النظريات السياسية الإسلامية

تأليف

محمد ضياء الدين الريس

أستاذ التاريخ الإسلامى 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

Marfat.com

النظريات السياسية الإسلامية

تأليف

محمد ضياء الدين الريس

أستاذ التاريخ الإسلامى المساعد بكلية دار العلوم
بجامعة فؤاد الأول

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

مطبعة لجنة البيان العربى
١ شارع مشهد الحسين - القاهرة

134977

Marfat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

عُنى الغربيون بدراسة النظريات السياسية لمفكريهم فى العصور المختلفة : فدرسوا آراء « الإغريق » و « الرومان » ، والمدافعين عن حقوق « البابوية » أو « الامبراطورية » فى العصور الوسطى ، وفلاسفة العصور الحديثة . وأصبح علم « النظريات السياسية » علماً متميزاً له كيانه الخاص ، عظيم القيمة ، كبير الخطر . ثم صار هذا العلم يدرس فى 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 التى تُكمّل بها الدراسات القانونية ، ولا سيما الدستورية منها لأن صلته بالقانون الدستورى وثيقة جداً ؛ وطوراً آخر على أنه أحد ألوان المعارف العامة التى لا بد منها لكل : من السياسى ، وعضو الهيئات النيابية ، والمصلح الاجتماعى ، والمواطن الصالح ، الذى يريد أن يؤدى واجبه لبلاده خير الأداء .

وطالما كنت أسائل نفسى وأنا أدرس هذا العلم ، مرة بصفة إجمالية فى مصر وأخرى بصفة تفصيلية فى أوروبا ؛ وأنا أرى أن النظريات التى تدرس إنما هى — فقط — نظريات الإغريق والرومان وأمثالهم من المفكرين الأوروبيين : وأين مكان الفكر الإسلامى بين هذا الإنتاج الإنسانى العام ؟ ألم يكن فى الإسلام مفكرون سياسيون ؟ ألم ينتج الإسلام تفكيراً سياسياً ؟

كان هذا السؤال يثب إلى خاطرى ، ويتردد على ذهنى ما بين آن وآخر

Marfat.com

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

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

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

Marfat.com

لنشاط الدراسات القانونية فى الممالك الإسلامية ، التى كان القانون أو « الفقه » هو المادة الأولى للدراسة فى جميع كلياتها ؛ فنشأت الجامعات فى إيطاليا وفرنسا متأثرة بهذه الروح ، عاملة على تنفيذ المنهج على النمط الذى شهدته فى الشرق . فإذا كان هـذا هو أثر المجتمع الإسلامى فى ميدان السياسة العملية ، وذاك هو إنتاج الفكر فى مختلف نواحى العلوم ، فلا يُتوقع إلا أن يكون لهما مثل هـذا الإنتاج فى أفق السياسة النظرية — مع مراعاة الحدود ، بطبيعة الحال ، التى انتهت إليها الثقافة ووصل إليها التطور الاجتماعى فى ذاك العصر .

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

ومن المميزات العامة للتفكير الإسلامى ، التى تميز ذاته فوق ما تقدم : أنه أولا ، نشأ نتيجة للتطور التاريخى ؛ وثانياً ، أنه كان يُقصد أن تصاغ عناصره

Marfat.com

المخدوم عبدالرحيم الشهيد الكرهورى صاحب التصانيف العديدة.

مشيخته بعد ماحصل العلوم المروجة فى بلاد السند، هاجر الى المدينة المنورة اخذ الحديث عن الشيخ المحدث محمد حيات السندى و لازمه ملازمة طويلة، و كان زميله فى ذلك المعهد المحدث السيد محمد فاخر الالہ آبادى كما ذكره فى هذا التاليف و يلقبه باخى فى الله وحبى لله. و بعد وفاة شيخه محمد حيات السندى جلس علي مسنده و تصدر للتدريس فى تالك البقعة المباركة ولم يكن مثله فى زمانه فى كثرة الدرس و الافادة. يخبر عصريه مؤرخ بلاد السند السيد قانع: و يعد الآن أعلم العلماء و اقدم الفضلاء و محدثا عظيما صاحب الحال و القال. (١)

تلامذته اخذ عنه جم كثير من الأعلام منهم السيد ابوسعيد بن محمد ضياء الشريف الحسنى البريلوى احد العلماء الربانيين. لازم حكيم الهند الشاه ولى الله الدهلوى و بعده و فاته لازم صاحبه الشيخ محمد عاشق بن عبيدالله البهلتى و اخذ عنه و كتب له الإ جازة. ثم سافرالى الحجاز سنة سبع و ثمانين ومائة والف فسعد بالحج و سافرالى المدينة المنورة واقام بها ستة اشهر و سمع "المصابيح" على الشيخ ابى الحسن الصغير. (٢)

و منهم الشيخ المحدث امين بن حميد العلوى الكاكوروى ولد بكاكورى سنة اربع و ستين و مائة و الف و نشأ بها. قرأ المنطق

---

(١) راجع تحفة الكرام ج ٣ ص ٢٣٦ طبع بومبائى.
(٢) راجع نزهة الخواطر ج ٦ ص ١٠

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

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

ثم كان لابد بعد ذلك أن أطلع على ما كتب المستشرقون ، وما جاء فى 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 فى الغالب الخطة القديمة : فرووا آراء السالفين على أنها أحكام أو فتاوى ، دون أن يبينوا مستندها العقلى ، أو يصفوا تطورها التاريخى . 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 التقليدى ، كما أنهم لم يفهموا كثيراً من الأسرار الكامنة وراء الآراء ، ولا الآراء نفسها

Marfat.com

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

وينبغى أن ننبه إلى أن ما احتوى عليه الكتاب من مادة ليس هو كل ما أنتج الفكر الإسلامى من آراء سياسية ؛ وإنما هو اشتمل على تلك التى يمكن أن تنعت بحق بأنها « نظريات » ، وما يجدر أن توصف على وجه التحديد بأنها « إسلامية » . ونقصد بالنظريات ماجاء تكوينها فى صورة قضايا منطقية ، يمكن أن تعين مقدماتها ويشار إليها بالترتيب ، فهى إذن نوع من التفكير الفلسفى ؛ والاسلامية هى ما كانت مصادرها الأصول المتفق عليها التى تستنبط منها المبادئ الإسلامية . وهذه الشروط لا تنطبق إلا على الأفكار التى قررها علماء الفقه والكلام ، أو المؤرخون منهم : فتلك قضايا منطقية ؛ ومصادرها القرآن أو السنة أو الإجماع أو ما استمد منها ، فهى إذن « إسلامية » بحق . وأما ما عدا ذلك فهى مجموعات من الحكم والنصائح ، أو هى إرشادات عملية الملك أو الأمير أو الحاكم ، تهديه إلى أن يجعل سياسته حسنة مع الرعية ، وتبين له الطريقة التى ينجح بها أو يستبقى ملكه ، ويمكن أن تسمى : « الآداب السياسية » . وهى منقولة فى 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 ؛ وهى تمثل الموضوعات الرئيسية التى يتكون منها البحث؛ وهى بدورها تتفرع إلى قضايا ثانوية . بدأتها ببيان نشأة

النظريات ، وتكوّن الفرق والأحزاب ؛ وفصلت القول فى ذلك لأن هذه النشأة كانت غامضة وهى الأساس لما يجئ بعدها ؛ وختمتها ببحث حقيقة السيادة وتحديد طبيعة الدولة . ومابين ذلك شرحت مذاهب الفرق ، واستعرضت الآراء ، وحررت المسائل المختلف عليها . وكان هدفى الأول دائماً : بيان الأسس العقلية التى يستند إليها كل رأى .

فإذا كنت قد نجحت فى عرض موضوعات البحث ، وتبويب مسائله ، وتقسيم مواده ، وتحقيق الأغراض التى قصدت إليها — على النحو الذى سيتبين فيما يلى — فإنى 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 ينبغى أن يعتبر جديداً ، يضاف منذ اليوم إلى ثروة الثقافة الإسلامية ، يسمى بوجه يقينى و بصفة قاطعة : « علم النظريات السياسية الإسلامية » . وفيما أعلم هذا أول كتاب يتبع منهجاً علمياً يصدر عن الموضوع .

وتملؤنى الغبطة إذ أقدم كتابى هذا إلى جمهور العالم الإسلامى ، إذ أننى أريد أن أساهم به فى إيجاد نهضة لإحياء دراسة العلوم الإسلامية على نسق جديد ؛ كما أريد أن أعاون على نشر الثقافة السياسية : إذ أن علة الشرق الأصيلة إنما هى فساد أنظمته السياسية وتأخر تفكيره السياسى ؛ فعسى أن يكون هذا الكتاب وأمثاله خطوة نحو علاج هذه العلة ، وعاملا قوياً فى رفع مستوى التفكير فى الدولة وشئونها ونظم الحكم .

والله أسأل أن يحقق النفع به ، و يجعله شاملا ؛ وهو وحده ولىّ التوفيق ؟

القاهرة { شعبان سنة ١٣٧١ / مايو سنة ١٩٥٢

محمد ضياء الدين الريس

Marfat.com

الفصل الأول

نشأة النظريات الإسلامية

١ — الأسس الأولى

من الظواهر التى أدركها بعض الباحثين فى تاريخ النظريات السياسية بوجه عام أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية[1]. وإذا كانت هذه الظاهرة صحيحة بالنسبة إلى أى نوع أوطائفة من الآراء ، فى أى ميدان من ميادين الفكر ، فإنها حقيقة واضحة لا شك فيها بالنسبة إلى النظريات السياسية الإسلامية : فهذه النظريات — ولاسيما فى أدوار نشأتها الأولى — مرتبطة أوثق ارتباط بحوادث التاريخ الإسلامى ؛ إلى درجة أنه ينبغى أن ينظر إليها كأنهما جانبان لشىء واحد ، أو جزءان متكاملان أحدهما متمم للآخر . وتختلف طبيعة العلاقة بينهما : فتارة تبدو الآراء وهى الموحية بالحوادث ، وطوراً تكون هذه سبباً لها أوظرفاً محيطاً بوجودها ؛ وقد لا تكون النظرية إلا امتداداً لواقع ماض ،

---

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

وذكر كاتب معاصر أيضاً هو الأستاذ « ماترن » J. Mattern فى مؤلفه Concepts of State, Sovereignty, and International Law. « أى « حقائق الدولة ، السيادة . والقانون الدولى » ص ٢ ما يلى : « 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 ، التى كانت — على التعاقب — ناشبة فى أزمانهم فى الأوطان التى كانوا يدينون لها بالولاء ، أو فى البلاد التى وجدوا فيها موئلا ومقاما . اهـ » .

Marfat.com

الفصل الأول

نشأة النظريات الإسلامية

١ — الأسس الأولى

من الظواهر التى أدركها بعض الباحثين فى تاريخ النظريات السياسية بوجه عام أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية[1]. وإذا كانت هذه الظاهرة صحيحة بالنسبة إلى أى نوع أوطائفة من الآراء ، فى أى ميدان من ميادين الفكر ، فإنها حقيقة واضحة لا شك فيها بالنسبة إلى النظريات السياسية الإسلامية : فهذه النظريات — ولاسيما فى أدوار نشأتها الأولى — مرتبطة أوثق ارتباط بحوادث التاريخ الإسلامى ؛ إلى درجة أنه ينبغى أن ينظر إليهما كأنهما جانبان لشىء واحد ، أو جزءان متكاملان أحدهما متمم للآخر . وتختلف طبيعة العلاقة بينهما : فتارة تبدو الآراء وهى الموحية بالحوادث ، وطوراً تكون هذه سبباً لها أوظرفاً محيطاً بوجودها ؛ وقد لا تكون النظرية إلا امتداداً لواقع ماض ،

---

(١) ممن نبه إلى ذلك الأستاذ نيفيل فجس J. N. Figgis فى كتابه : "The Divine Right of Kings" « أى الحق الإلهى للملوك » — الذى نال به إحدى الجوائز الأدبية الكبرى — فقد برهن فى غير موضع من هذا الكتاب على أن تلك النظرية إنما كانت بالأحرى نتيجة للأمر الواقع أكثر منها ثمرة للتفكير » ص ٦ .

وذكر كاتب معاصر أيضاً هو الأستاذ « ماترن » J. Mattern فى مؤلفه Concepts of State, Sovereignty, and International Law. « أى « حقائق الدولة ، السيادة . والقانون الدولى » ص ٢ ما يلى : « 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 ، التى كانت — على التعاقب — ناشبة فى أزمانهم فى الأوطان التى كانوا يدينون لها بالولاء ، أو فى البلاد التى وجدوا فيها موئلا ومقاما . اهـ » .

Marfat.com

أو قياساً على سابقة تم إقرارها فى عصور سالفة ؛ أو قد تأخذ العلاقة صورة أخرى

ومن أجل هذا الترابط بين الجانبين النظرى والواقعى ، يصير من الواضح أنه لا يمكن فهم أى منهما بدون الآخر ؛ كما أن خير منهج لدراسة هذه النظريات هو أن تدرس مقترنة بالوقائع التاريخية التى ارتبطت بها ، وتتدرج معها فى مراحل التطور بحسب ترتيبها الزمنى — الذى هو فى نفس الوقت الترتيب الطبيعى أوالمنطقى — حتى يدرك كنه الصلة التى تربط بين الطرفين ، وتتضح حقيقة الآراء ، وتعرف البيئة التى نبتت فيها كل فكرة إلى أن أثمرت نتائجها ووصلت إلى تمام نموها . وهذا هو المنهج الذى 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 « الوحى » ، لما له من صفات معينة تميزه عن غيره من العصور — الفترة المثالية التى تحققت فيها المثل العليا للاسلام بأكمل معانيها .

وقد انقسمت هذه الفترة إلى مدتين فصلت بينهما الهجرة ، ولم يكن بينهما من التمايز والتغاير ما يزعمه بعض المستشرقين[1] . بل كانت الأولى منهما ممهدة

---

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

ولكن بحسبنا أن نثبت ما قاله كبيرمنهم ، هوالأستاذ المستشرق «جب» H. A. R. Gibb وقد تكشفت له الحقيقة ، فقد قال فى آخر كتاب صدره عن الإسلام "Muhammedanism" 1949, in the Series (H. U. L.) P. 27. ما يلى : =

الثانيه : فنى الأولى وجدت نواة « المجتمع الإسلامى » ، وقُررت قواعد الإسلام الأساسية بصفة عامة ؛ وفى الثانية تم تكون هذا « المجتمع » ، وفُصّل ما أُجمل من القواعد ، وأُكمل التشريع بإعلان مبادىء جديدة ، وبدىء بتنفيذ وتطبيق المبادىء جميعا ، حتى ظهر الإسلام فى هيئته الاجتماعية وحدة منسجمة عاملة تهدف إلى غايات واحدة .

ويُعنى 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 الاصطلاحى ؛ وأخذت مبادؤها تصدر فى خطط عملية . ولكن المغزى الأكبر للفترة كلها بقسميها فى نظر التاريخ أن المرحلة كانت مرحلة « تأسيس » ، وعهد بناء ونشاط؛ فهى ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى توجيه مصائر الحوادث ، ووضع السنن التى تسير عليها الأجيال فى كل العصور المستقبلة . أما من ناحية التفكير النظرى فأثرها ينحصر فى أنها ستكوّن الروح العامة التى تلهم دائماً هذا التفكير ، وتوجد النموذج أو المثل الكامل الذى تنظر إليه الآراء مهما اختلفت وجهاتها ، وتؤلف النقطة التى تلتقى عندها كل المذاهب مهما تضاربت وتصادمت .

= « ينظر إلى الهجرة غالباً على أنها نقطة تحول آذنت ببدء عهد جديد فى حياة « محمد » وأخلاقه ؛ ولكن المقابلة المطلقة التى يعرضونها عادة بين شخصية الرسول غير المشهور المضطهد فى مكة ، وبين شخصية المجاهد فى سبيل العقيدة فى المدينة — ليس لها ما يبررها من التاريخ . لم يحدث هناك انقلاب فى تصور محمد لمهمته ، أو شعوره بها : من الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة ، وأدت إلى إيجاد مجتمع قائم بذاته منظم على قواعد سياسيه ، تحت قيادة رئيس واحد . ولكن هذا لم يكن إلا مجرد إظهار ما كان مضمرا ، وإعلان ما كان مستترا . فقد كانت فكرة الرسول الثابتة — وكانت هى أيضا ما يتصوره خصومه — عن هذا المجتمع الدينى الجديد الذى أقامه أنه سينظم تنظيماً سياسياً ؛ ولن يكون هيئة دينية منفصلة مندرجه تحت حكومة زمنيه . وكان يبين دائماً فى عرضه لتاريخ « الرسالات » السابقة أن هذه هى إحدى الغايات الأساسية ، التى تتألف منها الحكمة الإلهيه فى إرسال الرسل . فالشىء الجديد الذى حدث بالمدينه هو إذن فقط: « أن الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية إلى المرحلة العمليه » .

Marfat.com

وفيما خلا ذلك ليس لها شأن فيما يتصل بظهور الآراء الفرعية الخاصة ؛ ولا سيما إذا كان موضوع بحثها هو النظر فى طبيعة النظام العام الذى تُسيرّ به الجماعة ، أو إدراك كنه العلاقات التى يشتمل عليها ، أو فحص أية صفة من صفاته : أو بعبارة أخرى هذه المسائل التى توصف بأنها « سياسية » . إذ أن هذه الآراء الفردية السياسية لا تظهر فى جو الوحدة ؛ وإنما مدار ظهورها هو وقوع الخلاف وتباين النزعات . كما أن الذى يدعو إلى وجودها هو الشعور بالنقص والرغبة فى الاعتراض على ما هنالك من أنظمة قائمة أو أعمال . أما إذا كان النظام كاملا يمثل المبادىء السامية التى تعتنقها 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 التى تسيطر على الحياة السياسية ؛ وأقام النموذج للقدوة والقياس . ولكن « التفكير النظرى » لم يكن قد بدأ . وهذا هو الذى يتمشى مع طبيعة الأمور ، وعلى كل حال لم تكن هناك حاجة إليه . غير أن العصر لم ينته حتى كانت العوامل الأساسية التى لا بد منها لإثارة هذا التفكير وتكون « نظريات سياسية » قد تكامل وجودها . وأهم هذه العوامل ثلاثة : —

« أولها » طبيعة النظام الاجتماعى الذى أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم . و « الثانى » 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 : —

Marfat.com

الإسلام والسياسة :

لم يعد هناك شك فى أن النظام الذى أقامه رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنون معه بالمدينة ، إذا نظر إليه من وجهة مظهره العملى وقيس بمقاييس السياسة فى العصر الحديث ، يمكن أن يوصف بأنه « سياسى » — بكل ما تؤديه هاته الكلمة من معنى . وهذا لا يمنع أنه يوصف فى نفس الوقت بأنه « دينى » ، إذا كانت وجهة الاعتبار هى النظر إلى أهدافه ودوافعه ، والأساس المعنوى الذى يرتكز عليه .

فالنظام يمكن أن يوصف إذن فى وقت واحد بالوصفين ؛ وذلك لأن حقيقة الإسلام شاملة : تجمع بين شئون الناحيتين المادية والروحية ، وتتناول أعمال الإنسان فى حياتيه الدنيوية والأخروية . بل إن فلسفته عامة تمزج بين الأمرين، ولا تعترف بالتمييز بينهما إلا من حيث اختلاف وجهة النظر . أما فى ذاتيتيهما فيؤلفان كلا أو وحدة منسقة ؛ وهما متلازمان لا يمكن أن يتصور انفصال أحدهما عن الآخر. وهذه الحقيقة عن طبيعة الإسلام قد أصبحت من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى كبير عناء لإقامة البرهان . وهى مؤيدة من حقائق التاريخ ؛ وكانت عقيدة المسلمين فى 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 » [1] : يريدون بذلك أنه ليس إلا مجرد اعتقاد أو صلة روحية بين الفرد وربه . فلا تعلق له أذن بهذه الشئون التى نصفها

---

(١) فى مقدمه المجاهرين بهذه الآراء والمدافعين عنها الأستاذ « على عبد الرازق » — باشا الآن — القاضى الشرعى السابق بالمنصورة ، فى كتابه الذى نشره عام ١٩٢٥ بعنوان « الاسلام وأصول الحكم » . وفوق هذه الردود التى نعرضها الآن ، سنعود إلى مناقشة آرائه والرد عليها بالتفصيل، فى خلال الفصول القادمه .

Marfat.com

بأنها مادية فى هذه الحياة الدنيا . ومن بين هذه الشئون : مسائل الحرب والمال ، وفى طليعتها أمور السياسة . ومن أقوالهم : « إن الدين شىء والسياسة شىء آخر »

وليس من المجدي ، من أجل الرد على هؤلاء ، أن نروى لهم أقوال علماء الإسلام ، فقد لا يستشعرون أنهم مقتنعون بما يقولون . ولا أن نبدأ بذكر حقائق التاريخ ،فقد يعمدون إلى المكابرة فيها ! ولكن يكفى أن نثبت جملة مما قال علماء الاستشراق فى هذا الصدد ، وقد بينوا آراءهم فى 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 . وهذه إذن طائفة من أقوالهم : —

(١) يقول الدكتور « فتزجرالد » (Dr. V. Fitzgerald) [1] :

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

(٢) ويقول الأستاذ « نللينو » (C. A. Nallino) [2]:

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

(٣) ويقول الدكتور « شاخت » (Dr. Schacht) [3]

« على أن الإسلام يعنى 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.

Marfat.com

(٤) ويقول الأستاذ « ستروثمان » (R. Strothmann) [1]

« الإسلام ظاهرة دينية ، سياسية : إذ أن مؤسسه كان نبياً ، وكان حاكما مثالياً خبيراً بأساليب الحكم » .

(٥) ويقول الأستاذ « ماكدونالد » (D. B Macdonald) [2]

« هنا — أى فى المدينة — تكونت الدولة الإسلامية الأولى ؛ ووضعت المبادىء الأساسية للقانون الإسلامى » .

(٦) ويقول السير « توماس أرنولد » (Sir T. Arnold) [3]

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

(٧) ويقول الأستاذ « جب » (H.A. R. GiBB) [4]

« عندئذ صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية ؛ وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل ، له أسلوبه المعين فى الحكم ، وله قوانينه وأنظمته 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 أفراده 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 Canstitu tional Theory." (New York 1903) P. 67.

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

(4) " Muhammiedanism." — 1949 , p. 3.

Marfat.com

لها غير أن تجتمع هذه الصفات كلها التى ذكرت ، فى مجتمع ما .

ومن الحقائق التى لا يقع عليها أى خلاف أيضاً أن هذا المجتمع السياسى ، أو « الدولة » ، قد بدأ حياته الفعلية وأخذ يؤدى وظائفه ، ويحول المبادىء 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 فى حدوثهما — كانتا نقطة التحول فى حياة الإسلام [1] . ولم تكن الهجرة إلا إحدى النتائج التى ترتبت عليهما . والنظرة الصحيحة إليهما أن ينظر إليهما على أنهما حجرا الزاوية فى بناء « الدولة الإسلامية » ، ومن ثم تتضح أهميتهما . وما أشبههما بالعقود الاجتماعية التى بدا لبعض فلاسفة السياسة فى العصور الحديثة أن يفترضوا حدوثها معتبرين أنها الأساس الذى قامت عليه الدول والحكومات . ولكن « العقد الاجتماعى » الذى 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 فى وضح النهار ، وتم تكونها فى ضوء

---

(١) يرجع فى معرفة التفاصيل عن هاتين البيعتين إلى كتب التاريخ السياسى . ونذكرهنا مرجعين : الأول « سيرة ابن هشام » (الطبعه الحديثه بالقاهرة للمكتبه التجاريه الكبرى) ج ٢ صفحات ٣٥ — ٩٠ . والمرجع الثانى ، كمؤلف حديث ، كتاب « محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلاميه » للمرحوم الأستاذ محمد الخضرى بك ، ج١ صفحات ٧٩ — ٨٣ . ونكتفى بأن نذكر هذه النبذة عنهما : وهى أن البيعة الأولى حدثت قبل الهجرة بسنة وثلاثة أشهر ؛ وحضرها اثنا عشر رجلا من أهل المدينة . وكان الاتفاق فيها على التوحيد ، وقواعد الأخلاق الاجتماعية العامة التى تكون أساسا لقانون مجتمع فاضل . وتمت الثانية بعد ذلك بعام فى موسم الحج التالى؛ وحضرها ثلاثة وسبعون رجلا ،وامرأتان. وكان التعاقد فيها ، إلى جانب الأمور السابقة، على التضامن فى الحرب والسلم ضد أعضاء الدولة الناشئة والدين الجديد ، وعلى الطاعة فى المعروف، والمجاهرة بالحق .

Marfat.com

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

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

هو الاجتهاد :

غير أن هذا فى 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 الذى سبق أن أشرنا إليه : وهو مبدأ حرية التفكير للفرد ، أو بتعبير آخر اعترافه بحق الفرد فى التفكير المستقل ، والأخذ بالنتائج التى يهديه إليها بحثه ، غير ملتفت إلا لصوت ضميره . وهذا هو المبدأ الذى يعرف فى كتب الفقه والأصول باسم « الاجتهاد » . وقد اعتُرف به مصدراً

Marfat.com

من مصادر القانون الإسلامى . وهو مبـدأ انفرد 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 المأثورة ، وتـكوين حكم لنفسه ؛ ولم يكن رجال الدين من قبل يسمحون للفرد بهذا الحق أبداً . فهذا العامل سيكون كبير الخطر فى تطور الأفـكار فى كل ميادين البحث ، كما سيكون عظيم الأثر فى توجيه الحوادث على مسرح التاريخ الإسلامي . وفى مجال السياسة بصفة خاصة سيكون الروح المحركة أو القـوة الدافعة ، التى ستؤدى إلى نشوء المذاهب والنظريات والآراء .

تفويض الأمر :

ولم يضع الإسلام قيوداً أو حواجز فى وجه البحث والتفـكير فى هذا المجال : فلم يكن هناك حائل يمنـع 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 الحـكم أو تعيين خصائصه أو تحديد نواحيه الشكلية. فالثابت تاريخياً — مهما تـكن 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 الفـكر 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 هى التى تشمل جميع المسائل المتعلقة بنظام الحكم فى الإسلام — يصرحون بأن تلك المسألة تدخل فى اختصاص علم « الفقه » لا علم « الكلام » : يعنون بذلك أنها من الفروع التى هى محل الاجتهاد ، أى موضع البحث والنظر؛ واختصاص الفقه هو فى الفروع ؛ وليست من أصول العقائد التى هى محل نظر علم « الكلام ». ويعتذرون عن نظرها أحياناً فى علم « الكلام » بأنهم يضطرون إلى ذلك للرد على الشيعة — وهذه هى الفرقة التى شذت على الإجماع — لأن هؤلاء يرون أنها من أصول العقائد ، بل يغالون فيقولون إنها أصل الإيمان ، كما سيأتي بيانه .

فى اجتماع « السقيفة » :

ظلت الأمور هادئة من ناحية الموقف الداخلى 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 شجَر بينهم، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ». ولكن ما كاد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض إلى الملأ الأعلى حتى أحس المسلمون بالفراغ ، ووجدوا أنفسهم وجها لوجه أمام مشاكل ومسئوليات جسيمة ، ترتبت على هذا الفراغ ؛ وكان عليهم أن يعبئوا كل قواهم لينهضوا بهذه الأعباء التى ألقيت عليهم .

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

Marfat.com

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

قال الإمام « أبوالحسن الأشعرى »[١] : « اختلف الناس بعد نبيهم فى أشياء كثيرة . . . فصاروا فرقا متباينين . . . إلا أن الإسلام يجمعهم . وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم فى الإمامة ».

وقد اختلفوا فى الإمامة لأن رسول الله — وهذا هو الثابت تاريخيا — لم يبين هذا الأمر بوضوح . فلم يعين من يخلفه ؛ ولم يبين الطريقة التى ينتقل بها الاستخلاف ؛ ولم يحدد الشروط التى يجب أن تتوفر فى الحاكم ، وما إلى ذلك من التفصيلات . 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[٢] : لعل مرضه فى أيامه الأخيرة هو الذى منعه من ذلك ! ولكن ينبغى 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 »[٣] أن السبب : هو أن النبى (ص) لم يشأ أن يخالف التقاليد العربية التى كانت متبعة فى 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 الدينيه لا القبلية ؛ والشىء الذى عُنى به الإسلام تماما هو محو التنظيم القبلى وتنشئة مجتمع سياسى

---

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

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

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

Marfat.com

على نسق جديد . وكل هذه افتراضات على كل حال مردها إلى الرجم بالغيب . وإنما السبب الذى نراه حقيقيا لأن من الممكن أن يقام عليه الدليـل العقلى ، ولأنه قياس على ما عرف وثبت تاريخيا عن الإسلام واتجاهه فى تشريعاته وأنظمته — هو أنه كانت هناك حكمة تشريعية كبيرة مقصودة من عدم تحديد هذا الأمر : وتلك هى عدم تقييد الجماعة بقوانين جامدة قد تثبت الأيام أنها لا تتفق مع التطورات التى تحدث ، ولا تلائم الظروف والأحوال . فإن من الصفات الظاهرة التى حرص عليها المشرع أن تظل القوانين الإسلامية مرنة ، حتى تعطى مرونتها الفرصة للعقل للتفـكير ، وللجماعة أن تشكل نظمها وأوضاعها بحسب المصالح المتجددة .

وهذه إحدى الخصائص التى يعرف بهـا التشريع الإسلامى : فالتشريع السياسى فيه لم يخرج عن هذه القاعدة . والذى يرجحه الذهن ، بل يكاد يقطع به أن هذه الحـكمة كانت مراعاة ومتعمداً تحققها . وأن هـذا وحده هو التفسير الذى ينبغى أن يقبل — لا أن ينسب ذلك إلى عدم القدرة للمرض ، أو لخجل الترك ، أو لمتابعة التقاليد العربية القبلية ، إلى غير ذلك مما يزعم المستشرقون . والخلاصة أن ترك هـذا الأمر بدون تحديد هو فى ذاته اعتراف بالرأى العام للجماعة، أو كما نقول فى تعبيرنا الحديث : « إرادة الأمة » .

وقد بادر أحد الفريقين الرئيسيين اللذين كانت تتألف منهما الجماعة الإسلامية وهم الأنصار ، إلى عقد اجتماع في سقيفة «بنى ساعدة[1] » ، ليبحثوا هذا الأمر. وتوحى مبادرتهم بالإسراع فى عقد هذا الاجتماع ، فى نفس اليوم الذى توفى فيه

---

(١) سقيفة « بنى ساعدة » — وهم بطن من الخزرج — فى المدينة كانت بمثابة « دار الندوة » فى مكة : فـكانت عادة الأنصار أن يجتمعوا فيها للتشاور فى شئونهم العامة، كما كانت عادة « قريش » أن يجتمعوا فى دارهم . وقد امتدح الله مسلك الأنصار : (راجع تفسير الآية ٣٨ من سورة « الشورى » فى الـكشاف ، ج ٣ ص ٤٠٧ للامام الزمخشرى — طبعة المـكتبة التجارية سنة ١٣٥٤ هـ) .

Marfat.com

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل إنهاء مراسم التشييع — إلى المؤرخ بفكرة قوية : هى أنهم كانوا لابد قد فكروا فى هذا الأمر قبل الاجتماع ، ولو ببضعة أيام. ولعل طموح « سعد بن عبادة » ، كبير الخزرج ، هو الذى 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 » فى سيرته[1] — وذكر ذلك « البخارى[2] » أيضاً ببعض تغيير فى اللفظ — عن عبد الله بن عباس : أن علياً خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وجعه الذى توفى فيه فقال له الناس : « يا أبا الحسن ، كيف أصبح رسول الله ؟ » فقال : « أصبح بحمد الله بارئاً ! » فأخذ العباس بيده ثم قال : « يا علىّ . . . إنى والله لأرى رسول الله سوف يتوفى من وجعه هذا ؛ إنى لأعرف وجوه بنى عبد المطلب عند الموت ! فانطلق بنا إلى رسول الله فإن كان هذا الأمر فينا عرفناه ، وإن كان فى غيرنا كلمناه فأوصى بنا الناس » . فقال له على : « إنى والله لا أفعل . والله لئن مَنَعناه لا يُؤتيناه أحدٌ بعده . » وروى « ابن سعد » فى طبقاته[3] ، وذكر ذلك البخارى[4] ، والشهرستانى أيضاً[5] ، عن « عبد الله بن عباس » أنه قال : « اشتد بالنبى صلى الله عليه وسلم وجعه فقال : « ائتونى 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) جـ ٤ ص ٣٣٢ و ٣٣٣ .

(٢) « صحيح البخارى » جـ ٣ ص ٦٩ (مطبعة التقدم العلمية ١٣٢٠) .

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

(٤) الصحيح : جـ ٣ ص ٦٠ ، ببعض تغيير فى اللفظ .

(٥) « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ص ٤٠٤ . و « الملل والنحل » ص ١٨ — ٩٩ طبعة الأزهر الحديثة .

134977

مما يشعر أنهم تباحثوا فى هذا الأمر ؛ ولسبب ما لم تتم كتابة الوثيقة .

ومهما يكن ، فهـذا 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 فى هذا طبيعياً لشعور المسلمين بقرب الساعة التى سيخلو فيها مكان القيادة ؛ ولم يصل الأمر إلى درجة الاتفاق أو وضع الخطط أو التآمر — كما ادعى الأب أو القس « لا مانس[1] » ، وردد قوله بعض المستشرقين[2] — زاعماً أن اتفاقاً قد تم بين أبى بكر ، وعمر ، وأبى عبيدة رضى الله عنهم ، على الاستئثار بهذا الأمر ، وتداوله فيما بينهم . فإنه لا يقول هذا إلا رجل يريد أن يطعن فى شخصيات الصحابة رضى الله عنهم وأخلاقهم ، ويغمز فى إيمانهم . ورجل لا يفهم روح العصر ، ولا يدرك سمو هـذه النفوس العالية التى 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 بالـكذب « نظرية » .

نشأة نظام الخلافة :

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 فى هذا الاجتماع أنهم كانوا يعقدون أهم « اجتماع » أو « مؤتمر » فى تاريخ الإسلام كله . وما أشبهه بجمعية « وطنية » أو « تأسيسية » تبحث فى مصير أمة لأجيال عديدة لاحقة ؛ وتضع لها دستوراً يكون أساساً لحياتها فى المستقبل وإن أكبر نتيجة لهذا الاجتماع أنه على أساسه قام « نظام الخلافة » ، الذى

---

(1) Lammens : "Le Triumvirat Abou Bakr, Omar et Abou Obaida." Mèlange de la Faculté Oriental, Beyrouth,t. iv PP. 113, Sqq.

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

Marfat.com

بقى منذ ذلك الوقت إلى القرن العشرين . وتضمَّن قيامها على الصورة التى أقرها المجتمعون معانى كانت لها نتائج دستورية خطيرة ، سنتعرّف إليها فيما بعد ، عند ما يجئ موضع مناقشتها فى الدراسة التفصيلية للفرق المختلفة . ونحن لا نريد الآن أيضاً أن نذكر ما جرى من مناقشات فى هذا الاجتماع بالتفصيل[1] ؛ وإنما يكفى أن نقرر أن مساجلات الرأى دارت فى هذا الاجتماع بحرية وفى صراحة ، بحيث مثلت وجهات النظر المختلفة . وقد دعت كاتباً غربياً هو الأستاذ «ماكدونالد[2]» أن يشهد « أن هذا الاجتماع يُذكِّر إلى حد بعيد بمؤتمر سياسى دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة » .

ونستطيع أن نلخص أهم النظريات التى عُرضت فى هذا الاجتماع: بأنها هى أولا « نظرية » الدفاع عن دعوى الأنصار فى استحقاقهم للخلافة على أساس أنهم هم الذين دافعوا عن الإسلام ، وحموه بأنفسهم وأموالهم؛ والذين آووا ونصروا ؛وأنهم أصحاب الدار. ولنا أن نقول إن هذه هى أول نظرية ظهرت فى تاريخ الفكر السياسى فى الإسلام . و « نظرية » ثانية انبرت لمقاومتها : هى الدفاع عن حق المهاجرين ، وإثبات أولويتهم فى استحقاق الخلافة على غيرهم، على اعتبار أنهم — على حد ما عبر أبو بكر رضى الله عنه فى خطابه — : « أول من عبد الله فى 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[3] » . وجاء فى ثنايا هذا الدفاع لأول مرة فكرة التنويه بفضل قريش « الأئمة من قريش »

---

(١) راجع هذه إن شئت فى سيرة ابن هشام (المكتبة التجارية الكبرى) جـ٤ص٣٣٥ فما يليها . والطبرى (المطبعة الحسينية المصرية) جـ ٣ ص ٢٠٧ وما بعدها .

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

(٣) الطبرى جـ ٣ . ص ٢٠٨ (نفس الطبعة) .

Marfat.com

وستكون أساساً لنظرية أحقية القرشيين بالخلافة[١] ، أو انحصار هذا الحق فيهم . هذا إلى نظرية أخرى هى التى دعا إليها « الحباب بن المنذر بن الجموح » هى إمكان اقتسام السيادة أو تعدد الإمرة : أى بأن يكون هناك خليفتان ، وذلك حين قال : « منا أمير ؛ ومنكم أمير » . ولكن المجتمعين ، على اختلاف وجهات نظرهم ، قد أقروا مبدأ خطيراً هو : أن اختيار رئيس الجماعة أو « الدولة » إنما هو بالبيعة ، أى الانتخاب ؛ ونبذوا جميعاً بسلوكهم الفعلى مبدأ الوراثة .

