وتتركز البحث في خلال العصور الدينية في أوروبا حول مسألة تحديد العلاقات بين السلطين الروحية والزمنية. وراجت في أوروبا إبان عصور النهضة فكرة افتراض «العقود الاجتماعية» فتغلقت على غيرها من المسائل، وطبعت الدراسات السياسية بطابعها. وهكذا.

(٢) The Caliphate, P. II.

(٣) Ibid: P. 20.

## الفصل الثالث

### الإمامة : مباحثها - ماهيتها

- ١ -

قال العلامة « الشهرستاني » :

« وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ؛ إذ ما سئل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سئل على الإمامة في كل زمان <sup>(١)</sup> . » .

هذا القول من أحد مؤرخي الفرق الإسلامية الذين شهد لهم بالدقة والإحاطة يدل على ما لهذه المسألة من أهمية كبيرة ، وما ترتب عليها من نتائج ذات خطورة بالغة . وقد بينا في الفصل السابق مدى ما كان لها من أهمية في ميدان السياسة العملي ؛ فكانت — إلى جانب عوامل أخرى — من أهم الأسباب في إيجاد الفرق واستمرار التنارع بينها ، وكان لهذا النضال أثره في توجيه الحوادث المكونة للتاريخ الإسلامي ؛ وقد بقي هذا الأثر حتى اليوم . ونريد الآن أن نوضح ما لهذه المسألة من أهمية أو خطورة كبيرة في ميدان البحث العلمي ؛ فإن المسألة قد أوجدت هنا من الخلاف ما أوجدته على مسرح الحياة الواقعية ؛ ولم تكن الآثار المترتبة عليه منفصلة عن النتائج العملية للخلاف على مشاكل السياسة ؛ بل كان الأمران متقاربان كل منهما يؤثر في الآخر .

المشكلة الكبرى :

وقد أصبحت « الإمامة » هي المشكلة الرئيسية الكبرى التي دار عليها

(١) الملل والنحل : ج ١ ص ٢٠ « طبعة الأزهر » .

البحث السياسي في الإسلام خلال العصور المختلفة<sup>(١)</sup> ؛ وكانت هي الغاية والهدف ، أو المحور الذي لا تفترق عنه الأفكار . وهذه الصلة هي التي أعطت للنظريات الإسلامية طابعها الخاص ، وعينت لها الاتجاه الذي لا تحيد عنه : ومن ثمَّ فإن هذه النظريات إنما تُبحث على أنها إجابات متنوعة للمسائل التي تتألف منها تلك المشكلة ؛ ومجموعة تلك الإجابات تكون الأبحاث التي تعرف بأبحاث « الإمامة » ؛ وهي التي سنعمد إلى عرضها وإيضاحها في الفصول التالية . وإذن فيلزم أن نعرف كيف نشأت هذه الأبحاث ، وكيف وجدت تلك المسائل ؟ ولم اتخذ هذا النوع من الدراسات ذاك الطابع المعين ؟ وما الذي حدده مجاله ، واختار له هذه المصطلحات الفنية الخاصة به ؟ .

### نشأة البحث العلمي :

ونشأة البحث العلمي في مسائل « الإمامة » - كغيره من أنواع الدراسات في نواحي العلوم الإسلامية المختلفة - كان يحوطها الغموض . وقد صرح أحد كبار « المستشرقين » ممن خصصوا أنفسهم لدراسة هذا الموضوع - وهو السيد « ت . أرنولد » - بأن « تاريخ نشأة النظريات غير معروف<sup>(٢)</sup> . » ؛ وقال : « إن الوقت الذي وضعت فيه نظريات الخلافة في صيغها النهائية غير متأكد منه<sup>(٣)</sup> . » ؛ ولكننا نستطيع أن ندعي أن نتائج البحث التي وصلنا إليها قد حددت

(١) يجد المؤرخ عند الدراسة المقارنة لتاريخ الفكر السياسي العام ، لدى الأمم المختلفة ، ظاهرة نظائر : والمشكلة الرئيسية التي تباورت حولها الأبحاث عند « الإفريقي » كانت هي مسألة « العدالة » أو « الفضيلة » : Justice . وكانوا دائس البحث عن الرجل العادل أو « الفاضل » والمدينة العادلة أو « الفاضلة » . وتتركز البحث في خلال العصور الدينية في أوروبا حول مسألة تحديد العلاقات بين السلطين الروحية والزمنية . وراجت في أوروبا إبان عصور النهضة فكرة افتراض « العتود الاجتماعية » فتعلبت على غيرها من المسائل ، وطبعت الدراسات السياسية بطابعها . وهكذا .

(٢) The Caliphate , P. II.

(٣) Ibid : P. 20.

إلى معرفة كثير من الحقائق التي تلقى الضوء على هذه النشأة ، بل تجعل تاريخها واضحاً . وهانحن نسجل ، لأول مرة في تاريخ هذه الدراسة ، بعض ما وقفنا عليه من هذه الحقائق ، أو أكثرها أهمية ، فنقول :

ظلت أكثر العلوم الإسلامية تروى بطريق المشافهة طوال عهد بني أمية ، لم يدون منها إلا القليل ؛ وإنما بدأ « التدوين العلمى » المنظم في عصر الدولة العباسية . وكان هذا هو الشأن أيضاً فيما يتعلق بتدوين الآراء السياسية : فقد كانت هذه الآراء معروفة ومعلنة — كمبادئ تنادى بها الأحزاب ، وتقاتل من أجلها . وكانت تعبر عنها أحياناً الأشعار أو الخطب ، ويُفصح عنها في المناظرات التي كثرت في ذلك العهد الأول ، أو تكتب في الرسائل المتبادلة بين حزب ومخالفه . وكانت توضع موضع الدرس وتناقش أيضاً ، كما قدمنا ؛ وتقرر الحجج التي يعتمد عليها الاستدلال على هذا الرأي أو غيره . ولكن التأليف أو الكتابة المنهجية المنسقة لم تبدأ إلا خلال العصر العباسى الأول ؛ أو على وجه التحديد في عهد نهضة « علم الكلام » ، كما سيتضح ذلك مما يلي :

على بن إسماعيل التمار :

ذكر « ابن النديم » في « الفهرست <sup>(١)</sup> » أن « أول من تكلم في مذهب « الإمامة » — يقصد : أول من حاول إثبات النظريات بالحجة والبرهان متبعاً منهج « علم الكلام » ؛ وألف في ذلك ، إذ ذكر مؤلفاته — « على بن إسماعيل ابن ميثم التمار » . قال : وله من الكتب : كتاب « الإمامة » ، وكتاب : « الاستحقاق » .

وقد بحثنا عن شخصية هذا الرجل : فوجدنا أنه من نسل من يدعى « ميثم التمار » وكان هذا مولى « فارسياً » لعلى بن أبى طالب ، من آثر الناس عنده ومن

(١) الفهرست من المقالة الخامسة من « الفهرست » ص ٢٤٩ .

أشدهم تفانياً في حبه ، مثل « كيسان » مولاه الذي سبق لنا ذكره ، والذي أسس فرقة الشيعة « الكيسانية » . وقد روى « ابن أبي الحديد »<sup>(١)</sup> في ترجمته : « أن علياً عليه السلام كان أطلعته على علم كثير وأسرار خفية من أسرار الوصية ، فكان ميثم يحدث ببعض ذلك ، فيشك فيه قوم من أهل الكوفة » . وحكى أن « علياً » قد تنبأ له بأنه سيقتل بعده ويصاب ! فحدث ذلك بالفعل ، إذ قبض عليه « ابن زياد » لأنه كان أحد المشتركين في دعوة « الحسين » عليه السلام للمجيء إلى الكوفة : ولما أدخل علي « ابن زياد » سأله : أين ربك ؟ فأجاب : « بالمرصاد » ! فأمر بحبسه . وكان صاحبه في السجن « المختار الثقفي » فقبيل إنه تنبأ له بأنه سيخرج تائراً بدم الحسين ، ويقتل هذا الجبار الذي كانوا في حبسه ، ويطأ بقدمه على جبهته وخديه ، كما وقع للمختار فيما بعد بالفعل . وقد قتله « ابن زياد » قبل قدوم الحسين بعشرة أيام ، أي في أول المحرم عام ٦١ هـ .

فالبيت « الميثمي » هذا كان كله شيعياً مخلصاً في حب آل علي ! . لذا لم يكن مستغرباً أن يكون أول من « يتكلم » ، أي يؤثف في الإمامة قاصداً أن يثبت الدعوة بالحجة والبرهان ، هو « علي بن إسماعيل » هذا . وهذا يبين لنا مرة أخرى علاقة « الموالي » بالمذهب الشيعي . وكان « علي » هذا « إمامياً » من أتباع جعفر الصادق وابنه موسى . وعاش في عهد الرشيد والمأمون ، وكان عالماً بصناعة الكلام ، وتروى كتب الفرق بعض آرائه : ومنها يظهر أنه كان معتدلاً .

هشام بن الحكم :

كذلك ذكر « ابن النديم »<sup>(٢)</sup> شخصية أخرى هو : « هشام بن الحكم »

(١) شرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة : المجلد الأول . ص ٢١٠ ( طبع الحلبي

مصر ) . (٢) الفهرست ، ص ٢٥٠ .

فقال عنه : إنه « هو الذي فتح الكلام في الإمامة ، وهذب المذهب وسهل طريق  
الحجاج فيه ؛ وكان حاذقاً بصناعة الكلام ، حاضر الجواب . » وأتبع هذا بقوله :  
« كان أولاً من أصحاب الجهم بن صفوان ، ثم انتقل إلى القول بالإمامة بالدلائل والنظر . »  
وهشام من تلاميذ « جعفر الصادق » . وهو مولى أيضاً ؛ ألحق نسبه  
بكندة ، وكان ينزل بنى شيبان بالكوفة : فيقال له تارة « الكوفي » أو « الشيباني »  
أو « الكندي » ؛ وكنيته : أبو محمد . وقد انتقل في أواخر عمره إلى « بغداد » ؛  
وانقطع إلى « يحيى بن خالد البرمكي » أيام وزارته ، فكان القيم بمجالسه والمتكلم  
فيها <sup>(١)</sup> . واختفى بعد نكبة البرامكة فظار مستتراً حتى مات في أواخر القرن .  
فكان « هشام » إذن معاصراً لدولة بنى العباس ، من عهد أبي جعفر المنصور إلى  
المأمون . وتعدده كتب الترقى من « متكلمي » الرافضة « أو كبيرهم ؛ ويقول عنه  
« المسعودي » إنه كان أيضاً « شيخ الجسمة » <sup>(٢)</sup> ، وهم القائلون بالتشبيه . وقد  
روى عنه أنه ناظر كبار رجال المعتزلة : فناظر « أبا الهذيل العلاف » <sup>(٣)</sup> حتى  
أخمه ! . وجاء في المسعودي أيضاً <sup>(٤)</sup> : « وقد كان عمرو بن عبيد اجتمع مع  
« هشام » وهشام يذهب إلى القول بأن الإمامة نص من الله ورسوله على علي  
وولده . . . وعمرو يذهب إلى أنها اختيرت من الأمة في سائر الأمصار . . . » ثم  
روى ماجرى بينهما من مناظرة . وقال أيضاً : « كان يحيى بن خالد ذا بحث  
ونظر ؛ وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام ، وغيرهم من أهل  
النحل . فقال لهم يحيى وقد اجتمعوا عنده : « قد تكلمتم في الكون والظهور  
والقدم والحدوث . . . والحركة والسكون والكمية والكيفية . . . والإمامة أنص  
هي أم اختيار الخ . . . » <sup>(٥)</sup> . وذكر صاحب « المنية والأمل » <sup>(٦)</sup> في ترجمة أبي بكر

(١) . (٢) ، (٣) مروج الذهب ج ٢ ص ٢٧٠ .

(٤) نفس المصدر : ص ٢٧١ .

(٥) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٠٢ .

(٦) المرتضى : المنية والأمل ص ٣٢ . « طبعة حيدرآباد الدكن » .



الأصم من كبار المعتزلة أيضاً : « أنه بئلى بمناظرة هشام بن الحكم فنقلوا هذا أو نقلوا هذا عنه والله أعلم . »

ولهشام من الكتب : « كتاب الإمامة » ، و « إمامة الفضول » و « الرد على المعتزلة » و « الميزان »<sup>(١)</sup> . وذكر « ابن حزم » في « الفصل » أنه قرأ كتاب « الميزان » هذا<sup>(٢)</sup> ، ورد عليه . وهشام في الواقع هو أول من قرر عقائد « الإمامية » في صورة عامة منظمة ، بإذلا جهده في إقامة الدليل عليها من الأحاديث والعقل : فحاول إثبات نظريات « النص » ، و « العصبة » ، و « قدسية الأئمة » ، إلى جانب الآراء الأخرى .

### من متكلمي الشيعة :

ومن معاصريه أيضاً : « محمد بن النعمان » ، الملقب « بمؤيد الطاق » عند الشيعة ، و « شيطان الطاق » عند أهل السنة — والطاق محلة ب بغداد . وكان من زعماء « الإمامية » مثل هشام ، الداعين إلى مذهبهم ؛ وألف كتباً في ذلك ، ومنهم أيضاً « يونس بن عبد الرحمن القسي » وقد حكى عنه أنه ناظر « ابن اسماعيل التمار » . وتوالى الكتاب من الشيعة بعد ذلك ، محاولين إثبات المذهب والدفاع عنه ؛ ومن اشتهر منهم « آل نوبخت » — وهم فرس أيضاً — وفي طليعتهم « أبو سهل النوبختي » ، كان معاصراً لمن تقدم ذكرهم ، وقال عنه « ابن النديم » إنه كان « من كبار الشيعة . . فاضلا علما متكلماً ؛ وله مجلس يحضره جماعة من المتكلمين . » وألف من الكتب كتب « الإبتيقاء في الإمامة » و « التنبيه في الإمامة » وكتاب « إبطال القياس » الخ .

\* \* \*

(١) الكتابان الأولان ذكرا في « الفهرست » ص ٢٥٠ ؛ والآخرا في « رجال » النجاشي — نسخة خطية بدار الكتب المصرية « مصطلح حديث الرجل رقم ١٥ » .  
(٢) الفصل في الملل والنحل : ج ٤ ص ٩٣ .

يدلنا هذا كله على حقيقة هامة : وهي أن أول من كتبوا في « الإمامة » كتابة علمية ، وأول من تصدوا إلى إثبات مذهبهم بالأدلة المنطقية ، سواء أ كانت الأدلة مبنية على أساس « ديني » — ثيولوجي — أو « عقلي » هم الشيعة . فالشيعة لهم الفضل في خلق هذا النوع من العلم المسمى « بالإمامة » ؛ هم الذين أوجدوه وأفردوا له مكانا بين مباحث « علم الكلام » . وإذا كان من المعروف أن « علم الكلام » ، فيما يختص بالعقائد الدينية ، إنما نشأ كنتيجة للمناقشة والجدال بين الشيعة والمعتزلة ، فكذلك مباحث الإمامة — وهي الجانب السياسي منه — إنما وجدت نتيجة للنقاش بين الشيعة ومخالفهم : من خوارج ومعتزلة ، وأهل سنة أيضاً .

وهذه الحقيقة ذات دلالة كبيرة : إذ أنه ترتب على أن الشيعة هم الذين أوجدوا هذا العلم أنهم طبعوه بطابعهم ، وصاغوه الصياغة التي ارتضوها . ومراعاة هذه الفكرة تفسر لنا أشياء كثيرة : فالشيعة — في الغالب — هم الذين اختاروا للإمامة مصطلحاتها الفنية ، بل هم الذين سموها بهذا الاسم ؛ وهم الذين قسموا العلم وبيروا أبوابه ، وعينوا مجاله ورسموا حدوده . وهذا يشرح لماذا ظل علم الإمامة ، أو علم « النظريات السياسية الإسلامية » محصوراً هكذا في نطاق محدد لا يعبده ، وماذا لم يتسع نطاق البحث حتى يشمل مسائل هامة كان ينبغي لمفكرى الإسلام أن يبحثوها ! فالحقيقة أن الشيعة هم الذين وضعوا الأساس ؛ وأنه كان على غيرهم من أهل الفرق الأخرى أن يملأوا الفراغ الذي حُدد بهذا الأساس ، وأن يقيموا البناء معتمداً عليه ؛ أو قل بتعبير آخر : إن أبحاث الفرق الأخرى إنما كانت محصورة في أنها أجوبة على الأسئلة التي يضعها الشيعة ، أو لم تكن إلا مجموعة من الردود على الدعاوى التي كان الشيعة يبدأون بإثارتها . بهذا شابهت صيغة الجواب صيغة السؤال ، وجاء الرد مطابقاً للدعوى التي أريد منه أن يدفعها .

## منظمو الخوارج :

وكان هذا العصر عصر جدل ومناظرات ؛ إذ ازدهرت فيه صناعة الكلام فانبرى للرد على الشيعة كل من : الخوارج ، والمعتزلة : فمن الأولين « اليمان بن رباب » ، قيل عنه إنه كان : من جلة الخوارج ورؤسائهم ؛ كان أولاً ثعلبياً ثم انتقل إلى قول « البيهسية » ؛ وكان نظاراً متكلماً مصنفاً للكتب . وألف كتاب « إثبات إمامة أبي بكر »<sup>(۱)</sup> . ومما ذكره المسعودي عنه أنه كان له أخ يدعى « علي بن رباب » من كبار الرافضة ، « فكانا يجتمعان في كل سنة ثلاثة أيام يتناظران فيها ثم يفترقان . »<sup>(۲)</sup> . ومنهم : « عبدالله بن يزيد » وكان على مذهب « الإباضية » : « كان شريكاً لهشام بن الحكم في متجر واحد بالسكوفة : يختلف إلى كل أصحابه يأخذون عنه ، وهما على ما ذكرنا من التضاد في المذهب من التشري والرفض ، لم يجر بينهما مسابرة ، ولا خروج عما يوجب العلم وقضية العقل وموجب الشرع وأحكام النظر والسير . »<sup>(۳)</sup> وله من الكتب : « الرد على الرافضة »<sup>(۴)</sup> . وذاكر ابن النديم آخرين من متكلمي الخوارج ؛ ثم قال : « ولعل من لا نعرف له كتاباً قد صنف ، ولم يصل إلينا ؛ لأن كتبهم مستورة محفوظة »<sup>(۵)</sup> .

## منظمو المعتزلة :

أما المعتزلة فكانوا خصوم الشيعة المقابلين لهم في كل شيء . وقد صرنا بنا أن « هشام » جادل كلا من : عمرو بن عبيد ، وأبي الهذيل ، وأبي بكر الأصم .

(۱) الفهرست : « الفن الرابع من المقالة الخامسة » ص ۲۵۶ .

(۲) صروج الذهب : ج ۲ . ص ۱۲۴ .

(۳) نفس المصدر : ص ۱۲۵ .

(۴) ابن النديم : الفهرست ص ۲۵۶ .

(۵) المصدر السابق .

وقد عارضوهم في مسائل الإمامة كما عارضوهم في مسائل التشبيه وغيرها . وكان مذهب الشيعة تشوبه شوائب من العقائد الفارسية القديمة أو اليهودية أو النصرانية فنهض رجال المعتزلة للرد على كل هذا ، مسلحين بالمنطق وبما عرفوه وأتقنوه كل الإتيقان من آراء الفلاسفة القدماء ومصطلحاتهم : قيل في ترجمة « واصل » — رأس المعتزلة — : « ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة ، ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة ، والدهرية ، والمرجئة منه . »<sup>(١)</sup> . وقيل عن « النظام » ومعرفته بفلسفة القدماء : « إن جعفر بن يحيى ذكر « ارسطاطاليس » فقال النظام قد نقضت عليه كتابه . فقال جعفر : كيف ، وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيما أحب إليك أن أقرأه : من أوله إلى آخره ، أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقضه عليه ؛ فتعجب منه جعفر ! »<sup>(٢)</sup> .

وقد قرر « المعتزلة » ، كأفراد ، آراءهم السياسية معتمدين على العقل والقياس ولكن مما يؤسف له أنه لم يصل إلينا من تأليف هؤلاء المتقدمين شيء ؛ ولم يرو « ابن النديم » لهم أيضاً كتباً . وإنما وردت لنا آراؤهم منشورة متفرقة في كتب غيرهم من رجال الشيعة أو أهل السنة . ولعل خصومهم قد دسروا كتبهم في الأوقات التي اعتبرت فيها عقائدهم من البدع الضارة التي تنبغى محاربتها . ولكن كان من بينهم شخصيتان بارزتان أعربا عن آراء سياسية تدل على استقلال في الرأي وابتكار وإن عُدا بها أحياناً خارجين عن الاجماع ، فينبغى التنويه بهما لأنه سترد الإشارة إليهما كثيراً فيما يلي . وهما :

أبو بكر الأصم :

أما الأول ، وهو « أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم »<sup>(٣)</sup> : فقد عده

(١) « المية والأمل » للمرتضى : ص ١٨ ،

(٢) نفس المصدر : ص ٢٩ .

(٣) غلط الأستاذ « على عبد الرازق » — باشا — فكتب عنه مذكرة في هامش كتابه

« الإسلام وأصول الحكم » ص ١٢ « طبعة سنة ١٩٢٥ » قال عنه فيها : إنه « حاتم =

«المرتضى» من رجال «الطبقة السادسة» من المعتزلة، أى من طبقة أبى الهذيل والنظام و بشر بن المعتمر؛ وهى التى تسبق طبقة ثمامة بن أشرس، وابن أبى دؤاد والجاحظ. فكانت حياته إذن فى عصر الرشيد والمأمون: أو فى خلال النصف الأخير من القرن الثانى. وقال فى ترجمته: «كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم... وكان جليل المقدار يكاتبه السلطان.» قيل كان يعطى ومعه فى مسجده فى البصرة ثمانون شيخاً. وهو أحد من له الرياسة فى حياته فقط ولأبى الهذيل معه مناظرات. وله تفسير عجيب؛ وكان «أبو على» لا يذكر أحداً فى تفسيره إلا «الأصم»، وعنه أخذ «ابن علية» . اهـ. (١)

### هشام الفوطى :

والآخر: هو «هشام بن عمرو الفوطى» من نفس الطبقة أيضاً. وهو «شيبانى من أهل البصرة: قال القاضى: وكان عظيم القدر عند الخاصة والعامة: حكى عن يحيى بن أكثم أنه كان إذا دخل على المأمون يتحرك حتى يكاد يقوم. وفيه يقول بعضهم:

أحمد الواحد الذى قد حباناً بهشام فى علمه وكفاناً  
قد أقام المنار بالسنن النهـ ج منيراً، وأحكم البنياناً  
وقد تفرد بمسائل. (٢)

### المحدثون أو أهل السنة :

وبينما الشيعة والخوارج والمعتزلة كانوا مشتبهين فى هذا الجدل، كان

= الأصم الزاهد المشهور البلخى؛ توفى سنة ٢٣٧ هـ. أبو الفداء ج ٢ س ٢٨١ اهـ. وتصحيحه ما ذكرنا: أنه هو «أبو بكر بن كيسان» هذا من كبار رجال المعتزلة، وكان يعيش فى عصر الرشيد والمأمون، وإفادته «بالبصرة». أما البلخى الزاهد فما كانت له صلة بالكلام ولا بالسياسة، وكان متأخراً عن هذا العصر الذى هو موضوع البحث.

(١) المنية والأمل: س ٣٢ — ٣٣.

(٢) المصدر نفسه س ٣٥.

«المحدثون» أو العلماء أو القراء صارفين جهدهم إلى ميدان آخر؛ فكانوا عاكفين على استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله، التي سيتكون منها علم الفقه أو القانون الإسلامي؛ كان هذا محل اجتهادهم، وكانت هذه غايتهم؛ وكانوا في نفس الوقت يكرهون علم «الكلام»، وينفرون من الخوض في مسأله. فقد حكى الرازي في «مناقب الشافعي<sup>(١)</sup>» عنه: «أنه كان يقول: «إياكم والنظر في الكلام!». وكان يقول: «رأيت أهل الكلام يكفرون بعضهم بعضاً ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً؛ والتخبطة أهون من الكفر». وروى عنه أقوالاً أخرى بهذا المعنى. وأقوال الشافعي هذه تمثل موقف المحدثين أو أهل السنة تمثيلاً صحيحاً. وقد أشرنا في مناسبة سابقة إلى قول «مالك» حين سئل عن كيفية الاستواء، وعن الصفات. ولهذا فإن نظريات أهل السنة في الإمامة — أو بعبارة أخرى نظرياتهم حول الحكم والسياسة — قد تأخرت في الظهور عن نظريات غيرهم من أهل الفرق الأخرى. وحمل المعتزلة، أولاً، عبء الدفاع عن مبادئ الفرق التي كانت مواجهة للشيعنة فهدؤوا الطريق بذلك لأهل السنة. ثم جاء أهل السنة فتناولوا منهم الراية وواصلوا الدفاع، كما حدث تماماً في مسائل علم الكلام الأخرى.

وكان أهل الحديث مقتصرين أولاً على رواية وجمع الأحاديث، المتعلقة بموقف المؤمن في ظروف الفتن، وبمسئوليات الحاكم؛ وما أشبه ذلك. وأقدم رسالة كتبت في هذا الموضوع ووصلت إلينا هي الرسالة التي وجهها «القاضي أبو يوسف» في مقدمة كتابه «الخراج» — إلى الخليفة «هارون الرشيد». فقد احتوت الرسالة على مجموعة من الأحاديث والعظات، يمكن أن يستخلص منها مبادئ سياسية عظيمة القيمة.

ثم صار هذا التقليد متبعاً بين المحدثين، حتى إننا نرى «البخاري» يخصص

(١) نقل عن: «الشافعي: حياته وعصره»، للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٣٤ — ١٣٥

فصلاً في « صحيفته » يسميه : « كتاب الأحكام<sup>(١)</sup> » ، يجمع فيه الأحاديث التي وردت عن الحكم . ويخصص « مسلم » في صحيفته أيضاً فصلاً أوسع ، يجعل عنوانه « كتاب الإمارة<sup>(٢)</sup> » . ومن الأبواب التي اشتمل عليها : باب « الخلافة في قریش » . باب « الاستخلاف وتركه » . « النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها » . باب « فضيلة الإمام العادل » . « وجوب طاعة الامراء في غير معصية » . الخ .

### الشافعي وأصل الإجماع:

إلا أن تقرير النظريات في صيغ علمية لم يكن من عمل رجال الحديث ، وإنما كان من عمل الفقهاء . وما كان تطورها العامي ليتحقق لولا أن أدرجت بين مباحث علم الفقه . وأول من فعل ذلك ، فيما نعلم ، هو « الشافعي » : فقد عقد فصلاً — على ما رواه ابن النديم —<sup>(٣)</sup> في كتابه « المبسوط » أسماء « كتاب الإمارة » . وكان هذا تحولاً في تاريخ البحث السياسي إذ سيعترف به منذ ذلك الوقت أحد مباحث القانون . وسيدرج الفقهاء دائماً على اعتبار « الإمارة » جزءاً من « الفقه » ، وإن كانوا يناقشونها أحياناً في كتب علم « الكلام » . ولكن الشافعي رحمه الله كان له فضل آخر في تطور نظريات أهل السنة ، أكبر من مجرد تخصيصه هذا الفصل للحديث عن المسألة ؛ وذلك بما قرره وحدده من هذا المبدأ الذي كانت له أجل النتائج في اتساع وتقدم الدراسات الإسلامية القانونية : ألا وهو مبدأ الإجماع .

فالشافعي هو واضع علم « أصول الفقه » . « وكان الفقهاء قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط ، فجاء الشافعي فوضع

(١) في الجزء الرابع من صحيح البخاري ( طبعة مطبعة التقدم العلمية سنة ١٣٢٠ هـ ) . وقد توفي البخاري عام ٢٥٦ هـ .

(٢) في الجزء السادس من صحيح مسلم ( دار الطباعة العامرة سنة ١٣٣١ هـ ) . وكانت وفاة مسلم في عام ٢٦١ هـ . (٣) « الفهرست » ص ٢٩٥ . « المكتبة التجارية — مصر »

الحدود والرسوم وضبط القواعد والموازن ؛ ولقد قال فخر الدين الرازي : إن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق <sup>(۱)</sup> . ومن أهم ما حققه في هذا العلم تقرير أصل « الإجماع » : فهو الذي أوضح قيمته ، وأثبت حجتيه ، وحدد مكانه كمصدر من مصادر التشريع ، وجعل منزلته بعد الكتاب والسنة ، ومعتمداً عليهما في نفس الوقت . وأول إجماع يعتبره الشافعي هو : إجماع الصحابة ، ثم إجماع المجتهدين في أي عصر بعدهم <sup>(۲)</sup> . والإجماع سيكون هو القاعدة الأساسية التي ستبنى عليها نظريات « أهل السنة » في الإمامة .

فقد أوجد الشافعي بذلك الأساس المتين الذي يمكن أن تستقر عليه الآراء ؛ وكانت قبله حائرة ؛ لأنه لم يكن لها من سند إلا الاستدلال بالأحاديث ؛ وكل فريق كان يروي من الأحاديث ما يراه متفقاً مع مذهبه . وكان هناك الميل إلى الكذب والادعاء . كما أن الاستدلال العقلي المجرد — على سنن المعتزلة — لم يكن له من ضابط . أما الشافعي فقد وجه أنظار المجتهدين إلى أن يستمدوا استدلالاتهم من الواقع ، من الحقيقة : أي واقع حياة الأمة الإسلامية في عصورها الماضية ؛ وبوجه أخص من حياتها في عصرها الذهبي : وهو « عصر الخلفاء الراشدين » . فسينظر إليه إذن الفقهاء كنموذج أو المثال ، الذي ينبغي محاذاته ، والذي تتمثل فيه الروح الإسلامية الصحيحة . ويستنبطون أحكامهم مما حدث فيه من أعمال ، وما اتفق عليه من مبادئ وما وضع من سياسة ؛ ثم مما أجمع المسلمون عليه بعد ذلك في عصر التابعين أو ما بعدهم ، من أعمال ومن مبادئ أيضاً .

وبذلك أصبح من الممكن أن يوضع في الإسلام قانون دستوري ، تكون

(۱) « الشافعي » ؛ للأستاذ محمد أبو زهرة ص ۱۷۸ .

(۲) إذا أردت استزادة في هذا الموضوع فارجع إلى المصدر السابق وهو : « الشافعي : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه » للأستاذ « محمد أبو زهرة » — من مجموعة كتبه القيمة عن أئمة الفقه الأربعة .



أحكامه مستمدة من سوابق عملية ، ارتضاها المجتمع وانعقدت عليها الإرادة العامة وثبتت بالتجربة إمكانية تطبيقها وتنفيذها . تم اطردت محاولات الفقهاء بعد ذلك لتكوين العناصر التي يتألف منها هذا القانون ، متمشية مع الجهود الأخرى المبذولة في تنمية سائر فروع الفقه . وسيكون تاريخ تطور النظريات منذ ذلك الوقت جزءاً من تاريخ « علم الفقه » العام . وظهرت نتائج تلك المحاولات في الأجيال التي تلت بعد ذلك ، في الأبحاث التي احتوتها كتابات الفقهاء — وكانوا في نفس الوقت « متكلمين » — من أمثال : البغدادي ، والماوردي ، وابن حزم ، والغزالي ، والرازي ، والنووي ، والتفتازاني ، ثم ابن خلدون <sup>(١)</sup> .

### تفسير آراء « أرنولد »

(١) الآن وقد أصبحت نشأة النظريات الإسلامية واضحة على هذا النحو ، نستطيع أن نتبين ما في كلام السير « ت . أرنولد » T. Arnold — عمدة المستشرقين الإنجليز في الربع الأول من القرن الحالى والحجة عندهم في هذا الموضوع — في كتابه « الخلافة » « The Caliphate » عن تاريخ نشأة هذه النظريات — من نقص ، وما احتوى عليه من أخطاء . وها نحن نبينها فيما يلي : —

فالخطأ الأول هو : أنه قرر أن السنة ، أو الأحاديث ، كانت هي الأساس الذى بنيت عليه نظريات أهل السنة ( P. 45 ) ، والقرآن أيضاً إلى حد قليل ؛ ولم يذكر في كل الفصل الذى عقده لبيان هذه النشأة كلمة واحدة عن مبدأ « الإجماع » : ( أنظر Chapter 3 ) . وقد ثبت لنا الآن أن « الإجماع » هو الأساس . وكان الفقهاء ينصون على ذلك ، كما فعل إمام الحرمين فى كتابه « الإرشاد » حيث قال إنه قبل أن يشرع فى الحديث عن « الإمامة » لا بد أن يعقد فصلاً يثبت به حججية الإجماع ، إذ أن الإمامة إنما تقوم على هذا المبدأ ، وتبع منهجه آخرون . ولكن الأستاذ « أرنولد » كآه لم يسمع بهذا المبدأ ، ولم يعرفه كأصل من أصول التشريع . بينما يلزم أن نسجل فى نفس الوقت أن مستشرقاً آخر هو الدكتور « شاخت » =

Dr. Schacht = قد فطن إلى وجود هذا الأصل، وقرر في وضوح وبكل تأكيد ما يلي: « في نهاية المطاف يتبين أن الفقه الإسلامي يعتمد في حججه على الإجماع ». وخصتص معنى العبارة فقال: « إن نواحي هامة في التشريع الإسلامي — الخلافة مثلا — كان أساسها مبدأ الإجماع وحده »؛ راجع: « Encyclopaedia of Social Sciences, Vol. VIII, P. 347. » وقد تنبه الأستاذ « جب » H. A. R. Gibb في كتاب له أخير: « Muhammedanism » إلى أهمية هذا الأصل أيضاً، فقال (P. 99): « إن الخلافة بكل ما تشتمل عليه كان مبناهما الإجماع ». ونص عبارته ما يأتي: « The Caliphate - for example - rests entirely upon Ijmā' ».

### الخطأ الثاني:

أنه ذكر أن نشأة النظريات، سواء منها ما قرره الفقهاء أو المتكلمون كانت في « المدينة »؛ وأن واضعها كانوا قوماً خياليين، يعيشون في عزلة بعيدى الصلة بالحياة، إذ كانت العلاقة قد انقطعت بين المدينة وحكومة بني أمية بدمشق ولذا وضعوا مبادئ لم تكن لها أية صلة بحياة الجماعة الواقعة، (P. 25) ! والذي درس ولو قليلاً نشأة « الفقه الإسلامي » يعلم أن مبادئه قد قررت ومدارسه قد تكونت في كثير من عواصم البلاد الإسلامية، وعلى وجه أخص في الكوفة والبصرة وبغداد، ثم في مصر والشام ومكة واليمن؛ وليس في المدينة وحدها. إذ أن الصحابة — وهذه حقيقة تاريخية مشهورة — تفرقوا في الأمصار منذ عهد الخليفة الثالث؛ وكل هذه الأمصار كانت تعج بالحياة، وكان رجال الفقه يساهمون فيها. وهناك الحقيقة التي لا تقبل الشك من ناحية أخرى: وهي أن نشأة « علم الكلام » — وهو العلم الذي أدى إلى ظهور النظريات في هيئتها العلمية — كانت بعيدة عن « المدينة »؛ وإنما كان منشؤه وتطوره في « البصرة » و « بغداد »، هاتين المدينتين اللتين كانتا هما موطن « المعتزلة ». ولم توضع نظريات أهل السنة — وهي التي عناها المؤلف — كما سبق لنا شرح ذلك، إلا في عهد دولة بني العباس.

= وكانت المدينة قد فقدت أهميتها ، كمرکز ثقافی ، منذ وقت طويل .

### الخطأ الثالث :

وبلاحظ أن المؤلف ناقض فيه نفسه — أنه قال : إن هذه النظريات كانت نتيجة الواقع وعبارته هي : «That the theory-in the main-grew out of the facts» ( P. 46 ) وأنها إنما وضعت لتبرير النظام السياسي القائم الذي أصبح معترفاً به ومقبولاً من الكثرة الغالبة للمسلمين ، وتمثل الآراء النهائية لمؤيدي الخلافة على مذهب السنة ، بعد أن استمر تطورها طوال القرنين الأولين من الهجرة . ( P. 46 ) وهذا النظام كما وصفه ، الذي اعترفت به جمهرة المسلمين هو الحكم المستبد المطلق ، ولو كان جائراً ! . وقد تبين لنا فساد هذه الدعوى : إذ أننا أوضحنا فيما سبق أن نظريات السنة إنما كان الدافع الأول على وضعها هو الرد على مذهب الشيعة ، ثم ظلت مسابرة لعلم الفقه في تطوره . وهذا العلم نشأ وبقى مستقلاً ، لم يكن من بين أهدافه أن يبرر أو يؤيد نظاماً سياسياً معيناً . وقد تطلعت النظريات إلى العهد المثالي عهد الخلفاء الراشدين ، وقاست عليه ؛ لا إلى عهود تلك الحكومات الزمنية التي يصفها بالاستبداد والجور . وأخيراً ، من أين جاءه أن النظام القائم صار مقبولاً من غالبية المسلمين وعلمائهم ؟ ألم يأتها أنباء الثورات والفتن المتتالية ، والمحن التي ابتلى بها العلماء ، وكلها تملأ صحائف التاريخ ؟

### الخطأ الرابع :

أنه قال إن الأحاديث التي بنى عليها نظام الخلافة كان أكثرها موضوعاً أو مختلفاً ، وأن فقهاء المسلمين لم يكونوا يعرفون ذلك إلى أن جاء علماء البحث الحديث من الأوربيين فكشفوا زيفها ! ؟ ( P. 46 ) . وبطلان هذا القول من أصله واضح من بطلان دعواه الأولى ( الخطأ الأول ) إذ أننا قد أثبتنا هناك أن الخلافة لم يكن أساسها الأحاديث ، وإنما « الإجماع » : أي الحقيقة الواقعة التي لا ينفيها كذب . فكل النتائج المترتبة على دعواه الباطلة باطلة إذن . ولاداعي بعد هذا =

ننتقل الآن إلى القسم الثاني من البحث ؛ وغايتنا منه توضيح حقيقة « الإمامة » ، أو إدراك ماهية « النظام » الذي صار يُسمى بهذا الاسم . ونرى أن تحقيق هذه الغاية يكون عن طريقين : الأول دراسة الألفاظ أو المصطلحات الفنية المتصلة بهذا النظام ، لتجلية معانيها وتحديداتها ، ومعرفة المناسبات التاريخية التي ارتبطت بها . والثاني عرض التعاريف المنطقية التي أوردها العلماء لتحديد الحقيقة العامة لهذا النظام ، والمقارنة بينها ، لمعرفة ما يكون بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف . وسنحاول أن نجعل بحثنا التالي محققاً للأمرين .

### الألقاب الثلاثة الكبرى :

فبالنسبة إلى الطرف الأول نرى أن في مقدمة المصطلحات المشار إليها تلك الألقاب الثلاثة الكبرى ، التي يلقب بها القائم بوظيفة « الإمامة » ؛ وهي ألقاب : « إمام » ، « خليفة » ، و « أمير المؤمنين » : فكل منها نشأة وملازمات تاريخية يتكون منها مغزى معين ؛ وإذا فهمت على حقيقتها كان ذلك سبيلاً إلى إدراك الطبيعة العامة « للإمامة » ، كنظام للحكم ؛ والوقوف على

---

= لأن نكف أنفسنا عناء الرد على زعمه العجيب بأن المسلمين لم يتبينوا صحيح الحديث من مكذوبه ، إلا بعد أن جاء الأوروبيون ليعرفوهم بذلك ! ؟ وهل تجلت عبقريتهم وظهر نبوغهم إلا في مثل هذا العمل ؟

وهكذا نستطيع أن نستمر في تعقب هذه الأخطاء إلى مدى أبعد ؛ ولكن المغزى العام الذي يستخلص منها أن ما جاء في كتاب الأستاذ المستشرق « أرنولد » عن تاريخ النظريات الإسلامية قد أصبح متخلفاً عن العصر ، وأن دعاوى التي اشتمل عليها قد صارت منقوضة بنتائج البحث الحديث ؛ ويترتب على ذلك أن الكتاب المشار إليه لا يصلح الآن لأن يكون مرجعاً في الموضوع ؛ بل يكون من غير المأمون أن يعتمد عليه لما احتوى من هذه الأخطاء التي عددناها وأمثالها .

خصائصها ومعرفة ما إذا كانت ، في ذاتيتها ، مرادفةً « للخلافة » أو مختلفة عنها .  
وقد عني « المستشرقون » عناية كبيرة بتحليل معاني تلك الألفاظ واستنتجوا  
منها نتائج خاصة . وسنشرع في توضيح كل ذلك الآن :

(١) « إمام » :

فاللقب الأول : « إمام » . ومع وضوح المعنى العام لهذه الكلمة ، فإننا  
نرى أنه تكون هناك فائدة كبيرة من استعراض المعاني الأصلية لتلك الكلمة ،  
كما قررها كبار علماء اللغة ؛ فهذه هي :

يقول « ابن منظور » صاحب « لسان العرب » في مادة « أمم<sup>(١)</sup> » ما يأتي :  
« الأمّ بالفتح . القصد . أمه يؤمه أمّا إذا قصد . . ففي الحديث : « كانوا  
يتأممون شرار ثمارهم في الصدقة » ، وفي الكتاب : « فتيّموا صعيداً طيباً »  
أي : أقصدوا لصعيد طيب . ثم قال :

« وجمل مِمّ : دليل هادٍ ؛ وناقاة مِئمة كذلك . وكله من القصد لأن  
الدليل الهادي قاصد . والأئمة : الطريقة والدين . والأمّ : العلم الذي يتبعه  
الجيش . وتأمم به وأتمّ جعله أمة .

وأم القوم وأم بهم : تقدمهم . وهي الإمامة .

والإمام : كل من أتمم به قوم ، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين .  
وعن الجوهرى : الإمام الذي يُقتدى به . وإمام كل شيء قيمه والمصليح له .  
والقرآن إمام المسلمين . وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إمام الأئمة . والخليفة  
إمام الرعية . وإمام الجند قائدهم .

والإمام : المثال . قال النابغة :

أبوه قبله وأبو أبيه بنوا مجد الحياة على إمام

(١) « لسان العرب » الجزء الرابع عشر ( المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٠٢ هـ ) .

والإمام الخياط الذي يمد على البناء فيبني عليه ويسوى عليه ساف البناء .  
والخادى إمام الإبل وإن كان وراءها ، لأنه الهادى لها . والإمام الطريق . .  
لأنه يؤم ويتبع .  
والأمام بمعنى القدام . وفلان يؤم القوم : يقدمهم . قال أبو بكر : معنى  
قولهم يؤم القوم أى يتقدمهم ، أخذ من الأمام . يقال فلان إمام القوم معناه هو  
المتقدم لهم . . الخ » .

وجمع « الفيروزابادى » هذه المعانى فى « القاموس المحيط<sup>(١)</sup> » فقال :  
« أمه : قصده ، فائتمه وأممه وتأممه ويممه . والتيمم أصله التأم .  
والميم بكسر الميم : الدليل الهادى ؛ والجمل يقدم الجمال .  
والإمه ويضم : الحالة ، والشرعة ، والدين ، والنعمة . . والسنة والإمامة .  
وأهمهم وبهم تقدمهم : وهى الإمامة .  
والإمام : ما ائتم به من رئيس أو غيره . والخياط يمد على البناء فيبني .  
والطريق وقيم الأمر المصلح له . والقرآن . والنبي صلى الله عليه وسلم . والخليفة .  
وقائد الجند . وما يتعلمه الغلام كل يوم . وما أمثّل عليه المثال . والدليل .  
والخادى الخ » .

فمن هذا كله يتبين أن كلمة « إمام » تفيد هذه المعانى معاً : التقدم ، والقصد  
إلى جهة معينة ، والهداية والإرشاد ، والقيادة ، والأهلية لأن يكون المرء قدوة ،  
والشئ مقياساً أو نموذجاً . وكان معناها فى حياة العرب الحسية أنها أطلقت على  
الدليل أو الخادى الذى كان يهـدى القافلة إلى الطريق ، أو الجمل الذى كان  
يقدم غيره من جمال الركب . وقد وردت الكلمة بأكثر معانيها الأصلية فى  
القرآن الكريم ، كما يتبين من هذه الآيات : —

« يوم ندعو كل أناس بإمامهم » الإسراء : ٧١ . قال قوم بكتابهم ؛ وقال

(١) « القاموس المحيط » الجزء الرابع . مدد « أمه » .

آخرون بنبيهم وشرعهم ؛ وقيل بكتابه الذي أحصى فيه عمله .  
« ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة » هود : ١٧ .  
« وإن كان أصحاب الأيكة لظالمين ؛ قانتقمنا منهم وإنا لبالإمام مبین » .  
الحجر : ٧٩ . أى بطريق يُؤم ، أى يقصد فيتميز .  
« واجعلنا للمتقين إماماً » الفرقان : ٧٤ .  
« وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن . قال إني جاعلك للناس إماماً » .  
البقرة : ١٢٤ .

« ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة ، وكلا جعلنا صالحين . وجعلناهم أئمة  
يهدون بأمرنا . وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة »  
الأنبياء : ٧٢ — ٧٣ .

« ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم  
الوارثين » القصص : ٥ .  
وأيضاً من هاتين الآيتين :

« وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينجسون » . القصص : ٤١ .  
« فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون » التوبة : ١٢ .  
ويلاحظ ، أولاً ، أن الكلمة في أكثر الآيات قد استعملت دالة على  
الهداية إلى الخير ؛ ولكنها استعملت أيضاً على أنها تفيد معنى الشر في الآيتين  
الأخيرتين ؛ ولهذا فإن صاحب « لسان العرب » قد ذكر ، كما مرّ بنا ، أن  
« الإمام كل من ائتم به قوم . . كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين » .  
ولكن فخر الدين الرازي في تفسيره<sup>(١)</sup> قد فرق بين الأمرين فقال : إنها إذا  
أطلقت وحدها فإنها لا تفيد إلا معنى الهداية إلى الخير ؛ فإن أريد منها أن  
تفيد معنى الشر فلا بد من التنصيص على ذلك ؛ بإضافة قرينة تدل على المعنى .

(١) المجلد الأول ص ٧١٠ .

ويبدو لنا أن هذا هو الرأي الصواب ؛ لأننا نرى أن القرآن سار على هذا النهج ، كما يتضح من دراسة الآيات السابقة .

ويلاحظ ، ثانياً ، أن كلمة « إمام » قد وصف بها القرآن الأنبياء : إبراهيم ، إسحق ويعقوب ، وموسى ؛ وأشار بها إلى المتقين عامة . ويمكن أن يستنتج من ذلك أنها تتضمن الإشارة إلى نظام معين : هو نظام النبوة ، أو ما يماثله ، أى كل نظام تكون دعامة العمل وفق شريعة سماوية . فإذا تذكرنا أن « النظام الإسلامى » ما هو إلا من جنس هذا النظام ، ومتفق معه فى روحه ، عرفنا إلى أى حد يمكن — بدون مجانبة الصواب — إطلاق لفظ « إمام » وما يشق منه بالنسبة إلى هذا النظام أيضاً ومتولى قيادته .

ونرانا بحاجة لأن نقرر هذا ، لئلا نرد على المستشرق « أرنولد » فيما ذكره<sup>(١)</sup> من أنه لا يوجد فى القرآن — ما عدا إشارات بعيدة — ما يدل على هذا المعنى الذى فهمه علماء الإسلام من كلمة « إمام » و « إمامة » ، متصلة بهذا النظام الذى تحدثوا عنه ، ولم ترد كلمة « إمام » أبداً فى القرآن مشيرة إلى إمامة الصلاة ؛ فإن هذا المعنى الأخير نجده واضحاً فى الآية الكريمة : « واجعلنا للمتقين إماماً » ؛ وفى الآيات التى سبق ذكرها إذ وصفت الأنبياء بأنهم « أئمة » ؛ فاستعمال هذه الكلمات فيما يتعلق بالنظام الإسلامى والمشرف عليه هو — إذن — فى حدود المعنى العام الذى قصد إليه القرآن الكريم .

وقد كثر اقتران كلمة « إمام » بمناسبة الصلاة فى الإسلام حتى اكتسبت معنى خاصاً ، بالإضافة إلى معانيها السابقة ؛ بل صار هذا المعنى هو الأكثر دوراناً . ثم اتسع حتى شمل القيادة فى أداء كل الواجبات الدينية : ومن ثم فإن الرازى<sup>(٢)</sup> قد عرف الإمام بأنه : « كل شخص يقتدى به فى الدين » : فالإمام « أبو حنيفة »

(١) The Caliphate P. 34.

(٢) تفسير الرازى ج ١ ص ٧١٠ .



هو القدوة في الفقه، والإمام « البخاري » القدوة في الحديث، والإمام « الغزالي » القدوة في التوحيد، وهكذا. ولكن هذه الزعامة محصورة في دوائر خاصة؛ أما الزعامة الكبرى أو القيادة الشاملة والتي تجمع دائرتها كل تلك الدوائر فهي قيادة « الإمام »، أي زعيم جماعة المسلمين، والمشرف على إدارة هذا النظام القائم على دعامة الإسلام بكل ما ينطوي عليه. وهذه هي — كما يسمونها — : « الإمامة العظمى أو الكبرى » بينما إمامة الصلاة تسمى « الإمامة الصغرى ». ويقول « ابن حزم »<sup>(١)</sup> : إن لفظ « الإمام » إذا أُطلق فإنه لا ينصرف إلا إلى صاحب الإمامة الكبرى أو العامة؛ أما إذا أريدت الإشارة إلى أي من المعاني الخاصة فلا بد من إضافة اللفظ إلى ما يدل على ذلك؛ وأيضاً إذا أُطلق لفظ « الإمامة » فإنه لا يُفهم منه إلا المعنى الشامل.

(٢) « خليفة » : — ثم : ( الكسروية ؛ القيصرية ؛ والملك . )

أما اللقب الثاني : وهو خليفة ، فإن لفظه لا يحتاج إلى مثل هذا الشرح ؛ ولكن أهميته في المعنى التاريخي من وضعه . وهو لم يُعرف بهذا المعنى الذي صار يؤدي منه إلا في الإسلام .

وكانت بداية إطلاقه على « أبي بكر » رضي الله عنه ، عند انتخابه عقب بيعة « السقيفة » ليخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيادة المسلمين ورعاية مصالحهم . قال « ابن خلدون »<sup>(٢)</sup> : « وأما تسميته « خليفة » فلكونه يخلف النبي في أمته ؛ فيقال خليفة بإطلاق ، وخليفة رسول الله . واختلف في تسميته خليفة الله : فأجازوه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التي للآدميين في قوله تعالى :

(١) الفصل في الملل والنحل ج : ص ٩٠ .

(٢) المقدمة : ص ١٥٩ : الفصل السادس والعشرون :

« إني جاعل في الأرض خليفة<sup>(١)</sup> » ، وقوله « جعلكم خلائف الأرض » ؛  
ومنع الجمهور منه لأن معنى الآية ليس عليه . وقد نهى أبو بكر لما دُعي به وقال :  
لست خليفة الله ، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولأن الاستخلاف  
إنما هو في حق الغائب ، وأما الحاضر فلا . هـ .

والحقيقة ذات الأهمية الكبرى فيما يتعلق بهذا اللقب أنه إنما اختير ليميز بين  
هذا « النظام » ، الذي اتفق المسلمون على إقامته في يوم « السقيفة » ، والذي  
سيسمى باسم مشتق من مادة هذا اللفظ ، وهو : « الخلافة » — وكان نظاماً جديداً  
في جوهره وغاياته — وبين سواه من أنظمة الحكم التي كانت معروفة وسائدة  
في العالم في ذلك الوقت ؛ إذ كانت تلك الأنظمة مؤسسة على القوة ، وتسير  
بسياسة القهر والغلبة والجبروت ، وغايتها استعباد الشعوب أو استغلالها من أجل  
تحقيق مصالح الحكام من أفراد أو طبقات .

وكان المثان البارزان لأمثال تلك الحكومات هما دولتي « الأكاسرة »  
في الشرق ، و« القياصرة » في الغرب . ولذا فإن هذا النوع من نظم الحكم عُرف  
عند المسلمين في ذلك العصر بأنه « الكسروية » أو « القيصرية » ؛ وكان يُقال له  
أيضاً : « الملك » . ويراد به هذا النوع من الحكم الاستبدادي أو المطلق  
الذي يمكن فيه لفرد أن يتحكم في مصائر أمة ، ويحكمها وفق هواه دون أن يكون  
خاضعاً لقانون يعلو إرادته ؛ فكان « الملك » في هذه الصورة مبعوضاً إلى الجماعة  
الإسلامية الناشئة ، وما كان يشير معناه في الأذهان إلا ذكرى المظالم والمآسى ،  
ومظاهر الاستعلاء ، وإتخام طبقة غنية مترفة لا ترعى قوانين الفضيلة ، بينما يشقى  
السواد الأعظم من الأمة بما يعاني : من آلام الجهالة والمرض والفاقة والذلة !  
وكان هذا النوع من الحكم الجائر يسمى أحياناً ، أيضاً ، بـ « الجبرية »

(١) ذكر « الرازي » أيضاً هذا التفسير ج ١ ص ٣٨١ ؛ ومؤداه أن يكون المراد من « آدم »  
النوع الإنساني كله .

أو « الجبّارية » ؛ ويدعى الحاكم فيه بـ « الجبار » أو يقال له : « الجبار العنيد »  
أخذاً من عبارات القرآن .

وها نحن نذكر أمثلة من الأقوال التي صارت من حقائق التاريخ الإسلامي ،  
والتي فاه بها بعض الخلفاء ، أو زعماء الفرق ، أو الشعراء ؛ وكلها تدل على أن هذا  
المعنى كان متميزاً وواضحاً في عقول الأفراد ؛ وأنهم كانوا يدركون تماماً أن  
« الخلافة » التي جاء بها الإسلام كانت نظاماً جديداً ، مغايراً كل المغايرة لنظم  
« الإمبراطورية » أو « الملكية » التي كانت معروفة لذلك الوقت .

وأول من وضع أساس هذه الفكرة هو القرآن الكريم : فقد أعطى صورة  
حية مجسمة للحكم الاستبدادي ، وجلا ما فيه من مثالب ، وبين ما انطوى عليه  
من مساوي ، حين وصف الحكم الفرعوني وبين درجة ما وصل إليه من الظلم ،  
وقد أراد الطاغية أن يتحكم حتى في حياة الناس ! فأصبحت « الفرعونية » علماً  
على حكم الفرد المستبد ، أو حكم الجور والطغيان . وصارت مثلها « الكسروية »  
« والمهرقلية » . وقد أشار الله سبحانه أيضاً إلى هذا النوع من الحكم في الآية  
الكريمة : « إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك  
يفعلون » سورة النمل : ٣٤ ؛ وقوله أيضاً : « وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة  
غصبا » الكهف : ٧٩ .

وهو الذي عناه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لرجل ارتعد في حضرته :  
« هور عليك . . . فما أنا بملك . . . ولا جبار » !!

وهو الذي أراده عمر حين استنكر ما رآه من معاوية ، وقد قدم عليه في أبهة  
الملك وزيه من العديد والعدة ؛ فقال له غاضباً : « أكسروية يا معاوية ؟ ! » .<sup>(١)</sup>

---

(١) ابن خلدون : المقدمة : ص ١٦٩ ، الفصل ٢٨ . وقال المؤلف شارحاً : إنما أراد  
عمر « بالكسروية » ما كان عليه أهل فارس في ما كسروهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغي ، وسلوك  
سبله والعتاة عن الله . « ١٦٩ — ١٧٠ .

وهو الذي قصد إليه علي بن أبي طالب حين خطب في أهل الكوفة ،  
فأشار إلى معاوية وأنصاره قائلاً : « والله ولوا عليكم لعملوا فيكم بأعمال كسرى  
وهرقل » . (١)

وقوله أيضاً عنهم ، وهو يخطب في أتباعه حاثاً لهم على الجهاد : « سيروا إلى  
القيسطين فهم أهم علينا من الخوارج : سيروا إلى قوم يقاتلونكم كما يكونوا  
« جبارين » يتخذهم الناس أرباباً ؛ ويتخذون عباد الله خولا ، وما لهم دولا » (٢)  
وقول عبدالرحمن بن أبي بكر مروان بن الحكم — وقد سبقت الإشارة إليه :  
« . . . تريدون أن تجعلوها هرقلية : كلما مات هرقل قام هرقل ! » .