واستقر الرأى على انتخاب « أبى بكر » ، ليس كما يقول الأستاذ .أرنولد[٢] — جرياً مع فكرته الخاطئة التى سبق أن أبنّا زيفها من تشبيهه هذا المجتمع الجديد بالتنظيم القبلى — 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 فى الإسلام وحسن بلائه فى سبيله ، وطول صحبته للرسول صلى الله عليه وسلم ، وعظيم إخلاصه ورسوخ إيمانه ، ثم إلى صفاته العقلية والخلقية النادرة التى جعلت من شخصيته المثل الكامل للمسلم ، والتى عبر عنها عمر رضى الله عنه فى قول موجز : « ليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبى بكر » .[٣] ، ولو جرت الأمور وفق تقاليد العرب لآثروا انتخاب « ابن عبادة » زعيم الخزرج ، أو « أبى سفيان » رأس شيوخ بنى أمية ، أو «العباس» عميد الهاشميين ؛ وقد كان فيهم من هو أسنّ من أبى بكر . ولما عدل المنتخبون عن هذه الأسر القوية إلى فرع تيمْ البعيد ، الذى كان أقل قوته

مناقشة رأى « ماكدونالد » :

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

---

(١) سترد لنا مناسبة لمناقشة هذه النظرية بالتفصيل فى (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 ، وأُسَيْد بن حُضَيْر من أبطالهم ، قائلين فيما قالوا : « إننا وإن كنا أولى فضيلة فى جهاد المشركين وسابقة فى هذا الدين ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا ، وما كنا لنبتغى به من الدنيا عرَضا . وإن محمداً صلى الله عليه وسلم من قريش وقومه أحق به وأولى »[1]. ثم تبعهم بقية المهاجرين والأنصار وتمت البيعة العامة فى المسجد فى اليوم التالى — أقول ما كاد كل ذلك يتم حتى انجلى غبار المعركة وسكنت العاصفة ، وصفا الجوّ ، وعاد المسلمون إلى وحدتهم واستأنفوا حياتهم كتلة متراصة متحابة ، كما كانوا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما عدا بضعة أفراد تخلفوا عن البيعة . ولكنهم عادوا فانتظموا فى الصفوف ، بعد وقت قريب أو بعيد ؛ ولم يكن لتخلفهم أثر فى المجموع ولم يخرجوا عن الجماعة . وإذن فليس من التصوير الصحيح للتاريخ أن يقول امرؤ مثل ما قال الأستاذ « د . ب . ماكدونالد »[2] إنه هنا فى اجتماع السقيفة كانت توجد أربعة أحزاب ؛ وإن هنا كانت بداية كل الاضطرابات والمنافسات والمنازعات ، التى كان مقدراً لها أن تستمر فى التاريخ الإسلامى . وهذه الأحزاب ، كما يعدها ، هى : المهاجرون ، ثم الأنصار، فالشيعة ، وأخيراً حزب رابع يدعوه : « حزب الأرستقراطيين المكيين » .

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

---

(١) الطبرى جـ ٣ ص ٢٠٩ .

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

Marfat.com

صدًى سُمع فى أشعار بعض الأفراد [١] . وأما القول بأن « الشيعة » ظهروا فى هذا الوقت فخطأ أكثر جسامة أو شناعة منه فى نظر التاريخ : إذ أن نشأة الشيعة — كما سيتضح من شرحنا فيما بعد — إنما ترجع إلى عهد علىّ ، أوعلى الأكثر فى أواخر عهد عثمان ؛ وبمعناها الفنى التاريخى لم تظهر إلا بعد هذا الوقت بكثير . وقد بايع علىٌّ أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ، ولا نستطيع أن نكون « علويين » أكثر من علىّ نفسه ؛ على أن أحداً لم يعبر عن نظرية الشيعة فى هذا الاجتماع بالذات . وأيضاً ليس من الدقة العلمية ما قرره الدكتور « أحمد أمين » ورده فى بعض كتبه [٢] : أن « بذرة الشيعة » أوجذرهم وجدت عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ « وأن التشيع بدأ بفرقة من الصحابة منهم عمار وسلمان الخ » . ومما يؤيد ماذهبنا إليه ماذكره « المرتضى » [٣] صاحب طبقات المعتزلة ، أحد المراجع الموثَّقة التى يعتمد عليها المؤلف . فقد قال : « وأما الرافضة فحدث مذهبهم بعد مضى الصدر الأول . ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص فى علىّ جلى متواتر . فإن زعموا أن عمارا ، وأبا ذر ، والمقداد بن الأسود ، كانوا سلفهم لقولهم بإمامة على، كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة من الشيخين ولا السب لهما : ألا ترى أن عمارا كان عاملا لعمر بن الخطاب فى الكوفة ، وسلمان الفارسى فى المدائن؟ » . ثم قال : « وقد مر أن أول من أحدث هذا القول عبد الله بن سبأ ، ولم يظهر قبله » . اهـ .

ثم مَن هذا الحزب الذى يسميه حزب « الأرستقراطية المكية » ؟ إن

---

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

(٢) فجر الإسلام ص ٢١١ و ٢١٢ . وضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٠٩ .

(٣) أحمد بن يحيى المرتضى : « المنية والأمل » ص ٤ و ٥ (طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣١٦) .

Marfat.com

الذى يبدو أنه يعنى هذا النفر من كفار قريش الذين لم يسلموا إلا عند الفتح ، وعلى رأسهم « أبو سفيان » . ولـكن لماذا يقصر وصف « الأرستقراطية » عليهم ؟ ألم يكن فى المهاجرين أيضاً من بنى أمية ، ومن بنى مخزوم ، و بنى عدىّ ، وبنى أسد ، ومن أشراف قريش والعرب وأثريائهم ؟ وأليس بنو هاشم و بنو 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 دليلا 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 المبادىء الخلقية التى يؤمنون بها ؛ وانطلقوا إلى الجهاد والعمل لنشر دين الله ، ولتحرير الإنسانية من الاستعباد ومقاومة دول الـكفر 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 تـكن إلا امتداداً لعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و بقيت وحدتهم متينة سليمة ، ولم يكن هناك داع لأى خلاف . وعلى هذه الوتيرة استمرت حياتهم طوال عهدى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ثم طوال النصف الأول من خلافة عثمان . وهى حقبة كانت كافية لنشأة جيل جديد . و إذا أضيفت إلى السنوات العشر الأولى

Marfat.com

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

ويكفى وصفاً لهذا العهد المثالى ، عهد أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، أن نسجل ما قاله الأستاذ الدكتور طه حسين باشا فى كتابه « الفتنة الكبرى : عثمان » — وهو رجل عرفت عنه الجرأة والصراحة فى 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 التى نصبوا أنفسهم للذب عنها ، وهو فى نفس الوقت رجل عصرى درس مذاهب الغربيين واطلع على حياتهم ونظمهم السياسية — قال[1] :

« وما رأيك فى أن الإنسانية لم تستطع إلى الآن على ما جربت من تجارب ، وبلغت من رقى ، وعلى ما بلت من فنون الحكم وصور الحكومات ، أن تنشىء نظاماً سياسياً يتحقق فيه العدل السياسى والاجتماعى بين الناس ، على النحو الذى كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه . » . وأضاف إلى ذلك فى موضع آخر[2] : « كانت القاعدة الأساسية التى أقام أبو بكر وعمر عليها نظام حكمهما : هى أن يسيرا سيرة النبى فى المسلمين ، ما وجدا إلى ذلك سبيلا . وسيرة النبى فى المسلمين معروفة إلى أبعد حد ممكن . وكان قوام هذه السيرة تحقيق العدل الخالص المطلق بين الناس . وما نحتاج — فيما نظن — أن نقيم على ذلك دليلا . اهـ » .

---

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

(٢) المصدر نفسه ص ١٠ .

الفصل الثانى

نشأة النظريات الاسلامية

٢ ــ الأحزاب والمذاهب

من عهد إلى عهد :

العهود المثالية قصيرة الأمد . يعرف ذلك كل من يدرس تواريخ الأمم ولا سيما تاريخ حركات الإصلاح والانقلابات والثورات ، فى مختلف العصور . ومن أسباب ذلك أن الجيل الأول الذى ينهض حاملا أعباء دعوة جديدة ، مستمسكا بالمثل العليا مجاهداً فى سبيل تحقيقها ، لا يلبث بعد مضىّ مدة من الوقت تكفى لأن يُنشَّأ امرؤ من دور الطفولة إلى دور الكهولة أن يخلفه جيل جديد ، لا تتوفر له نفس العناصر التى توفرت للجيل السابق ؛ فلا يكون له — فى مجموعه — مثل قوة إيمانه ولا عمق فهمه للمبادئ ، ولا درجة حماسه لها : إذ أن الأفكار والمشاعر قلما يورثها جيل لآخر بنفس القوة سليمة كما هى ، دون أن يعتورها نقص أو تبديل . ثم إن المستوى العالى الذى ترتفع إليه النفس الإنسانية فى 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 التى تدفع بها إلى السموّ .

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 تنتهى الدعوات أو الحركات إلى

Marfat.com

نجاح وتتمكن من تحقيق أهدافها ، كلها أو بعضها ، لا تكون تلك الأسباب قد بقيت كما هى ؛ بل يكون قد زال بعضها وتحولت طبيعة البعض الآخر ؛ كما أنه يترتب على الوضع الناشئ الذى 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 فى 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 التى توجهه وتلهمه ، وهى متمتعة بصفات فائقة غير شائعة الوجود : من حكمة وكياسة وسعة أفق و بعد نظر ونزاهة مقصد . والطبيعة لا تجود بالعبقريات كثيراً : فإذا خلا مكان القيادة لم يجد المجتمع من يملؤه ممن يضارع الموجِّه الأول فى كفاءته أوتكتمل له كل هذه الصفات ؛ وتكون النتيجة التى لامفرمنها أن ينزل المجتمع من مكانته وتتعثر خطاه ، وتتزاحم عليه المشاكل؛وتظهر لذلك كله آثار غير مستحبة : يكون مغزاها أن عهداً قد انقضى و بدأ عهد آخر.

كل هذه الملاحظات أو الأحكام تنطبق على « المجتمع الإسلامى » ، وهو يخطو من عهد إلى آخر ، ويتنقل التصرف فى مصائره ما بين جيل إلى جيل . وذلك منذ نشأته فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السنوات الأخيرة من خلافة عثمان : ففى هذه المدة التى بلغت نحو ثلاثين عاماً ، من السنة الأولى للهجرة — وقد كانت هى السنة الأولى من حياة الدولة : إذ أن الهجرة كانت مبدأ قيام النظام الجديد ، ولذلك كان عمر رضى الله عنه موفقاً غاية التوفيق فى اختيارها مبدأ للتاريخ الإسلامى [1] — منذ ذلك التاريخ إلى السنة الثلاثين

---

(١) هذا هو المغزى الحقيق للهجرة ،وهو المعنى الذى لاحظه « عمر » رضى الله عنه إذ اختارها مبدأ للتاريخ — لأنها كانت رمزاً للتضحية والآلام أوالصبر والهزيمة ، كما يقول كتاب الصحف =

Marfat.com

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

ففى هذه الحقبة التى نتحدث عنها حدث تطور لم يشهد له التاريخ مثيلا : 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 التى ذكرنا . أو بعبارة أخرى : تحولت الحكومة الإسلامية من « دولة مدنية » أى حدودها محصورة بمدينة « A city - State » ، ومن أمثلتها حكومات « أثينا » و « اسبرطة » و « روما » فى التاريخ القديم ، إلى « دولة عالمية » « A world State » — ولا نقول « امبراطورية » وإن كان بينهما تشابه فى الظاهر ، لأن هذا الوصف يتضمن معانى من القهر والقوة والجبروت ، ولو من غير حق أو رضا .

وما دامت طبيعة الدولة قد تحولت ، وبدأ التغير فى عناصر المجتمع ، فقد كان من الواجب أن يتغير أسلوب الحكم وتتطور أداته حتى تصبح ملائمة لحاجات الظرف الجديد . ولكن الأسلوب الذى كانت تحكم به « الدولة المدنية »

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

Marfat.com

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

وقد كان يمكن تلافى ذلك أو تخفيف بعض نتائجه لو كانت القيادة الممتازة الحكيمة ، المقتدرة ، التى سعد العالم الإسلامى بأنها كانت تسيّر أموره فى عهدى الخليفتين العظيمين : أبى بكر وعمر ، قد بقيت أو مثلُها تصرّف مصائره — ولا نتحدث عن القيادة الأولى ، أى فى عهد الرسول (ص) : قيادة النبوة التى كانت مؤيدة بالوحى ، وملحوظة بعناية خاصة من الله ، ومسددة على النهج القويم لصفات الرسول الفائقة التى 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 رضى الله عنه — ولا شأن لنا الآن بأن نتحدث عن تقواه وورعه وسموّ 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 كلٍّ فقد شاءت له ظروفه أن يوجد فى هذه الأوقات العصيبة ، الأوقات الحرجة فى عهود التاريخ التى يقال عنها إنها « أدوار الانتقال » ؛ وكانت آثار التغيير شديدة الوطءة ؛ وجرفت الحوادث فى تيّارها كل شىء ...

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

Marfat.com

نشأة الفرق :

فهـذا العهد المضطرب أو تلك الأحداث الجسام هى التى أدت إلى نشأة « الأحزاب » أو تـكوّن « الفرق » فى التاريخ الإسلامى . وقد كان السبب الرئيسى العام الذى يجمع الأسباب السابق ذكرها ، والذى أدى إلى هذه الظاهرة من التفرق وتصدع الوحدة — خلافاً لما كانت عليه الحال فى العصر الماضى — أنه لم يعد هناك تطابق بين المُثل العالية التى كانت تؤمن بها الجماعة و بين واقع حياتها العملية ؛ بينما كانا فى العصر السابق شيئاً واحداً : فحـدث 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 الذى حمل كل طائفة على أن تـكوّن لها آراء ، وأن تفكر فى وضع نظريات ، ثم لا تقف عند هذا الحد ؛ بل تنظم نفسها وتتكتل لتسعى إلى أن تحقق هذه النظريات وتجعلها مطبقة بالفعل فى الحياة الواقعة . وهذه إحدى الصفات العامة التى تتميز بها الفرق الإسلامية : وهى أنها لم تـكن مجرد مدارس فـكرية تصل إلى تكوين آراء ، ثم تـكتفى بإبدائها أوتدوينها ؛ ولـكنها كانت « أحزاباً » بالمعنى السياسى الذى نفهمه اليوم فى ميدان السياسة العملى : فلها مبادئ معينـة أشبه بالبرنامج المرسوم ، ولها نشاط وفيها نظام ، ثم هى تسعى وتـكافح حتى تحقق لهذه المبادئ النصر ، وتجعل منها — إن استطاعت — منهاج الحـكم .

والسر فى ذلك أن هذه المبادئ لم تكن مجرد أفـكار نظرية أو خيالية ؛ ولـكنها كانت ، فى عقيدة الفرق أو الأحزاب ، ديناً ، وقانوناً يجب أن يتبع و ينفذ ، ومثلا أخلاقياً ينبغى أن يُحتذى ؛ ومن هنا كان أثرها فى التاريخ وصلتها القريبة به ، وتوجيهها لوقائعه .

Marfat.com

ومهما يكن من شيء ، فليس لمسجل هـذه التطورات فى حياة الجماعة الإسلامية أن يندم أو يندب حظ الجماعة ، لوقوع هذا الخلاف وتشعب الآراء ووجود الفرق وتصادمها بعضها ببعض ؛ فإن هذا — من وجهة أخرى — يعتبر برهان الحيوية ، ودليلا على القوى المذخورة ، والاستعداد للتطور والتقدم . وهذه إحدى الخواص التى تُمتدح من أجلها « الديمقراطية » فى العصر الحاضر ؛ بل التى 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 منهـا إلى مبادئ يريد أن يجعل منها دستوراً للحكم .

نظريات هذا العصر :

والآن وقد بسطنا القول فى شرح طبيعة هـذا العصر وتحليل العوامل التى أثرت فى اتجاهاته — لما له من أهمية بالغة ، ولأنه سيكون «مفترق الطرق» لـكل ما سيتلوه من عصور — يجمل بنا أن نبين أهم النظريات التي تـكونت فى هذا العهد ، والتى أسفر عنها هذا الخلاف أو بتعبير حديث : هذا النشاط السياسى بين الجماعات المختلفة ، ونشير إلى ما سيكون لـكل منها من أثر فى تطور الفكر وفى حياة الجماعة المستقبلة .

(١) خلع الولاة :

بدأ الاضطراب فى « الـكوفة » ؛ وقام فريق من أهلها ينادى بضرورة عزل الوالى ، وهو « الوليد بن عقبة » الأموى ، أخو عثمان لأمه ؛ وذلك لأسباب : من بينها اتهامهم له بأنه كان يسمر مع «أبى زبيد الطائى» الشاعر النصرانى الشاب ويعاقر معه الخمر ! وشهد عليه بعضهم ؛ فأمر عثمان بجده مع أنه كانت هناك قرائن

Marfat.com

تدل على براءته ، قائلا : « نقيم الحد ويذهب شاهد الزور للنار ! » ثم أجاب القوم إلى ما طلبوا بعزله عن الولاية . فكانت فكرتهم إذن أن الحاكم إذا ارتكب كبيرة ينبغى 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 وطالبوا بعزله أيضاً . ولما توجه إلى المدينة منعوه من دخول الكوفة عند عودته ، فولى عليهم « عثمان » أبا موسى الأشعرى . وكان أهل « البصرة » أيضاً من قبل قد ثاروا على « أبى موسى الأشعرى » نفسه ، فعزله عثمان ، وولى بدلا منه : « عبد الله بن عامر » . 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 أذكاها ما 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 الرغيبة — فى نهاية هذه الثورة طالبوه هو 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 .

Marfat.com

(ب) رد دعوى قريش :

ومما ظهر من أفكار سياسية فى هذا الدور : إنكار دعوى « قريش » فى امتيازها على سائر العرب ، وأحقيتها بالخلافة والإمارة وامتلاك الاقطاعات الواسعة. عبَّر عن هذا قوم من الأزد من اليمن ، ومن تميم ؛ ذاهبين إلى أن الخلافة وغيرها ينبغى أن تكون مشاعاً بين كل المجاهدين فى سبيل الإسلام : فقد حدث — كما روى « ابن الأثير » [1] وغيره من المؤرخين — أنه كان يسمُر عند « سعيد بن العاص » وجوه أهل الكوفة ، فقال لهم فى حديث له : « إنما هذا السواد بستان قريش ! » ، فرد عليه مالك الأشتر النخعى قائلا : « أتزعم أن السواد الذى أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك ؟ ! » وتبادوا 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 أئمتكم لكم جُنَّة فلا تفترقوا عن جُنتكم . » فأجاب رجل منهم هو « صعصعة بن صوْحان العبدى » : « أما ما ذكرتَ من « قريش » فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها فى الجاهلية ، فتخوفنا . وأما ما ذكرتَ من الجُنَّة فإن الجُنَّة إذا اختُرِقت خُلص إلينا . » [2] .

(ج) « عبد الله بن سبأ » وآراؤه :

وهناك النظريات التى كان من شأنها أن يكون لها صدى كبير فى المستقبل ؛ والتى بدأ بوضعها « عبد الله بن سبأ » ، تلك الشخصية العجيبة فى تاريخ الإسلام : الرجل اليهودى من أهل اليمن ، وهو ابن أمة سوداء ، الذى اعتنق الإسلام تظاهراً أو

---

(١) « الكامل » لابن الأثير : ج٣ . ص ٥٣ — حوادث سنة ٣٣ هـ .

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

عن عقيدة ، والذى تقول الروايات إنه طاف بعواصم البلاد الإسلامية داعياً إلى نظرياته مقرراً لها ، متبعاً كل الأساليب لبثها بين طوائف الأمة . وآراؤه هذه تشبه إلى حد كبير العقائد التى سيذهب إليها الشيعة فيما بعد ؛ وتعبر عنها أقواله التى من بينها ما يأتى : « إنه كان لكل نبى وصىّ ، وعلى وصىّ محمد : فمن أظلم ممن لم يُجِزْ وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ » [1] فهذا بدء نظرية الوصاية . ثم قوله : « وإن عثمان أخذها بغير حق ، فانهضوا فى هذا الأمر وابدأوا بالطعن على أمرائكم ، واظهروا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ! » [2] ؛ ثم أخذ يخوض فى حق الأئمة : فهو أول من بدأ ينتقص أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ؛ ولما بلغ عليًّا ذلك قال : « ما لى وما لهذا الحميت الأسود الذى يكذب على الله ورسوله ؟ ! » [3] . وكان يقول : « العجب ممن يصدق أن عيسى يرجع ، ويكذِّب أن محمداً يرجع ! » ويستشهد بقوله تعالى « إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد » . [4] ثم يسترسل فى الغلو ، فيقوم إلى علىّ وهو يخطب فيقول له : « أنت أنت ! » فيقول له على : « ويلك ، من أنا ؟ » فيقول : « أنت الله ! » [5] فهذه فكرة تأليه علىّ . وقد أمر أمير المؤمنين ، بعد أن سمع هذه المقالة ، بقتله ! ولكنه بعد أن شُفع فيه — أولعله عدل عن قوله — اكتفى بنفيه إلى المدائن . ثم قال للذى نعى « عليا » : « كذبت ، لو جئتنا بدماغه فى سبعين صرة ، وأقمت على قتله سبعين عدلا ، لعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل ؛ ولا يموت حتى يملك الأرض ! » [6] . فهذا مبدأ نظرية الرجعة .

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

---

(١) ، (٢) الطبرى جـ ٥ ص ٩٨ ، وابن الأثير جـ ٣ ص ٥٩ ،

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

(٥) شرح ابن أبى الحديد جـ ١ ص ٤٢٥ .

(٦) « فرق الشيعة » للنوبختى ص ٢٢ .

Marfat.com

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

(ى) نظرية « أبى ذر » الاشتراكية :

ودعا « أبو ذرّ » الصحابى الجليل إلى نظرية لها خطورتها الاجتماعية والسياسية ، كانت مبنية على اجتهاده وفهمه لروح الإسلام ، وصدى لما آلت إليه حال المجتمع الإسلامى بعد الفتوحات : فقد ردّ على « معاوية » ، والى الشام ، قولَه « إن المال مال الله . » وقال : « كأنه بذلك يريد أن يحتجنه (أى المال) دون المسلمين ! إنى لا أقول إنه ليس لله ، ولـكن سأقول : « مال المسلمين ».[٣] وكان يذهب إلى « أن المسلم لا ينبغى له أن يكون فى ملـكه أكثر من قوت يومه وليلته ، أو شىء ينفقه فى سبيل الله ، أو يعده لـكريم . »[٤] ؛ ويستشهد

---

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

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

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

(٣) الطبرى : ج ٥ . ص ٦٦ « المـكتبة الحسينية المصرية » .

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

Marfat.com

بالآية الكريمة : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم ! » . وما زال يدعو إلى رأيه هذا حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وأوجبوه على الأغنياء ؛ وشكا هؤلاء ما يلقون منهم ، فسيره « معاوية » إلى المدينة . ثم استأذن فى الخروج إلى « الرَّبَذة » وهى إحدى ضواحيها ؛ ليعتزل المجتمع الذى صار غير راض عنه ، إذ بدأت تطغى 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[1] » ؛ أو أن الذى أوحى بها إليه هو « عبد الله بن سبأ » . فلا دليل على أنه كانت هناك أية صلة بينه و بين الفرس ، أو أنه كان يعرف لغتهم ؛ ور بما لم يكن سمع «بمزدك» هذا أبدا ! وأما « ابن سبأ » — و إن كان هذا الرأى قد نقله المؤرخون عن الطبرى — فكما قلنا من قبل ، قد حُمِّل أكثر مما يحتمل ، و نُسبت إليه أكثر الآراء التى لم يكن جمهور الأمة راضياً عنها ، وجُعل ، على حد تعبير حديث ، « كبش الفداء » فى كل هذه الفتن التى وقع فيها من الحوادث ما يثير مشاعر المسلمين . وما الذي ، بعد هذا كله ، يمنع صحابياً من القراء :أى من العلماء ، عابداً زاهداً ، أن يكوّن رأياً كهذا من تلقاء نفسه ؛ وهذا هو استشهاده بالآيات واستدلاله بروح الإسلام ؟ ! وكم اجتهد الصحابة وكم وصلوا إلى آراء صارت مصدراً من مصادر التشريع دون أن يكون هناك تأثير خارجى ، ومعتمدين على الكتاب والسنة وحدها .

* * *

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

Marfat.com

بدء ظهور الأحزاب :

انقضى عهد « عثمان » ؛ وبويع لعلىّ بالخلافة من جمهور من كان حاضراً بالمدينة وعلى رأسهم الثوار الذين قاموا بالحركات السالف ذكرها ؛ ولم تضع مبايعته حداً للفتنة ، بل انقسم العالم الإسلامى على إثرها إلى معسكرين كبيرين : أحدهما شايع « عليا » ، والثانى أيدّ « معاوية » . ولا شأن لنا هنا ببيان تفاصيل النزاع الذى دار بينهما ، فهذا يُرجع فيه إلى التاريخ السياسى . وإنما نحن نسجل هنا تاريخ تطور الأفكار. وقد وُجدت عندئذٍ نظريتان : ندع « ابن خلدون » يحدثنا عنهما بعبارته ؛ قال :[1] « وغاية الخلاف الذى بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادى؛ فى مسائل دينية ظنية ، وهذا حكمه . فأما واقعة «على» فإن الناس كانوا عند مقتل عثمان مفترقين فى الأمصار . . . ثم اختلفوا بعد ذلك : فرأى علىّ أن بيعته انعقدت ، ولزمت من تأخر عنها ، باجتماع من اجتمع عليها بالمدينة دار النبى 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 ، وعمرو 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 فى قتال ؛ أو لأنهم وجدوا أن المسلمين فى فتنة فرأوا أنه لا بد أن تسكن الحال قبل أن يبدأ فى التفكير فى أمر الخلافة . ومن هؤلاء : سعد بن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وأسامة بن زيد ، وأبو سعيد الخدرى ، وحسان بن ثابت ، ومسلمة بن مخلد ، وعبد الله بن سلام ، والنعمان بن بشير[2] . رضى الله عنهم .

---

(١) المقدمه : ص ١٧٩ « الفصل الثلاثون .

(٢) نفس المصدر : ص ١٧٨ .

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

ثم انقسم الذين والوْا « عليا » إلى قسمين متميزين كبيرين ، بعد حادثة كان لها أخطر النتائج فى تاريخ الإسلام ، وهى حادثة « التحكيم » : فانقلب أحدهما مناوئا له وتحول إلى حزب معاد ، بالغ فى الحملة عليه ومقاتلته ، كما بالغ من قبل فى إخلاصه له وغيرته ؛ وهؤلاء هم الذين سيقال عنهم « الخوارج » . وثبت الثانى على الولاء ، وضاعف إخلاصه لرئيسه ؛ ثم استمر هذا الولاء فى التاريخ وورّثه 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 ، فى صباح آخر يوم من موقعة « صفين » ، وقد اشتد القتال بين المسلمين وسالت الدماء أنهاراً ، بأن يرفعوا المصاحف على رءوس الرماح؛ ونادى مناديهم: « هذا كتاب الله عز وجل بيننا ؛ من لثغور الشام بعد أهل الشام ؟ ! من لثغور العراق بعد أهل العراق ؟! ». ولما فعل الناس ذلك وقع الخلاف فى صفوف جيش علىّ ، واشتجرت الآراء : فذهب قوم إلى أنه ينبغى قبول هذا العرض وإجابة

الخصوم إلى مطلبهم ، وكان على رأس المدافعين عن هذا الرأى « الأشعث بن قيس الكندى » ؛ وطالب الآخرون بوجوب مواصلة القتال وحذّروا من أن تكون هذه خدعة ؛ والمتواتر عن علىّ أنه كان راغباً عن إيقاف القتال بعد ما بدت له تباشير النصر؛ ولكنه حُمل بإلحاح الفريق الأول، الذى يظهر أنه كان كثرة ،على التنازل عن رأيه . و بعد مفاوضة بين الجانبين رضى أهل الشام « عمرو بن العاص » نائباً عنهم ، ورضى أهل العراق « أبا موسى الأشعرى » ممثلا لهم ، ثم كُتب عقد التحكيم وأعلنت الهدنة ستة أشهر إلى أن يجتمع « الحكَمان » .

كان قبول « على » التحكيم أخيراً سبباً فى خروج عدد كبير من جيشه عليه ، بلغوا اثنى عشر ألفاً ، ففارقوا معسكره وتوجهوا إلى « حروراء » بدلا من « الكوفة » — وهى ضاحية لها — وهنا نشهد نشأة الخوارج . ولكنهم سمُّوا أولا « بالحرورية » . وكان « الأشعث » لما جاء يتلو عليهم كتاب « التحكيم » جرى بينه و بينهم خطب طويل ، ثم صاح فى وجهه « عروة بن أُدَيَّه » من بنى تميم : « لا حكم إلا لله ! فأين قتلانا يا أشعث ؟ ! » فكان أول من حَكَّم، أى نطق بهذا القول ؛ ولذا سمى هؤلاء « بالمحكِّمة » أيضا ، أو « المحكِّمة الأولى » . ومعنى هذا القول عندهم أنه لا يجوز العدول عن حكم الله إلى حكم الرجال : فقد بين الله تعالى حكمه فى معاوية وصحبه إذ قال : « فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » ، فلا يصح إذن إغماد السيوف بعد ما شُهرت ولا يجوز تحكيم الرجال فى الدماء .

ولما نزلوا « بحروراء » نادى مناديهم : « إن أمير القتال شَبَث بن رِبعى التميمى ، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكرى . والأمر شورى بعد الفتح . والبيعة : لله عز وجل ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . » . ثم بعد ذلك انتخبوا أميراً لهم أو « إماماً» :« عبد الله بن وهب الراسبى » من « الأزد » ؛ فقبل بعد تمنع و بعد أن عرض عليهم غيره ؛ فقال : « هاتوها . أما والله لا آخذها

Marfat.com

رغبةً فى الدنيا ، ولا أدعها فرقاً من الموت »[١] . وكانت مبايعته بعد انتهاء التحكيم وإعلان قضاء الحكمين . فهذا أول إمام لهم . فخطب فيهم فزهدهم فى الدنيا ثم قال لهم : «اخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال ، أو إلى بعض هذه المدائن ، منكرين لهذه البدع المضلة »[٢] . فخرجوا إلى « المدائن » .

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

ولما تمّ ذلك نهض من ثبتوا مع علىّ ووافقوه على خططه ، فقالوا له : « فى أعناقنا بيعة ثانية . نحن أولياء من واليْت ، وأعداء من عاديْت . »[٣] وبذا تكوّن فى الطرف الآخر حزب جديد واضح الشخصية أيضاً ؛ إلا أن مبادئه التفصيلية لم تكن قد حُددت أو قررت فى صيغة تدل على ارتباط بينها ، أو تتضمن أوجه الاستدلال عليها ؛ ولم تكن نظرياته قد كملت . وإنما الأساس الذى كانت تقوم عليه الطائفة إذ ذاك وجود عاطفة قوية : عاطفة حب لآل البيت ، ناشئة عن الدين ، والاعتقاد بأن حب الرسول والإخلاص له يستلزم حب أهل بيته والإخلاص لهم . وعاطفة إعجاب نحو شخصية علىّ نفسه ، وتقدير لصفاته النادرة النظير : من الحكمة والشجاعة والفصاحة والتبحر فى الدين والمهارة فى الحروب ؛ وستزيد الأيام وتغاير الحوادث هاتين العاطفتين قوة

---

(١) ابن الأثير جـ ٣ ص ١٣٤ (طبعة الحلبى ١٣٠٣ هـ) .
(٢) نفس المصدر .
(٣) نفس المصدر جـ ٣ ص ١٣٠ .

Marfat.com

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 أصـله الآن قد وُجد — وإن كانت تسميته لا تزال إلى هذا الوقت غير شائعة ، ووجد بقدر محدود لم يستكمل كل مقومات التكوين غير أنه منـذ ذلك التاريخ قد ضمن لحياته الاستمرار ؛ وسيأخذ فى التطور على مراحل ثابتة وينمو ويتكاثر ، حتى يصـير قوة جارفة لا يقف فى طريقها شئ وتتغلب على الحياة السياسية .

أما ما كان من أمر « الحـكمين » : فقد اجتمعا بعد انتهاء أجل الهدنة ؛ وفيما تقول الروايات كانت نتيجة التحكيم أن خدع عمرو بن العاص صـاحبه أبا موسى الأشعرى فى قصة مشهورة ممتعة ! ولـكن الرواية التى أرجح صدقهـا — لأنها تتفق مع العقل ، وتنسجم مع سير الحوادث ، وتلائم شخصية الصحابى الجليـل الذى كان مؤسساً لإحدى مدارس الفقه — هى الرواية التى ذكرها أبو الحسن المسعودى [1] ، إذ قال : « ووجدت فى وجـه آخر من الروايات أنهما اتفقا على خلع على ومعاوية ؛ وأن يجعلا الأمر بعد ذلك شورى ، يختار الناس رجلا يصلح لها . » فهذا إذن هو رأيهما ، وهـذه هى النتيجة الأخيرة للتحكيم : وذلك أنهما ردّا الأمر إلى الأمة .

الملـكية الوراثية :

ولـكن هذا الحـكم ، على كل حال ، كان من الناحية العملية فى صالح معاوية دون علىّ : فقد رفع الأول إلى مرتبة الأخير وجعلهما متساويين . وكان الأول منذ البداية معتزماً تأسيس 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 .

Marfat.com

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 فى 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 التى تخضع السياسة فيها للمثل العليا ، وعن هذا النظام المثالى الذى بدأ تطبيقه فى « المدينة » منذ يوم عقد اجتماع « السقيفة » ؛ وانتصرت نظرية الأمر الواقع ، وساد منطق القوة المادية وحده لأن الظروف التى طرأت وطبيعة الناس التى تغيرت صارت تقتضى ذلك . ومن أجل هذا طالما اعتبر المؤرخون « معاوية » أول مؤسس للنظام الملكى فى الإسلام . ولا شك أن تصوره لطبيعة الحكم هو ومن كانوا معه إنما كان مثل تصور الملوك أو « الأباطرة » من دول الأكاسرة والقياصرة الذين كانوا حوله — وإن كان بينه وبينهم فارق من جهة نوع القانون الذى يطبق فى الدولة — فهو أراد أن يسير على نفس النهج الذى كان متبعاً فى العالم فى 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 شعبة » والى الكوفة [1] حين يعهد لابنه « يزيد » ؛ فتصبح الخلافة إذن كما يقول مؤرخو الإسلام « ملكا عضوضا » ! ومن الإنصاف أن نذكر ما برر به « المغيرة » رأيه هذا ، فقد قال لمعاوية[2] : « قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف

---

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

(٢) نفس المصدر .

Marfat.com

بعد عثمان ؛ وفى يزيد منك خلف ، فاعقد له : فإن حدث بك حادث كان كهفاً للناس وخلفاً منك ولا تسفك دماء ولا تكون فتنة !». وكتب معاوية إلى مروان ابن الحكم أمير المدينة [1]: « إنى كبرت سنى ودق عظمى 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 : « والذى دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة فى اجتماع الناس واتفاق أهوائهم ، باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بنى أمية : إذ بنو أمية يومئذٍ لا يرضون سواهم . وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم ، فآثره بذلك . . . وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء . » [2] وقال أيضاً فى موضع آخر [3] : « ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه : فهو أمر طبيعى ساقته العصبية بطبيعتها . »

ولكن من ناحية أخرى نذكر ماقاله «عبد الرحمن بن أبى بكر» : فقد قاطع مروان بن الحكم وهو يخطب من على منبر المدينة ، مدافعاً عن وجهة نظر معاوية ، فصاح فى وجهه : « كذبتما ! ما الخيار أردتما لأمة محمد ؛ ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية : كلما مات هرقل قام هرقل ! ! » [4]

* * *

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

---

(١) نفس المصدر ص ١٩٩ .

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

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

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

Marfat.com

الصريحة — وحزب الشيعة الملتف حول على و بنيه . والتضارب بين هذه الأحزاب الثلاثة ، والتفاعل بين مبادئها وأعمالها ، والعلائق المختلفة التى تنشأ بينها هى التى تكوّن مجموع تاريخ الدولة الأموية ، إلى آخر القرن الأول الهجرى على الأقل .

ومن الآن فصاعداً يمكن كتابة تاريخ كل فرقة أو حزب من هذه ، فى صورة سلسلة منتظمة من الأحداث السياسية المتلاحقة غير مقطوعة الصلة . وستحتوى على حروب واجتماعات ، والقيام بثورات ، وتدابير من قبل الهيئات الحاكمة ، ومناقشات ومناظرات ؛ وهذه كلها تدخل فى باب التاريخ السياسى أو الأدبى . ولكنا هنا نحصر عنايتنا فى تتبع تطور النزعات والأفكار السياسية .

الخوارج وآراؤهم :

فتاريخ الحزب الوراثى هو تاريخ سياسى عملى محض يعرف بقراءة صحيفة الواقع . وأما الخوارج — وقد سموا بذلك من خصومهم : لخروجهم على علىّ ، أو خروجهم إلى المدائن ، أو لمفارقتهم للجماعة ؛ وصاروا يسمون أنفسهم فى العهد الأموى باسم جديد هو « الشُّراة » ، أى الذين شروه أنفسهم ، أى باعوها فى سبيل الله — فإن حياتهم مالت إلى الهدوء قليلا بعد الحوادث العنيفة الصاخبة التى جرت فى عهد « علىّ » . وكانت الضربة التى أصيبوا بها فى «النهروان» شبه قاضية ؛ وأعانت سياسة « معاوية » الحليمة الماهرة على استمرار هذا الهدوء ؛ فلم يكونوا يخرجون إلا فى صورة جماعات متناثرة ، تحت قيادة زعيم طارئ تبرزه الحاجة : مثل « فروة بن نوفل الأشجعى » ، ثم « عبد الله بن أبى الحوساء الطائى » ، ثم « حوثرة الأسدى » ؛ فهؤلاء القواد الثلاثة خرجوا فى أوائل عهد معاوية . ثم اشتد عليهم « ابن زياد » ، حين ولى البصرة سنة ٥٨ هـ ، واضطهدهم وقتل كثيراً منهم صبراً ؛ فاضطر للخروج عليه « عروة بن أدية » وأخوه « أبو بلال مرداس » . و بعد انتهاء عهد « معاوية » أعلنوا الثورة سافرة ضد الحكم لأموى كله !

Marfat.com

وفى هذه الأثناء كانت نظريات الخوارج تقرر وتتحدد معانيها ، وتتفرع إلى مسائل دقيقة ثانوية ؛ وقد ساعد على حدوث هذا التطور المناظرات التى جرت بينهم و بين خصومهم : كمناظراتهم مع « ابن عباس » ، و « علىّ » نفسه ، ومع « ابن زياد » ، « وعبد الله بن الزبير » وغيرهم . وقد احتلت مناظراتهم هذه مكاناً لها فى تاريخ الأدب العربى . ومن النظريات الأساسية التى بُنى عليها مذهبهم — وهذه فى رأى «أبى الحسن الأشعرى[1]» أحد مبدأين عامين يجمعان بين فرقهم المتباينة — حكمهم العام على علىّ والأئمة من قبله، وأعمالهم : وفى تقرير هذا الحكم يقولون إنهم يعترفون بانعقاد بيعتى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ويُثنون على أعمالهما ، ويتولونهما طوال حياتيهما ؛ ويتولون عثمان أيضاً ست سنوات من خلافته ، ثم يتبرأون منه بقية عهده . ويحكمون بصحة بيعة علىّ ويتولونه إلى أن قبل التحكيم ؛ وهنا ينبذونه بل يحكمون عليه بالكفر ، كما يحكمون بالكفر أيضاً على عثمان فى المدة التى أشرنا إليها — ولم يكن هناك فارق عندهم بين المعصية والكفر : فمخالفة القانون فى إحدى جزئياته كمخالفته كليةً — ويكفرون كذلك أهل « الجمل » و « صفين » ، والحكمين ، ومعاوية وأصحابه .

وقد أدى تشددهم فى إصدار هذه الأحكام بالتكفير والتبرؤ ، و إعلانهم لعن مخالفيهم ، والخروج لحربهم ، إلى إثارة الأذهان والضمائر لتبحث : ما هو تحديد الكفر والإيمان؟ماطبيعة المعصية : وهل هى درجات أوأنواع؟ وما الخطأ وما الفسق . وما علاقة الأعمال بالإيمان ؟ وما إلى ذلك من أسئلة كانت لها نتائج خطيرة فى تاريخ تطور الفكر الدينى والسياسى. أما المبدأ العام الثانى فهو وجوب الخروج على السلطان الجائر . ونتيجةً لهذين المبدأين تكلموا فى الإمامة وشروطها ، وطرق إقامتها ، والعدل

---

(١) رواه عبد القاهر البغدادى : « الفرق بين الفرق » ص ٥٥ (مطبعة المعارف بمصر ١٩١٠) .

Marfat.com

والبغى ، وكونوا آراءهم السياسية الخاصة .

ومرت بالخوارج فترة حاسمة كانت لها أكبر الآثار فى تطور مذهبهم ، وذلك حين خروجهم بقيادة « نافع بن الأزرق » إلى مكة ، ومبادلتهم الرأى 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 هى : (١) « الأزارقة » وهم أتباع نافع بن الأزرق و (٢) « الصفرية » أتباع زياد بن الأصفر ؛ و (٣) « البيهسية » أتباع أبى بيهس الهيصم بن جابر ؛ و (٤) « النجدات » أتباع نجدة بن عطية بن عامر الحنفى ؛ و (٥) « الإباضية » وهم أتباع عبد الله بن إباض المرِّى — ولا تزال للأخيرين بقية إلى اليوم فى الجزائر ، وعمان ، وشرق إفريقية .

ولا ندخل فى ذكر تفاصيل المسائل التى اختلفوا عليها ؛ ولكن رءوس المسائل التى دار عليها الجدل هى : الجهاد ، أو القعود ، والتقية أو المجاهرة ، والبحث فى 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 ، أى 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 الخوارج وحددت وذاعت ؛ ولم يبق عليها إلا التدوين .

نظريات الشيعة :

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

Marfat.com

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

فأما تتابع الأحداث : فقد وُجد ، أولا ، فى النتائج المحزنة التى لم ينته جهاد «على» إلا إليها فى أيام خلافته المضطربة ؛ ثم فى مصرعه على يد أحد الخوارج وهو يستعد لاستئناف المعركة ، فبقى الجو خالياً لمنافسيه . ثم فى التياث الأمر على ابنه « الحسن » وتخاذل الناس عن نصرته حتى اضطر إلى التسليم ؛ ثم فى موته فى ظروف مريبة غامضة يرى شيعته أنها من تدبير أعدائه ؛ فبموته ضاع الأمل الذى كان باقياً فى أن حقه ربما كان سيعود إليه بعد وفاة «معاوية» . ثم فى قسوة « زياد » ، الذى ألحقه معاوية بنسبه ، على رجال الشيعة واضطهاده لهم ، وإرساله « حُجر بن عدىّ »[1] من زعمائهم ومن أشراف العرب ومن خير الناس

---

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

Marfat.com

إلى معاوية ليقتل صبراً ، وبأسلوب وحشى لا يدل إلا على مجرد الرغبة فى الانتقام . ثم فى 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 والفاجعة 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 ، وأعطتهم هذه القوة التى جعلت منهم أكبر هيئة فى المعترك السياسى الدينى ومكنتهم من أن يصيروا الحزب الخالد الذى لا يزال باقياً بتمام قوته ووجوده إلى اليوم .

وأما العوامل الخارجية : فإنما نعنى 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 بها 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 نشطت 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 » [1] : « 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.

Marfat.com

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

وقد أنتج وجودهم آثاراً كثيرة : كان أهمها ، من الوجهة السياسية الدينية ، تعضيد الحركة الشيعية . فإن الفكرة الشيعية كانت أكثر الأفكار ملاءمة لعقولهم ،وأشدها انسجاماً مع طبيعة تكوينهم الفنى والوجدانى، كما حددت عناصره عوامل الوراثة والتاريخ . فالفارسى يفهم جيداً الحق الإلهى للملوك ، وكان يعترف بهذا الحق للأكاسرة ؛ وطالما أفهمه هؤلاء أنهم صور مجسمة للآلهة . وكما يقول الأستاذ « دوزى[1] » ، الذى يقرر — ونحن نقره على رأيه لأننا نجد نتائج البحث تؤيده — : « إن الشيعة فرقة فارسية فى حقيقتها وجوهرها » — يقول : « إن الفارسى لم يكن يستطيع أن يتصور أن خليفة « النبى » يمكن أن يوجد بالانتخاب، فهذه الفكرة غير معهودة له وغير معقولة ؛ وإنما المبدأ الوحيد الذى يمكنه أن يفهمه هو مبدأ الوراثة . » . وكل الذى كان هو فى 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 فى شئ — وإن كان الدافع ونوع العاطفة ولا شك مختلفين ، وكان حدوث العملية غير شعورى — أن يقال إن « البيت النبوى » ، وقد مثله « آل على » ، قد حل فى قلوب هؤلاء الفرس واعتبارهم محل بيت « آل ساسان » !

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

---

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

Marfat.com

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

وقد قيدنا قولنا بهذه العبارة : « بهيئته التاريخية التى عرفناها » ، احترازاً من أن يُتوهم أن حزب الشيعة لم يكن موجودا قبل أن تحدث هذه الآثار من ضغول الموالى ؛ فالحقيقة أنه كان موجوداً منذ عهد علىّ ، وكان قادته وأكثر أفراده 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 تزدد قوة الحماس بين أفراده إلى الدرجة التى بلغتها فيما بعد ، من أجل متابعة الجهاد والعمل لنشر الدعوة بين أكبر عدد ممكن . ولكن هذه الميزات كلها قد وجدت بعد اعتناق الفرس المذهب ؛ ولم تمح القيادة من العرب في أى وقت : « فالتوابون » الذين قاموا يطالبون بدم الحسين كان قادتهم من العرب ، وحتى بين أسماء « نقباء » الدعوة العباسية يوجد عدد كبير من العرب ؛ ولكن جند الحركة ، أو الأيدى العاملة أو السواد الأعظم كانوا من الفرس .

نتيجة لكل هذا الذي ذكرنا كانت أول فرقة شيعية ظهرت ولها هذه المميزات ، هى : « الفرقة الكيسانية » . أسسها « كَيْسان » ، مولى علىّ بن أبى طالب ؛ وقد ألفها عقب مقتل الحسين وقام يدعو إلى التفاف الشيعة حول « محمد بن على » المعروف بابن الحنفية ، بعد مصرع أخويه الحسن والحسين . وقد صور شخصية « محمد » هذا تصويراً عجيباً فزعم أنه ورث العلوم السرية التى أوصى بها علىّ ؛ وخلع عليه كل صفات التقديس [1] . و بدأت منذ ذلك الوقت تتجسد فكرة

---

(١) قال « الشهرستانى » : « يعتقدون فيه — أى فى محمد بن الحنفية — اعتقاداً فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها واقتباسه من السببين الأسرار بجملتها : من علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والأنفس . » : الملل والنحل « الطبعة الأولى للأزهر » جـ ١ ص ٣٨٠

« الإمامية » ، وتظهر نظريات « المهدية » « والوصاية » ، ثم « الرجعة » وبالجملة كوّن « الطقوس » التى سيعرف بها هذا المذهب ثم ستنتقل إلى غيره من مذاهب الشيعة .

وقد اشتهر أمر هذا المذهب وارتفع لواؤه ؛ بل كاد ينجح فى إقامة « دولة » على يد « المختار الثقفى » الذى نهض لمقاومة « ابن زياد » سنة ٦٦ هـ واستولى على « الكوفة » ، ثم حارب ابن زياد وقتله . وتروى كتب التاريخ أن أكثر جيشه كان من « الموالى » ، وأنه ساوى بينهم و بين العرب فى العطاء ، فأثار بذلك سخطاً بين جنده من العرب (١) . وعلى لسان المختار وفى هذا العهد نلحظ أن كلمة « الشيعة » قد أصبحت علماً على هذه الفرقة بالذات ، بعد أن كانت تطلق بلا تعيين (٢) . وصارت تتداول مع كلمات « المهدى » و « الوصى » و « الإمام » فى أقوال التوابين والمختار وتابعيهم : فمن ذلك قول « رفاعة بن شداد » البجلى أحد « التوابين » عن « سليمان بن صُرَد » الخزاعى زعيمهم أنه : « شيخ الشيعة » (٣) ؛ وما ورد فى حديث لسليمان هذا نفسه إذ قال : « هذا الدهر .. الذى شمل فيه الجور أولى الفضل من « هذه الشيعة » (٤) ؛ وقول « المختار » لابن الزبير : « إنى لأعلم قوماً الخ .. تقاتل بهم أهل الشام » . قال : من هم ؟ . قال : « شيعة على بالكوفة » (٥) . وغير هذا كثير . وأيضاً قول المختار وهو يدعو الناس إلى دعوته : « جئتكم من عند « المهدى » محمد بن الحنفية وزيراً أميناً » (٦) ، وقوله وهو على المنبر : « إن « المهدى » بن « الوصى » بعثنى إليكم أميناً ووزيراً . » (٧) ، وقول كثير عزة وكان من أتباع « محمد » :

---

(١) الطبرى : عند ذكر « ثورة المختار » .

(٢) من أمثلة ذلك قول معاوية فى خلال وصيته المغيرة عند ما ولاه الكوفة سنة ٤١ هـ : « شيعة عثمان » . ابن الاثير طبعة حسين بك حسنى ١٢٩٠ هـ . ج ٣ ص ٢٠٢

(٣) ابن الاثير : ج ٤ ص ٦٧ .

(٤) المصدر نفسه . ج ٤ ص ٦٨ .

(٥) ابن الاثير : ج ٤ ص ٧٣ .

(٦) المصدر نفسه : ج ٤ ص ٦٩ .

(٧) ابن الاثير : ج ٤ ص ٧١ .

Marfat.com

هديت يا « مهدينا » ابن المهتدى أنت الذى نرضيٰ 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 التى رسمت ، وفى نفس هذه الاتجاهات التى عينت . ولن تحدث على كل حال تطورات جديدة إلى نهاية القرن الأول ؛ فإن الشيعة الكيسانية ستستمر إلى وفاة «أبى هاشم» بن محمد بن الحنفية سنة ٩٨ هـ الذى تنسب إليه الفرقة « الهاشمية » وهى فرع من الأولى . وحينئذ سيعهد بالأمر من بعده لابن عمه « محمد بن على العباسى » ، ولذا فإننا نستطيع أن نقول إنه كان من أثر وجود الشيعة « الكيسانية » قيام « الدولة العباسية » .

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

---

(١) ابن الأثير : ج ٤ ص ١٠٦ .

Marfat.com

نشأة المعتزلة :

وفى مقدمة التطورات التى حدثت فى أوائل القرن الثانى الهجرى إلى جانب ما ذكر : تكوّن فرقة جديدة ستكون كبيرة الأثر فى تاريخ الفكر الدينى والسياسى ؛ ألا وهى فرقة « المعتزلة » ، أو كما آل أمرها لأن تسمى بذلك . وكانت نشأتها واضحة وتم تكونها فى ضوء التاريخ ، ولذا فإنا سنتناول هنا نشأتها بإجمال ؛ ثم نقتصر على ذكر الصفات العامة ، ونصحح بعض الآراء الخاطئة التى قيلت عنها .

تروى كتب التاريخ كلها حادث انفصال « واصل بن عطاء » عن أستاذه « الحسن البصرى » ، وأن الأخير قال حينئذ : « اعتزلنا واصل ! » . وهذه الرواية ثابتة بالتواتر ، فلا داعى إلى الشك فيها . ولكن الذى نريد أن نلفت إليه النظر هو أن هذه الرواية ليست إلا جزءاً من الحقيقة ؛ أما الحقيقة الكاملة فهى أن واصلا اختلف مع استاذه فى مسائل عديدة ، فى مقدمتها مسألة القدر مثلا — 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 » : أى يكوّن مدرسة جديدة يكون لها منهج فى الرأى مختلف عن الآراء التى كان يتلقاها من أستاذه . وليس هناك شك فى أن « واصلا » هو أول من أسس هذه المدرسة ، وإن كان سبقه بعض أفراد عبروا عن بعض آرائها بآرائه ، فهو رأس « المعتزلة » ، أى كفرقة من الفرق الإسلامية ذات منهج معين ، بلا جدال .

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

Marfat.com

البغدادى . ولم يكونوا على كل حال يُدعوْن بهذا الإسم فى بادىء الأمر ، أو لم يكونوا يقبلونه ؛ وإنما كانوا يُسموْن « القدرية » أو « العدلية » ؛ وكانوا هم يدعون أنفسهم : « أهل العدل والتوحيد » : لقولهم باختيار العبد فى فعله ؛ ونفى صفات الله . ولكن الأستاذ «أحمد أمين» ، وقد أراد أن يأتى بجديد ، عقد فصلا طويلا فى كتابه « فجر الإسلام » [1] عن المعتزلة قال فيه : إنه يستبعد أن يكون أحد هذه الأمرين هو سبب تسمية الفرقة بهذا الإسم ، وإنما السبب فى رأيه هو أن هناك وجه شبه كبير بين هؤلاء المعتزلة و « معتزلة » آخرين وجدوا فى عصر علىّ ومعاوية ؛ وهو لا يقصد بالأخيرين إلا هذا العدد المحدود من الصحابة الذين امتنعوا عن الخوض فى الفتنة ، ولم يشتركوا فى القتال بين على ومنافسيه ؛ وقد سبقت الإشارة إليهم . وما ذلك إلا لأنه ورد عنهم فى بعض النصوص أنهم وصفوا بأنهم « معتزلة » أو « اعتزلوا » . ولم يقدم الأستاذ فى بحثه المستفيض أى دليل على هذه الدعوى غير هذا الاتفاق فى إطلاق اللفظ على الجماعتين ، مع أنه يعترف بأنه كان بينهما نحو مائة عام . وإلا وجه الشبه بهذا الذى يزعم أنه موجود بين مبادئهما وأعمالهما .

فأما إطلاق اللفظ : فمن الممكن أن يستعمل الإنسان أى لفظ بمعناه اللغوى فى مناسبات عديدة ؛ ولكن العبرة بالمعنى الاصطلاحى إذا كان يراد منه . وقد رأينا أن كلمة « شيعة » كانت تطلق أولا بلا تعيين على أنصار عثمان وأتباع علىّ ، 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 إلا معناها اللغوى . ولم يُثبت الأستاذ بعد هذا القول أنه توجد أى صلة تاريخية بين الفئتين مع أنه فصل بينهما كما يقول نحو قرن ، والحقيقة أنه لا توجد أى صلة بينهما أبداً .

---

(١) فجر الإسلام : صفحات : ٣٣٨ — ٣٤٨ .

Marfat.com

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

فكيف لعمرى يشبّه الأستاذ بهم طائفة « المعتزلة » وهى فرقة ظهرت فى ظروف خاصة ، ولها عقائد مقررة ومنهج مشترك معين : ولم يمتنعوا عن إبداء الرأى ، بل على العكس كانوا يطالبون بوجوب إبداء الرأى فى كل شىء مع البحث عن علته أو مستنده العقلى[1] ؟ ؟ وكانوا فى السياسة « إيجابيين » ، وإن لم تكن السياسة غرضهم الأول ، فكانوا يجاهرون بالخروج على الإمام الجائر . ومبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أحد العقائد الأساسية التي يذهبون إلى أن الإيمان لا يتم إلا بقبولها جميعاً . وقد أظهروا رأيهم فى « على » ومخالفيه . وأجمعوا على التخطئة وإن كانوا لم يتفقوا فى تعيين موضعها . وكان بنو أمية فى نظرهم عصاة جائرين وحكاماً طغاة ! بل أكثر من ذلك ؛ لأن نظريتهم فى حكم مرتكب الكبيرة معروفة ، وهى أنهم يعتبرونه « فاسقاً » ، أى يخرجونه من دائرة الإيمان . فهم لم يكونوا إذن راضين عن بنى أميه ولو سلبياً ، ولا كان **هؤلاء** راضين عنهم أيضاً — وهذا على خلاف

---

(١) على أن هذا الرأى لم يكن جديداً أيضاً ! فقد اعترف الأستاذ أحمد أمين نفسه فى هامش الصفحة بأنه قد اطلع بعد الفراغ من كتابة بحثه على مقال للمستشرق « نالينو » وجده يرى فيه هذا الرأى . ونقول نحن إننا نجد هذا الرأى أيضاً فى « دائرة المعارف الاسلامية » The Encyclopaedia of Islam Vol.III, P. 787 مادة « معتزلة » للأستاذ H.S. Nyberg ، ولا ندرى لماذا لم يشر الأستاذ أمين إلى هذا المرجع ؟ !

Marfat.com

ما يقول الأستاذ « أحمد أمين » الذى أراد أن يستنتج أنه كان فى موقف المعتزلة تأييدٌ للأمويين ولو بطريق غير مباشر ، وأن الأخيرين كانوا شاعرين بهذا التأييد ، ولذلك لم يضطهدوهم . فهذه دعوى تنقضها وقائع التاريخ : إذ أن المعتزلة قد اشتركوا فى القتال مع « يزيد بن الوليد » الثائر ، وكان على مذهبهم ، ضد « الوليد » ابن عمه الماجن الذى خُلع وقتل . وكانوا مؤيدين « للزيدية » فى ثورتهم : بل « زيد » نفسه كان معتزليا : كان تلميذاً لواصل ! وقد قُتل « غيلان » الدمشقى فى عهد هشام بعد أن صب سخطه ولعناته على حكم بنى أمية[1] ؛ وحتى فى عهد المنصور العباسى كان هذا الخليفة الكبير يخاف من عمرو بن عبيد و يحامله ، لئلا يثور عليه[2] .

والآن وقد تبينت فى ثنايا المناقشة طبيعة المعتزلة و بعض الصفات العامة المميزة لمذهبهم ، نرى أن نختم هذه الكلمة عنهم بذكر حقيقتين : الأولى أن المعتزلة ينبغى أن ينظر إليهم — أولا — على أنهم فرقة «دينية» فلسفية ، ثم «سياسية» بعد ذلك . فإنه بمراجعة الأصول الخمسة التى يقال إن المرء لا يصح أن يسمى معتزليا إلا إذا قبلها جميعاً ، وهى بالإجمال : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — نجد أن ليس بينها ما يمكن أن يعتبر مبدأ 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 فى أكثر المسائل التى كانت موضع بحث فى هذا العصر ، واشتركوا أيضاً فى السياسة العملية كما سبقت الإشارة إليه ؛ فكان أثرهم إذن فى ناحيتى السياسة النظريه والعملية أثراً خطيراً .

---

(١) أنظر « المنية والأمل » للمرتضى ص ١٦ — ١٧ .

(٢) ذكر المرتضى : أن «المنصور» كان يبالغ فى تعظيمه ، ورثاه بأبيات ؛ ولكنه كان يعرف أنه يخرج عليه إذا وجد الفرصة والمدد ! ص ٢٣ .

Marfat.com

والحقيقة الثانية هى : أن بحث مسألة مرتكب الكبيرة ، وهى المسألة التى وقع بشأنها الخلاف بين واصل وشيخه ، وترتب على الخلاف نشأة المعتزلة — وهو السبب الذى نعود إليه أخيراً — هذا البحث لم يُبدأ لذاته . وإنما كان فرعاً عن البحث فى حقيقة الإيمان . وهذا البحث ، بدوره ، إنما نشأ كنتيجة لتكوين الأحكام على أعمال الصحابة وتابعيهم ؛ ولا سيما الأحكام التى أعلنها الخوارج وكفروا فيها كبار الرجال : كعلى 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 توالت الحروب والأزمات منذئذٍ : فحدثت ثورات المختار ، والشيعة ، والزبيرين ، والأزارقة ، وابن الأشعث . وفى خلال هذه الأخيرة بدت مناسبة لإثارة مسألة « التكفير » مرّةً أخرى ؛ وتلك حين أصر « الحجاج » على وجوب إقرار الذين كانوا خرجوا عليه بالكفر على أنفسهم .

هذه المسائل جعلت الناس تفكر ؛ وفى أواخر القرن الأول الذى كان مليئا بهذه المنازعات سادت فترة من الهدوء : فى عهد الوليد وسليمان ، ثم عمر بن عبد العزيز ؛ فبدأ عهد من البحث ومن التأمل . وكان مركز هذه الحركة، أو من كبار قادة الفكر « الحسن البصرى » : فقد كان كما روى ابن سعد عنه فى طبقاته[1] وغيره : « من رءوس العلماء فى الفتن والدماء » . ومعنى ذلك ، باللغة الحديثة ، أنه كان عالما بأخبار الحروب والخلافات التى بين الصحابة والتابعين ؛ أو بعبارة أخرى كان « مؤرخا » ! . وكان فى نفس الوقت فقيهاً وزاهداً ، فأثيرت هذه المسائل كلها المتعلقة بالكفر والإيمان وأعمال الصحابة وغيرها فى حلقته ؛ وكان لا بد من العثور على الإجابات عليها . أو يمكننا أن نقول أيضاً ، بتعبير حديث ، إنه تكونت حول « الحسن » مدرسة « نقد تاريخى »

---

(١) طبقات ابن سعد ج ٧ ص ١٤٢ وما بعدها .

Marfat.com

و إن كان الدافع إليه طبعاً دينيا . فكان من ثمرات هذه المدرسة نشوء فرقة المعتزلة ؛ وصدور كثير من الأحكام السياسية التى أغنت تراث الفكر من هذه الناحية .

أهل الحديث أو السنة :

وللحسن 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 ؛ و إنما كان رجال المذهب يعرفون باسم « أهل الحديث » أو التابعين أو العلماء أو القراء . وهؤلاء هم الذين كانوا مشتغلين بعلوم الحديث والفقه . ولم يكوّنوا « فرقة » لأنهم لم يتجمعوا حول راية واحدة ، ولم ينخرطوا فى سلك نظام واحد . بل كانوا « مجتهدين » متفرقين، كل منتهج نهجه . ولأن عنايتهم كانت موجهة إلى البحث فى مسائل الفقه أو القانون ، لا إلى مسائل العقائد أو الكلام . ويمثل فكرتهم ما قاله « مالك » حين سئل ، فى وقت بعد هذا ، عن كيفية « الاستواء » فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ؛ والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة »[1] . و إجابته لمن سأله عن الصفات «أَمِرُّوها كما جاءت، بلا كيف»[2]. ويمثلهم أيضاً قول عمر بن عبد العزيز : « تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلطخ بها ألسنتنا »[3]: أى أنهم يمتنعون عن التبرؤ واللعن ، والحكم بالتكفير أو بغيره

---

(١) ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤ .

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

بالنسبة إلى الصحابة ، مخالفين الخوارج فى ذلك كل المخالفة ؛ وكان من نتيجة ذلك أنهم تركوا البحث فى مسائل الإمامة وما يتعلق بها للخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة يتداولونها فيما بينهم ؛ ولم يبدأوا فى تدوين آرائهم وتحديدها إلا بعد أن فرغ هؤلاء منها بوقت طويل. ولكن هذا لا يعنى أنهم — كأفراد — لم تكن لهم آراء سياسية ؛ أو يستنتج من ذلك أنهم كانوا راضين عن سياسة الحكم التى كانت تساس بها الأمة من قِبلَ الأمويين أو العباسيين . ولكنهم رأوا أن الخروج والثورات التى لا يُنتظر نجاحها إنما تؤدى إلى إحداث الفتن ؛ والفتن تعقبها الاضطرابات وسفك الدماء وتصدع الوحدة ووقوع الجرائم . فكانوا يؤثرون عدم الخوض فى السياسة ، والعكوف بدلا من ذلك على متابعة دراساتهم العلمية التى 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 الحكام ويوافقون على سياستهم ، ويتعاونون معهم فى أعمالهم . وقد أبنّا نحن حقيقة الأمر فى ذلك ؛ ثم إن التاريخ يؤيد ما نقول: وآية ذلك الحسن البصرى وسلوكه وآراؤه . فآراؤه إذن مغزى كبير فى أنها تثبت هذه الحقيقة . وشخصيته نموذج لغيره من أهل الحديث أو التابعين الذين هم السلف لمن سيطلق عليهم اسم « أهل السنة » . ومثل الحسن البصرى الشعبى ، وسعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب ، فى عهد بنى أمية ؛ وأبو حنيفة ومالك ، وأحمد ، فى عهد بنى العباس . وكل هؤلاء كانوا معارضين لسياسة الحكام والأمراء فى عصورهم المختلفة ؛ بل غير مقرين لنظم الحكم أنفسها التى

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

Marfat.com

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

روى أبو يزيد « المبرد » فى « كامله »[1] « أن الحسن كان إذا تمكن فى مجلسه ذكر عثمان فترحم عليه ثلاثاً ، ولعن قتلته ثلاثاً ويقول لو لم نلعنهم للعنا ؛ ثم يذكر علياً فيقول : لم يزل أمير المؤمنين على رحمه الله يتعرف النصر ويساعده الظفر حتى حكَّم ، فلم تحكِّم 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 »[2] .

وقال عن معاوية أيضاً : « أربع خصال كن فى معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة : انتزاؤه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة . واستخلافه بعده ابنه . . وادعاؤه زيادا . . وقتله حجراً وأصحاب حجر . فيا ويلا له من حجر ، وياويلا له من حجر ، وأصحاب حجر ! ! »[3] .

وروى المسعودى[4] أن «عمر بن هبيرة» حين ولاه «يزيد» العراق وخراسان بعث إلى «الحسن البصرى» و «الشعبى» و « ابن سيرين » وأراد أن يأخذ عليهم المواثيق ليزيد . فتكلم الشعبى وابن سيرين كلاما فيه تقية ؛ فلما سئل الحسن أجاب: « يا ابن هبيرة خف الله فى يزيد ولا تخف يزيد فى الله : إن الله يمنعك من يزيد وإن يزيد لا يمنعك من الله . يا ابن هبيرة إنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق!! »

---

(١) الكامل جـ ٢ ص ١٣٦ .
(٢) تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ٧٩ .
(٣) ابن الأثير جـ ٣ ص ٢٠٩ .
(٤) مروج الذهب جـ ٢ ص ١٢٨ .

Marfat.com

وهـكذا . . وسيرة كثير من التابعين معروفة فى إعراضهم عن الحـكام ونفورهم منهم واحتجاجهم عليهم : فمن ذلك ما رُوى[1] عن « سعيد بن المسيب » — وكان أفقه الناس فى عصره — « أنه دُعى إلى نيف وثلاثين ألفاً ليأخذها ، فقال : «لا حاجة لى فيها ولا فى بنى مروان ، حتى ألقى الله فيحكم بينى و بينهم!». وخرج « الشعبى » و « سعيد بن جبير » على « الحجاج » ، واشتركا فى ثورة « ابن الأشعث » ضده ؛ وكانت هذه الثورة قد تطورت حتى نادى الجند المحاربون بخلع « الحجاج » الطاغية ، وأميره « عبدالملك » نفسه ! .

فهذا كله يبين لنا روح أهل الحديث أو السنة ؛ وهم الذين ستتـكون منهم ومن أتباعهم فرقة « أهل السنة » ، التى ستشمل غالبية الأمة ، وتمثل الروح الإسلامية العامة . و إذا كان قد قيل إن المعتزلة هم « معتدلة الخوارج » فيمكن أن نقول ، قياساً على ذلك ،إن أهل السنة « معتدلة المعتزلة » ؛ و بالتالى يمـكن أن يُقال أيضاً إن المرجئة — وهذه هى الفرقة الأخيرة التى بقى علينا أن نتحدث عنها — هم « معتدلو أهل السنة » .

فرقة المرجئة :

وفرقة « المُرجئة » غامضة النشأة ؛ ولـكن يمـكن تحديد وقت ظهورها بالعقود الأخيرة من القرن الأول . وقد نشأت كأثر عكسى ، أو «رد فعل » ، لمغالاة الخوارج فى عقيدتهم ، من حيث التكفير والإصرار على أن العمل لا يتجزأ من الإيمان ، فمرتـكب الـكبيرة 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 يُعذّب إذا كان الإيمان خالصاً ، واليقين صادقا » . وهذا القول مروىٌّ عن « يونس

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلـكان حـ ١ ص ٢٥٨ حرف « السين » .

Marfat.com

ابن عَوْن النميرى »[١] وهو من أوائل مؤسسى مذهبهم ؛ وإليه تنسب الفرقة « اليونسية » منهم .

ومن أقوالهم المشهورة المأثورة عنهم : « إنه لا تضر مع الإيمان معصية ، كما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة »[٢] . وقال « مقاتل بن سليمان »[٣] منهم : « إن المعصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان ؛ وإنه لا يدخل النار مؤمن » . وقال « غَسَّان الكوفى »[٤] « إن الإيمان يزيد ، ولا ينقص » ؛ بينما قال « غيلان الدمشقى »[٥] — وقد عد منهم وهو فى نفس الوقت يقول بالقدر — : « إنه لا يزيد ولا ينقص » .

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

وسمُّوا « 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 الرأى أصح من سابقه . فهم يقفون إذن فى الطرف الآخر المقابل للخوارج ؛ وعقيدتهم هى العكس التام لعقيدة هؤلاء . ويمكن أن يعبر عن مذهبهم بلغة العصر الحديث بأنه مذهب « التسامح » ، أى التسامح الدينى بين طوائف المؤمنين فى حدود الإسلام ، فلا يكفر بعضهم بعضاً ، ولا يلعن بعضهم بعضاً . وقد أفصح عن هذا المعنى شاعرهم « ثابت قطنة » ،

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٢٦٠ « طبعة الأزهر » .
(٢) نفس المصدر ص ٦٨ .
(٣) « « ص ٢٦٨ .
(٤) « « ص ٢٦٣ .
(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٩٤ — وحكى هـذا القول عن أبى حنيفة أيضاً :ص ١٩١ .

من قصيدة طويلة نقتبس منها هذه الأبيات[1] : —

يا هند فاستمعى لى إن سيرتنا أن نعبد الله لم نشرك به أحدا

نُرجى الأمور إذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار أو عندا

المسلمون على الإسلام كلهم والمشركون استووْا فى 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 » . فنظرته إذن كانت إلى الماضى ، وكان حكمه على أعمال تاريخية .

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

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

---

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

Marfat.com

مازعمه الدكتور« أحمد أمين » [1] : من أن هذا المذهب كان له هدف سياسىّ ، وهو التهوين من شأن أعمال بنى أمية ، أو على الأقل كان هذا هو أثره ؛ وأنه كان فى موقف « المرجئة » تأييد لبنى أمية ولو عن طريق غير مباشر ؛ بل أكثر من ذلك : « أنهم » — كما يقول — « كانوا يرون فى حكومة بنى أمية حكومة شرعية ، وكفى بذلك تأييداً » . يتبين أن كل هذه المزاعم — مثل دعاواه السابقة عن المعتزلة — بعيدة كل البعد عن الصواب ؛ وأن المذهب لم يُفهم على حقيقته ، كما كان ينبغى أن يُفهم .

والغريب أن المؤلف لم يأت بأى دليل قاطع : فى 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 الجدلية بمثلها . ولكن المسألة — على كل حال — لا تحتاج إلى جدل : فحقيقة المذهب على النحو الذى قررناه ، وفى ضوء نشأته ، والنصوص التى أثرت عن أتباعه ، تدل دلالة لا تقبل الشك على أن المذهب لم يكن ينظر إلى أحداث السياسة الجارية فى عصره ؛ ولم يكن يقصد أن يبرر سياسة الحكومة القائمة .

ثم هذه هى الوقائع التاريخية التى تثبت ذلك : وهى أن كثيراً من القادة الذين نُسب إليهم « الإرجاء » قد نهضوا لمحاربة بنى أمية ، وثاروا عليهم وسعوا إلى دك بناء دولتهم ، فمن هؤلاء : سعيد بن جُبَير ، وغيلان بن مروان ، والحارث ابن سُريج ، وأبو حنيفة : فالأول ثار على عبد الملك والحجاج حتى قُتل شهيداً ، والثانى صلب ومُثل به فى عهد هشام ؛ والثالث خرج على هشام ووالية بخراسان وكان لخروجه خطب طويل ؛ والأخير كان مؤيداً لزيد بن على فى ثورته ، وامتُحن امتحاناً قاسياً فى عهد الأمويين . كما أن كثيراً من الذين ناصروا يزيد بن المهلب

---

(١) فجر الاسلام : ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .
وضحى الاسلام : ج ٣ ص ٣٢٣ وما يليها .

Marfat.com

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

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

* * *

والآن ، وقد تتبعنا نشأة الأحزاب والمذاهب حتى صار كل منها حقيقة واقعة ، ووقفنا على الخصائص والصفات العامة التى تميز كلا منها ، وعرفنا مدى صلتها بالحياة العملية وما ترتب على كل منها من آثار سياسية — نرى أن ننتقل إلى دراسة الآراء المختلفة فى صورة نظريات علمية ، أخذت صيغها النهائية المحددة ، ورتبت العناصر الجزئية التى تتألف منها ترتيباً منطقيا ، 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 التى يشتمل عليها هى التى ستكون موضع دراساتنا فى الفصول القادمة .

Marfat.com

الفصل الثالث

الإمامة : مباحثها – ماهيتها

— ١ —

قال العلامة « الشهرستانى » :

« وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ؛ إذ ما سُل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة فى كل زمان[1] » .

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

المشكلة الكبرى :

وقد أصبحت « الإمامة » هى المشكلة الرئيسية الكبرى التى دار عليها

---

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

Marfat.com

البحث السياسى فى الإسلام خلال العصور المختلفة[١] ؛ وكانت هى الغاية والهدف ، أو المحور الذى لا تفترق عنه الأفكار . وهذه الصلة هى التى أعطت للنظريات الإسلامية طابعها الخاص ، وعينت لها الاتجاه الذى لا تحيد عنه : ومن ثمَّ فإن هذه النظريات إنما تُبحث على أنها إجابات متنوعة المسائل التى تتألف منها تلك المشكلة ؛ ومجموعة تلك الإجابات تكوّن الأبحاث التى تعرف بأبحاث « الإمامة » ؛ وهى التى سنعمد إلى عرضها وإيضاحها فى الفصول التالية . وإذن فيلزم أن نعرف كيف نشأت هذه الأبحاث ، وكيف وُجدت تلك المسائل ؟ ولم اتخذ هذا النوع من الدراسات ذاك الطابع المعين ؟ وما الذى حدد مجاله ، واختار له هذه المصطلحات الفنية الخاصة به ؟ .