وفي هذا المعنى أيضاً رثت « هند بنت زيد » الأنصارية « حُجر بن عدى »  
الذي قُتل في عهد معاوية ظالماً ، فقالت :  
تجبرت الجبار بعد حُجر وطاب لها الخورنق والسدير ! (٣)

وهجا الفرزدق « زياداً » بعد موته ، فقال :  
بكيت امراً من أهل ميسان كافراً ككسرى على أعدائه أو كقيصراً (٤)  
وأقبل عروة بن أديّة على « ابن زياد » ؛ وقد جلس في رهان له على الخيل (٥) ،  
فتلا عليه الآيات : « أتبنون بكل ريع آية تعبثون . وتتخذون مصانع لملكم  
تخلدون . وإذا بطشتم بطشتم جبارين ؟ ! » .

وجاء في كلام أخيه « مرداس بن أديّة » وهو يحذر « الباجاء » من « ابن زياد » (٦)  
هذا : « إن الله قد وسع على المؤمنين في التقية فاستترى ، فإن هذا المسرف على نفسه

(١) ابن الأثير : ج ٣ ص ١٤٧ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦ .

(٣) ابن الأثير : ج ٣ ص ٢٠٩ .

(٤) « » : ج ٣ ص ٢١١ .

(٥) « » : ج ٣ ص ٢٢٠ .

(٦) شرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة . المجلد الأول ص ٤٤٨ .

« الجبار العنيد » ، قد ذكرك ! » .

وقال شاعر من الخوارج بعد أن هرب « ابن زياد » إلى الشام<sup>(١)</sup> :

يارب « جبار » شديد كلبه      قد صار فينا تاجه وسلبه !

فمثل هذا الحكم الغاشم هو الذي جاءت الخلافة — أى الخلافة الصحيحة الكاملة كما كانت على عهد الخلفاء الراشدين — لتبيده ، وتزيل معالمه ، وتقوم مقامه . وإن هذا المعنى هو الذى قصد إليه « أبو بكر » رضى الله عنه ، ولحظه المسلمون الذين بايعوه إذ أطلقوا عليه ذلك اللقب المتواضع ، بدلا من أى لقب آخر من ألقاب العظمة والتعالى ؛ ولم يكن لفظه يشير إلا إلى العلاقة التاريخية بين الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفته ، ليدل على أن حكم الرسول مستمر وبقاى فى أمته .

(٣) « أمير المؤمنين » :

اللقب الثالث هو « أمير المؤمنين » ؛ وأول ما أطلق كان على الخليفة الثانى « عمر بن الخطاب » رضى الله عنه ؛ ويتحدث « ابن خلدون<sup>(٢)</sup> » عن المناسبة التى أطلق فيها فيقول : « . . . إنه من سمات الخلافة ؛ وهو يحدث منذ عهد الخلفاء . وكانوا يسمون قواد البعوث باسم « الأمير » ؛ وهو فعيل من الإمارة . . . وكان الصحابة أيضاً يدعون سعد بن أبى وقاص « أمير المؤمنين » لإمارته على جيش القادسية وهم معظم المسلمين يومئذ . واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رضى الله عنه « بأمر المؤمنين » ، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به . . . وقيل بريدٌ جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل « المدينة » وهو يسأل عن عمر ، يقول : أين أمير المؤمنين ؟ وسمعا أصحابه فاستحسنوه ، وقالوا : أصبت والله اسمه ؛ إنه والله أمير المؤمنين حقاً . فدعوه بذلك ؛ وذهب لقباً له فى الناس وتوارثه الخلفاء من بعده » . وتكفى هذه النبذة لبيان أصله التاريخى .

(١) ابن الأثير : ج ٤ ص ٥٩ .

(٢) المقدمة : ص ١٨٩ الفصل الثانى والثلاثون .

## إمامة ، وخلافة :

فهذه ، إذن ، هي الألقاب الثلاثة التي كان يُدعى بها رئيس الدولة في الإسلام ؛ وبالرغم من أن كلا منها اختلف في النشأة عن الآخر ، واختلفت القرائن التي لا يسته بالنسبة إلى غيره ، فإنها في النهاية أصبحت تشير إلى نفس الشخص وتؤدي نفس المعنى ، وتدل على القائم بهذه الوظيفة المعينة . ولم يكن هناك مانع — مثلاً — من أن ينقش « المأمون » على الدراهم التي أصدرها اسم « الإمام » وكان يُخاطب في الوقت ذاته « بأمير المؤمنين » ويُدعى « خليفة » . ومن أجل هذا جاز لكاتب في العصر الحاضر<sup>(١)</sup> أن يقول : « الخلافة ، والإمامة العظمى ، وإمارة المؤمنين : ثلاث كلمات معناها واحد » .

إلا أن هناك سؤالاً ينبغى أن يُجاب عنه : وهو لماذا صارت مباحث هذا العلم تعرف باسم « الإمامة » ، ولماذا صار لا يُشار — في الغالب — إلى صاحب هذه الوظيفة ، في مجال البحث النظري ، إلا على أنه « الإمام » ، مع أن كلمتي « خليفة » « وخلافة » — وبدرجة أقل : « أمير » و« إمارة » — كانتاها الأكثر ذيوغاً ، وكانتا أشبه بالألقاب الرسمية ؟ .

والجواب على ذلك يؤخذ من الحقيقة التي قررناها من قبل : وهي أن الشيعة هم الذين بدأوا البحث في هذا العلم ، فهم واضعوه وهم إذن الذين اختاروا مصطلحاته . ولما كان اللقب الذي اختاروه وخصوا به زعماءهم هو « الإمام » ، فإن المشكلة الأولى التي بدأوا يبحثونها ويجادلون فيها خصومهم كانت هي « الإمامة » ؛ وصار هذا هو الاسم الذي تعرف به المشكلة ؛ وانطلق خصومهم يجادلونهم بنفس اللغة ، فثبت التقليد ولم يكن هناك داع لتغييره . قال : « ابن خلدون » :<sup>(٢)</sup> « ثم إن الشيعة

(١) السيد رشيد رضا : الخلافة : ص ١٠ .

(٢) المقدمة : ص ١٩٠ .

خصوا عليا باسم « الإمام » ، نعتاً له بالإمامة التي هي أخت الخلافة ؛ وتعريفياً بمذهبهم في أنه أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر ، لما هو مذهبهم . فخصوه بهذا اللقب ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده . « ؛ وقال في موضع آخر<sup>(١)</sup> : « فأما تسميته إماماً فتشبيها بإمام الصلاة ، في اتباعه والاقتران به » . ونقل « التفقازاني<sup>(٢)</sup> » أن الشيعة كانوا يذهبون إلى أن « الإمامة » أخص من « الخلافة » . ومعنى ذلك أنها أكل : فالإمام عندهم لا يعنى إلا صاحب الحق الشرعى ، وهو ما يقابله في التعبير القانونى الحديث : « de jure » ، سواء أكان متولياً السلطة بالفعل أولاً . أما « خليفة » فيدل ، أولاً ، على صاحب السلطة الواقعية ؛ وقد يكون غير ذى حق ، وهو ما نصفه اليوم بأنه « de facto » ؛ أو قد يؤيد الحق مركزه الواقعى ، ففي هذه الحالة يتساوى مع الإمام .

ومن أجل هذا فإن الشيعة كانوا يسمون ولاية الأمة الذين لا يعترفون بهم « خلفاء » ، لا « أئمة » ؛ وكانوا أيضاً يدعون قادتهم « أئمة » ما دام أمرهم غير ظاهر ؛ فإذا استولوا على الدولة أضافوا إلى النعت السابق لقبى « خليفة » و « أمير المؤمنين » : وذلك كما حدث لعبد الله السفاح ، أول خليفة عباسى ، إذ خلف أخاه « إبراهيم الإمام » ، وكما حدث لعبيد الله المهدي أيضاً أول خلفاء الدولة الفاطمية ، حين قام بالأمر خلفاً لمن سبقه من أئمة الشيعة الإسماعيلية . فكانت إضافة الألقاب ، إذن ، دليلاً على أنهم صاروا يجمعون بين السلطتين الواقعية والشرعية ، وأن حقهم الذى كانت تعترف به جماعة معينة قد أصبحت تعترف به الأمة فى عمومها ، وأخذ صبغة رسمية<sup>(٣)</sup> .

(١) المقدمة : ص ١٥٩ .

(٢) شرح « العقائد النسفية » ص ١٤٣ .

(٣) أشار « ابن خلدون » إلى هذه الحقيقة كما قررناها هنا : ( المقدمة ص ١٩٠ ) ؛ ولكن الأستاذ « أرنولد » ذهب فى التعليل لهذه الحقيقة التاريخية مذهباً آخر ، فقال : إن السبب فى تبديل ألقاب « أبى العباس » و « المهدي » إنما كان أنهم تولوا السلطة الزمنية —

ولم يجد أصحاب المذاهب الأخرى ما يدعوهم لأن يغيروا هذا الاصطلاح ؛  
 فإن كلمة « إمام » قد وردت في القرآن وفي الأحاديث النبوية - أكثر من غيرها -  
 دالة على معنى القيادة أو الزعامة الدينية : إذ سمي الله إبراهيم « إماماً » ، وكذلك  
 الأنبياء . ومن الأحاديث التي وردت فيها قوله عليه الصلاة والسلام لحذيفة - وقد سأله  
 ماذا يفعل في أوقات الفتن - : « تلزم جماعة المسلمين وإمامهم . » ، وقوله أيضاً :  
 « من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه ، فليطعه ما استطاع . » . ثم إن  
 إمامة الصلاة أرق وظائف الدين . لهذا كله وجد أهل السنة ومن يماثلهم كلتي  
 « إمام » و « إمامة » معبرتين عن أغراضهم هم أيضاً ، ومحقتين لمقاصدهم .  
 ثم كان هناك سبب آخر ؛ وهو أن « خلافة » صارت ملتصقة بالمنصب الرسمي ،  
 وانتهى بها الأمر إلى أنها أصبحت شبه علم على الخلافة التاريخية الواقعية .  
 وما كانت هذه الخلافة قد انحرفت عن مبادئ الإسلام ، بل لم يعد بينها وبين  
 الإسلام صلة إلا الاسم ، وصارت مرادفة لمعاني الجور والطغيان والفساد - فإنه كان  
 عن الملائم أن يشار إلى الوظيفة الإسلامية الصحيحة على أنها « الإمامة » ،  
 ويتحدث الفقهاء عن وجوبها ، وعن شروط وواجبات « الإمام » .  
 وينبغي لمن يبحث هذا الموضوع أن لا تخلط الأسماء ، فيخلط بين

---

— أو المدنية بعد السلطة الروحية : إذ أن لقب « إمام » - حسبما زعم - يدل على مؤد  
 لوظيفة روحية ، و « أمير » يشير إلى من يتولى السلطة الزمنية ، و « خليفة » يرمز إلى الصلة  
 المقدسة بين الرسول وخلفائه . انظر : ( The Caliphate , pp. 40 - 41 ) .  
 ولكن هذه التفرقة لا أساس لها ؛ ولم تكن تجرى بخاطر أحد لامن الخلفاء ولامن الفقهاء ،  
 سنيين أو شيعيين ! فليس في الإسلام تفرقة أصلا بين ناحيتين « روحية » و « زمنية » ؛ والإمام  
 الشيعي يباشر كل الوظائف ومنها قيادة الجيوش ؛ والجهاد في الإسلام هو وظيفة روحية أيضاً ؛  
 ولقب الإمارة مضاف إلى وصف الإيمان ؛ وقد سبقت الإشارة إلى أن معاجم اللغة تقول :  
 « والإمام يكون قائد الجند » . والواقع أن الألقاب الثلاثة كانت تتبادل ، بدون مراعاة فارق  
 بينها ، دالة على نفس الشخص ، كما ذكرنا من قبل . فالذي يبدو أن الأستاذ المستشرق نقل  
 كلام « ابن خلدون » ولكنه لم يثبت من فهم معناه . ثم إنه فسر تلك الألفاظ تفسيراً حرفياً  
 محضاً ؛ والتفسير الحرفي يبعد بنا عن الحقائق كل البعد .



الخلافة الشرعية والخلافة المفروضة غير المعترف بها؛ فينحى باللائمة على كليهما .  
وذلك كما وقع لبعض الكتاب في العصر الحاضر، الذين أرادوا أن يهاجموا الخلافة  
الأخيرة، أي الصورية، فكأنما ظنوا أنها هي الخلافة الصحيحة التي عنها  
الإسلام<sup>(١)</sup>؛ فترتب على ذلك أنهم ارتكبوا خطأ لا يغتفر — من الناحيتين العلمية  
والتاريخية — وهو أنهم حاولوا أن يثبتوا أن لا خلافة في الإسلام مطلقاً؛  
والحقيقة أن الخلافة الظالمة الزائفة هي وحدها التي ليست من الإسلام .  
أما الخلافة العادلة الشرعية فهي جزء لا يتجزأ من الإسلام . بل هي الإسلام  
ذاته في صورته العملية، منفذاً ومؤثراً في حياة الجماعة، كما سيرد لنا توضيح ذلك .  
فأولى بنا — إذن — أن نستخدم على أن نسميها بـ « الإمامة » وحدها،  
ويكون الموضوع الذي نتحدث عنه هو « الامامة » دائماً . فبذلك يرتفع  
هذا اللبس .

### تعريف « الإمامة » :

وإذ أصبحت حقيقة « الإمامة » واضحة الآن، بما قدمنا عنها من المعلومات  
التي سلف ذكرها، وبما عرضنا من مناقشات أريد بها تحديد معاني المصطلحات  
المتعلقة بها — نرى أن نختم هذا الفصل بإيراد بعض التعاريف التي ذكرها العلماء  
لها؛ حتى يتسنى لنا أن نقف على تلك الحقيقة في صورة منطقية محددة، ونعرف  
أوصافها مصوغة في صيغ فنية :

يقول أبو الحسن الماوردي<sup>(٢)</sup> : « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة

الدين وسياسة الدنيا .

(١) من هؤلاء الأستاذ « على عبدالرازق » — كما سبق أن أشرنا إلى ذلك — وسيتبين من  
التعاريف التي سنذكرها الآن فساد رأيه، فوق ما أوردناه من أدلة فيما سبق . وسنعود إلى  
الرد على مزاعمه نهائياً، في خلال الفصل التالي : « الرابع » .

(٢) الماوردي : « الأحكام السلطانية » ؛ ص ٣ « مطبعة الوطن بمصر ١٢٩٨ هـ » .

فهذا التعريف يشمل ثلاثة عناصر : ١ — أن الإمامة للخلافة عن النبوة .  
٢ ، ٣ — وأن موضوع هذه الخلافة حراسة الدين أولاً ، ثم سياسة الدنيا ثانياً .  
ويلاحظ أن النص على العنصر الأخير كافٍ في الدلالة على أن الماوردي  
— قاضي قضاة بغداد ومن كبار علماء فقه الشافعية — كان يرى أن مما يدخل  
في صميم اختصاصات النبوة سياسة الدنيا ؛ ولذا وجب أن يُخلف الرسول في هذا  
الأمر . وقوله : « حراسة الدين » يفيد أن وظيفة الإمام حراسته وحمايته والذب  
عنه ، أي لا شرحه أو التبديل فيه . ومما ينطوي تحت هذه الحراسة أن يدل  
الإمام بتصرفاته وأعماله على أنه حافظ للدين ، مراعي لأوامره .  
وعموم هذا التعريف يدل على أن الإمامة ليست حقاً شخصياً أو امتيازاً  
لفرد أو لفئة ؛ ولكنها وظيفة تؤدي . فالعبرة فيها بأداء تلك الوظائف التي نص  
عليها ، لا بوجود شخص أو أشخاص . غير أن التعريف من وجهة أخرى فيه  
غموض يحتاج إلى إيضاح ؛ فنوع نظام الحكم الذي يتضمن الإشارة إليه لا يتميز  
بالنسبة إلى غيره من نظم الحكم الأخرى ؛ ولا يُبين كيف تساس الدنيا ؟ فهذا  
كله يحتاج إلى نص أو تفصيل .

وعرفها « التفتازاني » بأنها : « رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا ،

خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم<sup>(١)</sup> .

وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف الماوردي ؛ فهو يجمع أيضاً بين  
أمرى الدين والدنيا ، إلا أنه زاد هنا كلمة « الرئاسة » ؛ ووصفها بأنها « عامة » .  
وهذا يزيد عنصراً جديداً على التعريف من ناحية التحديد القانوني . إلا أننا  
نفضل عليه تعريف « الماوردي » في عمومته . وكلمة الرئاسة قد يُفهم منها ما لا يُفهم

(١) ذكر ذلك السيد محمد رشيد رضا في كتابه : « الخلافة » ؛ ص ١٠ .

من كلمة « إمامة » ذات المعنى المتواضع ، التي لا تشير إلا إلى وظيفة الهداية والإرشاد .

وكان التفتازانى قد نقل هذا التعريف عن الإمام « الرازى » ، ولكن بزيادة قيد فيه ، هو : « لشخص واحد من الأشخاص » . وأوضح الناقل السبب الذى من أجله ذكر « الرازى » هذا القيد ، فقال : « وهو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه<sup>(١)</sup> » ؛ فكأنهم كانوا يرون ، إذن ، أن الرئاسة العامة فى أمور الدين والدنيا — أصلاً — إنما هى للأمة . وهذا مبدأ له قيمته السياسية والدستورية الكبرى ؛ إلا أن تعريف الإمامة نفسها — فيما يبدو لنا — قد فسد بإضافة هذا القيد ، إذ جعل نطاقها ضيقاً وحصرها فى شخص من الأشخاص . فالدافع إلى الاحتراز دافع طيب إلا أن النتيجة غير موافق عليها . ثم إن بعض المؤلفين قد اعترض على هذا التعريف أيضاً<sup>(٢)</sup> بأنه قد ينطبق على مقام النبوة ، فهى « رئاسة عامة فى هذه الأمور لشخص واحد » . وبالجملة فالتعريف يبعد بنا عن المعنى « الوظيفى » للإمامة كما عرضه الماوردى إلى المعنى « الشخصى » . فالتعريف الأول لا يزال — إذن — هو الأفضل .

وقال « عضد الدين الإيجى » بعد أن أورد هذا التعريف : « الأولى أن يقال<sup>(٣)</sup> : « هى خلافة الرسول فى إقامة الدين وحفظ حوزة الملة ، بحيث يجب اتباعه

---

على كافة الأمة » . ونرى أن الفائدة فى هذا التعريف أنه بعد بالإمامة عن الناحية الشخصية ، وعاد إلى وجهة نظر الماوردى ؛ وهو لم يختلف عنه إلا فى أنه وضع كلمة « إقامة » بدل « حراسة » الدين . وربما كانت كلمة إقامة أقوى ، لأنها تدل على التنفيذ لا على مجرد الحفظ . إلا أنه لم يفصح فى مسألة سياسة

---

(١) المصدر السابق . والمواقف أيضاً ج ٨ ص ٣٥٥ .

(٢) المواقف : ج ٨ . ص ٣٥٥ . « طبعة الحاج محمد سامى المغربى ١٩٠٧ » .

(٣) المصدر نفسه .

الدنيا ، فلعله قصد أنها منظوية تحت كلمتي « الدين » و « الملة » . وأما التقييد الأخير فأراد أن يحترز به عن دخول القاضى والمجتهد فى التعريف . وهذه الإشارة ذات معنى مفيد ؛ إذ تدل على أن خلافة الرسول فى نظر الفقهاء لم تكن قاصرة على الإمام ، بل إن القاضى والعالم المجتهد خليفة له أيضا ؛ ولا فرق بين الخلافتين إلا فى العموم والخصوص . غير أن التعريف نفسه لا يتقدم بنا كثيراً عن المدى الذى أوصلنا إليه الماوردى .

### ابن خلدون وأنواع الحكم :

هذه التعاريف التى سقناها كلها من جنس واحد ؛ أما ابن خلدون فقد سلك مسلكاً جديداً ، نهجاً منهجاً خاصاً يدل على قوة الشخصية والابتكار . وذلك بأنه لم ينظر إلى مركز الإمام نفسه ، ولم يلتفت إلى الناحية الشخصية مطلقاً ولكنه ركز نظره فى المعنى الوظيفى للإمامة ؛ ثم حدد علاقتها بغيرها من أنواع الحكم الأخرى . فقد بحث عن أساسٍ للتقسيم يمكن به أن يميز نوع من الحكم عن الآخر ، فوجد أن جوهر كل نظام للحكم إنما هو القانون ؛ فنوع القانون هو الذى يبين طبيعة نظام الحكم . القانون هو روح كل نظام اجتماعى ، وأساس وجوده . ولما كانت القوانين ، كما رأها ، أنواعاً ثلاثة ؛ فإن نظم الحكم عنده صارت ثلاثة أيضاً .

فنظم الحكم عند ابن خلدون ثلاثة أنواع : الأول : الحكم - أو كما يعبر هو « الملك » - الطبيعى ؛ وتعريفه له هو<sup>(١)</sup> : « حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة » ؛ فهو يقصد إذن بالطبيعة : الغريزة أو ما رُكِّب فى الفرد من ميول وأهواء غريزية : كحب الذات ، والرغبة فى الاستعلاء ، أو الاستبداد ، والسعى إلى تحقيق المطامع الفردية المبنية على الأثرة . وهذا النوع مذموم كله عند ابن خلدون .

(١) المقدمة : ص ١٥٩ - المطبعة الأزهرية بمصر ١٩٣٠ - (الفصل الخامس والعشرون)

والنوع الثاني : الحكم أو « الملك » السياسى . ويعرفه<sup>(١)</sup> بأنه « هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » . وهذا الحكم يمدحه من ناحية ؛ ويذمه من ناحية أخرى . وفى صدد شرح هذين النوعين من الحكم ، يقول<sup>(٢)</sup> : « لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه فى الغالب جائرة عن الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق فى أحوال دنياهم ، لجمه إياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم . فتعسر طاعته لذلك ، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل . فوجب أن يرجع فى ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة ، يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها ، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ، ولا يتم استيلاؤها : سنة الله فى الدين خلوا من قبل . »

فالنوع الأول من الحكم أقرب إذن إلى ما نسميه اليوم بالحكم الاستبدادى أو الفردى ، أو « الأوتوقراطى » ، أو غير الدستورى . ويمكن أن يشمل أيضاً حالة ما إذا كان الذى يحكمون وقتاً لطبعهم أو أهوائهم الغريزية مجموعة من الأفراد أو طبقة معينة . وقد رأيت أن عواقب هذا الحكم الفوضى والشقاق وعدم الاستقرار ، ثم انهيار الدولة . أما الثانى فهو يقابل ما نسميه اليوم بالحكم أو « الملك » الدستورى . وهو يحقق العدالة إلى حد ما ؛ ويجلب المنافع المحكومين فى هذه الحياة الدنيا ، لأنه يسير وفق سياسة عقلية وضعها عقلاء الأمة وحكاموها ؛ وينتج عنه الاستقرار وانتظام الأمر ، وغلبة الدولة وتقدمها . ولكنه على كل حال نظام مادى ، يقصر نظره على شئون هذه الحياة الدنيا ؛ ويفغل عن الحياة الروحية أو الناحية الدينية ، ولا يحقق مصالح المحكومين به بالنسبة إلى دار الخلود ، وهى الدار الآخرة .

(١) نفس المصدر .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٨ .

وإذن فلا بد من نظام ثالث؛ وهذا يعرفه بأنه<sup>(١)</sup> : « هو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها؛ إذا حوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة؛ فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. » وهذه هي ما تسمى الخلافة أو الإمامة؛ أو هي، كما يتبين من التعريف: الحكم الإسلامي. ويقول ابن خلدون بشأنها — مقارناً لها بالحكم السابق<sup>(٢)</sup> : « فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة.. كانت سياسة عقلية؛ وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية، نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. » ويقول أيضاً — ناظراً للأنواع الثلاثة من الملك: « فما كان منه بمقتضى الفهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في سرعها فجور وعدوان؛ ومذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله؛ ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم، من أمور آخرتهم؛ وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره. قال صلى الله عليه وسلم: « إنما هي أعمالكم ترد عليكم »<sup>(٣)</sup>.

إذن فقد وضحت حقيقة الإمامة، وعرفنا طبيعة النظام الذي جعلت هي اسماً له، على وجه التحديد. ونستطيع الآن أن نقدر لماذا كان لهذه المسألة تلك الأهمية الكبرى؛ ولماذا ثار حولها الخلاف، وكانت سبباً في تكوين الفرق والأحزاب وأصبح من الميسور لنا أن نأخذ الآن في بيان أحكامها وما يترتب على إقامتها من نتائج ونوضح أهم المسائل المتعلقة بها؛ وهذه المسائل والأحكام هي التي سنناقشها في الفصول التالية.

(١) المقدمة ص ١٥٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٨ .

(٣) ص ١٥٩ .

## الفصل الرابع

### الإسلام ووجوب الحكم

نمبر : ١

وصلنا الآن إلى التعريف الحقيقي « للإمامة » : وهي : أنها الحكومة الإسلامية الشرعية ، أو كما نقول اليوم : « الدستورية » ، أو بعبارة تعين المعنى وتحده : « الحكومة التي تكون الشريعة الإسلامية قانونها » : قانونها الأكبر أو الأم ، وهو ما نسميه اليوم « بالدستور » ، وقانونها الفرع وهو مجموعة الأحكام التشريعية التي تنظم بها حياة الأمة : سواء أكانت تلك الأحكام تتعلق بالمعاملات المالية ، أو الأحوال الشخصية ، أو المسئوليات الجنائية ، أو غير ذلك . وهدف هذا القانون هو تحقيق مصالح الناس في حياتهم الدنيوية والأخروية ، أو بعبارة أخرى تحقيق مصالحهم المادية والروحية .

فليست ، إذن ، هي الحكومة التي تعمل وفقاً للقانون « الطبيعي » ، قانون « طبيعة الفرد » وهي المؤلفة من الغرائز والنوازع الذاتية : قانون الأثرة والاستبداد ، وقهر الناس لبلوغ غايات المجد أو الثراء أو التحكم : أو بعبارة أخرى الحكم الذي تحدد وجهاته الأهواء والشهوات . وليست أيضاً بالتي تعمل وفقاً « للقانون السياسي » ويُراد به مجموعة الأحكام التي يضعها ويتفق عليها عقلاء الأمة ، من سياسة وحكام بحسب ما تمليه المصالح الدنيوية ، أو كما يمكن أن يعبر عنها بكلمة أخرى : « المادية » غير ناظرين إلا إلى حدود هذه الحياة وما يحدث فيها . ومقياس التشريع عندهم « المنفعة » ؛ وكل قوم لا بد واضعون من القوانين السياسية ما يسوغ لهم ، وما

يؤدي إلى تحقيق منفعتهم هم دون غيرهم؛ وهذه هي التي تسمى أحياناً « بالقوانين الوضعية ». وإنما الحكومة التي هي موضوع بحثنا هي تلك التي يكون قانونها شرع الإسلام؛ وهو الذي يشتمل على أحكامه « القرآن » و « السنة »؛ والذي يمكن لأحكامه هذه أن تنمو وتتفرع، معتمدة على أصول أربعة: هذين الأصليين الأساسيين، مضافاً إليهما « الإجماع » الذي هو الإرادة العامة للأمة، و « القياس » الذي هو الاجتهاد « العقلي » للفرد: ففي هذا القانون الإسلامي تجتمع إذن حكمة العقل « الفردي »، و « الجمعي »، والإرشاد « النبوي »، والغاية « الإلهية ». وهو إذن — وهذا تقرير لحقيقته، وليس رأياً شخصياً يقال عنه — أشمل، من كل الوجوه، من القوانين السالفي الذكر.

### مذهب الوجوب :

إذا كانت هذه هي طبيعة الحكم الإسلامي أو « الإمامة »، فإن أول مسألة يعنى العلماء بتقريرها ممن يبحثون هذا العلم هي مسألة وجوب قيام هذا الحكم، أن وجود هذا الحكم ضروري: أن إقامته حتم أو « فرض » على المجتمع أو الأمة في مجموعها؛ إن لم تقم تتحمل خطأ كبيراً. ويسوقون الحجج والأدلة ليبرهنوا على هذا الوجوب — وهذا هو رأي الآكثريّة العظمى — ليردوا بها على الأقلية ممن ذهبوا إلى أن إقامة هذا الحكم تقع في دائرة الجواز، دون الوجوب.

والرأي الأول الذي قال بوجوب الإمامة، وأن إقامتها فرض على الأمة يجب أن تؤديه هو: رأي أهل السنة جميعاً، ورأي المرجئة جميعاً، ورأي المعتزلة إلا نفرًا قليلاً، ورأي الخوارج ما عدا « النجدات ». والقول بالوجوب كذلك هو رأي « الشيعة » جميعاً، إلا أن لهم فهماً خاصاً في معنى الوجوب: على ما سيأتي شرحه.

وقبل أن نعرض الحجج والبراهين التي استدلت بها القائلون بالوجوب — وهم كما



تبين الأثرة العظمى للمسلمين — نرى أن نحرر مسألة أدى عدم التثبت منها إلى الوقوع في خطأ كبير ؛ وهي تحديد معنى كل من كلمتي « وجوب » و « جواز » الإمامة : فقد خيل لبعض الكتاب الذين تصدوا للكتابة في هذا الموضوع ، في العصر الحديث ، أن المراد من قولهم « جواز الإمامة » أنها لا ضرورة لها مطلقا ، أى أنه لا حاجة إليها حتى ولا من الوجهة العملية ؛ وأن القائلين بهذا عنوا بذلك أن يطعنوا في مشروعية الإمامة ، أو يشككوا في الحكمة من وجودها ، أو يقللوا من أهميتها . وليس هذا أبدا ، كله أو بعضه ، ما أرادوا . وإنما التعبير بالوجوب والجواز في الحقيقة هو اصطلاح « فقهي » ، أو لغة قانونية يدرك معناها تمام الإدراك من يدرس الشريعة الإسلامية . فإن علماء هذه الشريعة يرون أن أفعال العباد كلها تقع في مرتبة أو أخرى ، من هذه المراتب الخمس : وهي مراتب الوجوب ، والندب ، والإباحة أو الجواز ، والكراهية ، والتحریم . ومرتبة الوجوب أو « الفرضية » هي أعلى المراتب في نظر القانون . والإباحة أو الجواز هي الأصل في الأشياء . فحين يبحث العلماء إذن في أن الإمامة واجبة أو جائزة إنما يقصدون إلى أن يروا نبي أى هذه المراتب تقع ؛ وما حكم القانون عليها ؟ . فإذا كانت فرضا نظروا : هل هي فرض « عيني » أم « كفاي » ؟ . والأول هو الذى يجب على كل فرد بعينه ، والثانى هو ما يجب على الأمة في مجموعها ، أى ككل . ويترتب على الحكم بأنها فرض في الحالتين مسئوليات خطيرة .

وقد عدها العلماء ، فعلا ، من بين الفروض « الكفائية » ؛ ومن مقتضى طبيعة هذا الفرض الثانى أن الأمة كلها مسئولة عن أدائه — وإن كان يكفى في هذا الأداء أن ينوب عنها بعضها — فإن لم يؤدّ الفرض فالإثم واقع على الأمة بأسرها ؛ وإذن فالمسئولية عن أداء هذا الفرض أخطر بكثير من التبعة التى تترتب على عدم القيام بالفرض العيني . فالإمامة إذن فرض كفاية من هذا

النوع — فيما قالته الكثرة الغالبة من المسلمين — الأمة كلها مسئولة عن أدائه وإذا لم توجد فيحكم على الأمة كلها متضامنة بأنها عاصية ؛ لأنها أخلت بأحد الفروض الهامة التي أوجبها الشارع .

أما إذا حُكِمَ بأن الإمامة « جائزة » ، كما ذهب إليه من قدمنا ذكرهم ، كان معنى ذلك أن حكمها حكم سائر الأشياء أو الأعمال « المباحة » ، التي لم يرد من الشارع نص قاطع على فرضيتها ، والتي ترك للإنسان أن يفعلها أو يدهها ؛ فلا تترتب على تركها تلك المسئوليات الخطيرة ؛ ولا يَأْتَمُّ الفرد أو المجموع بعدم القيام بها . ولكن للفرد أو للجماعة أن تنظر في الموضوع بحسب ما تمليه ظروفها ، وما تقضى به الحاجة من الوجهة العملية ، فقد يصبح تنفيذ هذا العمل ضرورة لا بد من الإصاخة لأمرها ؛ ولكن إذا قُصِّرَ في التنفيذ أو لم يُقَمَّ بالعمل فإن الضرر يقع دون أن تكون هناك مسئولية قانونية أو أدبية . ومن الأمثلة الظاهرة للأشياء المباحة قانوناً ، ولكنها واجبة أو ضرورة عملياً — بل من ألزم الواجبات والضرورات — تناول الطعام والشراب الذين تتوقف عليهما الحياة نفسها . فليس معنى أن أمراً ما حكمه « الجواز » عند الشرع أنه ليس ضرورة أو مستلزماً من الناحية الواقعية أو العملية .

فهذا المعنى يجب أن يكون واضحاً ، ومحددأ في الأذهان ، حينما يبحث في اختلاف الفقهاء والمتكلمين في مسألة وجوب وجواز الإمامة : أي أنه — في الحقيقة — خلاف حول مسئولية الأمة القانونية أو الأخلاقية ، بالنسبة إلى إقامة الإمامة أو عدم إقامتها .

بالعقل أصم بالسرعة ؟

ونشرع الآن في بسط الأدلة التي استند إليها القائلون بمذهب « الوجوب » .  
فالبرهان الأول — وهو عمدة الأدلة عند أهل السنة ، بل ربما كان الدليل الأوحيد

واعتبروا بقية المثبتات تابعة له — هو : الإجماع . فالإمامة ثابتة بالإجماع ، أى بإجماع الصحابة أولاً ، ثم إجماع الأمة ، قبل ظهور الخلاف عند نشأة علم الكلام . ولما كانت الإجماع أحد المصادر التي يُستقى منها الشرع ، فلهذا قالوا إن مصدر وجوب الإمامة هو الشرع . وعنوا بهذا القول أن يردوا على المعتزلة الذين اتفقوا مع أهل السنة في مبدأ الوجوب ، ولكنهم ذهبوا إلى أن مصدر وجوبها إنما هو العقل . وهذا الخلاف في الحقيقة خلاف ظاهري أو لفظي ، أو ما هو إلا فرع لمناقشة فلسفية حول موضوع آخر . فمن بين المسائل التي اختلف عليها علماء الكلام : هل سبق العقل الشرع ، أم جاء مجيئاً واحداً ؟ . وأيضاً — وهي مسألة متصلة بهذه — هل مدرك الحسن والقبح هو الشرع ، أم العقل ؟ فالجدال حول الإمامة ما هو إلا فرع من هذه المسألة .

وفي نهاية الأمر يُضطر أهل السنة إلى أن يقيموا الدليل على مذهبهم من العقل ، لأن خصومهم يصرون على أن يعرفوا ما هو مستند الإجماع . ويعترف المعتزلة أيضاً بالأدلة الشرعية ؛ ولكنهم يقولون إن العقل سبق بالإدراك ، ثم جاء الشرع مظهرًا ومؤيداً لحكمه . وكلا الطرفين في خاتمة المطاف يقررون أنه لا تنافي بين الشرع والعقل ؛ وأن لا تعارض بينهما ، بل هما منسجمان كل منهما يؤيد الآخر . ويبدو — نتيجة لذلك — أن الرأي الأقرب إلى الصواب هو رأي بعض المعتزلة<sup>(١)</sup> ، وهؤلاء هم : الجاحظ ، وأبو القاسم الكعبي ، وأبو الحسين الخياط : فقد قالوا إن الإمامة وجبت بالعقل وبالشرع معاً ؛ أى بلا تنافي بين المصدرين ، ولا تفريق بينهما في الزمن أو المرتبة . وهذا هو ما يشول إليه الأمر عند الفريقين على كل حال ، وهو أيضاً الرأي الذي نراه .

### البرهان الأول :

ونعود الآن لتوضيح دليلهم الأول ، وهو : « الإجماع » ؛ وهم هكذا يقررونه :

(١) المواقف وشرحها : ج ٨ . ص ٣٤٥ .

يقولون : إنه قد ثبت أن الصحابة بمجرد أن بلغهم نبأ وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بادروا إلى عقد اجتماع في سقيفة « بنى ساعدة » — على ما هو مشهور — اشترك فيه كبار المهاجرين ، وتركوا أهم الأمور لديهم ومنها تجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشيعه ، وتداولوا في أمر خلافته . وهم وإن كانوا قد اختلفوا حول الشخص الذي كان ينبغي أن يبايع ، أو على الصفات التي كان ينبغي أن تتوفر في من يُختار فإنهم أجمعوا على وجوب وجود إمام ؛ ولم يقل أحد أبداً أن لا حاجة لنا إلى ذلك وقد وافق بقية الصحابة الذين لم يكونوا حاضرين على ما أقره المجتمعون من قبل عند ما جرت البيعة العامة في المسجد في اليوم التالي . وكان أبو بكر رضى الله عنه قد خطب في هذا الاجتماع فقال :

« أيها الناس : من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ؛ ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت . وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . واستمر إلى أن قال : « وإن محمداً قد مضى بسبيله ، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به ؛<sup>(۱)</sup> فانظروا وهاتوا آراءكم » . فناداه الناس من كل جانب : صدقت يا أبا بكر ! ولسكننا نصبح وننظر في هذا الأمر ، ونختار من يقوم به . ولم يوجد من يقول إن الدين يصلح من غير قائم به .

وأيضاً لما قرب وفاة أبي بكر قال : تشاوروا في هذا الأمر . ثم وصف عمر بصفاته ، وعهد إليه واستقر الأمر عليه . قال الشهرستاني بعد أن حكى ذلك<sup>(۲)</sup> : « وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أن يجوز خلوا الأرض عن إمام . فدل ذلك كله على أن الصحابة ، وهم الصدر الأول ، كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام . » ؛ ثم أتبع ذلك بقوله :

(۱) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ۴۷۹ . وروى أيضاً على ما جاء في (المواقف) :

« ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به » ج ۸ ص ۳۴۶ .

(۲) المصدر السابق ص ۴۸۰ .

« فذلك الإجماع ، على هذا الوجه ، دليل قاطع على وجوب الإمامة » .

وقال ابن خلدون في هذا المقام ، أيضا<sup>(۱)</sup> :

« ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين . لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضى الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم ؛ وكذا في كل عصر من بعد ذلك ، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار . واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام . »

هذا ملخص استدلالهم من هذا الوجه . وقد يؤيدون هذا الدليل بذكر بعض الآيات والأحاديث على أنها بعض ما استند إليه الإجماع ، كما فعل «الماوردي»<sup>(۲)</sup> إذ قال : « ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين . قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ؛ ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المتأمرين علينا . وروى هشام ابن عمرو عن أنى صالح ، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « سيليكم بعدى ولاة : فيلكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق ؛ فإن أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فلكم وعليهم . »

ودليل الإجماع هذا ، وإن كان مفكرو الإسلام من أهل السنة قد ساقوه على أنه دليل ديني ، وصاغوه صيغة دينية ، هو في الواقع برهان « تاريخي » . فهو يتخذ من حقائق تاريخ الأمة في ماضيها ، أو في عصور معينة من هذا الماضي ، نماذج تصلح للقياس عليها أو يجب أن يُقاس عليها ؛ أو كما نقول اليوم ، بلغتنا القانونية ، يُنظر إليها على أنها « سوابق قضائية » أو « دستورية » ؛ فهي إذن مصدر

(۱) المقدمة : ص ۱۶۰ (المطبعة الأزهرية ۱۹۳۰) .

(۲) الأحكام السلطانية : ص ۳ .

من مصادر التشريع ، ولا سيما أن العصر الذي يختاره هو الذي كان فيه الإسلام في أنقى حالاته ، وكان أهله يفهمون الإسلام ومبادئه على حقيقتها خير الفهم .  
فهذا — إذن — هو تقرير الدليل الأول <sup>(۱)</sup> .

### البرهان الثاني :

هو دليل عقلي شرعي . والمقدمة الأولى منه نظرية مشتركة يكاد يقرها كل المفكرين الإسلاميين الذين تكلموا عن طبيعة الدولة ، حتى لم يكن أن تعتبر إحدى الخصائص الذاتية التي يتميز بها تفكيرهم السياسي . وخلاصتها أنهم يبدأون بتقرير هذه الحقيقة : وهي أن الإنسان كائن اجتماعي ، أو كما يعبر ابن خلدون : « مدني بالطبع » أي أنه لا بد أن يعيش في مدينة ، أي في مجتمع . ويبرهنون على هذه الحقيقة بإثبات عجز الإنسان عن أن يعيش وحده ، وأنه محتاج إلى غيره ؛ ثم يبينون أن حاجات الإنسان متنوعة ، وأن هذه الحاجات تؤدي إلى توزيع الأعمال ووجود الصناعات ، فتوجد المدينة أو « العمران » . ثم في نفس الوقت يقولون إن الاجتماع البشري إذا تكوّن على هذه الصورة ، فلا بد أن يحدث الاختلاف بين الناس ويقع التنازع ، ويؤدي ذلك إلى المشاحنات

(۱) لنا أن نسمي المدرسة السنية : « المدرسة التاريخية » ، قياساً على ما يوجد لها من نظائر في تواريخ الأمم الأخرى : فالفكر السياسي « إدموند برك » ( E. Burke ) أسس مدرسة من هذا القبيل في تاريخ إنجلترا الحديث ؛ وكان يدعو في كتبه ومنها : « Reflections on The French Revolution — أفكار حول « الثورة الفرنسية » — التي هاجم فيها رجال تلك الثورة لسعيهم إلى قطع الصلة بينهم وبين الماضي ، كان يدعو إلى ضرورة التمسك بتقاليد الأمة ، وصون تراثها والنظر إلى ماضيها ، حتى يكون هناك استمرار في تاريخها ، ويكون بناؤها مترابطاً قائماً على أساس من الواقع متين . وعلى فلسفته هذه بنيت مبادئ حزب « المحافظين » في إنجلترا ؛ وقد تخرج منهم بعض كبار الساسة الذين لعبوا أهم الأدوار في تاريخ بلادهم والعالم . كما ينبغي لنا في نفس الوقت أن نسمي فريق الشيعة ، وهم الذين يتمسكون بالآثار المنقولة ومذهبهم مبني على النصوص ، : « المدرسة النصية » ؛ ويكون من المناسب أيضاً أن نطلق على المعتزلة اسم : « المدرسة العقلية » : ( The Rationalists ) .

والحروب ؛ و إلى الهرج وسفك الدماء ، والفوضى ؛ بل إلى الهلاك ، وذلك إذا خلى  
بينهم وبين أنفسهم بدون وازع . وفي هذا قال صاحب « المواقف <sup>(١)</sup> » : « فإنهم  
(أى الخلق) مع اختلاف الأهواء ، وتششت الآراء ، وما بينهم من الشحناء ، قلما  
ينقاد بعضهم لبعض ؛ فيفضى ذلك إلى التنازع والتواثب ؛ بل ربما أدى إلى  
هلاكهم جميعاً . ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة 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 . » ؛ وذكر  
الموردى <sup>(٢)</sup> : « . . . ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين ، وهمجاً مضاعين . وقد  
قال الأفوه الأودى — وهو شاعر جاهلي :

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم      ولا سراة إذا جهلهم سادوا .  
وقال أيضاً ، في كتاب آخر <sup>(٣)</sup> :

« وأما القاعدة الثانية : أي مما تصلح بها الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة ،  
وأموورها ملتزمة ، فهي سلطان قاهر . تتألف برهبتها الأهواء المختلفة ، وتجتمع  
برهبتها القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة ؛ لأن في طباع الناس  
من حب المبالغة على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينفكفون عنه إلا بما نفع  
قوى ، وراوع ملي . وقد أفصح المتنبي بذلك حيث يقول :

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى      حتى يراق على جوانبه الدم  
والظلم من شيم النفوس فإن تجد      ذا عفة فلعلة لا يظلم  
وبالبيت الثاني استشهد ابن خلدون أيضاً ، حيث قال <sup>(٤)</sup> :

---

(١) الإيجي : « المواقف » ؛ ج ٨ . ص ٣٤٦ . « طبعة ساسي المغربي » .  
(٢) « الأحكام السلطانية » : ص ٣ — ٤ .  
(٣) « أدب الدنيا والدين » : ص ١١٤ . « طبعة وزارة المعارف ١٩٢٣ » .  
(٤) المقدمة : ص ١٠٧ . « الفصل السابع » .

« اعلم أن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر ، كما قال تعالى : « وهديناهم للفجدين » : وقال « فألمسها فجورها وتقواها » . والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ، ولم يهذب الاقتداء بالدين . وعلى ذلك الجمل الغفير إلا من وفقه الله . ومن أخلاق الشر فيهم الظلم والعدوان ، بعض على بعض . فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه ، إلا أن يصدده وازع . ثم تمثل بيت المتنبي السابق : « والظلم من شيم النفوس . الخ<sup>(۱)</sup> » .

ثم بعد هذه المقدمة ، يكون المتكلمون القضية المنطقية على الصورة الآتية ، بإضافة مقدمتين أخريين ؛ فيقولون :

« أ » بما أنه قد ثبت الآن أن ترك الناس لأموالهم بدون وازع يؤدي إلى وقوع الضرر لهم : من تنازع أو فوضى أو هلاك . « ب » وبما أن دفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه — إجماعاً ، أى شرعاً . وهذه المقدمة الثانية . « ح » وبما أن هذا الضرر لا يندفع إلا بوجود إمام . وهذه هي الثالثة . فإن النتيجة التي تستخلص من كل ذلك : أن إقامة الإمامة واجبة . فهذا هو محصل الدليل الثاني .

المبرهنات الثالث :

هذا هو تقريره : أن على الإمامة يتوقف القيام بالواجبات الدينية وتحقق الغايات التي يقصدها الدين . وتلك الواجبات إما فردية ، أو اجتماعية . فالفردية

---

( ۱ ) هذه هي نظريتهم عن الحالة الطبيعية أو الأصلية للمجتمع البشري . والدارس لتاريخ النظريات السياسية يرى بالضبط أن هذه هي النظرية التي قررها الفيلسوف السياسي « هوبز » ( T. Hobbes ) في كتابه : ( The Leviathan ) في القرن السابع عشر ، والتي جعلها أساساً لأفكاره السياسية ؛ وليست هي النظرية التي ذهب إليها « جون لوك » ( J. Locke ) أو « روسو » ( J. Rousseau ) ، اللذان رأيا عن الحالة الطبيعية للجنس البشري ما يخالف ذلك .



جمعها الإمام « الغزالي » في واجبين : المعرفة ، والعبادة ؛ وذكرها على أنهما اللذان يتم بهما نظام الدين . وحينئذ قال <sup>(١)</sup> : « نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن ، وبقاء الحياة ، وسلامة قدر الحاجات : من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن . . . ولعمري من أصبح آمناً في سر به معافى في بدنه وله قوت يومه ، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها . . . فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية . وإلا فمن كان ، جميع أوقاته ، مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة ، وطلب قوته من وجوه الغلبة ، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها إلى سعادة الآخرة ؟ » . ثم زاد على هذا قوله <sup>(٢)</sup> : « إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بساطن مطاع . وهذا أشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة ؛ وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المهرج ، وعم 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 أس والسلطان حارس ، وما لا أس له فهدموم ، وما لا حارس له فضائع . »

وبهذا أثبت الغزالي — كما نص على ذلك — أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع ؛ وتوصل بذلك إلى البرهنة على وجوب نصب الإمام .

وفي هذا المعنى ، أي وجود التلازم بين الدين والدنيا ، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر ، قال الماوردي <sup>(٣)</sup> :

(١) الغزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، ص ١٣٥ — المطبعة المحمودية بمصر .

(٢) نفس المصدر .

(٣) « أدب الدنيا والدين » ، ص ١١٥ . « طبعة وزارة المعارف ١٩٢٣ » .

ثم (أى من دواعى وجود قوة حاكمة) لما فى السلطان من حراسة الدين والذب عنه ودفع الأهواء منه ، وحراسة التبديل فيه ، وزجر من شذ عنه بارتداد ، أو بغى فيه بعناد ، أو سعى فيه بفساد . وهذه أمور إن لم تنحسم عن الدين بسلطان قوى ، ورعاية وافية ، أسرع فيه تبديل ذوى الأهواء ، وتحريف ذوى الآراء . فليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه ، وطمست أعلامه ؛ وكان لكل زعيم فيه بدعة ، ولكل عصر فى وهيه أثر . كما أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان أث ؛ ولا لأيامه صفو ؛ وكان سلطان قهر ومفسد دهر . ومن هذين الوجهين وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت زعيم الأمة ، ليكون الدين محروساً بسلطانه ؛ والسلطان جارياً على سنن الدين وأحكامه . وقد قال عبد الله بن المعتز :

الملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى .

وأما الواجبات الاجتماعية أو العامة : فهى تلك الواجبات التى فرضها الدين على الأمة كوحدة متضامنة ؛ وهى تكون القسم الأعظم من المقاصد الدينية ؛ وهى ما أسماها الفقهاء « فروض الكفاية » . ومنها الجهاد مثلاً ، والحسبة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهذه الفروض لا يمكن أن يقوم بها فرد أو أى أفراد — أياً من كانوا — وإنما تحتاج إلى تدبير وتنظيم ، واختيار وتوجيه . ولا يمكن أن ينهض بذلك إلا سلطة عامة تكون لها إرادة فوق الإرادات الفردية ، وتتوفر لها الطاعة وتستطيع الأمر والنهي والتوجيه . وهذه هى سلطة الإمامة ، فالإمامة واجبة لتأدية كل هذه الفروض ، ولهذا يقول « الشهرستانى » (۱) مبيناً علة الفرضية :

« إذ لا بد لكافتهم من « إمام » ينفذ أحكامهم ، ويقوم حدودهم ،

(۱) الشهرستانى : « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ، ص ۴۷۸ « طبعة أ. جيوم . أكسفورد ، ۱۹۳۴ » .

ويحفظ بيضتهم ، ويحرس حوزتهم ، ويعبي جيوشهم ، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم  
ويتحاكموا إليه في خصوماتهم ومناكحاتهم ، ويراعى فيه أمور الجمع والأعياد ؛  
وينصف المظلوم وينتصف من الظالم ؛ وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ،  
ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف . »

ويقول أيضاً صاحب « المواقف <sup>(١)</sup> » : « إنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن  
مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد ، والحدود والمقاصات  
وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات ، إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً  
ومعاداً . وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما  
يعن لهم » .

ويعقب شارحه الجرجاني بهذا : « بل نقول : « نصب الإمام من أتم مصالح  
المسلمين ، وأعظم مقاصد الدين » .

فالبرهان — إذن — في صورته المنطقية هو : أن هذه الأمور واجبات قصد  
إليها الشارع ، بل هي من أعظم غاياته . وهي في أدائها متوقفة على وجود الإمامة  
ومن المبادئ المقررة في الدين أن ما يتوقف عليه الواجب ، أو ما لا يتم الواجب  
إلا به ، فهو واجب : فالإمامة ولا شك واجبة شرعاً . بل هي الواجب الأول ، لأن  
عليه يتوقف سائر الواجبات : فهي العماد ، والتقطب الذي تدور عليه الرحى .

### البرهان الرابع :

وهو الأخير . أنه لا يتحقق العدل الكامل ، ولا تسكفل للناس سعادتهم  
في دنياهم وأخراتهم ، ولا تتم وحدتهم ، ولا تنتظم الأمور ، إلا بوجود هذا النوع من  
نظم الحكم ، وهو « الإمامة » : أي الحكومة الإسلامية القائمة على أساس  
من الدين ؛ إذ أن العدل المطلق إنما هو العدل الإلهي الذي تشتمل عليه الشرائع

(١) الإيجي : « المواقف » ج ٨ . ص ٣٤٦ . « طبعة المغربي ١٩٠٧ » .

الساوية ، دون القوانين الوضعية . وما « الإمامة » إلا تكلمة « للنبوة » : ما هي إلا استمرار لقيادة الأنبياء وهدايتهم للناس ؛ وما هي إلا احتفاظ بالمبادئ والعقائد التي دعوا إليها ، وجاهدوا من أجلها .

وقد رأينا أن الغزالي قال : « الدين أس ، والسلطان حارس ؛ وما لا أس له فهو دوم . . . » ؛ وأن الماوردي ذكر أن « السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لبث ، ولا لأيامه صفو . »

وقد تكلم « ابن أبي الربيع » وهو أحمد بن محمد ، في رسالته « سلوك المالك في تدبير الممالك <sup>(۱)</sup> » عن أركان المملكة ، فقال : إن لها أركاناً أربعة : « الملك ، والرعية ، والعدل ، والتدبير » . وقصد بالعدل : الدين ، كما أوضح ذلك ؛ وعرفه بأنه « حكم الله تعالى في أرضه » .

وذهب مؤلف كتاب « المنهج السلوك في سياسة الملوك » ، وهو عبد الرحمن بن عبد الله <sup>(۲)</sup> ، إلى أن أركان المملكة أو الدولة خمسة : هي الوزارة ، والرعية ، والقوة ، والمال ، والحصون ومنها الرجال . وهذه الأركان الخمسة لها قاعدة هي قاعدة الملك ولكن ، كما قال ، « هذه القاعدة وأركانها الخمسة لها أساس لا تثبت إلا عليه ؛ فإذا فقد هذا الأساس اختلت الأركان ؛ واضطربت القاعدة ، وأفضى الأمر إلى هدم الجميع . » ثم زاد ذلك توضيحاً وتأكيداً ، فقال : « وأما الأساس الحامل للمملكة فهو الدين : إعلم أن الدين أساس المملكة لا قوام لها إلا به ، ولا تثبت أركانها إلا عليه . وهو إقامة منار الإسلام ، وإظهار شعائر الحق ، وإتباع أحكام الشرع والعمل بالفرائض والسنن ومنهوبات الشريعة ، وإقامة الحدود ، وامتنال أمر الشارع

(۱) ابن أبي الربيع : « سلوك المالك » ص ۸۰ و ۹۱ ( طبعة صبرى الكردى ۱۳۲۹ هـ )

(۲) عبد الرحمن بن عبدالله : « المنهج السلوك » ص ۱۴ و ۲۰ ( طبعة أبوشادي ۱۳۲۶ هـ )

والانتها عن نواهيه ، وإيصال الحقوق الواجبة إلى أربابها ، والعمل بما يرضى الله تعالى سرا وعلانية . فإنه لا دوام للملك بغير هذه الأشياء . » .

ولكن خير من أوضح هذه النظرية ، وقررها بأسلوب فاسفي ، هو « ابن خلدون » ؛ وقد سبق أن ذكرنا شيئاً من كلامه ونبسط الآن نظريته تامة الأجزاء . فقد قال « ابن خلدون » : « ذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل ، إذ غايتها الموت والفناء : والله يقول : « أخلصتم أنفسكم إنما خلقناكم عبداً ؟ ! » . فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم ، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض » . فهذه هي المقدمة الأولى في القضية . وأما المقدمة الثانية فهي : « فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني ، فأجرتهم على منهاج الدين ، ليكون الكل محمّطاً بنظر الشارع . »

ثم قال ، تعليلاً لما اختاره الشارع : « فما كان منه بمقتضى القهر والظلم .. جور وعدوان ؛ ومذموم عنده .. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً ، لأنه نظر بغير نور الله ؛ لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة ، فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم . وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم ، من ملك أو غيره .. وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » ؛ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم » . والمقدمة الثالثة التي هي : « يكمل برهانه هي : « وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء .. ومن هم فيه مقامهم وهم الخلفاء » . والنتيجة التي يستخلصها من ذلك كله هي : « فوجب بمقتضى الشرائع ، حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم<sup>(۲)</sup> » . ويختم قائلاً : « فقد تبين لك من ذلك معنى « الخلافة » .

(۱) المقدمة : ص ۱۵۹ . « الفصل الخامس والعشرون » .

(۲) المصدر نفسه .