نشأة البحث العلمى :

ونشأة البحث العلمى فى مسائل « الإمامة » — كغيره من أنواع الدراسات فى نواحى العلوم الإسلامية المختلفة — كان يحوطها الغموض . وقد صرح أحد كبار « المستشرقين » ممن خصصوا أنفسهم لدراسة هذا الموضوع — وهو السير « ت . أرنولد » — بأن « تاريخ نشأة النظريات غير معروف[٢] . » : وقال : « إن الوقت الذى وضعت فيه نظريات الخلافة فى صيغها النهائية غير متأكد منه[٣] . » : ولكننا نستطيع أن ندعى أن نتائج البحث التى وصلنا إليها قد هدتنا

---

(١) يجد المؤرخ عند الدراسة المقارنة لتاريخ الفكر السياسى العام ، لدى الأمم المختلفة ، الظاهرة نظائر : فالمشكلة الرئيسية التى تبلورت حولها الأبحاث عند « الإغريق » فى مسألة « العدالة » أو « الفضيلة » : Justice . وكانوا دائبى البحث عن المجتمع العادل أو « الفاضل » والمدينة العادلة أو « الفاضلة » . وتركز البحث فى خلال العصور الدينية فى أوروبا حول مسألة تحديد العلاقات بين السلطتين الروحية والزمنية . وراجت فى أوروبا إبان عصور النهضة فكرة افتراض « العقود الاجتماعية » فتغلبت على غيرها من المسائل . وطبعت الدراسات السياسية بطابعها . وهكذا .

(٢) The Caliphate , P. II.

(٣) Ibid : P. 20.

Marfat.com

الفصل الثالث

الإمامة : مباحثها — ماهيتها

— ١ —

قال العلامة « الشهرستانى » :

« وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة : إذ ما سُل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة فى كل زمان[1] » .

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

المشكلة الكبرى :

وقد أصبحت « الإمامة » هى المشكلة الرئيسية الكبرى التى دار عليها

---

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

Marfat.com

البحث السياسى فى الإسلام خلال العصور المختلفة[١] ؛ وكانت هى الغاية والهدف ، أو المحور الذى لا تفترق عنه الأفكار . وهذه الصلة هى التى أعطت للنظريات الإسلامية طابعها الخاص ، وعينت لها الاتجاه الذى لا تحيد عنه : ومن ثمَّ فإن هذه النظريات إنما تُبحث على أنها إجابات متنوعة المسائل التى تتألف منها تلك المشكلة ؛ ومجموعة تلك الإجابات تكوّن الأبحاث التى تعرف بأبحاث « الإمامة » ؛ وهى التى سنعمد إلى عرضها وإيضاحها فى الفصول التالية . وإذن فيلزم أن نعرف كيف نشأت هذه الأبحاث ، وكيف وُجدت تلك المسائل ؟ ولم اتخذ هذا النوع من الدراسات ذاك الطابع المعين ؟ وما الذى حدد مجاله ، واختار له هذه المصطلحات الفنية الخاصة به ؟ .

نشأة البحث العلمى :

ونشأة البحث العلمى فى مسائل « الإمامة » — كغيره من أنواع الدراسات فى نواحى العلوم الإسلامية المختلفة — كان يحوطها الغموض . وقد صرح أحد كبار « المستشرقين » ممن خصصوا أنفسهم لدراسة هذا الموضوع — وهو السير « ت . أرنولد » — بأن « تاريخ نشأة النظريات غير معروف[٢] . » : وقال : « إن الوقت الذى وضعت فيه نظريات الخلافة فى صيغها النهائية غير متأكد منه[٣] . » : ولكننا نستطيع أن ندعى أن نتائج البحث التى وصلنا إليها قد هدتنا

---

(١) يجد المؤرخ عند الدراسة المقارنة لتاريخ الفكر السياسى العام ، لدى الأمم المختلفة ظواهر نظائر : فالمشكلة الرئيسية التى تبلورت حولها الأبحاث عند « الإغريق » كانت هى مسألة « العدالة » أو « الفضيلة : Justice . وكانوا دائم البحث عن المجتمع العادل أو « الفاضل » والمدينة العادلة أو « الفاضلة » . وتركز البحث فى خلال العصور الدينية فى أوروبا حول مسألة تحديد العلاقات بين السلطتين الروحية والزمنية . وراجت فى أوروبا إبان عصور النهضة فكرة افتراض « العقود الاجتماعية » فتغلبت على غيرها من المسائل . وطبعت الدراسات السياسية بطابعها . وهكذا .

(٢) The Caliphate , P. II.

(٣) Ibid : P. 20.

Marfat.com

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

ظلت أكثر العلوم الإسلامية تروى بطريق المشافهة طوال عهد بنى أمية ، لم يدون منها إلا القليل ؛ وإنما بدأ « التدوين العلمى » المنظم فى عصر الدولة العباسية . وكان هـذا هو الشأن أيضاً فيما يتعلق بتدوين الآراء السياسية : فقد كانت هذه الآراء معروفة ومعلنة — كمبادئ تنادى بها الأحزاب ، وتتقاتل من أجلها . وكانت تعبر عنها أحياناً الأشعار أو الخطب ، ويُفصح عنها فى المناظرات التى كثرت فى ذلك العهد الأول ، أو تكتب فى الرسائل المتبادلة بين حزب ومخالفيه . وكانت توضع موضع الدرس وتناقش أيضاً ، كما قدمنا ؛ وتقرر الحجج التى يعتمد عليها للاستدلال على هـذا الرأى أو غيره . ولـكن التأليف أو الـكتابة المنهجية المنسقة لم تبدأ إلا خلال العصر العباسى الأول ؛ أو على وجه التحديد فى عهد نهضة « علم الـكلام » ، كما سيتضح ذلك مما يلى :

على بن إسماعيل التمار :

ذكر « ابن النديم » فى « الفهرست[1] » أن « أول من تكلم فى مذهب « الإمامة » » — يقصد : أول من حاول إثبات النظريات بالحجة والبرهان متبعاً منهج « علم الـكلام » ؛ وألف فى ذلك ، إذ ذكر مؤلفاته — « على بن إسماعيل ابن ميثم التمـار » . قال : وله من الـكتب : كتاب « الإمامة » ، وكتاب : « الاستحقاق » .

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

---

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

Marfat.com

أشدهم تفانياً فى حبه ، مثل « كيسان » مولاه الذى سبق لنا ذكره ، والذى أسس فرقة الشيعة « الكيسانية » . وقد روى « ابن أبى الحديد »[1] فى ترجمته : « أن علياً عليه السلام كان أطلعه 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 و يصلب ! فحدث ذلك بالفعل ، إذ قبض عليه « ابن زياد » لأنه كان أحد المشتركين فى دعوة « الحسين » عليه السلام للمجىء إلى الكوفة ؛ ولما أدخل على « ابن زياد » سأله : أين ربك ؟ فأجاب : « بالمرصاد » ! فأمر بحبسه . وكان صاحبه فى السجن « المختار الثقفى » فقيل إنه تنبأ له بأنه سيخرج ثائراً بدم الحسين ، و يقتل هذا الجبار الذى كانوا فى حبسه ، و يطأ بقدمه على جبهته وخديه ، كما وقع للمختار فيما بعد بالفعل . وقد قتله « ابن زياد » قبل قدوم الحسين بعشرة أيام ، أى فى أول المحرم عام ٦١ هـ .

فالبيت « الميثمى » هذا كان كله شيعياً مخلصاً فى حب آل على ! . لذا لم يكن مستغرباً أن يكون أول من « يتكلم » ، أى يؤلف فى الإمامة قاصداً أن يثبت الدعوة بالحجة والبرهان ، هو « على بن إسماعيل » هذا . وهذا يبين لنا مرة أخرى علاقة « الموالى » بالمذهب الشيعى . وكان « على » هذا « إمامياً » من أتباع جعفر الصادق وابنه موسى . وعاش فى عهد الرشيد والمأمون ، وكان عالماً بصناعة الكلام ، وتروى كتب الفرق بعض آرائه : ومنها يظهر أنه كان معتدلا .

هشام بن الحكم :

كذلك ذكر « ابن النديم »[2] شخصية أخرى هو : « هشام بن الحكم »

---

(١) شرح ابن أبى الحديد على نهج البلاغة : المجلد الأول . ص ٢١٠ (طبع الحلبى بمصر) . (٢) الفهرست ، ص ٢٥٠ .

فقال عنه : إنه « هوالذى فتق الكلام فى الإمامة ، وهذب المذهب وسهل طريق الحجاج فيه ؛ وكان حاذقا بصناعة الكلام ، حاضر الجواب . » وأتبع هذا بقوله : « كان أولا 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 « الكوفى » أو « الشيبانى » أو « الكندى » : وكنيته : أبو محمد . وقد انتقل فى أواخر عمره إلى « بغداد » ؛ وانقطع إلى « يحيى بن خالد البرمكى » أيام وزارته ، فكان القيم بمجالسه والمتكلم فيها [1] . واختفى بعد نكبة البرامكة فظل مستترا حتى مات فى أواخر القرن . فكان « هشام » إذن معاصرا لدولة بنى العباس ، من عهد أبى جعفر المنصور إلى المأمون . وتعده كتب الفرق من « متكلمى » الرافضة » أو كبيرهم : ويقول عنه « المسعودى » إنه كان أيضاً « شيخ المجسمة » [2] ، وهم القائلون بالتشبيه . وقد روى عنه أنه ناظر كبار رجال المعتزلة : فناظر « أبا الهذيل العلاف » [3] حتى أفحمه ! . وجاء فى المسعودى أيضاً [4] : « وقد كان عمرو بن عبيد اجتمع مع « هشام » وهشام يذهب إلى القول بأن الإمامة نص من الله ورسوله على علىّ وولده . . وعمرو يذهب إلى أنها اختيار من الأمة فى 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 فى الكون والظهور والقدم والحدوث . . والحركة والسكون والكمية والكيفية . . والإمامة أنص هى أم اختيار الخ . . » [5] . وذكر صاحب « المنية والأمل » [6] فى ترجمة أبى بكر

---

(١) ، (٢) ، (٣) مروج الذهب ج ٢ ص ٢٧٠ .
(٤) نفس المصدر : ص ٢٧١ .
(٥) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٠٢ .
(٦) المرتضى : المنية والأمل ص ٣٢ . « طبعة حيدر آباد الدكن » .

Marfat.com

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

ولهشام من الكتب : « كتاب الإمامة » ، و « إمامة المفضول » و « الرد على المعتزلة » و« الميزان »[1] . وذكر « ابن حزم » فى « الفصل » أنه قرأ كتاب « الميزان » هذا [2] ، ورد عليه . وهشام فى الواقع هو أول من قرر عقائد « الإمامية » فى صورة علمية منظمة ، باذلا جهده فى إقامة الدليل عليها من الأحاديث والعقل : فحاول إثبات نظريات « النص » ، و« العصمة » ، و« قدسية الأئمة » ، إلى جانب الآراء الأخرى .

من متكلمى الشيعة :

ومن معاصريه أيضاً : « محمد بن النعمان » ، الملقب « بمؤمن الطاق » عند الشيعة ، و « شيطان الطاق » عند أهل السنة — والطاق محلة ببغداد . وكان من زعماء « الإمامية » مثل هشام ، الداعين إلى مذهبهم : وألف كتبا فى ذلك . ومنهم أيضاً « يونس بن عبد الرحمن القمى » وقد حكى عنه أنه ناظر « ابن اسماعيل التمار » وتوالى الكتاب من الشيعة بعد ذلك ، محاولين إثبات المذهب والدفاع عنه : ومن المشهور منهم « آل نوبخت » — وهو رئيس أيضاً — وفى طليعتهم « أبو سهل النوبختى » ، كان معاصراً لمن تقدم ذكرهم ، وقال عنه « ابن النديم » إنه كان « من كبار الشيعة . . فاضلا عالما متكلما ، لا ... يحضره جماعة من المتكلمين . » وألف من الكتب كتاب « الاستيفاء فى الإمامة » و « التنبيه فى الإمامة » وكتاب « إبطال القياس » الخ .

* * *

(١) الكتابان الأولان ذكرا فى « الفهرست » ص ٢٥٠ ؛ والآخران وردا فى « رجال » النجاشى — نسخة خطية بدار الكتب المصرية « مصطلح حديث » محل رقم ١٥ »

(٢) الفصل فى الملل والنحل : ج ٤ ص ٩٣ .

Marfat.com

يدلنا هذا كله على حقيقة هامة : وهى أن أول من كتبوا فى« الإمامة » كتابة علمية ، وأول من تصدوا إلى إثبات مذهبهم بالأدلة المنطقية ، سواء أكانت الأدلة مبنية على أساس « دينى » — ثيولوجى — أو « عقلى » هم الشيعة . فالشيعة لهم الفضل فى 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 المناقشة والجدال بين الشيعة والمعتزلة ، فكذلك مباحث الإمامة — وهى الجانب السياسى منه — إنما وجدت نتيجة للنقاش بين الشيعة ومخالفيهم : من خوارج ومعتزلة ، وأهل سنة أيضاً .

وهـذه الحقيقة ذات دلالة كبيرة : إذ أنه ترتب على أن الشيعة هم الذين أوجدوا هذا العلم أنهم طبعوه بطابعهم ، وصاغوه الصياغة التى ارتضوها . ومراعاة هذه الفكرة تفسر لنا أشياء كثيرة : فالشيعة — فى الغالب — هم الذين اختاروا للامامة مصطلحاتها الفنية ، بل هم الذين سموها بهذا الاسم ؛ وهم الذين قسموا العلم و بوبوا أبوابه ، وعينوا مجاله ورسموا حدوده . وهـذا يشرح لماذا ظل علم الإمامة ، أو علم « النظريات السياسية الإسلامية » محصوراً هكذا فى نطاق محدد لا يعدوه ، ولماذا لم يتسع نطاق البحث حتى يشمل مسائل هامة كان ينبغى لمفكرى الإسلام أن يبحثوها ! فالحقيقة أن الشيعة هم الذين وضعوا الأساس ؛ وأنه كان على غيرهم من أهل الفرق الأخرى أن يملأوا الفراغ الذى حُدد بهذا الأساس ، وأن يقيموا البناء معتمدا عليه ؛ أو قل بتعبير آخر : إن أبحاث الفرق الأخرى إنما كانت محصورة فى أنهـا أجوبة على الأسـئلة التى يضعها الشيعة ، أو لم تكن إلا مجموعـة من الردود على الدعاوى التى كان الشيعة يبدأون بإثارتها . بهـذا شابهت صيغة الجواب صيغة السؤال ، وجاء الرد مطابقا للدعوى التى أريد منه أن يدفعها .

Marfat.com

متكلمو 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 أولا ثعلبيا ثم انتقل إلى قول « البيهسية » ؛ وكان نظاراً متكلما مصنفاً للكتب . وألف كتاب « إثبات إمامة أبى بكر »[1]. ومما ذكره المسعودى عنه أنه كان له أخ يدعى « على بن رباب » من كبار الرافضة ، « فكانا يجتمعان فى كل سنة ثلاثة أيام يتناظران فيها ثم يفترقان . »[2]. ومنهم : «عبدالله بن يزيد» وكان على مذهب « الإباضية » : « كان شريكا لهشام بن الحكم فى متجر واحد بالكوفة : يختلف إلى كل أصحابه يأخذون عنه ، وهما على ماذكرنا من التضاد فى المذهب من التشرى والرفض، لم يجر بينهما مسابة ، ولا خروج عما يوجبه العلم وقضية العقل وموجب الشرع وأحكام النظر والسير . »[3] وله من الكتب : « الرد على الرافضة »[4]. وذكر ابن النديم آخرين من متكلمى الخوارج ؛ ثم قال : « ولعل من لانعرف له كتابا قد صنف ، ولم يصل إلينا ؛ لأن كتبهم مستورة محفوظة »[5].

متكلمو المعتزلة :

أما المعتزلة فكانوا خصوم الشيعة المقابلين لهم فى كل شىء . وقد سبق أن « هشاما » جادل كلا من : عمرو بن عبيد ، وأبى الهذيل ، وأبى بكر الأصم

---

(١) الفهرست : « الفن الرابع من المقالة الخامسة » ص ٢٥٦ .
(٢) مروج الذهب : ج ٢ . ص ١٢٤ .
(٣) نفس المصدر : ص ١٢٥ .
(٤) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٦ .
(٥) المصدر السابق .

Marfat.com

وقد عارضوهم فى مسائل الإمامة كما عارضوهم فى 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 الإتقان من آراء الفلاسفة القدماء ومصطلحاتهم : قيل فى ترجمة « واصل » — رأس المعتزلة — : « ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ، ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة ، والدهرية ، والمرجئة منه . »[1] . وقيل عن « النظام » ومعرفته بفلسفة القدماء : « إن جعفر بن يحيى ذكر « ارسطاطاليس » فقال النظام قد نقضتُ 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 ! » .[2]

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

أبو بكر الأصم :

أما الأول ، وهو « أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ »[3] : فقد عده

---

(١) « المنية والأمل » للمرتضى : ص ١٨ ،

(٢) نفس المصدر : ص ٢٩ .

(٣) غلط الأستاذ « على عبد الرازق » — باشا — فكتب عنه مذكرة فى هامش كتابه « الإسلام وأصول الحكم » ص ١٢ « طبعة سنة ١٩٢٥ » قال عنه فيها : إنه « حاتم =

Marfat.com

«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 يصلى ومعه فى مسجده فى البصرة ثمانون شيخا . وهو أحد من له الرياسة فى حياته فقط ولأبي الهذيل معه مناظرات . وله تفسير عجيب ؛ وكان « أبو على » لا يذكر أحدا فى تفسيره إلا « الأصم » ، وعنه أخذ « ابن علية » . اهـ » .[1]

هشام الفوطى :

والآخر : هو « هشام بن عمرو الفُوَطى » من نفس الطبقة أيضا . 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 حبانا ... بهشام فى علمه وكفانا

قد أقام المنار بالسنن النهـ ... ـج منيراً ، وأحكم المبنيانا

وقد تفرد بمسائل . »[2]

المحدثون أو أهل السنة :

و بينما الشيعة والخوارج والمعتزلة كانوا مشتبكين فى هـذا الجدال ، كان

= الأصم الزاهد المشهور البلخى؛ توفى سنة ٢٣٧هـ. أبو الفداء جـ٢ ص ٢٨ » اهـ. وتصحيحه ما ذكرنا : أنه هو « أبو بكر بن كيسان » هذا من كبار رجال المعتزلة ، وكان يعيش فى عصر الرشيد والمأمون ، وإقامتـه « بالبصرة » . أما البلخى الزاهد فما كانت له صلة بالكلام ولا بالسياسة ، وكان متأخراً عن هذا العصر الذى هو موضوع البحث .

(١) المنية والأمل : ص ٣٢ — ٣٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٥ .

Marfat.com

«المحدثون» أو العلماء أو القراء صارفين جهدهم إلى ميدان آخر ؛ فكانوا عاكفين على استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله ، التى سيتكوّن منها علم الفقه أو القانون الإسلامى : كان هذا محل اجتهادهم ، وكانت هذه غايتهم ؛ وكانوا فى نفس الوقت يكرهون علم « الكلام » ، وينفرون من الخوض فى مسائله . فقد حكى الرازى فى « مناقب الشافعى[1] » عنه : أنه كان يقول : « إياكم والنظر فى الكلام ! » . وكان يقول : « رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ورأيت أهل الحديث يخطىء بعضهم بعضاً ؛ والتخطئة أهون من الكفر » . وروى عنه أقوالا أخرى بهذا المعنى . وأقوال الشافعى هذه تمثل موقف المحدثين أو أهل السنة تمثيلا صحيحاً . وقد أشرنا فى مناسبة سابقة إلى قول « مالك » حين سئل عن كيفية الاستواء ، وعن الصفات . ولهذا فإن نظريات أهل السنة فى الإمامة — أو بعبارة أخرى نظرياتهم حول الحكم والسياسة — قد تأخرت فى الظهور عن نظريات غيرهم من أهل الفرق الأخرى . وحمل المعتزلة ، أولا ، عبء الدفاع عن مبادىء الفرق التى كانت مواجهة للشيعة فمهدّوا الطريق بذلك لأهل السنة . ثم جاء أهل السنة فتناولوا منهم الراية وواصلوا الدفاع ، كما حدث تماماً فى مسائل علم الكلام الأخرى .

وكان أهل الحديث مقتصرين أولا على رواية وجمع الأحاديث ، المتعلقة بموقف المؤمن فى ظروف الفتن ، وبمسئوليات الحاكم ؛ وما أشبه ذلك . وأقدم رسالة كتبت فى هذا الموضوع ووصلت إلينا هى الرسالة التى وجهها « القاضى أبو يوسف » فى 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 «البخارى» يخصص

---

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

Marfat.com

فصلا فى « صحيحه » يسميه : « كتاب الأحكام[١] » ، يجمع فيه الأحاديث التى وردت عن الحكم . ويخصص « مسلم » فى صحيحه أيضاً فصلا أوسع ، يجعل عنوانه « كتاب الإمارة[٢] » . ومن الأبواب التى اشتمل عليها : باب « الخلافة فى قريش » . باب « الاستخلاف وتركه » . « النهى عن طلب الإمارة والحرص عليها » . باب « فضيلة الإمام العادل » . « وجوب طاعة الامراء فى غير معصية » . الخ » .

الشافعى وأصل الإجماع :

إلا أن تقرير النظريات فى صيغ علمية لم يكن من عمل رجال الحديث ، وإنما كان من عمل الفقهاء . وما كان تطورها العلمى ليتحقق لولا أن أُدرجت بين مباحث علم الفقه . وأول من فعل ذلك ، فيما نعلم ، هو « الشافعى » : فقد عقد فصلا — على ما رواه ابن النديم —[٣] فى كتابه « المبسوط » أسماه « كتاب الإمامة » . وكان هذا تحولا فى تاريخ البحث السياسى إذ سيعترف به منذ ذلك الوقت أحد مباحث القانون . وسيدرج الفقهاء دائماً على اعتبار « الإمامة » جزءاً من « الفقه » ، وإن كانوا يناقشونها أحياناً فى كتب علم « الكلام » . ولكن الشافعى رحمه الله كان له فضل آخر فى تطور نظريات أهل السنة ، أكبر من مجرد تخصيصه هذا الفصل للحديث عن المسألة ؛ وذلك بما قرره وحدده من هذا المبدأ الذى كانت له أجل النتائج فى اتساع ونقد الدراسات الإسلامية القانونية : ألا وهو مبدأ الإجماع .

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

(١) فى الجزء الرابع من صحيح البخارى (طبعة مطبعة التقدم العلمية سنة ١٣٢٠ هـ) . وقد توفى البخارى عام ٢٥٦ هـ .

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

Marfat.com

الحدود والرسوم وضبط القواعد والموازين ؛ ولقد قال فخر الدين الرازى : إن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق »[١] . ومن أهم ما حققه فى هذا العلم تقرير أصل « الإجماع » : فهو الذى أوضح قيمته ، وأثبت حجيته ، وحدد مكانه كمصدر من مصادر التشريع ، وجعل منزلته بعد الكتاب والسنة ، ومعتمداً عليهما فى نفس الوقت . وأول إجماع يعتبره الشافعى هو : إجماع الصحابة ، ثم إجماع المجتهدين فى أى عصر بعدهم[٢] . والإجماع سيكون هو القاعدة الأساسية التى ستبنى عليها نظريات « أهل السنة » فى الإمامة .

فقد أوجد الشافعى بذلك الأساس المتين الذى يمكن أن تستقر عليه الآراء ؛ وكانت قبله حائرة ؛ لأنه لم يكن لها من سند إلا الاستدلال بالأحاديث ؛ وكل فريق كان يروى من الأحاديث ما يراه متفقا مع مذهبه . وكان هناك الميل إلى الكذب والادعاء . كما أن الاستدلال العقلى المجرد — على سنن المعتزلة — لم يكن له من ضابط . أما الشافعى فقد وجه أنظار المجتهدين إلى أن يستمدوا استدلالاتهم من الواقع ، من الحقيقة : أىّ واقع حياة الأمة الإسلامية فى عصورها الماضية ؛ و بوجه أخص من حياتها فى عصرها الذهبى : وهو « عصر الخلفاء الراشدين » . فسينظر إليه إذن الفقهاء كالنموذج أو المثال ، الذى تنبغى محاذاته ، والذى تتمثل فيه الروح الإسلامية الصحيحة . و يستنبطون أحكامهم مما حدث فيه من أعمال ، وما اتفق عليه من مبادئ وما وضع من سياسة ؛ ثم مما أجمع المسلمون عليه بعد ذلك فى عصر التابعين أو ما بعدهم ، من أعمال ومن مبادئ أيضاً .

و بذلك أصبح من الممكن أن يوضع فى الإسلام قانون دستورى ، تكون

---

(١) « الشافعى » ؛ للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٧٨ .

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

Marfat.com

أحكامه مستمدة من سوابق عملية ، ارتضاها المجتمع وانعقدت عليها الإرادة العامة وثبتت بالتجربة إمكانية تطبيقها وتنفيذها . ثم اطردت محاولات الفقهاء بعد ذلك لتكوين العناصر التى يتألف منها هـذا القانون ، متمشية مع الجهود الأخرى المبذولة فى تنمية سائر فروع الفقه . وسيكون تاريخ تطور النظريات منـذ ذلك الوقت جزءاً من تاريخ « علم الفقه » العـام . وظهرت نتائج تلك المحاولات فى الأجيال التى تلت بعد ذلك ، فى الأبحاث التى احتوتها كتابات الفقهاء — وكانوا فى نفس الوقت « متكلمين » — من أمثال : البغدادى ، والماوردى ، وابن حزم ، والغزالى ، والرازى ، والنووى ، والتفتازانى ، ثم ابن خلدون (١) .

تفسير آراء « أرنولد »

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

فالخطأ الأول هو : أنه قرر أن السنة ، أو الأحاديث ، كانت هى الأساس الذى بنيت عليه نظريات أهل السنة(P. 45) ، والقرآن أيضاً إلى حد قليل ؛ ولم يذكر فى 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 فصـلا يثبت به حجية الإجماع، إذ أن الإمامة إنما تقوم على هذا المبدأ ؛ وتبع منهجه آخرون . ولـكن الأستاذ « أرنولد » كأنه لم يسمع بهذا المبدأ ، ولم يعرفه كأصل من أصول التشريع. بينما يلزم أن نسجل فى نفس الوقت أن مستشرقاً آخر هو الدكتور «شاخت» =

Marfat.com

= Dr. Schacht قدفطن إلى وجود هذا الأصل، وقرر فى وضوح وبكل تأكيد ما يلى:
« فى نهاية المطاف يتبين أن الفقه الإسلامى يعتمد فى حجيته على الإجماع ». وخصّص
معنى العبارة فقال : « إن نواحى هامة فى التشريع الإسلامى — الخلافة مثلا —
كان أساسها مبدأ الإجماع وحده » ؛ راجع : « Encyclopaedia of Social
Sciences, Vol. VIII, P. 347. » . وقد تنبه الأستاذ « جب » H, A. R.
Gibb فى كتاب له أخير : « Muhammedanism » إلى أهمية هذا الأصل
أيضاً ، فقال (P. 99) : « إن الخلافة بكل ما تشتمل عليه كان مبناها الإجماع ».
ونص عبارته ما يأتى : « The Caliphate - for example - rests
entirely apon Ijmā'. » .

الخطأ الثانى :

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

Marfat.com

= وكانت المدينة قد فقدت أهميتها ، كمركز ثقافى ، منذ وقت طويل .

الخطأ الثالث :

ويلاحظ أن المؤلف ناقض فيه نفسه — أنه قال : إن هذه النظريات كانت نتيجة الواقع وعبارته هى : «That the theory-in the main-grew out of the facts» (P. 46) وأنها إنما وضعت لتبرير النظام السياسى القائم الذى أصبح معترفاً به ومقبولا من الكثرة الغالبة للمسلمين ، وتمثل الآراء النهائية لمؤيدى الخلافة على مذهب السنة ، بعد أن استمر تطورها طوال القرنين الأولين من الهجرة . (P. 46) وهذا النظام كما وصفه ، الذى 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 مسايرة لعلم الفقه فى تطوره . وهذا العلم نشأ وبقى مستقلا ، لم يكن من بين أهدافه أن يبرر أو يؤيد نظاماً سياسياً معيناً . وقد تطلعت النظريات إلى العهد المثالى عهد الخلفاء الراشدين ، وقاست عليه ؛ لا إلى عهود تلك الحكومات الزمنية التى يصفها بالاستبداد والجور . وأخيراً ، من أين جاءه أن النظام القائم صار مقبولا من غالبية المسلمين وعلمائهم ؟ ألم يأته أنباء الثورات والفتن المتتالية ، والمحن التى ابتلى بها العلماء ، وكلها تملأ صحائف التاريخ ؟

الخطأ الرابع :

أنه قال إن الأحاديث التى بنى عليها نظام الخلافة كان أكثرها موضوعاً أو مختلقا ، وأن فقهاء المسلمين لم يكونوا يعرفون ذلك إلى أن جاء علماء البحث الحديث من الأوروبيين 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 » : أى الحقيقة الواقعة التى لا ينفيها كذب . فكل النتائج المترتبة على دعواه الباطلة باطلة إذن . ولا داعى بعد هذا =

Marfat.com

— ٢ —

ننتقل الآن إلى القسم الثانى من البحث ؛ وغايتنا منـه توضيح حقيقة « الإمامة » ، أو إدراك ماهية « النظام » الذى صار يُسمّى بهذا الإسم . ونرى أن تحقيق هذه الغاية يكون عن طريقين : الأول دراسة الألفاظ أو المصطلحات الفنية المتصلة بهذا النظام ، لتجلية معانيها وتحديدها ، ومعرفة المناسبات التاريخية التى ارتبطت بها . والثانى عرض التعاريف المنطقية التى أوردها العلماء لتحديد الحقيقة العامة لهذا النظام ، والمقارنة بينها ، لمعرفة ما يكون بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف . وسنحاول أن نجعل بحثنا التالى محققاً للأمرين .

الألقاب الثلاثة الكبرى :

فبالنسبة إلى الطرف الأول نرى أن فى مقدمة المصطلحات المشار إليها تلك الألقاب الثلاثة الكبرى ، التى يلقب بها القائم بوظيفة « الإمامة » ؛ وهى ألقاب : « إمام » ، « خليفة » ، و « أمير المؤمنين » : فلكل منها نشأة وملابسات تاريخية يتكون منها مغزى معين ؛ وإذا فُهمت على حقيقتها كان ذلك سبيلا إلى إدراك الطبيعة العامة « للإمامة » ، كنظام للحكم ؛ والوقوف على

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

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

Marfat.com

خصائصها ومعرفة ما إذا كانت ، فى ذاتيتها ، مرادفةً « للخلافة » أومختلفة عنها . وقد عُنى « المستشرقون » عناية كبيرة بتحليل معانى تلك الألفاظ واستنتجوا منها نتائج خاصة . وسنشرع فى توضيح كل ذلك الآن :

(١) « إمام » :

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

يقول « ابن منظور » صاحب « لسان العرب » فى مادة «أم[1]» ما يأتى :

« الأَمَّ بالفتح . القصد . أمّه يؤمه أمّا إذا قصده . . فى الحديث : « كانوا يتأممون شرار ثمارهم فى الصدقة » ، وفى الكتاب : « فتيمموا صعيداً طيباً » أى : اقصدوا لصعيد طيب . ثم قال :

« وجمل مِئَمّ : دليلٌ هادٍ ؛ وناقة مِئمة كذلك . وكله من القصد لأن الدليل الهادى قاصد . والأُمة : الطريقة والدين . والأُمّ : العلم الذى يتبعه الجيش . وتأمم به وأتمّ جعله أُمة .

وأم القوم وأم بهم : تقدمهم . وهى الإمامة .

والإمام : كل من أئتم به قوم ، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين .

وعن الجوهرى : الإمام الذى يُقتدى به . وإمام كل شىء قيِّمه والمصلح له . والقرآن إمام المسلمين . وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إمام الأئمة . والخليفة إمام الرعية . وإمام الجند قائدهم .

والإمام : المِثال . قال النابغة :

أبوه قبلـــه وأبو أبيه بنوْا مجد الحياة على إمام

---

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

Marfat.com

والإمام الخيط الذى يمد على البناء فيبنى عليه ويسوى عليه ساف البناء . والحادى إمام الإبل وإن كان وراءها ، لأنه الهادى لها . والإمام الطريق . . لأنه يؤَم ويُتبع .

والأَمام بمعنى القُدّام . وفلان يؤم القومَ : يقدمهم . قال أبو بكر : معنى قولهم يؤم القوم أى يتقدمهم ، أُخذ من الأمام . يقال فلان إمام القوم معناه هو المتقدم لهم . . الخ » .

وجمع « الفيروزابادى » هذه المعانى فى « القاموس المحيط[1] » فقال :

« أمَّه : قصده ، فاتمه وامَّمه وتأمه ويممه . والتيمم أصله التأمم .

والمِئم بكسر الميم : الدليل الهادى ؛ والجمل يقدم الجمال .

والإمه ويضم : الحالة ، والشرعة ، والدين ، والنعمة . . والسنة والإمامة .

وأمهم وبهم تقدمهم : وهى الإمامة .

والإمام : ما ائتم به من رئيس أو غيره . والخيط يمد على البناء فيُبنى . والطريق وقيِّم الأمر المصلح له . والقرآن . والنبى صلى الله عليه وسلم . والخليفة . وقائد الجند . وما يتعلمه الغلام كل يوم . وما امُتثِل عليه المثال . والدليل . والحادى 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 ، والشىء مقياساً أو نموذجاً . وكان معناها فى حياة العرب الحسية أنها أطلقت على الدليل أو الحادى الذى كان يهدى 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 . مادة « أمه » .

Marfat.com

آخرون بنبيهم وشرعهم ؛ وقيل بكتابه الذى أحصى فيه عمله .

« ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة » هود : ١٧ .

« وإن كان أصحاب الأيكة لظالمين ؛ فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين » .

الحجر : ٧٩ . أى بطريق يُؤَم ، أى يقصد فيتميز .

« واجعلنا المتقين إماماً » الفرقان : ٧٤ .

« وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن . قال إنى 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 فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين » القصص : ٥ .

وأيضاً من هاتين الآيتين :

« وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لاينصرون». القصص : ٤١ .

« فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون » التوبة : ١٢ .

ويلاحظ ، أولا ، أن الكلمة فى أكثر الآيات قد استعملت دالة على الهداية إلى الخير ؛ ولكنها استعملت أيضاً على أنها تفيد معنى الشر فى 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 الرازى فى تفسيره[1] قد فرق بين الأمرين فقال : إنها إذا أطلقت وحدها فإنها لا تفيد إلا معنى الهداية إلى الخير ؛ فإن أريد منها أن تفيد معنى الشر فلابد من التنصيص على ذلك ؛ بإضافة قرينة تدل على المعنى .

---

(١) المجلد الأول ص ٧١٠ .

Marfat.com

ويبدو لنا أن هذا هو الرأى 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 دعامته 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 يشتق منه بالنسبة إلى هذا النظام أيضاً ومتولى قيادته .

ونرانا بحاجة لأن نقرر هذا ، للرد على المستشرق « أرنولد » فيما ذكره[1] 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 إماما » ؛ 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[2] قد عرف الإمام بأنه : « كل شخص يقتدى به فى الدين » : فالإمام « أبو حنيفة »

---

(١) The Caliphate P. 34.

(٢) تفسير الرازى جـ ١ ص ٧١٠ .

هوالقدوة فى الفقه ، والإمام « البخارى » القدوة فى الحديث ، والإمام « الغزالى » القدوة فى التوحيد ، وهكذا . ولـكن هذه الزعامة محصورة فى دوائر خاصـة ؛ أما الزعامة الـكبرى أو القيادة الشاملة والتى تجمع دائرتها كل تلك الدوائر فهى قيادة « الإمام » ، أى زعيم جماعة المسلمين ، والمشرف على إدارة هذا النظام القائم على دعامة الإسـلام بكل ما ينطوى عليه . وهذه هى — كما يسمونها — : « الإمامة العظمي أو الـكبرى » بينما إمامة الصلاة تسمى « الإمامة الصغرى » . ويقول « ابن حزم »[1] : إن لفظ « الإمام » إذا أُطلق فإنه لاينصرف إلا إلى صاحب الإمامة الـكبرى أو العامة ؛ أما إذا أريدت الإشارة إلى أى من المعانى الخاصة فلا بد من إضافة اللفظ إلى ما يدل على ذلك ؛ وأيضاً إذا أطلق لفظ « الإمامة » فإنه لا يُفهم منه إلا المعنى الشامل .

(٢) « خليفة » : — ثم : (الـكسروية ؛ القيصرية ؛ والمَلك .)

أما اللقب الثانى : وهو خليفة ، فإن لفظه لا يحتاج إلى مثل هذا الشرح ؛ ولـكن أهميته فى المغزى التاريخى من وضعه . وهو لم يُعرف بهذا المعنى الذى صار يؤدّى منه إلا فى الإسلام .

وكانت بداية إطلاقه على « أبى بكر » رضى الله عنه ، عند انتخابه عقب بيعة « السقيفة » ليخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قيادة المسلمين ورعاية مصالحهم . قال « ابن خلدون[2] » : « وأما تسميته « خليفـة » فلـكونه يخلف النبى فى أمته ؛ فيقال خليفة بإطلاق ، وخليفة رسول الله . واختلف فى تسميته خليفة الله : فأجازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التى للآدميين فى قوله تعالى :

---

(١) الفصل فى الملل والنحل ج ٤ ص ٩٠ .

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

Marfat.com

« إنى جاعل فى الأرض خليفة[1] » ، وقوله « جعلكم خلائف الأرض » ؛ ومنع الجمهور منه لأن معنى الآية ليس عليه . وقد نهى أبو بكر لما دُعى به وقال : لست خليفة الله ، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولأن الاستخلاف إنما هو فى حق الغائب، وأما الحاضر فلا . اهـ ».

والحقيقة ذات الأهمية الكبرى فيما يتعلق بهذا اللقب أنه إنما اختير ليميز بين هذا « النظام » ، الذى اتفق المسلمون على إقامته فى يوم « السقيفة » ، والذى سيسمى باسم مشتق من مادة هذا اللفظ ، وهو: « الخلافة » — وكان نظاماً جديداً فى جوهره وغاياته — و بين سواه من أنظمة الحكم التى كانت معروفة وسائدة فى العالم فى 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 المثلان البارزان لأمثال تلك الحكومات هما دولتى « الأكاسرة » فى الشرق ، و« القياصرة » فى الغرب . ولذا فإن هذا النوع من نُظم الحكم عُرف عند المسلمين فى ذلك العصر بأنه « الكسروية » أو« القيصرية » ؛ وكان يُقال له أيضاً : « الملك » . ويراد به هذا النوع من الحكم الاستبدادى أو المطلق الذى يمكن فيه لفرد أن يتحكم فى مصائر أمة ، ويحكمها وفق هواه دون أن يكون خاضعاً لقانون يعلو إرادته : فكان « المُلك » فى هذه الصورة مبغضاً إلى الجماعة الإسلامية الناشئة ، وما كان يثير معناه فى الأذهان إلا ذكرى المظالم والمآسى ، ومظاهر الاستعلاء ، و إتخام طبقة غنية مترفة لا ترعى قوانين الفضيلة ، بينما يشقى السواد الأعظم من الأمة بما يعانى : من آلام الجهالة والمرض والفاقة والذلة ! !

وكان هذا النوع من الحكم الجائر يسمى أحياناً ، أيضاً ، بـ « الجبرية »

---

(١) ذكر «الرازى» أيضاً هذا التفسير جـ ١ ص ٣٨١ ؛ ومؤداه أن يكون المراد من «آدم» النوع الإنسانى كله .

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

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

وأول من وضع أساس هذه الفكرة هو القرآن الكريم : فقد أعطى صورة حية مجسمة للحكم الاستبدادى ، وجلا ما فيه من مثالب ، و بين ما انطوى عليه من مساوئ ، حين وصف الحكم الفرعونى و بيّن درجة ما وصل إليه من الظلم ، وقد أراد الطاغية أن يتحكم حتى فى حياة الناس ! فأصبحت « الفرعونية » علماً على حكم الفرد المستبد ، أو حكم الجور والطغيان . وصارت مثلها « الكسروية » « والهرقلية » . وقد أشار الله سبحانه أيضاً إلى هذا النوع من الحكم فى 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 الذى عناه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لرجل ارتعد فى حضرته :

« هون عليك . . . فما أنا بملك . . . ولا جبار » ! !

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

---

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

Marfat.com

وهو الذى قصد إليه علىّ بن أبى طالب حين خطب فى أهل الكوفة ، فأشار إلى معاوية وأنصاره قائلا : « والله ولوا عليكم لعملوا فيكم بأعمال كسرى وهرقل »[1] .

وقوله أيضاً عنهم ، وهو يخطب فى أتباعه حاثاً لهم على الجهاد : « سيروا إلى القاسطين فهم أهم علينا من الخوارج : سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا « جبارين » يتخذهم الناس أرباباً ؛ ويتخذون عباد الله خولا ، ومالهم دولا »[2]

وقول عبدالرحمن بن أبى بكر لمروان بن الحكم — وقد سبقت الإشارة إليه : « . . تريدون أن تجعلوها هرقلية : كلما مات هرقل قام هرقل ! » .

وفى هذا المعنى أيضاً رثت « هند بنت زيد » الأنصارية « حُجر بن عدىّ » الذى قُتل فى عهد معاوية ظلماً ، فقالت :

تجبرت الجبابر بعد حُجر وطاب لها الخورنق والسدير ![3]

وهجا الفرزدق « زياداً » بعد موته ، فقال :

بكيت امرأ من أهل ميسان كافراً ككسرى على أعدائه أو كقيصرا[4]

وأقبل عروة بن أدية على « ابن زياد »؛ وقد جلس فى رهان له على الخيل[5] ، فتلا عليه الآيات : « أتبنون بكل ريع آية تعبثون . وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون . وإذا بطشتم بطشتم جبارين ؟ ! ! » .

وجاء فى كلام أخيه « مرداس بن أدية » وهو يحذّر « البلجاء » من « ابن زياد[6] » هذا : « إن الله قد وسع على المؤمنين فى التقية فاستتروا ، فإن هذا المسرف على نفسه

---

(١) ابن الأثير : ج ٣ ص ١٤٧ .
(٢) المسعودى : 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 أبى الحديد على نهج البلاغة . المجلد الأول ص ٤٤٨ .

« الجبار العنيد » ، قد ذكرك ! » .

وقال شاعر من الخوارج بعد أن هرب « ابن زياد » إلى الشام[1] :

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

فمثل هذا الحكم الغاشم هو الذى 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 ذاك 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 وباق فى أمته .

(٣) « أمير المؤمنين » :

اللقب الثالث هو « أمير المؤمنين » ؛ وأول ما أُطلق كان على الخليفة الثاني « عمر بن الخطاب » رضى الله عنه ؛ ويتحدث « ابن خلدون[2] » عن المناسبة التى أطلق فيها فيقول : « . . إنه من سِمات الخلافة ؛ وهو مُحدث 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 يومئذٍ . واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رضى الله عنه « بأمير المؤمنين » ، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به . وقيل بريدٌ جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل « المدينة » وهو يسأل عن عمر ، يقول : أين أمير المؤمنين ؟ وسمعها أصحابه فاستحسنوه ، وقالوا : أصبت والله اسمَه ؛ 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 .

Marfat.com

إمامة ، وخلافة :

فهذه ، إذن ، هى الألقاب الثلاثة التى كان يُدعى بها رئيس الدولة فى الإسلام ؛ وبالرغم من أن كلا منها اختلف فى النشأة عن الآخر ، واختلفت القرائن التى لابسته بالنسبة إلى غيره ، فإنها فى النهاية أصبحت تشير إلى نفس الشخص وتؤدى نفس المعنى ، وتدل على القائم بهذه الوظيفة المعينة . ولم يكن هناك مانع — مثلا — من أن ينقش « المأمون » على الدراهم التى أصدرها اسم « الإمام » وكان يُخاطَب فى الوقت ذاته « بأمير المؤمنين » ويُدعى « خليفة » . ومن أجل هـذا جاز لـكاتب فى العصر الحاضر[1] أن يقول : « الخلافة ، والإمامة العظمى ، وإمارة المؤمنين : ثلاث كلمات معناها واحد » .

إلا أن هناك سؤالا ينبغى أن يُجاب عنه : وهو لماذا صارت مباحث هذا العلم تعرف باسم « الإمامة » ، ولماذا صار لا يشار — فى الغالب — إلى صاحب هذه الوظيفة ، فى مجال البحث النظرى ، إلا على أنه « الإمام » ، مع أن كلمتى « خليفة » « وخلافة » — وبدرجة أقل : « أمير » و« إمارة » — كانتا هما الأكثر ذيوعاً ، وكانتا أشبه بالألقاب الرسمية ؟ ؟ .

والجواب على ذلك يؤخذ من الحقيقة التى قررناها من قبل : وهى أن الشيعة هم الذين بدأوا البحث فى هذا العلم، فهم واضعوه وهم إذن الذين اختاروا مصطلحاته . ولما كان اللقب الذى اختاروه وخصوابه زعماءهم هو « الإمام» ، فإن المشكلة الأولى التى بدأوا يبحثونها ويجادلون فيها خصومهم كانت هى « الإمامة » ؛ وصار هذا هوالإسم الذى تعرف به المشكلة ؛ وانطلق خصومهم يجادلونهم بنفس اللغة ، فثبت التقليد ولم يكن هناك داع لتغييره . قال : « ابن خلدون » : [2] « ثم إن الشيعة

---

(١) السيد رشيد رضا : الخلافة : ص ١٠ .

(٢) المقدمة : ص ١٩٠ .

خصوا عليا باسم « الإمام » ، نعتاً له بالإمامة التى هى أخت الخلافة ؛ وتعريضاً بمذهبهم فى أنه أحق بإمامة الصلاة من أبى بكر ، لما هو مذهبهم . فخصوه بهذا اللقب ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده . » ؛ وقال فى موضع آخر[1] : « فأما تسميته إماماً فتشبيها بإمام الصلاة ، فى اتباعه والاقتداء به » . ونقل « التفتازانى[2] » أن الشيعة كانوا يذهبون إلى أن « الإمامة » أخص من « الخلافة » . ومعنى ذلك أنها أكمل : فالإمام عندهم لا يعنى إلا صاحب الحق الشرعى ، وهو مايقابله فى التعبير القانونى الحديث : « de jure »، سواء أكان متوليا السلطة بالفعل أولا . أما « خليفة » فيدل ، أولا ، على صاحب السلطة الواقعية ؛ وقد يكون غير ذى حق ، وهو ما نصفه اليوم بأنه « de facto » ؛ أو قد يؤيد الحق مركزه الواقعى ، ففى هذه الحالة يتساوى مع الإمام .

ومن أجل هذا فإن الشيعة كانوا يسمون ولاة 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 المهدى أيضاً أول خلفاء الدولة الفاطمية ، حين قام بالأمر خلفاً لمن سبقه من أئمة الشيعة الإسماعيلية . فكانت إضافة الألقاب ، إذن ، دليلا على أنهم صاروا يجمعون بين السلطتين الواقعية والشرعية ، وأن حقهم الذى كانت تعترف به جماعة معينة قد أصبح تعترف به الأمة فى عمومها ، وأخذ صبغة رسمية[3] .

---

(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 « المهدى » إنما كان أنهم تولوا السلطة الزمنية

Marfat.com

ولم يجد أصحاب المذاهب الأخرى ما يدعوهم لأن يغيروا هذا الاصطلاح ؛ فإن كلمة « إمام» قد وردت فى القرآن وفى الأحاديث النبوية ـ أكثر من غيرها ـ دالة على معنى القيادة أو الزعامة الدينية : إذ سمّى الله إبراهيم « إماماً » ، وكذلك الأنبياء . ومن الأحاديث التى وردت فيها قوله عليه الصلاة والسلام لحذيفة — وقد سأله ماذا يفعل فى أوقات الفتن — : « تلزم جماعة المسلمين و إمامهم . » ، وقوله أيضا : « من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه ، فليطعه ما استطاع . » . ثم إن إمامة الصلاة أرقى وظائف الدين . لهذا كله وجد أهل السنة ومن يماثلهم كلتى « إمام » و « إمامة » معبرتين عن أغراضهم هم أيضاً ، ومحققتين لمقاصدهم . ثم كان هناك سبب آخر ؛ وهو أن « خلافة » صارت ملتصقة بالمنصب الرسمى ، وانتهى بها الأمر إلى أنها أصبحت شبه علم على الخلافة التاريخية الواقعية . وما كانت هذه الخلافة قد انحرفت عن مبادىء الإسلام ، بل لم يعد بينها و بين الإسلام صلة إلا الاسم، وصارت مرادفة لمعانى الجور والطغيان والفساد — فإنه كان من الملائم أن يشار إلى الوظيفة الإسلامية الصحيحة على أنها « الإمامة » ، و يتحدث الفقهاء عن وجو بها ، وعن شروط وواجبات « الإمام » .

وينبغى لمن يبحث هـذا الموضوع أن لا تخدعه 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 لا من الخلفاء ولا من الفقهاء ، سنيين أوشيعيين ! فليس فى الإسلام تفرقة أصلابين ناحيتين « روحية » و« زمنية » ؛ والإمام الشيعى يباشر كل الوظائف ومنها قيادة الجيوش ؛ والجهاد فى 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 الالقاب الثلاثة كانت تتبادل ، بدون مراعاة فارق بينها ، دالة على نفس الشخص ، كما ذكرنا من قبل . فالذى يبدو أن الأستاذ المستشرق نقل كلام « ابن خلدون » ولكنه لم يتثبت من فهم معناه . ثم إنه فسر تلك الألفاظ تفسيراً حرفياً محضاً ؛ والتفسير الحرفى يبعد بنا عن الحقائق كل البعد .

Marfat.com

الخلافة الشرعية والخلافة المفروضة غير المعترف بها ؛ فينحى باللائمة على كليهما . وذلك كما وقع لبعض الكتاب فى العصر الحاضر، الذين أرادوا أن يهاجموا الخلافة الأخيرة ، أى الصورية ، فكأنما ظنوا أنها هى الخلافة الصحيحة التى عناها الإسلام[1] ؛ فترتب على ذلك أنهم ارتكبوا خطأ لايغتفر — من الناحيتين العلمية والتاريخية — وهو أنهم حاولوا أن يثبتوا أن لا خلافة فى الإسلام مطلقا ! ؟ والحقيقة أن الخلافة الظالمة الزائفة هى وحدها التى ليست من الإسلام . أما الخلافة العادلة الشرعية فهى جزء لا يتجزأ من الإسلام . بل هى الإسلام ذاته فى صورته العملية ، منفذاً ومؤثراً فى حياة الجماعة ، كما سيرد لنا توضيح ذلك . فأولى بنا — إذن — أن نصطلح على أن نسميها بـ « الإمامة » وحدها ، ويكون الموضوع الذى نتحدث عنه هو « الامامة » دائماً . فبذلك يرتفع هذا اللبس .

تعاريف « الإمامة » :

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

يقول أبو الحسن الماوردى[2] : « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا » .

---

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

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

Marfat.com

فهذا التعريف يشمل ثلاثة عناصر : ١ — أن الإمامة للخلافة عن النبوة .
٢ ، ٣ — وأن موضوع هذه الخلافة حراسة الدين أولا ، ثم سياسة الدنيا ثانيا .

ويلاحظ أن النص على العنصر الأخير كافٍ فى الدلالة على أن الماوردى — قاضى قضاة بغداد ومن كبار علماء فقه الشافعية — كان يرى أن مما يدخل فى صميم اختصاصات النبوة سياسة الدنيا ؛ ولذا وجب أن يُخلف الرسول فى هذا الأمر . وقوله : « حراسة الدين » يفيد أن وظيفة الإمام حراسته وحمايته والذب عنه ، أى لا شرحه أو التبديل فيه . ومما ينطوى تحت هذه الحراسة أن يدل الإمام بتصرفاته وأعماله على أنه حافظ للدين ، مراعٍ لأوامره .

وعموم هذا التعريف يدل على أن الإمامة ليست حقا شخصيا أو امتيازاً لفرد أو لفئة ؛ ولكنها وظيفة تؤدّى . فالعبرة فيها بأداء تلك الوظائف التى نُص عليها ، لا بوجود شخص أو أشخاص . غير أن التعريف من وجهة أخرى فيه غموض يحتاج إلى إيضاح ؛ فنوع نظام الحكم الذى يتضمن الإشارة إليه لا يتميز بالنسبة إلى غيره من نُظم الحكم الأخرى ؛ ولا يُبيّن كيف تساس الدنيا ؟ فهذا كله يحتاج إلى نص أو تفصيل .

وعرفها « التفتازانى » بأنها : « رئاسة عامة فى أمر الدين والدنيا ، خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم[1] » .

وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف الماوردى ؛ 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 القانونى . إلا أننا نفضل عليه تعريف « الماوردى » فى عمومه . وكلمة الرئاسة قد يُفهم منها ما لا يُفهم

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

Marfat.com

من كلمة « إمامة » ذات المعنى المتواضع ، التى 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[١] »؛ فكأنهم كانوا يرون ، إذن ، أن الرئاسة العامة فى أمور الدين والدنيا — أصلاً — إنما هى للأمة . وهذا مبدأ له قيمته السياسية والدستورية الكبرى؛ إلاّ أن تعريف الإمامة نفسها — فيما يبدو لنا — قد فسد بإضافة هذا القيد ، إذ جعل نطاقها ضيقا 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 أيضا[٢] بأنه قد ينطبق على مقام النبوة ، فهى « رياسة عامة فى هذه الأمور لشخص واحد » . وبالجملة فالتعريف يبعد بنا عن المعنى « الوظيفى » للامامة 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[٣] :

« هى خلافة الرسول فى إقامة الدين وحفظ حوزة الملة ، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة » . ونرى أن الفائدة فى هذا التعريف أنه بُعد بالإمامة عن الناحية الشخصية ، وعاد إلى وجهة نظر الماوردى ؛ وهو لم يختلف عنه إلا فى 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 جـ ٨ ص ٣٤٥ .
(٢) المواقف : جـ ٨ . ص ٣٤٥ . « طبعة الحاج محمد سامى المغربى ١٩٠٧ » .
(٣) المصدر نفسه .

Marfat.com

الدنيا ، فلعله قصد أنها منطوية تحت كلمتى « الدين » و « الملة » . وأما القيد 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 مسلكا جديداً ، نهج منهجاً خاصاً يدل على قوة الشخصية والابتكار . وذلك بأنه لم ينظر إلى مركز الإمام نفسه ، ولم يلتفت إلى الناحية الشخصية مطلقاً ولكنه ركز نظرته فى المعنى الوظيفى للامامة ؛ ثم حدد علاقتها بغيرها من أنواع الحكم الأخرى . فقد بحث عن أساسٍ للتقسيم يمكن به أن يُميز 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 رآها ، أنواعاً ثلاثة ؛ فإن نظم الحكم عنده صارت ثلاثة أيضاً .

فنظم الحكم عند ابن خلدون ثلاثة أنواع : الأول : الحكم — أو كما يعبر هو « المُلك » — الطبيعى؛ وتعريفه له هو[1] : « 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 ، أوالاستبداد ، والسعى إلى تحقيق المطامع الفردية المبنية على الأثرة . وهذا النوع مذموم كله عند ابن خلدون .

---

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

والنوع الثانى : الحكم أو « الملك » السياسى . ويعرفه[١] 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[٢] : « 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 ، لحمله إياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم . فتعسر طاعته لذلك ، وتجىء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل . فوجب أن يُرجع 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 الذين 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 وفقاً لطبائعهم 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 للمحكومين فى هذه الدنيا ، لأنه يسير وفق سياسة عقلية وضعها عقلاء الأمة وحكماؤها ؛ وينتج عنه الاستقرار وانتظام الأمر ، وغلبة الدولة وتقدمها . ولكنه على كل حال نظام مادى ، يقصر نظره على شئون هذه الحياة الدنيا ؛ ويغفل 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 .

Marfat.com

وإذن فلا بد من نظام ثالث؛ وهذا يعرّفه بأنه[١] : « هو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى، فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ؛ فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به . » وهذه هى ما تسمى الخلافة أو الإمامة ؛ أو هى ، كما يتبين من التعريف : الحكم الإسلامى . ويقول ابن خلدون بشأنها — مقارناً لها بالحكم السابق[٢] : « فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة .. كانت سياسة عقلية ؛ وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية ، نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة . » ويقول أيضاً — ناظراً للأنواع الثلاثة من الملك : « فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية فى مرعاها 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 فى معادهم ، من ملك أو غيره. قال صلى الله عليه وسلم : «إنما هى أعمالكم ترد عليكم »[٣] .

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

---

(١) المقدمة ص ١٥٩ .
(٢) المصدر نفسه ص ١٥٨ .
(٣) » » ص ١٥٩ .

Marfat.com

الفصل الرّابع

الإسلام ووجوب الحكم

تمهيد :

وصلنا الآن إلى التعريف الحقيقى « للإمامة » : وهى : أنها الحكومة الإسلامية الشرعية ، أو كما نقول اليوم : « الدستورية » ، أو بعبارة تعين المعنى وتحدده : « الحكومة التى تكون الشريعة الإسلامية قانونها » : قانونها الأكبر أو الأم ، وهو ما نسميه اليوم « بالدستور » ، وقانونها الفرع وهو مجموعة الأحكام التشريعية التى 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 فى حياتيهم الدنيوية والأخروية ، أو بعبارة أخرى تحقيق مصالحهم المادية والروحية .

فليست ، إذن ، هى الحكومة التى تعمل وفقاً للقانون « الطبيعى » ، قانون «طبيعة الفرد » وهى المؤلفة من الغرائز والنوازع الذاتية : قانون الأثرة والاستبداد ، وقهر الناس لبلوغ غايات المجد أو الثراء أو التحكم : أو بعبارة أخرى الحكم الذى تحدد وجهاته الأهواء والشهوات. وليست أيضاً بالتى تعمل وفقاً «للقانون السياسى» ويُراد به مجموعة الأحكام التى يضعها ويتفق عليها عقلاء الأمة ، من ساسة 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

Marfat.com

يؤدى إلى تحقيق منفعتهم هم دون غيرهم؛ وهذه هى التى تسمى أحياناً « بالقوانين الوضعية » . وإنما الحكومة التى هى موضوع بحثنا هى تلك التى يكون قانونها شرع الإسلام ؛ وهو الذى يشتمل على أحكامه «القرآن» و « السنة » ؛ والذى يمكن لأحكامه هذه أن تنمو وتتفرع، معتمدة على أصول أربعة : هذين الأصلين الأساسيين، مضافاً إليهما « الإجماع» الذى هو الارادة العامة للأمة ،و«القياس» الذى هو الاجتهاد « العقلى » للفرد : فنى هذا القانون الإسلامى تجتمع إذن حكمة العقل « الفردى » ، و« الجمعى» ، والإرشاد « النبوى » ، والغاية « الإلهية » . وهو إذن — وهذا تقرير لحقيقته ، وليس رأياً شخصياً يقال عنه — أشمل ، من كل الوجوه ، من القانونين السالفى الذكر .

مذهب الوجوب :

إذا كانت هذه هى طبيعة الحكم الإسلامى أو « الإمامة » ، فإن أول مسألة يعنى العلماء بتقريرها ممن يبحثون هذا العلم هى مسألة وجوب قيام هذا الحكم ، أن وجود هذا الحكم ضرورى : أن إقامته حتم أو « فرض » على المجتمع أو الأمة فى مجموعها : إن لم تقمه تتحمل خِطْأً كبيراً . ويسوقون الحجج والأدلة ليبرهنوا على هذا الوجوب — وهذا هو رأى الأكثرية العظمى — ليردوا بها على الأقلية ممن ذهبوا إلى أن إقامة هذا الحكم تقع فى دائرة الجواز ، دون الوجوب .

والرأى الأول الذى قال بوجوب الإمامة ، وأن إقامتها فرض على الأمة يجب أن تؤديه هو : رأى أهل السنة جميعاً ، ورأى المرجئة جميعاً ، ورأى المعتزلة إلا نفراً قليلا ، ورأى الخوارج ما عدا « النجدات » . والقول بالوجوب كذلك هو رأى « الشيعة » جميعاً ، إلا أن لهم فهماً خاصاً فى معنى الوجوب ؛ على ما سيأتى شرحه .

وقبل أن نعرض الحجج والبراهين التى استدل بها القائلون بالوجوب — وهم كما

Marfat.com

تبين الأكثرية العظمى للمسلمين — نرى أن نحرر مسألة أدى عدم التثبت منها إلى الوقوع فى خطأ كبير ؛ وهى تحديد معنى كل من كلمتى « وجوب » و « جواز » الإمامة : فقد خُيِّل لبعض الكتاب الذين تصدوا للكتابة فى هذا الموضوع ، فى 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 فى مشروعية الإمامة ، أو يشككوا فى الحكمة من وجودها ، أو يقللوا من أهميتها . وليس هذا أبدا ، كله أو بعضه ، ما أرادوا . وإنما التعبير بالوجوب والجواز فى الحقيقة هو اصطلاح « فقهى » ، أو لغة قانونية يدرك معناها تمام الإدراك من يدرس الشريعة الإسلامية . فإن علماء هذه الشريعة يرون أن أفعال العباد كلها تقع فى مرتبة أو أخرى ، من هذه المراتب الخمس : وهى مراتب الوجوب ، والندب ، والإباحة أو الجواز ، والكراهية ، والتحريم . ومرتبة الوجوب أو « الفرضية » هى أعلى المراتب فى نظر القانون ، والإباحة أو الجواز هى الأصل فى الأشياء . فحين يبحث العلماء إذن فى أن الإمامة واجبة أو جائزة إنما يقصدون إلى أن يروا : فى أى هذه المراتب تقع ؟ وما حكم القانون عليها ؟ . فإذا كانت فرضا نظروا : هل هى فرض « عينى » أم « كفائى » ؟ . والأول هو الذى يجب على كل فرد بعينه ، والثانى هو ما يجب على الأمة فى مجموعها ، أى ككل . ويترتب على الحكم بأنها فرض فى القانون 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 فى هذا الأداء أن ينوب عنها بعضها — فإن لم يُؤدَّ الفرض فالإثم واقع على الأمة بأسرها ؛ وإذن فالمسئولية عن أداء هذا الفرض أخطر بكثير من التبعة التى تترتب على عدم القيام بالفرض العينى . فالإمامة إذن فرض كفاية من هذا

Marfat.com

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 التى أوجبها الشارع .

أما إذا حُكم بأن الإمامة « جائزة » ، كما ذهب إليه من قدمنا ذكرهم ، كان معنى ذلك أن حكمها حكم سائر الأشياء أو الأعمال « المباحة » ، التى لم يرد من الشارع نص قاطع على فرضيتها ، والتى ترك للانسان أن يفعلها أو يدعها ؛ فلا تترتب على تركها تلك المسئوليات الخطيرة ؛ ولا يأثم الفرد أو المجموع بعدم القيام بها . ولكن للفرد أو للجماعة أن تنظر فى 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 قُصِّر فى التنفيذ أو لم يُقَم بالعمل فإن الضرر يقع دون أن تكون هناك مسئولية قانونية أو أدبية . ومن الأمثلة الظاهرة للأشياء المباحة قانونا ، ولكنها واجبة أو ضرورة عمليا — بل من ألزم الواجبات والضرورات — تناول الطعام والشراب الذين تتوقف عليهما الحياة نفسها . فليس معنى أن أمراً مّا حكمه « الجواز » عند الشرع أنه ليس ضرورة أو مستلزماً من الناحية الواقعية أو العملية .

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

بالعقل أم بالشرع ؟

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

Marfat.com

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

وفى 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 مظهراً ومؤيداً لحكمه . وكلا الطرفين فى خاتمة المطاف يقرون أنه لا تنافى بين الشرع والعقل ؛ وأن لا تعارض بينهما ، بل هما منسجمان كل منهما يؤيد الآخر . ويبدو — نتيجة لذلك — أن الرأى الأقرب إلى الصواب هو رأى بعض المعتزلة[1] ، وهؤلاء هم : الجاحظ ، وأبو القاسم الكعبى ، وأبو الحسين الخيّاط : فقد قالوا إن الإمامة وجبت بالعقل وبالشرع معاً ؛ أى إنها — بين المصدرين ، ولا تفريق بينهما فى الزمن أو المرتبة . وهذا هو ما يئول إليه الأمر عند الفريقين على كل حال ، وهو أيضاً الرأى الذى نراه .

البرهان الأول :

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

---

(١) المواقف وشرحها : جـ ٨ . ص ٣٤٥ .

Marfat.com

يقولون : إنه قد ثبت أن الصحابة بمجرد أن بلغهم نبأ وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بادروا إلى عقد اجتماع فى سقيفة «بنى ساعدة» — على ما هو مشهور — اشترك فيه كبار المهاجرين ، وتركوا أهم الأمور لديهم ومنها تجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشييعه ، وتداولوا فى أمر خلافته . وهم وإن كانوا قد اختلفوا حول الشخص الذى كان ينبغى أن يبايَع ، أو على الصفات التى كان ينبغى أن تتوفر فى 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 فى المسجد فى اليوم التالى . وكان أبو بكر رضى الله عنه قد خطب فى هذا الاجتماع فقال :

« أيها الناس : من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ؛ ومن كان يعبد الله فإن الله حى 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 ؛[1] فانظروا وهاتوا آراءكم » . فناداه الناس من كل جانب : صدقت يا أبا بكر ! ولكنا نصبح وننظر فى هذا الأمر ، ونختار من يقوم به . ولم يوجد من يقول إن الدين يصلح من غير قائم به .

وأيضاً لما قرب وفاة أبى بكر قال : تشاوروا فى هذا الأمر . ثم وصف عمر بصفاته ، وعهد إليه واستقر الأمر عليه . قال الشهرستانى بعد أن حكى ذلك[2] : « وما دار فى قلبه ولا فى قلب أحد أن يجوز خلو الأرض عن إمام . فدل ذلك كله على أن الصحابة ، وهم الصدر الأول ، كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لابد من إمام . »؛ ثم أتبع ذلك بقوله :

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٤٧٩ . وروى أيضا على ما جاء فى (المواقف) : « ولابد لهذا الدين ممن يقوم به » ج ٨ ص ٣٤٦.

(٢) المصدر السابق ص ٤٨٠ .

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

وقال ابن خلدون فى هذا المقام ، أيضا[١]:

« ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه فى الشرع بإجماع الصحابة والتابعين . لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبى بكر رضى الله عنه وتسليم النظر إليه فى أمورهم ؛ وكذا فى كل عصر من بعد ذلك ، ولم تترك الناس فوضى فى 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 «الماوردى»[٢] إذ قال : « ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه فى الدين . قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»؛ ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المتأمرون علينا . وروى هشام ابن عروة عن أبى صالح ، عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « سيليكم بعدى ولاة :فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره ،فاسمعوا لهم وأطيعوا فى 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 دينى ، وصاغوه صيغة دينية ، هو فى الواقع برهان « تاريخى » ، يتخذ من حقائق تاريخ الأمة فى ماضيها ، أو فى عصور معينة من هذا الماضى ، نماذج تصلح للقياس عليها أو يجب أن يُقاس عليها ؛ أو كما نقول اليوم، بلغتنا القانونية ، يُنظر إليها على أنها « سوابق قضائية » أو « دستورية » ؛ فهى إذن مصدر

---

(١) المقدمة : ص ١٦٠ (المطبعة الأزهرية ١٩٣٠) .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٣ .

Marfat.com

من مصادر التشريع ، ولا سيما أن العصر الذى يختاره هو الذى كان فيه الإسلام فى أنقى حالاته ، وكان أهله يفهمون الإسلام ومبادئه على حقيقتها خير الفهم .

فهذا — إذن — هو تقرير الدليل الأول [1] .

البرهان الثانى :

هو دليل عقلى شرعى . والمقدمة الأولى منه نظرية مشتركة يكاد يقررها كل المفكرين الإسلاميين الذين تكلموا عن طبيعة الدولة ، حتى ليمكن أن تعتبر إحدى الخصائص الذاتية التى يتميز بها تفكيرهم السياسى . وخلاصتها أنهم يبدأون بتقرير هذه الحقيقة : وهى أن الإنسان كائن اجتماعى ، أو كما يعبر ابن خلدون : « مدنى بالطبع » أى أنه لابد أن يعيش فى مدينة ، أى فى 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 تؤدى إلى توزيع الأعمال ووجود الصناعات ، فتوجد المدينة أو « العمران » . ثم فى نفس الوقت يقولون إن الاجتماع البشرى إذا تكوّن على هذه الصورة ، فلابد أن يحدث الاختلاف بين الناس ويقع التنازع ، ويؤدى ذلك إلى المشاحنات

---

(١) لنا أن نسمى المدرسة السنية : « المدرسة التاريخية » ، قياساً على مايوجد لها من نظائرفى تواريخ الأمم الأخرى : فالمفكر السياسى « إدموند برك » (E.Burke) أسس مدرسة من هذا القبيل فى تاريخ انجلترا الحديث ؛ وكان يدعو فى كتبه ومنها : « Reflections on The French Revolution » — أفكارحول « الثورة الفرنسية » — التى هاجم فيها رجال تلك الثورة لسعيهم إلى قطع الصلة بينهم وبين الماضى ، كان يدعو إلى ضرورة التمسك بتقاليد الأمة ، وصون تراثها والنظر إلى ماضيها ، حتي يكون هناك استمرار فى تاريخها ، ويكون بناؤها مترابطاً قائماً على أساس من الواقع متين. وعلى فلسفته هذه بنيت مبادىء حزب « المحافظين » فى إنجلترا ؛ وقدتخرج منهم بعض كبار الساسة الذين لعبوا أهم الأدوار فى تاريخ بلادهم والعالم .

كما ينبغى لنا فى نفس الوقت أن نسمى فريق الشيعة ، وهم الذين يتمسكون بالآثار المنقولة ومذهبهم مبنى على النصوص ، : « المدرسة النصية » ؛ ويكون من المناسب أيضاً أن نطلق على المعتزلة اسم : « المدرسة العقلية » : (The Rationalists) .

Marfat.com

والحروب ؛ و إلى الهرج وسفك الدماء ، والفوضى؛ بل إلى الهلاك ، وذلك إذا خلى بينهم و بين أنفسهم بدون وازع . وفى هذا قال صاحب « المواقف[١] »: « فإنهم (أى الخلق) مع اختلاف الأهواء ، وتشتت الآراء ، وما بينهم من الشحناء ، قلما ينقاد بعضهم لبعض ؛ فيفضى ذلك إلى التنازع والتوائب ؛ بل ربما أدى إلى هلاكهم جميعاً . ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر ، بحيث لو تمادى لعطلت المعايش ، وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه ، تحت قائم سيفه . وذلك يؤدى إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين . » ؛ وذكر الماوردى[٢] : « . . ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين ، وهمجاً مضاعين . وقد قال الأفوه الأودى — وهو شاعر جاهلى :

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

وقال أيضاً ، فى كتاب آخر[٣] :

« وأما القاعدة الثانية : أى مما تصلح بها الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة ، وأمورها ملتئمة ، فهى سلطان قاهر . تتألف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدى المتغالبة ؛ لأن فى طباع الناس من حب المبالغة على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوىّ ، ورادع ملىّ . وقد أفصح المتنبى 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 الثانى استشهد ابن خلدون أيضاً ، حيث قال[٤] :

---

(١) الإيجى : « المواقف » ؛ جـ ٨ . ص ٣٤٦ . « طبعة ساسى المغربى » .
(٢) « الأحكام السلطانية » : ص ٣ — ٤ .
(٣) « أدب الدنيا والدين » : ص ١١٤ . « طبعة وزارة المعارف ١٩٢٣ » .
(٤) المقدمة : ص ١٠٧ . « الفصل السابع » .

Marfat.com

« اعلم أن الله سبحانه ركب فى طبائع البشر الخير والشر ، كما قال تعالى : « وهديناه النجدين » : وقال « فألهمها فجورها وتقواها » . والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل فى مرعى عوائده ، ولم يهذبه الاقتداء بالدين . وعلى ذلك الجم 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 يصده وازع . ثم تمثل ببيت المتنبى السابق : « والظلم من شيم النفوس . . الخ[1] » .

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

« ا » بما أنه قد ثبت الآن أن ترك الناس لأمورهم بدون وازع يؤدى 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 هى المقدمة الثانية . « حـ » وبما أن هذا الضرر لا يندفع إلا بوجود إمام . وهذه هى الثالثة . فإن النتيجة التى تستخلص من كل ذلك : أن إقامة الإمامة واجبة .

فهذا هو محصل الدليل الثانى .

البرهان الثالث :

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

---

(١) هذه هى نظريتهم عن الحالة الطبيعية أو الأصلية للمجتمع البشرى . والدارس لتاريخ النظريات السياسية يرى بالضبط أن هذه هى النظرية التى قررها الفيلسوف السياسى «هوبز » (T. Hobbes) فى كتابه : (The Leviathan) فى القرن السابع عشر ، والتى جعلها أساساً لأفكاره السياسية ؛ وليست هى النظرية التى ذهب إليها « جون لوك » (J. Locke) أو « روسو » (J. Rousseau) ، اللذان رأيا عن الحالة الطبيعية للجنس البشرى ما يخالف ذلك .

Marfat.com

جعلها الإمام « الغزالى » فى واجبين : المعرفة ، والعبادة ؛ وذكرهما على أنهما اللذان يتم بهما نظام الدين . وحينئذ قال[1]: « نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن ، وبقاء الحياة ، وسلامة قدر الحاجات : من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن . . ولعمرى من أصبح آمناً فى سربه معافى فى 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 وسيلتاه إلى سعادة الآخرة ؟ ». ثم زاد على هذا قوله[2]: « إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لاينتظم إلا بسلطان مطاع . وهذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة ؛ وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج ، وعم السيف ، وشمل القحط ، وهلكت المواشى ، وبطلت الصناعات ؛ وكان كل غلب سلب ، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقى حياً . والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف . ولهذا قيل : « الدين والسلطان توأمان » ؛ ولهذا قيل : « الدين أس والسلطان حارس ، وما لا أس له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع . »

وبهذا أثبت الغزالى — 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 .

وفى هذا المعنى ، أى وجود التلازم بين الدين والدنيا ، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر ، قال الماوردى[3]:

---

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

(٢) نفس المصدر .

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

Marfat.com

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 حتما ، لم يكن للسلطان لبث؛ 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 تكوّن القسم الأعظم من المقاصد الدينية ؛ وهى ما أسماها الفقهاء « فروض الكفاية » . ومنها الجهاد مثلا ، والحسبة ، والأمر بالمعروف والنهى 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 والنهى والتوجيه . وهذه هى سلطة الإمامة ، فالإمامة واجبة لتأدية كل هذه الفروض ، ولهذا يقول « الشهرستانى »[1] مبيناً علة الفرضية :

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

---

(١) الشهرستانى : « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ، ص ٤٧٨ « طبعة أ. جيوم . أكسفورد ، ١٩٣٤ » .

Marfat.com

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

ويقول أيضاً صاحب « المواقف[1] » : « إنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد ، والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع فى 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 الجرجانى بهذا : « بل نقول : « نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين ، وأعظم مقاصد الدين » .