هذه هي نظرية « ابن خلدون » . وملخصها أنه يرى أن هذه الحياة الدنيا ليست هي الغاية من وجود الإنسان ؛ وأنها ليست إلا مرحلة في الطريق ؛ وأنها وسيلة إلى غاية أخرى هي الحياة الباقية في الدار الآخرة . والأحكام السياسية إنما تنظر إلى مصالحه في هذه الحياة الدنيا . أما الخلافة أو الإمامة — وهي في الحقيقة وريثة مقام النبوة وهي التي تعمل على تنفيذ أحكام الله — فهي تهدف إلى تحقيق مصالحه في الحياتين الدنيا والآخرة ، ولكن مع جعل الآخرة هي المقياس : فمشئون الدنيا يحكم عليها بحسب ما تؤدي إلى سعادة الإنسان أو شقائه في الدار الآخرة ، حتى الملك ؛ فهو واقع تحت هذا المقياس أيضا . وبهذا تتضح طبيعة الخلافة وضوحا تاما ؛ وتتميز بالنسبة إلى غيرها من نظم الحكم ؛ ويتبين وجوب إقامتها .

### مذهب الجواز :

أما الذين قالوا بجواز الإمامة ، على المعنى الذي حددناه آنفا ، فهم أقلية كما ذكرنا : وهم الحكمة الأولى ، والنجدات من الخوارج — والأونون هم طليعة الخوارج عندما انفصلوا عن عليّ . والأخيريون أتباع « نجدة » ، وهو عطية بن عاصر الحنفي — وقال به أيضا فريق من المعتزلة ، وعلى رأسهم أبو بكر الأصم ، وهشام بن عمرو الفوطي . وعباد بن سليمان تلميذ هشام — من المعتزلة أيضا — أي سند كره بعد قليل .

وثبت الآن الأقوال التي روتها كتب علم الكلام والتاريخ منسوبة إلى هؤلاء ، مبينة مذهب الجواز . قال أبو الحسن الأشعري<sup>(١)</sup> : واختلفوا في وجوب الإمامة : فقال الناس كلهم إلا « الأصم » لا بد من إمام ؛ وقال « الأصم » لو تكاف الناس عن التظام لاستغنوا عن الإمام . « وقال « البغدادي »<sup>(٢)</sup> :

(١) الأشعري : « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » ، ج ٢ . ص ٤٦٠ ، « طبعة استانبول ١٩٣٠ » .

(٢) عبد القاهر البغدادي : « أصول الدين » . ص ٢٧١ . « طبعة استانبول ١٩٢٨ » .

« وخالفهم ( أى الجمهور ) شذوذة من القدرية : كآبي بكر الأصم وهشام الفوطى : فإن « الأصم » زعم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام : وزعم « هشام » أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام ؛ وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام . »<sup>(۱)</sup> أى أنه يقول بجواز الإمامة فى حالة فقط دون أخرى هى حالة الفتنة والخلاف ، دون الأمن . أما فى هذه الحالة الأخيرة فتجب الإمامة لاجتماع الناس عليها .

وقال الماوردى<sup>(۲)</sup> : « وعقدتها لمن يقوم بها فى الأمة واجب بالإجماع ؛ وإن شذ عنهم الأصم . »

وقال « الشهرستانى »<sup>(۳)</sup> : « قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية ( وذكر الاسمين السابقين ) أن الإمامة غير واجبة فى الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب : بل هى مبنية على معاملات الناس . فإن تعادلوها وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه ، استغنوا عن الإمام ومقابته . »

وقال مكمل المذهب فى موضع آخر<sup>(۴)</sup> : « نعم لو احتاجوا إلى رئيس يحمى بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام ، وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدماً عليهم جاز ذلك ، بشرط أن يبقى فى معاملاته على النصفه والعدل . »

وقال « ابن حزم »<sup>(۵)</sup> — بعد أن ذكر إجماع المسلمين على وجوب الإمامة

(۱) علق على هذا البغدادى فقال : « وضميره فى هذا القول لإبطال إمامة على رضى الله عنه لأنها عقدت له فى حالة قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه . وعلى « هو الإمام حقا على رغم الفوطى وأتباعه . » . ص ۲۷۲ .

(۲) الأحكام السلطانية : ص ۳ .

(۳) نهاية الإقدام : ص ۴۸۱ .

(۴) المصدر السابق : ص ۴۸۴ .

(۵) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ج ۲ . ص ۸۷ — طبعة ناجى والخانى ۱۳۲۱ هـ .

« حاشا الفجذات من الخوارج . فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة ؛ وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم . »

وقال « عضد الدين الأيجي » وشارحه<sup>(١)</sup> : « ومنهم من فصل . فقال بعضهم — كإمام الفوطى وأتباعه — يجب عند الأمن دون الفتنة . وقال قوم — كأبي بكر الأصم وتابعيه — بالعكس : أى يجب عند الفتنة دون الأمن . »

أما رأى « عباد بن سليمان » فقد انفرد الأشعري بروايته<sup>(٢)</sup> قال : « واختلفوا هل يكون بعد علي إمام ؟ فقال أكثر الناس قد يكون بعد علي إمام . وقال عباد بن سليمان : لا يجوز أن يكون بعد علي إمام . واعتل بأنهم أجمعوا في عصر أبي بكر وعمر وعثمان وعلي أنه جائز أن يكون إمام ، واختلفوا بعد علي هل يجوز أن يكون إمام أم لا ؟ . والامة لا تجتمع على شيء تختلف في مثله . »

وقد أشار « ابن خلدون » إلى كل هذه الآراء ، فقال — بعد أن أقام الدليل على الإجماع<sup>(٣)</sup> : « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب المنصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع ، منهم « الأصم » من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم . والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع . فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه . » ثم قال : « وهؤلاء محجوجون بالإجماع » . وبين ، كعادته في توضيح آراء الآراء ، السبب في الذهاب إلى هذا الرأي — قائلاً<sup>(٤)</sup> : « والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا ، لما رأوا الشريعة ممتلئة بدم ذلك والنعي على أهله ، ومرغبة في رفضه . » وقال ، راداً عليهم

(١) المواقف : ج ٨ . ص ٣٤٥ .

(٢) مقالات الإسلاميين : ج ٢ . ص ٤٥٩ — « استانبول ١٩٣٠ » .

(٣) المقدمة : ص ١٦٠ . الفصل السادس والعشرون .

(٤) نفس المصدر .



« واعلم<sup>(١)</sup> أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به ؛ وإنما ذم المفسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالذات ؛ ولا شك أن في هذه مفسد محظورة، وهي من توابعه . كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه ، وأوجب بإزائها الثواب ، وهي كلها من توابع الملك . » ثم أتى برد آخر : « ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا المنصب لا يفنيكم شيئاً ؛ لأنكم موافقون على وجوب إقامة الشريعة وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة ؛ والعصبية مقتضية بطبعها الملك ؛ فيحصل الملك وإن لم ينصب إمام ، وهو عين ما فررتم عنه<sup>(٢)</sup> ! » .

وواضح من كلام ابن خلدون أن السبب الذي حمل هؤلاء على القول بالجواز هو ما شاهدوه من انحراف نظام الخلافة القائم بالفعل عن الأهداف التي أقيم من أجلها ؛ وأنه أنتج سياسة سداها ولحمتها الظلم والإعنات، والاعتداء على حقوق الناس وتحول إلى نظام استبدادي لا يقوم على الرضا ؛ فراعهم ذلك ورأوا أنه لا ينبغي أن يكون مفروضاً على المسلمين أن يقيموا فوقهم قوة حاكمة قاهرة ، ينتهي أمرها إلى هذا المصير . وهذه في الحقيقة حجة ضد قيام الحكومات على الإطلاق ؛ هي دعوة إلى إلغاء الحكومة ، أي وجود سلطة تنفيذية متميزة في الدولة ، لما ينجم عنها من أضرار . وهذا مذهب قال به بعض الفلاسفة في العصور الحديثة<sup>(٣)</sup> .

(١) نفس المصدر . (٢) المقدمة : ص ١٦١ . (٣) هؤلاء هم الأحرار الذين يدافعون عن الحرية الكاملة للفرد ، ويفارون على هذه الحرية أن ينتقمها الساطان المطلق للحكومة ذات السيادة الأمرة للجميع . ومنهم الفيلسوف « هربرت سبنسر » ( H. Spenser ) كما بين في كتابه : « الفرد ضد الدولة » ( Man versus the State ) . وكذلك « وليم جودوين » ( W. Godwin ) مؤلف كتاب « حقوق الإنسان » ( The Rights of Man ) . ولكن وجود بعض مساوى للدولة لا يقتضى أن يستغنى عنها . ومع أن هذين الكاتبين قد بينا خطر الحكومات على الحريات ، وإن أحداً لم يتابعهم في أنها لا ينبغي أن توجد ، على النحو الذي هي عليه ، أو على نحوها .

على أن المفكرين الإسلاميين لم يقصروا كلامهم على مجرد بيان الأضرار المترتبة على وجود الحكومات؛ بل إنهم في نفس الوقت قالوا — وذلك لكي نفهم مذهبهم صحيحاً — أنه واجب على الناس إقامة العدل فيما بينهم وتنفيذ أحكام الله، وأن يجمعوا على النصفة ويتحقق بينهم التعاون. فكأنهم قد اشترطوا للقول بعدم وجوب الإمامة هذا الشرط. وهذا الشرط إن كان ممكناً حدوثه عقلاً، فإنه — كما يقول خصومهم وردوا عليهم بذلك — ليس ممكناً فعلاً: من لهم باجتماع الناس لتحقيق العدل، واتحادهم، وتمكنهم من التغلب على الغرائز الفردية الراسخة في أعماقهم، غرائز الأثرة والأنانية. وحب الاستحواذ والسيطرة؟ فهم إذن إنما يفترضون حدوث حالة خيالية.

ولكنهم — إذا صرفنا النظر عن الناحية العملية — يدعون بهذا الافتراض على أنهم قوم مثاليون، متمسكون بأهداب المثل العليا: هم أكثر مثالية من أصحاب المذاهب الأخرى الذين قالوا بوجوب نصب الإمامة. فهم في الواقع يصرون على وجود الحكومة المثالية، أي الكاملة العادلة؛ وإلا فلا داعي لإيجاب وجودها: إيماناً بحقها كل ما يهدفون إليه، أو يرفضوه كله. ومن هذا يتضح أنهم لم يكونوا متباينين في شأن الإمامة مطلقاً — إذا كان يفهم منها تنفيذ أحكام الشريعة — وإنما ذكر أن هذا هو التعريف الذي عرفها به ابن خلدون. بل هم قد أعلنوا وجوبها؛ فنقلوا الوجوب من الإمامة، كهيئة متميزة منفصلة، إلى تنفيذ القانون نفسه. فالواجب على المسلمين إرضاء أحكام الله: أي تنفيذ القانون. ونفهم من ذلك أنهم نظروا إلى الإمامة، التي لم يريدوا أن يقرروا بوجوبها، على أنها تطابق الرئاسة، أي على أنها هذه القوة القاهرة المسيطرة. فهم لا يريدون سلطة تنفيذية — كما ينبغي أن نقول اليوم — وإنما يريدون سلطة تشريعية وقضائية بالتفاهم والتراضي؛ ويكون التنفيذ مشتركاً جمعياً يشترك فيه الجميع. وهذه في الحقيقة هي الديمقراطية أو الجمهورية في أكل صورها، كما يحلم بها فلاسفة السياسة في العصر

الحديث . ولكن أنى لهم أن تتحقق ؟ وما السبيل إلى تحققها ؟ ؟  
أطلقنا في ذلك ، لنبين بالضبط ماذا كان يريد القائلون بمذهب الجواز ؛  
ومنه يتضح أن الشقة بينهم وبين القائلين بالوجوب ليست بعيدة — خلافاً لما خيل  
لبعض الذين لم يفهموا هذا المذهب حق الفهم .  
فالجميع متفقون على أن القانون واجب أن تنفذ أحكامه . وكل ما هنالك أن  
الذين قالوا بالوجوب لا يتصورون إمكانية هذا التنفيذ إلا بواسطة حكومة : إلا  
بوجود أداة لها سلطة عامة تقتضى الطاعة من الجميع . والآخرين يتصورون  
إمكانية بدونها ؛ ثم ينظرون إلى الواقع والتاريخ فيرون أن للحكومات  
مساوىء ، فأداهم اجتهادهم حينئذ إلى أن يقولوا إنه لا ينبغي أن تعتبر فرضاً  
أو واجباً مطلقاً يجب على الأمة تنفيذه ؛ بل إن الإمامة مبنية على معاملات  
الناس . ومن الواجب أن يوضح ذلك ؛ إذ أن هذا الخلاف إنما هو من الناحية  
الفقهية المحضة ، وناحية المسؤولية الخلقية ، ولا يشير إلى الناحية العملية : فإن تكملة  
مذهبهم ، كما ذكرنا ، أن الناس إذا احتاجوا إلى الإمامة فلهم أن يقيموها .  
وخير مثل يقرب المسألة إلى الذهن هو تشبيهها بالبيع : فقد قال الله تعالى « وأحل  
الله البيع » ، أى جعله مباحاً أى جائزاً ، وليس فرضاً أو واجباً . ولكنه مع  
ذلك الأساس لحياة الناس الاقتصادية ؛ وعليه تتوقف المصالح والمعاملات . فليس  
كل ما هو جائز فى القانون لا أهمية له ، أو يمكن أن يستغنى عنه . والذي  
حدث بالفعل هو أن أكثر الذين قالوا بالجواز قد عينوا لهم أئمة :  
فالجوارج كلهم قد انتخبوا بعد قليل « عبد الله بن وهب الراسبي » إماماً لهم ؛  
والنجدات مسمواً بذلك لأنهم بايعوا « نجدة بن عامر الحنفى » إماماً ؛ وبايعوا من قبله  
قائداً يسمى « أبا طالوت » ، وبايعوا من بعده « أبا فديك » ، على ما هو معروف  
فى تاريخهم . والمعتزلة كانوا يعترفون ببعض الخلفاء العباسيين ، إلى حد قريب  
أو بعيد . واضطرارهم إلى الاعتراف عملياً بهذه السلطات يشهد بصدق ملاحظة

خصوصهم — كابن خلدون — على ما أشرنا إليه من قبل ، إذ قال إنه لا مفر من حدوث سيادة أو تكون عصبية أو شوكة أو ملك ؛ وأن الفرار من القول بوجوب الإمامة لا يغنيهم شيئاً .

أدرك الجواز والرد عليها :

على أننا يجب أن لا نترك هذا المذهب قبل أن نأتي على سائر الأدلة العقلية التي استند إليها ، فوق ما تقدم من المبادئ العامة . وهي تتلخص في تعديد الأضرار التي تنشأ من وجود الإمامة . ويمكن أن يقال إنها أضرار الحكومات على الإطلاق .

فقد قال المدافعون عنه من المتكلمين :

أولاً — إن وجود الإمامة يخالف مبدأ المساواة : فإن الناس كأسنان المشط ، أو كإبل مائة لا نجد فيها راحلة ؛ وكل واحد من المجتهدين مثل صاحبه ؛ فمن أين يلزم وجوب طاعته لمن هو مثله<sup>(١)</sup> ؟

وثانياً — إن هناك تعارضاً بين الطاعة وحق الاجتهاد ، أي الاستقلال بالرأي . فكيف نجعل إماماً واجب الطاعة من تجوز مخالفته ، إذا أدى اجتهاد الفرد إلى ذلك<sup>(٢)</sup> ؟

وثالثاً — إنه ينفي حق الحرية : فإن تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه ، فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى ، إضرار به لا محالة<sup>(٣)</sup> .

ورابعاً — إنه يؤدي إلى وقوع الشقاق : فقد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة وفيما سلف من الأعصار ، فيفضى إلى الاختلاف والفتنة . وهو إضرار بالناس<sup>(٤)</sup> .

(١) الشهرستاني : « نهاية الإقدام » ، ص ٤٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨٣ .

(٣) المواقب : ج ٨ ، ص ٣٤٧ . (٤) نفس المصدر

وخامساً — بما أنه لا تجب عصمة المتولى فيتصور حينئذ منه الكفر والفسوق ، فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه ؛ وإن عزل أدى إلى الفتنة إذ يحتاج في عزله إلى محاربتة<sup>(۱)</sup> .

وسادساً — أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه . ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه ، في كل ما يعين لهم من الأمور الدنيوية عادة . فلا فائدة في نصبه للإمامة<sup>(۲)</sup> .

سابعاً — أن للإمامة شروطاً قلما توجد في كل عصر ، فإن أقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب . وإن لم يقيموه فقد تركوا الواجب . فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين ، فيكون ممتنعاً<sup>(۳)</sup> .

وكل هذه تبادر أدلة وجيهة ، وهي صادقة من ناحية واحدة فقط . وعند أهل السنة الرد ، بل الردود ، على كل منها وعليها جميعاً . ولا داعي لأن نفصل هذه الردود ، فالقارىء يمكن أن يجد الرد عليها بنفسه ؛ إذ من الممكن أن نوفق بين حقوق الفرد وحق الدولة ؛ ويمكن أن لا نجد تعارضاً بين الطاعة والحرية . ويحدث هذا في بعض الحكومات المنظمة الديمقراطية الراقية .

غير أن الداعين لمذهب الوجوب لهم رد شامل يعم هذه المسائل جميعاً : وهو أنهم يقولون إن عندنا قاعدة شرعية سليمة ، وهي أننا ندفع الضرر الأكبر بتحمل الضرر الأقل ، وأن المسألة مسألة نسبية ، مسألة موازنة<sup>(۴)</sup> . وقد قال

(۱) المواقف : ج ۸ . ص ۳۴۷ .

(۲) و (۳) نفس المصدر .

(۴) قرر الفخر الرازى هذه القاعدة فقال :

« لا نزاع في أن هذه المحذورات قد تحصل . لكن كل عاقل يعلم أنه إذا قوبلت المفسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفسد الحاصلة من وجوده ، فالمفسد الحاصلة من عدمه أزيد بكثير من المفسد الحاصلة من وجوده . وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالرجحان . فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير . فهذا ما في هذا المقام اهـ »

• الاربعين في أصول الدين : ص ۴۲۸ — طبعة حيدرآباد الدكن ۱۳۵۳ هـ »

علماء الفقه إنه ينبغي أن نتحمل أخف الضررين ؛ وقالوا أيضا « إن دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب » . فهب أننا سلمنا بهذه الأضرار التي تذكرونها عن الإمامة أو الحكومة ، فهل هي تقاس بالأضرار البالغة العظيمة التي تترتب على تركها أو عدم وجودها ؟ إن الأضرار التي تترتب على عدم وجودها هي : الفوضى ، والتنازع ، والتفكك ، وسفك الدماء ، وضياع الحقوق ، وتعطيل أحكام الشريعة — وإنكم لا ترضون أبداً بتعطيلها — وعدم الدفاع عن الإسلام ، وإبطال الجهاد ، وفقد أوطان الإسلام استقلالها ، ووقوعها فريسة في يد الأعداء ، أعداء الله وأعداء الدين . وجملة القول هي هلاك الإسلام والمسلمين جميعاً ! فهل ما ذكرتم من أمور تافهة يوازي هذه الأضرار كلها<sup>(۱)</sup> ؟ !

### الرد على دعاوى بعض المعاصرين

(۱) حان الوقت لكي نقول كلمتنا النهائية ، وزد الرد الأخير على الدعاوى — أو بالأحرى المزاعم — التي زعمها الأستاذ « علي عبد الرازق » في مؤلفه ، « الإسلام وأصول الحكم » . وقد سبق أن أشرنا إليها غير مرة ورددنا على بعض منها ، ولكننا نريد الآن أن نعقب بالرد الشامل الحاسم الذي يميز الخطأ من الصواب ، ويفصل بين الحق والباطل ؛ وما كنا لنتحتاج أن نرد على هذه الدعاوى بعد أن وصلنا إلى المرحلة الحالية من الدراسة ، فكل ما سبق تنفيذ لها ، ومثبت لبطاليتها .

والواقع أننا نرى كل دعاواه هذه ترتكز على أساسين لا ثالث لهما ؛ ويستخلص منهما نتيجة كلية . فإذا أمكن إثبات أن هذين الأساسين منهاران ، فكل ما بيني عليهما من مزاعم منهارة أيضاً .

فالأساس الأول عنده : أن الإسلام ليس إلا عقيدة « فردية » روحية ؛ وأنه لا صلة له إذن بالدنيا ، ولا بالسياسة ولا بالاجتماع !! والثاني : أن رسالة النبي صلى الله عليه وسلم قد انتهت بموته ؛ وكذلك زعامته ؛ فليس لأحد أن يخلفه لا في

رسالته ولا في زعامته !! (ص ٩٠). والنتيجة التي يصل إليها - وهي الغرض الجوهري من تأليفه كتابه - : أن الخلافة أو الإمامة الكبرى ، كما يقول ، لا أساس لها من الدين ؛ بل هي ضد الدين ومخالفة لمبادئه. فهذا إنكار للإمامة بالمرّة والحقيقة التي ينبغي أن تقرر أولاً : أن هذا الرأي ، رأى انفراد به وحده ، دون أمة الإسلام جميعاً. فلم يقل به أحد من أهل الإسلام ، على اختلاف فرقهم ومذاهبهم . وينبغي أن لا يُخطأ بذهب الذين قالوا بجواز الإمامة ، كما بدا أنه يميل إلى أن يفعل . فقد أوضحنا هذا المذهب وعينا حقيقته ؛ وانتهينا إلى أنهم كانوا أكثر مثالية من غيرهم ، وأنهم أرادوا إمامة بالإجماع دون أي خلاف ، تنفذ القانون وتعضي أحكام الله ؛ وأنهم إما تعرضوا للمسألة من الناحية الفقهية . أما من الناحية العملية فرأوا لزومها وأقاموا هم الإمامة بالفعل . فليس صحيحاً ما عرض به هو إذن ، إذ قال : « وربما كان محمولا على هذا المذهب ما يراه بعض الفرق الإسلامية من إنكار الخلافة في الإسلام مرة واحدة » . ص ٥٥ .

فليست هناك أي فرق إسلامية قالت بهذا على الإطلاق . وهذا هو الخطأ الأول ؛ فهو لم يفهم الفرق بين الجواز والمنع . وقد أوضحنا هذا فيما سبق بما لا مزيد عليه .

ومن ناحية موضوع الدعاوى ، فكما قلنا لم نعد في حاجة إلى الرد عليها بعد أن وصلنا إلى هذه المرحلة ، وأثبتنا في الفصل الأول طبيعة الإسلام السياسية ، وفصلنا البراهين العقلية والتاريخية ، وعرضنا آراء المستشرقين الذين يتبعون في أبحاثهم أساليب البحث الحديثة . وقد رأينا أنهم قرروا أن الإسلام ذو صبغة سياسية ، وأنه يجمع بين الدين والدولة ؛ وأنه يشمل نظريات قانونية وسياسية . ( راجع الصفحات ١٣ - ٢٠ ) . وكذلك بعد أن وصفنا الدولة الإسلامية في واقعها التاريخي ، وبيننا تكوين الفرق والأحزاب حولها ( راجع الفصل الثاني ) . وشرحنا جهود المفكرين في البحث في موضوع الإمامة . وأوردنا التعاريف المختلفة التي أتوا بها لها ( انظر الفصل الثالث ) ؛ وفي هذه التعاريف بدا جلياً أن كل هؤلاء المفكرين لم يتصوروا إلا التلازم بين الدين والدولة ، وأن الإسلام ( م - ٩ )

مجموعة من المبادئ لتنظيم حياة الفرد والمجتمع. وأن الإمامة قصد بها سياسة الدنيا بالدين. واتفق على هذا جميع الأئمة من أمثال: البغدادي، والماوردي، والغزالي، والرازي، وابن خلدون، ماشذ واحد منهم. وعرفنا البراهين العقلية والدينية القوية التي أثبتوا بها وجوب الإمامة كما قررناها في هذا الفصل. فبعد هذا كله ما نظن أننا عدنا في حاجة إلى الرد على مزاعمه. غير أنه ربما بقيت بعض النقاط التي تحتاج إلى الإيضاح لنستكمل بها التدايل، وذلك بعد أن نقتبس بعض عباراته وننقلها بنصها:

فهذا هو يقول: «الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى» ص ٧٦ - يقصد بالدين ما يقابل الدنيا، كما يشرح ذلك في كلامه.

ويقول: «هيئات، هيئات» لم يكن ثمة حكومة ولا دولة، ولا شيء من زعات السياسة...» ص ٨٠.

ويقول: «إن كل ما جاء به الإسلام... فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى... وسيان أن يكون منه للبشر مصلحة مدنية أم لا، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوي إليه ولا ينظر إليه الرسول!» ص ٨٥.

وزيد معناه توضيحاً، فيقول: - مشيراً إلى الحكم وتدير أمور الدنيا والسياسة -

«ذلك من أغراض الدنيا؛ والدنيا من أولها لآخرها، وجميع ما فيها من أغراض وغايات، أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فيها من عقول، وحبانا من عواطف وشهوات... هي أهون عند الله تعالى من أن يبعث لها رسولا. وأهون عند رسل الله من أن يشغلوا بها، وينصبوا لتدبيرها. اه» (ص ٧٨ - ٧٩) نعم هذا هو ما يقوله بالحرف الواحد. وهو المحور الذي يدور عليه كل كلامه.

ونحن نريد أن نسأل: إذا كان الإسلام لا يُعنى كما يقول بشئون الدنيا، فلم كانت إذن هذه التشريعات التي جاء بها المعاملات؟ والقواعد التي وضعها لحفظ



الأموال؟ والتنظيمات التي أوجبها لحفظ الأسرة؟ ولصون الحياة نفسها؟ وأليس هذا كله في الدنيا؟ وهل يريد أن نقصر الشريعة الإسلامية على مسائل العبادة وحدها، ونحذف ما عدا ذلك؟ وهل الإسلام أقر «الرهينة» ودعا إلى قطع الصلة بالحياة الدنيا؟ وهل قال أحد من علماء الإسلام إن الدنيا مذمومة لذاتها، أم هم قد قالوا إنها وسيلة إلى الآخرة، ومكان للعمل الصالح، ويمكن أن تكون — حين يريد الإنسان — وسيلة طيبة، وتصبح خيراً عظيماً؟.

فهذا هو الغزالي يقول — كما سبق لنا شرحه — : « إن نظام الدين لا يحصل عليه إلا بنظام الدنيا ». وقال الإمام الرازي في تفسيره (سورة الحديد: ٢٠) ما يأتي: « اعلم أن الحياة الدنيا حكمة وصواب »؛ وبرهن على ذلك بكثير من الأدلة منها استخلاف الله فيها للنوع الإنساني: « إني جاعل في الأرض خليفة »، وأن الحياة خلقه: « الذي خلق الموت والحياة »؛ ولأنه لا يفعل العيث، على ما قال: « أفضبتم أنما خلقناكم عبثاً »، « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً »؛ ولأن الحياة نعمة، بل هي أصل لجميع النعم. وعظم الله المنة بخلق الحياة — إلى آخر ما قال الإمام. وختم كلامه قائلاً: « بل المراد أن من صرف هذه الحياة لا إلى طاعة الله، بل إلى طاعة الشيطان ومتابعة الهوى، فذاك هو الذموم » اهـ.

وقال ابن خلدون مثل هذا الكلام، وقال به كل علماء الإسلام.

فهذا هو الأساس الأول الذي بنى عليه دعاواه، وهو محاولة فصل الدين عن الدنيا، وبالتالي عن السياسة، قد انهيار. وإذن فينهار كل ما بنى عليه أيضاً. ثم هذا هو يقول:

« التمس بين دفتي المصحف الكريم أراً ظاهراً أو خفياً لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، تلك منابع الدين الصافية في متناول يديك وعلى كعب منك فالتمس فيها دليلاً أو شبهة دليل فإنك إن تجد عليها برهاناً إلا ظناً، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً ». ص ٧٦.

ونحن نقول له: إن القرآن قد اشتمل على أسس المبادئ السياسية. ولكن

ليس المجال هنا لتفصيلها؛ فذلك يحتاج إلى مجلد خاص. وهو في مجموعه قانون تناول تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية من كل وجوهها، واحتوى أيضاً على قوانين للحرب والسلام، وهذه من أخص أمور السياسة. وخوطبت به أمة متحدة تؤمن به ذات كيان خاص؛ وقد قال بشأنها: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر... الخ»، فمئنها بالخطاب أمة متميزة دون سائر الناس ووصفها بأوصافها؛ وقال أيضاً: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً». والأمة بهذا التبيين ما هي إلا مجتمع سياسي.

ووردت التشريعات الاجتماعية أيضاً في الأحاديث، ثم في السنة العملية بوجه أخص. أم هو لا يعتبر السنة العملية؟ ومن السنة العملية تكوين «المجتمع الإسلامي» الذي كانت له كل الخصائص التي توجد بها الدولة السياسية بكل معانيها، ويؤدي كل وظائف الدولة. كما يعرف ذلك كل دارس للتاريخ. فهذه حقائق عملية كيف استطاع إنكارها؟؟

ثم لماذا يمترض على «الإجماع»؟ وأليس اتفاق الصحابة الأول الذين هم كانوا أول من لبى الدعوة، وكانوا ماصري الرسول، وثيق الصلة به، له قيمته وأهميته التشريعية؟ وإذا كان أبو بكر وعمر وعلي — رضي الله عنهم — وأمثالهم لم يفهموا الإسلام كما ينبغي، فمن الذي فهمه إذن، أو يمكن أن يفهمه؟ وأليس ما أقروه من أعمال هو ماضي الأمة وتاريخها وتقاليدها، فلماذا لا نحترمه؟ ولماذا لا تكون هذه الأعمال مثلاً أو سابقات دستورية أو قضائية نسير على منهجها؟. وشو ما تفعله كل الأمم الراقية.

وحتى إذا لم يكن إجماعاً بل كان «كثرة»، فله أيضاً قيمته البالغة وأهميته وهذا هو «مبدأ الأغلبية» — كما يعبرون عنه اليوم — وهو أساس كل التشريع عند الأمم الديمقراطية اليوم.

وبعد هذا ماذا يريد بقوله: «انتهت الرسالة بموت الرسول صلى الله عليه وسلم»؟؟ (ص ۹۰)

إن كان يريد « انتهى تبليغ الرسالة » فهذا ما لا يخالفه فيه أحد ، ولا داعي لأن ينبه عليه . أما إن كان يريد « انتهى موضوع التبليغ » ، انتهى ما دعا إليه النبي صلى الله عليه وسلم — فيكون معناه أن القانون قد انتهى ، وأن الشريعة كان لا ينبغي أن يعمل بها ، وأن الأمة صارت في غير حاجة إلى تنظيم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ ! وهذا ما لا يقول به أحد . بل إن القول به يخرج الإنسان من دائرة الإيمان نفسه ؛ إذ مؤداه أن الإسلام كان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، فقط !!

فإن كان لا يريد هذا — لأنه يقر بأنه مسلم — فهذا القانون الذي جاء به النبي صلوات الله عليه ليس في حاجة إلى من ينفذه ويصونه ، ويكفل أن تحترمه الجماهير ونظيمه ؟ وهذا التنظيم ألا يحتاج إلى من يشرف عليه ، ويحتفظ به ؟ وهذه المبادئ الإصلاحية أليست تتطلب من يسعى إلى تحقيقها ، ويضمن تثبيتها ، وبقائها ونشرها ؟ وهذا الإسلام نفسه أليس من الواجب أن يوجد من يحميه ، ويدافع عن أوطانه ويرد عنها الأعداء ؟ وهل كان الذي يرضيه أن ينقلب المسلمون عقب وفاة نبيهم أفراداً متقطعين ، يبيس كل منهم في أي أرض ، ويخضع لأي سلطان ؟ وهل كان يمكن أن يبقى الإسلام بعد ذلك ؟ .

إن كل هذه المخاطر هي التي أراد المسلمون أن يتقوها . وهي التي دفعتهم إلى أن يجتمعوا وينتخبوا « أبابكر » رضي الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم للحفاظ على دينه ، وخلافته في رعاية الأمة بعده ، لتبقى حياة الإسلام ويستمر قوياً عزيزاً آمناً ، ويتمكن من أداء رسالته التي جاء يدعو العالم إليها .

فهذا هو الأساس الثاني الذي بنى عليه دعاؤه قد انهار ، فبينها كل ما بناه عليه أيضاً . ونعرض عما ورد بعد ذلك في كتابه : من مطاعن علي أبي بكر رضي الله عنه نفسه ، والصحابة ؛ وأنهم أقاموا حكومة غير إسلامية ، أغراضها دنيوية ، للترويج لمصالح العرب ؛ ولم تكن حربهم لله ، بل للخوض في الملك ؛ وأن أبابكر كان أول ملك في الإسلام ؛ وأن دولته قامت على السيف والقوة الخ : ( ص ۹۲ وما بعدها إلى آخر الكتاب ) . فهذا — على الأقل من الناحية العامة — تشويه للتاريخ

### مذهب الشيعة :

قال الشيعة أيضا بوجوب الإمامة . فهم في هذا متفقون مع أهل السنة وأكثرا الخوارج والمعتزلة ، كما ذكرنا . نير أن لهم فهما خاصا في معنى الوجوب ، فهم لا يرون أنها واجبة على الأمة ، ولكن يقولون إنها واجبة على الله .

والقول بأن شيئا ما يجب على الله يبدو غريبا ؛ ولكنه لا يظهر بمثل هذه الغرابة إذا عرفنا مصدر هذه النظرية . والواقع أنها ليست إلا تفريعا على نظرية المعتزلة المشهورة التي تناقش في كتب علم الكلام ، والتي يحتدم الخلاف بينهم وبين أهل السنة بسببها ؛ وتلك هي ذهابهم إلى أن فعل الصالح واجب على الله ، وأن العدل ومراعاة الحكمة واجب عليه أيضا . وهي فكرة فلسفية ترجع إلى تمسكهم بالقانون العقلي ، وأن العقل هو الذي يدرك الحسن والقبح ، والصالح والفساد ، وأن هذا الحكم العقلي مطرد أبداً ، وأنه لا يتخلى عن موضوعه حتى ولو كان الموضوع أفعال الله سبحانه وتعالى ، فيجب أن تكون متلازمة مع الحكم العقلي . ويجب أن ننبه هنا إلى أن هذا القانون العقلي الذي تشبث المعتزلة بالتمسك به هذا التشبث ، حتى أوجبوه على الله ، والذي أرادوا أن يجعلوه حكماً

---

= وجهل فاضح بمقائمه ، كما يعرف من يدرس أي شيء عن سيرة الخلفاء الراشدين وحكومتهم : تلك الحكومة المثالية التي قل أن يكون لها نظير في التاريخ الإنساني كله !

وإذا كان أولئك لم يحتفظوا بروح الإسلام ، ولم يراعوا أغراضه ، فمن يبقى إذن مسلماً ؟ .

أما الحكم على هذه الاتهامات من الوجهة الدينية ، فليس مما يدخل في نطاق البحث ؛ ولذا فإننا نؤثر أن نتركه لغيرنا ممن لهم الحق أن يصدروا مثل هذا الحكم .

في الأمور حتى قبل الشرع ، هو قريب من « القانون الطبيعي » الذي وصل إليه الأوربيون في العصر الحديث ويفخر فلاسفتهم باستكشافه ، وهم لا يزالون يقررونه ويدعون إليه .

ومن النتائج التي انبنت على مذهب المعتزلة أن « فعل اللطف » واجب على الله . وفسروا « اللطف » بأنه — على حد ما عرفه به صاحب المواقف<sup>(۱)</sup> — « الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، كبعثة الأنبياء » ، قال : « فإننا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية . » اهـ . ونقل الرازي<sup>(۲)</sup> عن الشريف المرتضى أنه قال : « أعلم أن مرادنا من اللطف الأمر الذي علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر . بشرط أن لا ينتهي إلى حد الإلجاء » .

### الدور على المذهب :

ولما كان كثير من الشيعة قد اعتنق في الوقت نفسه مذهب المعتزلة وكثير من المعتزلة صاروا شيعيين ، وكان هذا التطور قد حدث منذ حوالي منتصف القرن الثالث ، بسبب اضطهاد الخلافة العباسية لهم ، أو بسبب ثورتهم على الخلافة ، فقد حدث تزاوج بين المذهبين ، واقتبس الشيعة حجج المعتزلة وأخذوا يدافعون بمنطقهم ؛ ومن ثم فإنهم كونوا القياس الذي يستدلون به على مذهبهم على النحو الآتي : قالوا : بما أن فعل اللطف واجب على الله ؛ وبما أن الإمامة — ويقدمون أدلة عديدة لإثبات ذلك — لطف ، بل هي أعظم أنواعه — وينبغي أن لا يغيب عنا أنهم يشترطون في الإمام العصمة ، فالإمامة التي يقولون بأنها تكون لطفاً

(۱) عضد الدين الإيجي : المواقف ، ج ۸ . ص ۱۹۶ .

(۲) الاربعين في أصول الدين : ص ۴۲۹ .

على إمامة المعصوم دون غيرها - بما أن هذه الإمامة كذلك ، بإقامتها إذن واجب على الله تعالى . ويستدلون على أن الإمامة لطف ، وعلى وجوبها ، بهذه الأدلة :  
أولاً : لأننا نحتاج إلى الامام ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية ، وليكون أيضاً حافظاً للدين عن الزيادة والنقصان . وهذا هو مذهب الإمامية الاثني عشرية .

ثانياً : أولاً لأنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول والإمام ، فوجب على الله أن لا يخلى العالم من المعصوم . وهذا هو مذهب «الإسماعيلية» والباطنية .  
ثالثاً : أو كإقال بعض قدماء الشيعة ، إنهم يحتاجون إلى الإمام ليعلمهم أحوال الأغذية والأدوية ويعلمهم السموم المنسككة ، ويعرفهم الحرف والصناعات ويصونهم من المخاوف والآفات (١) .

وشرح الإمامية مذهبهم ، وهو المذهب الأوسط ، فقالوا : إن الشريعة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من وصولها صحيحة إلى الناس بعد عهده ، يحصل عليهم التكليف : فلا بد لها من حافظ يحفظها عن التغير ، ومن ناقل ينقلها إلينا . ولا بد أن يكون هذا الحافظ والناقل غير جائز عليه الخطأ ؛ وإلا كان وصول الشريعة غير متحقق . وقالوا إن هذا النقل لا يتم بالتواتر : لأنه يثبت ما وصل ، ولكنه لا ينفي ولا يثبت ما لم يصل . فيبقى جانب من الشريعة غير منقول . ولا بالإجماع : لأن عصمة الإجماع غير ثابتة بالعقل ؛ ولا يمكن إثباتها بالنقل إلا إذا اشترطنا إجماعاً آخر على الدليل ، فيلزم عليه أن نستدل على ما لم يثبت بفرض إثباته : وهو الدور . فإذاً لا يمكن أن تبقى الشريعة محفوظة أو تصل كاملة ومتيقنة وصحيحة ، إلا بحفظ ونقل أشخاص معينين بوصوفين بوجود العصمة .  
رابعاً : استدل الجميع بأن إثبات الإمامة باختيار الناس ، أي دون أن تكون

(١) الرازي : « الاربعين في أصول الدين » ، ص ٤٢٧

بتعيين من الله ، يفضى إلى الفتنة ؛ إذ يحدث الاختلاف بين الناس لأسباب كثيرة ، ولا يمكن ترجيح رأى على رأى ، ولا تفضيل فريق على الآخر ، فيؤدى ذلك إلى التنازع والهرج والمرج ، وتنشأ من ذلك الحروب . فرفع أسباب هذا النزاع كلها ، من أساسها ، بتعيين الإمام من الله ، أى بنص من الشرع ، لطف من الله بعباده ورحمة لهم .

خامساً : إن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة ، وأن يكون أفضل الخلق كلهم ، وأن يكون أعلم الأمة ، وأن يكون مسلماً فيما بينه وبين الله ؛ ولا اطلاع لأحد من الخلق على هذه الصفات . والله تعالى هو العالم بها . وإذا كان الأمر كذلك وجب أن لا يصح نصب الإمام إلا بالنص .

سادساً : لأنه لو جاز الخطأ على الإمام ، أى جاز أن لا يكون معصوماً — ويحدث هذا إذا لم يكن تعيينه من الله — فإننا حينئذ إذا اقتدينا به ، وقد أمرنا الله بالاعتداء به ، ثبت أن الله أمر باتباع الذنب أو المعصية ؛ وهو غير جائز على الله . وإن لم نقصد به خرج الإمام عن كونه إماماً ، فلا إمام فى الحقيقة حينئذ لأن الإمام معناه الشخص الذى يؤم ويقتدى به .

سابعاً : وأيضاً : لو جاز عليه أن يخطئ ويعصى ويظلم ، ويستبيح الدماء والأعراض ، فإن لم يجب منعه من ذلك كان فى هذا مخالفة لأمر الله تعالى بالنهى عن المنكر ، ولترتب على هذا أن الإمام الذى نصب لمنع الرذائل قد عمل على تكثيرها وانتشارها ، فأدى ذلك إلى التناقض . ولو قلنا واجب منعه فهذا مستحيل أو متعذر عادة ؛ فقلما يجمع الناس كلهم على شيء . وهم ممنوعون بالرهبة والخوف من بطش الإمام أحاداً وجماعة . وأيضاً لو أجزنا لهم تأديبه ، وقد أقنناه لغرض أن يؤدبهم هو ، للزم الدور ؛ وهو باطل .

ثامناً : إن هؤلاء الذين يختارون الإمام بالبيعة لا يملكون التصرف بأنفسهم فى أمور المسلمين ولا تصرف لهم فى غيرهم ، فكيف يعقل أن تكون لهم

قدرة على إقدار الغير على التصرف في جميع أهل الشرق والغرب .  
تاسعاً : إن الإمام نائب الله تعالى ونائب رسوله ، ونيابة الغير لا تحصل  
إلا بإذن ذلك الغير ؛ فوجب أن لا يثبت الإمام إلا بنص الله ونص رسوله .  
فثبت أن الإمامة لا تثبت إلا بالنص<sup>(۱)</sup> .

عاشراً : وهو عندهم من أقوى الأدلة ، ويجمع كثيراً من الأدلة السالفة  
بطريق ضمني : أن الإمام هو « حجة الله » على خلقه ، أو حجة الله في الأرض .  
ويقصدون بذلك أنه هو البرهان أو الدليل القائم على أن الله أراد أن يبلغ شرعه  
لعباده ، وأنه يخاطبهم ويكلفهم باتباع أوامره واجتناب نواهيه ؛ فلولا هذا  
الدليل لكان للناس عذر في العصيان . ولكن وجوده يزيح عذر المكلف .  
وقد أخذوا هذا المعنى من قوله تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »  
فكما أن إرسال الرسل هو حجة الله على عباده ، فكذلك الأئمة حجة له<sup>(۲)</sup> .

والواقع أن الشيعة يقيسون « الإمامة » على « النبوة » . وهذا القياس  
عندهم هو قاعدة حججهم ، وهو المنبع الذي يستمدون منه استدلالاتهم .  
قال الشهرستاني<sup>(۳)</sup> : « قالت الشيعة الإمامة واجبة في الدين عقلاً وشرعاً  
كما أن النبوة واجبة في الفطرة عقلاً وسمعاً . وإن احتياج الناس إلى إمام واجب  
الطاعة يحفظ أحكام الشرع كاحتياج الناس إلى نبي مرسل ؛ واحتياج الخلق  
إلى استبقاء الشرع كاحتياجهم إلى تمهيد الشرع » .

هذه هي نظرية الشيعة والأدلة التي أثبتوها بها ، كما ظهرت في صورتها  
الأخيرة بعد أن تم تطورها ، وصار لها أساس فلسفي . ولما كان الإمام في نظرهم

(۱) ورد أكثر هذه الأدلة في كلام الامام فخر الدين الرازي في أثناء مناقشته لمذهب  
الشيعة والرد على آرائهم . وقد لحصناها عنه . أنظر : « المسألة التاسعة والثلاثون »  
ص ۴۲۶ — ۴۳۹ من كتابه : « الاربعين في أصول الدين » .

(۲) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ۴۸۵ .

(۳) نفس المصدر : ۴۸۴ .



هكذا تتوقف عليه معرفة الشريعة ؛ بل ، فيما قال بعضهم ، معرفة الله نفسه ،  
وتتوقف عليه طاعة الناس لله وتجنبهم للمعاصي ، وكانت حكمة وجود الأئمة  
مشابهة لحكمة وجود الرسل ، فإذا قال الشيعة : إن الاعتقاد بوجود الإمام أمر  
أساسي لا يتم الإيمان إلا به ؛ بل هو أصل الإيمان لأنه السبيل إلى معرفة باقي  
المعتقدات . فالإيمان عندهم هو الإيمان بالله وبرسوله وبكتابه ، وبولاة الأمر الذين  
هم الأئمة الذين يعترفون بهم . ومن لم يؤمن بالأئمة لا يصح إيمانه . فليست الإمامة  
عندهم إذن من الفروع التي هي محل الاجتهاد ، وللأئمة فيها رأى ، كما يقول أهل  
السنة وسائر الأمة ، بل هي أمر قد فرغ منه وجاء به الشرع على سبيل التحديد .  
وهذا معنى قول ابن خلدون حين يتكلم عنهم <sup>(١)</sup> :

« ومذهبهم جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي  
تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة  
الإسلام . ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة . بل يجب عليه تعيين  
الإمام لهم ، ويكون معصوماً من الكبار والصغار » .

ومعلوم أن الأئمة الذين يعترفون بهم ، والذين ساقوا الأدلة السابقة كلها لإثبات  
إمامتهم ، هم عليّ رضي الله عنه وبنوه من بعده ؛ وقد اختلفوا في مساق الإمامة  
بعد الإمام الأول ، وهو عليّ . ومن هذا الاختلاف تكونت فروعهم المختلفة .  
وكان لابد لهم لإثبات هذا القول أن يعتمدوا على أدلة نقلية : على آيات وأحاديث  
يستدلون بها على أن علياً والأئمة من بعده قد جاء الشرع بتعيينهم ؛ وقد فسروا  
آيات ، ورووا أحاديث كثيرة ، بما يؤدي إلى المعنى الذي يقصدون إليه . غير أنهم  
اختلفوا منذ البداية اختلافاً جوهرياً : فقال قوم إن التعيين على عليّ وبنيه كان  
بالنص ، وهؤلاء هم «الإمامية» ؛ وقال قوم إن التعيين كان بالوصف ، وهم «الزيدية» .  
وأهل السنة لا يعترفون طبعاً بكثير من هذه الأحاديث ، ولا بالتفسير الذي

(١) المقدمة : ص ١٦٤ . فصل ٢٧ .

يأتون به لها؛ فيقول « ابن حزم<sup>(١)</sup> » : « وعمدة هذه الطوائف كلها في الاحتجاج أحاديث موضوعة مكذوبة » .

ويقول « ابن خلدون<sup>(٢)</sup> » : إنهم يؤيدون مذهبهم « بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة ؛ بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة » .

ويرد الشهرستاني<sup>(٣)</sup> على دعواهم « النص » بدليين ،

الأول : من المحال ، من حيث العادة ، أن يسمع لجم الغفير كلاماً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا ينقلونه ، في مظنة الحاجة وعصيان الأمة بمخالفته والدواعي بالضرورة تتوفر على النقل . خصوصاً وهم في نأناة الإسلام وطرارة الدين وصفوة القلوب ، وخلص العقائد عن الضغائن والأحقاد ... وإذا كانت الدواعي على النقل موجودة ، والصوارف عنه مفقودة ، ولم ينقل ، دل على أنه لم يكن في الباب نص أصلاً .

الثاني : لو أن شخصاً كان قد عين ، لكان يجب على ذلك الشخص المعين أن يتحدى بالإمامة ويخاصم عليها ويخوض فيها . ولم ينقل أن أحداً تصدى للإمامة وادعاهها ، نصاً عليه وتسليماً إليه .

وكذلك يردون على الأدلة العقلية التي ساقوها ، ويبطلونها واحداً بعد الآخر . ولكن لا داعي لذكرها لثلاث يطول بنا المقام ؛ ولكن يكفي أن نعين منها رد ابن حزم مثلاً كقولهم : « إن عمدة ما احتجت به الإمامية أن قالوا لا بد من أن يكون إمام معصوم عنده جميع علم الشريعة . فالجواب : أن ذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم نفسه في حياته وبعد مماته إلى يوم القيامة . فبلاغ رسول الله (ص) قائم بعد موته إلى يوم القيامة » .

(١) الفصل في الملل والنحل : ج . : ص ٩٤ .

(٢) المقدمة : ص ١٦٤ . « الفصل السابع والعشرون » .

(٣) « نهاية الإقدام » : ص ٤٨١ .

كذلك رد الرازي<sup>(١)</sup> على شبهتهم أن الإمام نائب الله ولا تصح النيابة إلا بإذنه بقوله: « لم لا يجوز أن يكون اختيار الأمة شخصاً معيناً يكشف عن كونه نائب الله تعالى » ؟ ورد على دعاواهم فقال : « الإمام الذي تقولون بوجوده غير ظاهر قاهر سائس فلا أثر له ولا خبر ». وذلك لأنهم يقولون « بالتقية » ، وهي جواز اختفاء الإمام .  
والآن ، وقد اتضحت عقيدة الشيعة<sup>(٢)</sup> ، نرى أن نؤيد ما ذكرناه عنها باقتباس بعض النصوص التي أوردها بعض الأئمة المجتهدين منهم . وهذه النصوص التي نختارها منقولة من كتاب « الكافي » للإمام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني ، وهو من متقدميهم . وهذا الكتاب من أصول الكتب عند الشيعة . قال : « كتب الحسن بن العباس المعروف إلى الرضا : « أخبرني ما الفرق بين الرسول والنبي والإمام ؟ قال : الفرق أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه ، وينزل عليه الوحي ، وربما رأى في منامه مثل رؤيا إبراهيم ؛ والنبي ربما سمع الكلام ولم ير الشخص ولم يسمع ؛ والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص » .  
وورد فيه أيضاً : « سمعت الرضا يقول : إن الحجة لا تقوم لله عز وجل على خاقه إلا بإمام ، حتى يعرف » . « وعن أبي عبد الله ( وهو جعفر الصادق ) قال :

(١) الأربعين في أصول الدين : ص ٣٩ .

(٢) لا بأس أن نشير في ختام الحديث عن « الشيعة » إلى ما ذهب إليه بعض المستشرقين ، وتابعهم فيه غيرهم ، من أن عقيدتهم تشبه نظرية « الحق الإلهي للملك » عند الغربيين (The Theory of the Divine Right of Kings) . وبينهما في الواقع بعض أوجه شبه ظاهرية . ولكن عند الدراسة الحقيقية لكل من النظريتين يتبين أن بينهما خلافاً في الجوهر : فالنظرية الغربية ترى أن القانون مستمد من إرادة الملك ، أو كما قال « جيمس الأول » ملك إنجلترا ، ممن قرروا هذه النظرية : إنه في صدره ، وإن الملكية سر إلهي لا يطاع عليه أحد ؛ ومعنى هذا الحكم المطلق السافر . ولكن العقيدة الشيعية — كما المذاهب الإسلامية — ترى أن القانون كائن مستقل له ذاتية منفصلة عن ذاتية الملك ، وحكمه فوق إرادته . لأنه شريعة الله . فالإمام مهما علا قدره ، وإن كان تعيينه قد نص عليه ، ما هو إلا منفذ للقانون ومطيع لأمره ، بل اشترط فيه أن يكون « معصوماً » ، أي ملتزماً لقانون الفضائل لا يخالفه في شيء . فربما كان الأولى أن نقول إن نظرية الشيعة أجدر أن تسمى نظرية : « الواجب الإلهي على الملوك » ، بل دعنا نحذف هذه الكلمة ؛ ولنقل : « الأئمة » .

« إن الله أجل وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل » .  
وعن أبي جعفر ( وهو محمد الباقر ) قال : « لو أن الإمام رفع من الأرض  
ساعة ، لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله ! »  
وقال أيضاً : « لا يكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله والأئمة عليهم  
السلام كلهم ، وإمام زمانه ويرد إليه ويسلم له » .  
وعنه أيضاً أنه قال : « إنما يعبد الله من يعرف الله ؛ فأما من لا يعرف الله  
فإنما يعبده هكذا ضلالاً » . فلما سئل ما معرفة الله ؟ ، أجاب : « تصديق الله  
عز وجل ، وتصديق رسوله صلى الله عليه وسلم ، وموالاته على والائتمام به ، والأئمة  
المدى عليهم السلام ، والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم . هكذا يعرف الله  
عز وجل <sup>(١)</sup> » .

وتكلم « الكليني » بعد ذلك عن : « أن طاعة الأئمة فرض » ؛ و « أن  
القرآن لا يكون حجة إلا بقيم » ، وأن « الأئمة شهداء الله على خلقه » ، و  
« أنهم ولاية أمر الله وخزنة علمه » ، وأن « الأئمة خلقاء الله تعالى في أرضه » ،  
وأنهم « نور الله عز وجل ، وهم « أركان الأرض » : قال الصادق : « جعلهم  
الله أركان الأرض أن تميد بأهلها . » ، وأن الإمامة خص الله بها إبراهيم ،  
وجعلها موروثه في الصفوة من ذريته » : قال الله تعالى : « وجعلناهم أئمة يهدون  
بأمرنا » ، وأن « الإمامة هي منزلة الأنبياء » الخ ، ثم قال :  
« إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ، ومقام أمير المؤمنين وميراث  
الحسن والحسين .

إن الإمامة زمام الدين ، ونظام المسامين ، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين .  
إن الإمامة أس الإسلام النامي ، وفرعه السامي .

(١) هذه النصوص مأخوذة من كتاب « الكافي » ، لأبي جعفر الكليني :  
الجزء الثاني : « كتاب الحجّة » . وهو مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٧٤٩٣ .

بالإمام تمام الصلاة والزكاة ، والصيام والحج والجهاد ، وتوفير النفيء  
والصدقات ، وإمضاء الحدود والأحكام ، ومنع الثغور والأطراف .

الإمام يحل حلال الله ، ويحرم حرام الله ، ويقيم حدود الله ، ويذب عن  
دين الله . ويدعو إلى سبيل ربه .

الإمام كالشمس الطالعة المجللة بنورها للعالم ، وهي في الأفق بحيث لا تنالها  
الأيدي والأبصار .

الإمام : البدر المنير ، والسراج الزاهر ، والنور الساطع ، والنجم الهادي في  
غياهب الدجى . . .

## الفصل الخامس

### العقد السياسي ومسائله

نظريّة العقد :

أجمع مجتهدو الفرق الإسلامية كلها — ما عدا الشيعة — على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق ، أي لا النص والتعيين . وليس لثبوت الإمامة إلا هذان الطريقان ؛ فإذا بطل أحدهما لم يبق إلا الآخر . وصاغ علماء الفقه ذلك الصيغة القانونية ، فقالوا : « إن الإمامة عقد » . والعقد في عرفهم له مدلوله الخاص : فهناك ماهية مشتركة ، ثم لكل عقد موضوعه وأركانه ، وأحكامه ، وشروطه .

وقد بحث الأستاذ الدكتور « السنهوري » طبيعَةَ عقد الإمامة بصفة خاصة كما عرضه علماء الشريعة الإسلامية ، فقال عنه : « إنه عقد حقيقي »<sup>(1)</sup> أي أنه عقد مستوفٍ للشرائط ، من وجهة النظر القانونية . ووصفه بأنه مبني على الرضا ، وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته ؛ وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمة . ثم أشار في مواضع أخرى إلى أن مفكرى الإسلام

(1) A. Sanhoury : Le Califat , P. 94 ( Paris 1926 ) .

وهذا نص عبارته :

« L'acte d'élection est un véritable contrat, dont le bus est d'investir le Calife de l'autorité suprême. »

وأيضاً :

« du moment que le Calife élu est investi de pouvoir, en vertu de l'acte d'élection qui est un véritable contrat entre lui et la Nation, il en résulte que son autorité dérive de cette dernière. »

قد أدركوا جوهر نظرية « روسو » ، وهي التي تقول إن الحاكم أو رئيس الدولة يتولى سلطانه من الأمة نائباً عنها ، نتيجة لتعاقد حر بينهما<sup>(١)</sup> ؛ وأنهم عرفوا نظرية « السيادة » كما عبر عنها « روسو » فيما بعد ، وإن كانت نظريتهم احتوت على عنصر زائد خاص بها<sup>(٢)</sup> .