فالبرهان — إذن — فى صورته المنطقية هو : ان هذه الامور واجبات قصد إليها الشارع ، بل هى من أعظم غاياته . وهى فى أدائها متوقفة على وجود الإمامة ومن المبادئ المقررة فى الدين أن ما يتوقف عليه الواجب ، أو ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب : فالإمامة ولا شك واجبة شرعاً . بل هى الواجب الأول ، لأن عليه يتوقف سائر الواجبات : فهى العماد ، والقطب الذى تدور عليه الرحى .

البرهان الرابع :

وهو الأخير . أنه لا يتحقق العدل الكامل ، ولا تكفل للناس سعادتهم فى دنياهم وأخراهم ، ولا تتم وحدتهم ، ولا تنتظم الأمور ، إلا بوجود هذا النوع من نظام الحكم ، وهو « الإمامة » : أى الحكومة الإسلامية القائمة على أساس من الدين ؛ إذ أن العدل المطلق إنما هو العدل الإلهى الذى تشتمل عليه الشرائع

---

(١) الإيجى : « المواقف » ج ٨ . ص ٣٤٦ . « طبعة المغربى ١٩٠٧ » .

السماوية ، دون القوانين الوضعية . وما « الإمامة » إلا تكملة « للنبوة » : ماهى إلا استمرار لقيادة الأنبياء وهدايتهم للناس ؛ وما هى إلا احتفاظ بالمبادئ والعقائد التى دعوا إليها ، وجاهدوا من أجلها .

وقد رأينا أن الغزالى قال : « الدين أس ، والسلطان حارس ؛ ومالا أس له فمهدوم . . » ؛ وأن الماوردى ذكر أن « السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتما ، لم يكن للسلطان لبث ، ولا لأيامه صفو . »

وقد تكلم « ابن أبى الربيع » وهو أحمد بن محمد ، فى رسالته « سلوك المالك فى تدبير الممالك [1] » عن أركان المملكة، فقال : إن لها أركانا أربعة : « الملك ، والرعية ، والعدل ، والتدبير » . وقصد بالعدل : الدين ، كما أوضح ذلك ؛ وعرفه بأنه « حكم الله تعالى فى أرضه » .

وذهب مؤلف كتاب «المنهج المسلوك فى سياسة الملوك» ، وهو عبد الرحمن بن عبد الله [2] ، إلى أن أركان المملكة أو الدولة خمسة: هى الوزارة، والرعية، والقوة ، والمال ، والحصون ومنها الرجال . وهذه الأركان الخمسة لها قاعدة هى 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 الأسلام ، وإظهار شعائر الحق ، وإتباع أحكام الشرع والعمل بالفرائض والسنن ومندوبات الشريعة، وإقامة الحدود ، وامتثال أمر الشارع

---

(١) ابن أبى الربيع : « سلوك المالك » ص ٨٠ و٩١ (طبعة صبرى الكردى ١٣٢٩هـ)
(٢) عبد الرحمن بن عبدالله : « المنهج المسلوك » ص ١٤ و٢٠ (طبعة أبوشادى ١٣٢٦هـ)

Marfat.com

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

ولـكن خير من أوضح هذه النظرية ، وقررها بأسلوب فلسفى ، 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 : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً ؟ ! » . فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم ، صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض » . فهذه هى المقدمة الأولى فى القضية . وأما المقدمة الثانية فهى : « فجاءت الشرائع حاملة على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى ، فأجرته على منهاج الدين ، ليكون الكل محوطا بنظر الشارع . » ثم قال ، تعليلا لما اختاره الشارع : « فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب ... مذموم وعدوان ؛ ومذموم عنده .. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها مذموم أيضا ، لأنه نظر بغير نور الله : لأن الشارع أعلم بمصالح الـكافة ، فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم . وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى 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 التى يكمل برهانه هى : « وكان هذا الحـكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ... فيه مقامهم وهم الخلفاء » . والنتيجة التى يستخلصها من ذلك كله هى : « فوجب بمقتضى الشرائع ، حمل الـكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم[٢] » . ويختم قائلا : « فقد تبين لك من ذلك معنى « الخلافة » .

---

(١) المقدمة : ص ١٥٩ . « الفصل الخامس والعشرون » .

(٢) المصدر نفسه .

Marfat.com

هذه هى نظرية « ابن خلدون » . وملخصها أنه يرى أن هذه الحياة الدنيا ليست هى الغاية من وجود الإنسان ؛ وأنها ليست إلا مرحلة فى الطريق ؛ وأنها وسيلة إلى غاية أخرى هى الحياة الباقيـة فى الدار الآخرة . والأحكام السياسية إنما تنظر إلى مصالحه فى هذه الحياة الدنيا . أما الخلافة أو الإمامة — وهى فى الحقيقة وريثة مقام النبوة وهى التى تعمل على تنفيذ أحكام الله — فهى تهدف إلى تحقيق مصالحه فى الحياتين الدنيا والآخرة ، ولـكن مع جعل الآخرة هى المقياس : فشئون الدنيا يحكم عليها بحسب ما تؤدى إلى سـعادة الإنسان أو شقائه فى الدار الآخرة ، حتى الملك ؛ فهو واقع تحت هـذا المقياس أيضا . وبهذا تتضح طبيعة الخلافة وضوحا تاما ؛ وتتميز بالنسبة إلى غيرها من نظم الحـكم ؛ ويتبين وجوب إقامتها .

مذهب الجواز :

أما الذين قالوا بجواز الإمامة ، على المعنى الذى حددناه آنفا ، فهم أقلية كما ذكرنا : وهم المحـكّمة الأولى ، والنجدات من الخوارج — والأوفون هم طليعة الخوارج عندما انفصلوا عن علىّ . والأخيرون أتباع « نجدة » ، وهو عطية بن عامر الحنفى — وقال به أيضاً فريق من المعتزلة ، وعلى رأسهم أبو بكر الاصم ، وهشام بن عمرو الفوطى . ونعباد بن سليمان تلميذ هشام — من المعتزلة أيضاً — أى سنذكره بعد قليل .

وتثبت الآن الأقوال التى رويتها كتب علم الـكلام والتاريخ منسوبة إلى هؤلاء ، مبينة مذهب الجواز . قال أبو الحسن الأشعرى[1] : واختلفوا فى وجوب الإمامة : فقال الناس كلهم إلا « الأصم » لا بد من إمام ؛ وقال « الأصم » لو تـكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام . » وقال «البغدادى»[2] :

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

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

Marfat.com

« وخالفهم (أى الجمهور) شرذمة من القدرية : كأبي بكر الأصم وهشام الفوطى : فإن «الأصم» زعم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام : وزعم « هشام » أن الأمة إذا اجتمعت كلها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام ؛ وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام . »[١] 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[٢] : « وعقدها لمن يقوم بها فى الأمة واجب بالإجماع : وإن شذ عنهم الأصم . »

وقال « الشهرستانى »[٣] : « 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 معادلات الناس . فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه ، استغنوا عن الإمام ومتابعته .

وقال مكملا المذهب فى موضع آخر[٤] : « نعم لو احتاجوا إلى رئيس يحمى بيضة الإسلام و يجمع شمل الأنام ، وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدما عليهم جاز ذلك ، بشرط أن يبقى فى معاملاته على النصفة والعدل . »

وقال « ابن حزم »[٥] — بعد أن ذكر إجماع المسلمين على وجوب الإمامة

---

(١) علق على هذا البغدادى فقال : « وضميره فى هذا القول إبطال إمامة على رضى الله عنه لأنها عقدت له فى حالة قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه . وعلى « هو الإمام حقا على رغم الفوطى وأتباعه . » . ص ٢٧٢ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٣ .

(٣) نهاية الإقدام : ص ٤٨١ .

(٤) المصدر السابق : ص ٤٨٤ .

(٥) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ج ٤ . ص ٨٧ — « طبعة ناجى والخانجى ١٣٢١ هـ » .

Marfat.com

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

وقال « عضد الدين الإيجى » وشارحه[١]: « ومنهم من فصل . فقال بعضهم — كهشام الفوطى وأتباعه — يجب عند الأمن دون الفتنه . وقال قوم — كأبى بكر الأصم وتابعيه — بالعكس : أى يجب عند الفتنة دون الأمن .

أما رأى « عباد بن سليمان » فقد انفرد الأشعرى بروايته[٢] قال: « واختلفوا هل يكون بعد على إمام ؟ فقال أكثر الناس قد يكون بعد علىّ إمام . وقال عباد بن سليمان : لا يجوز أن يكون بعد على إمام . واعتل بأنهم أجمعوا فى عصر أبى بكر وعمر وعثمان وعلى أنه جائز أن يكون إمام ، واختلفوا بعد على هل يجوز أن يكون إمام أم لا ؟ . والامة لا تجتمع على شىء تختلف فى مثله . »

وقد أشار « ابن خلدون » إلى كل هذه الآراء، فقال — بعد أن أقام الدليل على الإجماع[٣]: « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب المنصب رأسا لا بالعقل ولا بالشرع ، منهم « الأصم » من المعتزلة و بعض 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 فى توضيح علة الآراء ، السبب فى الذهاب إلى هذا الرأى — قائلا[٤]: « والذى حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا ، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعى على أهله، ومرغبة فى 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 .

Marfat.com

« واعلم[١] أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به ؛ وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات ؛ ولا شك أن فى هذه مفاسد محظورة، وهى من توابعه . كما أثنى على العدل والنصفة و إقامة مراسيم الدين والذب عنه ، وأوجب بإزائها الثواب ، وهى كلها من توابع الملك . » ثم ثنى برد آخر : « ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا المنصب لا يغنيكم شيئا : لأنكم موافقون على وجوب إقامه الشريعة وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة ؛ والعصبية مقتضية بطبعها الملك ؛ فيحصل الملك و إن لم ينصب إمام . وهو عين ما فررتم عنه[٢] ! » .

وواضح من كلام ابن خلدون أن السبب الذى حمل هؤلاء على القول بالجواز هو ما شاهدوه من انحراف نظام الخلافة القائم بالفعل عن الأهداف التى أقيم من أجلها ؛ وأنه أنتج سياسة سداها ولحمتها الظلم والإعنات، والاعتداء على حقوق الناس وتحول إلى نظام استبدادى لا يقوم على الرضا : فراعهم ذلك ورأوا أنه لا ينبغى أن يكون مفروضاً على المسلمين أن يقيموا فوقهم قوة حاكمة قاهرة ، ينتهى أمرها إلى هذا المصير . وهذه فى الحقيقة حجة ضد قيام الحكومات على الإطلاق : هى دعوة إلى إلغاء الحكومة ، أى وجود سلطة تنفيذية متميزة فى الدولة ، لما ينجم عنها من أضرار . وهذا مذهب قال به بعض الفلاسفة فى العصور الحديثة[٣] .

---

(١) نفس المصدر . (٢) المقدمة : ص ١٦١ . (٣) هؤلاء الأحرار الذين يدعون عن الحرية الكاملة للفرد ، ويغارون على هذه الحرية أن ينتقصها السلطان المطلق للحكومة ذات السيادة الآمرة للجميع . ومنهم الفيلسوف « هربرت سبنسر » (H. Spenser) كما بين فى كتابه : « الفرد ضد الدولة » (Man versus the State) . وكذلك « وليم جودوين » (W. Godwin) مؤلف كتاب « حقوق الإنسان » (The Rights of Man) . ولكن وجود بعض مساوئ للدولة لا يقتضى أن يستغنى عنها . ومع أن هذين الكاتبين قد بينا خطر الحكومات على الحريات ، وإن أحداً لم يتابعهم فى أنها لا ينبغى أن توجد ، على النحو الذى هى عليه ، أو على نحو ما.

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

ولكنهم — إذا صرفنا النظر عن الناحية العملية — يدلّون بهذا الافتراض على أنهم قوم مثاليون ، متمسكون بأهداب المثل العليا : هم أكثر مثالية من أصحاب المذاهب الأخرى الذين قالوا بوجوب نصب الإمامة . فهم فى الواقع يصرون على وجود الحكومة المثالية ، أى الكاملة العادلة : و إلا فلا داعى لإيجاب وجودها : إما أن يحققوا كل ما يهدفون إليه ، أو يرفضوه كله. ومن هذا يتضح أنهم لم يكونوا متباينين فى شأن الإمامة مطلقاً — إذا كان يفهم منها تنفيذ أحكام الشريعة — ولنذكر أن هذا هو التعريف الذى عرفها به ابن خلدون . بل هم قد أعلنوا وجوبها ؛ فنقلوا الوجوب من الإمامة ، كهيئة متميزة منفصلة ، إلى تنفيذ القانون نفسه . فالواجب على المسلمين إمضاء أحكام الله : أى تنفيذ القانون . ونفهم من ذلك أنهم نظروا إلى الإمامة ، التى لم يريدوا أن يقروا بوجوبها ، على أنها تطابق الرئاسة ، أى على أنها هذه القوة القاهرة المسيطرة . فهم لا يريدون سلطة تنفيذية — كما ينبغى أن نقول اليوم — و إنما يريدون سلطة تشريعية وقضائية بالتفاهم والتراضى ؛ و يكون التنفيذ مشتركا جميعاً يشترك فيه الجميع . وهذه فى الحقيقة هى الديمقراطية أو الجمهورية فى أكمل صورها ، كما يحلم بها فلاسفة السياسة فى العصر

الحديث . ولـكن أنى لهم أن تتحقق ؟ وما السبيل إلى تحققها ؟ ؟

أطلنا فى ذلك ، لنبين بالضبط ماذا كان يريد القائلون بمذهب الجواز ؛ ومنه يتضح أن الشقة بينهم و بين 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 إمكانيته بدونها ؛ ثم ينظرون إلى الواقع والتـاريخ فيرون أن للحكومات مساوىء ، فأداهم اجتهادهم حينئذ إلى أن يقولوا إنه لا ينبغى أن تعتبر فرضاً أو واجباً مطلقاً يجب على الأمة تنفيذه ؛ بل إن الإمامة مبنية على معاملات الناس . ومن الواجب أن يُوضح ذلك ؛ إذ أن هذا الخلاف إنما هو من الناحية الفقهية المحضة ، وناحية المسئولية الخلقية ، ولا يشير إلى الناحية العملية : فإن تـكملة 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 مباحا أى جائزا ، وليس فرضا أو واجبا . ولـكنه مع ذلك الأساس لحياة الناس الاقتصادية ؛ وعليه تتوقف المصالح والمعاملات . فليس كل ما هو جائز فى القانون لا أهمية له ، أو يمـكن أن يستغنى عنه . والذى حـــدث بالفعل هو أن أكثر الذين قالوا بالجواز قد عينوا لهم أئمـــة ؛ فالخوارج كلهم قد انتخبوا بعد قليل « عبد الله بن وهب الراسبى » إماما لهم ؛ والنجدات سُموا بذلك لأنهم بايعوا « نجدة بن عامر الحنفى » إماما ؛ وبايعوا من قبله قائداً يسمى « أبا طالوت » ، و بايعوا من بعده « أبا فديك » ، على ما هو معروف فى تاريخهم . والمعتزلة كانوا يعترفون ببعض الخلفاء العباسيين ، إلى حد قريب أو بعيد . واضطرارهم إلى الاعتراف عمليا بهذه السلطات يشهد بصدق ملاحظة

Marfat.com

خصومهم — 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 شيئا .

أدلة الجواز والرد عليها :

على أننا يجب أن لا نترك هذا المذهب قبل أن نأتى على سائر الأدلة العقلية التى استند إليها ، فوق ما تقدم من المبادىء العامة . وهى تتلخص فى تعديد الأضرار التى تنشأ من وجود الإمامة . ويمكن أن يقال إنها أضرار الحكومات على الإطلاق .

فقد قال المدافعون عنه من المتكلمين :

أولا — إن وجود الإمامة يخالف مبدأ المساواة : فإن الناس كأسنان المشط ، أو كإبل مائة لاتجد فيها راحلة ؛ وكل واحد من المجتهدين مثل صاحبه ؛ فمن أين يلزم وجوب طاعته لمن هو مثله[١] ؟

وثانيا — إن هناك تعارضاً بين الطاعة وحقّ الاجتهاد ، أى الاستقلال بالرأى . فكيف نجعل إماماً واجب الطاعة من تجوز مخالفته ، إذا أدى اجتهاد الفرد إلى ذلك[٢] ؟

وثالثا — إنه ينفى حق الحرية : فإن تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه ، فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى ، إضرار به لا محالة[٣] .

ورابعا — إنه يؤدى إلى وقوع الشقاق : فقد يتنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة وفيما سلف من الأعصار ، فيفضى إلى الاختلاف والفتنة . وهو إضرار بالناس[٤] .

---

(١) الشهرستانى : « نهاية الإقدام » ، ص ٤٨٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨٣ .
(٣) المواقف : ج ٨ . ص ٣٤٧ . (٤) نفس المصدر

Marfat.com

وخامسا — 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 فى عزله إلى محاربته[١] .

وسادسا — أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه . ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه ، فى كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة . فلا فائدة فى نصبه للامامة[٢] .

سابعا — أن للإمامة شروطاً قلما توجد فى كل عصر ، فإن أقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب . وإن لم يقيموه فقد تركوا الواجب . فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين ، فيكون ممتنعاً[٣] .

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

غير أن الداعين لمذهب الوجوب لهم رد شامل يعم هذه المسائل جميعا : وهو أنهم يقولون إن عندنا قاعدة شرعية سليمة ، وهى أننا ندفع الضرر الأكبر بتحمل الضرر الأقل ، وأن المسألة مسألة نسبية ، مسألة موازنة[٤] . وقد قال

---

(١) المواقف : حـ ٨ . ص ٣٤٧ .

(٢) و (٣) نفس المصدر .

(٤) قرر الفخر الرازى هذه القاعدة فقال :

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

« الاربعين فى أصول الدين : ص ٤٢٨ — طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٣ هـ »

Marfat.com

علماء الفقه إنه ينبغى أن نتحمل أخف الضررين ؛ وقالوا أيضا « إن دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب » . فهب أننا سلمنا بهذه الأضرار التى تذكرونها عن الإمامة أو الحكومة ، فهل هى تقاس بالأضرار البالغة العظيمة التى تترتب على تركها أو عدم وجودها ؟ إن الأضرار التى تترتب على عدم وجودها هى : الفوضى ، والتنازع ، والتقاتل ، وسفك الدماء ، وضياع الحقوق ، وتعطيل أحكام الشريعة — وإنكم لا ترضون أبداً بتعطيلها — وعدم الدفاع عن الإسلام ، وإبطال الجهاد ، وفقد أوطان الإسلام استقلالها ، ووقوعها فريسة فى يد الأعداء ، أعداء الله وأعداء الدين . وجملة القول هى هلاك الإسلام والمسلمين جميعا ! فهل ما ذكرتم من أمور تافهة يوازى هذه الأضرار كلها[1] ؟ !

الرد على دعاوى بعض المعاصرين

(١) حان الوقت لكى نقول كلمتنا النهائية ، ونرد الرد الأخير على الدعاوى — أو بالأحرى المزاعم — التى زعمها الأستاذ « على عبد الرازق » فى مؤلفه ، « الإسلام وأصول الحكم » . وقد سبق أن أشرنا إليها غير مرة ورددنا على بعض منها ، ولكنا نريد الآن أن نعقب بالرد الشامل الحاسم الذى يميز الخطأ من الصواب ، ويفصل بين الحق والباطل ؛ وما كنا لنحتاج أن نرد على هذه الدعاوى بعد أن وصلنا إلى المرحلة الحالية من الدراسة ، فكل ما سبق تفنيد لها ، وإثبات لبطلانها .

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 يبنى عليهما من مزاعم منهار أيضاً .

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

رسالته ولا فى زعامته ! ! (ص ٩٠) . والنتيجة التى يصل إليها — وهى الغرض الجوهرى من تأليفه كتابه — : أن الخلافة أو الإمامة الكبرى ، كما يقول ، لا أساس لها من الدين ؛ بل هى ضد الدين ومخالفة لمبادئه. فهذا إنكار للإمامة بالمرة !

والحقيقة التى ينبغى أن تقرر أولا : أن هـــذا الرأى ، رأى انفرد به وحده ، دون أمة الإسلام جميعاً. فلم يقل به أحد من أهل الإسلام ، على اختلاف فرقهم ومذاهبهم . وينبغى أن لا يُخلط بمذهب الذين قالوا بجواز الإمامة ، كما بدا أنه يميل إلى أن يفعل . فقد أوضحنا هـذا المذهب وعينا حقيقته ؛ وانتهينا إلى أنهم كانوا أكثر مثالية من غيرهم ، وأنهم أرادوا إمامة بالإجماع دون أى خلاف ، تنفذ القانون وتمضى أحكام الله ؛ وأنهم إذا تعرضوا للمسألة من الناحية الفقهية . أما من الناحيـة العملية فرأوا لزومها وأقاموا هم الإمامة بالفعل . فليس صحيحاً ما عرّض به هو إذن ، إذ قال : « وربما كان محمولا على هذا المذهب ما يراه بعض الفرق الإسلامية من إنكار الخلافة فى الإسلام صراحة وإلسنة » . ص ٥٥ .

فليست هناك أى فرق إسلامية قالت بهذا على الإطلاق . وهـذا هو الخطأ الاول ؛ فهو لم يفهم الفرق بين الجواز والمنع . وقد أوضحنا هـذا فيما سبق بما لا مزيد عليه .

ومن ناحية موضوع الدعاوى ، فكما قلنا لم نعد فى حاجة إلى الرد عليها بعد أن وصلنا إلى هـذه المرحلة ، وأثبتنا فى الفصل الأول طبيعة الإسلام السياسية ، وفصلنا البراهين العقلية والتاريخية ، وعرضنا آراء المستشرقين الذين يتبعون فى أبحاثهم أساليب البحث الحديثة . وقد رأينا أنهم قرروا أن الإسلام دين سياسية ، وأنه يجمع بين الدين والدولة ؛ وأنه يشمل نظامات تامة [illegible] (راجع الصفحات ١٣ — ٢٠) . وكذلك بعد أن وصفنا الدولة الإسلامية فى واقعها التاريخى ، وبينا تكون الفرق والأحزاب حولها (راجع الفصل الثانى) ، وشرحنا جهود المفكرين فى البحث فى موضوع الإمامة . وأوردنا التعاريف المختلفة التى أتوا بها لها (انظر الفصل الثالث) ؛ وفى هذه التعاريف بدا جلياً أن كل هؤلاء المفكرين لم يتصوروا إلا التلازم بين الدين والدولة ، وأن الإسلام

Marfat.com

مجموعة من المبادئ لتنظيم حياة الفرد والمجتمع. وأن الإمامة قصد بها سياسة الدنيا بالدين. واتفق على هذا جميع الأئمة من أمثال: البغدادى، والماوردى، والغزالى، والرازى، وابن خلدون، ماشذ واحد منهم. وعرفنا البراهين العقلية والدينية القوية التى أثبتوا بها وجوب الإمامة كما قررناها فى هذا الفصل. فبعد هذا كله ما نظن أننا عدنا فى حاجة إلى الرد على مزاعمه. غير أنه ربما بقيت بعض النقاط التى تحتاج إلى الإيضاح لنستكمل بها التدليل، 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 فى كلامه.

ويقول: « هيهات: هيهات. لم يكن ثمة حكومة ولا دولة، ولا شىء من نزعات السياسة . . » ص ٨٠.

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

ويزيد معناه توضيحاً، فيقول: — مشيراً إلى الحكم وتدبير 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 فينا من عقول، وحبانا من عواطف وشهوات .. هى 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 الذى يدور عليه كل كلامه.

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

الأموال ؟ والتنظيمات التى أوجبها لحفظ الأسرة ؟ ولصون الحياة نفسها ؟ وأليس هذا كله فى الدنيا . ؟ وهل يريد أن نقصر الشريعة الإسلامية على مسائل العبادة وحدها ، ونحذف ما عدا ذلك ؟ وهل الإسلام أقر « الرهبنة » 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 يريدها الإنسان — وسيلة طيبة ، وتصبح خيراً عظيما ؟ .

فهـذا هو الغزالى يقول — كما سبق لنا شرحه — : « إن نظام الدين لا يحصل عليه إلا بنظام الدنيا » . وقال الإمام الرازى فى تفسيره (سورة الحديد : ٢٠)ما يأتى: « اعلم أن الحياة الدنيا حكمة وصواب »؛ وبرهن على ذلك بكثير من الأدلة منها استخلاف الله فيها للنوع الإنسانى : « إنى جاعل فى الأرض خليفة » ، وأن الحياة خلقه : « الذى خلق الموت والحياة » ؛ ولأنه لا يفعل العبث ، على ما قال : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً » ، « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا » ؛ ولأن الحياة نعمة، بل هى أصل لجميع النعم . وعظم الله المنة بخلق الحياة — إلى آخر ما قال الإمام . وختم كلامه قائلا : « بل المراد أن من صرف هذه الحياة لا إلى طاعة الله ، بل إلى طاعة الشيطان ومتابعة الهوى ، فذاك هو المذموم » اهـ .

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

فهذا هو الأساس الأول الذى بنى عليه دعاواه ، وهو محاولة فصل الدين عن الدنيا ، وبالتالى عن السياسة ، قد انهار . وإذن فينهار كل ما بنى عليه أيضاً .

ثم هذا هو يقول :

« التمس بين دفتى المصحف الكريم أثراً ظاهرا أو خفيا لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامى ، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم ، تلك منابع الدين الصافية فى متناول يديك وعلى كثب منك فالتمس فيها دليلا أو شبه دليل فإنك لن تجد عليها برهانا إلا ظنا ، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا » . ص ٧٦ .

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

ليس المجال هنا لتفصيلها؛ فذلك يحتاج إلى مجلد خاص. وهو فى مجموعه قانون تناول تنظيم شئون الحياة الاجتماعية من كل وجوهها ، واحتوى أيضاً على قوانين للحرب والسلام ، وهـذه من أخص أمور السياسة . وخوطبت به أمة متحدة تؤمن به ذات كيان خاص ؛ وقد قال بشأنها : « كنتم خير أمة أخرجت للنـاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنـكر . . الخ » ، فعينها بالخطاب أمة متميزة دون سائر الناس ووصفها بأوصافها ؛ وقال أيضاً : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليـكم شهيداً » . والأمة بهـذا التعيين ما هى إلا مجتمع سياسى .

ووردت التشريعات الاجتماعية أيضاً فى الأحاديث ، ثم فى السنة العملية بوجه أخص . أم هو لا يعتبر السنة العملية ؟ ومن السنة العملية تكوين «المجتمع الإسلامى» الذى كانت له كل الخصائص التى توجد بها الدولة السياسية بكل معانيها ، ويؤدى كل وظائف الدولة . كما يعرف ذلك كل دارس للتاريخ . فهذه حقائق عملية كيف يستطاع إنـكارها ؟؟

ثم لـماذا يعترض على « الإجماع » ؟ وأليس اتفاق الصحابة الأول الذين هم كانوا أول من لبى الدعوة، وكانوا معاصرى الرسول، وثيق الصلة به، له قيمته وأهميته التشريعية؟ وإذا كان أبو بكر وعمر وعلى — رضى الله عنهم — وأمثالهم لم يفهموا الإسلام كما ينبغى ، فمن الذى فهمه إذن ، أو يمكن أن يفهمه ؟ وأليس ما أقروه من أعمال هو ماضى الأمة وتاريخها وتقاليدها ، فلماذا لا نحترمه ؟ ولـماذا لا تـكون هذه الأعمال مُثُلا أو سابقات دستورية أو قضائية نسير على منهجها ؟. وهو 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 ٩٠)

Marfat.com

إن كان يريد « انتهى تبليغ الرسالة » فهذا ما لا يخالفه فيه أحد ، ولا داعى لأن ينبه عليه . أما إن كان يريد « انتهى موضوع التبليغ » ، انتهى ما دعا إليه النبى صلى الله عليه وسلم — فيكون معناه أن القانون قد انتهى ، وأن الشريعة كان لا ينبغى أن يعمل بها ، وأن الأمة صارت فى 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 فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، فقط ! !

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

إن كل هذه المخاطر هى التى أراد المسلمون أن يتقوها . وهى التى دفعتهم إلى أن يجتمعوا وينتخبوا «أبابكر» رضى الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم المحافظة على دينه ، وخلافته فى رعاية الأمة بعده ، لتبقى حياة الإسلام ويستمر قوياً عزيزاً آمناً ، ويتمكن من أداء رسالته التى جاء يدعو العالم إليها .

فهذا هو الأساس الثانى الذى بنى عليه دعاواه قد انهار ، فينهار كل ما بنى عليه أيضاً .

ونعرض عما ورد بعد ذلك فى كتابه : من مطاعن على أبى بكر رضى الله عنه نفسه ، والصحابة ؛ وأنهم أقاموا حكومة غير إسلامية ، أغراضها دنيوية ، للترويج لمصالح العرب ؛ ولم تكن حربهم لله ، بل للخوض فى الملك ؛ وأن أبا بكر كان أول ملك فى الإسلام ؛ وأن دولته قامت على السيف والقوة الخ : (ص ٩٢ وما بعدها إلى آخر الكتاب). فهذا — على الأقل من الناحية العلمية — تشويه للتاريخ

Marfat.com

مذهب الشيعة :

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

والقول بأن شيئاً ما يجب على الله يبدو غريبا ؛ ولكنه لا يظهر بمثل هذه الغرابة إذا عرفنا مصدر هذه النظرية . والواقع أنها ليست إلا تفريعاً على نظرية المعتزلة المشهورة التى تناقش فى كتب علم الكلام ، والتى يحتدم الخلاف بينهم وبين أهل السنة بسببها ؛ وتلك هى ذهابهم إلى أن فعل الصلاح واجب على الله ، وأن العدل ومراعاة الحكمة واجب عليه أيضا . وهى فكرة فلسفية ترجع إلى تمسكهم بالقانون العقلى ، وأن العقل هو الذى يدرك الحسن والقبح، والصلاح والفساد ، وأن هذا الحكم العقلى مطرد أبداً ، وأنه لا يتخلى عن موضوعه حتى ولو كان الموضوع أفعال الله سبحانه وتعالى ، فيجب أن تكون متلازمة مع الحكم العقلى . ويجب أن ننبه هنا إلى أن هذا القانون العقلى الذى تشبث المعتزلة بالتمسك به هذا التشبث ، حتى أوجبوه على الله ، والذى أرادوا أن يجعلوه حكماً

= وجهل فاضح بحقائقه ، كما يعرف من يدرس أى شىء عن سيرة الخلفاء الراشدين وحكومتهم : تلك الحكومة المثالية التى قل أن يكون لها نظير فى التاريخ الإنسانى 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 فى نطاق البحث ؛ ولذا فإنا نؤثر أن نتركه لغيرنا ممن لهم الحق أن يصدروا مثل هذا الحكم .

Marfat.com

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

ومن النتائج التى انبنت على مذهب المعتزلة أن « فعل اللطف » واجب على الله . وفسروا « اللطف » بأنه — على حد ما عرفه به صاحب المواقف[1] — « الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، كبعثة الأنبياء » ، قال : « فإنا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية . » اهـ . ونقل الرازى[2] عن الشريف المرتضى أنه قال : « إعلم أن مرادنا من اللطف الأمر الذى علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر . بشرط أن لا ينتهى إلى حد الإلجاء » .

الأدلة على المذهب :

ولما كان كثير من الشيعة قد اعتنق فى الوقت نفسه مذهب المعتزلة وكثير من المعتزلة صاروا شيعيين ، وكان هذا التطور قد حدث منذ حوالى 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 الذى يستدلون به على مذهبهم على النص —

قالوا : بما أن فعل اللطف واجب على الله ؛ وبما أن الإمامة — ويقدمون أدلة عديدة لإثبات ذلك — لطف ، بل هى أعظم أنواعه — وينبغى أن لا يغيب عنا أنهم يشترطون فى الإمام العصمة ، فالإمامة التى يقولون بأنها تكون لطفاً

---

(١) عضد الدين الإيجى : المواقف ، ج ٨ . ص ١٩٦ .
(٢) الاربعين فى أصول الدين : ص ٤٢٩ .

Marfat.com

على إمامة المعصوم دون غيرها — بما أن هذه الإمامة كذلك ، فإقامتها إذن واجب على الله تعالى . ويستدلون على أن الإمامة لطف ، وعلى وجوبها ، بهذه الأدلة :

أولا : لأننا نحتاج إلى الامام ليكون لطفا فى أداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية ، وليكون أيضاً حافظاً للدين عن الزيادة والنقصان. وهذا هو مذهب الإمامية الاثنى عشرية .

ثانياً : أو 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 كما قال بعض قدماء الشيعة ، إنهم يحتاجون إلى الإمام ليعلمهم أحوال الأغذية والأدوية ويعلمهم السموم المهلكة، ويعرفهم الحرف والصناعات ويصونهم من المخاوف والآفات[1] .

وشرح الإمامية مذهبهم ، وهو المذهب الأوسط ، فقالوا : إن الشريعة التى جاء بها النبى 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 . ولابد 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 ينفى 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 . فإذن لا يمكن أن تبقى الشريعة محفوظة أو تصل كاملة ومتيقنة وصحيحة، إلا بحفظ ونقل أشخاص معينين موصوفين بوجوب العصمة .

رابعاً : استدل الجميع بأن إثبات الإمامة باختيار الناس ، أى دون أن تكون

---

(١) الرازى : « الاربعين فى أصول الدين » ، ص ٤٢٧

Marfat.com

بتعيين من الله ، يفضى إلى الفتنة ؛ إذ يحـدث 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 . فرفْع أسباب هذا النزاع كلها ، من أساسها ، بتعيين الإمام من الله ، أى بنص من الشرع ، لطفٌ 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 و بين الله ؛ ولا اطلاع لأحد من الخلق على هذه الصفات . والله تعالى هو العالم بها . و إذا 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 بالاقتداء به ، لثبت أن الله أمر باتباع الذنب أو المعصية ؛ وهو غير جائز على الله . و إن لم نقتد به خرج الإمام عن كونه إماماً ، فلا إمام فى الحقيقة حينئذ لأن الإمام معناه الشخص الذى يُؤم ويُقتدى 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 [illegible] مستحيل أو متعذر عادة ؛ فقلما يجمع الناس كلهم على شىء . وهم ممنوعون بالرهبة والخوف من بطش الإمام آحاداً وجماعة . وأيضاً لو أجزنا لهم تأديبه ، وقد أقمناه 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

Marfat.com

قدرة على إقدار الغير على التصرف فى 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[١] .

عاشراً : وهو عندهم من أقوى الأدلة ، ويجمع كثيراً من الأدلة السالفة بطريق ضمنى : أن الإمام هو « حجة الله » على خلقه، أو حجة الله فى 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 فى 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[٢] .

والواقع أن الشيعة يقيسون « الإمامة » على « النبوة » . وهذا القياس عندهم هو قاعدة حجتهم ، وهو المنبع الذى يستمدون منه استدلالاتهم .

قال الشهرستانى[٣] : « قالت الشيعة الإمامة واجبة فى الدين عقلا وشرعاً كما أن النبوة واجبة فى الفطرة عقلا وسمعاً . وإن احتياج الناس إلى إمام واجب الطاعة يحفظ أحكام الشرع كاحتياج الناس إلى نبى مرسل ؛ واحتياج الخلق إلى استبقاء الشرع كاحتياجهم إلى تمهيد الشرع » .

هذه هى نظرية الشيعة والأدلة التى أثبتوها بها ، كما ظهرت فى صورتها الأخيرة بعد أن تم تطورها ، وصار لها أساس فلسفى . ولما كان الإمام فى نظرهم

---

(١) ورد أكثر هذه الادلة فى كلام الامام فخر الدين الرازى فى أثناء مناقشته لمذهب الشيعة والرد على آرائهم . وقد لخصناها عنه . أنظر : « المسألة التاسعة والثلاثون » ص ٤٢٦ — ٤٣٩ من كتابه : « الاربعين فى أصول الدين » .

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ، ص ٤٨٥ .

(٣) نفس المصدر : ٤٨٤ .

Marfat.com

هكذا تتوقف عليه معرفة الشريعة ؛ بل ، فيما قال بعضهم ، معرفة الله نفسه ، وتتوقف عليه طاعة الناس لله وتجنبهم للمعاصى ، وكانت حكمة وجود الأئمة مشابهة لحكمة وجود الرسل ، فإذن قد قال الشيعة : إن الاعتقاد بوجود الإمام أمر أساسى لا يتم الإيمان إلا به ؛ بل هو أصل الإيمان لأنه السبيل إلى معرفة باقى المعتقدات . فالإيمان عندهم هو الإيمان بالله و برسوله و بكتابه ، و بولاة الأمر الذين هم الأئمة الذين يعترفون بهم . ومن لم يؤمن بالأئمة لا يصح إيمانه . فليست الإمامة عندهم إذن من الفروع التى هى محل الاجتهاد ، وللأمة فيها رأى ، كما يقول أهل السنة وسائر الأمة ، بل هى أمر قد فرغ منه وجاء به الشرع على سبيل التحديد . وهذا معنى قول ابن خلدون حين يتكلم عنهم[1] :

« ومذهبهم جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ، و يتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هى ركن الدين وقاعدة الإسلام . ولا يجوز لنبى إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة . بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، و يكون معصوماً من الكبائر والصغائر » .

ومعلوم أن الأئمة الذين يعترفون بهم ، والذين ساقوا الأدلة السابقة كلها لإثبات إمامتهم ، هم علىّ رضى الله عنه و بنوه من بعده ؛ وقد اختلفوا فى مساق الإمامة بعد الإمام الأول ، وهو علىّ . ومن هذا الاختلاف تكونت فرقهم 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 رووا آيات ، ورووا أحاديث كثيرة ، بما يؤدى إلى المعنى الذى يقصدون إليه . غير أنهم اختلفوا منذ البداية اختلافاً جوهرياً : فقال قوم إن التعيين على علىّ و بنيه كان بالنص ، وهؤلاء هم «الإمامية» ؛ وقال قوم إن التعيين كان بالوصف ، وهم «الزيدية» .