وهذه الملاحظات ذات مغزى تاريخي هام : فإننا إذا تذكرنا أن هذا المفكر السياسي يعتبر في نظر أهل أوروبا « أبا الديمقراطية الحديثة » ، وأن كتابه : « Le Contrat Social » كان يعد بمثابة الإنجيل لدى زعماء « الثورة الفرنسية » التي وُلد منها العالم الغربي الحديث — أدركنا إلى أي حد من الدقة ، والسمو ، والأصالة الفكرية ، وصل الفكر الإسلامي في أبحاثه القانونية ، هكذا قبل مجيء « روسو » وأتباعه بقرون عديدة . وذلك أيضاً مع فارق : فإن العقد الذي تكلم عنه « روسو » كان مجرد افتراض ، لأنه بناه على حالة تخيلها في عصور ماضية سحيقة ، ولا يوجد عليها برهان تاريخي ؛ بينما نظرية العقد الإسلامية تستند إلى ماض تاريخي ثابت : هو تجربة الأمة في خلال العصر الذهبي للإسلام ، وهو عصر « الخلفاء الراشدين » ، يوم كان الأمر كما وصف أمير الشعراء « شوقي » في هذا البيت الخالد :  
والدين يسر ، والخلافة بيعة ، والأمر شورى ، والحقوق قضاء .

### المعاملات في الشريعة :

لقد صور علماء الشريعة الاتفاقات التي تنشأها الإرادات الإنسانية التي

(1) Le Califat : P. 5 .

فمن ذلك قوله :

« Non, il n'est pas nécessaire de lire Rousseau ou Lénine pour s'apercevoir que, dans L'esprit de la théorie orthodoxe du droit musulman (et non pas La théorie Chiite), le Calife est le mandataire de la communauté musulmane. etc » .

(2) Ibid : Pp . 17 - 19 .

( م — ١٠ )

ويتم بها التعامل بين الناس — في أحوال خاصة وبشروط معينة — على أنها « عقود » ؛ وأقاموا نظاماً متناسقاً محكماً يتألف من مجموعات هذه العقود . وتلك هي التي تكون القسم الأكبر من القانون الإسلامي ، الذي يسمى « بالمعاملات » وهو يقابل القسم الآخر الذي يسمى « العبادات » : فمنها عقد « البيع » — وهو أوضحها وأكثرها دورانياً ، ويمكن أن يعتبر النموذج الطبيعي — وعقود « الصلح » و « الشركة » و « الإجارة » و « الهبة » ، إلى آخرها . ومن بين هذه العقود — وطبيعته لا تخرج عن حدود الماهية المشتركة لكل أنواع التعامل التي ذكرنا — عقد « الإمامة » . فهو مندرج تحت هذا النظام ؛ وبعض العقود الترتيبية ، التي يمكن أن توجد بينه وبينها أوجه المقارنة ، عقود « الوكالة » و « الوديعة » و « القضاء » .

وقد سميت الصورة التي بها يتم التعاقد على موضوعه : « بالبيعة » ، قياساً على ما يتم في العقد الأول النموذجي وهو « البيع » . ولذا قال « ابن خلدون » : « وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده ، جعلوا أيديهم في يده ، تأكيداً للعهد . فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري ، فسعى « بيعة » مصدر باع<sup>(١)</sup> . إلا أنه ينبغي أن نذكره بأن عقد « الإمامة » في النظام الاجتماعي هو العقد الأول ، أو الأكبر ، الذي ترتكز عليه باقي العقود ، ومنه تستمد شرعيتها ؛ بل هو الدعامة التي يقوم عليها النظام كله .

وحرمة العقود وقدسيتها مصونة في الإسلام : فقد أوجب الله الوفاء بها ، وتعاقبت الآيات والأحاديث ، مؤكدة ذلك ، داعية إليه . فمن هذه الآيات قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود . » — المائدة : ١ . وهذا نص . وقوله : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً . » — الإسراء ٣٤ . وقوله : « وأوفوا

(١) المقدمة : ص ١٧٤ . الفصل التاسع والعشرون .



بعهد الله إذا عاهدتم ، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً . إن الله يعلم ما تفعلون » — النحل : ٩١ . ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام : « أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها : إذا أئتمن خان ، وإذا حدث كذب ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر . » رواه الشيخان ؛ وقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الغادر يُرفع له لواء يوم القيامة يقال : هذه غدرة فلان ابن فلان . » كما ورد في الصحيحين .

ولما كان للعقود هذه القداسة فإن الفقهاء قد عنوا أشد عناية ببحث الصيغ المختلفة ، وتحديد مدلولات الألفاظ الواردة بها ، حتى يمكن التأكد من أن كل عبارة تؤدي المعنى الخاص الذي يراد منها في سياق التعاقد ؛ كما أنهم حرصوا كل الحرص على أن يضعوا من الشروط ما يمكن الوثوق معه من أن التعاقد وقت إمضائه كان مظهراً لإرادة حرة ، تامة الحرية ، وكاملة الشعور بنفسها وينبني على ذلك أن كل ما يؤثر في حرية الإرادة أو تمام معناها : من عامل ذاتي أو خارجي ، طبيعي أو طاري ، فإنه لا بد أن يؤثر في صحة التعاقد ، وترتب أثره عليه ، جزئياً أو كلياً .

وأهم عناصر العقد — بعد هذا كله — شروطه ؛ إذ أن صحته تتوقف على وجودها . ولكننا نرجىء الكلام على هذا الآن ؛ لأننا سنتكلم على شروط عقد « الإمامة » في الفصل التالي .

### الأزمة هي الأصل :

ولما كان كل عقد يتم بإيجاب وقبول ، فإن أول أمر يعيننا أن نبحث عن هو الموجب لعقد الإمامة ؟ أو بعبارة أخرى : من هو المنشئ له وصاحب

المصلحة الأولى في إيجاده؟ والإجابة على هذا السؤال لا يكون من شأنها أنها توضح طبيعة العقد فحسب، ولكنها تعين أيضاً أهم عامل يمكن به أن نحدد طبيعة الدولة، التي تُنشأ نتيجة لهذا التعاقد. وإذا كانت لها هذه الأهمية فإننا نعرض الإجابة على السؤال مقترنة بالأدلة التي تؤيدها، كما يمكن أن تستنتج من أقوال الفقهاء والمتكلمين.

إن المتتبع لهذه الأقوال لا يشك في أن هناك جواباً واحداً ورد في كلام المؤلفين، تارة بطريق التضمنين، وتارة بصريح العبارة: وهو أن الموجب الأول لعقد الإمامة أو الطرف الأول إنما هو الأمة، الأمة كوحدة متضامنة ذات ذاتية مستقلة. وهم يعبرون عنها تارة بهذا اللفظ، وآناً آخريشرون إليها بقولهم: «المسامون».

وهذه هي الأدلة المثبتة لذلك:

(أ) فقد سبق أن ذكرنا أنهم قالوا ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان: النص — ويقصدون به التعيين من الله — والاختيار، أي من الأمة. فما دام أنه لم يرق دليل على الطريق الأول، فلا يبقى إلا الثاني: وهو أن الأمة هي التي تختار من يتولى أمورها؛ وذلك بواسطة البيعة الصحيحة الشرعية.

(ب) ثم إن العلماء قد اعتبروا إقامة الإمامة إحدى الفروض الكفائية. وتحديد معنى الفرض «الكفائي» عندهم أنه هو الذي يقع الوجوب فيه على «الأمة» بأسرها، حتى إذا لم تقم به كانت كلها آثمة. فالأمة هي التي يجب عليها إقامة الإمامة، هي المسئولة أولاً عن أداء هذا الفرض، والمطالبة بتنفيذه. وإذا لم تكن التي يلزمها أن تشرع في عقد الإمامة، وتعمل على إتمامه، أداءً للفرض؛ وحتى إن أنابت عنها في إنجاز ذلك بعضاً منها، فالمسئولية تبقى دائماً مسئوليتها، والوجوب يظل واقعاً عليها، أولاً وبالذات.

(ج) وفي صدد مناقشة تعاريف «الإمامة»، ذكر الرازي — ونقل عنه ذلك

الفتازاني ، كما رواه الإيجي أيضاً — أن الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة ، كما يتبين حين تُقرر « أن تعزل الإمام لفسقه » . وقد سبق أن اقتبسنا نص عبارته <sup>(١)</sup> . فما دامت الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة ، وهي التي لها حق عزل الإمام : أي إنهاء العقد أو فسخه — فهي المبتدئة له ، وهي المشرفة عليه ، وصاحبة الحق الأول فيه . ( د ) ثم نقدم إلى جانب ذلك طائفة من النصوص التي تبين هذه الحقيقة : وهي من كلام الإمام « أبي الحسن الماوردي » ذكرها في كتابه « الأحكام السلطانية » . والمؤلف لا يحتاج إلى مقدمة ، كما أن معرفته بأسرار التشريع ، ودقته في التعبير عن النقاط القانونية ، لا تحتاج إلى أن يفوه بها . فهذه بعض أقواله <sup>(٢)</sup> :

١ — « وإن تقدمت بيعة أحدهما ( أي في حالة ما إذا تنازع اثنان على الإمامة ) وأشكل المتقدم منهما ، وقف أمرهما على الكشف . فإن تنازعاها وادعى كل واحد منهما أنه الأسبق ، لم تسمع دعواه ؛ ولم يخلف عليها ، لأنه لا يختص بالحق فيها وإنما هو حق المسلمين جميعاً ، فلا حكم ليمينه فيه ولا لفيكوله عنه . »  
— ص ٨ .

٢ — « ولو أقر له بالتقدم ، خرج منها المقر ولم تستقر للآخر ؛ لأنه مقر في حق المسلمين . » — ص ٨ .

٣ — « والإمامة من الحقوق العامة ، المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق آدميين . » — ص ٧ .

٤ — وليس للإمام المولى عزل من عهد إليه ( هذا بشأن ولاية العهد ) ، ما لم يتغير حاله . وإن جاز له عزل من استنابه من سائر خلفائه . لأنه مستخلف لهم في حق نفسه ، فجاز له عزلهم ؛ ومستخلف لولي عهده في حق المسلمين ، فلم يكن له عزله . » — ص ١٠ .

(١) راجع ص ١٠١ من هذا الكتاب .

أما « الإيجي » فقد ذكر ذلك في « المواقف » : الجزء الثامن . ص ٣٤٥ .

(٢) الأحكام السلطانية — طبعة ١٢٩٨ هـ « طبعة الوطن بمصر » .

٥ — « فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فإن أصيب ( أى أمير الجيش ) ، فليرتض المسامون رجلاً . وإذ فعل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فى الإمارة جاز مثله فى الخلافة . » — ص ١٢ .

٦ — « وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة ، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم . » — ص ١٦ .

٧ — « القسم الثانى ما يمنع من عقد الإمامة ومن استدامتها ، وهو ما يمنع من العمل . . أو من النهوض . . فلا تصح معه الإمامة فى عقد ولا استدامة ، لعجزه عما يلزمه من حقوق الأمة . » — ص ١٨ .

٨ — « وأما القهر فهو أن يصير ( أى الإمام ) مأسوراً فى يد عدو قاهر ، لا يقدر على الخلاص منه ، فيمنع ذلك عن عقد الإمامة له لعجزه عن النظر فى أمور المسلمين ... وللأمة فسحة فى اختيار من عداه ، من ذوى القدرة . » — ص ١٩ .

٩ — « الثانى ( أى من الأمور التى يختلف فيها الإمام عن الوزير ) أن للإمام أن يستعفى الأمة من الإمامة ؛ وليس ذلك للوزير » ص ٢٤ .

ذلك لأن الإمام مولى من قبل الأمة ، فإليها يقدم استعفائه . وهذا يدل دلالة قاطعة على أن الأمة هى مصدر السلطات التى تمنح بمقتضى العقد: فالإمام حين يتخلى عن السلطات باستعفائه ، يعود لتسليم هذه السلطات إلى الأمة . والمرء لا يقدم استعفائه إلا لمن كان الأصل فى تعيينه : فالأمة هى التى تعين ، وهى التى تقبل وهى التى يُطلب إليها الاستعفاء . وهذا بخلاف الوزير ؛ إذ أنه معين من قبل الإمام .

١٠ — « وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة ؛ وإن كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير : لأن تقليد الخليفة نيابة عن

المسلمين : وتقليد الوزير نيابة عن نفسه » ص ٣٠ .

فهذه النصوص كلها ، وما أوردناه من أدلة فيما تقدم ، تثبت أن الموجب الأول لعقد « الإمامة » إنما هو الأمة — وهذه إجابة السؤال السابق — كما تثبت في نفس الوقت أن الإمامة أو الخلافة « نيابة » عن المسلمين ، وأنها حق الأمة جميعاً ، وتنطوي على حقوق لهم . وهي باعتبار آخر ، ينظر إليها أيضاً — ولا تتغير طبيعتها باختلاف النظر — على أنها حق لله ، ويعهد إليها أداء ورعاية حقوق لله . ولكن الأمة ، من الوجهة التنفيذية وفي نهاية الأمر ، هي التي تتخذ العدة وتوجد الوسائل لأداء كل تلك الحقوق . فما دام قد ثبت لدينا أن « الإمامة » هي نيابة أو وكالة عن الأمة ، فمعنى ذلك — إذا أردنا أن نستعمل لغة القوانين الدستورية الحديثة — أن الأمة ، من الوجهة السياسية العمالية ، هي « مصدر السلطات » ؛ وأن كل ما يصدر عن الإمام وهو رئيس الدولة من سلطات أو ولايات ، فرجعه الأول إرادتها . وهذه هي الإرادة التي تظهر حين تُقرر أن تنشئ ، أو « توجب » العقد باختيار ؛ وتمنح حق التصرف في تلك الحقوق ، باختيار . وهذا العقد هو الذي يكون الحجر الأساسي في بناء الدولة .

وهذا الذي توصل إليه فقهاء الشريعة الإسلامية وقرروه في كتبهم ، قبل قرون ، لم يقل أقطاب الديمقراطية الحديثة أكثر منه .

\* \* \*

فكرة « الكفاءة » أو « التمثيل » :

غير أنه لما كان من طبيعة الفرض « الكفائي » — وأولى بنا أن نسميه الفرض العام أو « الاجتماعي » — أنه لا يمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة في وقت واحد ؛ وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب واحد ، دون بقية الفروض : كأن تنفر الأمة عن بكرة أبيها مثلاً للجهاد ، فمن يبقى إذن للقيام بباقي الأعمال الضرورية لحياتها من زراعة أو تجارة أو صناعة ، أو نحو ذلك ؟ وكأن يكون عدد كبير أيضاً من الأمة قضاة أو معلمين ، فلا يبقى هناك إلا عدد غير كاف لمباشرة أوجه النشاط الاجتماعي

الأخرى، وهكذا.. وكذلك مسألة الإمامة: فإقامتها كما ذكرنا أحد الفروض الكفائية أو العامة، أي الواجبة على عموم الأمة. ولكن لا يمكن أن تنصرف الأمة كلها الاشتغال بهذا الأمر؛ أو على الأقل لا يمكن أن تجتمع لمباشرة مراسم العقد نفسه. ويجب أن نعرف أنه في العصور الماضية، بصفة خاصة، لم يكن هذا متيسراً. كما أن هناك ناحية أخرى: وهي أن هذه الفروض الاجتماعية أو العامة من شأنها أنها تتطلب في أداؤها بلوغ مستوى معين من المعرفة، وكون القائم بها على جانب كبير من الكفاءة والافتداز، لأنها أو كثيراً منها أعمال فنية لا يقدر على القيام بها إلا المختص: وهي مسئوليات ثقيلة ذات أثر خطير. فمن هذه أعمال القضاء والجهاد والتعايم. ومن هذه الفروض أيضاً واجب اختيار الإمام: فهذا الاختيار — وهو مسئولية باهظة تجرب عليها أكبر النتائج — لا يمكن أن يترك لأي فرد عرض به: بل لا بد أن تتوفر فيمن يوكل إليهم أمره شروط خاصة، هي التي يجب أن يضمن أن يحسن الاختيار موقفاً سديداً، وأن يراعى فيه أن يكون محققاً للمصلحة العامة.

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الإسلامية في فكرة «الإكتفاء» فكرة «الإنابة»، فيما يتعلق بالتصدي لتنفيذ هذه الفروض. ومن هنا جاءت تسميتها بأنها «كفائية»، أي أنه إذا قام بها بعض الأمة سقطت عن الباقيين. أي أنه يكفي بأن يقوم بعض الأمة بأدائها: فيكفي أن يكون هناك عدد من القضاة لأداء فرض إقامة القضاء، وعدد من المحاربين، وعدد من المشتغلين بالعلم وهم جراً. وبالمثل في حالة الإمامة يكفي، أو يمكن أن يكفي، بأن يوكل أمر اختيار الإمام، أو على الأقل إتمام العقد معه، لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة، ويجد فيهم صفات تمكنهم من أداء هذا الواجب، على أكمل وجه. وهذه بعينها هي الفكرة التي تتداول في أبحاث علوم السياسة الحديثة، وهي التي يسمونها «التمثيل»: «Representation». فالفروض الكفائية هي الفروض التي يمكن، أو التي من شأنها أن تؤدي، بطريق «الإنابة» أو «التمثيل».

## أهل الحل والعقد :

هذه الفكرة هي الأساس لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة ، أطلقوا عليها اسم « أهل الحل والعقد » ، وسماه المازردى وغيره أيضاً : « أهل الاختيار » . هؤلاء هم الذين يترك إليهم بالفعل الاضطلاع بهذه المسؤولية ؛ وهم الذين يتولون أمر الاختيار بعد البحث ، ويوجبون « العقد » ، وهم مسئولون عن إتمامه وإنفاذه . ولكنهم في مباشرتهم لهذه المسؤولية لا يكونون متصرفين في حق لأنفسهم ؛ ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها ، في استعمال ما هو حق أصلي لها ؛ فهم منتدبون منها أو هم ممثلوها . وقد دل على هذا كلامهم في غير موضع . وسنورد فيما بعد بعض هذه الأدلة .

وإذا تعينت هذه الهيئة بأفرادها أصبحت هي المسئولة ، أولاً ، عن تادية الواجب ، ويقع عليها هي الائم إذا قصرت في أدائه . وعلى هذا المعنى ينبغي أن يُحمل قول المازردى<sup>(١)</sup> : « وإن لم يقم بها ( أى الإمامة ) أحد ، خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة ، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة . وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مآثم . وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه » . فهو يقصد بهذه الحالة ، التي يقع فيها الائم على أهل الاختيار وينتفى عن باقى الأمة — إذا تعين هذا الفريق وتميز . ولكن الدارس لأقوال الفقهاء لا يرى أنهم قد عينوا هذا الفريق ، أو ميزوه بأوصاف واضحة ؛ وإنما تكلموا عن « أهل الحل والعقد » كهيئة غامضة لا تعرف لها حدود . والذي يبدو أنهم يقصدون من أهل الاختيار

(١) الأحكام السلطانية : س : .

كل من له قدرة على الاختيار : كل من كان أهلاً لأن يختار . ولذا اكتفى « البغدادي »<sup>(١)</sup> بأن يقول :

« قال الجمهور الأعظم من أصحابنا ، ومن المعتزلة ، والخوارج ، والنجارية : أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة ، باجتهاد أهل الاجتهاد منهم ، واختيارهم من يصلح لها » .

وكل ما عرض له « الماوردي » بشأن تعيينهم أنه قال<sup>(٢)</sup> : إنه يشترط فيهم شروط ثلاثة ، وهي : —

أولاً : العدالة الجامعة لشروطها . ويقصد بالعدالة : الاستقامة والأمانة ، والورع . أو كما يصح أن نقول اليوم : التقوى والأخلاق الفاضلة .  
ثانياً : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة مستحق الإمامة ، على الشروط المعتمدة فيها .

ثالثاً : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو الإمامة أصلح ، وبقدير المصالح أقوم وأعرف .

ثم قال بعد ذلك<sup>(٣)</sup> : « وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية يقدم بها عليه ؛ وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً ، لا شرعاً ، لسبق علمهم بمرته ، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده . » اهـ .

فهذه هي شروط أهل الاختيار . وإذا أردنا أن نعبر عنها بلغة العصر الحديث قلنا : إنها عبارة عن الأخلاق الدينية الفاضلة ، والثقافة ، والحفصنة

(١) أصول الدين : ص ٢٧٩

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٤٠

(٣) نفس المصدر .



السياسية . ويُفهم من الشرطين الأخيرين أن رأى غير المثقف أو الأمي لا يعتد به ؛ لأنه يكون غير قادر على الاختيار .

وأشار « النووي » إلى أهل الحل والعقد في كتابه : « المهاج » <sup>(١)</sup> على أنهم « العلماء والرؤساء ووجوه الناس ، الذين يتيسر اجتماعهم » . ولا يعتبر هذا ، بالمثل ، تعييناً لهم ؛ إذ أننا لا ندرى ماصفة الرياسة على وجه التحديد ، أو شرط الوجاهة . ولا من هم الذين ينطبق عليهم هذا الوصف أو ذلك . ففي عبارته أيضاً من الغموض ما في كلام غيره . وعله يقصد بهذين قادة الأمة ، الذين يعبرون عن رأيها . ولا بد أن يُشترط فيهم على أية حال الشروط التي ذكرها « الماوردي » .

ويستنتج من هذه الشروط أن الهيئة التي يتحدث عنها في باب « الإمامة » هي غير تلك التي تذكر في كتب « علم الأصول » ، وإن كانت كل منهما تسمى بنفس الاسم . ذلك لأنه لا يشترط في الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية ، وقادرين على اختيار الأصالح من بين المرشحين الأكفاء . أما في الأعضاء الذين تتكون منهم الهيئة الثانية فلا يكفي إلا بأن يشترط أن يكون الفرد « مجتهداً » ؛ والاجتهاد له شروطه المقررة ، وهو يعني بلوغ أعلى مستوى في العلم ؛ فإذا قيل « أهل الحل والعقد » فليس يعني ذلك في عرف الأصوليين إلا « المجتهدين » . ففي أبحاث الشريعة الإسلامية يوجد إذن مكانان لهيئتين ، مختلفة إحداهما عن الأخرى ، وإن كانت كل منهما تسمى : « أهل الحل والعقد » . ومدلول الأولى — ويمكن أن نسميها « الهيئة السياسية » — أعم من مدلول الأخرى — ويمكن أن نسميها « الهيئة التشريعية » . والأولى يمكن أن تشمل الآخرين ، لاستيفائهم — من باب أولى — الشروط الأقل ،

(١) النووي : « المهاج » : ج ٧ . ص ١٢٠ \* شرح الرملي \*

وتريد عليهم . وإذن فينبغي أن يكون معروفاً بالتحديد ماذا يراد من « أهل الحل والعقد » ، حينما يرد ذكرهم .

### مسألة العدد :

تناول البحث بعد ذلك مسألة فرعية متصلة بهذه ، هي : ما عدد « أهل الاختيار » الذين يجوز لهم أن يعقدوا الإمامة ؟ أو بعبارة أكثر تحديداً : ما هو أقل عدد يمكن أن يُحكّم بصحة عقد الإمامة إذا هم باشروا عقده ، مع الذي يريدون مسامحة ؟ وقد اختلفت الآراء في ذلك . وينبغي أن ننبه ، باديء ذي بدء ، إلى أن هذا مجرد بحث نظري ، دعت إليه رغبة الفقهاء والمتكلمين في أن يجدوا حكماً لكل حالة ما دام ممكناً تصورهما عقلاً ، وإن كانت بعيدة الصلة بالحياة العملية . وقد أثارَت بعض هذه الآراء كثيراً من الاعتراض ، مفعود لتوضيحه فيما بعد .

ولكننا نبدأ أولاً بتسجيل الآراء :

ذهب أبو بكر « الأصم » إلى أن « الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم »<sup>(١)</sup> . وروى مثل هذا الرأي أيضاً عن هشام بن عمرو « الفوطي » الذي قال إن الإمامة لا تنعقد في أوقات الفتنة والخلاف<sup>(٢)</sup> .

ويرأى قوم أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد<sup>(٣)</sup> . ويظهر — على ما حكاه ابن خلدون<sup>(٤)</sup> — أن هذا كان أيضاً هو رأى معاوية ، وعمرو ، وعائشة ، وطلحة ، وبقية الصحابة الذين اعترضوا على مبايعة علي . وأورد حججهم إذ قال : « لا فتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق ، ولم يحضر إلا قليل . »

(١) الشهرستاني : الممال والنحل . ١٠٠ . ص ١١٠ . طبعة الأهرام .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٠٩ .

(٣) الأحكام السلطانية : ص ٥ .

(٤) المقدمة : ص ١٧٩ . فصل ٣٠ . « طبعة المهدي ١٩٣٠ » .

وارتأى « القلانسی » — شیخ البغدادی — ومن تبعه ، أن الإمامة تنعقد  
 بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام ؛ وليس لذلك عدد مخصوص <sup>(۱)</sup> .  
 وقال أكثر الفقهاء والمتكلمین من أهل البصرة ، وفي مقدمتهم « الجبائی »  
 — علی مارواه الماوردی <sup>(۲)</sup> — أن أقل عدد تنعقد به الإمامة « خمسة » ، يجتمعون  
 علی عقدها ، أو یعقدها أحدهم برضا الأربعة . واستدلوا علی ذلك بأمرین : الأول :  
 أن بیعة أبی بکر رضی الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا علیها ، ثم تابعهم الناس  
 فیها ؛ وهم : عمر بن الخطاب ، وأبو عبیدة بن الجراح ، وأسید بن حضیر ، و بشیر  
 ابن سعد ، وسالم مولى أبی حذیفة . والثانی : أن عمر رضی الله عنه جعل الشوری  
 فی ستة ، ليعقد لأحدهم برضا الخمسة .

ومن الآراء التي رويت : أن قال بعضهم إن أقل عدد يمكن أن تنعقد به  
 الإمامة أربعون ، قیاساً علی ما تصح به صلاة الجمعة <sup>(۳)</sup> . وقال بعض آخر — وهم من  
 علماء الكوفة — إنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنین ، لیکونوا حاکماً  
 وشاهدين ، كما یصح عقد الزواج بولی وشاهدين <sup>(۴)</sup> .

أما مذهب أهل السنة ، أو هو مذهب الأكثرية ، فإنهم رأوا أن تعقد  
 عدد معين فیہ تعسف ، ولا یوجد دلیل یلزم التکید بعدد دون غیره . وما دام  
 إيجاب العقد حکماً ، وحکم الواحد نافذ ؛ وقد ثبت أن أبی بکر عقد البيعة أو العهد  
 لعمر رضی الله عنهما ، وصح العقد ؛ فلذا قالوا — ومن هؤلاء كبار الأئمة  
 المجتهدين من أمثال : الأشعری ، والغزالی ، والشهرستانی وغيرهم — إن عقد الإمامة  
 یصح إذا تولى عقده رجل واحد مع الشخص الذي اختیر أن یتابع له <sup>(۵)</sup> .

(۱) أصول الدين : ۲۸۱

(۲) الأحكام السلطانية : ص ۵ .

(۳) الرملی : شرح المنهاج ، ص ۷ . ص ۱۲۰ .

(۴) الأحكام السلطانية : ص ۵ .

(۵) أصول الدين : ص ۲۸۱ . ونهاية الإقدام : ص ۹۶ .

وقد اعترض على الرأي الأخير ، والآراء المماثلة التي أجازت عقد الإمامة بوجود عدد قليل ، بعض النقاد ؛ فبينوا أن أمثال هذه الآراء تهدم مبدأ الاختيار والمبايعة من أساسه ؛ وأنها لا تتفق مع الروح العامة للشريعة ؛ وكأن القول بها إهدار لإرادة الجماعة . فمن هؤلاء السيد رشيد رضا ، فقد علق على هذه الآراء قائلاً :<sup>(١)</sup> « وغلط بعض المعتزلة والفقهاء فقالوا إن البيعة تنعقد دائماً بخمسة . . . وقالوا إن مذهب الأشعري أنها تنعقد بعقد واحد منهم إذا كان بمشهد من الشهود ؛ وهو غلط أوضح ! » . ووجه الأستاذ « أرنولد » اتهاماً إلى الماوردي بأنه إنما قرر ذلك ليوجد سنداً قانونياً للخلافة الوراثية ، التي كان الحكم ينتقل فيها بواسطة مبايعة صورية من الخليفة القائم لولي عهده . وهذا هو ما قال عنه<sup>(٢)</sup> : « إنه بطريقة ماهرة قد بذل جهده لكي يجعل نظرية « الانتخاب » تنطبق على ما كان يتبعه الخلفاء في وقته ، وهو أن كل واحد منهم كان هو الذي يعين من يخلفه ! »

والواقع أنه لا محل لتوجيه مثل هذا الاتهام ، ولا لإثارة اعتراض . فهؤلاء الناقدون وأمتاهم قد خدعوا بالظاهر، ولم يفهموا المذهب على حقيقته . فأهل السنة ما كانوا ليقولوا إن عقد الإمامة يصح أن يعقده واحد ، إلا إذا كانوا يفترضون أن من المسلم به ، والمفهوم بداهة ، أن هذا الواحد لا يمثل نفسه فقط ، ولا يعبر عن رأيه وحده ؛ وإنما يمثل رأى الأمة أو أهل الحل والعقد جميعاً ، ويعبر عن آرائهم . فهم لا يقصدون أن هذا الواحد بذاته — ومثلهم أيضاً من قال بجواز انعقاد الإمامة بعدد قليل — أن هذا العدد بذاته هو الذي تتقرر بإرادته صحة العقد ؛ وإنما هم يفهمون أن هذا العدد ممثل للإرادة العامة ، أو لرأى الأكثرية . فكان المسألة ليست

(١) السيد رشيد رضا : « الخلافة » ص ١٢ — ١٣ .

The Caliphate : ch. V, P. 70. (2)

إلا حالة تمثيل أو تفويض . وما دام من الممكن أن يتصور عقلا — بل إن هذا يحدث أيضاً في بعض الظروف التاريخية — أن الأمة قد تضع ثقها في واحد ، أو أكثر ، وترضى أن يكون معبراً عن رأيها : أي أنها تكون قد فوضته في التصرف في بعض حقوقها — حتى وإن لم يكن هذا التفويض قد عُبر عنه بالقول ، بل كانت كل الأحوال والظروف الملازمة ندل عليه — فإنه لا يكون حينئذ إلا من المعقول أن نعترف بمثل هذه الإنابة والتفويض .

وكان القائلون بهذا الرأي ينظرون حينما أصدروا حكمهم إلى وقائع تاريخية لا شك فيها ، هي التي أثبتت أن مثل هذا التمثيل قد يحدث : فمنها أن أبا بكر رضى الله عنه لم يكن بايعه ، في بادئ الأمر ، إلا عدد قليل من الصحابة ، ثم قفت الأمة على آثارهم ، وأظهرت موافقتها على هذا الاختيار ، بإقبالها على مبايعة من اختاروه في اليوم التالي . ومنها أيضاً عقد أبي بكر ، رضى الله عنه ، نفسه العهد لعمر ليكون خليفة من بعده — وكان أبو بكر موضع ثقة الأمة جميعاً — فأقرت الأمة رأيه ، وصادقت على مبايعته بالإجماع .

فلا غرابة ، إذن ولا شذوذ ، إذا حكمنا بأن عقد الإمامة — في مثل هذه الظروف — يصح أن يعقده رجل واحد . والاختيار في نهاية الأمر إنما هو اختيار الأمة ، ومبدأ الانتخاب قائم كما هو ، مسلم به لم يخرج عليه أحد .

### موافقة الامة العامة :

ولنا على إثبات هذه القضية ، وهي أن علماء الإسلام على اختلاف منازلهم لم يكونوا يقصدون ، في أي حال من الأحوال ، أن يكون اختيار الإمام إلا عن طريق المبايعة الصحيحة الحرة ، وأن الاختيار لا بد أن يظفر بالموافقة العامة ، ولا بد أن يكون تعيين الإمام بالمشاورة والرضا ؛ وأن من قال منهم بأن عقد

الإمامة يجوز أن يعقده واحد ، لم يكن يعنى غير هذا — لنا على إثبات ذلك أدلة عديدة . وهما نحن أولاء نقدمها فيما يلي :

فالدليل الأول : أن نذكر نص رأى « الأشعري » نفسه . فهذا هو ، كما رواه البغدادي<sup>(١)</sup> : قال « إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع ، إذا عقدها لمن يصلح لها . وإن عقدها مجتهد فاسق ، أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها ، لم تنعقد تلك الامامة . » . وتكملة رأيه ما يلي : « قال أبو الحسن الأشعري يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الامامة . ولا تنعقد الامامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها . فإن عقدها قوم المفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة . » .

فهذا الذي يحرص هذا الحرص على أن يشترط كل تلك الشروط في طرفي العقد لا يمكن أن يُتهم بأنه قصد أن يتهاون في شأن الامامة ، وأنه كان يرضى أن يفرض على الأمة إمام برأى بعض أفراد منها ، على غير رغبتها . فهذا هو يشترط ، أولاً ، الاجتهاد والورع في العاقد؛ واستيفاء الشروط ، ثانياً ، في المعقود له ، بل أن يكون أفضل أهل زمانه . ويمكن أن يستنتج بدهاهة أنه إذا كان الامام كذلك ، فإن هذا يستتبع لزوماً أن تكون الأمة راضية عنه .

الثاني : قول الماوردي : « فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار ، تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً ، وأكملهم شروطاً . ومن يسرع الناس إلى طاعته ، ولا يتوقفون عن بيعته<sup>(٢)</sup> » .

فكان الناس لا بد أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد . وهذه المبايعة منهم هي تصديق على الاختيار الأول ؛ ولهم الحق حينئذ أن يبايعوا أو يتوقفوا .

(١) أصول الدين : ص ٢٨٤

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦ .

الثالث : قوله أيضاً عن الإمامة : « لأنها عقد مرضاة واختيار ؛ لا يداخله إكراه ولا إجبار »<sup>(١)</sup> . وهذا نص في المعنى .

الرابع : أن الرملى ، شارح « المنهاج » للنووى ، علق على عبارة الأخير : « تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد » بقوله<sup>(٢)</sup> : « لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس ؛ ويكفى بيعة واحد المحصر الحل والعقد فيه » .

وتؤدى قريباً من المعنى الأخير ، أيضاً ، عبارة الشهرستاني<sup>(٣)</sup> ، وهى : « .. ولو عقد واحد — ولم يسمع من الباقيين نكير — كفى ذلك » .

الخامس : أن من البراهين التى استدلت بها العلماء على وجوب نصب الإمام أن به تتحقق وحدة الأمة ، ويستتب الأمن ، وينتظم الأمر ؛ فكيف يتحقق كل ذلك إذا كانوا قد قصدوا من أقوالهم السابقة التى رويناها أن الإمامة يجوز أن يعقدها واحد أو عدد قليل ، دون رضا أو استشارة الآخرين ؟ إن ذلك لن يؤدى إلا إلى تعدد الأئمة — أو مدعى الحق فيها — ووقوع النزاع ، وانتشار الفوضى .

فمحال إذن أن يكون الفقهاء قد عنوا هذا المعنى الذى يناقض تماماً ما قرروه من قبل .  
السادس : أنهم قالوا عن الإمامة أنها حق مشترك بين الله والعباد ، فهى تنطوى على حقوق لله والعباد ؛ وهذه حقوق جلية تتوقف عليها حياة الأمة ، بقاء الدين . فكيف يجاز أن يُترك التصرف فيها كلها لفرد أو أفراد ، إلا إذا كان المراد أن هذا أو أولئك يعبرون عن إرادة الأمة ، ويتكلمون بلسانها ؟

السابع : قول الإمام « أحمد » ، حينما سئل عن تفسير الحديث الشريف : « من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية » فقال : « أتدرى ما الإمام ؟ الإمام الذى يجمع عليه المسلمون . كلهم يقول هذا إمام . فهذا معناه<sup>(٤)</sup> » .

(١) الأحكام السلطانية : ٦ .

(٢) الرملى : « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » . ٧ . ص ١٢٠ .

(٣) « نهاية الإقدام فى علم الكلام » : ص ٤٩٦ .

(٤) « منهاج السنة النبوية » لابن تيمية : ص ١٤٢ (مطبعة بولاق — الأولى ١٣٢١ هـ) .

الثامن : أن « ابن تيمية » ، بعد مناقشة هذه المسألة ، شرح مذهب أهل السنة فقال<sup>(۱)</sup> : « ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة ؛ فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان » ثم قال : « فالإمامة ملك وسلطان ؛ والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ، ولا اثنين ، ولا أربعة — إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكاً بذلك . وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه . »

وأوضح مسألة مبايعة « أبي بكر » ، رضى الله عنه ، فقال :

« .. لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه ، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة ، لم يصير إماماً بذلك . وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة . »

وأكمل شرحه بقوله : « وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار ، الذين هم بطانة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والذين بهم صار للإسلام قوة وعزة . . . جمهور الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الذين بايعوا أبا بكر . وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ، ففي كل بيعة لا بد من سابق<sup>(۲)</sup> اهـ . » وهذا كلام واضح لا يحتاج إلى بيان .

التاسع : بحث الإمام « الغزالي » أيضاً هذا الموضوع<sup>(۳)</sup> . وبعد أن فند دعاوى « الباطنية » — وهم فرقة من غلاة الشيعة — الذين صرحوا باعترافهم على مذهب أهل السنة للقول بهذا الرأي — انتهى إلى النتيجة الآتية : قال :

(۱) « منهاج السنة النبوية » لابن تيمية : ج ۱ . ص ۱۴۱ .

(۲) نفس المصدر : ج ۱ . ص ۱۴۲ .

(۳) الغزالي : « الرد على الباطنية » . ص ۶۴ — ۶۵ « طبعة جولة ترميز . لندن .



« نعم لا ماخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار . ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار . »

فذهبنا الذي نختاره ، ونقيم البرهان على صحته ، أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام ، مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ، ذا شوكة لاتطال ، ومهما كان مان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ، ولم يخالفه إلا من لا يُكثرت بمخالفته .

فالشخص الواحد المتبوع المطاع ، الموصوف بهذه الصفة ، إذا بايع ، كفى إذن في موافقة الجماهير . فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة ، فلا بد من اتفاقهم . وليس المقصود أعيان المبايعين ؛ وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والأشياء ، وذلك يحصل بكل مستول مطاع . »

ثم استشهد أيضاً ببيعة أبي بكر — رضى الله عنه — فقال :

« .. ولو لم يبايعه غير عمر ، وبقي كافة الخلق مخالفين ، أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب ، لما انعقدت الإمامة . »

فإن شروط ابتداء الانعقاد : قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ، ومطابقة الظواهر والبواطن على المبايعة . ( فليلاحظ ذلك ) !

فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شقات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء ... ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبرى كل زمان . »

وختم كلامه قائلاً :

« وإما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته ، والانتفاء له

في أمره ونهيه اه . »

الدليل العاشر ، وهو الأخير : والآن نختم هذه الأدلة بذكر خطبة تاريخية

ألقاها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، عقب عودته من آخر حجة له بمكة قبيل وفاته :

فقد جاء في سيرة ابن هشام<sup>(١)</sup>، مروياً عن ابن شهاب الزهري، عن عبد الله بن عباس أنه سمع عبد الرحمن بن عوف يحدث عن يوم «السقيفة»؛ فمما أخبره به أنه قال إنه سمع في أثناء الحج مقالة خشى منها الفتنة، فذهب إلى عمر رضي الله عنه، وقال: «يا أمير المؤمنين هل لك في فلان يقول: والله لو قد مات عمر بن الخطاب، لقد بايعتُ فلاناً!»

قال: فغضب عمر، وأجاب: «إني إن شاء الله لتقائم العشيّة في الناس، فحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغضبوهم أمرهم.»

وكان ذلك في أثناء موسم الحج؛ فأشار عليه ابن عوف بأن يؤجل ذلك حتى يقدم المدينة، التي هي دار السنة وجمع القراء؛ فبعد أن قدم عمر إليها، صعد المنبر فألقى خطبة كان مما جاء فيها<sup>(٢)</sup>: —

«.. ثم إنه قد بلغني أن فلاناً قال والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعتُ فلاناً.. فلا يغرن امرأ أن يقول إن بيعة أبي بكر كانت فلتة<sup>(٣)</sup>، فتمت!»

---

(١) سيرة ابن هشام: ج ٤، ص ٣٣٧ — ٣٣٨، طبعة محي الدين عبد الحميد — المكتبة التجارية.

(٢) المصدر نفسه: ج ٤، ص ٣٣٨.

(٣) «فلتة» هنا: أي جاءت على غير تدبير ولا إحكام، وليس معناها «غلطة» كما ذكر خطأ الأستاذ أحمد أمين. (ضحى الإسلام: ج ٣، ص ٤٠). قال ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة: ج ١، ص ١٢٣ — ١٢٧) مفسراً هذه الجملة: «قال شيخنا أبو علي: الفلتة ليست الزلة والخطيئة، بل هي البغته، وما وقع فجأة، من غير روية ولا مشاورة». وقال أيضاً: «وهو تفسير صحيح ذكره الجوهري في كتاب «الصحاح» قال: إن الفلتة الأمر الذي يعمل فجأة من غير تردد ولا تدبر. وهكذا كانت بيعة أبو بكر. اهـ.»

فهذه هي الحقيقة عن بيعة أبي بكر، رضي الله عنه: أي أنها حدثت فجأة، دون أن يسبقها تدبير — لا لأنها كانت «غلطة» كما قال الأستاذ أمين. واعمرو الأستاذ كيف تكون «غلطة»، وقد كانت أعظم خير وأكبر بركة على حياة الإسلام والمسلمين؟ وهل كان يمكن أن يكون هناك أمر أكثر منها توفيقاً؟!

وإنها قد كانت كذلك ؛ إلا أن الله قد وقى شرها . وليس فيكم من تنقطع  
الأعناق إليه مثل أبي بكر !

فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين ، فإنه لا بيعة له ، هو ولا الذي  
بايعه ، تَفَرَّةٌ أَنْ يُقْتَلَ ! »

فهذا التصريح من عمر ، رضى الله عنه ، يدل دلالة قاطعة على أن البيعة  
لا يمكن أن تتم إلا بالرضا والاتفاق ، وأن الإمامة لا أساس لها إلا الشورى ،  
وإلا كانت اغتصاباً لأموار المسلمين .

\* \* \*

### ولاية العهد :

قدّمنا أن ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان : النص ، أو الاختيار<sup>(١)</sup> . وإذا  
كانت الإمامة تنعقد أيضاً بولاية العهد : أى بأن يعهد الإمام إلى شخص يعينه  
أو يحدد صفاته ليخلفه بعد وفاته ، سواء أكان المعهود إليه قريباً أو غير ذلك ،  
فإن هذه الخطة — وهذه هي النقطة الأولى التي نرانا بحاجة لأن نؤكد لها  
— ليست طريقاً جديداً لثبوت الإمامة ؛ وهي لا تخرج عن ذينك الطريقين  
الذين أسلفنا ذكرهما . بل ما هي في الحقيقة إلا صورة خاصة أو أسلوب معين  
للمسيلة الثانية وهي : الاختيار . وسيأتى توضيح ذلك .

وقد قرر الفقهاء أن جواز انعقاد الإمامة بولاية العهد ثابت بالإجماع ؛ فهذا  
هو « الماوردي » يقول :<sup>(٢)</sup> « وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد

(١) جاء في « الإرشاد » لإمام الحرمين ما يأتي :

« ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار » . ص ٢٣ .

وقال الإمام الغزالي أيضاً في « الرد على الباطنية » ص ٦٤ :

« نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار » .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٨ .

الإجماع على جوازه ، ووقع الاتفاق على صحته : لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما . أحدهما : أن أبا بكر رضى الله عنه ، عهد بها إلى عمر رضى الله عنه ، فأثبت المسلمون إمامته بعهدده . والثانى أن عمر رضى الله عنه ، عهد بها إلى أهل الشورى ، فقبلت الجماعة دخولهم فيها ، وهم أعيان العصر ، اعتقاداً لصحة العهد بها . وهاتان السابقتان التاريخيتان — أوفلنقل : « الدستوريتان » — هما اللتان استشهد بهما « ابن خلدون » أيضاً . ولكنه مهّد لكلامه بقوله : <sup>(١)</sup> « اعلم أنا قدمنا الكلام فى الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة ، وأن حقيقتها للنظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم . فهو وليهم والأمين عليهم : ينظر لهم ذلك فى حياته ، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ؛ ويقوم لهم من يتولى أمورهم ، كما كان هو يتولاها . ويثقون بنظره لهم فى ذلك ، كما وثقوا به فيما قبل » . ثم قال : « وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده <sup>(٢)</sup> » . وذكر نفس السابقتين ، اللتين أشرنا إليهما ، دليلاً على الإجماع . واتبع هذا النهج أيضاً كل من كتب فى هذا الموضوع من الفقهاء .

ومن يأخذ بظواهر أقوال علماء الشرع ، ولا سيما المتأخرين منهم ، يظن أن المقصود هو أن « العهد » بذاته ، أى رأى الإمام وحده الذى يكونه مستقلاً ، غير مقيد بشروط معينة ، ودون أن تكون هناك أهداف خاصة ينبغى أن تتحقق من العهد ، هو المصدر الأول الذى يستمد منه العقد مشروعيته . ومؤدى ذلك أن كل إمام تكون له الحرية أن يعهد إلى من يشاء ، ولو لم ينل اختياره موافقة جمهرة الأمة ؛ وليس على الأمة إلا أن تقبل الاختيار ، وتطيع الشخص المعهود إليه حين يتولى إليه الأمر ، من غير مخالفة أو اعتراض ! وليس الأمر كذلك إطلاقاً ؛ بل هو على خلاف ذلك . وهما نحن أولاء نوضح ما نقول ، ونقيم عليه الدليل :

(١) المقدمة : ص ١٧٥ .

(٢) المصدر نفسه .

إن الفقهاء حين قرروا أن الإمامة يجوز أن تنعقد بولاية العهد إنما أرادوا — ولو أنهم أحياناً لا يذكرون ذلك صراحة لأنه مفهوم من كلامهم — أن الإمام الذي هو موضوع حكمهم ، والذي يعطونه هذا الحق في العهد ، إنما هو الإمام الشرعي فقط : الإمام الذي انتخب وبيع من الأمة بيعة صحيحة ، ولا بد أنه كان عند البيعة مستوفياً لكل الشروط التي اشترطت في منصبه : فيكون إذن أميناً ، ثقة ، ورعاً مخلصاً لله ، ناصحاً للمسلمين . فمثل هذا الإمام إذا عهد إليه بالاختيار فإنه لا بد أن يجعل رائده تحقيق المصلحة العامة ، ويعرف أنه مسئول أمام ربه عن اختياره ، ولا بد أن يختار أصلح الناس للنهوض بواجبات المنصب الخطير . وفي المثليين التاريخيين الذين ذكرها الفقهاء ليستنبطوا منها حكم ولاية العهد — وقد سبقت الإشارة إليهما — كان أبو بكر وعمر ، رضي الله عنهما ، رجلين من هذا الطراز ، بل إمامين مثاليين . وحين اختار كل منهما لم يجعل غايته إلا أن يختار أقدر الناس على تحمل أعباء المنصب ، وأكثرهم استيفاء للشروط ، ولم يختار ابناً أو قريباً لقرابته . ومن أجل هذا قال « الماوردي »<sup>(۱)</sup> : « فإذا أراد الإمام أن يعهد بها ، فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها ، والأقوم بشروطها » . ولذا قال ابن خلدون ، أيضاً ، كما رأينا<sup>(۲)</sup> : « إن حقيقة الإمامة النظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم » ؛ وأنه — أي الإمام — « وليهم والأمين عليهم » ؛ وأنهم « يثقون بنظره لهم كما وثقوا به فيما قبل » . فهذا ، إذن ، هو نوع الإمام الذي يتحدثون عنه .

يضاف إلى ذلك أنهم قد نصوا على أن من يُعهد إليه لا بد أن يكون مستوفياً لشروط الإمامة ، وهي شروط كثيرة دقيقة ، وإلا كان العهد باطلاً . فهذا نص عبارة « الماوردي »<sup>(۳)</sup> : « وإذا عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح العهد

(۱) الأحكام السلطانية : ص ۹

(۲) المقدمة : ص ۱۷۵ .

(۳) الأحكام : ص ۹ .

إليه ، على الشروط المعتبرة فيه . . الخ » ؛ ومثل ذلك قوله أيضاً <sup>(١)</sup> : « ويعتبر شروط الإمامة في المولى من وقت العهد إليه . وإن كان صغيراً أو فاسقاً وقت العهد ، وبالغاً عدلاً عند موت المولى ، لم تصح خلافته ، حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته . ومعنى ذلك أنه لا تجوز إمامة الصبيان والأطفال ؛ والعهد بها إليهم باطل .

### الإمامة لا تورث :

ولما كان الإمام بهذه الأوصاف ، ومقيداً بكل تلك الشروط ، فقد كان طبيعياً أن يذكر الفقهاء أن التهمة منفية عنه ، إذ أنه موضع الثقة ؛ وأخذوا يبحثون في هل يجوز له أن ينفرد بالعقد ، دون الرجوع إلى أهل الاختيار ، وما الحكم إذا عهد إلى غير قريب ، أو عهد إلى ولد أو والد ؟ وقد اختلفوا في ذلك .  
ولسكن مهما يكن الاختلاف ، فإن الجميع — على اختلاف المذاهب — مجمعون على أن الإمامة لا يصح أن تورث : فيقول « ابن خلدون » — معقباً على كلامه الذي ذكر فيه أن الإمام لا يُتَّهَم <sup>(٢)</sup> — : « وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية ؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ينبغى أن تحسن فيه النية ما أمكن ، خوفاً من العبث بالمناصب الدينية » .  
والعبث الذي يشير إليه المؤرخ الفقيه ، هو أن تجعل الإمامة وراثية ، وتصبح حكراً لأسرة أو طبقة . وقال عبد القاهر البغدادي أيضاً <sup>(٣)</sup> : « كل من قال بإمامة أبي بكر قال إن الإمامة لا تكون موروثية » . أي كل من قال إن الإمامة بالاختيار . وهو يقصد أن يستثنى الشيعة ؛ والسكن لا ينبغى استثنائهم لأن الوراثة عندهم محصورة في أسرة علي ، ووفقاً لحكم ديني يدعونه ، لا لرأي شخصي . وعبارة « ابن حزم » <sup>(٤)</sup>

(١) الأحكام : ص ١٠

(٢) المقدمة : ص ١٧٦ . ف ٣٠ .

(٣) أصول الدين : ص ٢٨٤ .

(٤) الفصل في المال والحلل : ج ٤ . ص ١٦٧ .

هي: «ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها». فنظام الحكم الوراثي غير معترف به، إذن، في الإسلام مطلقاً.

### الرضا بالعهد:

على أنه بعد أن تتوفر كل هذه الشروط في المولى والمعهود إليه، وتحسن النية في العهد ما أمكن، لا بد أن يجيء العهد ممثلاً للرجبة العامة للأمة، وترضى عنه الكثرة الغالبة — على الأقل — فلا يبقى إلا من لا يعتد به. وسواء أعرفت تلك الرغبة قبل العهد عن طريق الاستشارة، أو عرفت بعده فجاءت في صورة موافقة وقبول؛ وسواء أعلنت الرغبة، أو اكتفى بالإقرار السكوتي — فالأصل الذي يجب أن يتحقق دائماً هو رضا الأمة بالعهد. وألا يكون إجراؤه ضد رغبتها أو على الرغم من اعتراضها.

ودليلنا على ذلك هو نفس الأدلة التي سقناها للبرهنة على النقطة السابقة التي ناقشناها طويلاً: وهي أن جواز انعقاد الإمامة بواحد مشروطاً بأن هذا الواحد يكون ممثلاً للجماعة، معبراً عن رأيها. وقد أوردنا عشرة أدلة على ذلك؛ فليرجع إليها. ونسكتفي هنا بالتذكير بقول عمر: «فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فإنه لا بيعة له هو ولا الذي بايعه»<sup>(١)</sup>. وقول الغزالي: «ولو لم يبايع أبا بكر غير عمر، وبقي كافة الخلق مخالفين... لما انعقدت الإمامة.. فإن المقصود الذي طلبنا له الإمامة جمع شتات الآراء؛ ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين.. وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته، والالتقياد له في أمره ونهيه»<sup>(٢)</sup>.

وتضاف إلى ذلك أدلة جديدة، هي التي تستنبط من تحليل طبيعة السابقتين

(١) سيرة ابن هشام: ج ٤ ص ٣٣٨ «طبعة المكتبة التجارية».

(٢) الغزالي: «الرد على الباطنية»: ص ٦٦.

التاريخيتين اللتين ذكرناهما ، واللتين بنى عليهما الفقهاء أحكامهم ؛ وهما عهدا  
أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لمن خلفهما . فقد أوضح الطبري<sup>(١)</sup> أن أبا بكر  
رضي الله عنه لم يكتب عهده لعمر إلا بعد أن استشار كبار الصحابة ، وهم قادة الرأي  
وموضع ثقة سائر الأمة ، فأثنوا كلهم على عمر . وقال عثمان له : « اللهم علمي به  
أن سريرته خير من علانيته ، وأن ليس فينا مثله » . ولما أتم استشاراته « أشرف  
أبو بكر على الناس ، وهو يقول : أترضون بمن أستخلف عليكم ، فإني والله ما أوت  
من جهد الرأي ، ولا وامت ذا قرابة ؟ » . فقالوا : « سمعنا وأطعنا<sup>(٢)</sup> » . وروى  
الطبري أيضاً<sup>(٣)</sup> قصة عهد عمر لأحد رجال الشورى ؛ فنها يتبين أن عبد الرحمن  
بن عوف الذي فوض إليه الاختيار ، لم يأل جهداً ، وأمضى أياماً وليالي يسأل  
الناس عن مختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان إلا بعد أن تيقن أن أغلبية الناس  
تجمعون عليه ، ثم بايع له الجميع .

والواقع - وهذه هي الحقيقة التاريخية التي لا مرء فيها - أن بيعة عمر  
ثم بيعة عثمان رضي الله عليهما ، قد تمت كل منهما برضا الأمة ؛ ووقع عليهما الاتفاق  
من غير أن يشذ أحد .

وقد أثبتت هذه المسألة في عهد المحقق « ابن تيمية » ، فبعد أن ناقشها قال<sup>(٤)</sup> :  
« وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه . ولو قُدِّر  
أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه ، لم يصير إماماً . » . وهذا كلام صريح .  
وقال أيضاً :<sup>(٥)</sup> « وأما قوله : ثم عثمان بن عفان .. فيقال إن عثمان لم يصير إماماً  
باختيار بعضهم ، بل بمبايعة الناس له . وجميع المسلمين بايعوا عثمان بن عفان

(١) تاريخ الطبري : ج ٥ . ص ٥١ (طبعة محمد عبداللطيف الخليل - المطبعة الحسينية)

(٢) نفس المصدر .

(٣) تجد قصة الشورى في الطبري : ج ٥ . ص ٣٥ - ٤٠ « الطبعة السابقة »

(٤) منهاج السنة : ج ١ . ص ١٤٢ .

(٥) نفس المصدر : ج ١ ص ١٤٣ .



لم يتخلف عن بيعته أحد . قال الإمام أحمد : ما كان في القوم من بيعة عثمان كانت بإجماعهم ... وإلا لو قُدِّرَ أن عبد الرحمن بايعه ، ولم يبايعه على ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة ، لم يصير إماماً . وأضاف : « وأقام عبد الرحمن ثلاثاً حلف أنه لم يفتنمض فيها بكبير نوم ، يشاور السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان ويشاور أمراء الأنصار .. فأشار عليه المسلمون بولاية عثمان ؛ وذكر أنهم كلهم قدموا عثمان فبايعوه ، لا عن رغبةٍ أعظم إياها ولا عن رهبةٍ أخافهم بها » .