وأهل السنة لا يعترفون طبعاً بكثير من هذه الأحاديث ، ولا بالتفسير الذى

---

(١) المقدمة : ص ١٦٤ . فصل ٢٧ .

Marfat.com

يأتون به لها ؛ فيقول «ابن حزم[١]» : « وعمدة هذه الطوائف كلها فى الاحتجاج أحاديث موضوعة مكذوبة » .

ويقول « ابن خلدون[٢] » : إنهم يؤيدون مذهبهم « بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة ؛ بل أكثرها موضوع أو مطعون فى طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة » .

ويرد الشهرستانى[٣] على دعواهم « النص » بدليلين ،

الأول : من المحال ، من حيث العادة ، أن يسمع الجم الغفير كلاما من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا ينقلونه ، فى مظنة الحاجة وعصيان الأمة بمخالفته والدواعى بالضرورة تتوفر على النقل . خصوصاً وهم فى نأنأة الإسلام وطراوة الدين وصفوة القلوب ، وخلوص العقائد عن الضغائن والأحقاد ... وإذا كانت الدواعى على النقل موجودة ، والصوارف عنه مفقودة ، ولم ينقل ، دل على أنه لم يكن فى الباب نص أصلا .

الثانى : لو أن شخصاً كان قد عين ، لكان يجب على ذلك الشخص المعين أن يتحدى بالإمامة ويخاصم عليها ويخوض فيها . ولم ينقل أن أحداً تصدى للأمامة وادعاها ، نصاً عليه وتسليما إليه .

وكذلك يردون على الأدلة العقلية التى ساقوها ، ويبطلونها واحداً بعد الآخر . ولكن لا داعى لذكرها لئلا يطول بنا المقام ؛ ولكن يكفى أن نعين منها رد ابن حزم مثلا كقوله : «إن عمدة ما احتجت به الإمامية أن قالوا لابد من أن يكون إمام معصوم عنده جميع علم الشريعة . فالجواب : أن ذلك هو النبى صلى الله عليه وسلم نفسه فى حياته وبعد مماته إلى يوم القيامة . فبلاغ رسول الله (ص) قائم بعد موته إلى يوم القيامة » .

(١) الفصل فى الملل والنحل : ج . ٤ ص ٩٤ .
(٢) المقدمة : ص ١٦٤ . « الفصل السابع والعشرون » .
(٣) « نهاية الإقدام » : ص ٤٨١ .

Marfat.com

كذلك رد الرازى[1] على شبهتهم أن الإمام نائب الله ولا تصح النيابة إلا بإذنه بقوله: « لم لايجوز أن يكون اختيار الأمة شخصاً معيناً يكشف عن كونه نائب الله تعالى » ؟ ورد على دعاواهم فقال : « الإمام الذى تقولون بوجو به غير ظاهر قاهر سائس فلا أثر له ولا خبر». وذلك لأنهم يقولون «بالتقية»، وهى جواز اختفاء الإمام.

والآن، وقد اتضحت عقيدة الشيعة[2]، نرى أن نؤيد ما ذكرناه عنها باقتباس بعض النصوص التى أوردها بعض الأئمة المجتهدين منهم. وهذه النصوص التى نختارها منقولة من كتاب «الكافى» للإمام أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى، وهو من متقدميهم. وهذا الكتاب من أصول الكتب عند الشيعة. قال : « كتب الحسن بن العباس المعروف إلى الرضا : « أخبرنى ما الفرق بين الرسول والنبى والإمام ؟ قال : الفرق أن الرسول هو الذى ينزل عليه جبريل فيراه و يسمع كلامه ، و ينزل عليه الوحى ، ور بما رأى فى منامه مثل رؤيا إبراهيم ؛ والنبى ربما سمع الكلام ولم ير الشخص ولم يسمع ؛ والإمام هو الذى يسمع الكلام ولا يرى الشخص » .

وورد فيه أيضاً : « سمعت الرضا يقول : إن الحجة لا تقوم لله عز وجل على خلقه إلا بإمام ، حتى يعرف » . « وعن أبى عبد الله (وهو جعفر الصادق) قال :

---

(١) الأربعين فى أصول الدين : ص ٣٩ .

(٢) لا بأس أن نشير فى ختام الحديث عن «الشيعة» إلى ماذهب إليه بعض المستشرقين، وتابعهم فيه غيرهم ، من أن عقيدتهم تشبه نظرية « الحق الإلهى للملوك » عند الغربيين The Theory of the Divine Right of Kings. وبينهما فى الواقع بعض أوجه شبه ظاهرية [illegible] عند الدراسة الحقيقية لكل من النظريتين يتبين أن بينهما خلافاً فى الجوهر: فالنظرية الأولى [illegible] القانون مستمد من إرادة الملك ، أو كما قال « جيمس الأول » ملك انجلترا [illegible] النظرية : إنه فى صدره ، وإن الملكية سر إلهى لا يطلع عليه أحد ! ومعنى هذا الحكم المطلق السافر . ولكن العقيدة الشيعية — ككل 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 « معصوما » ، أى ملتزما لقانون الفضائل لا يخالفه فى شىء . فربما كان الأولى أن نقول إن نظرية الشيعة أجدر أن تسمى نظرية : « الواجب الإلهى على الملوك » ، بل دعنا نحذف هذه الكلمة ؛ ولنقل : « الأئمة » .

« إن الله أجل وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل » .

وعن أبى جعفر (وهو محمد الباقر) قال : « لو أن الإمام رفع من الأرض ساعة ، لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله » !

وقال أيضاً : « لا يكون العبد مؤمنا 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 ضلالا » . فلما سئل ما معرفة الله ؟ ، أجاب : « تصديق الله عز وجل ، وتصديق رسوله صلى الله عليه وسلم ، وموالاة على والائتمام به ، والأئمة الهدى عليهم السلام ، والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم . هكذا يعرف الله عز وجل[1] » .

وتكلم «الكينى» بعد ذلك عن: « أن طاعة الأئمة فرض » ؛ و « أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم » ، وأن « الأئمة شهداء الله على خلقه » ، و « أنهم ولاة أمر الله وخزنة علمه » ، وأن « الأئمة خلفاء الله تعالى فى 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 موروثة فى الصفوة من ذريته » : قال الله تعالى : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » ، وأن « الإمامة هى منزلة الأنبياء » الخ ، ثم قال :

« إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ، ومقام أمير المؤمنين وميراث الحسن والحسين .

إن الإمامة زمام الدين ، ونظام المسلمين ، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين .

إن الإمامة أس الإسلام النامى ، وفرعه السامى .

---

(١) هذه النصوص مأخوذة من كتاب « الكافى » ، لأبى جعفر الكلينى : الجزء الثانى: « كتاب الحجة » . وهو مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٧٤٩٣ .

Marfat.com

بالإمام تمام الصلاة والزكاة ، والصيام والحج والجهـاد ، وتوفير الفيء 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 ، وهى فى الأفق بحيث لا تنالها الأيدى والأبصار .

الإمام : البدر المنير ، والسراج الزاهر ، والنور الساطع ، والنجم الهادى فى غياهب الدجى . . .

Marfat.com

الفصل الخامس

العقد السياسى ومسائله

نظرية العقد :

أجمع مجتهدو الفرق الإسلامية كلها — ما عدا الشيعة — على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق ، أى 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 فى عرفهم له مدلوله الخاص : فهناك ماهية مشتركة ، ثم لكل عقد موضوعه وأركانه ، وأحكامه ، وشروطه .

وقد بحث الأستاذ الدكتور « السنهورى » طبيعة عقد الإمامة بصفة خاصة كما عرضه علماء الشريعة الإسلامية ، فقال عنه : « إنه عقد حقيقى »[1] أى أنه عقد مستوف للشرائط، من وجهة النظر القانونية . ووصفه بأنه مبنى على الرضا ، وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذى يستمد منه الإمام سلطته ؛ وهو تعاقد بين الأخير و بين الأمة . ثم أشار فى 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. »

Marfat.com

قد أدركوا جوهر نظرية « روسو » ، وهى التى تقول إن الحاكم أو رئيس الدولة يتولى سلطانه من الأمة نائباً عنها ، نتيجة لتعاقد حر بينهما[١] ؛ وأنهم عرفوا نظرية « السيادة » كما عبر عنها « روسو » فيما بعد ، وإن كانت نظريتهم احتوت على عنصر زائد خاص بها[٢] .

وهذه الملحوظات ذات مغزى تاريخى هام : فإننا إذا تذكرنا أن هذا المفكر السياسى يعتبر فى نظر أهل أوروبا « أبا الديمقراطية الحديثة » ، وأن كتابه « Le Contrat Social » كان يعد بمثابة الإنجيل لدى زعماء « الثورة الفرنسية » التى وُلد منها العالم الغربى الحديث — أدركنا إلى أى حد من الدقة ، والسمو ، والأصالة الفكرية ، وصل الفكر الإسلامى فى أبحاثه القانونية ، هكذا قبل مجىء « روسو » وأتباعه بقرون عديدة . وذلك أيضاً مع فارق : فإن العقد الذى تكلم عنه « روسو » كان مجرد افتراض ، لأنه بناه على حالة تخيلها فى عصور ماضية سحيقة ، ولا يوجد عليها برهان تاريخى ؛ بينما نظرية العقد الإسلامية تستند إلى ماض تاريخى ثابت : هو تجربة الأمة فى خلال العصر الذهبى للإسلام ، وهو عصر « الخلفاء الراشدين » ، يوم كان الأمر كما وصف أمير الشعراء « شوقى » فى هذا البيت الخالد :

والدين يسرٌ ، والخلافة بيعةٌ والأمر شورى ، والحقوق قضاء

المعاصرات فى الشريعة :

لقد صور علماء الشريعة الاتفاقات التى تشبه الإرادات الإنسانية ...

---

(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), leCalife est le mandataire de la communauté musulmane. etc » .

(2) Ibid : Pp . 17 - 19 .

Marfat.com

ويتم بها التعامل بين الناس — فى أحوال خاصة و بشروط معينة — على أنها « عقود » ؛ وأقاموا نظاماً متناسقاً محكماً يتألف من مجموعات هذه العقود . وتلك هى التى تكوّن القسم الأكبر من القانون الإسلامى ، الذى يسمى « بالمعاملات » وهو يقابل القسم الآخر الذى يسمى « العبادات » : فمنها عقد « البيع » — وهو أوضحها وأكثرها دوراناً ، ويمكن أن يعتبر النموذج الطبيعى — وعقود « الصلح » و « الشركة » و « الإجارة » و « الهبة » ، إلى آخرها . ومن بين هذه العقود — وطبيعته لا تخرج عن حدود الماهية المشتركة لكل أنواع التعامل التى ذكرنا — عقد « الإمامة » . فهو مندرج تحت هذا النظام ؛ و بعض العقود القريبة ، التى يمكن أن توجد بينه و بينها أوجه المقارنة ، عقود « الوكالة » و « الوديعة » و« القضاء » .

وقد سميت الصورة التى بها يتم التعاقد على موضوعه : « بالبيعة »، قياساً على ما يتم فى العقد الأول النموذجى وهو « البيع » . ولذا قال « ابن خلدون » : « وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده ، جعلوا أيديهم فى يده ، تأكيداً للعهد . فأشبه ذلك فعل البائع والمشترى ، فسمى « بيعة » مصدر باع[1] » . إلا أنه ينبغى أن نسره بأن عقد « الإمامة » فى النظام الاجتماعى هو العقد الأول ، أو الأكبر ، الذى ترتكز عليه باقى العقود ، ومنه تستمد شرعيتها ؛ بل هو الدعامة التى يقوم عليها النظام كله .

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

---

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

Marfat.com

بعهد الله إذا عاهدتم ، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ، وقد جعلتمُ الله عليكم كفيلا . 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 ائتُمن خان ، وإذا حدّث 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 فى 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 تؤدى المعنى الخاص الذى يراد منها فى 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 وينبنى على ذلك أن كل ما يؤثر فى حرية الإرادة أو تمام معناها : من عامل ذاتى أو خارجى ، طبيعى أو طارئ ، فإنه لا بد أن يؤثر فى صحة التعاقد ، وترتب أثره عليه ، جزئياً أو كلياً .

وأهم عناصر العقد — بعد هـذا كله — شروطه ؛ إذ أن صحته تتوقف على وجودها . ولـكننا نرجىء الـكلام على هذا الآن ؛ لأننا سنتكلم على شروط العقد « الإمامة » فى الفصل التالى .

الأمة هى الأصل :

ولما كان كل عقد يتم بإيجاب وقبول ، فإن أول أمر يعنينا أن نبحث عمن هو الموجب لعقـد الإمامة ؟ أو بعبارة أخرى : من هو المنشىء له وصاحب

Marfat.com

المصلحة الأولى فى إيجاده ؟ والإجابة على هـذا السؤال لا يكون من شأنها أنها توضح طبيعة العقد فحسب، ولـكنها تعيّن أيضاً أهم عامل يمكن به أن نحدد طبيعة الدولة ، التى تُنشأ نتيجة لهذا التعاقد . و إذ كانت لها هذه الأهمية فإننا نعرض الإجابة على السؤال مقترنة بالأدلة التى تؤيدها ، كما يمـكن أن تستنتج من أقوال الفقهاء والمتكلمين .

إن المتتبع لهذه الأقوال لا يشك فى أن هناك جواباً واحداً ورد فى كلام المؤلفين ، تارة بطريق التضمين ، 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 آخر يشيرون إليها بقولهم : « المسلمون » .

وهذه هى الأدلة المثبتة لذلك :

(ا) فقد سبق أن ذكرنا أنهم قالوا ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان : النص — ويقصدون به التعيين من الله — والاختيار ، أى من الأمة . فما دام أنه لم يقم دليل على الطريق الأول ، فلا يبقى إلا الثانى : وهو أن الأمة هى التى تختار من يتولى أمورها ؛ وذلك بواسطة البيعة الصحيحة الشرعية .

(ب) ثم إن العلماء قد اعتبروا إقامة الإمامة إحدى الفروض الـكفائية . وتحديد معنى الفرض « الـكفائى » عندهم أنه هو الذى يقع الوجوب فيه على « الأمة » بأسرها ، حتى إذا لم تقم به كانت كلها آثمـة . فالأمة هى التى يجب عليها إقامة الإمامة ، هى المسئولة أولا عن أداء هذا الفرض ، والمطالبة بتنفيذه . و إذن فهى التى يلزمها أن تشرع فى عقد الإمامة ، وتعمل على إتمامه ، أداءاً للفرض ؛ وحتى إن أنابت عنها فى إنجاز ذلك بعضاً منها ، فالمسئولية تبقى دائماً مسئوليتها ، والوجوب يظل واقعاً عليها ، أولا و بالذات .

(ح) وفى صدد مناقشة تعاريف «الإمامة»، ذكر الرازى — ونقل عنه ذلك

Marfat.com

التفتازاني ، كما رواه الإيجى أيضاً — أن الأمة هى صاحبة الرئاسة العامة ، كما يتبين حين تُقرر « أن تعزل الإمام لفسقه » . وقد سبق أن اقتبسنا نص عبارته[1] . فما دامت الأمة هى صاحبة الرئاسة العامة، وهى التى لها حق عزل الإمام: أى إنهاء العقد أو فسخه — فهى المبتدئة له ، وهى المشرفة عليه ، وصاحبة الحق الأول فيه .

(د) ثم نقدم إلى جانب ذلك طائفة من النصوص التى تبين هذه الحقيقة ؛ وهى من كلام الإمام « أبى الحسن الماوردى » ذكرها فى كتابه « الأحكام السلطانية » . والمؤلف لا يحتاج إلى تقدمة ، كما أن معرفته بأسرار التشريع ، ودقته فى التعبير عن النقاط القانونية ، لا تحتاج إلى أن ينوه بها . فهذه بعض أقواله[2] :

١ — « وإن تقدمت بيعة أحدهما (أي فى 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 يحلف عليها ، لأنه لا يختص بالحق فيها وإنما هو حق المسلمين جميعاً ، فلا حكم ليمينه فيه ولا لنكوله عنه . » — ص ٨ .

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

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

٤ — وليس للامام 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 فى حق نفسه ، فجاز له عزلهم ؛ ومستخلف لولى عهده فى حق المسلمين ، فلم يكن له عزله . » — ص ١٠ .

---

(١) راجع ص ١٠١ من هذا الكتاب .
أما « الإيجى » فقد ذكر ذلك فى « المواقف » : الجزء الثامن . ص ٣٤٥ .
(٢) الأحكام السلطانية — طبعة ١٢٩٨ هـ « مطبعة الوطن بمصر » .

Marfat.com

٥ — « فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فإن أصيب (أى أمير الجيش) ، فليرتض المسلمون رجلا . وإذ فعل النبى 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 للامام أن يستعفى الأمة من الإمامة ؛ وليس ذلك للوزير » ص ٢٤ .

ذلك لأن الإمام مولى من قبل الأمة ، فإليها يقدم استعفاءه . وهـذا 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 استعفاءه إلا لمن كان الأصلَ فى تعيينه : فالأمة هى التى تعين، وهى التى تقيل 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 الخليفـــة نيابة عن المسلمين ؛ وتقليد الوزير نيابة عن نفسه » ص ٣٠ .

Marfat.com

فهذه النصوص كلها ، وما أوردناه من أدلة فيما تقدم، تثبت أن الموجب الأول لعقد « الإمامة » إنما هو الأمة — وهذه إجابة السؤال السابق — كما تثبت فى نفس الوقت أن الإمامة أو الخلافة « نيابة » عن المسلمين ، وأنها حق الأمة جميعاً ، وتنطوى على حقوق لهم. وهى 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 وفى نهاية الأمر ،هى التى تتخذ العدة وتوجد الوسائل لأداء كل تلك الحقوق . فما دام قد ثبت لدينا أن « الإمامة » هى نيابة أو وكالة عن الأمة ، فمعنى ذلك — إذا أردنا أن نستعمل لغة القوانين الدستورية الحديثة — أن الأمة ، من الوجهة السياسية العملية ، هى « مصدر السلطات » ؛ وأن كل ما يصدر عن الإمام وهو رئيس الدولة من سلطات أو ولايات ، فمرجعه الأول إرادتها . وهذه هى الإرادة التى تظهر حين تُقرر أن تنشئ ، أو « توجب » العقد باختيار ؛ وتمنح حق التصرف فى تلك الحقوق ، باختيار . وهذا العقد هو الذى يكون الحجر الأساسى فى بناء الدولة .

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

* * *

فكرة « الاكتفاء » أو « التمثيل » :

غير أنه لما كان من طبيعة الفرض «الكفائى» — وأولى بنا أن نسميه الفرض العام أو «الاجتماعى» — أنه لا يمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة فى وقت واحد ؛ وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب واحد ،دون بقية الفروض : كأن تنفر الأمة عن بكرة أبيها مثلا للجهاد ، فمن يبقى إذن للقيام بباقى 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 الاجتماعى

Marfat.com

الأخرى، وهكذا.. وكذلك مسألة الإمامة: فإقامتها كما ذكرنا أحد الفروض الكفائية أو العامة ، أى الواجبة على عموم الأمة . ولكن لا يمكن أن تنصرف الأمة كلها للاشتغال بهذا الأمر : أو على الأقل لا يمكن أن تجتمع لمباشرة مراسم العقد نفسه. ويجب أن نعرف أنه فى العصور الماضية ، بصفة خاصة، لم يكن هذا متيسراً. كما أن هناك ناحية أخرى : وهى أن هذه الفروض الاجتماعية أو العامة من شأنها أنها تتطلب فى أدائها بلوغ مستوى معين من المعرفة ، وكون القائم بها على جانب كبير من الكفاءة والاقتدار، لأنها أو كثيراً منها أعمال فنية لا يقدر على القيام بها إلا المختص : وهى مسئوليات ثقيلة ذات أثر خطير . فمن هذه أعمال القضاء والجهاد والتعليم. ومن هذه الفروض أيضاً واجب اختيار الإمام: فهذا الاختيار — وهو مسئولية باهظة تترتب عليها أكبر النتائج — لا يمكن أن يترك لأى فرد يتعرض به : بل لا بد أن تتوفر فيمن يوكل إليهم أمره شروط خاصة ، هى التى بها يضمن أن يجىء الاختيار موفقاً سديداً ، وأن يراعى فيه أن يكون محققاً للمصلحة العامة .

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الاسلامية فى فكرة « الإكتفاء » فكرة « الإنابة » ، فيما يتعلق بالتصدى لتنفيذ هذه الفروض . ومن هنا جاءت تسميتها بأنها « كفائية » ، أى أنه إذا قام بها بعض الأمة سقطت عن الباقين . أى أنه يكتفى بأن يقوم بعض الأمة بأدائها : فيكفى أن يكون هناك عدد من القضاة لأداء فرض إقامة القضاء ، وعدد من المحاربين ، وعدد من المشتغلين بالعلم وهلم جراً. وبالمثل فى حالة الإمامة يكفى، أو يمكن أن يكتفى، بأن يوكل أمر اختيار الامام ، أو على الأقل إتمام العقد معه ، لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة ، وتوجد فيهم صفات تمكنهم من أداء هذا الواجب، على أكمل وجه . وهذه بعينها هى الفكرة التى تتداول فى أبحاث علوم السياسة الحديثة ، وهى التى يسمونها « التمثيل »: « Representation » . فالفروض الكفائية هى الفروض التى يمكن ، أو التى من شأنها أن تؤدى ، بطريق « الانابة » أو « التمثيل » .

Marfat.com

أهل الحل والعقد :

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

وإذا تعينت هذه الهيئة بأفرادها أصبحت هى المسئولة ، أولا ، عن تأدية الواجب ، ويقع عليها هى الاثم إذا قصرت فى أدائه . وعلى هذا المعنى ينبغى أن يُحمل قول الماوردى[1] : « وإن لم يقم بها (أى الإمامة) أحد ، خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة ، والثانى أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة . وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة فى تأخير الإمامة حرج ولا مأثم . وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة فى فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه » . فهو يقصد بهذه الحالة ، التى يقع فيها الاثم 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 . والذى يبدو أنهم يقصدون من أهل الاختيار

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٤ .

Marfat.com

كل من له قدرة على الاختيار : كل من كان أهلاً لأن يختار . ولذا اكتفى « البغدادى »[1] 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 « الماوردى » بشأن تعيينهم أنه قال[2] : إنه يشترط فيهم شروط ثلاثة ، وهى : —

أولا : العدالة الجامعة لشروطها . ويقصد بالعدالة : الاستقامة والأمانة ، والورع . أو كما يصح أن نقول اليوم : التقوى والأخلاق الفاضلة .

ثانياً : العلم الذى يتوصل به إلى معرفة مستحق الإمامة ، على الشروط المعتبرة فيها .

ثالثاً : الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف .

ثم قال بعد ذلك[3] : « وليس لمن كان فى بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية يقدم بها عليه ؛ وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفا ، لا شرعا ، لسبوق علمهم بموته ، ولأن من يصلح للخلافة فى الأغلب موجودون فى بلده . » اهـ .

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

---

(١) أصول الدين : ص ٢٧٩

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

Marfat.com

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

وأشار « النووى » إلى أهل الحل والعقد فى كتابه : « المنهاج »[1] 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 ذاك . ففى عبارته أيضاً من الغموض ما فى كلام غيره . ولعله يقصد بهذين قادة الأمة، الذين يعبرون عن رأيها . ولا بد أن يُشترط فيهم على أية حال الشروط التى ذكرها « الماوردى » .

ويُستنتج من هذه الشروط أن الهيئة التى يتحدث عنها فى باب « الإمامة » هى غير تلك التى تذكر فى كتب « علم الأصول » ، وإن كانت كل منهما تسمى بنفس الاسم . ذلك لأنه لا يشترط فى الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذى يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية ، وقادرين على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء . أما فى الأعضاء الذين تتكون منهم الهيئة الثانية فلا يكتفى إلا بأن يشترط أن يكون الفرد « مجتهدا » ؛ والاجتهاد له شروطه المقررة ، وهو يعنى بلوغ أعلى مستوى فى العلم ؛ فإذا قيل « أهل الحل والعقد » فليس يعنى ذلك فى عرف الأصوليين إلا « المجتهدين » . ففى أبحاث الشريعة الإسلامية يوجد إذن هيئتين ، 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) النووى : « المنهاج » : ج ٧ ، ص ١٢٠ « شرح الرملى » .

Marfat.com

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

مسألة العدد :

تناول البحث بعد ذلك مسألة فرعية متصلة بهذه ، هى : ما عدد « أهل الاختيار » الذين يجوز لهم أن يعقدوا الإمامة ؟ أو بعبارة أكثر تحديداً : ما هو أقل عدد يمكن أن يُحكم بصحة عقد الامامة إذا هم باشروا عقده ، مع الذى يريدون مبايعته ؟ وقد اختلفت الآراء فى ذلك . وينبغى أن ننبه ، بادىء ذى بدء ، إلى أن هذا مجرد بحث نظرى ، دعت إليه رغبة الفقهاء والمتكلمين فى أن يجدوا حكماً لكل حالة ما دام ممكناً تصورها عقلا ، وإن كانت بعيدة الصلة بالحياة العملية . وقد أثارت بعض هذه الآراء كثيراً من الاعتراض ، سنعود لتوضيحه فيما بعد .

ولكننا نبدأ أولا بتسجيل الآراء :

ذهب أبو بكر « الأصم » إلى أن « الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم »[١] . وروى مثل هذا الرأى أيضاً عن هشام بن عمرو « الفوطى » الذى قال إن الإمامة لا تنعقد فى أوقات الفتنة والخلاف[٢] .

ورأى قوم أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد[٣] .

ويظهر — على ما حكاه ابن خلدون[٤] — أن هذا كان أيضاً هو رأى معاوية ، وعمرو ، وعائشة ، وطلحة ، وبقية الصحابة الذين اعترضوا على مبايعة علىّ . وأورد حجتهم إذ قال : « لافتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق ، ولم يحضر إلا قليل . »

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، حـ ١ . ص ١١٠ . طبعة الأزهر .
(٢) المصدر نفسه : ص ١٠٩ .
(٣) الأحكام السلطانية : ص ٥ .
(٤) المقدمة : ص ١٧٩ . فصل ٣٠ . « طبعة المهدى ١٩٣٠ » .

وارتأى « القلانسى » — شيخ البغدادى — ومن تبعه ، أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام ؛ وليس لذلك عدد مخصوص[١] .

وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة ، وفى مقدمتهم « الجبائى » — على ما رواه الماوردى[٢] — أن أقل عدد تنعقد به الإمامة «خمسة» ، يجتمعون على عقدها،أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة. واستدلوا على ذلك بأمرين : الأول: أن بيعة أبى بكر رضى الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ، ثم تابعهم الناس فيها ؛ وهم : عمر بن الخطاب ، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسيد بن حضير ، وبشير ابن سعد ، وسالم مولى أبى حذيفة . والثانى : أن عمر رضى الله عنه جعل الشورى فى ستة ،ليعقد لأحدهم برضا الخمسة .

ومن الآراء التى رويت : أن قال بعضهم إن أقل عدد يمكن أن تعقد به الإمامة أربعون،قياساً على ما تصح به صلاة الجمعة[٣] . وقال بعض آخر — وهم من علماء الكوفة — إنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ، ليكونوا حاكماً وشاهدين ، كما يصح عقد الزواج بولى وشاهدين[٤] .

أما مذهب أهل السنة ، أو هو مذهب الأكثرية ، فإنهم رأوا أن تعيين عدد معين فيه تعسف ، ولا يوجد دليل يلزم التقيد بعدد دون غيره . وما دام إيجاب العقد حكما ، وحكم الواحد نافذ ؛ وقد ثبت أن أبا بكر عقد البيعة أو انعقدت لعمر رضى الله عنهما ، وصح العقد ؛ فلذا قالوا — ومن هؤلاء كبار الأئمة المجتهدين من أمثال : الأشعرى، والغزالى، والشهرستانى وغيرهم — إن عقد الإمامة يصح إذا تولى عقده رجل واحد مع الشخص الذى اختير أن يبايع له[٥] .

---

(١) أصول الدين : ٢٨١

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٥ .

(٣) الرملى : شرح المنهاج ، حـ ٧. ص ١٢٠ .

(٤) الأحكام السلطانية : ص ٥ .

(٥) أصول الدين : ص ٢٨١ . ونهاية الإقدام : ص ٤٩٦ .

Marfat.com

وقد اعترض على الرأى الأخير ، والآراء المماثلة التى أجازت عقـد 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 هـذه الآراء قائلا :[1] « وغلط بعض المعتزلة والفقهاء فقالوا إن البيعة تنعقد دائماً بخمسة . . . وقالوا إن مذهب الأشعرى أنها تنعقد بعقد واحد منهم إذا كان بمشهد من الشهود ؛ وهو غلط أوضح ! » . ووجه الأستاذ « أرنولد » اتهاماً إلى الماوردى بأنه إنما قرر ذلك ليوجد سنداً قانونياً للخلافة الوراثية ، التى كان الحكم ينتقل فيها بواسطة مبايعة صورية من الخليفة القائم لولى عهده . وهذا هو ما قال عنه[2] : « إنه بطريقة ماهرة قد بذل جهده لكى يجعل نظرية « الانتخاب » تنطبق على ما كان يتبعه الخلفاء فى وقته ، وهو أن كل واحد منهم كان هو الذى يعين من يخلفه » !

والواقع أنه لا محل لتوجيه مثل هذا الاتهام ، ولا لإثارة اعتراض . فهؤلاء الناقدون وأمثالهم 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 الذى تتقرر بإرادته صحة العقد ؛ وإنما هم يفهمون أن هذا العدد ممثل للارادة العامة ، أو لرأى الأكثرية . فكأن المسألة ليست

---

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

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

Marfat.com

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

وكان القائلون بهذا الرأى ينظرون حينما أصدروا حكمهم إلى وقائع تاريخية لا شك فيها ، هى التى أثبتت أن مثل هذا التمثيل قد يحدث : فمنها أن أبا بكر رضى الله عنه لم يكن بايعه ، فى بادئ الأمر، إلا عدد قليل من الصحابة ، ثم وقفت الأمة على آثارهم ، وأظهرت موافقتها على هذا الاختيار ، بإقبالها على مبايعة من اختاروه فى اليوم التالى . ومنها أيضاً عقد أبى 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 — فى مثل هذه الظروف — يصح أن يعقده رجل واحد . والاختيار فى نهاية الأمر إنما هو اختيار الأمة ، ومبدأ الانتخاب قائم كما هو ، مسلم به لم يخرج عليه أحد .

موافقة الإرادة العامة :

ولنا على إثبات هذه القضية ، وهى أن علماء الإسلام على اختلاف منازعهم لم يكونوا يقصدون ، فى أى 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

Marfat.com

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

فالدليل الأول : أن نذكر نص رأى « الأشعرى » نفسه . فهذا هو ، كما رواه البغدادى[1] : قال « إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع ، إذا عقدها لمن يصلح لها . و إن عقدها مجتهد فاسق ، أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها ، لم تنعقد تلك الامامة . » . وتكملة رأيه ما يلى : « قال أبو الحسن الأشعرى يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه فى 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 الذى يحرص هذا الحرص على أن يشترط كل تلك الشروط فى طرفى العقد لا يمكن أن يُتهم بأنه قصد أن يتهاون فى شأن الامامة ، وأنه كان يرضى أن يُفرض على الأمة إمام برأى بعض أفراد منها ، على غير رغبتها . فهذا هو يشترط ، أولا ، الاجتهاد والورع فى العاقد؛ واستيفاء الشروط ، ثانيا ، فى المعقود له ، بل أن يكون أفضل أهل زمانه . ويمكن أن يستنتج بداهة أنه إذا كان الامام كذلك ، فإن هذا يستتبع لزوماً أن تكون الأمة راضية عنه .

الثانى : قول الماوردى : « فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار ، تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا ، وأكملهم شروطاً . ومن يسرع الناس إلى طاعته ، ولا يتوقفون عن بيعته[2] اهـ » .

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

---

(١) أصول الدين : ص ٢٨٤

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦ .

Marfat.com

الثالث : قوله أيضاً عن الإمامة : « لأنها عقد مراضاة واختيار ؛ لا يداخله إكراه ولا إجبار »[١] . وهذا نص فى المعنى .

الرابع : أن الرملى ، شارح « المنهاج » للنووى ، علق على عبارة الأخير : « تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد » بقوله[٢] : « لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس ؛ ويكفى بيعة واحد انحصر الحل والعقد فيه » .

وتؤدى قريباً من المعنى الأخير ، أيضاً ، عبارة الشهرستانى[٣] ، وهى : « .. ولو عقد واحد — ولم يسمع من الباقين نكير — كفى ذلك » .

الخامس : أن من البراهين التى استدل 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 جليلة تتوقف عليها حياة الأمة ، بل 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 ميتةً جاهلية » فقال : « أتدرى ما الإمام ؟ الإمام الذى يجمع عليه المسلمون . كلهم يقول هذا إمام . فهذا معناه[٤] » .

---

(١) الأحكام السلطانيه : ٦ .
(٢) الرملى : « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » . حـ ٧ . ص ١٢٠ .
(٣) « نهاية الإقدام فى علم الكلام » : ص ٤٩٦ .
(٤) « منهاج السنة النبوية » لابن تيمية : حـ ١ ص ١٤٢ (مطبعة بولاق — الأولى ١٣٢١ هـ)

Marfat.com

الثامن : أن « ابن تيمية » ، بعد مناقشة هذه المسألة ، شرح مذهب أهل السنة فقال[١] : « ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة ؛ فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان » ثم قال : « فالإمامة ملك وسلطان ؛ والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ، ولا اثنين ، ولا أربعة — إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضى موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكا بذلك . وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه » .

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

« .. لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه ، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة ، لم يصر 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 للاسلام قوة وعزة . . . فجمهور الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الذين بايعوا أبا بكر .

وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ، ففى كل بيعة لابد من سابق[٢] اهـ » .

وهذا كلام واضح لا يحتاج إلى بيان .

التاسع : بحث الإمام « الغزالى » أيضاً هـذا الموضوع[٣] . وبعد أن فند دعاوى « الباطنية » — وهم فرقة من غلاة الشيعة — الذين صرحوا باعتراضهم على مذهب أهل السنة للقول بهذا الرأى — انتهى إلى النتيجة الآتية : قال :

---

(١) « منهاج السنة النبوية » لابن تيمية : حـ ١ . ص ١٤١ .
(٢) نفس المصدر : حـ ١ . ص ١٤٢ .
(٣) الغزالى : « الرد على الباطنية » . ص ٦٤ — ٦٥ « طبعة جولتزيهر . ليدن ١٩١٦ » .

Marfat.com

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

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

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

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

« .. ولو لم يبايعه غير عمر ، و بقى 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 الذى طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء فى مصطدم تعارض الأهواء ... ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبرى كل زمان . »

وختم كلامه قائلا :

« و إنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته ، والانقياد له فى 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 :

Marfat.com

فقد جاء فى سيرة ابن هشام[١]، مرويا عن ابن شهاب الزهرى، عن عبد الله بن عباس أنه سمع عبد الرحمن بن عوف يحدث عن يوم «السقيفة» ؛ فمما أخبره به أنه قال إنه سمع فى أثناء الحج مقالة خشى منها الفتنة ، فذهب إلى عمر رضى الله عنه ، وقال: « يا أمير المؤمنين هل لك فى فلان يقول : والله لو قد مات عمر بن الخطاب ، لقد بايعتُ فلاناً ! »

قال : فغضب عمر ، وأجاب : « إنى إن شاء الله لقائم العشية فى الناس ، فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمرهم . »

وكان ذلك فى أثناء موسم الحج ؛ فأشار عليه ابن عوف بأن يؤجل ذلك حتى يقدم المدينة ، التى هى دار السنة ومجمع القراء ؛ فبعد أن قدم عمر إليها ، صعد المنبر فألقى خطبة كان مما جاء فيها[٢] : —

« . . ثم إنه قد بلغنى أن فلاناً قال والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعتُ فلاناً .. فلا يغرن امرأً أن يقول إن بيعة أبى بكر كانت فلتة[٣] ، فتمت !

---

(١) سيرة ابن هشام : حـ ٤ . ص ٣٣٧ — ٣٣٨ « طبعة محى الدين عبد الحميد — المكتبة التجارية » .

(٢) المصدر نفسه : حـ ٤ . ص ٣٣٨ .

(٣) « فلتة » هنا : أى جاءت على غير تدبير ولا إحكام ، وليس معناها « غلطة » كما ذكر ـ خطأ ـ الأستاذ أحمد أمين . (ضحى الإسلام : حـ ٣ . ص ٤ .)

قال ابن أبى الحديد (شرح نهج البلاغة : حـ ١ ص ١٢٣ — ١٢٧) مفسراً هذه الجملة : « قال شيخنا أبو على: الفلتة ليست الزلة والخطيئة ، بل هى البغتة ، وما وقع فجأة ، من غير روية ولا مشاورة » . وقال أيضاً : « وهو تفسير صحيح ذكره الجوهرى فى كتاب «الصحاح» قال : إن الفلتة الأمر الذى يعمل فجأة من غير تردد ولا تدبر . وهكذا كانت بيعة أبو بكر . اهـ »

فهذه هى الحقيقة عن بيعة أبى بكر، رضى الله عنه : أى أنها حدثت فجأة ، دون أن يسبقها تدبير ـ لا أنها كانت «غلطة» كما قال الأستاذ أمين . ولعمر الأستاذ كيف تكون «غلطة» ، وقد كانت أعظم خير وأكبر بركة على حياة الإسلام والمسلمين ؟ وهل كان يمكن أن يكون هناك أمر أكثر منها توفيقاً ؟ !