فهذا كله يدل على أن اتفاق الأمة هو الأساس ؛ وأن رضاها هو المصحح للعقد ؛ وما الإمام في اختياره إلا وكيل أوثق مفوض ، فلا بد أن يعبر عن رأى الجماعة . وإذا دققنا في الأمر عرفنا أن الإمام الذي يفوض إليه بالعهد هو نفس هذا الواحد الذي تحدثنا عنه وناقشنا مسأله ، الذي أجزنا له أن يتولى عقد الإمامة وحده مع الإمام . فالمشكلة هي بعينها ؛ وكل ما اشترطنا في ذلك الواحد ، وكل ما ينطبق عليه ، يشترط أيضاً وينطبق على الإمام حين يعهد .

وإذا تحققت كل هذه الشروط والصفات في العهد ، كان خيراً للأمة وبركة عليها ؛ إذ أنه يكون سبيلاً إلى جمع الكلمة . ولذا فضله بعض الأئمة كابن حزم ، الذي قال : <sup>(١)</sup> « .. فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه : أولها وأفضاها وأصحها أن يعهد الإمام إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته ، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي بكر ؛ وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز .. وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره ؛ لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة ، وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب ، مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى ، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس ، وحدوث الأطماع اه » .

(١) الفصل في الملل والنحل : ج ٤ ص ١٦٩ .

### تعدد الأئمة :

الأصل المجمع عليه أنه لا يجوز أن يكون للأمة أكثر من إمام ، في قطر أو إقليم واحد ؛ فلا تنعقد البيعة لاثنتين أو أكثر ، لأن ذلك يؤدي إلى التنازع والفرقة والشقاق . فإن اختلفت الأقطار ، واتسعت المسافات بين البلاد ، فمنع بعضهم أيضاً ، وأطلق الحكم : وبعضهم وجد في ذلك مجالاً للاجتهاد ، فأجاز . وثبت الآن نصوص أقوال العلماء ايتبين ما ذهب إليه كل منهم من رأى : قال البغدادي<sup>(١)</sup> : « لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبي الطاعة . . . إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرته أهل كل واحد منهما إلى الآخرين ؛ فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته » .

وقال الماوردي<sup>(٢)</sup> : « وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلد لم تنعقد إمامتهما : لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد ؛ وإن شذ قوم فجزوه » .

ولكن يلاحظ في نفس الوقت أن الماوردي تكلم على إماراة الاستيلاء وشرح أحكامها . وقد عرفها بأنها « أن يستولى الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها . فيكون الأمير مستبداً بالسياسة والتدبير ، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين . وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ، ولا فاسداً معلولاً<sup>(٣)</sup> » . وهذا ولا شك نوع من التعدد ، وقد اعترف به في صورة ما .

(١) أصول الدين : ص ٢٧٤ .

(٢) الأحكام : ص ٧ .

(٣) الأحكام : ص ٣٢ .

وقال إمام الحرمين<sup>(۱)</sup> : « والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز ؛ وقد حصل الإجماع عليه . وأما إذا بعد المدى ، وتخلل بين الإمامين شسوع النوى ، فلاحتمال في ذلك مجال . وهو خارج عن القواطع » .

ونقل هذا الرأي عنه ، ببعض تصرف ، صاحب « المواقف<sup>(۲)</sup> » .

وقال « ابن حزم<sup>(۳)</sup> » : « اتفق من ذكرنا — ممن يرى فرض الإمامة — على أنه لا يجوز كون إمامين في وقت واحد في العالم ، ولا يجوز إلا إمام واحد ؛ إلا محمد بن كرام السجستاني ، وأبا الصباح السمرقندي ، وأصحابهما : فإنهم أجازوا كون إمامين وأكثر في وقت واحد . واحتج هؤلاء بقول الأنصار ، أو من قال منهم يوم السقيفة : « منا أمير ومنكم أمير » ؛ واحتجوا أيضاً بأمر علي والحسين مع معاوية ، رضى الله عنهم » .

وقد حكى الشهرستاني<sup>(۴)</sup> رأى « الكرامية » ، فقال :

« إلا أنهم جوزوا عقد البيعة لإمامين في قطرين . وغرضهم إثبات إمامة معاوية في الشام باتفاق جماعة من الصحابة ، وإثبات إمامة أمير المؤمنين علي بالمدينة والعراقين ، باتفاق جماعة من الصحابة » .

### وحدة الأمة الإسلامية :

والأساس الذي بنى عليه علماء الشريعة حكمهم ، في القول بمنع التعدد — إماماً — إطلاقاً ، وإما في حدود الوطن الواحد — هو ماورد من آيات وأحاديث كثيرة

(۱) الجويني : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد » — ص ۴۲۵ . طبعة الخانجي ۱۹۵۰ .

(۲) المواقف : ج ۸ . ص ۳۵۳ . وعبارته : « ولا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار . أما في متسعاها ، بحيث لا يسع الواحد تديره ، فهو محل الاجتهاد » .

(۳) الفصل : ح ۴ . ص ۸۸ .

(۴) الملل والنحل : ص ۱۹۲ ( طبعة الأزهر الحديثة )

كلها تدعو المؤمنين إلى الوحدة ، وتنههم عن التفرق والتنازع . فمن يقرأ هذه الآيات والأحاديث يتجلى له واضحاً أن الوحدة من أزم الفرائض الواجبة على الأمة الإسلامية ؛ وأن المسلمين متحتم عليهم أن يعيشوا دائماً متضامنين ، وهم يدُ على من سواهم . فمن هذه الآيات : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » المؤمنون : ۵۲ ؛ « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » آل عمران : ۱۰۵ ؛ « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » آل عمران ۱۰۳ ؛ « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » — الأنفال : ۵۶ . ومن الأحاديث : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى » ؛ وقوله عليه السلام : « من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يشق عصاكم فاضربوه بالسيف كائناً من كان » . ومثله الحديث : « إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » ؛ فهو محمول — كما صرح به العلماء — على ما إذا لم يندفع المنازع إلا بقتله : أي فحاربوه ، لأنه حينئذ باغ تنطبق عليه أحكام البغاة .

ولا يجادل أحد — بعد الوقوف على هذه النصوص الصريحة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف — في أن المسلمين يجب أن يكونوا دائماً أمة واحدة بل إن كيانهم وبقاءهم متوقف على هذه الوحدة . ولكن الذي ينبغي أن يبحث : هل وحدة الأمة تتطابق دائماً مع وحدة الامامة ؟ وهل لا يتصور أن تتحقق الوحدة إلا إذا كان هناك إمام واحد ؟ . فها قد رأينا الفقهاء حينما وجدوا — في ضوء ما أثبتت لهم التجارب العملية — أن وحدة الامامة تكون في كثير من من العصور متعذرة ، قد أفتوا بأنه يجوز تعددها عند اتساع المدى وتباعد الأقطار . والذي تبرهن عليه حقائق التاريخ أن تعدد الامامة قد يكون أدعى إلى اقتدار الأمة على إصلاح حالها ، وتدبير شئونها ، وإلى مضاعفة قواها ، بازدياد قوات الوحدات التي تتألف منها ؛ بينما تكون وحدة الحكومة أو الإدارة — مع اختلاف

طبائع وحاجات الأقطار والشعوب — مؤدية إلى عكس هذه الأمور : فينتج عنها  
الاهمال ، أو الاضطراب ، أو الاستغلال .

وإما الذي يجب ، إذا أجزأ التعدد — بحسب ما تلميه مصالح الشعوب فقط ،  
لامصالح الأفراد أو الأسر — هو أن تتحقق الوحدة في الأهداف والغايات . ومن  
أهم الأهداف أن تقف الأمة كلها صفواً واحداً أمام الأعداء ؛ فهذا هو الذي يقتضيه  
واجب حمايتها . والوحدة في هذه الغاية هي الحكمة التي روعيت أولاً ، عند  
ما أوجبت الآيات والأحاديث على المسلمين أن يكونوا في كل وقت متحدين .  
فيجب أن تتحقق الوحدة بين الشعوب الاسلامية — إذا كان لا بد أن تتعدد  
حكوماتها — في مسائل الدفاع ، وما يتصل به من شئون الحرب والقتال . كما  
ينبغي أن تتحقق الوحدة أيضاً في السياسات الخارجية ، وهي علاقات الأمة  
الاسلامية بالدول في الخارج ؛ إذ أن السياسات الخارجية هي الطريق المؤدى إلى  
تمكن الأمة من حسن الدفاع وإحكامه ، كما أنها هي التي يتوقف عليها وجود  
حالات الحرب أو السلم .

وقد أدى التقدم السياسي في العصر الحديث إلى أن الأمم أصبحت تجسد  
أمامها صوراً عديدة ، لما يمكن أن يكون عليه التنظيم السياسي المؤدى إلى التعاون  
والتضامن : من معاهدات دفاعية ، ومن نظم للدفاع المشترك ، أو الضمان الجمعي ،  
ومن منظمات إقليمية أو دولية ، تسمى باسم الهيئات أو المجالس أو الجامعات ،  
ومن مواثيق سياسية تتعدد أهدافها . فالواجب على الأمة الاسلامية أن توجد  
من هذه الهيئات والمؤسسات ما يؤدي إلى تحقيق غايات الدفاع والحماية ، والاتساق  
بين سياساتها . وما يكفل لها أن تعيش متوافرة القوة ، موفورة الكرامة ،  
مهاية من أعدائها ، وشانحة الرأس بين دول العالم — حتى إذا أمكن يوماً أن  
تتحقق الوحدة التامة ، بوحدة الحكم والادارة ، وظهر أن هذا يكفل لها قوة ونجاحاً

ومجدداً أكبر ، كان هذا هو المثل الأعلى الذي تطمح الأنظار إلى تحقيقه ، وهو الذي يدعو إليه الإسلام منذ البداية .

فهذا تحقيق الأمر في هذا الموضوع . والله أعلم بالصواب .

### مسائل فرعية أخرى :

بقيت هناك مسائل فرعية متصلة بالعقد ، نكتفي بأن نشير إليها بإيجاز ،  
إتذماً للبحث :

« المسألة الأولى » : هل يجوز عقد الإمامة للمفضول ، مع وجود الأفضل ؟  
وقد مر بنا رأى أبى الحسن الأشعري ، حيث قال : « إنه يجب أن يكون  
الإمام أفضل أهل زمانه . . فإن عقدها قوم للمفضول ، كان المعقود له من الملوك  
دون الأئمة » .

وقال النظام والجاحظ من المعتزلة : إن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل ،  
ولا يجوز صرفها إلى المفضول . وقال باقى المعتزلة : إن عرض الأمة خوف فتنة  
من عقدها للأفضل ، جاز لهم عقدها للمفضول .

ولم يجز من الشيعة إمامة المفضول إلا « الزيدية » .

وأكثر أصحاب الشافعى على جوار عقد الإمامة للمفضول ، إذا كانت فيه شروط  
الإمامة ؛ وأوضح ذلك الماوردى ، وهو من أصحابه ، فقال <sup>(١)</sup> : « ولو ابتدأوا  
بيعة المفضول مع وجود الأفضل ، نُظر : فإن كان ذلك لعذر دعا إليه كون الأفضل  
غائباً أو مريضاً ، أو كون المفضول أطوع فى الناس وأقرب فى القلوب ، انعقدت  
بيعة المفضول ، وصحت إمامته . وإن بوع لغير عذر ، فقد اختلف فى انعقاد بيعته .  
وقد أجازها الأكثر من الفقهاء والمتكلمين إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة ،  
لأن زيادة الفضل مبالغة فى الاختيار ، وليست معتبرة فى شروط الاستحقاق » .

(١) الاحكام السلطانية : ص ٦ .

« المسألة الثانية » : هل تجب معرفة الإمام بعينه واسمه ؟

والذي أثار هذه المسألة — كالمسألة السابقة — هم الشيعة : فهم يوجبون أن يُعرف الإمام باسمه وعينه ؛ بل يعتبرون ذلك من أصول الإيمان . ولكن جمهور أهل السنة يقولون : إن الذي يلزم كافة الأمة هو معرفة إفضاء الخلافة إلى مستحقها بصفاته — أى على الجملة دون التفصيل — إلا « أهل الاختيار » الذين تقوم بهم الحجة ، وبيعتهم تنعقد الخلافة ، فهؤلاء هم الذين تجب عليهم المعرفة الكاملة . وقد عالج الماوردي ذلك بأنه « لو لزم كل واحد من الأمة أن يعرف الإمام بعينه واسمه لزمته الهجرة إليه ، ولما جاز تخلف الأئمة ، ولأفضى ذلك إلى خلو الأوطان »<sup>(١)</sup>.

« المسألة الثالثة » : إذا بويع لإمامين في بلدين متقاربين ، فما العمل ؟

اختلف الفقهاء ؛ فقالت طائفة : الإمام هو الذي عقدت له البيعة في البلد الذي مات فيه من تقدمه ، لأنهم بعقدتها أحصوا وبالقيام بها أحق . وقال آخرون : بل على كل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن نفسه ويسلمها إلى صاحبه ، طلباً للسلامة وحسماً للفتنة ، ليختار أهل العقد أحدهما أو غيرها . وقال قوم : يُقرع بينهما ، دفعاً للتنازع وقطعاً للتخاصم . وقال غيرهم : إن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً وهذا الوجه هو الذي اختاره الماوردي ، وقال بشأنه إنه هو الرأي الصحيح<sup>(٢)</sup> . وللغزالي رأى آخر عبر عنه قوله : « إنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة »<sup>(٣)</sup> ؛ وأوضح السبب في ذلك إذ قال : والكثرة في الأتباع والأشياء ، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح<sup>(٤)</sup> . وروى عنه أيضاً قوله : « فإن ولى عدد موصوف بهذه الصفات ، فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر ؛ والمحالف باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق »<sup>(٥)</sup> . وهناك مسائل جزئية أخرى كثيرة ، لا يرى ضرورة لذكرها .

(٢) المصدر نفسه : ص ٨

(٤) نفس المصدر : ص ٦٢

(١) الأحكام : ص ١٤

(٣) الرد على الباطنية : ص ٦٣

(٥) رشيد رضا : الخلافة ، ص ٤٨

## الفصل السادس

### الولايات والشروط والواجبات

— ١ —

عقود أضرى :

إذا كان علماء الفقه قد أعطوا — كما رأينا — كل هذه الأهمية لعقد « الإمامة » ، فليس معنى ذلك أنهم يقصدون أنه سيكون العقد الوحيد في الدولة ؛ بل ينبغي أن نقول إن العكس هو الصحيح : وهو أن هذه الأهمية إنما نتجت عن أنه سيكون الوسيلة لإنشاء عقود أخرى كثيرة حوله .

فالإمامة ولاية عامة في جميع الأعمال : سواء أكانت تلك الأعمال متعلقة بشئون الدين ، أو شئون الدنيا — كما أوضحت ذلك التعاريف التي سبق ذكرها ولا يتصور ؛ بل إن هذا من المستحيل عمليا ، أن يباشر الإمام ويتصرف في كل تلك الشئون بنفسه ؛ فلا معدى له إذن عن الإنابة : لا بد له من أعوان وعمال يعهد إليهم بتأدية الوظائف المتعددة ، التي أقيمت الدولة من أجل أن تؤدي . وهذا هو ماورد في كلام الفقهاء ؛ فهو الذي عناه « الماوردي » إذ قال :<sup>(١)</sup> « لأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه ، إلا باستنابة<sup>(٢)</sup> » . وهو الذي أراده « ابن خلدون » إذ قال أيضا<sup>(٣)</sup> : « إعلم أن السلطان —

(١) الأحكام السلطانية : ص ٢١

(٢) قد يكون من المفيد أن نذكر أن الكلمة التي تقابلها في اللغة الإنجليزية وتؤدي

معناها ، مع ملاحظة السياق ، هي : « delegation of authority »

(٣) المقدمة : ١٩٦ . ف ٣٤



وهو يقصد رئيس الدولة بصفة عامة — « في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً ؛ فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه . وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنته ، فما ظنك بسياسة نوعه ، ومن استرعاه الله من خلقه وعباده ؟ » . ثم يمضي ليبين مختلف الأعباء ، الملقاة على عاتقه . وأيضاً : فإن تلك الأعمال تحتاج إلى تخصص ودراية ؛ وهي مختلفة الأنواع ؛ فلا بد من توزيعها ، ولا بد من وجود رجال قادرين أ كفاء يستطيعون النهوض بها ، على الوجه الأكمل .

من أجل هذا فكر الفقهاء في وجود عقود أخرى كثيرة إلى جانب العقد الأول ، كل منها له كيانه الخاص ، وهدفه ، وأحكامه ؛ واكل منها اعتباره ، من وجهة النظر القانونية ، من حيث تقدير قيمته الذاتية وخطورة أثره . والحق أن الدولة في تصور فقهاء الإسلام ليست إلا مجموعة من « عقود » ، أو سلسلة من مسئوليات والتزامات . ولم تكن الغاية من العقد الأول في الحقيقة إلا أن يكون الوسيلة لتوزيع تلك المسئوليات ، وإمكان إحداث التعاقد بشأنها ، وأن يوجد الرابطة بينها وبين السلطات التي تصدر عن الإرادة العامة . فهو إذن ليس مقصوداً لذاته ، وهو وسيلة لا غاية . ومن النتائج التي يتحتم أن تترتب على ذلك أنه لا ينبغي أن يُنظر للإمام إلا على أنه الصلة بين الأمة وبين القائم بتلك الأعمال ، التي يعتبر أداء كل منها وفاءً بحق من حقوقها .

### التفويض والتنفيذ :

ومن المبادئ السديدة التي اهتدى إليها الفقهاء أنهم فرقوا بين نوعين من الإنابة : فالأولى هي إنابة « التفويض » ، والأخرى إنابة « التنفيذ » ؛ فقالوا إذن إن « عمال التنفيذ نياب ؛ وعمال التفويض ولاة <sup>(١)</sup> » . فالتفويض ولاية لا تمنح إلا بعقد <sup>(٢)</sup> ، أما التنفيذ فمجرد انتداب ولا يحتاج إلى تقليد ، بل يكفي

(١) الأحكام : ص ٢٨

(٢) نفس المصدر : ص ٢٢

فيه الإذن<sup>(۱)</sup>. ومن ثم ذكروا أن الوزارة نوعان : وزارة تفويض ، ووزارة تنفيذ . ولما كانت الأولى تقتضى حكماً وقضاً ، وحق تصرف في الأعمال والأموال ، فقد كانت شروطها أشمل وأدق ؛ والقاعدة الفقهية أنه يُشترط في وزير التفويض كل ما يشترط في الإمام ، ما عدا شرط النسب<sup>(۲)</sup> . أما وزارة التنفيذ فحكما أضعف ، وشروطها أقل<sup>(۳)</sup> ؛ لأن مهمة متوليها أن يؤدي من الإمام وإليه . وكل الولايات الهامة في الدولة ، التي يُنطاط بها قضاء المصالح العامة للامة ، هي من النوع الأول ، أي ولايات تفويض : فهي لا تمنح لمتوليها إلا بعقد وتقليد ؛ ويُشترط لصحة عقدتها شروط خاصة دقيقة ، يكون من شأنها ضمان تحقيق الغرض الذي من أجله أوجد التعاقد . فتلك العقود التي تكلمنا عنها قبل الآن ، وقلنا إن من مجموعها يتكون هيكل الدولة ، هي إذن — لنستعمل الصيغة الفقهية المحكمة — عقود « تفويض » .

والصفات الذاتية التي بها يتميز عقد التفويض هي أن الإمام حين يعقد هذا العقد إنما يعقده بالنيابة عن الأمة ، لا عن نفسه ؛ وأنه يقلد هذا الشخص الذي يمنحه سلطة ما ليتصرف في حق أو حقوق للأمة ، لا في حق لنفسه . وما ينتج عن ذلك أن السلطة التي تمنح بمقتضى هذا العقد تكون سلطة استقلالية ، ومركز الذي يولى على هذا النحو يصبح ثابتاً آمناً . فكل المقلدين للمناصب بعقود تفويض يقفون مع الإمام — إذن — على قدم المساواة ، في أنهم جميعاً مؤدون حقوق الأمة ، وجميعهم « ولاة » ، لا تختلف ولايتهم عن ولايته في النوع ، وإن كان بينها اختلاف في الدرجة . غاية الأمر أنه هو متصل بالأمة مباشرة ؛ أما هم فيتصلون عن طريقه . فهو الصلة بينهم وبين الأمة . وهذه مسألة اضطرت إليها الحاجة إلى التنظيم ؛ ووجوب تركيز السلطة في جهة معينة ، وتوحيد

(۲) نفس المصدر : ص ۲۱

(۱) الأحكام : ص ۲۵

(۳) « : ص ۲۵

المسئولية ، لتكون ممثلة في شخص الإمام ، فتستطيع الأمة أن تواجهه وتحاسبه وتحكم في أمره بما تشاء . على أن وجوده ، على كل حال ، لا يُعفى الولاة الآخرين من المسئولية أمام الله ، وأمام الأمة ، فضلا عن مسئوليتهم أمامه ، بوصفه ممثل النظام .

ولما كانت الولاية التي تمنح بمقتضى عقد التفويض لها هذه الميزات ، فإن العلماء قد بحثوا مسألة جواز عزل المولى على هذا النحو بسبب أو بغيره . فأفتى البعض بأنه يحرم على الإمام عزل القضاة بدون عذر ، وكذلك أمثالهم من المشتغلين بالوظائف العامة ؛ بل قال البعض إن العزل غير المسبب لا ينفذ . وهذه من الأحكام التي سبق بها الفقه الإسلامي غيره من الشرائع . وقرروا لما دونها من الوظائف ضمناً أوفر : فقال « الرملى » مثلاً<sup>(۱)</sup> : « هذا في الوظائف العامة ؛ أما في الوظائف الخاصة : كإمامة وأذان ، وتصوف ، وتدریس ، وطلب ، ونحوها ، فلا تنعزل أربابها بالعزل من غير سبب — كما أفتى به جميع المتأخرين ، وهو المعتمد » . ثم من المبادئ التي قرروها أيضاً أنهم قالوا : « لا ينعزل قاضٍ بموت إمام<sup>(۲)</sup> ؛ وكذلك مثله من أصحاب المناصب » ، وعللوا ذلك بأن « الإمام إنما يولى القضاء نيابةً عن المسلمين<sup>(۳)</sup> » . وعبارة الماوردي بهذا الصدد هي<sup>(۴)</sup> : « ولومات الإمام لم تنعزل قضائه » ؛ ومن ذلك قوله<sup>(۵)</sup> أيضاً : « وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة ، وإن كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير : لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين ، وتقليد الوزير نيابة عن نفسه » . فتقليد الخليفة ، إذن ، لكل من يتولى الوظائف العامة في الدولة هو دائماً نيابة عن المسلمين — كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

(۱) شرح المنهاج : ص ۸۷ (۲) شرح المنهاج : ص ۸۸  
(۳) المصدر السابق .  
(۴) الأحكام السلطانية : ص ۷۳  
(۵) الأحكام السلطانية : ص ۳۰

ونحن نقرر كل هذه الحقائق لنثبت أن حكومة الإمام ليست حكومة شخصية ، وأنه حين يتولى منصبه لا يُقصد أنه يكتسب حقوقاً أو امتيازات لنفسه ، وأنه ليس مطلق التصرف بل هو مقيد بشروط وحدود ؛ وأن القائم بالوظائف ، عامة وخاصة ، ليسوا أتباعاً له ؛ وإنما هم قد تولوا وظائفهم بمقتضى عقود ، ونتيجة توفر شروط ، وأن تلك العقود قد أُكسبتهم حقوقاً ثابتة لا يجوز أن يُعبث بها دون رعاية للمصالح العام . فيصبح جلياً بعد ذلك أن الأمة حين أمضت العقد مع الإمام لم تكن تقصده لذاته ، ولم تكن تنتظر أن تتألف الحكومة منه وحده ، ولا أن تصنع منه سلطة فوق القانون . وإنما أرادت الأمة حين أوجدت العقد أن تُنشأ حكومة نظامية ، تتكون من سلطات ، لها وظائف ولها حقوق ، وكلها متجانسة متناسقة ، وتتعاون كلها — من الرأس لأصغر عامل — على تنفيذ القانون ؛ إذ أن من المسلم به أن تنفيذ القانون هو الغاية الأولى من قيام الدولة .

### أنواع الولايات :

وقد قُسمت الولايات التي تصدر عن الإمام — وذلك بغرض تيسير الدراسات القانونية — إلى أربعة أقسام<sup>(١)</sup> :

فالقسم الأول : من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة ؛ وهم الوزراء ، لأنهم يستنبون في جميع الأمور من غير تخصيص .

والقسم الثاني : من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة ؛ وهم أمراء الأقاليم والبلدان ، لأن النظر فيما خُصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور .

والقسم الثالث : من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة ؛ وهم كقاضي القضاة ، ونقيب الجيوش ، وحامي الثغور ، ومستوفي الخراج ، وجابي الصدقات ، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال .

(١) الماوردي : الأحكام : ص ٢٠

والقسم الرابع من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة ؛ وهم كقاضى بلد أو إقليم ، أو مستوفى خراجه ، أو جابى صدقاته ، أو حامى ثغره ، أو نقيب جنده ، لأن كل واحد منهم خاص النظر بخصوص العمل .

« ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ، ويصح معها نظره » (١) .

والكلام على هذه الولايات وأحكامها وشروطها يستغرق معظم الكتب الخاصة ببحث الأحكام السلطانية ، كما نشاهد في كتاب أبى الحسن «الموردى» : إذ نجد أن ما خصص للإمام ، وعقده ، وكل أحكامه ، لا يزيد على عشرين صفحة بينما ترك باقى الكتاب — وهو يربو على مائتى صفحة — للكلام على سائر الولايات الأخرى التى عددناها . وهذا يدل على ما لها من أهمية ، مستقلة بنفسها ، وما لها من قيمة ذاتية .

\*\*\*

## ٢- الشروط

المبحث الثانى فى هذا الفصل : الشروط . وهى الشروط التى يجب أن تتوفر ليكون عقد « الإمامة » صحيحاً . وكما تُعتبر فى الابتداء تعتبر أيضاً فى الاستدامة ؛ فإذا لم تكن متوفرة منذ البداية لم يصح العقد أصلاً ، وكانت الولاية باطلة ؛ وإذا اختل شرط منها بعد ذلك صار العقد باطلاً ، أو وجب أن يُحكم بطلانه . وقد سبق أن ذكرنا أن أهم العناصر فى العقد شروطه . ويختلف المؤلفون فى تعدادها ؛ فذكرها البغدادى — مثلاً — على أنها أربعة . ومثله — مع عدم الاتفاق فى اللفظ — ابن خلدون . وأوردها الغزالى على أنها عشرة ؛ وعدها الماوردى سبعة ، وهكذا . ولكن من يعنى النظر فى أقوالهم يتبين له أن الخلاف شكلى ، وهو راجع إما إلى

(١) نفس المصدر .

إيثار الإيجاز أو التفصيل . أما الشروط الأساسية فهي مشتركة بينهم ؛ بعضها مجمع عليه ، وبعضها اتفقت عليه الأكثرية . ونحن نشرع في ذكر هذه الشروط وإيضاح ماهيتها — ولكن بطريقة عرضنا الخاص ، وهي تبين حقيقة كل منها والحكمة في اشتراطه ، وتوفق بين كل تلك الأقوال .

فالشرط الأول هو : العلم .

وقد قال إمام الحرمين<sup>(١)</sup> بشأنه : « هذا متفق عليه » ؛ وذكره الغزالي<sup>(٢)</sup> على أنه مجمع عليه . وأيد ذلك الرملي<sup>(٣)</sup> ، إذ قال : « بل حُكي فيه الإجماع » . وهم يقصدون به العلم بالشريعة الإسلامية وأحكامها ومصادر تلك الأحكام ، أو كما يمكن أن نقول اليوم : العلم بالقانون الإسلامي . ولكن إلى أي حد ينبغي أن يصل هذا العلم ؟ يجيب البغدادي<sup>(٤)</sup> على ذلك بقوله : « وأقل ما يكفيه منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين ، في الحلال والحرام وسائر الأحكام » . ويقول ابن خلدون<sup>(٥)</sup> : « ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً : لأن التقليد نقص ؛ والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال » . وكان قد بين حكمة اشتراط هذا الشرط من قبل ، فقال : « فأما اشتراط العلم فظاهر ، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها ، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها » . وينص صاحب

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد : ص ٢٦ .

(٢) الرد على الباطنية : ص ٧٥ — ٧٦ .

ولكن الغزالي بحث أيضاً موضوع هل يجوز إذا كانت الضرورة قد قضت بأن الخليفة لم يبلغ مستوى المجتهدين ، أن يكون تحقق هذا الشرط عن طريق اعتماده على المجتهدين من الأمة وعلمائها ، فلا يقطع برأي دونهم ولا يرم أمراً ؟ وبداء أنه يميل إلى إجازة ذلك مادامت الغاية من الشرط ستتحقق . ولكن على أن يكون مفهوماً ، مع ذلك ، أن هذه الإجازة للضرورة . ولذا فإن المتأخرين ممن بحثوا مسألة الخلافة كانوا لا يتصورون أن يوجد خليفة إلا إذا اعتمد على علماء الأمة ورجع إلى آرائهم في كل شيء ، ورأوا لا يمكن أن يتحقق العدل الذي يرمى إليه الإسلام بدون ذلك .

(٣) شرح المنهاج : ص ٧ . ص ١١٩ (٤) أصول الدين : ص ٢٧٧

(٥) المقدمة : ص ١٦١ . ف ٢٦

« المواقف »<sup>(١)</sup> على أن « أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ». . ويزيد شارحه على ذلك قوله : « ليقوم بأمر الدين متمكناً من إقامة الحجج ، وحل الشبه في العقائد الدينية ، مستقلاً بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع ، نصاً واستنباطاً ؛ لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد ، وفصل الخصومات ورفع المخاصمات ، ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط » .

فإذا أردنا أن نقف على تعريف فني دقيق « للاجتهاد » كما حدده الفقهاء ، فإننا نجد صاحب « المنهاج »<sup>(٢)</sup> يقول : « الاجتهاد : هو أن يعرف من القرآن والسنة ما يتعلق بالأحكام ، وخاصة وعامة ، ومجمله وبينه ، وناسخه ومنسوخه ؛ ومتواتر السنة وغيره ، والمتصل والمرسل ، وحال الرواة قوة وضعفاً . ولسان العرب لغةً ونحواً . وأقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم ، اجتماعاً واختلافاً . والقياس بأنواعه » . أما الماوردي فقد شرح معنى الاجتهاد وهو يتكلم على شروط القضاء ومن المبادئ المقررة عندهم أنه يشترط في الإمام ما يشترط في القاضي وزيادة ؛ فهذا هو الاجتهاد كما بينه ، قال :<sup>(٣)</sup> « ويشترط أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية . وعلمه بها يشتمل على علم أصولها ، والارتياض بفروعها . وأصول الأحكام في الشرع أربعة : أحدها علمه بكتاب الله عز وجل ، على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام . والثاني علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة من أقواله وأفعاله ، وطرق مجيئها . والثالث علمه بتأويل السلف ، فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه . والرابع علمه بالقياس ، لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والجمع عليها ، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل . فإذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربع في أحكام الشريعة ، صار بها من أهل الاجتهاد في الدين . وإن أخل بها أو بشيء منها ، خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد » .

(١) المواقف وشرحها : ص ٨٩ - ٣٤٩ (٢) النووي : المنهاج : ص ٨٢

(٣) الأحكام السلطانية : ص ٦٣

فإذا شئنا أن نترجم هذا الشرط إلى لغة حديثة ، قلنا : إنه يشترط أن يكون الإمام، إذن ، عالماً بالعلوم الآتية : علوم التفسير والحديث، وتاريخ التشريع، وتاريخ الدولة الإسلامية ، والأصول ، والمنطق ، وعلوم اللغة العربية . ولا يستطيع المرء في العصر الحديث أن يكون مجتهداً ، بحيث يتوصل إلى معرفة أحكام النوازل — ويراد بها الأحداث الجديدة والأوضاع الطارئة — ما لم يعلم أيضاً ما طرأ من تطور، على الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الأزمان الأخيرة، وما وضع من قوانين تتلاءم مع حاجاتها أو ما استحدثت من نظم . فمعنى ذلك أن الاجتهاد لا يكمل الآن إلا إذا أضيف إلى ما تقدم دراسات سياسية ، واقتصادية ، وقانونية ، واجتماعية مقارنة ، بالنسبة لما عند الأمم المختلفة ، وبالنسبة لما بين الأزمنة ، قديمها أو حديثها.

### الشرط الثاني : الثقافة السياسية والحربية والإدارية

والعلماء يعبرون عن هذا الشرط بصيغ مختلفة : فيقول البغدادي<sup>(١)</sup> إنه هو : « الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير ؛ بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ، ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار ؛ ويكون عارفاً بتدبير الحروب » . ويعبر الماوردي<sup>(٢)</sup> عنه بأنه : « الرأى المفضى إلى سياسة الرعية ، وتدبير المصالح » .

ويقول « الإيجي<sup>(٣)</sup> » إنه يشترط في الإمام أن يكون « ذا رأى وبصارة بتدبير الحرب والسلام » ؛ ويضيف شارحه : « وترتيب الجيوش وحفظ الثغور » وعبارة المنهاج<sup>(٤)</sup> وشرحه هي : « ذا رأى ، ليسوس به الرعية ، ويدبر مصالحهم الدينية والدنيوية » .

أما ابن خلدون فيقول<sup>(٥)</sup> : « .. أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام

(١) أصول الدين : ص ٢٧٧

(٢) الأحكام : ص ٥

(٣) المواقف : ص ٨٠ ص ٣٤٩

(٤) المنهاج : ص ٧٠ ص ١٢٠

(٥) المقدمة : ص ١٦١ . ف ٢٦



الحروب ، بصيراً بها ، كفيلاً بحمل الناس عليها ، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء قوياً على معاناة السياسة ، ليصبح له بذلك ما جعل إليه : من حماية الدين ، وجهاد العدو ، وإقامة الأحكام ، وتدبير المصالح .

فإن خلاصة أن الشرط — ويحسن أن نستعمل لغة حديثة — أن الإمام يجب أن يكون حاصلًا على ثقافة عالية : في شؤون السياسة والحرب والإدارة ، بحيث تؤهله ثقافته لأن يؤدي واجباته في تلك النواحي الثلاثة خير أداء .

### الشرطان الثالث ، والرابع : الكفاية النفسية والجسمية

ففيما يتعلق بالأولى ذكر الماوردي<sup>(١)</sup> أن الشرط هو : « الشجاعة والنجدة ، المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو » . وعبر عنه إمام الحرمين<sup>(٢)</sup> بما يلي : قال « ومن شرائط الإمامة — أيضاً — أن يكون الإمام متصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها ، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور ، وذا رأى حصيف في النظر للمسلمين ، لا تزعه هوادة نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب ، والتتكامل بمستوجب الحدود » . ثم قال : « ويجمع ما ذكرناه الكفاية : وهي مشروطة إجماعاً » . والذي جاء في المنهاج<sup>(٣)</sup> : « وشرطه أن يكون شجاعاً » : وأضاف شارحه : « ليغزو بنفسه ، ويعالج الجيوش ، ويقوى على فتح البلاد ، ويحمي البيضة » . وتضمنت عبارة ابن خلدون ، التي اقتبسناها آنفاً ، هذا الشرط إذ قال : « وأما الكفاية فأن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب » . وأورد النسفي<sup>(٤)</sup> في « عقائده » هذا الشرط على هذا النحو ، فقال : « ويشترط أن يكون سائساً ، قادراً على تنفيذ الأحكام ، وحفظ حدود الإسلام ، وإنصاف المظلوم من الظالم » . أما الكفاية الجسمية فيراد بها — بصفة عامة — « سلامة الحواس والأعضاء مما

(١) الأحكام : ٥

(٢) الإرشاد : ص ٢٦ :

(٣) المنهاج : ص ٧٠ ص ١٢٠

(٤) العقائد النسفية : ص ١٥٥

يؤثر في الرأي والعمل « ؛ وهذا التعريف لابن خلدون<sup>(١)</sup> يعني عما أفاض فيه الفقهاء وأطالوا ، من ذكر التفاصيل المتعلقة بهذا الشرط ؛ ولذا فإننا نكتفي به . وقد أوضح تعريفه بعدئذ ، فقال : « وأما سلامة الحواس والأعضاء ، من النقص والعطالة : كالجنون والعمى والصمم والخرس ؛ وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل : كفقده اليدين والرجلين . . فتشترط السلامة منها كلها ، لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه . وإن كان مما يشين في المنظر فقط : كفقده أحد هذه الأعضاء فشرط السلامة منه شرط كمال » . ونرى أن هذا تلخيص جيد للتفاصيل التي ذكرها « الماوردي » .

#### الشرط الخامس : العدالة ، أو الإضمار الفاضل

وهي كلمة عند الفقهاء تعادل كلمة « التقوى » ؛ بل هذه ، مضافاً إليها أيضاً « الورع » . ويعبر بعضهم عن هذا الشرط بالكلمة الأخيرة . قال الماوردي<sup>(٢)</sup> « وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة : أحدها العدالة عن شروطها الجامعة . الخ » ، فعدها الشرط الأول . وفسر تلك الشروط الجامعة في باب « القضاء » ، فقال<sup>(٣)</sup> : « والعدالة أن يكون صادق اللهجة ، ظاهر الأمانة ، عفيفاً عن المحارم ، متوقياً للمآثم ، بعيداً من الريب ، مأموناً في الرضا والغضب ، مستعملاً لمروءة مثله ، في دينه ودنياه » . فمن ذلك يُفهم أنها ليست الامتناع عن المحرمات فحسب ، بل هي فوق ذلك البعد عن الشبهات أيضاً .

وهذا الشرط ، أي العدالة ، معتبر في كل ولاية — كما نص على ذلك كل الفقهاء . والولاية معناها الحكم . فعلماء الشريعة الإسلامية لا يجيزون أن يلي أحد حكماً إلا إذا كان عدلاً ، أي متصفاً بصفة « العدالة » . فإن لم يكن كذلك

(٢) الأحكام : ص ٤

(١) المقدمة : ص ١٦١ ف ٢٦

(٣) الأحكام : ص ٦٢ .

لا تصح ولا يقد ، ولا تجوز شهادته ، وعلى حد تعبيرهم : « لم يسمع له قول ، ولم ينفذ له حكم <sup>(۱)</sup> » .

وما قاله « ابن خلدون » بهذا الصدد هو ما يلي <sup>(۲)</sup> : « وأما العدالة : فلا أنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه » . ثم أضاف : « ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها ؛ وفي انتفاءها بالبدع الاعتقادية خلاف » .

وأما « الغزالي » فهذا هو ما ذكره بشأن هذا الشرط ، قال <sup>(۳)</sup> : « الصفة الثالثة هي الورع . وهذه هي أعز الصفات وأجابه ، وأولها بالرعاية وأجدرها . وهو وصف ذاتي لا يمكن استعارته ، ولا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير » . ثم قال بعد ذلك : « والورع هو الأساس والأصل ؛ وعليه يدور الأمر كله . ولا يفنى فيه ورع الغير . وهو رأس المال ، ومصدر جملة الخصال . ولو اختل هذا — والعياذ بالله — لم يبق معتصم في تحقيق الإمامة » .

وليس يخفى بعد ذلك أن « العدالة » تقتضي أن لا يرتكب الحاكم أي ظلم : سواء أ كان متعلقاً بالمال ، أو الحرية ، أو العرض ، أو أي حق من الحقوق ؛ وسواء أ كان ظاهراً بقول ، أو فعلاً فإن أي شيء من هذا يخرج عن كونه أهلاً للإمامة .

الشرط السادس : أنه يكون من أهل الولاية الطاهرة

وهذا الوصف يتضمن عدة شروط : هي أن يكون مسلماً ، حراً ، ذكراً ، بالغاً ، عاقلاً . فالمتصف بهذه الشروط كلها هو الذي يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة . وبعض المؤلفين لا يشيرون إلى هذه الشروط ، اكتفاءً بأنه لا بد أن

(۲) المقدمة : ص ۱۶۱ .

(۱) المصدر السابق

(۳) الرد على الباطنية : ص ۷۲

يكون من المفهوم ، إذا كانت تشترط في الولايات الصغيرة ، أنها تشترط في هذا المنصب الخطير ، وهو الإمامة ، من باب أولى . ونذكر ، بإجمال ، الحكمة في اشتراط كل منها : —

فالإسلام : لأنه شرط في جواز الشهادة ، وفي صحة الولاية . فقد قال الله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » . وعلق ابن حزم على الآية فقال<sup>(١)</sup> : « والإمامة أعظم السبيل » . وهذا الشرط ظاهر ، بل بديهى : إذ أن الغاية الأساسية من نصب الإمام هي تنفيذ شريعة الإسلام ، فكيف يمكن تنفيذ هذه الشريعة ، أو كيف تُرعى مصلحة الإسلام وأهله ، إن لم يكن متولى هذا المنصب مسلما ؟ .

والحرية : لأن نقص فاقدها عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره<sup>(٢)</sup> ولأن الرق لما منع من قبول الشهادة كان أولى أن يمنع من نفوذ الحكم وانعقاد الولاية . على أنه يجوز له إذا أعتق أن يتمتع بكل حقوق الولاية ، ولا يؤثر ماضيه على حالته .

أما الذكورة : فلما أفتى به البعض من نقص النساء عن رتب الولايات ، وإن تعلق بقولهن أحكام . على أن أبا حنيفة جوز أن تقضى المرأة — والقضاء من أعظم الولايات — فيما تصح فيه شهادتها<sup>(٣)</sup> ، ومنع فيما لا تصح فيه ( وما لا تصح فيه هي فقط الحدود والدماء ، أو ما نقول عنه اليوم إنه « القانون الجنائى » ) . وجوز ابن جرير الطبرى قضاءها في جميع الأحكام بلا استثناء<sup>(٤)</sup> . ولكن إذا كان قد وقع بينهم خلاف فيما يتعلق بالقضاء ، فلم يُرو عنهم خلاف فيما يتعلق بالإمامة ، بل الكل متفق على أنه لا يجوز أن يليها امرأة . ومن تعليل ذلك أن

(١) الفصل فى الملال والأهواء والنحل : ج ٤ : ص ١٦٦

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦٢

(٣) و (٤) : الأحكام ص ٦٢

هذا المنصب يتطلب القيام بأعمال خطيرة ، والنهوض بأعباء جسيمة : فقد يتحتم أن يُدعى الإمام — مثلاً — ليتولى قيادة الجيوش ، ويتجشم المشاق ، ويشترك في القتال بنفسه ، أو نحو ذلك من أعمال . وكل هذا — كما هو ظاهر — فوق ما تتحمله طبيعة المرأة .

وشرط البلوغ : لأن الصبي غير مكلف ، وهو مولى عليه ، فلا يلي أمر غيره . وهذه هي عبارة الماوردي<sup>(١)</sup> : « لأن غير البالغ لا يجري عليه قلم ، ولا يتعلق بقوله على نفسه حكم ، فكان أولى أن لا يتعلق به على غيره حكم » . ونقتبس هنا نص عبارة ابن حزم ، فقد قال<sup>(٢)</sup> : « إن جميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ، ولا إمامة صبي لم يبلغ ، إلا الرافضة : فإنها تجيز إمامة الصغير ... » ثم عقب على ذلك قائلاً : « وهذا خطأ . لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب ؛ والإمام مخاطب بإقامة الدين » .

وأما العقل : فمن البديهي أن يُشترط ، وأن يكون ذلك مجعماً عليه ؛ إلا أن الماوردي قد أوضح ما يراد من الشرط ، فقال<sup>(٣)</sup> : « ولا يكتفى فيه بالعقل الذي يتعلق بالتكليف ، من علمه بالمدركات الضرورية ، حتى يكون صحيح التمييز ، جيد الفطنة ، بعيداً من السهو والغفلة ، يتوصل بذلك إلى إيضاح ما أشكل ، وفصل ما أعضل » . فكان الشرط عنده ليس مجرد التمييز ، بل أيضاً : الذكاء والفطنة .

الشرط السابع ، وهو الأخير : النسب .

أى أن يكون الإمام من « قریش » . والشروط السابقة كلها — في جملتها — متفق عليها ؛ أما هذا الشرط ففيه خلاف .

(١) المصدر السابق : ٦١

(٢) الفصل في الملل والنحل : ج ٤ . ص ١١٠

(٣) الأحكام : ص ٦٢

والذين يتمسكون بهذا الشرط هم أهل السنة ، أو المتقدمون منهم . وقد روى عن الشافعي أنه ذكر ذلك في بعض كتبه . ورواه زرقان أيضاً عن أبي حنيفة<sup>(١)</sup> . ولكن أبا بكر الباقلاني<sup>(٢)</sup> — من كبار الأشاعرة وزعماء مذهب أهل السنة في القرن الرابع — كان من أوائل من ذهبوا إلى نفي شرط « القرشية » . ثم تبعه آخرون<sup>(٣)</sup> . ومن هؤلاء ابن خلدون ، الذي وضع نظرية جديدة في تفسير هذا الشرط ، لها قيمتها التاريخية ، سنعود إلى ذكرها بعد قليل .

أما الخوارج — وهذه إحدى الصفات البارزة المميزة لعقيدتهم ، بل إحدى الدعائم الكبرى التي يقوم عليها مذهبهم — فهم لا يقولون بهذا الشرط ، على الإطلاق . بل يقولون إن الإمامة حق لكل مسلم ، متى تكاملت فيه الشروط الأخرى : من العلم والعدالة والشجاعة ، من غير اعتبار نسبه وقبيلته وجنسه . ونذكر هنا ما قالته كتب الفرق — وأكثر مؤلفيها من أهل السنة — عن مذهبهم : قال الشهرستاني<sup>(٤)</sup> ، وهو يبين مبادئ فرق « المحكّمة » وهي الفرقة الأولى من الخوارج — عن هذه الفرقة : « هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضي الله عنه حين جرى أمر الحكمين . . . ورأسهم عبد الله بن الكواء . . . وعبد الله بن وهب الراسبي . . . وحر قوص بن زهير البجلي ، المعروف « بنى الثدية » . وكانوا يومئذ في اثني عشر ألف رجل ، أهل صلاة وصيام ، أعنى يوم « النهروان » . . . وإنما خروجهم في الزمن الأول على أمرين : أحدهما بدعتهم في الإمامة : إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش ؛ وكل من نصبوه برأيهم ، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور ، كان إماماً . ومن خرج عليه يجب نصب

(١) البغدادي : أصول الدين : ص ٢٧٥ .

(٢) المقدمة : ص ١٦٢ . ف ٢٦ .

(٣) قال إمام الحرمين ، أيضاً ، عند ذكر هذا الشرط — وهو تلميذ الباقلاني — : « والاحتمال

فيه عندي مجال » . الإرشاد : ص ٤٢٧ .

(٤) الملل والنحل : ج ١ . ص ١٩٩ .

القتال معه . . . والبدعة الثانية أنهم قالوا : أخطأ علي في التحكيم . . الخ .  
وقال البغدادي<sup>(١)</sup> : « . . وزعمت الخوارج أن الإمامة صالحة في كل صنف  
من الناس ، وإنما هي للصالح الذي يحسن القيام بها » . ثم قال : « ولهذا بايعوا  
ابن الأزرق ، ثم نبطري بن الفجاءة ، ولنجدة ، وعطية ؛ وليس واحد منهم  
قرشياً » . ونضيف نحن : وكان أول إمام بايعوه هو عبد الله بن وهب الراسبي —  
وراسب حى من الأزد — فهو إذن غير قرشي .

وحكى صاحب « المواقف<sup>(٢)</sup> » مذهبهم أيضاً ، فروى عنهم أنهم قالوا : « من  
نُصب من قریش وغيرهم ، وعدل فيما بين الناس ، فهو إمام » .

وتبع بعض المعتزلة مذهب الخوارج . ووفقاً لرواية ابن حزم : ذهب إلى  
ذلك « جمهورهم »<sup>(٣)</sup> . بل غلا بعضهم مثل « ضرار بن عمرو الغطفاني » رأس  
الفرقة الضرارية ، فحكم بتفضيل غير القرشي . وقد روى الشهرستاني<sup>(٤)</sup> رأيه  
فقال : « وزعم ضرار أن الإمامة تصلح في غير قریش ، حتى إذا اجتمع قرشي  
ونبطي قدمنا النبطي ؛ إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة ، فيمكننا خلعاه إذا خالف  
الشريعة » . ثم عقب قائلاً : « والمعتزلة وإن جوزوا الإمامة في غير قریش إلا  
أنهم لا يجوزون تقديم النبطي على القرشي » . أما ابن حزم فقد روى رأى ضرار  
على هذا النحو :<sup>(٥)</sup> « وقال ضرار . . . إذا اجتمع حبشي وقرشي ، كلاهما قائم  
بالكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشي ، لأنه أسهل خلعاه إذا حاد عن  
الطريقة » .

(١) أصول الدين : ص ٢٧٥ .

(٢) المواقف : ص ٨ . ص ٣٩٢ .

(٣) هذا نص عبارة ابن حزم : « وذهبت الخوارج كلها وجمهور المعتزلة وبعض  
المرجئة إلى أنها جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة : قرشياً كان أو عربياً أو ابن عبد » .  
« الفصل : ح ٤ . ص ٨٩ » .

(٤) الملل والنحل : ح ١ . ص ١٤٤ .

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل : ح ٤ . ص ٨٩ .

والذى دعا أهل السنة إلى التشبث بهذا الشرط هو بعض الأحاديث التى صحت عندهم ، مثل ما روى من أقواله عليه الصلاة والسلام : « الأئمة من قریش » و « لا يزال هذا الأمر فى هذا الحى من قریش ما استقاموا ، أو ما أقاموا الدين » و « قدموا قریشاً ولا تقدموها » . ولكن فى الجانب الآخر نرى بعض أحاديث وأخبار تؤدى غير هذا المعنى ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « اسمعوا وأطيعوا ، وإن ولى عليكم عبد حبشى ذوزبينة » ، وقول عمر : « لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته ، أو لما داخلتنى فيه الظنة » . وأهل السنة — ممن ذهبوا إلى رأى الأول — يؤولون هذه الأحاديث الأخيرة وأمثالها ، بأنها خرجت مخرج التمثيل بقصد المبالغة ، لتأكيد إيجاب السمع والطاعة ، أو أنها تتعلق بالولايات الصغرى فقط دون الإمامة ، أو بأن وصف العبودية هو باعتبار ما كان لا فى الحال .

ولكن ، مع كل هذا ، يبدو من العجيب حقاً أن يكون الإسلام قد أصر على وجوب تحقيق شرط النسب ، وخص قبيلة معينة هى « قریش » بهذا الامتياز وحصر فيهم هذا الأمر ؛ وذلك فى الوقت الذى تتوارد فيه الآيات والأحاديث داعية إلى مبدأ المساواة ، مؤكدة هذا المعنى . فله سبحانه وتعالى يقول : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل ، لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . وقال عليه الصلاة والسلام : « إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية ، والتفاخر بالآباء والأجداد » . وقال أيضاً : « أيها الناس كلكم لآدم ، وآدم من تراب : لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » . وغير هذا كثير . ومن الحقائق الثابتة — تاريخياً — أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أسامة بن زيد — مولاة — على كبار المهاجرين والأنصار ، ثم أنفذ ذلك أبو بكر رضى الله عنه أيضاً . فالمسألة تبدو غريبة إذن ، ولا يصير من المفهوم كيف يتشدد أهل السنة فى الاستمساك بهذا الشرط .

ونرى أن حل هذه المعضلة ، أو دفع هذا التضارب ، لن يكون — ما دام



كبار الأئمة والمحدثين قد أكدوا ثبوت صحة تلك الأحاديث ، حتى إن الحافظ ابن حجر<sup>(١)</sup> قد قال — بالنسبة إلى الحديث الذي استشهد به أبو بكر رضى الله عنه عند اجتماعه بالأنصار في يوم السقيفة ، وهو « الأئمة من قريش » — : « قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابياً » — نرى أن الحل لن يكون عن طريق إنكار هذه الأحاديث ، أو محاولة إثارة الشك حول صحتها . ولكن حقيقة الأمر هي أن هذا الفهم الذى فهمه المتقدمون من أهل السنة ليس هو الفهم الوحيد ، الذى يمكن أن يفهم من تلك الأحاديث ؛ فهى — أولاً — ليست نصاً على وجوب أن تنفرد « قريش » بهذا الامتياز ، و — ثانياً — يمكن أن تفهم هذه الأحاديث على وجوه أخرى : فمن هذه الوجوه الجائزة أن يقال إن هذا الحديث المذكور وأمثاله قصد به الإخبار ، لا إظهار حكم أو إزام ، فلم يكن أكثر من مجرد تقرير للواقع . ومنها أنه يمكن أن يقال إن الإشارة بـ « قريش » فى الأحاديث كانت إلى المهاجرين وحدهم ؛ فإن هذا الاستعمال كان شائعاً ، وكان المعنى الذى يراد منه مفهوماً كل الفهم ؛ والرسول صلى الله عليه وسلم قصد أن يخص « المهاجرين » بهذا الأمر ، لسبقهم إلى الإسلام ، ولأنهم كانوا أول من أبلى فى سبيله فى أوقات الشدة . وما يؤيد هذا الاتجاه فى الفهم الحديث الآخر الذى وردت فيه توصية رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المهاجرين بأن يحسنوا إلى الأنصار ، ويتجاوزوا عن سيئتهم ، فهذه التوصية كانت خاصة بالمهاجرين وحدهم ، دون قريش كلها . ويؤيده أيضاً قول أبى بكر رضى الله عنه فى أثناء اجتماع السقيفة : « فنحن الأمراء ، وأنتم الوزراء » ، فـ « نحن » ، هذا الضمير ، إنما كان يقصد أن يُعبر به عن « المهاجرين » دون غيرهم ، كما أن « أنتم » إنما كان يراد به مخاطبة « الأنصار » ؛ إذ أن موضوع المناقشة فى الاجتماع إنما كان هو إجراء المقابلة أو المفاضلة بين

الفريقين ، بالنسبة إلى أحقية أي منهما في الإمامة . ونحن نؤثر هذا الرأي على غيره .

### رأى ابن خلدون :

وهناك وجه ثالث ، هو الذى ذهب إليه « ابن خلدون » : فقد رأى بعد بحث المشكلة ، أن الحكمة فى اختصاص قریش بهذه الميزة إنما كانت لأن « قریشاً » كانت صاحبة العصبية ، وكانت فى مركز زعامة يعترف بها لها كل الناس ؛ فكان تفردا بالولاية — إذن — أدعى إلى انتظام الشمل ، واستقرار الأمر ، واجتماع القلوب على الطاعة . وتدع « ابن خلدون » يحدث عن رأيه بنفسه ، ونحن مقتبسون بعض عباراته ، قال <sup>(١)</sup> : « ولنتكلم الآن فى حكمة اشتراط النسب ، لیتحقق به الصواب .. فنقول إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشمل عليها وتشرع لأجلها » . ثم قال : « ونحن إذا بحثنا عن الحكمة فى اشتراط النسب القرشى ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبى صلى الله عليه وسلم كما هو فى المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة ... لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت ، فلا بد إذن من المصلحة فى اشتراط النسب .. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم جبل الألفة فيها » . وأوضح ما يقصد إليه فقال : « وذلك أن قریشاً كانوا عصبية مضر وأصلهم ، وأهل الغلب منهم . وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ، ويستكينون لغلبهم ، فلو جعل الأمر فى سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم .. والشارع محذر من ذلك » . ثم انتهى — بعد ذلك — إلى

(١) المقدمة : ص ١٦٢ . ف ٢٦ « طبعة المهدي ١٩٣٠ » .

النتيجة الآتية : « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع .. وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فردناه إليها ، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية ، وهي وجود العصبية فاشتربنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى ، عصبية قوية ، غالبية على من معها لعصرها ، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية » . وختم كلامه قائلاً : <sup>(١)</sup> « وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي . والله تعالى أعلم » .

ومع اعترافنا بما في تقرير النظرية على هذا النحو من قوة الحجة ووجهة المنطق ، فإننا إذا سلمنا بأن مما يقصد إليه الشارع حقاً اجتماع الكلمة ، وانتظام الأمر وأنه يحذر من الفرقة والخلاف ، وبأن الحكم الشرعي يتفق غالباً مع القانون الوجودي — فإننا لا نسلم بأن الإسلام أقر فكرة العصبية ، أو أن طبيعته مبادئه تتفق مع الاعتراف بها ، كغاية في التشريع أو أساس لتكوين المجتمعات . فإذا كنا نريد أن تتحقق الغاية المتفق عليها التي أظهرتها الحكمة الهائية من اشتراط الشرط ، وهي أن تتم وحدة الأمة وتمنع من بينها أسباب التنازع ، وإذا كان يلزم أن نراعى تطبيق قانونه ، وهو اتفاق الحكم الشرعي مع الأمر الوجودي ، فإن الواجب أن النتيجة التي انتهى إليها ، على أنها تفسير الشرط ، ينبغي أن تتطور بحسب تطور قوانين الوجود — أو القوانين الاجتماعية كما هو المعنى الذي يقصده — وإذن فيلزم أن يكون الشرط هو أن القائم بأمر المسلمين يجب أن يكون متبوعاً من الكثرة الغالبة للجماعة ، ليكون مطاعاً مرضياً عنه ، ذا قوة مستمدة من الإرادة العامة ونفوذ ، فيترتب على وجوده حصول الوحدة ، وتنفي دواعي الخلاف . وهذه الميزات لا يمكن أن تظهر الآن إلا بطريق الانتخاب أو الاختيار ، أي بأن تنتخب الأمة ، كلها أو كثرتها — مهما تكن الصورة التي تظهر بها إرادتها —

شخصاً معيناً ، لأنها تؤيد مبدأه السياسي ، أو توافق على مناهجه الاقتصادية أو الاجتماعية ، فيكون بهذا التأييد العام أقدر من غيره على قيادة الجماعة ، وصون وحدتها . فمن ذلك يتبين أن الاتفاق على الفكرة ، والاتحاد على تنفيذ مبدأ معين سياسي أو اجتماعي ، أو غيره ، قد حل الآن محل «العصبية» ، أو الترابط من أجل المحافظة على كيان القبيلة ومكانتها ، التي شاد عليها ابن خلدون نظريته . فلم يعد أساس الاجتماع اليوم — أو القانون الوجودي كما يسميه — هو الرابطة القبلية ؛ وإنما الرابطة السياسية أو الاجتماعية ، التي تكون الغاية منها السعي إلى تحقيق مبادئ معينة ، اعتنقها أفراد الجماعة ، عن فهم واقتناع ، لأنهم يرون أنها تؤدي إلى تحقيق المصلحة العامة .

### ٣ — الواجبات

يمكن لنا القول بأن الغرض العام من قيام الدولة في الإسلام هو أن تكون أداة يمكن بواسطتها أن يتوصل إلى تنفيذ واجبات معينة . وهذه الواجبات — كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في غير موضع — هي في الأصل مفروضة على الأمة . ولا بد أنه قد تبين — حينما كنا نعرض الأسباب التي من أجلها ذهب المتكلمون إلى القول بوجوب الإمامة — الطبيعة العامة لتلك الواجبات . كما أوضحنا في تلك المناسبة وغيرها بعض الفروق بين الواجبات الفردية والعامة التي أسموها : « الفروض الكفائية » . ونرى أنه يلزم الآن — ونحن بصدد شرح حقيقة الواجبات — أن نعود لإتمام البحث ، فنوضح ما سبق أن أجمالناه من حقائق ؛ وذلك يقتضى أولاً أن نبين حقيقة تصور الإسلام لمعنى « الحق » و« الواجب » والعلاقة بينهما ، وأنواعهما ، ثم نحدد المفرد السياسي لكل من هذه الأنواع ،

ونعقب بذكر أهم الواجبات على سبيل التعمين ، موضحين الماهية العامة لكل منها . فبذلك يتسنى لنا أن نقف على الواجبات الرئيسية ، وهي الوظائف العامة — سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو غيرها — التي يلزم الدولة أدائها . وهذه الواجبات أو الوظائف هي ، في نفس الوقت ، الأغراض الكبرى من « عقد » الإمامة .

والحقيقة العامة التي ينبغي أن تقرر ، باديء ذي بدء ، أنه بينما ترمى الدساتير الحديثة والقوانين الوضعية إلى أن تجعل قاعدتها الرئيسية في وضع الأحكام فكرة « الحقية » أو الامتلاك ، نرى الشريعة الإسلامية — وهذه هي إحدى الخصائص التي تمتاز بها — ولا سيما وهي بصدد وضع أحكام تنظيم نشاط الإنسان السياسي ، أو تحديد صلة الفرد بالمجتمع — تهدف إلى أن تجعل قاعدتها الأولى فكرة « الوجوبية » والالتزام ، أكثر مما تجعل فكرة الحقية والاستحواذ . فالإنسان في عرف الشرع لا يُنظر إليه — أولاً — على أنه صاحب « حق » ولكن يُنظر إليه على أنه متحمل مسؤولية ، أو ملزم بأداء واجب أو طائفة من الواجبات . ولذا فإن الكلمة التي تطلق عليه ، باعتباره فرداً ذا صفة سياسية ، أي عضواً في مجتمع ، وهي المقابلة لكلمة « مواطن » ، التي تعارفنا عليها في العصر الحديث ، أو « Citizen » . كما في بعض اللغات الأجنبية ، وأصل معناها المنتسب إلى المدينة — هي عند علماء الشريعة الإسلامية كلمة « مكلف » : فكل فرد بالغ عاقل ، من ذكر أو أنثى ، كل عضو في المجتمع السياسي — بدون أدنى تفرقة من حيث النظر إلى المكانة أو الطبقة أو النسب ، حتى الأنبياء . والحكام أيضاً متساوون في هذا مع الرعية — هو « مكلف » أي مسئول . والدولة — أو المجتمع الذي نسميه بهذا الإسم — ما هي إلا مجموعة من « المكلفين » .

ومن أجل هذا فإن الذي يتفق مع روح الشريعة أن يُتكلم في الإسلام عن

« واجبات الإنسان » أكثر مما يتكلم عن « حقوقه » : إذ أن أساس النظر هو أن مالك الحقوق جميعاً هو الله سبحانه وتعالى ، هو الخالق وواهب الحياة للإنسان والمخصص له صفاته ، والمنعم عليه بكل النعم التي يتمتع بها . وملكيتها تبقى حقاً خالصاً لله تعالى الذي أوجدها وأعطاهما ؛ وإنما الإنسان ملزم ومكلف بالمحافظة على هذه النعم وصيانتها ، والانتفاع بها في الحدود التي رسمت لها ، واستعمالها فيما خلقت من أجله ، والانتفاع الرشيد بهذه المواهب . فما دام الإنسان ليس هو مصدر وجود نفسه ، ولا خالق القوى التي ينتفع بها ، فكيف يقال إنه هو صاحب هذه الحقوق ؟ ويكون مما يترتب على ذلك أنه يملك التصرف فيها كما يشاء ، ويجوز له أن يتنازل عنها ، أو يوجهها ويشكلها كما يريد ، ولا يشعر إلا أن له حق الانتفاع والتملك دون أداء الواجب ، فلا تكون نتيجة ذلك إلا أن تؤدي الحال إلى تضارب الحقوق أو الفوضى ؟ . بل إن هذه الحقوق جميعاً هي حقوق الله ؛ وعلى الإنسان دائماً أن يستشعر أنه مؤتمن أو وكيل على حيازة هذه الحقوق ، عليه أن يتصرف فيها تصرف الوكيل ، في الحدود التي عينت لو كالتة .

فهذه هي الفكرة الأساسية — إذن — في التصور الإسلامي لمعنى « الحق » و « الواجب » . ومع ذلك فإن الفقهاء قد تكلموا على الحقوق ؛ وقد قسموها إلى ثلاثة أقسام : فالقسم الأول هو : حقوق الله ؛ وهذه هي التي تكلمنا الآن على طبيعتها العامة ، ويمكن تحديد ما يرمون إليه منها ، على وجه التقريب ، بأنها الحقوق التي تتعلق بواجبات العبادة ، أو الصالح العام للأمة ، ولا سيما « الحدود » التي شرعها الله لأن عليها يتوقف كيان المجتمع . وكثير من هذه الحقوق هي التي تسمى اليوم — في لغة القوانين الدستورية الحديثة — : « حقوق الدولة » أو « الحقوق العامة » ؛ فهي هنا في الإسلام ، على الضد من ذلك ، « واجبات على الدولة » و « حقوقاً لله » . وهذه هي أهم الواجبات من الناحية السياسية .

أما القسم الثاني ، وهو ما يسمونه « حقوق العباد » ، فهم لا يقصدون به في الواقع إلا حقوق الامتلاك للأفراد ، أو التي تتعلق بالمصلحة الخاصة . وهذه في أساسها ليست حقوقاً أصلية أو فطرية ، بل هي حقوق مكتسبة . لأن علماء الشرع قد قرروا أن الأصل في الأشياء الإباحة ، وهي كلها نعم أنعم الله بها على عباده بلا تخصيص ، وإنما تُكتسب من طريق اعتراف القانون بأنواع معينة من المعاملات ؛ والقانون يتكفل بضمان تلك الحقوق حين تُكتسب . ومع ذلك فالحق الخاص خاضع للحق العام . والامتلاك لا يخرج الإنسان عن معنى الوكالة وإذا أمعنا النظر وجدنا أن كل حق للعباد يتعلق به حق لله . وهناك قسم ثالث وهو الحقوق المشتركة بين الله والعباد ؛ ويمكن لنا أن نعرفها بأنها ما تجمع بين مصالح عامة للأمة ومصالح للأفراد . والحقوق الخاصة ، على العموم من حيث هي ، ليست لها أهمية سياسية .

فمن ذلك يتبين أن فكرة « الوجوبية » هي الغالبة على الشريعة . والشرع في صميم موضوعه أو أكثر أجزائه هو مجموعة من الواجبات أو الفروض : بعضها متعلق بالإيجاب ، وبعضها متعلق بالترك ، وبعضها فرض على الإنسان كفرد ، وأخرى فرضت على المجموع . والتعريف العام للفرض — على ما ذكره — هو : كل متحتم قصد الشارع حصوله . والشارع هو الله سبحانه وتعالى وحده ، فلما صدر للفرضية أو الوجوب في الإسلام إلا إرادته . وعدم القيام بالواجب مخالفة لأمر الله تعالى ، فيسمى « كبيرة » . وارتكاب الكبيرة هو « معصية » في نظر جمهور علماء المسلمين ، وهم أهل السنة . « وفسق » في نظر المعتزلة يخرج صاحبه من دائرة الإيمان ، وإن كان لا يصل به إلى حد الكفر . و« كفر » صراح عند الخوارج أو المتطرفين منهم ، ينسلخ به صاحبه عن الإيمان جملةً . فمن ذلك تظهر أهمية « الفرض » في نظر مجتهدى الإسلام ، على أي المذاهب اخترنا .

وقد قسم علماء الشرع الفروض قسمين : فروضاً « عينية » ، وفروضاً أسموها

« كفاية » . فالأولى هي الواجبة على كل فرد بعينه ، والثانية هي الواجبة على مجموع الأمة كوحدة ، دون نظر إلى الأفراد بذواتهم . والأولى في الغالب موضوعها حقوق الله ، فيما يتعلق بالصلة بين الفرد وربه ، أى بالعبادة . فأهميتها إذن من هذه الوجهة روحية ، وليست سياسية . ولكن الثانية تتعلق بحقوق الله فيما يتصل بمصلحة المجتمع أو الأمة كلها ، فهى ذات أثر مباشر إذن فى الحياة السياسية والاجتماعية ومن ثمّ فهى ذات الأهمية الكبرى فى موضوع بحثنا .

ومع ذلك فإن لبعض الفروض العينية خطورة ، ذات أثر بالغ ، فى الحياة السياسية . فإذا عددنا من بينها الواجبات الأخلاقية التى أمر الإسلام بالتزامها : مثل الوفاء بالعهد ، وإخلاص المرء فى عمله ، ومراقبة الله سبحانه وتعالى فى كل ما يعمل ، واستعداده للتعاون مع سائر الجماعة فى كل أعمال البر والتقوى ، ووجوب النصيح لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم — فإن هذا ، ولا شك ، يؤدى إلى إصلاح حال الجماعة ، وإيجاد روح التضامن والتعاون ، وتحقيق معانى الأخوة والتعاطف ، ويكون ما يمكن أن يسمى « الضمير السياسى » ، الذى يكون رقيباً على أعمال صاحبه ، وعلى أعمال المسئولين . وبالإجمال يجعل حياة المجتمع مؤسسة على القواعد الأخلاقية ، وموجهة إلى تحقيق غايات الفضيلة . وهذه من المميزات التى ينبغى أن تتميز بها الحياة السياسية كما يريد الإسلام ، وكما يتصورها .

### فروض الكفاية :

ولكن الفروض الثانية — على كل حال — هى ذات الأهمية الأولى ، لأنها ذات الأثر المباشر أو الظاهر فى الحياة السياسية ؛ وهى واجبات تقع تبعاً لوفاء بها على المجتمع بأسره . وعليها يتوقف وجوده ، فضلاً عن صيانه وتقدمه . غير أن تسميتها « بالكفاية » لم تكن تسمية موفقة ؛ فأساس هذه التسمية النظر



فقط إلى مرحلة الأداء : أى أن هذه الفروض يمكن أن تؤدي بالاكتفاء ، بأن يقوم بها البعض ؛ وهى فكرة الإجابة أو التمثيل التى شرحناها فيما سبق . ولكن هذا الوصف كان من شأنه أنه أدى إلى سوء فهم لطبيعة تلك الفروض ، وعدم تقدير لأهميتها — من الناحيتين الروحية والسياسية — التقدير الحق . فالواقع — وهذه حقائق ينبغى أن تقرر ولا تغيب عن الذهن — أن هذه الفروض المسماة بالكفائية لا تقل عن الفروض العينية فى المرتبة ، من حيث نظرة الدين إليها ، وهى لا تختلف عنها فى طبيعتها من حيث أن كلا منها مقصود من الشارع ومتحتم حصوله ، وأن كلا جزء ذاتي من الشريعة ، التى أمر الله سبحانه بحفظها وتنفيذ أحكامها . وهى تتفق معها أيضاً فى أن عدم القيام بها مثل الأخرى يترتب عليه : إما الوقوع فى الإثم ، أو الفسق ، أو حتى الكفر — على أى مذهب اخترنا من المذاهب التى عدوناها . بل نستطيع أن نقول إن التبعة التى تترتب على تعطيل هذا الفرض العام أو الإخلال به أفدح من تلك ، التى تنشأ نتيجة عدم أداء الفرض الفردى : إذ أن التبعة فى الأول تعم الأمة بأسرها ويلحق الإثم بها كلها : فتوصف بأنها عاصية ، أو قد تنعت بالفسق ، أو بما هو أخطر من ذلك ، إن قصر فى أدائه ولم يُوف به . ولذا فإننا نرى أن الأولى أن تسمى هذه الفروض : « الاجتماعية » أو « العامة » ، بينما تسمى الفروض العينية : « الفردية » أو « الخاصة » فتكون هذه التسمية أكثر دقة من الناحية العلمية ، وأكثر انطباقاً على طبيعتها وقد تناقش علماء « الأصول » حول المفاضلة بين الفرضين : فردى أن المعتمد أو رأى الأكثرية ، أن الفرض العيني هو الأفضل . ولكن روى أيضاً على ما ذكره تاج الدين السبكي<sup>(١)</sup> ، فى كتابه « جمع الجوامع » ، أن أبا إسحاق الإسفرايينى ، وإمام الحرمين عبد الملك الجوينى ، وأباه ، ذهبوا إلى أن الفرض الكفائى أفضل من الفرض الآخر ، للأسباب التى سبق ذكرها . ونحن — من

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلى : ج ١ . ص ٩٧

وجهة نظر موضوعنا ، أى الوجة السياسية والعلمية — نرى أن نوافق على رأى الأئمة المذكورين ، ونعده الأقرب إلى الصواب .

على أننا — من ناحية أخرى — نرى أن الشقة بين الفرضين ليست بعيدة ، وليس هناك مبرر قوى للمفاضلة . فعلماء الأصول أنفسهم يقولون إن فرض الكفاية متى شرع فيه صار فرض عين : كالجهاد مثلاً إذا اشترك المرء فيه وجب عليه أن يمضى فيه إلى النهاية . وكذلك إذا لم يقم أحد بفرض الكفاية تحول إلى فرض عينى فصار على كل مسلم أن يسعى لإيجاد الوسائل حتى ينفذ ويتحقق منه غايته ؛ وإلا وقع كل فرد مقصر فى الإثم . فيمكننا أن نقول إذن إن فرض الكفاية هو أيضاً فرض عين . غاية الأمر أن الأخير يؤديه الفرد بذاته بدون واسطة ، والآخر يؤدي بطريق التمثيل أو الإنابة ، لأن طبيعته فى ذات الوقت لا تسمح أن يؤدي إلا على هذا النحو .

والحقيقة أنه يمكن الحكم — من ناحية الواقع والتاريخ — على الأمة الإسلامية بأنها مقصرة فى أداء هذه الفروض العامة أو الكفائية — مع أنها تكون أصولاً كبيرة من الدين — أو على الأقل لا تقدرها حق قدرها . ولا جدال فى أن هذا الإهمال أو التقصير — عن عجز أو قدرة — هو من أهم العوامل فيما منيت به من تأخر ، وما أدى إلى تدهورها ، وتفكك الروابط بينها ، وضعف قواها من الناحيتين السياسية والاجتماعية .

ويبقى — بعد هذا كله — أن الفروض العامة ، من الوجة العملية ، يتوقف عليها التمكن من أداء الفروض العينية : فما لم يكن هناك دفاع وجهاد ، وما لم تظهر دولة إسلامية آمنة ذات سلطان ، وما لم يتحقق العدل بالقضاء وفق أحكام الشريعة الإلهية ، وهكذا ، فإن أداء الفرد للفرض العينى ، من عبادة أو زكاة ، أو نحو ذلك ، قد يصبح متعذراً ؛ بل إن حياة الفرد نفسه أو تمكنه من الحياة فى حرية قد لا تكون ممكنة ، وبقاء الدين نفسه يمكن أن يكون عرضة

للخطر . فالفروض العامة أو الكفائية لها إذن هذه الأهمية العظمى ، فيما يتعلق بحياة الأمة الإسلامية والدين .

فهذه الفروض إذن — كما شرحنا ذلك في الفصل الرابع — هي التي دعت علماء المسلمين إلى القول بوجوب الحكم ، وهي التي ، من أجل الوفاء بها ، تجد الأمة نفسها ملزمة بإقامة الإمامة . فهي الأغراض الرئيسية من العقد . وهي — إذا نظرنا إلى العلاقة بين الأمة وصاحب الشريعة — « حقوق لله » و « واجبات على الأمة » ؛ وإذا نظرنا إلى العلاقة بين الأمة والإمام ، أو الدولة التي تقيمها ، فهي « حقوق للأمة » و « واجبات على الدولة » . وما دمنا قد عرفنا الآن ، بشكل واضح ، الطبيعة العامة لتلك الفروض ، وعرفنا منشأها وعلاقتها بغيرها ، وقد رنا أهميتها وأثرها — فإننا نشرع الآن في ذكر أهم هذه الفروض على سبيل التعمين — وعلى وجه التحديد الفروض التي نص عليها الفقهاء بحسب ما أوصلهم إليه اجتهادهم في العصور السابقة — ونسكتفي بأن نعطي فكرة عامة عن كل منها ، تاركين ما يتعلق بكل منها من تفاصيل الكتب الأحكام .

\* \* \*

فالفرض الأول : إمامة نفسها :

أى إقامة الدولة الإسلامية الشرعية ، لأنها الأصل الجامع ، وهي الأساس لكل ما عداها ، الذي يتوقف عليها تنفيذ سائر الفروض . وقد عدها الفقهاء من الفروض الكفائية ، وقالوا عنها إنها من « الحقوق المشتركة بين الله والعباد »<sup>(١)</sup> : أى أن إقامتها حق لله وحق للأمة ، لأنها ستنظر في كل الحقوق . وقد استوفينا الكلام بشأنها في « الفصل الرابع » عن « وجوب الحكم » . وما دامت هي موضوع الكتاب كله ، فلا داعى لأن نخصها بمزيد من القول ؛ ونسكتفى

(١) انظر ص ١٤٩ من هذا الكتاب

هنا بأن نقتبس عبارة الماوردي عنها ذكرها في مقدمة كتابه ؛ قال : <sup>(١)</sup> « فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة ، وانتظمت به مصالح الأمة ، حتى استتببت بها الأمور العامة ، وصدرت عنها الولايات الخاصة » .

### الفرض الثاني : القضاء :

وهو من أعظم الفرائض التي اهتم بها علماء المسلمين ونوهوا بجليل خطره ، ووضعوا لمن يتولاه الشروط الدقيقة الخاصة . وكانوا يفرقون من تحمل مسئوليته خشية من الله . وغايته إقامة العدل ، ورفع الخصومات ، وتنفيذ أحكام الشريعة . وقد جاء في الكتاب المشهور الذي أرسله عمر بن الخطاب - - رضي الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري حين ولاه القضاء بشأنه ما يأتي : <sup>(٢)</sup> « أما بعد ، فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أُدِّي إليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ؛ وآس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك » . إلى آخر هذا الكتاب ، الذي بين كثيراً من أسس القضاء العادل .

ومن فروع هذه الولاية « النظر في المظالم » ؛ وهو نوع من القضاء العالى ابتكره الإسلام ، تكون له سلطة أوسع ويمتزج بالرهبة ، فيتولاه الخليفة نفسه أو كبار القضاة ، لأن الغاية منه أن يحاكم كبار أصحاب النفوذ في المجتمع ، أو الولاة أنفسهم ، أو عمال الدولة « الموظفين » ، إذا اعتدوا على الناس ( وهذا يشبه بعض اختصاصات مجلس الدولة الآن ؛ أو المحاكم العالية التي تنشأ في ظروف خاصة ، أو محاكم تؤلف للنظر في الشكاوى المتعلقة بأعمال رجال الإدارة ) ؛ وهذا ما نص عليه الماوردي بشأن اختصاص نظر المظالم ، قال : <sup>(٣)</sup> « القسم الأول النظر

(١) الأحكام السلطانية : ص ٣

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٤٥ « طبعة حسين شرف »

(٣) الأحكام السلطانية : ص ٧٦ — ٧٨

في تعدى الولاة على الرعية ، وأخذهم بالعسف في السيرة . فهذا من لوازم النظر في المظالم . . فيكون لسيرة الولاة متصفحا . . فيكفهم إن عسفوا ، ويستبدل بهم إن لم يُنصفوا » . وقال : « القسم الثاني جور العمال فيما يجبونه من الأموال ، فيرجع فيه إلى القوانين العادلة في دواوين الأئمة . . » وقال : « والقسم الثالث : كتاب الدواوين ، لأنهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم . . » ثم عقب قائلا : « وهذه الأقسام الثلاثة لا يحتاج والى المظالم في تصفحها إلى متظلم » . ثم ذكر سبعة اختصاصات غير هذه . وقد قال ابن خلدون<sup>(١)</sup> يصف طبيعة هذه الولاية : « هي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء ، وتحتاج إلى علويد ، وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدى . . . وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهتدي من بني العباس . وربما كانوا يجعلونها لقضاتهم : كما فعل عمر رضى الله عنه مع قاضيه أبي إدريس الخولاني ، وكما فعله المأمون ليحيى بن أكرم ، والمعتصم لأحمد بن أبي دؤاد » .

### الثالث : الجهاد :

وهذا هو الفرض الذى يتم به الدفاع عن الدولة والدين والوطن ؛ ويُصان الاستقلال ، وتحفظ الكرامة ، وتؤمن الحرية . ثم هو السبيل إلى مجاهدة الظلم وفك الأغلال عن الإنسانية ، وإزالة الحواجز التى تمنعها عن السير فى طريق الرقى . وهو فرض كفاية عند جمهرة المسلمين ، إلا إذا غزيت أرض الإسلام فحينئذ يصبح فرض عين . وهو عند « سعيد بن المسيب » فرض عين دائما<sup>(٢)</sup> . وقد بين الله سبحانه وتعالى فى القرآن المواضع التى أذن فيها بالقتال ؛ وتواردت الآيات والأحاديث حاثه عليه ، داعية إليه . فمن ذلك قوله تعالى : « أذن للذين يقاتلون ، بأنهم ظلموا ؛ وإن الله على نصرهم لقدير » . الحج : ٣٩

(١) المقدمة : ص ٢٤٦ « طبعة شرف » .

(٢) برهان الدين المرغينانى : الهداية : « كتاب السير » .

و « انفروا خفافاً وثقالاً ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله » التوبة : ٤١  
و « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين ، من الرجال والنساء والوالدان  
الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها » . النساء : ٧٥ . ومن  
الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام : « مقام الرجل في الصف ، في سبيل الله  
أفضل عند الله من عبادة ستين سنة » . وقوله : « طوبى لعبد آخذ بعنان فرسه  
في سبيل الله ، أشعث رأسه ، مغبرة قدماه ، إن كان في الحراسة كان في الحراسة  
وإن كان في الساقة كان في الساقة » .

على أن الإسلام شرع أيضاً للمهادنة والموادعة ؛ فهي كما ذكر الفقهاء جائزة  
بالإجماع . والأصل فيها ما ورد عنها في سورة التوبة ، كقوله تعالى : « فآتموا  
إليهم عهدهم إلى مدتهم » آية ٤ ؛ ومهادنة الرسول صلى الله عليه وسلم لقريش  
عام « الحديبية » ، فكانت سبباً لفتح مكة . وقد قال الله تعالى (سورة الأنفال آية  
٦١) : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ؛ إنه هو السميع العليم » .

#### الرابع : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

هذا أصل جامع . وهو من أعظم الفرائض . وعليه يتوقف صلاح أمر الدين  
والدنيا ، وقد وردت الآيات والأحاديث متتالية ، صريحة في الدعوة إليه ، وإلزام  
الامة به ، حتى إن « المعتزلة » قد عدوه أحد الأصول الخمسة التي لا يتم الإيمان  
في اعتقادهم إلا بها . فمن الآيات قول الله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون  
إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . وأولئك هم المفلحون » .  
آل عمران : ١٠٤ . وقوله : « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا  
الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر . ولله عاقبة الأمور » . الحج : ٤١  
ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله لا يعذب العامة بعمل الخاصة  
حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم ، وهم قادرون على أن ينكروه ، فلا ينكروه » .

وقوله عليه السلام : « ما أقر قوم المنكر بين أظهرهم إلا عمهم الله بعذاب محضر » .

وهذا الأصل ينطوي على أمور كثيرة : فهو يدعو كل فرد ، بل يوجب عليه أن يكون قواماً على تنفيذ القانون ، شاعراً بالمسئولية عن الأعمال العامة ، داعياً إلى الفضيلة ، ناهياً عن الرذيلة . ويكفل هذا الأصل ما نسميه اليوم : « حرية النقد » بل يجعل ذلك واجباً ، ويطلب إلى كل فرد وجماعة أن يكونوا عاملين في سبيل الإصلاح .

ومما ينبني على هذا الأصل ، أن الأمة يجب عليها — ولا تؤدي الفرض حتى تفعل ذلك — أن تنتدب من بينها جماعة أو هيئة ، تكون لها الرقابة على أعمال الحاكمين ، وتسهر على حسن تنفيذ القوانين ، وتنهي عن المنكر والمظالم ، وترشد إلى وجوه الخير والإصلاح .

ومما تفرع على هذا الأصل أيضاً ، إنشاء وظيفة « الحسبة » ، لتقوم بأداء هذا الفرض في صورة رسمية ، نيابة عن الدولة . فالحسبة معاونة للقضاء ، وهي تسهر على تنفيذ القوانين فيما يتصل بالمصالح والآداب العامة ، وتعمل على حماية الجمهور ممن يحاولون غشه أو استغلاله . وتحمي الضعيف ، وتساعد أهل الخير في كل وجوه البر ، وتحسم أسباباً كثيرة للشر . وقد بينت كتب الفقه اختصاصاتها ، وأحكامها وتكلم ابن خلدون عنها فقال <sup>(١)</sup> : « أما الحسبة فهي وظيفة دينية ، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي هو فرض على القائم بأمر المسلمين ؛ يعين لذلك من يراه أهلاً له ، فيتعين فرضه عليه ، ويتخذ الأعوان على ذلك . ويبحث عن المنكرات ، ويعزز ويؤدب على قدرها . ويحمل الناس على المصالح العامة » .

(١) المقدمة : ص ٢٥٠ ( طبعة شرف ) .

الخامس : القيام بعلوم الدين والدنيا :

يحسن أن نقبس نص عبارة النووي في المنهاج ، قال <sup>(١)</sup> : « ومن فروض الكفاية القيام بإقامة الحجج وحل المشكلات في الدين » . وعلق شارحه الرملي <sup>(٢)</sup> على ذلك ، قائلا : « ولا يحصل كمال ذلك إلا بإتقان قواعد علم الكلام المبنية على الحكميات والإلهيات » .

ثم قال النووي : « والقيام بعلوم الشرع : كتفسير ، وحديث ، والفروع بحيث يصلح للقضاء » . وزاد الشارح : « وما يتوقف عليه ذلك من علوم العربية وأصول الفقه ، وعلم الحساب » .

أما فيما يتعلق بغير ذلك من العلوم ، فقد جاء في حاشية « ابن عابدين » <sup>(٣)</sup> بشأنها ما يلي :

« قال في تبين المحارم : وأما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا » . فهذه هي القاعدة العامة إذن .

ثم مثل لذلك فقال : « كالطب ، والحساب ، والنحو واللغة ، والكلام . . والأصول . . وكذا علم الآثار والأخبار (يعني التاريخ) والعلم بالرجال . . وأصول الصناعات ، والفلاحة . . الخ »

فيستخلص من كل ذلك أن العلوم التي تؤدي إلى زيادة العمران ، وحفظ الحياة ، وازدهار الحضارة ، إلى جانب العلوم التي يتوقف عليها إقامة الدين ، وحفظ الشريعة ، وصحة العمل بأحكامها ، وما يتصل بذلك — واجب على الدولة إقامتها ، والمحافظة على تعليمها ، والعمل على تقدمها ، واتخاذ الوسائل لنشرها ، حتى يتحقق الانتفاع بها .

(١) و(٢) المنهاج بشرح الرملي : ٧٠ ص ١٩١ .

(٣) « رد المحتار على الدر المختار » : ١٠ ص ٣٢ ( طبعة الحلبي بمصر ) .



السادس : توفير وسائل العمران :

من الفروض التي أوجبها الدين أيضاً على الأمة — وعلى الدولة أن تقوم بها نيابة عنها — إيجاد الوسائل التي بها يتحقق العمران ، وتوفر أسباب المعيشة للناس وبها تكثر الثروة ، وينمو الإنتاج . وهذا مما يدل دلالة قاطعة على أن الاسلام دين إنشاء وتعمير ، وتهمة شئون الدنيا كما تهمة شئون الدين . قال «ابن عابدين» في حاشيته :<sup>(١)</sup> « ومن فروض الكفاية الصنائع المحتاج إليها » . وقد نص صاحب المنهاج على ذلك أيضاً<sup>(٢)</sup> ، فقال : « ومن فروض الكفاية الحرف والصنائع ، وما يتم به المعاش » . قال الشارح مبيناً العلة : « لتوقف قيام الدين على قيام الدنيا ، وقيامها على دينك » : أي الحرف والصنائع . ثم زاد على ذلك : « ولا يحتاج لأمر الناس بها ، لكونهم جبلوا على القيام بها . لكن لو تماثلوا على تركها أثموا ، وقوتلوا » . فإلى هذا الحد تذهب أحكام الشريعة الإسلامية ، أي أن الدولة يجوز لها أن تقاتل أهل الحرف والصنائع ، إذا تماثلوا على تركها أو تعطيلها ، فأدى ذلك إلى اختلال الأحوال الاقتصادية ، والإضرار بالناس .

ومما جاء في كتاب « الخراج » ، للقاضي أبي يوسف<sup>(٣)</sup> ، وهو ينصح الخليفة هارون الرشيد : « ويجب أن تأمر عمال الخراج بالبحث عن كل أرض بور ، أو غير معمورة ، فتعد لها من يعمرها ويصلحها ، ويحتفر لها الأنهار والترع ، إلى غير ذلك . وذلك بمشاورة أهل البلد وسؤالهم فيه » . ثم قال بعد ذلك : « والنفقة على هذا كله من بيت المال » . والكتاب كله مليء بمثل هذه النصائح ؛ وليس هذا إلا مجرد مثال .

(١) نفس المصدر .

(٢) المنهاج ج ٧ ص ١٩٤ .

(٣) أبو يوسف : الخراج . ص ٦٢ .

### السابع : التفاضل الاجتماعي :

من الفروض العامة أو الاجتماعية التي أوجبها الشارع — أيضاً — على الأمة ،  
فالدولة ، التكافل فيما بينهم ، حتى لا يُمسي أحد بينهم ذا حاجة . ويجد كل فرد  
— مسلماً كان أو غير مسلم ، كما سيتبين لنا فيما بعد — قدر كفايته . وهذا مبدأ  
عظيم سبق الإسلام إلى تقريره كل الشرائع التي يلهج الناس بالثناء عليها في العصر  
الحديث . ويعبر علماء الشريعة عن هذا الواجب بأنه « دفع ضرر المسلمين » .  
وهذا نص عبارة « المنهاج » — من أمهات كتب الفقه على مذهب الشافعية —  
فيما يتعلق بهذا الواجب ، مع الإضافات التي زادها الشارح — قال <sup>(١)</sup> : « ومن  
فروض الكفاية .. دفع ضرر المسلمين : ككسوة عاري ، وإطعام جائع ، إذا لم  
يندفع بزكاة وبيت مال » . وأضاف الشارح هذه التعليقات <sup>(٢)</sup> ، التي احتوت  
على مبادئ جليلة : فالمبدأ الأول أنه قال : « وأهل الذمة » . فكفالتهم إذن  
واجبة على الدولة أيضاً <sup>(٣)</sup> . والمبدأ الثاني أنه عين من يستوفي منه ما به يؤدي  
الواجب ، فقال : « على القادرين » . وعرفهم بأنهم « من عنده زيادة على كفاية  
سنة ، لهم ولمؤمنهم » <sup>(٤)</sup> . والمبدأ الثالث أنه قال : « لو سئل قادر في دفع ضرر  
لم يجز له الامتناع » .

(١) و (٢) المنهاج للنووي ، وشرحه للرملي : ج ٧ . ص ١٩٤ .

(٣) ومما يؤيد ذلك ما رواه أبو يوسف في كتابه « الخراج » (ص ٧٢) أن عمر بن الخطاب  
رضي الله عنه مر برجل يهودي مسن ، وهو يسأل علو الأبواب ، فذهب به إلى منزله فرضخ له  
بشيء ، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال له : « انظر هذا وضرباه ؛ فوالله ما أنصفناه إن  
أكلنا شبيبته ، ثم خذناه عند الهرم . إنما الصدقات للفقراء والمساكين . والفقراء هم المسلمون ،  
وهذا من المساكين من أهل الكتاب ! » وأمر بأن توضع عنه الجزية وينفق عليه من مال الدولة .  
(٤) هذا أحد المبادئ الدقيقة في الفقه الإسلامي . وهو يستحق أن يدرسه الاقتصاديون ،  
والمشرعون الاجتماعيون في العصر الحديث . فمعنى ذلك أنه إذا كان ما يكفي رجلاً — هو ومن  
يعولهم — في السنة قدر ثمانمائة أو ألف جنيه مثلاً ، فانه يؤخذ منه مما زاد علو ذلك ، لأنه يعتبر  
حينئذ قادراً أو غنياً . فهذا يعين الحد الأدنى للانصاب الذي يجب أن يتوفر ، لمن يصبح مستحقاً  
لأن تفرض عليه هذه الضريبة ، لتحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي .

ثم سأل بعد ذلك : « هل المراد بدفع ضرر من ذكر ما يسد الرمق ، أم الكفاية » ؟ . فأجاب : « قولان ؛ أحدها ثانيها » .

ثم فصل فقال : « فيجب في الكسوة ما يستر كل البدن ، على حسب ما يليق بالحال من شتاء وصيف . ويلحق بالطعام والكسوة ما في معناها : كأجرة طبيب وثمان دواء ، وخادم منقطع ، كما هو واضح » .

فواجب على الدولة في الإسلام إذن أن توفر للمواطنين — مسلمين وذميين — ما هم في حاجة إليه من الغذاء والكساء ، والعلاج والدواء ، وما في حكم ذلك ، حتى الخدمة لمن لا يستغنى عنها كالعاجز والمقعّد . ولا يكون ذلك مجرد إبقاء الحياة ، بل يجب أن يبلغ الكفاية ؛ وقدر الكفاية ما يحقق مستوى كريما من المعيشة .

فأليس هذا هو ما تحاول مشروعات الضمان الاجتماعي وأمثالها ، التي تضعها الدول الحديثة اليوم ، أن تحققه ؛ ولكنها تعجز عن تحقيقه ؟ وأليس هذا هو المبدأ الذي يزعمون أنه جديد ، لم ينصوا عليه في الدساتير ، إلا بعد الحرب العالمية الأخيرة ؟ . ولا حاجة بنا لأن ننبه — بعد أن شرحت حقيقة بوضوح — إلى أن هذا واجب عام أو اجتماعي : « فرض كفاية » ؛ فهو مختلف عن الزكاة التي هي « فرض عين » . فهذه الأخيرة واجبة على الفرد ، ومصرف أموالها الفقراء والمساكين ؛ أما الأول فهو فرض على الدولة توجبه على الأغنياء ، وهو ينفق على كل المسلمين والذميين ، لتوفير مستوى معيشة لائق بهم ، ويدفع عنهم الضرر : فهو شيء فوق الزكاة ، وأعم منها في جهة صرفه . ويؤخذ من بيت المال ، فإن لم يوجد فرض على القادرين . فهل هذه ما يسمونها « الاشتراكية » ( Socialism ) اليوم ، أم شيء أرق منها ؟

\* \* \*

وبعد فهذه هي أهم الواجبات العامة على الدولة في الإسلام . ولا بد أنه قد

أصبح الآن واضحاً أنها ليست واجبات سياسية فقط ، أو لحماية الأمن . ولكنها أيضاً واجبات اجتماعية ، واقتصادية ، وثقافية ، فضلاً عما هناك من واجبات دينية روحية .

والمؤلفون الذين يذكرون ما يجب على الدولة أو الإمامة ، بإيجاز ، يقتصرون فقط على تعدد رؤوس الموضوعات . فمن أمثلة ذلك ما ذكره الماوردي عنها ، وهي لا تشمل كل الواجبات التي بينها . فهذه هي واجبات الإمام كما عددها في كتابه « الأحكام السلطانية » ص ۱۵ :

قال : « والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء :

- ۱ — أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة .
- ۲ — تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين ، حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم .
- ۳ — حماية البيضة والذب عن الحریم ، ليمتصرف الناس في المعاش وينتسروا في الأسفار ، آمنين من تغرير بنفس أو مال .
- ۴ — إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك ، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك .
- ۵ — تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة ، حتى لا تظهر الأعداء بغرة ، ينتهبكون فيها محرماً ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً .
- ۶ — جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ، حتى يسلم أو يدخل في الذمة ، ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله .
- ۷ — جباية الفئء والصدقات على ما أوجبه الشرع ، نصاً واجتهاداً ، من غير خوف ولا عسف .
- ۸ — تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال ، من غير سرف ولا تقصير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

- ٩ — استكفاء الأمتاء وتقليد النصحاء ، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال ، لتتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة ، والأموال بالأمناء محفوظة .
- ١٠ — أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة .

وعبر عنها مرة أخرى في كتاب آخر<sup>(١)</sup> ، فذكرها كما يلي :

- ١ — حفظ الدين من تبديل فيه ، والحث على العمل به من غير إهمال له .
- ٢ — حراسة البيضة والذب عن الأمة ، من عدو في الدين أو باغى نفس أو مال .
- ٣ — عمارة البلدان باعتماد مصالحها ، وتهذيب سبلها ومسالكها .
- ٤ — تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين ، من غير تحريف في أخذها وإعطائها .
- ٥ — معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها ، واعتماد النصفة في فصلها .
- ٦ — إقامة الحدود على مستحقها ، من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها .
- ٧ — اختيار خلفائه في الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها والأمانة عليها .

### عمومية النظام الإسلامي :

ويسمى ابن خلدون هذه الوظائف التي تجب على الدولة : « خِطَطًا » : يقصد بها أقسام الأعمال أو الإدارات — تشبيهاً بالخِطَط التي تنقسم إليها المدينة — ويتكلم عنها ، فيقسمها إلى خِطَط دينية ، وأخرى سلطانية ( وهو يقصد بهذه ما نفهم اليوم من كلمة « السياسية » أو « الإدارية » ) . ويرى أن الإمامة أو نظام الدولة الإسلامي يشتمل عليها جميعاً ؛ إذ أن الملك يندرج تحت الخلافة ، فهي

(١) الماوردي : أدب الدنيا والدين : ١١٦ — ١١٧ .

أعم منه . وهو في هذا يقول<sup>(١)</sup> : « قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر ؛ وأن رعاية مصالحه كذلك .. وقدمننا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح . نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية . . فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة ، إذا كان إسلامياً ؛ ويكون من توابعها . وقد ينفرد إذا كان في غير الملة » . ويعدد من الخطط الدينية : الصلاة ، والفتيا ، والقضاء ، والجهاد ، والحسبة ؛ ومن الخطط السلطانية الوزارة ، والحجابه ، وإدارة أعمال الجباية والرسائل ، والشرطة ، وقيادة الأساطيل . ويقول إن نظام «الإمامة الكبرى» — وهي الأصل الجامع — يشتمل على تلك جميعاً « لعموم نظر الخلافة ، وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية ، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم » . ويقول أيضاً في موضع آخر<sup>(٢)</sup> : « ثم أعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة ، لاشتغال منصب الخلافة على الدين والدنيا ، كما قدمناه . فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها ، وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها ، لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد » .  
فالدولة الإسلامية — إذن — أعم من الدولة السياسية لأنها — أي الأولى — مادية وروحية معاً .

(١) المقدمة : ص ١٨٢ — ١٨٣ . ف ٣١ .

(٢) المقدمة : ص ١٩٦ . الفصل « الرابع والثلاثون » .

## الفصل السابع

### بين الأمة والحاكم

العدل :

إذا كان علماء الشرع قد ذكروا واجبات الإمام بالتفصيل — وقد بينهاها في الفصل السابق — فإنهم يجمعون تلك الواجبات ، ما ذكر منها وما لم يذكر تحت كلمة واحدة هي : « العدل » . فالعدل هو الغاية العامة ، أو غاية الغايات من الحكم الإسلامي .

وقل أن تحدث رجال قانون ، أو باحثون في أمور الحكم والسياسة ، كما تحدث علماء الإسلام وباحثوه عن العدل ، وضرورة التزامه ووجوبه على الحاكم وكل من تولى ولاية تتعلق بصالح الجماعة . وذلك لأن الأمر بالعدل ورد صريحاً في القرآن الكريم ، فحثت عليه الآيات الكثيرة ، وجعله الله غاية الحكم . كما أكدت الدعوة إليه الأحاديث العديدة ، وأطبقت الآثار والأخبار على ضرورة التزامه ووجوب مراعاته .

وفي مقدمة الآيات قوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ؛ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً . » سورة النساء : ٥٨ . وقد قال الطبري في تفسير ذلك<sup>(١)</sup> : « وأولى الأقوال بالصواب ، في ذلك عندي ، قول من قال هو خطاب من الله إلى ولاية أمور المسلمين ، بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره : في فيئهم وحقوقهم ، وما أئتمنوا

(١) محمد بن جرير الطبري : التفسير الكبير : ٥ > . ص ٨٦ « المطبعة الميمنية بمصر »

عليه من أمورهم ، بالعدل بينهم في القضية ، والقسم بينهم بالسوية . « وبين معنى العدل بعد ذلك ، فقال <sup>(۱)</sup> : « ذلك حكم الله الذي أنزله في كتابه وبينه على لسان رسوله ؛ لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم . » وقال البيضاوي <sup>(۲)</sup> : « هو خطاب يعم المكلفين والأمانات ، وإن نزلت يوم الفتح في عثمان بن طلحة ابن عبد الدار » . ثم قال في تفسير الآية : « أي وأن تحكموا بالإِصاف والسوية إذا قضيتم بين من ينفذ عليه أمركم ، أو يرضى بحكمكم . ولأن الحكم وظيفة الولاية قيل الخطاب لهم » .

وورد في تفسير الرازي <sup>(۳)</sup> : « أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل » . واستشهد بالآيات : « قال الله تعالى : وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله يأمر بالعدل والإحسان . وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى . ويا داود إفا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » . والآية الأخيرة تدل على أن العدل واجب حتى على الأنبياء . ولذا جاء في تفسير الرازي للآية : <sup>(۴)</sup> « روى عن بعض خلفاء بني مروان أنه قال لعمر بن عبدالعزيز : هل سمعت ما بلغنا أن الخليفة لا يجرى عليه القلم ، ولا يكتب عليه معصية . فقال يا أمير المؤمنين : الخلفاء أفضل أم الانبياء ؟ ثم تلا هذه الآية : « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » . ومثلها الآية : « وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين » . المائة : ۴۲ .

(۱) نفس المصدر : ص ۸۷ .

(۲) تفسير البيضاوي : ص ۱۱۵ .

(۳) نثر الدين الرازي : التفسير المسمى « مفاتيح الغيب » : ص ۳ . ص ۳۵۵ .

( بهامشه تفسير أبي السعود ) .

(۴) الرازي : مفاتيح الغيب . ص ۷ . ص ۱۹۵ .



وقال صاحب « الكشاف »<sup>(۱)</sup> في تفسير قوله تعالى : « فاحكم بين الناس بالحق » : أي بحكم الله . ثم أضاف : « ولا تتبع هوى نفسك في قضائك وغيره ، مما تتصرف فيه من أسباب الدين والدنيا ، فيضلك الهوى فيكون سبباً لضلالك عن سبيل الله : عن دلائله التي نصبها الله في العقول ، وعن شرائعه التي شرعها وأوحى بها » .

والعدل واجب حتى للأعداء ؛ وهذه من أعظم فضائل الإسلام . وقد جاء النص على ذلك قاطعاً ، في الآية الكريمة الآتية : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا . أعدلوا ، هو أقرب للتقوى . واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » . المائدة : ۸ .

وقد نعى الله على الظلم والظالمين ، وأوعد هؤلاء بأشد العقوبات . فمن ذلك الآيات : « ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون ؛ إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار » . إبراهيم : ۴۲ . « إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق . أولئك لهم عذاب أليم » . الشورى : ۴۲ . « وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون » . القصص : ۵۹ .

ومن الأحاديث الشريفة قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت ، وإذا حكمت عدلت ، وإذا استرحمت رحمت » . وقوله : « أحب الخلق إلى الله إمام عادل ، وأبغضهم إليه إمام جائر » . وقوله أيضاً : « ينادى مناد يوم القيامة : أين الظلمة ؟ وأين أعوان الظلمة ؟ فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلماً ، أو لاق لهم دواة ، فيجمعون ويلقون في النار » . والعدل — بصفة عامة — كما وضعه وعرفه الفقهاء والمفسرون ، هو : تنفيذ حكم الله : أي أن يُحكم الناس وفقاً لما جاءت به الشرائع السماوية الحقة ، كما أوحى بها الله إلى أنبيائه ورسوله . وإذا كانت الشريعة الإسلامية جماع هذه الشرائع

(۱) الزمخشري : الكشاف : ج ۳ ص ۳۲۶ ( المكتبة التجارية — ۱۳۵۴ هـ ) .

وتكلمة لها ، فإن العمل بها هو إذن — كما قال كل علماء الإسلام — تحقيق للعدل الذي أمر الله به . وقد قال الله سبحانه وتعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون — الظالمون — الفاسقون » . المائدة : ۴۴ — ۴۷ .

### المساواة أمام القانون :

وتندرج تحت هذا المعنى العام للعدل معانيه الخاصة : فهناك العدل في المعاملة وفي القضاء ، وفي الأموال ، وفي الحقوق . ولذا فإن الكتاب يختلفون في كتاباتهم عن العدل ، بحسب ما يتناولون هذا المعنى أو ذاك .

والمعنى الأصلي لكلمة « العدل » ، في اللغة ، التسوية في المعاملة . ولذا فإن دعوة الإسلام إلى مبدأ العدل والاستمساك به ، هي أيضاً ، وفي نفس الوقت ، دعوة إلى المساواة . ومن هذه المساواة أمام القانون . وهذا هو المعنى الذي أكدته ، وخصه بالذكر أبو بكر رضي الله عنه في أول خطاب ألقاه عقب بيعته ، فقال : « ألا وإن أضعفكم عندي القوي ، حتى آخذ الحق منه ، وأقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له » ؛ وهو الذي عبر عنه عمر بن الخطاب أيضاً — رضي الله عنه — في الكتاب الذي بعث به إلى أبي موسى الأشعري ، إذ ولاء القضاء ، فقال له : « آس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك » . وهو المعنى الذي اشتمل عليه الحديث الشريف — كما روى في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها — فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . والذي نفس محمد بيده ، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت ، لقطعت يدها » . فهذه هي المساواة أمام القانون . وهذا من العدل الذي يأمر به الإسلام .

## العدل والمجتمع :

ويتكلم المفكرون الإسلاميون — أيضاً — عن العدل من الناحية السياسية والاجتماعية . فيرون أن عدل الحاكم أو وليّ الأمر، فيما يتعلق بما للناس من حقوق في أموالهم ، أو حقوق مترتبة على أعمالهم ، هو الذي يؤدي إلى أن تشعر الرعية بالاطمئنان ، ويحفزهم على الإقبال على العمل ، والجد فيه . فينتج عن ذلك نماء العمران واتساعه ، وتوجد الأموال وتكثر الخيرات . والمال والعمل يؤديان إلى تقوية الدولة ، وبقاء الحكم واستمراره . وبالعكس تكون عواقب الاعتداء على أموال الناس وحقوقهم، أو غمطهم إياها، هي إحجام الناس عن مزاولة الأعمال وركود النشاط، لفقدهم شعور الثقة . ويؤدي ذلك إلى الكساد الاقتصادي فتدهور العمران ، فضعف الدولة أو فنائها .

وقد أكثروا الكلام في هذا المعنى ؛ وفي مقدمتهم « ابن خلدون » الذي عقد فصلاً<sup>(١)</sup> عنوانه : « فصل في أن الظلم مؤذنٌ بخراب العمران » ، يقتبس بعض ما جاء فيه ، فقد قال : « إعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بأموالهم في تحصيلها واكتسابها ، لما يروونه حينئذٍ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم . وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب .. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال .. فإذا قعد الناس عن المعاش .. كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال ، وابدع الناس في الآفاق .. في طلب الرزق .. فحف ساكن القطر وخلت دياره ، وخربت أمصاره واختل باختلاله حال الدولة . »

ثم قال : « ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه ، من غير عوض ولا سبب ، كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك . وكل من أخذ

(١) المقدمة ص ٣١٩ . فصل ٤٤ .

ملك أحد أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع، فقد ظلمه : فحياة الأموال بغير حقها ظلمة ؛ والمنتهبون لها ظلمة ؛ والمانعون لحقوق الناس ظلمة . ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران . وأشار إلى أن السخرة من أكبر أنواع الظلم ، فقال : « ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال ، وتسخير الرعايا ، بغير حق . وذلك أن الأعمال من قبل الممولات » . وقال أيضاً : « وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران الدولة التسلط على أموال الناس : بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان ، على وجه الغصب والاكراه في البيع والشراء » .

فهذا هو العدل ، بالمعنى الاقتصادي ، وأثره على الناحيتين الاجتماعية والسياسية . وفي هذا المعنى قال الماوردي أيضاً ، قبله<sup>(١)</sup> : « وأما القاعدة الثالثة — أي من القواعد التي بها تصلح الدنيا ، حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة — فهي عدل شامل يدعو إلى الألفة ، ويبعث على الطاعة ، وتعمر به البلاد ، وتنمو به الأموال ، ويكثر معه النسل ، ويأمن به السلطان . فقد قال الهرمزان لعمر حين رآه ، وقد نام متبذلاً : عدلت ، فأمنت ، فنمت . وليس شيء أسرع في خراب الأرض ، ولا أفسد لضمائر الخلق ، من الجور ؛ لأنه ليس يقف على حد ، ولا ينتهي إلى غاية ؛ ولا يفسد منه قسط من الفساد حتى يستكمل » . ثم روى عن بعض البلغاء أنه قال : « إن العدل ميزان الله ، الذي وضعه للخلق ، ونصبه للحق » .

العدل للأقليات الدينية :

ومن العدل الذي أمر به الإسلام أيضاً العدل لأهل الذمة : فقد رأينا<sup>(٢)</sup>

(١) أدب الدنيا والدين . ص ١١٩ .

(٢) انظر ص ٢١٢ من هذا الكتاب .

كيف أنه تقرر في الشريعة أن كفالتهم واجبة على الدولة ، مثل المسلمين سواء بسواء . ثم إنهم متساوون مع المسلمين في الحقوق ، وإن تحمل الأولون أكثر منهم في الواجبات . وحريةهم في العبادة مكفولة ، وكذا العقيدة ، فلا إكراه في الدين . ولم يوجد قبل الإسلام دين ولا قانون أقر مبدأ التسامح كهذا ، إلى هذا الحد . ولم تعرف أوروبا التسامح الديني إلا منذ قرن ، بل لم تعرفه حتى معرفته إلى اليوم . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيججه يوم القيامة <sup>(۱)</sup> » . وكان مما حرص عمر رضي الله عنه على أن يوصى به خليفته من بعده ، قبيل وفاته ، الوصية بدمية رسول الله <sup>(۲)</sup> (ص) . وكذلك توأصى الخلفاء والعلماء .

ولا يكون الإمام عادلاً حتى يكون عماله ونوابه عادلين لأنه مسئول عنهم ، فلا يجوز لهم ، ولا له ، أن يعتدوا على حريات الناس أو يؤذوهم . فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبون في الآخرة » <sup>(۳)</sup> . وروى أبو يوسف هذا الحديث في معرض الحث على الرفق بغير المسلمين ، من أهل الذمة ، وحسن معاملتهم . فهو عام للمسلمين وغيرهم . وخطب عمر بن الخطاب في الناس فقال : <sup>(۴)</sup> « إني والله ما أبعث إليكم عمالاً ليضربوا بأبشاركم ، ولا يأخذوا من أموالكم ؛ ولكن أبعثهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم . فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إليّ . فالذي نفسي بيده لأُقصنه منه » .

ونكتفي بما تقدم ، لبيان فضل العدل ، وإظهار مدى اهتمام علماء المسلمين وأدبائهم به ، واتفاقهم في التنويه بمزايده ، والدعوة إلى إيجابه في التعامل والحكم . فإن كتاباً من كتبهم التي بحثت في أمور الولاية والسياسة ، لم يخل من الدعوة

(۱) و(۲) أبو يوسف : الخراج . ص ۷۱ .

(۳) نفس المصدر .

(۴) الخراج : ص ۶۶ .

الحائثة على العدل ، ومن بيان ثمراته ، وإثبات أنه أساس العمران وقاعدة الدين .  
ومن الناحية الواقعية التاريخية ، فإن سير الخلفاء الراشدين رضی اللہ عنہم  
— وكان لهم في رسول الله ، صلوات الله عليه ، الأسوة الحسنة — نماذج كاملة حية  
للعادل ، وتطبيق مبادئه في الحكم . والشواهد على ذلك عديدة ، تعرف بالرجوع  
إليها في مظانها من كتب تاريخ الإسلام .

### الشورى :

القاعدة الثانية للحكم الإسلامي ، بعد العدل ، الشورى . فطبيعة نظام  
الحكم الذي يقره الإسلام أن يكون نظاماً شورياً . وقد أوجب الله سبحانه وتعالى  
الشورى على الأمة في آيتين ، ورد فيهما النص صريحاً على وجوب اتباع هذا  
المبدأ : فالنص الأول جاء في صورة أمر للرسول صلى الله عليه وسلم ، فن باب  
أولى تكون أمته مأمورة به ؛ والثاني بين أن من صفات المؤمنين الأساسية أنهم  
يتصرفون في الأمور ، ويقررون الآراء ، بالتفاهم والمشاركة وتبادل الرأي : أى  
بالشورى . وهاتان هما الآيتان :

الآية الأولى : قوله تعالى ( سورة آل عمران : ۱۵۹ ) : « فبما رحمة من الله  
لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك . فاعف عنهم واستغفر  
لهم ، وشاورهم في الأمر » .

وفي تفسير هذه الآية قال صاحب « الكشاف »<sup>(۱)</sup> : « في الأمر » : أى في أمر  
الحرب ونحوه ، مما لم ينزل عليك فيه وحى ، لتستظهر برأيهم ، ولما فيه من تطيب  
نفوسهم ، والرفع من أقدارهم . وعن الحسن رضی اللہ عنہ : قد علم الله أنه ما به  
إليهم حاجة ، ولكنه أراد أن يستن به من بعده . وعن النبي صلى الله تعالى عليه  
وعلى آله وسلم : ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم . وعن أبي هريرة رضی

(۱) الزمخشري : الكشاف : ۱ . ۲۲۶ . « المكتبة التجارية » ۱۳۵۴ هـ .

الله عنه : « ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم » .

وقال الرازي<sup>(۱)</sup> في تفسيره مثل هذا ؛ ومما جاء في كلامه أن المشاورة مأخوذة من قولهم شرت العسل أشوره : إذا أخذته من موضعه ، واستخرجته . ثم بين وجوه الفائدة من أمر الله سبحانه رسوله بالشورى . ومن هذه الوجوه ما رواه عن الحسن وسفيان بن عيينة أنهما قالا : « إنما أمر (أى الرسول صلى الله عليه وسلم) بذلك ليقتدى به غيره في المشاورة » . وأشار إلى معنى دقيق ، هو أن هذه الآية الكريمة نزلت عقب ما ابتلى به المسلمون يوم أحد ؛ ومع أن ما وقع في ذلك اليوم قد أبان أن رأى من أشار على الرسول صلى الله عليه وسلم بالخروج لم يكن صواباً فإن الله سبحانه وتعالى قد أنزل الأمر بالعفو عنهم ومشاورتهم أيضاً ، أى أن الأمر هو أمر بالاستمرار في مشاورتهم ، بالرغم مما ظهر من خطأ رأيهم . وهذا يؤكد أهمية الشورى ، ويبين مقدار عناية الدين بها . ومن الوجوه التي ذكرها المفسر أيضاً أن الرسول (ص) أمر بالشورى ، لا لأنه محتاج إلى آراء من يستشيرهم ، ولكن لأجل أنه إذا شاورهم في الأمر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الأصح ، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصح الوجوه فيها . ثم قال : « وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله . وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات ؛ وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد » .

الآية الثانية : وهذا نصها كاملاً : « فما أوتيتم من شيء فمتع الحياة الدنيا ؛ وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا ، وعلى ربهم يتوكلون . والذين يجتنبون كبائر الأثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم ، وأقاموا الصلاة ، وأمرهم شورى بينهم . ومما رزقناهم ينفقون » (سورة الشورى ۳۶-۳۸)

(۱) الرازي : « مفاتيح الغيب » : ۳ . ص ۱۲۰ .

فقد بين الله سبحانه وتعالى في هذه الآيات الصفات الأساسية التي تميز المؤمنين ،  
 أى الذين سيفوزون بالنعيم في دار البقاء ، و يظفرون برضا الله . فمن هذه الصفات  
 مع الإيمان التوكل على الله ، واجتناب كبائر الإثم ، وإقام الصلاة إلى آخره ؛ ومن  
 هذه الصفات أيضاً أن « أمرهم شورى بينهم » . فهذه من الصفات الأساسية  
 الكبرى التي بها يتميز مجتمع المؤمنين . وإذا كانت الآية الكريمة نزلت —  
 كما رأى بعض المفسرين — في سبب خاص ، وهو الثناء على مسلك الأنصار  
 في اتباعهم سنة الشورى ، فإن الحكم الذي يستنبط منها عام ، ويشمل سائر الأمة  
 — شأنها شأن كثير من الآيات التي وردت في القرآن على هذه الشاكلة .

وجاءت الأحاديث مؤيدة لما ورد في القرآن ، من الإشادة بشأن الشورى  
 والحث على اتباعها ، والتنويه بفضائلها : فمن ذلك ما روى من أقوال رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم : « استعينوا على أموركم بالمشاورة » ؛ « ما استغنى مستبد  
 برأيه ، وما هلك أحد عن مشورة » ؛ وقوله « ما تشاور قوم قط إلا هُتدوا لأرشد  
 أمرهم » . وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحزم ، فقال :  
 « أن تسترشد » . وكثيراً ما قال صلى الله عليه وسلم لأصحابه في مواطن كثيرة :  
 « أشيروا عليّ » .

أما السنة العملية فمليئة بالشواهد التي تدل على أن رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم كان دائم التشاور مع أصحابه ، يكره الاستبداد بالرأى ؛ وكثيراً ما نزل  
 عند حكمهم ، وإن كان رأيه في بادئ الأمر يخالف ما ذهبوا إليه . والوقائع في ذلك  
 كثيرة : فمنها استشارته صلى الله عليه وسلم لهم في شأن اختيار المكان الذي ينزل  
 فيه المسلمون يوم بدر ، وأخذه برأى ألباب بن المنذر . واستشارته فيما يعمل بشأن  
 من أسروا في تلك الموقعة ، فوافق على رأى أبي بكر رضى الله عنه ، الذي أشار  
 حينئذ بالفداء . وقبوله لرأى الكثرة حين أشارت بالخروج يوم أحد — كما قدمنا —  
 فكان من عاقبة شوراها ما كان . وعمله بمشورة السعديين : ابن معاذ وابن عبادة



إذ أشارا يوم الأحزاب بعدم مصالحة رؤساء غطفان — إلى غير ذلك من أمثلة ليس من السهل الإحاطة بها .

ومما روى عن أبي هريرة — رضى الله عنه — أنه قال <sup>(١)</sup> « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

وقد اقتدى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم به ، واتبعوا سنته . فقد وصف أحد كبار التابعين — وهو ميمون بن مهران — خطة الحكم في عهدى الخليفتين : أبى بكر وعمر — رضى الله عنهما — فقال <sup>(٢)</sup> : « كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم ، نظر في كتاب الله تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به ؛ وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن وجد ما يقضى به قضى به . فإن أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء ؟ فر بما قام إليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا وكذا . فإن لم يجد سنة منها النبى صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم ؛ فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به » . ثم قال : « وكان عمر يفعل ذلك ؛ فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة ، سأل : هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء ؟ فإن كان لأبى بكر قضاء قضى به ؛ وإلا جمع علماء الناس واستشارهم ؛ فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به » . وورد في صحيح البخارى عن عبد الله بن عباس أنه قال : « كان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته ، كهولا كانوا أو شبابا » <sup>(٣)</sup> .

والروايات عن عمر — رضى الله عنه — في جمعه للقراء (أى العلماء) واستشارتهم في كل ما يهم المسلمين ، كثيرة متواترة . ومن ذلك تشاوره معهم في أمر الخراج .

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية . ص ١٦٩ .

(٢) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين : ج ١ . ص ٧٠ — ٧١ .

(٣) نقلا عن الخلافة ، للسيد رشيد رضا : ص ٣٣ .

وهكذا كان مثله غيره ، من باقى الولاية والخلفاء فى صدر الإسلام .  
فهذا كله يقطع بأن نظام الحكم فى عهد الخلفاء الراشدين كان نظاماً شورياً  
أساسه الشورى .

ولم يخل كتاب من الكتب التى ألفها علماء المسلمين فى أى عصر بعد ذلك ، من  
تلك التى تبحث فى أمور الحكم والولاية ، من التحدث عن الشورى ، والتنويه  
بمضائلها ، ومحاولة إقامة الأدلة على وجوب اتباعها ، والدعوة لأن تكون هى  
القاعدة فى كل حكم إسلامى . ولكن لما كانوا يستشهدون — فى الغالب —  
بنفس الآيات والأحاديث التى ذكرناها ، أو أمثالها ، فإننا لا نرى داعياً لاقتباس  
شئ مما جاء بها ، خوف التكرار أو الإطالة .

\* \* \*

### مسئولية الحاكم :

ما دام الإمام — أو حاكم الدولة — قائماً بأمر الله ، حاكماً بالعدل ، منفذاً  
لأحكام الشرع ، ملتزماً لها فى أعماله وتصرفاته ، راعياً لأمانته وعهده — وهو  
مستوفٍ للشروط التى اشترطت فيه حينما تولى ولايته — فهو إذن إمام عادل ،  
ووجب له على الأمة حقان : الحق الأول : الطاعة ؛ الثانى النصر .

قال الماوردى<sup>(١)</sup> : « وإذا قام الامام بما ذكرناه من حقوق الأمة ، فقد أدى  
حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ؛ ووجب له عليهم حقان : الطاعة ، والنصرة —  
ما لم يتغير حاله » .

والخروج على مثل هذا الإمام يعتبر « بغيّاً » ؛ وأحكام البغى والبغاة مدونة  
فى كتب الفقه . وقد عرفوا « البغى » بأنه « الخروج على الإمام الحق بدون  
حق »<sup>(٢)</sup> . ومن نصرته الإمام بالفعل أن يؤيد ويُعاضد ، إذا ووجه بمثل هذا البغى ،

(١) الأحكام السلطانية : ص ١٦ .

(٢) عبد الرحمن شيخ زادة : « مجمع الأنهر » شرح « ملتقى الأبحر لابراهيم الحلبى » .

ج ١ . ص ٧٠٧ « باب البغاة » .

لأن الباغى يريد أن يفرق شمل الجماعة ، ويشق عصا الوحدة ، فهو خطر على المجتمع والدولة ، ولذا تجب مقاومته إلى أن يزول خطره . وهو الذى عنته الأحاديث إذ قالت : « من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يفرق جماعتكم فاضربوه بالسيف ، أو فاقتلوه » . وهذا إذا كان شهر السيف فى وجه الجماعة ، ولم يكن هناك سبيل لدفعه إلا بذلك .

ومن النصرة بالقول النصيحة . فالنصيحة للأئمة والولاية واجبة على المسلمين قد أمرت بها الآيات والأحاديث ، وهى داخلة أيضاً فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومقارنة للشورى التى سبق أن تكلمنا على وجوبها وفضلها . فمن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام — وهو من جوامع الكلم — : « الدين النصيحة . قالوا : يا لمن رسول الله ؟ . قال : لله ، وكتبابه ، ورسوله . ولأئمة المسلمين ، وعامتهم » . رواه البخارى ومسلم . وقوله أيضاً عليه السلام : « ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين » .

وإذ كانت الولاية أمانة فى الإسلام ؛ وكل مؤتمن مسئول عما ائتمن عليه لدى صاحب الحق ؛ فالإمام — أو فلنقل « رئيس الدولة » — مسئول أيضاً عما ائتمن عليه . ومسئولية الإمام فى الإسلام مزدوجة : فهو مسئول أمام الأمة ؛ وهو مسئول أيضاً أمام الله .

فأما مسئولية الإمام الأمة : فلأنه تولى ولايته منها ، بالعقد الذى عقده له ، فهى <sup>التي</sup> المنحقة حق الحكم وأمدته بالسلطة . وما هو إلا وكيل عنها ، فلها الحق أن تسأله عن عمله . والجهة التى لها حق إنشاء العقد لها حق فسخه ، إذا وجدت الأسباب لذلك . ثم إن الأمة رقيقة عليه باستمرار ، بما هى ملزمة به من وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وبما هو واجب لها من حق الشورى ، وما هى مأمورة به من بذل النصيح — فضلاً عما لها من الحق بوصفها

الطرف الأول في العقد . فإذا حاد عن الطريق السويّ ، ولم يرع الأمانة ، وإذا جار وظلم ، أو بدل السيرة ، أو عطل الحدود ، أو خالف الشرع ، من أي وجه من الوجوه -- وكذلك إذا فقد شرطاً من الشروط التي لا بد أن تتوفر في ولايته -- فإن الأمة قوامه عليه ؛ ولها إما حق تقويمه ، أو حق عزله .

وأقوال علماء الشريعة صريحة في أن الأمة لها هذه القوامه ، ولها هذا الحق وبما أن هذه نقطة جوهرية ، إذ أن هذا هو أهم عامل تتحدد به طبيعة الدولة ويعرف مقر السيادة ، فإننا نروى هنا طائفة من أقوال بعض كبار المجتهدين بنصها . وكلها تبين أن الأمة لها حق عزل الإمام ، في تلك الحالات .

١ - الشافعي : روى التفتازاني رأيه في شرحه<sup>(١)</sup> للعقائد النسفية ، فقال : «وعن الشافعي رحمه الله أن الإمام ينعزل بالفسق والجور . وكذا كل قاض وأمير» .

٢ - البغدادي : «<sup>(٢)</sup> ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه : في العدول به من خطئه إلى صواب ، أو في العدول عنه إلى غيره . وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه ، وقضاته ، وعماله ، وسعاته : إن زاغوا عن سننه عدل بهم ، أو عدل عنهم » .

وهذا المبدأ الذي قرره عبد القاهر البغدادي ، أحد مجتهدي شريعة الإسلام (وقد عاش في القرنين الرابع والخامس الهجريين : العاشر والحادي عشر الميلاديين) هو لباب ما في أرقى الدساتير الحديثة التي عرفها الغرب : فسيادة الأمة بالنسبة إلى الإمام مقررة بكل وضوح ، وعلاقة الأمة به كعلاقته مع خلفائه ، وعماله وسعاته ، تماماً .

٣ - الماوردي : «<sup>(٣)</sup> ووجب له عليهم حقان . . ما لم يتغير حاله . والذي

(١) شرح العقائد النسفية : ص ١٤٥ .

(٢) أصول الدين : ص ٢٧٨ .

(٣) الأحكام السلطانية : ص ١٦ .

يتغير به حاله ، فيخرج به عن الإمامة شيئان : أحدهما جرح في عدالته ؛ والثاني نقص في بدنه .

فأما الجرح في عدالته ، وهو الفسق ، فهو على ضربين : أحدهما ما تابع فيه الشهوة والثاني ما تعلق فيه بشبهة . فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات ، تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى ؛ فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ، ومن استدامتها ، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها . وأما الثاني الخ . . .

٤ — الجويني : «<sup>(١)</sup> ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر ؛ وهذا مجمع عليه . فأما إذا فسق وفجر ، وخرج عن سمة الإمام بفسقه ، فالخلاعة من غير خلع ممكن ؛ وأن يُحكّم بالخلاعة وجواز خلعه ، وامتناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً . وكل ذلك من المجتهدين عندنا ، فاعلموه . وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضاً .»

٥ — الشهرستاني : «<sup>(٢)</sup> فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء ، كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأئمة . وإن ظهر بعد ذلك جهل ، أو جور ، أو ضلال ، أو كفر ، انخلع منها ، أو خلعنا .»

٦ — الغزالي : «<sup>(٣)</sup> إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته . وهو إما معزول ، أو واجب العزل . . . وهو على التحقيق ليس بسلطان .»

٧ — الرازي : «<sup>(٤)</sup> إن الظالمين غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى ، وغير

(١) الإرشاد : ص ٤٢٥ — ٤٢٦ .

(٢) نهاية الإقدام : ص ٤٩٦ .

(٣) إحياء علوم الدين : ج ٢ . ص ١١١ .

(٤) مفاتيح الغيب : ج ١ . ص ٧١٣ .

مقتدى بهم فيها ، فلا يكونون أئمة في الدين . فثبت بدلالة الآية بطلان ولاية الفاسق .

٨ — الإيجي : <sup>(١)</sup> « والأئمة خلع الإمام وعزله ، بسبب يوجبها » — أضاف

الشارح — : « مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسامين ، وانتكاس أمور الدين ، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلانها » .

وهذا تقرير واضح لمبدأ دستوري هام ؛ بل لأهم مبدأ .

٩ — ابن حزم : ( ١ ) « <sup>(٢)</sup> .. فهو الإمام الواجب طاعته ، ما قادنا بكتاب

الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فإن زاغ عن شيء منهما ، مُنِعَ من ذلك ؛ وأقيم عليه الحد والحق . فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه ، خلع وولى غيره » .

١٠ — ابن حزم : ( ب ) « <sup>(٣)</sup> والواجب إن وقع شيء من الجور ، وإن

قل ، أن يُكلم الإمام في ذلك ، ويُمنع منه . فإن امتنع وراجع الحق ، وأذعن

للقود من البشارة أو من الأعضاء ، ولإقامة حد الزنا ، والقذف ، والخمر ، عليه — فلا سبيل إلى خلعه ، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه . فإن امتنع من

إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ، ولم يراجع ، وجب خلعه ، وإقامة غيره

من يقوم بالحق ، لقوله تعالى : وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم

والعدوان . ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع . وباللَّهِ تعالى التوفيق . »

فالإمام إذن ليس فوق القانون ؛ بل يقع تحت طائلته . ويحاسب ويعاقب ،

ويُقَاد منه ، ويُقام عليه الحد — تماماً كأحد رعيته .

فهذه مجموعة من أقوال كبار الأئمة المجتهدين في الإسلام ؛ وكلها تثبت

(١) المواقف : ٨ . ٣٥٣ .

(٢) الفصل في الملل والأهواء : ٤ . ص ١٠٢ .

(٣) الفصل : ٤ . ص ١٧٥ — ١٧٦ .

إثباتاً جازماً أن الإمام ، الذي هو رأس الدولة ، مسئول أمام الأمة ، وأنه خاضع للقانون ؛ وتقرر بكل جلاء أن الأمة قوامه عليه ، ولها حق تقويمه أو عزله حين توجد الأسباب لذلك . فلها السلطة العليا ، وهي إذن صاحبة «السيادة» بالنسبة إليه .  
فهذا هو الوجه الأول من مسؤوليته .

أما الوجه الثاني — وهو أكثر الأمرين خطورة ، من الناحية الدينية أو الروحية — فهو مسؤوليته أمام الله . وهذه تقررها الآيات والأحاديث ؛ وانذكر طرفاً منها :

فمن الآيات قول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون . » — الأنفال : ۲۷ . وقوله : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ؛ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . » — النساء : ۵۸ . والآيات : « فاحكم بين الناس بالحق ، ولا تتبع الهوى ، فيضلك عن سبيل الله . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد ، بما نسوا يوم الحساب . » — ص : ۲۶ . « وإذا تولى سعى في الأرض ليمسد فيها ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد . وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم . فحسبه جهنم ولبئس المهاد . » البقرة : ۲۰۴ — ۲۰۶ « ما أغنى عنى ماله . هلك عنى سلطانيه . » الحاقة : ۲۸ — ۲۹ . « وخاب كل جبار عنيد . من ورانته جهنم ، ويسقى من ماء صديد ، يتجرعه ولا يكاد يسيغه » — إبراهيم : ۱۶ — ۱۷ . وجعلناهم أمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون . وأتبعناهم في هذه لمة ، ويوم القيامة هم من المقبوحين . » القصص : ۴۱ — ۴۲ . « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ، ولا فسادا . والعاقبة للمتقين » . القصص : ۸۳ .

ومن الأحاديث : قوله عليه الصلاة والسلام : « كلكم راع ؛ وكلكم مسئول عن رعيته : الإمام راع ومسئول عن رعيته . والرجل راع في أهله ،

وهو مسئول عن رعيته . والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها . .  
إلى آخر الحديث « . رواه البخارى ومسلم . ومما رواه البخارى أيضاً : « ما من  
وال يلى رعية من المسلمين ، فيموت وهو غاش لهم ، إلا حرم الله عليه الجنة » .  
وقوله : « ما من عبد استرعاه الله رعية ، فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة » .  
وجاء في صحيح مسلم قوله عليه السلام لأبي ذر ، حينما سأله الإمارة : « إنها أمانة .  
وإنها يوم القيامة خزي وندامة . إلا من أخذها بحقها ، وأدى الذى عليه فيها » .  
وروى أبو يوسف ، وجاء في السنن : « من ولاه الله من أمر الناس شيئاً فاحتجب  
عن حاجتهم احتجب الله عن حاجته يوم القيامة » . وقال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم أيضاً : « من ولى من أمر المسلمين شيئاً ، فولى رجلاً وهو يجد من هو  
أصلح للمسلمين منه ، فقد خان الله ورسوله » . هذا إلى أحاديث أخرى كثيرة .

\* \* \*

### من أخطاء المستشرقين :

فإذا كانت مسئولية الإمام قد تقررت على هذا النحو ؛ وقد أوردنا النصوص  
القاطعة ، واستشهدنا بالآيات والأحاديث التى تثبتها ؛ وقد تبين لنا أنها مسئولية  
مزدوجة : فهو مسئول أمام الأمة ، وأمام الله . فإذا خرج عن الجادة بظلم  
أو ارتكاب المعصية ، أصبح معرضاً إما لأن يقام عليه الحد ، وإما لأن يفقد  
منصبه ، إذا شاءت الأمة أن تعزله ، ولأن يحل به غضب الله ويعاقب على أعماله ،  
إما فى الآخرة ، أو فى الآخرة والدنيا معاً ، كما قال الله تعالى إذ ضرب المثل بمن  
حققت عليهم نعمته فى هذه الدنيا : « وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم ،  
وتبين لكم كيف فعلنا بهم . وضر بنا لكم الأمثال » . إبراهيم : ٤٥ . وأيضاً :  
« وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة ، وأنشأنا بعدها قومًا آخرين . » الأنبياء : ١١ .  
— إذا كان كل ذلك قد تقرر ، فإنه يظهر لنا إذن مدى وجسامة الخطأ الذى



وقع فيه بعض كبار المستشرقين ، حين تحدثوا عن طبيعة الدولة الإسلامية ، وعن حدود سلطة الإمام وعلاقته بالرعية . وها نحن أولاء نروي بعض أقوالهم : —  
 أما الأستاذ « مرجوليوث »<sup>(۱)</sup> فقد قال : « أيّاً كان الحاكم ( الإمام ) الذي يستقر الرأي على الاعتراف به ، فإن الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق ضد رئيس الجماعة القائم » .

ثم يصرح بهذا : « إن الحاكم ( يقصد الإمام ) ليس مسئولاً أمام أحد » . وهو يضرب المثل لذلك بأن الإمام إذا قتل أحد أفراد رعيته فإنه لا يكون مسئولاً أمام أحد عن ارتكاب جريمة القتل !! فهل يمكن أن يقول الإسلام بذلك ؟ وهل مثل هذا الكلام الذي لا يوجد ما هو أدل منه على الجهل بالإسلام ومبادئه ، أو على وجود شعور عميق بالعداء نحوه — يستحق المناقشة أو الرد ؟ !  
 ويقول الأستاذ « ماكدونالد »<sup>(۲)</sup> : « لا يمكن — على الإطلاق — أن يكون ( الإمام ) حاكماً دستورياً ، بالمعنى الذي نعرفه » .

ومعنى أن يكون « حاكماً دستورياً » أن يكون مقيداً بقانون ، وللأمة عليه سلطان . فهل الإمام الذي هو مقيد في كل تصرفاته واتجاهاته بأحكام الشريعة . والذي يتولى سلطته من الأمة ، وهو مسئول أمامها — كما قررناه بالأدلة الدامغة التي قد مناها — لا يمكن أن يكون حاكماً دستورياً — على الإطلاق — كما يقول هذا الزاعم ؟ ؟

(1) D. S. Margoliouth : Muhammedanism , P. 97.

وهذا نص عباراته :

However then it might be determined who should be the sovereign, the Muslim subjects had no rights against the actual head of the community. >

وأيضاً :

The sovereign is responsible to no one.

(2) D.B.Macdonald : « Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory » , PP. 58—59.

ونص عبارته :

He ( The Imam ) absolutely cannot become a constitutional monarch in our sense.

كذلك يقول الأستاذ « أرنولد »<sup>(١)</sup> : « إن الخلافة التي اعترف بها ، هكذا ( يقصد من علماء الشريعة الإسلامية ) كانت نوعاً من الحكومة المستبدة الجائرة ، التي يتمتع الحاكم فيها بسلطة مطلقة غير مقيدة بقيود ، ويُطلب من الرعايا أن تطيعه بدون تردد . » فهل رأينا أحداً من علماء الإسلام قال بهذا أبداً ؟ ومن أين جاء بهذه الدعوى ، التي لا يمكن أن يوجد لها أى أساس ؟ وهل هم قالوا إلا بأن سلطة الإمام مقيدة ، وأن لا غاية من إقامته إلا تنفيذ أحكام الشرع والأمة قائمة عليه ، مهيمنة على تصرفاته ، فتجزيه حسب عمله ، ثم لا تجب الطاعة عليها إلا في الحدود المرسومة التي عينها الشارع ؟ ! إن صدق هذا الذي نقره يتبين لأول وهلة حينما يقارن كلام « أرنولد » هذا بالأقوال التي سبق أن روينها وسجلناها لكبار المجتهدين ، من أمثال الأئمة : البغدادي والشهرستاني والرازي وابن حزم وغيرهم . وبمراجعة تلك النصوص ، يتبين لنا مدى وجسامة الخطأ الذي وقع فيه الأستاذ « أرنولد » وزملاؤه من المستشرقين ، وبعد أحكامهم عن الحقيقة .

### حالة الضرورة :

وربما كان من العوامل ، التي دعت المستشرقين إلى الوقوع في هذا الخطأ الجسيم ، أنهم قصرُوا نظرهم على حالة الضرورة ، وما صرح به الفقهاء بشأنها . ولكن بينما كان ينبغي أن لا تعتبر هذه الحالة إلا على أنها حالة شاذة ، أو حالة استثنائية — وهو الاستثناء الذي ، كما يقولون ، ينهض دليلاً على صحة القاعدة — فإن هؤلاء المستشرقين ، ومثلهم أيضاً بعض ذوى الأغراض ممن كان لهم مقصد أن يوجهوا نقداً إلى النظام السياسي ، كما حدثت معالمه النظريات الإسلامية — قد أخذوا هذا الاستثناء على أنه هو القاعدة العامة ، وعرضوا الشاذ الذي لم يُلبجأ

(1) T. Arnold : The Caliphate , P. 47.

وهذا نص عبارته :

« The Califate thus recognized was a despotism, which placed unrestricted power in the hands of the ruler, and demanded unhesitating obedience from his subjects. »

إليه إلا بحكم الضرورة ، على أنه الطبيعي والمطرد . ولذا ينبغي تحقيق هذه الحالة :  
أى حالة الضرورة ، التي تقام فيها إمامة ، على غير ما توجب القواعد ، وليست  
مستوفية للشروط ، ولكنها مفروضة بحكم الواقع . وهي موجودة على كل حال ،  
وهي متصرفة ، فعلا ، في شئون المسلمين ، ولها كل الأثر على مصالحهم ، سواء  
أكان الإفتاء النظري في صالحها ، أو مناهضاً لقيامها .

إنه لما طال العهد على الجماعات الإسلامية ، منذ انقضى العصر الذي وجدت  
فيه الخلافة الصحيحة ، التي تستحق أن توصف بأنها « شرعية » ، وكانت  
العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ظهرت في دائرة الواقع ، قد أثبتت أن  
إمكانية عودة مثل تلك الخلافة قد أصبحت بعيدة ، ما بقيت تلك العوامل كما  
هي — إلا في ظروف خاصة ، وإلا إذا تغيرت تلك العوامل ، أو وجدت مؤثرات  
أخرى — فإن علماء الشريعة ، ولم يجدوا أمامهم إلا هذه الخلافة التي فرضها  
الواقع ، وكان من الأغراض التي يحرصون عليها أن يظل القانون بقدر الإمكان  
مسيراً للحالة الواقعية ، أو لحاجات المجتمع — فإنهم وجدوا أنفسهم بين أمرين  
بين نارين ، أو قل بين ضررين ، ولم يكن هناك بد أو مفر من القنوع بأن  
يوازن بين هذين الضررين ، ليختار من بينهما ما هو أقل في إضراره .

كان عليهم إما أن يحكموا بأن تلك الإمامة غير الشرعية — ولكنها هي  
القائمة بالفعل ، مهما يكن الرأي فيها — باطلة ، وأنها غير منعقدة ، ويكون من  
النتائج التي تترتب على ذلك أن يُحكم أيضاً ببطلان تصرفات كل القضاة والولاة  
والعاملين في مصالح المسلمين ، الذين تولوا سلطاتهم بمقتضى إذن أو عقد الإمام لهم  
، فوق بطلان كل تصرفات هذا الإمام نفسه ؛ ومعنى ذلك أنه يُحكم بإيقاف كل  
أوجه النشاط والمبادلات والمعاملات ، التي تتكون منها الحياة الاجتماعية للجماعة ،  
ويكون هذا بمثابة إعلان بأن الحياة الاجتماعية لها منعدمة ، وأنها ليست لها صفة  
سياسية ، أو يجمعها أي نظام . فهو إذن حكم عليها بالإعدام من الوجهتين السياسية

والاجتماعية . وإما أن يجدوا أن الأوفق أن يُكسبوا هذا النظام القائم بالفعل صفة قانونية ، وينظروا إلى الأمور نظرة واقعية ، حتى يمكن أن ينقدوا ما يمكن أو ما يجب إنقاذه ، من أوجه نشاط الجماعة وتصرفاتها ، متى تجيء موافقة للشرع ، ويتجنبوا خطورة التورط في الحكم بانعدام الجماعة ، أو فنائها كوحدة سياسية واجتماعية . ولكن مع الحرص على الإعلان ، في نفس الوقت ، بأن هذه حالة ضرورة وأن هذا الاعتراف ليس إلا اعترافاً بالأمر بعد وقوعه ، وأنه لا ينشئ مبدأ ولا يقرر قاعدة ، وأنه اعتراف موقوت لا يبقى إلا ببقاء حالة الاضطرار ، وأن الواجب أن يعمل على وضع حد لهذه الحالة وإنهاء حالة الاضطرار . وقد وازن الفقهاء بين الأمرين ، فوجدوا أن الأمر الأول هو ، بلاشك ، أخف الاثنتين ضرراً وأن خطورته أقل نسبياً ؛ وكعادتهم في أنهم يتحملون الشر الأقل من أجل دفع الشر الأكثر ، فإنهم قد قرروا أن يختاروا الأمر الأول <sup>الثاني</sup> .

هذه — بالضبط — هي الحالة التي وجد الفقهاء أنفسهم فيها ، حينما وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الحكم بانعقاد إمامة المتغلب ، الذي لم يستمد سلطانه عن طريق البيعة واختيار الأمة ، أو يكون غير مستوفٍ للشروط ، فهم قد اعتبروها حالة ضرورة — تماماً كالاقرار باباحة أكل الميتة لاجتماع المضطر — وهو اعتراف مؤقت وفي حدود ، ولا ينفي وجود القواعد الصحيحة ، التي يجب أن تُنفذ وتطبق حينما يمكن ذلك . وليس هذا دفاعاً مني عنهم ، بل إن ذلك هو ماقرره من أراد منهم أن يوضح المسألة ، ويبين وجهها ؛ كالإمام الغزالي مثلاً : فقد تكلم على هذا الموضوع بالمعنى الذي ذكرناه ، في كتابيه : « الرد على الباطنية » و « الاقتصاد في الاعتقاد » . وإنا نقبس هنا بعض ما قال <sup>(١)</sup> في كتابه الأخير : قال : « ... فإن قيل فإن تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال ، قلنا : ليست هذه مسامحة عن الاختيار ، ولكن

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ١٣٧ — ١٣٨ .

الضرورات تبيح المحظورات . فنحن نعلم أن تناول الميئة محظور ؛ ولكن الموت أشد منه . فليت شعري من لا يساعد على هذا ، ويقضى ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها ، وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها ، بل هو فاقد للمتعصف بشروطها ؟ ! فأى أحواله أحسن : أن يقول القضاة معزولون ، والولايات باطلة ، والأنكحة غير منعقدة ، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة ، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام — أو أن يقول الإمامة منعقدة ، والتصرفات والولايات نافذة ، بحكم الحال والاضطرار . . ؟»

ثم يقول : « ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب ، وأهون الشرين خير بالإضافة ؛ ويجب على العاقل اختياره . فهذا تحقيق هذا الفصل » .

### الخروج أم الصبر :

وإذا أردنا أن نحدد موقف الفقهاء في هذه المسألة ، قلنا : إنهم جميعاً متفقون — ولا خلاف بينهم في ذلك — على أن مثل هذا الإمام أو الوالى ، الذى لا تنطبق للقواعد على توليته ، مستحق العزل . ويجب عزله إذا قدر على ذلك . وأقوالهم السابقة التى رويناها ، والتى نصوا فيها على وجوب العزل ، قاطعة بذلك . ولكن الخلاف بينهم فيما إذا لم يُقدر على الإمام وظهر أنه من غير الممكن عزله ، فهل يحكم بانعزاله : أى بأن إمامته تبطل من تلقاء نفسها ، وبطريقة مباشرة من دون خلع واستبدال ؟ ثم هل يجب الخروج حينئذٍ وإعلان الحرب عليه ، ونحتم أى ظروف ، وبأى شروط ؟

والفرق كلها مجمعة ، أولاً ، على أن مثل هذا الحاكم إذا قامت عليه ثورة ، أى ثورة كانت — ثم نجحت ، فإن ولايته باطلة وخلعه صحيح ، والثورة مبررة شرعية . فالاعتراف إذن بولايته — إذا وُجد مثل هذا الاعتراف — قائم على أوهى أساس . وهو قائم في نفس الوقت الذى يوجد فيه الاستعداد للاعتراف

بشرعية الثورة عليه ، إذا ضمن نجاحها ، وبصحة ولاية من يقوم مقامه .  
أما من حيث الخروج — ويعبرون عنه : « بسلّ السيف » ، والمراد به القيام  
بثورة مسلحة — فإن الناس اختلفوا في ذلك على أقوال :

فقال المعتزلة والخوارج والزيدية وكثير من المرجئة<sup>(١)</sup> : ذلك واجب ، إذا  
أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحق ؛ واستدلوا بقول الله عز وجل :  
« وتعاونوا على البر والتقوى » ، وبقوله تعالى : « فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى  
أمر الله » وقوله : « لا ينال عهدى الظالمين . »

ومما أثير عن المعتزلة أنهم قالوا<sup>(٢)</sup> : « إذا كنا جماعة ، وكان الغالب عندنا  
أنا نكفي مخالفتنا ، عقدنا للإمام ونهضنا ، فقتلنا السلطان وأزلناه ، وأخذنا الناس  
بالانقياد لقوانا ... »

وقرر الخوارج<sup>(٣)</sup> أن الإمام إذا غير السيرة وجار ، وجب أن يُعزل أو يقتل .  
والزيدية بأجمعها ترى<sup>(٤)</sup> السيف والعرض على أئمة الجور ، وإزالة الظلم وإقامة  
الحق . وأى إمام من أئمتهم خرج يدعو إلى الكتاب والسنة ، وتحدى الظلمة  
وجب سلّ السيف معه .

وقد اختلف<sup>(٥)</sup> هؤلاء — أى الذين قالوا بالسيف أو الثورة — في تحديد العدد  
الذى ينبغى الخروج عنده إذا اجتمع : فقال بعض الزيدية : إذا اجتمع عدد مثل  
أهل بدر . وقال قائلون : إذا كان مقدار أهل الحق كمقدار نصف أهل البغي ،  
فحينئذ يلزمهم القتال . وقال آخرون : أى عدد اجتمع عقدوا للأمام ، ونهضوا ،  
إذا كان من أهل الخير . ذلك واجب عليهم .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ٢ > . ص ٤٥١ « استانبول ١٩٣٠ » .  
(٢) المصدر نفسه ص ٤٦٦ .  
(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٢٠٩ . وشرح المواقف > ٨ . ص ٤٦٦ .  
(٤) الأشعري : مقالات : > ١ . ص ٧٤ .  
(٥) نفس المصدر : ص ٤٦٦ .

واختلفوا في جواز الاستعراض ، أو قتل الباغي غيلةً <sup>(١)</sup> : فأجاز ذلك قوم من الخوارج ، وقوم من غلاة الشيعة ، وبعض المعتزلة مثل «عباد بن سليمان» . وكل هؤلاء مجمعون على أن سل السيوف ، في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك .

وقد أكد ابن حزم <sup>(٢)</sup> أن هذا هو أيضاً مذهب كثير من أهل السنة . فمن ذكر من الصحابة على بن أبي طالب ومن قاتلوا معه ، والزبير وطلحة وعائشة ، وكذلك معاوية وعمرو بن العاص ومن تابعهما . وذكر أيضاً عبد الله بن الزبير ، والأَنْصار في المدينة الذين خرجوا على يزيد يوم وقعة الحرة . ومن التابعين ذكر أنس بن مالك وسعيد ابن جبير والحسن البصري والشعبي ، ومحمد بن عبد الله بن الحسن وأخاه إبراهيم قال : « وهو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء : كأبي حنيفة ومالك والشافعي وداود وأصحابهم ؛ فإن كل من ذكرنا - من قديم وحديث - إما ناطق بذلك في فتواه ، وإما فاعل لذلك ، بسل سيفه في إنكار ما رأوه منكراً » .

وأورد ابن حزم أحاديث كثيرة تؤيد المذهب ، منها قوله صلى الله عليه وسلم : « لتأمرن بالمعروف ، ولتنهون عن المنكر ؛ أو ليعذبكم الله بعداب من عنده » ؛ وقوله أيضاً : « من قتل دون ماله فهو شهيد ؛ والمقتول دون دينه شهيد ؛ واقتول دون مظالمه شهيد » .

أما مذهب الصبر فالذين قالوا به أكثرية رجال الحديث ، وبقية علماء السنة ولا سيما المتأخرين منهم . وقالوا إن هذا كان مذهب الصحابة رضوان الله عليهم الذين امتنعوا عن القتال ، في عهد الفتنة بين علي ومعاوية ، ولم ينضوا إلى أحدهما . كعبد الله بن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وأسامة بن زيد . وكان الامتناع عن سل السيف هو أيضاً الرأي الذي اختاره عثمان - رضي الله عنه - وثبت عليه ، بل نهى

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ٢ - ص ٢٦٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل : ٤ - ص ١٧١ - ١٧٣ .

غيره عن أن يبدأ بقتال يؤدي إلى سفك دم مسلم ، من أجل الدفاع عنه .  
والذي دعا أصحاب المذهب إلى القول بذلك هو الخوف من حدوث الفتنة ، وسفك  
الدماء ، واضطراب الأحوال ، والاعتداء على الحقوق ، واستحالة الأمر إلى فوضى .  
وكانت لهم العبرة فيما أعقبت الحروب التي نشبت في عصر الصحابة ، أو من بعدهم  
والثورات التي قامت في عهد بني أمية — ما أعقبت من شرور كثيرة ، عاد على  
الاجتماع منها ضرر بالغ : فهم يرون إذن وجوب الأمر بالمعروف ، بالدعوة والإرشاد  
أو حتى إذا لم يمكن بالاستنكار القلبي ، دون سل السيف والقتال .

وهذا المذهب هو الذي أسىء تأويله ؛ والذي من أجله حمل بعض النقاد على  
فقهاء أهل السنة . ودعاهم إلى النقد أن عبارات بعض المؤلفين من المتأخرين  
تذكر مسألة الصبر على حكم أئمة الجور ، وانعقادبيعة المتغلب ، كأنها أمر عادي  
أو كأنها إحدى القواعد الأصلية ، دون أن تنبه إلى أنها مسألة شاذة ، أو مسألة  
ضرورية . وذلك إما للرغبة في الإيجاز ، أو لطول ما مر عليهم من قرون وعهود وهم  
يروون هذا الحكم الذي لا تنطبق عليه قواعد الشرع باقياً ثابتاً ، وكأنه  
لا يستطيع تغييره ، وكأنه صار مما يقتضيه — لا محالة — القانون الوجودي .

على أنه لا ينبغي أن يذكر هذا المذهب دون أن تقرن به المبادئ الأساسية  
التي يسلم بها هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، ويستمسكون بها في نفس الوقت الذي  
ينصحون فيه بالصبر . فإن تلك المبادئ هي التي تكمل المذهب ، والتي تبين  
الحدود التي ينتهون إليها في قولهم بهذا الرأي .

فمن تلك المبادئ أنهم إنما قبلوا — على كره منهم — أن يعترفوا بإمامة المتغلب  
جرباً على القاعدة التي يتبعونها ، وهي أنه ينبغي احتمال الضرر الأقل في سبيل  
دفع الضرر الأكبر ؛ فإذا ظهر حينئذ أن بقاء مثل هذا الإمام هو الضرر الأكبر  
وأنه أخطر ضرراً من الخروج عليه ، وسل السيف لمحاربتة — لتنفيذه سياسة بغى  
وعدوان ، أو تعطيله لبعض حدود أو أحكام الشريعة ، أو لتأخر أحوال الأمة



الإسلامية في عهده ، أو نحو ذلك - فإنه طبقاً لقاعدتهم هم نفسها ، يجب حينئذ دفع هذا الضرر الأكبر بالخروج على هذا الحاكم وقتاله ، إذ أن الخروج والجهاد إذ ذاك هو الضرر الأخف . فالاعتراف ببقاء هذه الولاية مشروطاً إذن بأن يبقى ضررها هو الضرر الأقل ، الذي يستطاع تحمله ، دون خوف على الدين أو الأمة .

المبدأ الثاني : أن الخروج على مثل هذا الحاكم المتغلب — وإن لم يعترف به على أنه قاعدة عامة — لا يعتبر في نظر هؤلاء الفقهاء أنفسهم « بغياً » ؛ وإنما هو متروك لاجتهاد صاحبه . والدليل على ذلك أنهم — كما رأينا من قبل —<sup>(١)</sup> قد عرفوا البغى بأنه « الخروج على الإمام الحق بغير حق » ، فالخروج على الإمام غير الحق لا يعد إذن بغياً . ومن أظهر الأمثلة على ذلك في التاريخ الإسلامي خروج « الحسين » رحمه الله على يزيد بن معاوية ؛ فالحسين لم يكن « باغياً » . وقد ناقش ابن خلدون<sup>(٢)</sup> هذه المسألة في مقدمته وأوضح جوانبها ، ونبه إلى أن البغى إنما يكون في حالة الخروج على الإمام العادل ؛ وحكم بأن الحسين « شهيد مثاب وهو على حق واجتهاد » . فإذا أدى الخروج على مثل هذا المتغلب إلى خضاعه وإزالته ، فإن الفقهاء لا يترددون في الاعتراف بمن يخلفه — إما اعترافاً صحيحاً إذا كان مستكماً للشروط ، وإما اعتراف ضرورة مثل اعترافهم بسلفه — ولا يعود للأول أي حق ، إذ أن إقراره كان ضرورة . وهذا يتضمن أنهم يعترفون بالثورة على هذا الحاكم إذا تحقق نجاحها ، كما سبقت إشارتنا إلى ذلك .

المبدأ الثالث : أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يزال قائماً فليس معنى الصبر أن يترك المتغلب الحبل على غاربه ، ويُرضى بأعماله كيفما كانت ، بل لا بد أن تظل الأمة مهيمنة عليه . ولا بد أن يدعى إلى الخير ويصد عن الظلم ، ويوعظ وينهى عن المنكر ، بكل الطرق الممكنة دون القتل

(١) أنظر ص ٢٢٨ من هذا الكتاب .

(٢) المقدمة « طبعة شرف » ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

وقد تواردت الأخبار والآثار ، حائثة على وجوب تذكير الأئمة والولادة ، وإرشادهم وتنبيههم إلى وجوب اتباع سبل الحق . ويجمع هذه المعاني قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفضل الأعمان عند الله كلمة حق تقال عند إمام جائر » .  
وصحائف التاريخ الإسلامي مليئة بأخبار مواعظ الصالحين والعلماء للولادة والخلفاء<sup>(۱)</sup> ، وإن عرضوا أنفسهم للخطر ، وكان القتل يبدو كأنه ثمن ما يفوهون به من أقوال .

(۱) نذكر من ذلك هذه الأمثلة التي أوردها الإمام الغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين » ج ۲ ص ۱۱۶ - ۱۱۸ ( المطبعة الأزهرية - مصر ۱۳۱۶ هـ ) ، فمارواه أن قال :

« حكى أن أبا بكر دخل على معاوية ، فقال : « اتق الله يا معاوية ! واعلم أنك في كل يوم يخرج عنك ، وفي كل ليلة تأتي عليك ، لا تزداد من الدنيا إلا بعداً ، ومن الآخرة إلا قرباً . وعلى إرثك طالب لا تفوته . وإنا وما نحن فيه زائل ، وفي الذي نحن إليه صائرون باق : إن خيراً نخير ، وإن شراً فشر !! » - ص ۱۱۸ .  
وحكى أن سليمان بن عبد الملك قدم المدينة ، وهو يريد مكة ، فأرسل إلى أبي حازم فدعاه ، فلما دخل عليه قال له سليمان : « يا أبا حازم : مالنا نكره الموت ؟ » فقال : « لأنكم خربتم آخرتكم ، وعمرتم دنياكم ، فكبرهتم أن تنتقلوا من العمران إلى الخراب !! » وما زال يوعظه حتى بكى !! - ص ۱۱۷ .

وروى أن هشام بن عبد الملك قدم حاجاً إلى مكة ، فلما دخلها قال : اتوني رجل من الصحابة . فقيل يا أمير المؤمنين قد تفاقوا ! فقال : من التابعين ، فأتى بطاووس اليماني . فلما دخل عليه خلع نعليه بحاشية بساذه ، ولم يسلم عليه بإمرة المؤمنين ؛ ولكن قال : السلام عليك يا هشام ! ولم يكنه ، وجلس بإزائه ، وقال : كيف أنت يا هشام ؟

فغضب هشام غضباً شديداً ، حتى هم بقتله . فقيل له أنت في حرم الله ورسوله ولا يمكن ذلك . فقال له : يطاووس ، ما حملك على ما صنعت ؟ فأجاب : =

= « وما الذى صنعت ؟ ! » فازداد هشام غضباً وغيظاً .

ودار بينهما حديث . فكان مما قاله له طاووس ، راداً على اعتراضاته :  
« وأما قولك لم تسلم على بإمرة المؤمنين ، فليس كل الناس راضين بإمرتك ،  
فكرهت أن أكذب ! » — ص ۱۱۶ .

قال الإمام الغزالي ، معقباً : « فهكذا كانوا يدخلون على السلاطين ،  
إذا ألزموا . وكانوا يغررون بأرواحهم للانتقام لله من ظلمهم ! » — ۱۱۶ .  
ثم نقبس هنا أيضاً بعض ما جاء فى الخطاب الذى وجهه القاضى « أبو يوسف »  
للخليفة « هارون الرشيد » — وهذا الخطاب وثيقة تاريخية ، إذ أنه عبارة عن  
مقدمة كتاب « الخراج » لأبى يوسف — وكنا يعلم من هو الخليفة هارون  
الرشيد ، فهو الذى تحدى السحب صرة قائلاً : « أينها السحب : امطرى حيث  
تشائين ، فسوف يأتينى خراجك » ! فهكذا وجه إليه أبو يوسف القول :  
« يا أمير المؤمنين : إن الله — وله الحمد — قد قللك أمراً عظيماً ، ثوابه  
أعظم الثواب ، وعقابه أشد العقاب » .

« قللك أمر هذه الأمة ، فأصبحت وأمسيت تبنى لخلق كثير ، قد  
استترعا بهم الله ، وائتمنك عليهم ، وابتلاك بهم ، وولاك أمرهم . وليس يابث  
البنيمان ، إذا أسس على غير التقوى ، أن يأتى الله من القواعد ، فيهدمه على من  
بناه وأعان عليه ! » . ثم قال : « وإذا نظرت إلى أمرين أحدهما الآخرة والآخر  
للدنيا ، فاختر أمر الآخرة على أمر الدنيا ، فإن الآخرة تبقى ، والدنيا تفتنى ! » .  
« وكن من خشية الله على حذر . واجعل الناس عندك فى أمر الله سواداً ،  
القريب والبعيد . واتق الله ؛ واعمل لأجل مفضوض ، وسبيل مسلوك ، وعمل  
محفوظ ، ومنهل مورود . فإن ذلك المورد الحق والموقف الأعظم ، الذى تطير فيه  
القلوب ، وتنقطع فيه الحجج ، لمرزة ملك قهرهم جبروته ، والخلق له داخرون ،  
بين يديه ينتظرون قضاءه ، ويخافون عقوبته ؛ وكأن ذلك قد كان ! فيالها من  
عثرة لا تقال ، ويالها من ندامة لا تنفع ! » .

ثم خاطبه قائلاً : « فلا تلق الله غداً ، وأنت سالك سبيل المعتدين ! فإن ديان

## مسألة الطاعة :

المبدأ الرابع — وهو ذو أهمية بالغة — : قولهم في مسألة الطاعة .  
فلا خلاف بينهم مطلقاً — بل لا خلاف بين أمة الإسلام جميعاً — على  
أنه لا تجوز الطاعة إلا فيما وافق الشرع . وما قال أحد أبداً إن الطاعة تجوز  
في معصية .

وعلى رأس الأدلة ، التي يستنبط منها هذا الحكم ، الحديث الشريف الذي  
رواه البخارى في صحيحه ، ألا وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « السمع والطاعة  
على المرء المسلم فيما أحب وكره ، ما لم يؤمر بمعصية . فإذا أمر بمعصية ، فلا سمع  
ولا طاعة » .

قال « القسطلانى » ،<sup>(١)</sup> شارح البخارى — تعليقاً على الحديث : « هذا تقييد  
لما أطلق في الحديثين السابقين ، من الأمر بالسمع والطاعة ، ومن الصبر على  
ما يقع من الأمير مما يكره » .  
وأثبت البخارى حديثاً صحيحاً آخر ، هو قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما  
تجب الطاعة في المعروف » .

ويستنبط هذا الحكم أيضاً من الآية الكريمة ، التي احتوت على صيغة البيعة  
التي أخذها الرسول صلى الله عليه وسلم على النساء المؤمنات ، فقد جاء فيها قوله تعالى :  
« ولا يعصينك في معروف » . قال المفسر « أبو السعود » في شرحه للآية<sup>(٢)</sup> :

= يوم الدين إنما يدين العباد بأعمالهم ، ولا يدينهم بمنازلهم .  
« وقد حذرك الله فاحذر ؛ فإنك لم تخلق عبثاً ، ولن تُترك سدى . وإن الله  
سائلك عما أنت فيه ، وعما عملت به . فانظر ما الجواب ؟ » .

« مقدمة الخراج ، لأبى يوسف »

(١) القسطلانى : شرح صحيح البخارى ، الجزء العاشر ص ٢٢٠ « بولاق ١٣٠٥ » .

(٢) تفسير أبى السعود : ( هامش تفسير الرازى ج ٨ ) ص ١٩٣ .

« والتقييد بالمعروف - مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأمر إلا به - للتنبيه على أنه لا يجوز طاعة مخلوق في معصية الخالق ». ويمكن أن يستنبط الحكم أيضاً من الآية الكريمة : « ولا تطيعوا أمر المسرفين ، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » .

ومما جاء في كلام الغزالي<sup>(١)</sup> أن « طاعة الإمام لا تجب على الخلق ، إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع » .

(١) الرد على الباطنية : ص ٨١ .

وقد عقد « الغزالي » فصلاً في كتابه : « إحياء علوم الدين » ج ٢ ص ١١٢ عن « ما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة ويحرم . وحكم غشيان مجالسهم ، والدخول عليهم والإكرام لهم » ، بدأه بقوله : « اعلم أن لك مع الأصراء والممال الظلمة ثلاثة أحوال : الحالة الأولى - وهي شرها - أن تدخل عليهم ؛ والثانية - وهي دونها - أي يدخلوا عليك ؛ والثالثة - وهي الأسلم - أن تعزل عنهم ، فلا تراهم ولا يرونك !

ومما استشهد به من الأحاديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وصف الأصراء الظلمة قال : « فمن نابذهم نجاً ، ومن اعتزلهم سلم ، أو كعاد أن يسلم . ومن وقع منهم في دنياهم فهو منهم » . وذكر أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام : « سيكون من بعدى أصراء يكذبون ويظلمون . فمن صدقهم بكذبهم ، وأعانهم على ظلمهم ، فليس مني ولست منه ، ولم يرد على الحوض » . وقوله أيضاً : « من صدق ظالم بالبقاء ، فقد أحب أن يعصى الله في أرضه » .

ثم قرر أن الإعانة على المعصية معصية ، ولو بشطر كلمة !

هذه هي أقوال علماء المسلمين من أهل السنة - فضلاً عن أقوال علماء الخوارج أو المعتزلة - قارن هذا كله ، إذن ، بما زعمه أكثر المستشرقين من أن أولئك العلماء قرروا في نظرياتهم أن الطاعة واجبة - على الإطلاق - لأي حاكم ، ظالماً أو فاسقاً ، بدون قيد أو حدود ! ويذكرون ذلك ، معرضين بهم بأنهم أفتوا بوجوب =

= الطاعة المطلقة ، حتى للظالم في ظلمه ، والمعاصي في ارتكاب معصيته !؟

ونكتفي بأن نضرب المثل على مزاعمهم تلك بما ذكره اثنان منهم - مع أنه عرف عنها الاعتدال في نظرتيها إلى الإسلام - فما بالناس ممن لم يبلغ درجتهم في الاعتدال فأولها الأستاذ « أرنولد » ؛ فهذا هو ، بعد أن يقرر أن نظريات السنة مستمدة من الأحاديث ، لا يذكر من الأحاديث إلا ما بحث على الطاعة ، ويترك - لا ندري عن عمد ، أو عن عدم علم - الأحاديث التي ورد فيها تقييد الطاعة على ما بيناه آنفا بما لم تكن في معصية . وما أنه تجاهل ، أو لم يعرف تلك الأحاديث ، فقد انتهى إلى هذه النتائج الخاطئة ، قال : « لم يكن الخليفة فحسب ، بل أية سلطة تقام معها تكن ، هي التي تجب لها الطاعة . . . فالنظريات السياسية التي قرروها يبدو أنها تتضمن أن أية سلطة على الأرض هي معينة من قبل الله ، وأن واجب الرعية أن تطيع ، سواء أكان الحاكم عادلاً أو ظالماً ، لأنه مسئول فقط أمام الله . وأن الترضية الوحيدة التي يمكن أن ينالوها هي أن يشعروا أن الله سيماقبه على أعماله الشريرة ، كما أنه سيمثب الحاكم التقى . (The Caliphate. p. 49. ch. III) ثم يقتبس الأحاديث التي تبحث على الطاعة ، مستنبطاً أنها على الإطلاق . ويخلص من ذلك كله إلى أن الأحاديث والنظريات تحت الرعايا على طاعة الحكومة المستبدة التي لا تحدد إرادة الحاكم فيها بأي قيد ، وأن طاعة مثل هذا الحاكم يجب أن تكون بدون توقف . ( P. 47 ) فيتردد في كلامه - مثلاً - كلمات : Despotism

arbitrary - autocratic ، ومن عباراته :

The political theory thus enunciated appears to imply that all earthly authority is by Divine appointment, the duty of the subjects is to obey, whether the ruler is just or unjust, for responsibility rests with god .

ولا يذكر شيئاً عن أن الحاكم مسئول أمام الأمة ، مما أوضحناه سابقاً بالأدلة الدافعة العديدة .

وأما الثاني فهو الأستاذ « سنتميلان » ، فقد بدا منه - أيضاً - أنه يعرض بهؤلاء العلماء إذ قال : « لقد بدأوا يملكون أن واجب المسلم أن يطيع أي حاكم يستحوذ =

وقال ابن خلدون<sup>(۱)</sup>: «واعلم أنه إنما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعاً وقتال البغاة عندهم من شرطه أن يكون مع الإمام العادل» .

ونثبت هنا أقوال المفسرين المختلفة، التي ذكروها عند توضيح معنى الآية الكريمة: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، وأولى الأمر منكم». قال «الطبري»<sup>(۲)</sup>: «إن الأمر بذلك فيما كان طاعة، والمسلمين مصلحة» واستشهد بالحديث الذي ورد فيه: «وأطيعوا في كل ما وافق»، وبالحديث السابق الذي جاء به: «فمن أمر بمعصية فلا طاعة». ثم قال: «فلا طاعة واجبة لأحد غير الله، أو الرسول، أو لإمام عادل» .

وذكر «البيضاوي» في تفسيره<sup>(۳)</sup> ما يأتي: «أمر الناس بطاعتهم، بعد ما أمرهم، بالعدل تنبيهاً على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق» .

وقال الفخر الرازي<sup>(۴)</sup>: «إن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين، إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب» . وقال أيضاً: «إن طاعة

= على أية سلطة - سواء أ كان ذلك عن طريق شرعي، أو بحكم الواقع - وهذا الحاكم قد يكون طاغية، أو قد يكون يحيا حياة فاجرة!

( The Legacy of Islam, P. 301)

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الذي أوقع هؤلاء في الخطأ أنهم يخلطون بين الخلافة الواقعية وبين النظريات القانونية، أو بين الخلافة في التاريخ، والإمامة التي يمتد بها الإسلام، والتي هي موضوع القانون. وشتان ما بينهما. كما أنهم، في ذات الوقت، يذكرون - فقط - الأحاديث أو الأخبار التي تدل على الطاعة، ولا يذكرون شيئاً مما بحث على الخروج والمقاومة، وينسون أقوال العلماء وسير المجاهدين، وتاريخ الإسلام الثائر، الذي طالما ملأ عرش الطغاة وأذل الظالمين، وما كان ينشد دائماً إلا العدل.

(۱) المقدمة: ص ۲۴۱ .

(۲) التفسير الكبير: ج ۵ . ص ۸۹ .

(۳) التفسير: ص ۱۱۵ .

(۴) مفاتيح الغيب: ج ۳ . ص ۳۵۹ .

الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق . وأتبع ذلك بقوله : « وأما طاعة الأمراء والسلطين فغير واجبة قطعاً . بل الأكثر أنها تكون محرمة ، لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم » .

وقال صاحب الكشاف<sup>(١)</sup> في تفسير الآية :

« لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها ، وأن يحكموا بالعدل ، أمر الناس بأن يطيعوه ، وينزلوا على قضايهم .  
« والمراد بأولى الأمر منكم أمراء الحق .

لأن أمراء الجور الله ورسوله برئان منهم ؛ فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم . وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما ، في إثبات العدل ، واختيار الحق ، والأمر بهما ، والنهي عن أضدادها : كالخلفاء الراشدين ، ومن تبعهم بإحسان » .

ثم قال : « وكيف تلزم طاعة أمراء الجور ، وقد جنح الله الأمر بطاعة أولى الأمر بما لا يبقى معه شك ، وهو أن أمرهم أولاً بأداء الأمانات ، وبالعدل في الحكم ، وأمرهم أخيراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل . وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ، ولا يحكمون بعدل ؛ ولا يردون شيئاً إلى كتاب ولا إلى سنة . إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهب بهم . فتم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله ؛ وأحق أسمائهم : اللصوص المتغلبة » !!

ونختم هذا كله بقول أبي بكر الصديق ، الخليفة الأول ، رضى الله عنه ، في أول خطاب له :

« أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم ، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم<sup>(٢)</sup> » .

\* \* \*

(١) الكشاف : ١ . ٢٧٥ .

(٢) ابن هشام : السيرة ، ٤ . ص ٣٤١ « طبعة محي الدين — القاهرة » .



## طبيعة الدولة والسيادة :

لابد أن طبيعة الدولة - كما رسمت حدودها ووضعت معالمها النظرية الإسلامية - قد أصبحت الآن واضحة ، في ضوء ما تقدم من مباحث . ولابد أنه يصير من غير العسير الآن على من تابع الدراسات السابقة وألم بها ، أن يكون لنفسه صورة محددة عن هذا النظام ، الذي كان هو موضوع تلك النظريات : ما ماضيه ؟ وما منشؤه ؟ وما الأسس التي يستند إليها وجوده ؛ وما خصائصه المقيمة لذاته ؟ وما الوظائف التي تؤدي منه ، وما أهدافه ؟ . والعلاقات القائمة بين العناصر التي يتكون منها ، والحدود التي تنتهي إليها كل من هذه العلاقات ، وصلته بالواقع ، وما يعتريه من تغير أو نقص ؟ وما إلى ذلك من أسئلة تكون الإجابات عليها كل شئ يتعلق بطبيعته . وقد أجبنا - أو حاولنا أن نجيب - على كل هذه الأسئلة فيما مضى ؛ ولكن سؤالا قد بقي . ومن شأن الإجابة عليه أنها تزيد طبيعة ذلك النظام وضوحاً وجلاءً ، هو : وأين مقر « السيادة » ، أو السلطة الرئيسية أو العليا في ذلك النظام ؟ . ولكن قبل البدء في الإجابة على هذا السؤال ، يستحسن - وهو مما يمهّد لهذه الإجابة - أن نجيب على سؤال آخر ، طالما طاف بالأذهان وحوول الرد عليه ؛ وهو : ما هي الصفة أو التسمية الملائمة التي يمكن ، أو ينبغي ، أن تطلق على هذا النظام ، من بين التسميات التي صارت نعوتاً تستعمل وتعرف عليها بين رجال السياسة ، في الميدانين النظري والعملی ؟ هل يصح لنا أن نقول إن هذه الدولة الإسلامية التي أوضحنا نظامها : « ديمقراطية » ، أو « ثيوقراطية » ، أو « أوتوقراطية » ، أو غير ذلك من الأوصاف المعروفة ؟ أو هي شئ مختلف عن هذا كله ؟ أو مزيج منها جميعاً أو من بعضها ؟ .

ونذكر أولاً الإجابات المتنوعة التي حاولت لهذا السؤال ، ثم نشئ بمناقشتها .

ونخلص من ذلك إلى تعيين الجواب الصحيح :

فيقول الأستاذ « سنتيلاية »<sup>(۱)</sup> : « الإسلام هو حكومة الله المباشرة ، يحكمها الله الذي يرعى شعبه دائماً . فالدولة في الإسلام يمثلها الله ، حتى الموظفون العموميون هم موظفون عند الله ! » .

فالإسلام - في نظره - هو إذن حكومة « ثيوقراطية » .  
ويقول الأستاذ « موير »<sup>(۲)</sup> : « المثال والنموذج للحكم الإسلامي هو الحاكم المستبد المطلق ! فحكومة الإسلام عنده إذن هي حكومة استبدادية مطلقة ! » .  
ويقول مثل هذا أيضا الأستاذ « ماكدونالد »<sup>(۳)</sup> ؛ فهذا تعبيره : « مع بعض القيود ، يلزم أن يحكم الإمام كحاكم مطلق ! »

أما الأستاذ « مرجوليوت » فيدعي دعوى كبيرة ، ويقول : « إنه يمكن أن يقال إن مبدأ الحكومة « الأتوقراطية » ، أي الاستبدادية ، قد ظل مساماً به ، لا يجادل أحد فيه في الأقطار الإسلامية ، حتى القرن التاسع عشر . وذلك حين وصلت الموجة التي صدرت عن الثورة الفرنسية - عن طريق تركيا - إلى المنطقة الحارة ! » . ثم يقرر أن ملاءمة « المنطقة الحارة » للمبادئ الدستورية موضع شك !

ولمرجوليوت هذا دعوى كبيرة أخرى ، من هذا النوع . فهو يمتضى ليقم الدليل على نظريته هذه - التي تحاول أن تحدد مناطق أرضية أو مناخية للمبادئ - من أن كلمات « أكثرية » ، و « صوت » ، و « انتخاب » ، لم تعرف في الشرق إلا حديثاً ، حين أدخلت إلى اللغات الإسلامية من اللغات الأوروبية .<sup>(۴)</sup>

( ۱ ) . De Santillana : The Legacy of Islam , p. 286

وهذا نس عبارته :

« Islam is the direct government of Allah, the rule of God whose eyes are upon his people. The state in Islam is personified by Allah.. even the public functionaries are the employees of Allah » .

(2) W. Muir : The Caliphate , p. 600.

وعبارته : « The type and exemplar of Muslim rule is the absolute and autocratic monarch. »

(3) D. B. Macdonald - Development of Muslim Theology, etc. , p. 58.

وعبارته : « Within limitations, the Imam must rule as an absolute monarch, »

(4) D. S. Margoliouth : « Muhammedanism », p. 93--94.

هذه بعض عباراته :

« The principle of autocratic government may be said to have remained unquestioned in Islamic states, until the Nineteenth century. »

ويسمى « المنطقة الحارة » : « The Heat-Belt »  
وأيضاً :

« Hence Islam had, till the Nineteenth century, no constitutional lawyers. »

ونحن لاندرى ما هي العلاقة بين « حرارة المنطقة » وبين نوع البدايات والنظم ؟ ! وهل مصر ، وسائر بلاد العالم الإسلامي — الذي يقع جزء كبير منه في المنطقة « المعتدلة » — يجب أن تضم ، طبقاً لجغرافية مرجوليوث الحديثة ، إلى المنطقة الحارة ؟ !

أما دعواه بأن الإسلام لم يعرف أبداً مبدأ « الأغلبية » ، إلا لما عرفت به أوروبا ، فيرد عليها بأدلة كثيرة :

فقد رأينا أن الغزالي ( راجع ص ١٧٧ ) قال : « إنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة » ؛ وقال « فإن ولى عدد موصوف بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر » ؛ وقال أيضاً : « والكثرة . . أقوى مسلك من مسالك الترجيح » . فهل هناك نص على مبدأ الأغلبية أوضح من هذا ؟ وقال الماوردي في كتابه : « الأحكام السلطانية ص ٩٨ » — بمناسبة البحث عن الحكم عند اختلاف أهل المسجد حول اختيار الإمام في الصلاة — : « ويكون أهل المسجد أحق بالاختيار . وإذا اختلف أهل المسجد و اختيار إمام ، عمل على قول الأكثرين » .

ويقرر علماء الفقه في كل مسألة يتناولونها تقريباً أن هذا هو رأى « الجمهور » — ولا معنى للجمهور إلا الأغلبية — ثم يقولون : « وهذا هو المعتمد » .

وقال علماء الأصول عند بحث مبدأ الإجماع : « والكثرة حجة » ، — أى فهي تلي الإجماع .

وأوصى الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين أن يلزموا عند الفتنة - أى الاختلاف - « الجماعة » أى الأغلبية ؛ ولذا اختار علماء السنة أن يسموا أنفسهم « أهل السنة والجماعة » ، أى الكثرة ، تأييداً لمذهبهم وموقفهم .

فهل يريد « مرجوليوت » أدلة أقطع من هذه ؟ . كما أنه لم يفهم أيضاً قول عمر رضى الله عنه إذ أوصى أهل الشورى ، بعد أن ينتهوا إلى اختيارهم ، أن يشجوا رأس من يثب اينازعهم الأمر . فهو يظن أن عمر لم يعرف مبدأ الترجيح بالأكثرية ، ووجد في هذا فرصة لتهمكم ، مع أنه لم يفهم صراجه ! فعمر لم يقصد إلا العمل بهذا المبدأ ؛ ومعنى كلامه العـربى الموجز أنه إذا أجمعتم على اختيار الإمام ، ثم قام من ينازعكم بعد ذلك فردوه ، وإن كان نزاعه بالحرب فأرسلوه ؛ فهذا هو البغى ، أو الخروج على الجماعة ، أو كما يسمى اليوم « الخيانة الوطنية » .

وما كنا فى الواقع بحاجة إلى الرد على مثل هذه الأخطاء البدهيه ، فهى تدل على جهل عميق ، أو على وجدان مريض ! ولكننا رأينا أن ننبه إليها ، حتى لا يقع فيها من هو مفتون بكل ما يرد إليه من الغرب .

على أن الأستاذ المستشرق « جب » قد فطن إلى أن كلام « مرجوليوت » - وهو مليء بكل هذه الأخطاء وأمثالها - لم يعد صالحاً لأن يرجع إليه فى العصر الحديث ؛ فحين عهد إليه الناشر أن يكتب عن نفس الموضوع ، أى الإسلام وجد من الواجب أن يبدأ الكتابة من جديد ، مقررأ فى مقدمته : « أنه بعد انقضاء خمس وثلاثين سنة تلزم إعادة كتابة الموضوع من جديد ، لا مجرد تغيير وتصحيح » وأوضح أن وجهة النظر والشعور قد تغيرت فى العصر الحاضر ، عما كانت عليه فى العصر الذى كتب فيه المؤلف ، إذ تقدم البحث واتسعت المادة . وهو بهذا كله يريد أن يعبر عن أن أفكار مرجوليوت أصبحت الآن عتيقة مفعمة بالأخطاء ، فلا يصح الآن عرضها ، وإن كان لم ينبه إلى هذه الأخطاء بالتفصيل .

( H.A.R. Gibb : « Mohammedanism » , Preface .

ويزعم مرجوليوت أيضاً — وهو يقرر ذلك متأكداً — أن الإسلام لم يظهر فيه — للأسباب السابقة — رجال فقه دستوري ، حتى القرن التاسع عشر ! فمن أين جئنا نحن — إذن — بهذه الآراء والنظريات لفقهاء الإسلام ومتكلمييه ، حول الحكم والدولة ، التي كونت موضوع هذا الكتاب كله ؟ ! . وهكذا يستمر في أمثال تلك المزاعم ، فينكر أن الإسلام يحتوي على مبدأ الديمقراطية ، لأن الشورى التي دعا إليها هي الاستشارة فقط ، وليست هناك سلطة يكون الإمام مسئولاً أمامها ! . فهو إذن لم يعرف شيئاً عن أقوال العلماء التي صرحوا فيها بأن للأمة حق عزل الامام أو تقويمه ؛ ولم يعرف شيئاً عن النظريات التي شرحناها سابقاً ، والتي حددت علاقة الحاكم بالرعية ، وبينت نشأة الدولة ، وعينت الحقوق والواجبات .

ويكاد القارى يجد ، في كل عبارة من عباراته ، خطأ جسيماً من هذا النوع : ووصف الأستاذ « أرنولد » طبيعة الحكومة الإسلامية ، فقال <sup>(1)</sup> : « إنها أوتوقراطية ادعى لها أنها مبينة على الوحي الإلهي » ؛ ثم مضى قائلاً : « وقد جعل واجباً دينياً ، مؤكداً على الفرد المسلم ، أن يطيع الحكومة الاستبدادية التي يقوم على رأسها الخليفة » !

فهي كذا تتطابق أقوال هؤلاء المستشرقين على الزعم بأن حكومة الإسلام هي الحكومة المطلقة الاستبدادية . وقد أشرنا غير مرة إلى أن مصدر هذا الخطأ هو أنهم ينظرون إلى الخلافة الواقعية التاريخية — وفي أسوأ عصورها — و يظنون أن هذه هي الخلافة التي يعترف بها الإسلام . فهم يخلطون بين الإسلام ، كفكرة وكقانون وكنظريات ، وبين ما حدث — أيا كان — في العالم الإسلامي . مثلهم كمثل من يرى أهل أوروبا الآن ، فيجد أن الحروب مستمرة بينهم ، وأنهم

(1) The Encyclopaedia of Islam , Vol. II, p. 884. Article: « Khalifa ».

وعبارته :

An autocracy that claimed to be based on divine revelation.. This claim on obedience to the despotic power of the Khalifa as a religious duty was impressed upon the faithful.

يتسابقون في اختراع أدوات التدمير، ليهلك بعضهم بعضاً، فيقول إن هذه هي مبادئ المسيحية الصميمة التي دعت إليها، وهذه هي رسالة المسيح، لأن أهل أوروبا مسيحيون!! هذا — تماماً — هو نفس المنطق!

وهناك آراء أخرى، لكتاب من نوع آخر: —  
فيذهب الأستاذ «علي عبد الرازق»<sup>(١)</sup> إلى أن التأويل الوحيد، الذي يمكن أن يُحكّم بصحته، لنظرية وجوب وجود حكومة في الإسلام، أن تكون هناك مجرد ساطة سياسية، في أية صورة. فالإسلام إذن — في رأيه — يمكن أن يكون أي شيء!! وهذا قوله: «إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة، كان صحيحاً ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية، وصالح الرعاية، يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة: في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع: مطلقة، أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية، أو دستورية أو شوروية، ديمقراطية أو اشتراكية، أو بلشفية...»!!  
وإننا لا ندري كيف يمكن أن يكون الإسلام، في وقت واحد، كل هذا مع أن بينها متناقضات؟ وهل نظام الحكم في الإسلام غير معروف وغير محدد هكذا إلى هذه الدرجة، حتى إن أي شيء يمكن أن يقال إنه يصلح له!؟.

وقال الأستاذ «مجيد خضوري»<sup>(٢)</sup>: «إن نظام الحكم في الإسلام — وإن كان أقرب شيء إليه «التيوقراطية» — أولى أن يسمى «النوموقراطية»؛ وهذه تعني: «حكومة القانون»، أي التي يكون القانون فيها صاحب السيادة. وأما الدكتور طه حسين<sup>(٣)</sup> — وهذا آخر رأي قيل عن الحكومة الإسلامية — فبعد أن بحث هذا الموضوع، انتهى إلى النتيجة التالية، قال: «لم يكن نظام الحكم

(١) الإسلام وأصول الحكم: ص ٣٥ (الطبعة الثانية ١٩٢٥).

(٢) «The Law of war and peace in Islam», p. 7.

(٣) الفتنة الكبرى — ١: عثمان: ص ٣١ — ٣٢. والبحث كله في الفصل الثالث

الإسلامي في ذلك العهد إذن نظام حكم مطلق ، ولا نظاماً ديمقراطياً على نحو ما عرف اليونان ، ولا نظاماً ملكياً أو جمهورياً ، أو قيصرياً مقيداً ، على نحو ما عرف الرومان ، وإنما كان نظاماً عربياً خالصاً ، بين الإسلام له حدوده العامة من جهة ، وحاول المسلمون أن يملأوا ما بين هذه الحدود من جهة أخرى . ومن قبل ذلك نفى أيضاً أن يكون نظام الحكم في ذلك العهد نظاماً « ثيوقراطياً إلهياً » وقال : « لا أشك في أن هذا الرأي أبعد الآراء عن الصواب » . ثم قال بعد ذلك مشيراً إلى هذا النظام الذي ينفعه بأنه عربي إسلامي : « ... فهو لم يكن ملكاً ، ولم يكن يؤذى النبي وصاحبيه شيء ، كما كان يؤذيهم أن يظن بهم الملك . وهو لم يكن جمهورياً ، فلم نعرف في نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يرقى إلى الحكم فلا ينزله عنه إلا الموت . ولم يكن قيصرياً بالمعنى الذي عرفه الرومان ، فلم يكن الجيش هو الذي يختار الخلفاء . فهو إذن نظام عربي إسلامي خالص لم يسبق العرب إليه ، ثم لم يقلدوا بعد ذلك فيه » .

والآن ، وقد فرغنا من عرض هذه الآراء المختلفة حول طبيعة الدولة في الإسلام ، نأخذ في مناقشتها ، بادئين بالرأي الأخير . فنرى أولاً ، أن وصف هذا النظام بأنه « عربي » — سواء أكان خالصاً أو غير خالص — قد يتضمن الإشارة إلى معنى من معاني العنصرية ، التي جاء الإسلام ليناهضها . والإسلام لا ينبغى أن يُنظر إليه — إن أردنا أن نتوخى الدقة العلمية — إلا على أنه دين « إنساني عالمي » . ومن الناحية التاريخية كان النظام الإسلامي جديداً ، فلم يكن العرب يعرفون قبله إلا النظام الملكي ، أو القبلي ، أو عدم النظام : أي الفوضوية . فكيف ، ولماذا ينعت إذن بأنه « كان عربياً خالصاً » ، أو يقال إن « العرب » لم يسبقوا إليه ، إلى غير ذلك ؟ .

ثم إن المؤلف — بعد البحث الطويل — لم يؤد بنا إلى نتيجة إيجابية . فهو قد عرف النظام المقصود تعريفاً سلبياً ، عن طريق النفي المتتابع ، فجزم بأنه يخالف

التيوقراطية والديمقراطية ، وغيرها ، ولكنه حين جاء ليصف لنا طبيعة هذا النظام اكتفى بقوله : بأنه « لم يسبق إليه العرب ، ثم لم يقلدوا فيه بعد ذلك » . وهو ، وإن كان قد ذكر شيئاً من خصائصه العامة فيما بعد ، فهو على كل حال لم يجب على السؤال جواباً شافياً ، ولم يعط عن طبيعة النظام فكرة محددة .

يضاف إلى ذلك أن النفي نفسه لم يكن صحيحاً ، على إطلاقه . فإذا كان الإسلام يخالف «التيوقراطية» — كما سنعود نحن إلى تبينه فيما بعد — فلا يجوز مع ذلك أن نقول ، بصدده عقد مقارنة بينها وبين الإسلام : « إن هذا الرأي أبعد الآراء عن الصواب » ، لأن هناك فعلاً — من وجه علي الأقل — أساساً صحيحاً للفكرة . إذ الذي ينبغي أن يُعتقد في الإسلام أن الله سبحانه هو المشرع الأصلي ، بل الأوحى ، فهو صاحب الدين والشريعة . والنظام لا يقصد من إقامته إلا أن ينفذ تلك الشريعة ، وهو لم يُقم إلا بمقتضاها ؛ وإن كانت التيوقراطية — من أجل الفوارق التي سنذكرها فيما بعد — لا تتطابق مع النظام الإسلامي ؛ ولكن هذا لا يمنع أن تكون بينهما المقاربة ، من هذا الوجه الذي عيناه .

كذلك كانت هناك مجازفة كبيرة في دعواه أن « ليس من شك في أن نظام الحكم في الصدر الأول من حياة المساهين لم يكن ديمقراطياً » — مهما حاول أن يقيد الديمقراطية بعد ذلك ، بأنها « على نحو ما عرف اليونان ، أو الرومان » . فالديمقراطية لها حقيقة معينة ظاهرة ، ولا يغير من جوهر حقيقتها اختلاف تطبيقها عند اليونان أو غيرهم ، كما لا يضير هذا الجوهر اختلاف الوسائل والأساليب ، من حيث صورة الانتخاب أو طريقة التمثيل . فإذا عُرف هذا الجوهر ويمكن أن يوصف على وجه تقريبي بأنه : هو حكم الأمة وفقاً لإرادتها ، من أجل تحقيق مصلحتها العامة — فينبغي إذن أن تصاغ الدعوى على عكس ما ساقها المؤلف ، فيقال : « ليس من شك في أن نظام الحكم في العهد المشار إليه كان ديمقراطياً » ، لأن هذا النظام ينطبق عليه التعريف المذكور تماماً . كما أن الحقائق



التاريخية تشهد — خلافاً لما حاول أن يوحى به — أن الحكم في صدر الإسلام قام على أساس من الرضا والمبايعة ، وكان موافقاً للارادة العامة للأمة ومحققاً لمصلحتها . على أن الإسلام — بعد ذلك — هو شيء أشمل من الديمقراطية أو هو فوقها ، ويحتوى على عناصر لا توجد في طبيعتها حتى ليكن أن يعد في النهاية مغايراً لها — كما سنعود لتوضيحه فيما بعد .

إلى جانب ما تقدم ، نلاحظ أيضاً أن المؤلف بعد أن قرر أنه لمح ، أو كاد ، مشابهة قريبة أو بعيدة بين نظام الدولة الإسلامية والجمهورية ، عاد فنفي وجود صلة بين النظامين ، معللاً ذلك بأنه « لم يعرف في نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يبقى إلى الموت » ! ونحن بدورنا نريد أن نسأل : إلى أى أساس استند في دعواه هذه أن الإسلام قرر أن يبقى الرئيس المختار إلى الموت ؟ إننا لا نعرف أبداً أن أحداً من فقهاء الإسلام الدستوريين قد قال شيئاً من ذلك وليس في كل النظريات التي سقناها وناقشناها في الأبحاث السابقة ما يفيد أنهم قرروا مبدأ كهذا . وإنما الذي نعرفه ، ونحن به واثقون ، أنهم قالوا : إن الإمام يبقى ما بقي صالحاً . ثم إذا تغير يجب أن يزال ويبايع غيره . وهذا شيء غير التحديد الزمني . على أننا نقول أيضاً إنه مادام علماء الإسلام قد قرروا أن الإمامة أو الدولة تقام بمقتضى « عقد » ، وقرروا حرية التعاقد ، فقياساً على ما ساقوا من حديث بالنسبة إلى عقود أخرى ، يكون من حق طرفي العقد أن يضيفا من الشروط ما يريانه ملائماً ، مادامت الشروط لا تتنافى مع طبيعة العقد ، ومادامت تحقق المصلحة العامة . وبناء على ذلك ، لا يكون هناك أى مانع من أن تشترط الأمة — إذا أرادت — أن يكون العقد محدوداً بأجل زمني ، قابل للتجديد أو غير قابل . وهذا أمر على كل حال متروك الاجتهاد ؛ والمقياس فيه هو تحقيق الصالح العام ، على أن إعطاء الرئيس حق الحكم مدى الحياة لا يغير من حقيقة الجمهورية وجوهرها ما دام ذلك قد تم بإرادة الأمة — إذ وجد هذا في أى نظام ، أو أية دولة .

ونحن، بعد ذلك، نرى أن ما ينبغي أن تستعمل بشأنه عبارة المؤلف، وهي قوله: « لا شك في أن هذا الرأي أبعد الآراء عن الصواب » إنما هو الرأي الذي زعمه المستشرقون الذين أشرنا إليهم من قبل، الذين قالوا إن حكومة الإسلام هي « الاوتوقراطية » أو الحكم المطلق! فإن الإسلام ما جاء إلا ليحارب مثل هذا النوع من الحكم. ويكفي أن نحيل القارىء إلى ما كتبناه عن هذا الموضوع في صفحات: (٩١-٩٥) من هذا الكتاب، وما أثبتناه بعد ذلك في غير موضع. ويمكن أن يقال، بصفة عامة، إن الكتاب كله — من أوله إلى آخره — ما هو إلا رد على هذا الزعم، فلا يحتاج الأمر إذن إلى مزيد من القول.

كما أن الرأي الذي تضمنه كلام الأستاذ « عبد الرازق »، إذ قال إن إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، يمكن أن يتحققا في أية حكومة، في أية صورة كانت: استبدادية أو شورية، بلشفية أو اشتراكية الخ — لا يستأهل أن يرد عليه. إذ كيف يتصور أنه يمكن أن تقام شعائر الإسلام، ويصلح حال رعيته، في حكومة بلشفية أو استبدادية، أو حكومة غير إسلامية بوجه عام؟ وكل الصور التي يذكرها متناقضة أو مختلفة، بينما الإسلام له طبيعة واحدة محددة، فكيف إذن يتفق مع كل هذه المتناقضات أو المختلفات، في وقت واحد؟.

وقد أشرنا — في خلال مناقشتنا السابقة — إلى ما هنالك من توافق وتخالف بين الإسلام و« الشيوقراطية ». ونريد الآن أن نزيد الجانب الثانى وضوحاً، لنرد على ما ادعاه الأستاذ « سنتيلانة » من وجود التطابق بين النظامين، فنقول: إن « الشيوقراطية » إنما يقصد بها أنها حكومة الإله أو الآلهة، الذين يكونون ممثلين برجال « كهنوت »، أو زعماء روحيين مقدسين — ومن أمثلتها حكومة البابوات في العصور الوسطى — فيكون هؤلاء الرؤساء سلطات روحية، ولهم حق الغفران والحرمان. وتجب لهم الطاعة المطلقة، وأقوالهم قانون، لأنهم يدعون أنهم يمثلون الإرادة الإلهية. والإسلام ليس كذلك — كما لا يحتاج الأمر إلى إقامة برهان — فهو

خالٍ من «الكهانة» ، وليس لهيئة خاصة فيه حق احتكار الشريعة ، أو أنها تتمتع بخصائص روحية . وما الإمام أو رئيس الدولة فيه إلا منفذ للشريعة ، خاضع لأحكامها ، وهو معين من قبل الأمة التي تنتخبه ، ولها الحق أن تعزله . وحق الاجتهاد مقرر للفرد . كما أن إرادة الأمة التي تصدر في صورة إجماع معترف بها أنها جزء أساسي من الشريعة . فمن كل هذه الوجوه يخالف الإسلام إذن «التيوقراطية» .

بقي أن نتكلم على الرأي القائل بأن الإسلام «نوموقراطية» : أي حكومة قانون ؛ وهذا الرأي — فيما يبدو — هو أصح الآراء التي ذكرت إلى الآن . فلا جدال في أن الشريعة هي الأساس الذي يقام عليه النظام ، كما أنها هي غايته الجوهرية . ولكن هذا الوصف أيضاً غير كاف ، لأن الشريعة هنا ليست نصوصاً جامدة ، ولا مصنوعة في صيغ نهائية ، وليست أيضاً شاملة بحيث وضعت لكل فعل وحالة حكماً . وإنما المجال لا يزال هناك فسيحاً للتفسير والتجديد والإضافة والتحديد ، عن طريق استخدام العقل الفردي . وهو ما يعبر عنه بالاجتهاد . ثم إن شخصية الأمة معترف بها في ذات الوقت ، وإرادتها العامة مكملة للقانون . ومن الوجهة العملية هي التي تطبق القانون وتمثله ، وهي التي تتولى أعمال الاختيار والمبايعة ، والتوجيه والإشراف ، وإنهاء العقد ، فهي ذات الصفة الظاهرة في المجال السياسي . ولا يمكن أن تنسب هذه الأعمال إلى ذات القانون المعنوية ، أو نصوصه الحرفية .

والكلام على شخصية الأمة ، وآثار إرادتها ، ومكانها في الدولة ، يقضى بنا إلى الكلام على الموضوع الذي طالما شغل الباحثين أكثر من غيره ، ونهني به تحديد العلاقة بين الإسلام «والديمقراطية» . وهذه هي النقطة الأخيرة من هذا البحث .

## الإسلام والديمقراطية :

يرى كثير من الباحثين في العصر الحديث — ولا سيما في البلاد الإسلامية — أن هناك تشابهاً ، أو تطابقاً ، بين الإسلام والديمقراطية . ومع صرف النظر عن أنه ربما كان الذي دعا بعضهم إلى القول بهذا الرأي هو أن النظام الديمقراطي هو نوع الحكم السائد الآن في البلاد الغربية ، الذي تروج له الدعاية ، وتمتدح صفاته ، وتشيد بشأنه — فلا شك في أن الباحث يستطيع أن يجد دعائم كثيرة صحيحة يمكن أن يستند إليها هذا الرأي . فبين الإسلام والديمقراطية أوجه تشابه أو تطابق عديدة . ولكن القول بهذا إنما يعبر ، فقط ، عن بعض الحقيقة . أما الحقيقة الكاملة فهي أن بينهما من التخالف مثل ما بينهما من التوافق ، بل ربما كان الأقرب إلى الصواب أن نقول إن وجوه الخلاف تغلب ، أو هي أهم من وجوه التماثل .

فأما بالنسبة إلى الأولى ، فإننا لا نحتاج إلى أن نعيد ما سبق أن قررناه وشرحناه من قبل ، في خلال الفصول المطولة التي تألف منها الكتاب . وإنما يكفي أن نحيل من يريد البحث في هذا الموضوع إلى « الفصل الخامس » الذي جعلنا عنوانه : « العقد السياسي ومسائله » ، كما نحيله إلى ما كتبناه عن « مسئولية الحاكم » في الفصل الحالي ، وما ذكرناه في مواضع عديدة في غير هذين . فقد بينا هناك الأساس الذي يقوم عليه بناء الدولة ، وشرحنا طبيعة التعاقد ، وحددنا مكانة الأمة وخصائص إرادتها ، وأوضحنا العلاقة بينها وبين الحاكم . وعددنا المسئوليات السياسية ، فلا نحتاج لأن نضيف إلى ما ذكرناه هناك شيئاً . ومن ذلك كله يتبين أنه ليس فقط بين الإسلام — من الوجهة السياسية — والنظام الديمقراطي أوجه تشابه ، بل إن أهم ما تحتوي عليه الديمقراطية من عناصر ، وأفضل ما تتميز به من صفات ، يشتمل عليه الإسلام .

: فإن كان يراد بالديمقراطية أنها — كما عرفها لفاكون — « حكم الشعب بواسطة الشعب ، من أجل الشعب » فهذا المعنى متمثل — ولا شك — في نظام الدولة الإسلامية — باستثناء أن الشعب ينبغي أن يفهم في الإسلام على نحو معين خاص ؛ كما سنبين فيما بعد .

وإن كان يراد بالديمقراطية ما صار يُقرن بها عادة ، من وجود مبادئ سياسية أو اجتماعية معينة: مثل مبادئ المساواة أمام القانون ، وحرية الفكر والعقيدة ، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، وما إلى ذلك ، أو كفالة حقوق معينة كحق الحياة والحرية والعمل ، وما أشبهه — فلا شك أيضاً في أن كل تلك المبادئ متحققة ، وهذه الحقوق مكفولة في الإسلام . وقد اتضح جانب من ذلك ، مما ذكرناه في مناسبات سابقة من الكتاب . ويحتاج البعض الآخر إلى شرح خاص ، ينبغي أن يفرده له بحث على حدة . ولكنه مفهوم بصفة عامة من روح الإسلام وطبيعته التشريعية . غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن نظرة الإسلام إلى هذه الحقوق ، من حيث المنشأ الطبيعي ، قد تختلف: فقد تعتبر حقوقاً لله ، وقد تعتبر حقوقاً مشتركة بين الله والعباد وقد تعتبر تماماً لا حقوقاً ، أو تقرر على أنها هي الأصل في الأشياء ، أو أنها هي القانون الذي وضعه الله للوجود أو للفطرة — ولكن مع كل ذلك ، لا يؤثر هذا الاختلاف في النظرة في طبيعة تلك الخصائص أو الحالات والنتيجة واحدة وهي أن الإنسان تضمن كل له كل هذه الأمور . والواقع أن الشريعة الإسلامية إنما ترمي إلى أن تحقق العدالة المطلقة في أكل حبة من الخبز توفر للإنسان أسماً وأكرم حياة ، يمكن أن تتوفر ، تليق بإنسانيته .

إما إن كان المراد من الديمقراطية ما تعورف على أن نظامها يستتبعه ، وهو تحقق مبدأ الفصل بين السلطات ، فهذا أيضاً ظاهر في النظام الإسلامي . فالسلطة التشريعية هنا — وهي أهم السلطات في أي نظام ديمقراطي — مودعة في الأمة كوحدة ، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة . فالشريع يصدر عن الكتاب

والسنة ، أو إجماع الأمة ، أو الاجتهاد . وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه ، والإمام ملزم ومقيد به . وما الإمامة في الحقيقة إلا رئاسة السلطة التنفيذية . والقضاء مستقل أيضاً ، لأنه لا يحكم وفقاً لرأى الحاكم أو الرئيس ، وإنما يحكم وفقاً لأحكام الشريعة ، أي أمر الله ، ولا يمكن أن يحكم - إن أريد له أن يبقى قضاء إسلامياً - إلا هكذا .

وإن فكرة الإجماع ، التي هي من خصائص الشريعة الإسلامية والتي انفردت هي بتقريرها ، لتؤيد القول بأنه خصص الأمة وإرادتها مكان في النظام الإسلامي أرق مما يمكن أن تناله في أي نظام ديمقراطي ، مهما كمل . فالمساهمون قد قرروا - أي من قبل أن يظهر رسوليتكم عن الإرادة العامة ويمجدها - أن إرادة الأمة معصومة ، وأنها من إرادة الله ، وجُعِلت مصدراً للتشريع وإن كانت تعتمد في النهاية على مصدرى الكتاب والسنة . ومن الناحية العملية تمثل هذه الإرادة بإجماع المجتهدين من علماء الأمة .

ولقد قال الإمام الرازي بصدده تفسير الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ( ٤ : ٥٨ ) ما يلي : « أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم ؛ ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوماً<sup>(١)</sup> ، لئلا يترتب عليه أمر الله بفعل الخطأ ومقابضته » ؛ ثم قرر أن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة ؛ وإنما هو مجموعها ممثلاً في أهل الاجتهاد .

واستنتج من هذا أن الآية حجة على الإجماع ، وخلص من ذلك إلى أن المراد « بأولى الأمر » إنما هم أهل الحل والعقد ، من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا ، وهم المعروفون بهذه الصفة في كتب أصول الفقه .

(١) تفسير الرازي « مفاتيح الغيب » : ج ٣ . ص ٣٥٧ ، وما بعدها .

وقد وافق الشيخ محمد عبده، على هذا التفسير — مع تعديل يسير — فرواه عنه السيد رشيد رضا<sup>(١)</sup>، وأثبتته في تفسيره. كما اختاره غيره من مجتهدى العصر الحديث.

ومن الأسس التي انبنت عليها فكرة «الإجماع» أن العقيدة في الشريعة الإسلامية هي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرثه أحد، في زعامته الدينية أو مقامه الروحي — لم يرثه فرد ولا هيئة، وإنما هو موزوث بأمة كلها. فالأمة الإسلامية بأسرها هي التي ورثت الرسول صلى الله عليه وسلم، وقامت مقامه، في سلطته وقدسيته ومكانته، وهو يمثل بها منذ وفاته أبد الدهر.

ولكننا نعود بعد ذلك لنبين أوجه الخلاف بين الإسلام والديموقراطية، وهي وجوه ذات أهمية كبرى. فبعد معرفتها يظهر أنه يكون من الخطأ الكبير أن يُظن أنهما شيء واحد، أو أن نظاميهما متطابقان. ومع أن هناك فوارق عديدة، إلا أننا نقتصر على ذكر أهمها.

فأهم هذه الفوارق بين الديمقراطية والإسلام هي إذن الأمور الثلاثة التالية:

الأمر الأول: أن المراد بكلمة «شعب» أو «أمة» في الديمقراطية الحديثة كما هي معروفة في عالم الغرب، أنه شعب محصور في حدود جغرافية، يعيش في إقليم واحد، تجمع بين أفرادهِ روابط من الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة، أي أن الديمقراطية مقترنة — لا محالة — بفكرة «القومية» أو العنصرية، وتسايرها نزعة التعصب أو العصبية. ولا كذلك الإسلام. فالأمة عنده ليست هي التي تربط بينها وحدة المكان، أو الدم، أو اللغة. فهذه روابط صناعية أو عارضة. ولكن الرابطة هي الوحدة في العقيدة: أي في الفكرة والوجدان. كل من اعتنق فكرة الإسلام — من أي جنس أو لون أو وطن — فهو عضو في دولة الإسلام. فنظرة الإسلام إنسانية، وأفقها عالمي. وإن كان هذا لا يمنع

(١) تفسير المنار: ج ٥. ص ١٨٠ — ٢٢٢.

أن يوجد في داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة ، إقليمية أو قومية ، من أجل التنظيم ، أو تحقيق أغراض محلية ، لا تتعارض مع الأغراض العامة .

ودلائل ما تقدم قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » . سبأ : ٢٨

وقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » . الأنبياء : ١٠٧

الأمر الثاني : أن أهداف الديمقراطية الغربية الحديثة — أو أي ديمقراطية

كانت في الأزمنة القديمة — هي أغراض دنيوية أو مادية . فهي ترمى إلى تحقيق سعادة أمة أو شعب بعينه ، من حيث تحقيق مطالبه في هذه الحياة الدنيا :

ترمي إلى إنماء الثروة ، أو رفع الأجور مثلاً ، أو كسب مجد حربي . ولكن

أغراض النظام الإسلامي ، أو الديمقراطية الإسلامية — إن صح هذا التعبير —

بينما تشمل مثل هذه الأغراض في الدنيا ، مع إبعاد فكرة التحيز القومي — تجمع

إلى جانبها أغراضاً روحية ، بل إن الأغراض الروحية هي الأهم ، وهي الأساس

وهي الأسمى . قال ابن خلدون في تعريف الإمامة — كما رأينا من قبل — إنها

« لتحقيق مصالح الناس الأخروية والدنيوية الراجعة إليها . إذ أحوال الدنيا ترجع

كلها عند الشارع إلى اعتبارها ، بمصالح الآخرة » .

فدولة الإسلام يجب أن تنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية ، وتقوم

بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين ، والتي تؤدي إلى رضوان الله ، وتحقيق المطالب

الروحانية للإنسان ، كما أنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقي المقياس الذي تقيس

به أعمالها ، وكل تصرفاتها .

الأمر الثالث : أن سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة . فالأمة حقاً وعلى

الإطلاق هي صاحبة السيادة ، هي — أو المجلس الذي تنتخبه — التي تضع القانون أو تلغيه .

والقرارات التي يصدرها هذا المجلس تصبح قانوناً واجب النفاذ ، وتجب له الطاعة حتى وإن

جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي ، أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة . فالديمقراطية

الحديثة تعلن الحرب من أجل سيادة شعب على غيره ، أو الاستيلاء على سوق ، أو



استعمار مكان ، أو احتكار منابع للزيت . وفي سبيل ذلك تُسفك دماء لا تنتهي وتزهق أرواح بشرية لا تعد . وتشقى الإنسانية كلها من أجل هذا .  
ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا . وإنما هي مقيدة بالشريعة بدين الله ، الدين الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها . فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون . وهذا القانون هو الذي يحتويه الكتاب والسنة . وإذا كان قد اعترف بأن إرادة الأمة الكافية أحد مصادر القانون ، فالمفهوم أن هذه الإرادة تعتمد على ما جاء في الكتاب والسنة أيضاً ، في صورة ما وقد خولت هذا الحق نفسه بمقتضى أمر منهما ، وإن كان فرض أن من خصائص إرادة هذه الأمة أنها لن تحيد عن الحق ، أي لن تنحرف عن المنهج الذي رسمه هذان المصدران . فالأمة في الإسلام — أو إذا شئت في الديمقراطية الإسلامية ملتزمة بالقانون الأخلاقي ، ومقيدة بمبادئه . وقد فرض الدين عليها واجبات وكلفها بمسئوليات . وقد سبق أن بينا ذلك حينما تكلمنا على الطبيعة العامة لفروض الكفاية التي هي واجبة على الأمة بأسرها .

هذه هي الفروق — إذن — بين الديمقراطية والنظام الإسلامي  
وهنا نستطيع أن نجيب على السؤال الذي طلبنا الاجابة عليه في بداية البحث  
وهو : أين مقر السيادة ، أو من هو صاحب « السيادة » — بالمعنى الدستوري  
الحديث — في الدولة الإسلامية ؟

فما دمننا قد أثبتنا أن الإسلام لا يتطابق مع أي من النظم السابقة التي  
عدناها ، فليس الحاكم إذن هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس «أوتوقراطية»  
ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه ليس «ثيوقراطية» ، ولا القانون وحده لأنه  
ليس «نوموقراطية» ، ولا الأمة وحدها ، لأنه ليس «ديمقراطية» بهذا المعنى  
الضيق . وإنما الجواب الصحيح أن «السيادة» فيه مزدوجة : فالسيد  
( The Sovereign ) أمران مجتمعين ، ينبغى أن يظلا متلازمين . ولا يتصور

قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم . هذان الأمران هما: ١ - الأمة + ٢ - القانون أو شريعة الإسلام . فالأمة والشريعة - معاً - هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية .

فالدولة الإسلامية إذن - على هذه الصورة - نظام فريد ، خاص بالإسلام ، لا يصح القول بأنه يتطابق مع أى من النظم المعروفة ، ولذا فإنه ينبغي أن يوضع لها اصطلاح خاص ، وتسمى باسم يمثل حقيقتها . وما دام مثل هذا الإسم لم يوضع أو لم يهتد إليه بعد ، فيكفي الآن أن يشار إليها بصفة مجملة ، على أنها « النظام الإسلامي » . فإن كان لا بد من استعمال لفظ « ديمقراطية » فيمكن أن يوصف هذا النظام - على وجه تقريبي - بأنه « ديمقراطية » ، إنسانية ، عالمية ، دينية ، أخلاقية ، روحية ومادية معاً . أو يجوز - وهذه المعاني ماثلة في الذهن - أن تجمع كل هذه الصفات في تعبير موجز ، فيقال : هذه هي « الديمقراطية الإسلامية » .

## المراجع

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - التفسير الكبير : الطبري
- ٣ - الكشاف : محمود بن عمر الزمخشري
- ٤ - تفسير البيضاوي
- ٥ - مفاتيح الغيب ( التفسير ) . الرازي
- ٦ - تفسير أبي السعود
- ٧ - السيرة النبوية : ابن هشام
- ٨ - الخراج : أبو يوسف
- ٩ - الطبقات الكبرى : ابن سعد
- ١٠ - صحيح البخاري
- ١١ - شرح البخاري : القسطلاني
- ١٢ - صحيح مسلم
- ١٣ - الكافي : لأبي جعفر الكليني
- ١٤ - فرق الشيعة : النوبختي
- ١٥ - الكامل : أبو العباس المبرد
- ١٦ - تاريخ الأمم والملوك : الطبري
- ١٧ - مروج الذهب : المسعودي
- ١٨ - الفهرست : ابن النديم
- ١٩ - مقالات الإسلاميين : الأشعري
- ٢٠ - أصول الدين : البغدادي

- ٢١ — الفرق بين الفرق : البغدادي  
٢٢ — شرح نهج البلاغة : ابن أبي الحديد  
٢٣ — المنية والأمل : المرتضى  
٢٤ — الأحكام السلطانية : الماوردي  
٢٥ — أدب الدنيا والدين : «  
٢٦ — شرح أدب الدنيا الخ : الأرنجاني  
٢٧ — الإرشاد : الجويني « إمام الحرمين »  
٢٨ — إحياء علوم الدين : الغزالي  
٢٩ — الاقتصاد في الاعتقاد : الغزالي  
٣٠ — الرد على الباطنية : الغزالي  
٣١ — نهاية الإقدام في علم الكلام : الشهرستاني  
٣٢ — الملل والنحل : الشهرستاني  
٣٣ — الفصل في الملل والأهواء والنحل : ابن حزم  
٣٤ — الأربعين في أصول الدين : الرازي  
٣٥ — منهاج السنة النبوية : ابن تيمية  
٣٦ — السياسة الشرعية : ابن تيمية  
٣٧ — إعلام الموقعين : ابن قيم الجوزية  
٣٨ — المواقف وشرحها : الإيجي والجرجاني  
٣٩ — شرح العقائد النسفية : التفتازاني  
٤٠ — المقدمة : ابن خلدون  
٤١ — الكامل في التاريخ : ابن الأثير  
٤٢ — وفيات الأعيان : ابن خلدون  
٤٣ — تاريخ الخلفاء : السيوطي

- ۴۴ — المنهاج وشرحه : النووى والرملى  
۴۵ — الهداية : برهان الدين المرغينانى  
۴۶ — مجمع الأنهر : عبد الرحمن شيخ زاده  
۴۷ — رد المختار ( الحاشية ) : ابن عابدين  
۴۸ — جمع الجوامع وشرحه : السبكي والجلال المحلى  
۴۹ — سراج الملوك : أبو بكر الطرطوشى  
۵۰ — سلوك المالك فى تدبير الممالك : ابن أبى الربيع  
۵۱ — المنهج السلوك . عبد الرحمن بن عبد الله  
۵۲ — لسان العرب : ابن منظور  
۵۳ — القاموس المحيط : الفيروزابادى  
۵۴ — محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية : الخضرى  
۵۵ — الإسلام وأصول الحكم : على عبد الرازق  
۵۶ — الخلافة : رشيد رضا  
۵۷ — فجر الإسلام : أحمد أمين  
۵۸ — ضحى الإسلام : أحمد أمين  
۵۹ — الشافعى : محمد أبوزهرة  
۶۰ — الفتنة الكبرى : طه حسين

## المراجع الفرنجية

---

- 1 — D. B. Macdonald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory.
- 2 — T. W. Arnold : The Caliphate.
- 3 — R. A. Nicholson : & Literary History of the Arabs.
- 4 — D. S. Margoliouth : Mohammedanism .
- 5 — H. A. R. Gibb: Mohammedanism, ( H. U. L.)
- 6 — The Encyclopaedia of Islam.
- 7 — The Legacy of Islam ( ed. A. Guillaume, and T. Arnold)
- 8 — W. Muir : The Caliphate, its rise, etc.
- 9 — A. Sanhoury : Le Califat.
- 10 — V. Fitzgerald : Muhammedan Law,
- 11 — M. Khadduri : The law of War and Peace in Islam.
- 12 — D. M. Donaldson : The Shiite Religion.
- 13 — T. P. Hughes : a Dictionary of Islam.
- 14 — The Encyclopaedia of Social Sciences.
- 15 — The Encyclopaedia Britannica.
- 16 — T. Hobbes : The Leviathan.
- 17 — J. J Rousseau : Le Contrat Social
- 18 — E. Burke . Reflections on the French Revolution.
- 19 — J N. Figgis : The Divine Right of Kings.
- 20 — J. Mattern : Concepts of State, Sovereignty, and International law.

# فهرس الكتاب

سبعة

٨ - ٣

مقدمة :

## الفصل الأول : نشأة النظريات الاسلامية

٢٩ - ٩

١ - الأسس الأولى

عصر النبوة ١٠ - الإسلام والسياسة ١٣ - البرهان  
التاريخي ١٥ - حق الاجتهاد ١٧ - تفويض الأمر ١٨ -  
في اجتماع « السقيفة » ١٩ نشأة نظام الخلافة ٢٢ - مناقشة  
رأى ماكدونالد ٢٥ .

## الفصل الثاني : نشأة النظريات الاسلامية

٦٩ - ٣٠

٢ - الأحزاب والمذاهب

من عهد إلى عهد ٣٠ - نشأة الفرق ٣٤ - نظريات العصر  
٣٥ - خلع الولاة ٣٥ - رد دعوى قريش ٣٨ -  
عبد الله بن سبأ وآراؤه ٣٨ نظرية أبي ذر الاشتراكية ٣٩ -  
بدء ظهور الأحزاب ٤١ - الملكية الوراثية ٤٥ الخوارج وآراؤهم  
٤٨ - نظريات الشيعة ٥٠ - نشأة المعتزلة ٥٨ - أهل  
الحديث أو السنة ٦٢ - فرقة المرجئة ٦٥ .

## الفصل الثالث : الإمامة : مباحثها - ماهيتها ٧٠ - ١٠٤

المشكلة الكبرى ٧٠ - نشأة البحث العلمى ٧١ - على  
ابن إسماعيل التمار ٧٢ - هشام بن الحكم ٧٣ - من متكلمى  
الشيعة ٧٥ - متكلمو الخوارج ٧٧ - متكلمو المعتزلة ٧٧ -  
أبو بكر الأصبم ٧٨ هشام الفوطى ٧٩ - المحدثون أو أهل  
السنة ٧٩ - الشافعى وأصل الإجماع ٨١ - تفنيد آراء أرنولد  
٨٣ - الألقاب الثلاثة الكبرى ٨٦ - إمام ٨٧ - خليفة .  
الكسروية والقيصرية ٩١ - أمير المؤمنين ٩٥ - إمامة  
وخلافة ٩٦ - تعاريف الامامة ٩٩ ابن خلدون وأنواع  
الحكم ١٠٢ .

## الفصل الرابع : الاسلام ووجوب الحكم ١٠٥ - ١٤٣

تمهيد ١٠٥ - مذهب الوجوب ١٠٦ - بالعقل أم  
بالشرع ١٠٨ - البرهان الأول ١٠٩ - البرهان الثانى  
١١٢ - البرهان الثالث ١١٤ - البرهان الرابع ١١٧ -  
مذهب الجواز ١٢٠ - أدلة الجواز والرد عليها ١٢٦ -  
الرد على دعاوى بعض المعاصرين ١٢٨ - مذهب الشيعة  
١٣٤ - الأدلة على المذهب ١٣٥ .

## الفصل الخامس : العقد السياسى ومسائله ١٤٤ - ١٧٧

نظرية العقد ١٤٤ - المعاملات فى الشريعة ١٤٥ -  
الأمّة هى الأصل ١٤٧ فكرة الاكتفاء أو التمثيل ١٥١ -



أهل الحل والعقد ۱۵۳ - مسألة العدد ۱۵۶ - موافقة الإرادة العامة ۱۵۹ -

ولاية العهد ۱۶۵ - الإمامة لا تورث ۱۶۸ - الرضا بالعهد ۱۶۹ - تعدد الأئمة ۱۷۲ - وحدة الأمة الإسلامية ۱۷۳ - مسائل فرعية أخرى ۱۷۶ .

## الفصل السادس : الولايات والشروط والواجبات ۱۷۸ - ۲۱۶

عقود أخرى ۱۷۸ - التفويض والتنفيذ ۱۷۹ - أنواع الولايات ۱۸۲ - الشروط ۱۸۳ - العلم ۱۸۴ - الثقافة الخ ۱۸۶ - الكفاية النفسية والجسمية ۱۸۷ - العدالة ۱۸۸ - الولاية الكاملة ۱۸۹ - النسب ۱۹۱ - رأى ابن خلدون ۱۹۶ - الواجبات ۱۹۸ - فروض الكفاية ۲۰۲ - الإمامة ۲۰۵ - القضاء ۲۰۶ - الجهاد ۲۰۷ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ۲۰۸ - القيام بعلوم الدين والدنيا ۲۱۰ - توفير وسائل العمران ۲۱۱ - التكافل الاجتماعى ۲۱۲ - عمومية النظام الإسلامى ۲۱۵ .

## الفصل السابع : بين الأمة والحاكم ۲۱۷ - ۲۶۹

العدل ۲۱۷ - المساواة أمام القانون ۲۲۰ - العدل والمجتمع ۲۲۱ - العدل للأقليات الدينية ۲۲۲ - الشورى ۲۲۴ - مسئولية الحاكم ۲۲۸ - من أخطاء المستشرقين ۲۳۴ - حالة الضرورة ۲۳۶ - الخروج أم الصبر ۲۳۹ - مسألة

الطاعة ٢٤٦ — طبيعة الدولة والسيادة ٢٥١ — الاسلام  
والديمقراطية — ٢٦٢ .

. المراجع : ٢٦٩ — ٢٧٢ .

. الفهرس : ٢٧٣ — ٢٧٦ .

[ تم طبع هذا الكتاب في مطبعة لجنة البيان العربي بالقاهرة  
في يوم الإثنين ٨ من رجب سنة ١٣٧٢ ( الموافق ٢٣ من مارس  
سنة ١٩٥٣ ) والحمد لله أولاً وآخراً ]

سيد محفوظ كامل

المدير الفني للمطبعة

## استدراك

| الصواب               | الخطأ            | السطر | الصفحة |
|----------------------|------------------|-------|--------|
| في المدينة           | في المدينة       | ٥     | ١٥     |
| سياسيا               | أساسيا           | ١٦    | ٦٠     |
| وقال عن معاوية       | وقال معاوية      | ١١    | ٦٤     |
| : ١٢٤                | : ١١٨            | ٧     | ٨٩     |
| اصطلاح               | اصطلاحى          | ٨     | ١٠٧    |
| « العدالة السياسية » | « حقوق الإنسان » | ٢١    | ١٢٣    |
| ص : ٢٨١              | ص : ٢١٨          | ٢٢    | ١٦٠    |
| ورأوا أنه لا يمكن    | ورأوا الا يمكن   | ٢٣    | ١٨٤    |
| ياداود إنا           | يا داود إذا      | ١١    | ٢١٨    |
| التي                 | الذى             | ١٩    | ٢٢٩    |
| Caliphate            | Califate         | ٢٣    | ٢٣٦    |
| الأمر الثاني         | الأمر الأول      | ٩     | ٢٣٨    |
| « «                  | « «              | ١١    | ٢٣٨    |
| عنهما                | عنا              | ٣     | ٢٤٨    |
| Subjects             | Subjects         | ٢٠    | ٢٤٨    |

غلطيات درست کردی گشیں

ISLAMIC  
POLITICAL THEORIES

by

*M. D. El-Rayes*

*Assistant Professor of Islamic History,  
University of Cairo*



Published by

*The Anglo - Egyptian Book Shop*  
165, SH. Muhammed Farid  
( Ex Emad el - din ) Cairo

*El - Rayan El - Arabi Press*

Cairo

1952

# النظريات السياسية الإسلامية

تأليف

محمد ضياء الدين الرئيس

أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد بكلية دار العلوم  
بجامعة القاهرة

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

الطبعة الأولى

١٩٥٢

مطبعة لجنة البيان العربي