Marfat.com

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

فمن بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين ، فإنه لا بيعة له ، هو ولا الذى بايعه ، تَغِرَّةً أن يُقتلا ! »

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 لأمور المسلمين .

* * *

ولاية العهد :

قدّمنا أن ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان : النص ، أو الاختيار[1] . 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 هى النقطة الأولى التى نرانا بحاجة لأن نؤكدها — ليست طريقاً جديداً لثبوت الإمامة ؛ وهى لا تخرج عن ذينك الطريقين اللذين أسلفنا ذكرهما . بل ما هى فى الحقيقة إلا صورة خاصة أو أسلوب معين للوسيلة الثانية وهى : الاختيار . وسيأتى توضيح ذلك .

وقد قرر الفقهاء أن جواز انعقاد الإمامة بولاية العهد ثابت بالإجماع . هو « الماوردى » يقول : [2] « وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد

---

(١) جاء فى « الإرشاد » لإمام الحرمين ما يأتى :

« ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار » . ص ٤٢٣ .

وقال الإمام الغزالى أيضاً فى « الرد على الباطنية » ص ٦٤ :

« نعم لا مأخذ للامامة إلا النص أو الاختيار » .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٨ .

الإجماع على جوازه ، ووقع الاتفاق على صحته : لأمرين عمـل المسلمون بهما ولم يتنا كروهما . أحدهما : أن أبا بكر رضى الله عنه ، عهد بها إلى عمر رضى الله عنه، فأثبت المسلمون إمامته بعهده . 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 . ولـكنه مهّد لـكلامه بقوله : [1] « اعلم أنا قدمنا الـكلام 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 بعـد مماته ؛ ويقيم لهم من يتولى أمورهم ، كما كان هو يتولاها . ويثقون بنظره لهم فى ذلك ، كما وثقوا به فيما قبل » . ثم قال : « وقد عُرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده[2] » . وذكر نفس السابقتين ، اللتين أشرنا إليهما ، دليلا 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 مستقلا ، غير مقيد بشروط معينة ، ودون أن تـكون هناك أهداف خاصة ينبغى أن تتحقق من العهد ، هو المصدر الأول الذى يستمد منه العقد مشروعيته . ومؤدى ذلك أن كل إمام تـكون 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 يئول إليه الأمر ، من غير مخالفة أواعتراض ! وليس الأمر كذلك إطلاقاً ؛ بل هو على خلاف ذلك . وها نحن أولاء نوضح ما نقول ، ونقيم عليه الدليل :

---

(١) المقدمة : ص ١٧٥ .

(٢) المصدر نفسه .

Marfat.com

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 الذى هو موضوع حكمهم ، والذى يعطونه هذا الحق فى العهد ، إنما هو الإمام الشرعى فقط : الإمام الذى انتخب وبويع من الأمة بيعة صحيحة ، ولابد أنه كان عند البيعة مستوفياً لكل الشرائط التى تشترط فى منصبه : فيكون إذن أميناً ، ثقة ، ورعاً مخلصاً لله ، ناصحاً للمسلمين . فمثل هذا الإمام إذا عُهد إليه بالاختيار فإنه لا بد أن يجعل رائده تحقيق المصلحة العامة ، ويعرف أنه مسئول أمام ربه عن اختياره ، ولابد أن يختار أصلح الناس للنهوض بواجبات المنصب الخطير. وفى المثلين التاريخيين اللذين ذكرهما الفقهاء ليستنبطوا منهما حكم ولاية العهد — وقد سبقت الإشارة إليهما — كان أبو بكر وعمر ، رضى 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 يختر ابناً أو قريباً لقرابته . ومن أجل هذا قال « الماوردي »[1] : « فإذا أراد الإمام أن يعهد بها ، فعليه أن يجهد رأيه فى الأحق بها ، والأقوم بشروطها » . ولذا قال ابن خلدون ، أيضاً ، كما رأينا[2] : « إن حقيقة الإمامة النظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم » ؛ وأنه — أى الإمام — « وليهم والأمين عليهم » ؛ وأنهم « يثقون بنظره لهم كما وثقوا به فيما قبل » . فهذا ، إذن ، هو نوع الإمام الذى يتحدثون عنه .

يضاف إلى ذلك أنهم قد نصوا على أن من يُعهد إليه لابد أن يكون مستوفياً لشروط الإمامة ، وهى شروط كثيرة دقيقة ، وإلا كان العهد باطلا . فهذا نص عبارة « الماوردى »[3] : « و إذا عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح العهد

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٩ .
(٢) المقدمة : ص ١٧٥ .
(٣) الأحكام : ص ٩ .

Marfat.com

إليه ، على الشروط المعتبرة فيه . . الخ » ؛ ومثل ذلك قوله أيضاً [١] : « ويعتبر شروط الإمامة فى المولىّ من وقت العهد إليه . وإن كان صغيراً أو فاسقاً وقت العهد ، وبالغاً عدلا عند موت المولى ، لم تصح خلافته ، حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته ». ومعنى ذلك أنه لاتجوز 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 فى هل يجوز له أن ينفرد بالعقد ، دون الرجوع إلى أهل الاختيار ، وما الحكم إذا عهد إلى غير قريب ، أوعهد إلى ولد أو والد ؟ وقد اختلفوا فى ذلك .

ولكن مهما يكن الاختلاف ، فإن الجميع — على اختلاف المذاهب — مجمعون على أن الإمامة لايصح أن تورث : فيقول « ابن خلدون » — معقباً على كلامه الذى ذكر فيه أن الإمام لا يُتهم [٢] — : « وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية ؛ إذ هو أمرمن الله يخص به من يشاء من عباده ينبغى أن تحسن فيه النية ما أمكن،خوفاً من العبث بالمناصب الدينية ». والعبث الذى يشير إليه المؤرخ الفقيه ، هوأن تجعل الإمامة وراثة ، وتصبح حكراً لأسرة أو طبقة . وقال عبد القاهر البغدادى أيضاً [٣] : « كل من قال بإمامة أبى بكرقال إن الإمامة لاتكون موروثة». أى كل من قال إن الإمامةبالاختيار. وهو يقصد أن يستثنى الشيعة ؛ ولكن لاينبغى استثناؤهم لأن الوراثة عندهم محصورة فى أسرة علىّ ، ووفقاً لحكم دينى يدعونه ، لا لرأى شخصى. وعبارة «ابن حزم» [٤]

---

(١) الأحكام : ص ١٠

(٢) المقدمة : ص ١٧٦ . ف ٣٠ .

(٣) أصول الدين : ص ٢٨٤ .

(٤) الفصل فى الملل والنحل : ج ٤ . ص ١٦٧ .

Marfat.com

هى: «ولاخلاف بين أحد من أهل الإسلام فى أنه لايجوز التوارث فيها». فنظام الحكم الوراثى غير معترف به، إذن، فى الإسلام مطلقاً.

الرضا بالعهد:

على أنه بعد أن تتوفر كل هذه الشروط فى المولَّى والمعهود إليه، وتحسن النية فى العهد ما أمكن، لابد أن يجىء العهد ممثلا للرغبة العامة للأمة، وترضى عنه الكثرة الغالبة — على الأقل — فلا يبقى إلا من لايعتد به. وسواء أعرفت تلك الرغبة قبل العهد عن طريق الاستشارة، أو عرفت بعده فجاءت فى صورة موافقة وقبول؛ وسواء أعلنت الرغبة، أو اكتفى بالإقرار السكوتى — فالأصل الذى يجب أن يتحقق دائماً هو رضا الأمة بالعهد. وألا يكون إجراؤه ضد رغبتها أو على الرغم من اعتراضها.

ودليلنا على ذلك هو نفس الأدلة التى سقناها للبرهنة على النقطة السابقة التى ناقشناها طويلاً: وهى أن جواز انعقاد الإمامة بواحد مشروط بأن هذا الواحد يكون ممثلا للجماعة، معبراً عن رأيها. وقد أوردنا عشرة أدلة على ذلك؛ فليُرجع إليها. ونكتفى هنا بالتذكير بقول عمر: «فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فإنه لا بيعة له هو ولا الذى بايعه»[1]. وقول الغزالى: «ولو لم يبايع أبا بكر غير عمر، وبقى كافة الخلق مخالفين ... لما انعقدت الإمامة .. فإن المقصود الذى طلبنا له الإمامة جمع شتات الآراء؛ ولا تقوم الشوكة إلا بمطاوعة الأكثرين .. وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته، والانقياد له فى أمره ونهيه[2]».

وتضاف إلى ذلك أدلة جديدة، هى التى تستنبط من تحليل طبيعة السابقتين

---

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

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

Marfat.com

التاريخيتين اللتين ذكرناهما ، واللتين بنى عليهما الفقهاء أحكامهم ؛ وهما عهدا أبى بكر وعمر رضى الله عنهما لمن خلفهما . فقد أوضح الطبرى[١] أن أبا بكر رضى الله عنه لم يكتب عهده لعمر إلا بعد أن استشار كبار الصحابة ، وهم قادة الرأى وموضع ثقة سائر الأمة ، فأثنوا كلهم على عمر . وقال عثمان له : « اللهم علمى به أن سريرته خير من علانيته ، وأن ليس فينا مثله ». ولما أتم استشاراته « أشرف أبو بكر على الناس ، وهو يقول : أترضون بمن أستخلف عليكم ، فإنى والله ما ألوت من جهد الرأى ، ولا وليت ذا قرابة ؟ » . فقالوا : « سمعنا وأطعنا[٢] » . وروى الطبرى أيضاً[٣] قصة عهد عمر لأحد رجال الشورى ؛ فمنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذى فوّض إليه الاختيار ، لم يأل جهداً ، وأمضى أياماً وليالى يسأل الناس عمن يختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان إلا بعد أن تيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ، ثم بايع له الجميع .

والواقع — وهذه هى الحقيقة التاريخية التى لا مراء فيها — أن بيعة عمر ثم بيعة عثمان رضى الله عليهما ، قد تمت كل منهما برضا الأمة ؛ ووقع عليهما الاتفاق من غير أن يشذ أحد .

وقد أثيرت هذه المسألة فى عهد المحقق « ابن تيمية »، فبعد أن ناقشها قال[٤] : « وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه . ولو قُدِّر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه ، لم يصر إماما . » . وهذا كلام صريح . وقال أيضاً :[٥] « وأما قوله : ثم عثمان بن عفان .. فيقال إن عثمان لم يصر إماماً باختيار بعضهم ، بل بمبايعة الناس له . وجميع المسلمين بايعوا عثمان بن عفان

---

(١) تاريخ الطبرى : حـ ٥ . ص ٥١ (طبعة محمد عبداللطيف الخطيب — المطبعة الحسينية).
(٢) نفس المصدر .
(٣) تجد قصه الشورى فى الطبرى : حـ ٥ . ص ٣٥ — ٤٠ « الطبعة السابقة »
(٤) منهاج السنة: حـ ١ . ص ١٤٢ .
(٥) نفس المصدر : حـ ١ ص ١٤٣ .

Marfat.com

لم يتخلف عن بيعته أحد . قال الإمام أحمد : ما كان فى القوم من بيعة عثمان كانت بإجماعهم ... وإلا لو قُدِّر أن عبد الرحمن بايعه ، ولم يبايعه على ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة ، لم يصر إماماً » . وأضاف : « وأقام عبد الرحمن ثلاثا حلف أنه لم يغتمض 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 أعطاهم إياها ولا عن رهبة أخافهم بها » .

فهذا كله يدل على أن اتفاق الأمة هو الأساس ؛ وأن رضاها هو المصحح للعقد ؛ وما الإمام فى اختياره إلا وكيل أو نائب مفوَّض ، فلابد أن يعبر عن رأى الجماعة . وإذا دققنا فى الأمر عرفنا أن الإمام الذى يفوض إليه بالعهد هو نفس هذا الواحد الذى تحدثنا عنه وناقشنا مسألته ، الذى أجزنا له أن يتولى عقد الإمامة وحده مع الإمام . فالمشكلة هى هى بعينها ؛ وكل ما اشترطنا فى ذاك الواحد ، وكل ما ينطبق عليه ، يشترط أيضاً وينطبق على الإمام حين يعهد .

وإذا تحققت كل هذه الشروط والصفات فى العهد ، كان خيراً للأمة وبركة عليها ؛ إذ أنه يكون سبيلا إلى جمع الكلمة . ولذا فضله بعض الأئمة كابن حزم ، الذى قال :[1] « .. فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه : أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته ، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبى بكر ؛ وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز .. وهذا هو الوجه الذى نختاره وننكره غيره ؛ لما فى هذا الوجه من اتصال الإمامة ، وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب ، مما يتوقع فى غيره من بقاء الأمة فوضى ، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس ، وحدوث الأطماع اهـ » .

---

(١) الفصل فى الملل والنحل : حـ ٤ ص ١٦٩ .

Marfat.com

تعدد الأئمة :

الأصل المجمع عليه أنه لايجوز أن يكون للأمة أكثر من إمام ، فى قطر أو إقليم واحد ؛ فلا تنعقد البيعة لاثنين أو أكثر ، لأن ذلك يؤدى إلى التنازع والفرقة والشقاق . فإن اختلفت الأقطار ، واتسعت المسافات بين البلاد ، فمنع بعضهم أيضاً ، وأطلق الحكم : و بعضهم وجد فى ذلك مجالا للاجتهاد ، فأجاز .

ونثبت الآن نصوص أقوال العلماء ليتبين ما ذهب إليه كل منهم من رأى : قال البغدادى[١] : « لا يجوز أن يكون فى الوقت الواحد إمامان واجبى الطاعة . . . إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين ؛ فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته » .

وقال الماوردى[٢] : « و إذا عقدت الإمامة لإمامين فى بلدين لم تنعقد إمامتهما : لأنه لا يجوز أن يكون للامة إمامان فى وقت واحد ؛ وإن شذ قوم فجوزوه » .

ولكن يلاحظ فى نفس الوقت أن الماوردى تكلم على إمارة 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 و إن خرج عن عرف التقليد المطلق فى شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلا مدخولا ، ولا فاسداً معلولا[٣] » . وهذا ولا شك نوع من التعدد ، وقد اعترف به فى صورة ما .

---

(١) أصول الدين : ص٢٧٤ .
(٢) الأحكام : ص ٧ .
(٣) الأحكام : ص ٣٢ .

Marfat.com

وقال إمام الحرمين[١] : « والذى عندى فيه أن عقد الإمامة لشخصين فى صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز ؛ وقد حصل الإجماع عليه . وأما إذا بعد المدى ، وتخلل بين الإمامين شسوع النوى ، فللاحتمال فى ذلك مجال . وهو خارج عن القواطع » .

ونقل هذا الرأى عنه ، ببعض تصرف ، صاحب « المواقف[٢] » .

وقال « ابن حزم[٣] » : « اتفق من ذكرنا — ممن يرى فرض الإمامة — على أنه لا يجوز كون إمامين فى وقت واحد فى العالم ، ولا يجوز إلا إمام واحد ؛ إلا محمد بن كرام السجستانى ، وأبا الصباح السمرقندى ، وأصحابهما : فإنهم أجازوا كون إمامين وأكثر فى وقت واحد . واحتج هؤلاء بقول الأنصار ، أو من قال منهم يوم السقيفة : « منا أمير ومنكم أمير » ؛ واحتجوا أيضاً بأمر على والحسين مع معاوية ، رضى الله عنهم » .

وقد حكى الشهرستانى[٤] رأى « الكرامية » ، فقال :

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

وحدة الأمة الإسلامية :

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

---

(١) الجوينى : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى الاعتقاد » — ص ٤٢٥ . طبعة الخانجى ١٩٥٠ .

(٢) المواقف : ج ٨ . ص ٣٥٣ . وعبارته : « ولا يجوز العقد لإمامين فى صقع متضايق الأقطار . أما فى متسعها ، بحيث لا يسع الواحد تدبيره ، فهو محل الاجتهاد » .

(٣) الفصل : ج ٤ . ص ٨٨ .

(٤) الملل والنحل : ص ١٩٢ (طبعة الأزهر الحديثة)

كلها تدعو المؤمنين إلى الوحدة ، وتنهاهم عن التفرق والتنازع . فمن يقرأ هـذه الأيات والأحاديث يتجلى له واضحاً أن الوحدة من ألزم الفرائض الواجبة على الأمة الإسلامية ؛ وأن المسلمين متحتم عليهم أن يعيشوا دائماً متضامنين ، وهم يدٌ على من سواهم . فمن هـذه الآيات : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » المؤمنون : ٥٢ ؛ « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » آل عمران : ١٠٥ ؛ « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » آل عمران ١٠٣ ؛ « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » — الأنفال : ٤٦ . ومن الأحاديث : « مثل المؤمنين فى 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 : أى فحاربوه ، لأنه حينئذ باغ تنطبق عليه أحكام البغاة .

ولا يجادل أحد — بعد الوقوف على هذه النصوص الصريحة من القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف — فى أن المسلمين يجب أن يكونوا دائماً أمة واحدة بل إن كيانهم و بقاءهم متوقف على هذه الوحدة . ولكن الذى ينبغى 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 — فى ضوء ما أثبتت لهم التجارب العملية — أن وحدة الامامة تكون فى كثير من العصور متعذرة ، قد أفتوا بأنه يجوز تعددها عند اتساع المدى وتباعد الأقطار . والذى تبرهن عليه حقائق التاريخ أن تعدد الامامة قد يكون أدعى إلى اقتدار الأمة على إصلاح حالها ، وتدبير شئونها ، و إلى مضاعفة قواها ، بازدياد قوات الوحدات التى تتألف منها ؛ بينما تكون وحدة الحكومة أو الادارة — مع اختلاف

Marfat.com

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

و إنما الذى يجب ، إذا أجيز التعدد — بحسب ما تمليه مصالح الشعوب فقط ، لامصالح الأفراد أو الأسر — هو أن تتحقق الوحدة فى الأهداف والغايات . ومن أهم الأهداف أن تقف الأمة كلها صفاً واحداً أمام الأعداء ؛ فهذا هو الذى يقتضيه واجب حمايتها . والوحدة فى هـذه الغاية هى الحكمة التى روعيت أولا ، عند ما أوجبت الآيات والأحاديث على المسلمين أن يكونوا فى كل وقت متحدين . فيجب أن تتحقق الوحدة بين الشعوب الاسلامية — إذا كان لابد أن تتعدد حكوماتها — فى مسائل الدفاع ، وما يتصل به من شئون الحرب والقتال . كما ينبغى أن تتحقق الوحدة أيضاً فى السياسات الخارجية ، وهى علاقات الأمة الاسلامية بالدول فى الخارج ؛ إذ أن السياسات الخارجية هى الطريق المؤدى إلى تمكين الأمة من حسن الدفاع و إحكامه ، كما أنها هى التى يتوقف عليها وجود حالات الحرب أو السلم .

وقد أدى التقدم السياسى فى العصر الحديث إلى أن الأمم أصبحت تجد أمامها صوراً عديدة ، لما يمكن أن يكون عليه التنظيم السياسى المؤدى إلى التعاون والتضامن : من معاهدات دفاعية ، ومن نظم للدفاع المشترك ، أو الضمان الجمعى ، 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 مايؤدى إلى تحقيق غايات الدفاع والحماية ، والاتساق بين سياساتها . وما يكفل لها أن تعيش متوافرة القوة ، موفورة الكرامة ، مهابة من أعدائها ، وشامخة الرأس بين دول العالم — حتى إذا أمكن يوماً أن تتحقق الوحدة التامة ، بوحدة الحكم والادارة ، وظهر أن هذا يكفل لها قوة ونجاحا

Marfat.com

ومجداً أكبر ، كان هذا هو المثل الأعلى الذى تطمح الأنظار إلى تحقيقه ، وهو الذى يدعو إليه الاسلام منذ البداية .

فهذا تحقيق الأمر فى هذا الموضوع . والله أعلم بالصواب .

مسائل فرعية أخرى :

بقيت هناك مسائل فرعية متصلة بالعَقــد ، نكتفى بأن نشير إليها بإيجاز ، إتماماً للبحث :

« المسألة الأولى » : هل يجوز عقد الإمامة للمفضول ، مع وجود الأفضل ؟

وقد مر بنا رأى أبى الحسن الأشعرى ، 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 عرَض للأمة خوف فتنة من عقدها للأفضل ، جاز لهم عقدها للمفضول .

ولم يُجز من الشيعة إمامة المفضول إلا « الزيدية » .

وأكثر أصحاب الشافعى على جواز عقد الإمامة للمفضول، إذا كانت فيه شروط الامامة ؛ وأوضح ذلك الماوردى ، وهو من أصحابه ، فقال [1] : « 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 بويع 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 ؟

والذى 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 الذى يلزم كافة الأمة هومعرفة إفضاء الخلافة إلى مستحقها بصفاته — أى على الجملة دون التفصيل — إلا «أهل الاختيار» الذين تقوم بهم الحجة ، و ببيعتهم تنعقد الخلافة ، فهؤلاء هم الذين تجب عليهم المعرفة الكاملة . وقد علل الماوردى ذلك بأنه « لو لزم كل واحدمن الأمة أن يعرف الإمام بعينه و اسمه لزمت الهجرة إليه، ولماجاز تخلف الأباعد ، ولأفضى ذلك إلى خلو الأوطان »(١).

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

اختلف الفقهاء ؛ فقالت طائفة : الإمام هو الذى عقدت له البيعة فى البلد الذى مات فيه من تقدمه ، لأنهم بعقدها أخص و بالقيام بها أحق . وقال آخرون : بل على كل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن نفسه و يسلمها إلى صاحبه ، طلباً للسلامة وحسماً للفتنة ، ليختار أهل العقد أحدهما أو غيرهما . وقال قوم : يُقرع بينهما ، دفعاً للتنازع وقطعاً للتخاصم . وقال غيرهم : إن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً وهذا الوجه هو الذى اختاره الماوردى ، وقال بشأنه إنه هو الرأى الصحيح(٢).

وللغزالى رأى آخر عبر عنه قوله : « إنهم لو اختلفوا فى مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة »(٣) ؛ وأوضح السبب فى ذلك إذ قال : والكثرة فى الأتباع والأشياع ، وتناصرُ أهل الاتفاق والاجماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح ». ورُوى عنه أيضاً قوله : « فإن وُلى عدد موصوف بهذه الصفات ، فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر ؛ والمخالف باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق »(٥).

وهناك مسائل جزئية أخرى كثيرة ، لا نرى ضرورة لذكرها .

---

(١) الأحكام : ص ١٤
(٢) المصدر نفسه : ص ٨
(٣) الرد على الباطنية : ص٦٣
(٤) نفس المصدر : ص ٦٢
(٥) رشيد رضا : الخلافة ، ص ٤٨

الفصل السادس

الولايات والشروط والواجبات

— ١ —

عقود أخرى :

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

فالإمامة ولاية عامة فى جميع الأعمال : سواء أكانت تلك الأعمال متعلقة بشئون الدين ، أو شئون الدنيا — كما أوضحت ذلك التعاريف التى سبق ذكرها ولا يتصور ؛ بل إن هذا من المستحيل عمليا ، أن يباشر الإمام ويتصرف فى كل تلك الشئون بنفسه ؛ فلا معدى له إذن عن الإنابة : لا بد له من أعوان وعمال يعهد إليهم بتأدية الوظائف المتعددة ، التى أقيمت الدولة من أجل أن تؤدَّى . وهذا هو ماورد فى كلام الفقهاء ؛ فهو الذى عناه « الماوردى » إذ قال :[1] « لأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه ، إلا باستنابة[2] » . وهو الذى أراده « ابن خلدون » إذ قال أيضا [3] : « إعلم أن السلطان » —

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٢١

(٢) قد يكون من المفيد أن نذكر أن الكلمة التى تقابلها فى اللغة الإنجليزية وتؤدى معناها ، مع ملاحظة السياق ، هى : « delegation of authority »

(٣) المقدمة : ١٩٦ . ف ٣٤

Marfat.com

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

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

التفويض والتنفيذ :

ومن المبادىء السديدة التى اهتدى إليها الفقهاء أنهم فرقوا بين نوعين من الإنابة : فالأولى هى إنابة « التفويض » ، والأخرى إنابة « التنفيذ » ؛ فقالوا إذن إن « عمال التنفيذ نياب ؛ وعمال التفويض وُلاة [1] » . فالتفويض ولاية لا تمنح إلا بعقد [2] ، أما التنفيذ فمجرد انتداب ولايحتاج إلى تقليد ، بل يكفى

---

(١) الأحكام : ص ٢٨

(٢) نفس المصدر : ص ٢٢

Marfat.com

فيه الإذن[١]. ومن ثم ذكروا أن الوزارة نوعان : وزارة تفويض ، ووزارة تنفيذ . ولما كانت الأولى تقتضى حكما وقضاءً ، وحق تصرف فى الأعمال والأموال ، فقد كانت شروطها أشمل وأدق ؛ والقاعدة الفقهية أنه يُشترط فى وزير التفويض كل ما يشترط فى الإمام ، ما عدا شرط النسب[٢]. أما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف ، وشروطها أقل[٣]؛ لأن مهمة متوليها أن يؤدى من الإمام و إليه. وكل الولايات الهامة فى الدولة ، التى يُناط بها قضاء المصالح العامة للامة ، هى من النوع الأول ، أى ولايات تفويض : فهى لا تمنح لمتوليها إلا بعقد وتقليد ؛ و يُشترط لصحة عقدها شروط خاصة دقيقة ، يكون من شأنها ضمان تحقيق الغرض الذى من أجله أوجد التعاقد . فتلك العقود التى تكلمنا عنها قبل الآن ، وقلنا إن من مجموعها يتكون هيكل الدولة ، هى إذن — لنستعمل الصيغة الفقهية المحكمة — عقود « تفويض » .

والصفات الذاتية التى بها يتميز عقد التفويض هى أن الإمام حين يعقد هذا العقد إنما يعقده بالنيابة عن الأمة ، لا عن نفسه ؛ وأنه يقلد هذا الشخص الذى يمنحه سلطةً ما ليتصرف فى حق أو حقوق للأمة ، لا فى حق لنفسه . ومما ينتج عن ذلك أن السلطة التى تمنح بمقتضى هذا العقد تكون سلطة استقلالية ، ومركز الذى يولّى على هذا النحو يصبح ثابتاً آمنا . فكل المقلّدين للمناصب بعقود تفويض يقفون مع الإمام — إذن — على قدم المساواة ، فى أنهم جميعاً مؤدون حقوق الأمة ، وجميعهم « وُلاة » ، لا تختلف ولايتهم عن ولايته فى النوع ، و إن كان بينها اختلاف فى الدرجة . غاية الأمر أنه هو متصل بالأمة مباشرةً ؛ أما هم فيتصلون عن طريقه . فهو الصلة بينهم و بين الأمة . وهذه مسألة اضطرت إليها الحاجة إلى التنظيم ؛ ووجوب تركيز السلطة فى جهة معينة ، وتوحيد

---

(١) الأحكام : ص ٢٥
(٢) نفس المصدر : ص ٢١
(٣) » : ص ٢٥

المسئولية ، لتكون ممثلة فى شخص الإمام ، فتستطيع الأمة أن تواجهه وتحاسبه وتحكم فى 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 التى تمنح بمقتضى عقد التفويض لها هذه الميزات ، فإن العلماء قد بحثوا مسألة جواز عزل المولىّ 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 التى سبق بها الفقه الإسلامى غيره من الشرائع . وقرروا لما دونها من الوظائف ضماناً أوفر ؛ فقال « الرملى » مثلا[1] : « هذا فى الوظائف العامة ؛ أما فى الوظائف الخاصة : كإمامة وأذان ، وتصوف ، وتدريس ، وطلب ، ونحوها ، فلا تنعزل أربابها بالعزل من غير سبب — كما أفتى به جميع المتأخرين ، وهو المعتمد » . ثم من المبادىء التى قرروها أيضاً أنهم قالوا : « لا ينعزل قاضٍ بموت إمام[2] ؛ وكذلك مثله من أصحاب المناصب » ، وعللوا ذلك بأن « الإمام إنما يولى القضاء نيابةً عن المسلمين[3] » . وعبارة الماوردى بهذا الصدد هى[4] : « ولو مات الإمام لم تنعزل قضاته » ؛ ومن ذلك قوله[5] أيضا : « و إذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة ، و إن 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 فى الدولة هو دائماً نيابة عن المسلمين — كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

---

(١) شرح المنهاج : حـ . ص ٨٧
(٢) شرح المنهاج : ص ٨٨
(٣) المصدر السابق .
(٤) الأحكام السلطانية : ص ٧٣
(٥) الأحكام السلطانية : ص ٣٠

Marfat.com

ونحن نقرر كل هـذه الحقائق لنثبت أن حكومة الإمام ليست حكومة شخصية ، وأنه حين يتولى منصبه لا يُقصد أنه يكتسب حقوقاً أوامتيازات لنفسه، وأنه ليس مطلق التصرف بل هومقيد بشروط وحدود ؛ وأن القائمين بالوظائف ، عامة وخاصة ، ليسوا أتباعاً له : وإنما هم قد تولوا وظائفهم بمقتضى عقود ، ونتيجة توفر شروط ، وأن تلك العقود قد أكسبتهم حقوقاً ثابتة لا يجوز أن يُعبث بها دون رعاية للصالح العام . فيصبح جليا 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 تنفيذالقانون هو الغاية الأولى من قيام الدولة .

أنواع الولايات :

وقد قُسِّمت الولايات التى تصدر عن الإمام — وذلك بغرض تيسير الدراسات القانونية — إلى أربعة أقسام[1] :

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

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

والقسم الثالث : من تكون ولايته خاصة فى الأعمال العامة ؛ وهم كقاضى القضاة ، ونقيب الجيوش ، وحامى الثغور ، ومستوفى الخراج ، وجابى الصدقات ، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص فى جميع الأعمال .

---

(١) الماوردى : الأحكام : ص ٢٠

Marfat.com

والقسم الرابع من تكون ولايته خاصة فى 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 مخصوص العمل .

« ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ، ويصح معها نظره »[1] .

والكلام على هذه الولايات وأحكامها وشروطها يستغرق معظم الكتب الخاصة ببحث الأحكام السلطانية ، كما نشاهد فى كتاب أبى الحسن «الماوردى» : إذ نجد أن ما خُصص للامام ، وعقده ، وكل أحكامه ، لا يزيد على عشرين صفحة بينما تُرك 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 أصلا ، وكانت الولاية باطلة ؛ وإذا اختل شرط منها بعد ذلك صار العقد باطلا ، أو وجب أن يُحكم ببطلانه [illegible] سبق أن ذكرنا أن أهم العناصر فى العقد شروطه . ويختلف المؤلفون فى تعدادها : فذكرها البغدادى — مثلا — على أنها أربعة . ومثله — مع عدم الاتفاق فى اللفظ — ابن خلدون . وأوردها الغزالى على أنها عشرة ؛ وعدها الماوردى سبعة ، وهكذا . ولكن من يمعن النظر فى أقوالهم يتبين له أن الخلاف شكلى ، وهو راجع إما إلى

---

(١) نفس المصدر .

Marfat.com

إيثار الإيجاز أو التفصيل . أما الشروط الأساسية فهى مشتركة بينهم ؛ بعضها مجمع عليه ، و بعضها اتفقت عليه الأكثرية . ونحن نشرع فى ذكرهذه الشروط وإيضاح ماهيتها — ولكن بطريقة عرضنا الخاص ، وهى تبين حقيقة كل منها والحكمة فى اشتراطه ، وتوفق بين كل تلك الأقوال .

فالشرط الاول هو : العلم .

وقد قال إمام الحرمين[١] بشأنه : « هذا متفق عليه » ؛ وذكره الغزالى[٢] على أنه مجمع عليه . وأيد ذلك الرملى[٣] ، إذ قال : « بل حُكى فيه الإجماع » .. وهم يقصدون به العلم بالشريعة الإسلامية وأحكامها ومصادر تلك الأحكام ، أو كما يمكن أن نقول اليوم : العلم بالقانون الإسلامى . ولكن إلى أى حد ينبغى أن يصل هذا العلم؟ يجيب البغدادى[٤] على ذلك بقوله : « وأقل ما يكفيه منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين، فى الحلال والحرام وسائر الأحكام ». ويقول ابن خلدون[٥] : « ولا يكفى من العلم إلا أن يكون مجتهداً : لأن التقليد نقص ؛ والإمامة تستدعى الكمال فى 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 فى أصول الاعتقاد : ص ٤٢٦ .

(٢) الرد على الباطنية : ص ٧٥ — ٧٦

ولكن الغزالى 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 برأى دونهم ولا يبرم أمرا ؟ وبدا أنه يميل إلى إجازة ذلك مادامت الغاية من الشرط ستتحقق . ولكن على أن يكون مفهوما ، 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 فى كل شىء ،ورأوا لا يمكن أن يتحقق العدل الذى يرمى إليه الاسلام بدون ذلك .

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

(٥) المقدمة : ص ١٦١ . ف ٢٦

Marfat.com

« المواقف »[1] على أن « أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد فى الأصول والفروع » . ويزيد شارحه على ذلك قوله : « ليقوم بأمور الدين متمكناً من إقامة الحجج ، وحل الشبه فى العقائد الدينية ، مستقلا بالفتوى فى النوازل وأحكام الوقائع ، نصاً واستنباطاً ؛ لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقايد ، وفصل الخصومات ورفع المخاصمات ، ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط » .

فإذا أردنا أن نقف على تعريف فنى دقيق « للاجتهاد » كما حدده الفقهاء ، فإنا نجد صاحب « المنهاج »[2] يقول : « الاجتهاد : هو أن يعرف من القرآن والسنة ما يتعلق بالأحكام ، وخاصه وعامه ، ومجمله و بينه ، 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 الماوردى فقد شرح معنى الاجتهاد وهو يتكلم على شروط القضاء ومن المبادئ المقررة عندهم أنه يشترط فى الإمام ما يشترط فى القاضى وزيادة : فهذا هو الاجتهاد كما بينه ، قال :[3] « ويُشترط أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية . وعلمه بها يشتمل على علم أصولها ، والارتياض بفروعها . وأصول الأحكام فى الشرع أربعة : أحدها علمه بكتاب الله عز وجل، على الوجه الذى تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام . والثانى 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 والمجمع عليها ، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل . فإذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربع فى أحكام الشريعة ، صار بها من أهل الاجتهاد فى الدين. وإن أخل بها أو بشئ منها ، خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد » .

---

(١) المواقف وشرحها : حـ ٨ ص ٣٤٩ (٢) النووى : المنهاج : حـ ٨ ص ٨٢
(٣) الأحكام السلطانية : ص ٦٣

Marfat.com

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 فى 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 فى الأزمان الأخيرة، وما وُضع من قوانين تتلاءم مع حاجاتها أو ما استحدث 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 ، و بالنسبة لما بين الأزمنة ، قديمها أو حديثها.

الشرط الثانى : الثقافة السياسية والحربية والإدارية

والعلماء يعبرون عن هذا الشرط بصيغ مختلفة : فيقول البغدادى[١] 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 الماوردى[٢] عنه بأنه : « الرأى المفضى إلى سياسة الرعية ، وتدبير المصالح » .

ويقول « الإيجى[٣] » إنه يشترط فى الإمام أن يكون « ذا رأى و بصارة بتدبير الحرب والسلم » ؛ ويضيف شارحه : « وترتيب الجيوش وحفظ الثغور » وعبارة المنهاج[٤] وشرحه هى : « ذا رأى ، ليسوس به الرعية ، ويدبر مصالحهم الدينية والدنيوية » .

أما ابن خلدون فيقول[٥]: «.. أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام

---

(١) أصول الدين : ص ٢٧٧ (٢) الأحكام : ص ٥
(٣) المواقف : حـ ٨ ص ٣٤٩ (٤) المنهاج : حـ٧ ص ١٢٠
(٥) المقدمة : ص ١٦١ . ف ٢٦

Marfat.com

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

فالخلاصة أن الشرط — ويحسن أن نستعمل لغة حديثة — أن الإمام يجب أن يكون حاصلاً على ثقافة عالية : فى شئون السياسة والحرب والإدارة ، بحيث تؤهله ثقافته لأن يؤدي واجباته فى تلك النواحى الثلاثة خير أداء .

الشرطان الثالث ، والرابع : **الكفاية النفسية والجسمية**

ففيما يتعلق بالأولى ذكر الماوردى[١] أن الشرط هو : « الشجاعة والنجدة ، المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو » . وعبر عنه إمام الحرمين[٢] بما يلى : قال « ومن شرائط الإمامة — أيضاً — أن يكون الإمام متصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها ، ذا نجدة فى تجهيز الجيوش وسد الثغور ، وذا رأى حصيف فى النظر للمسلمين ، لا تزعه هوادة نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب ، والتنكيل بمستوجبى الحدود » . ثم قال : « ويجمع ما ذكرناه الكفاية : وهى مشروطة إجماعاً » . والذى جاء فى المنهاج[٣] : « وشرطه أن يكون شجاعاً » : وأضاف شارحه : « ليغزو بنفسه ، ويعالج الجيوش ، ويقوى على فتح البلاد ، ويحمى البيضة » . وتضمنت عبارة ابن خلدون ، التى اقتبسناها آنفاً ، هذا الشرط إذ قال الكفاية فأن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب » . وأورد النسفى[٤] فى « 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 ٤٢٦

(٣) المنهاج : حـ ٧ ص ١٢٠ (٤) العقائد النسفية : ص ١٤٥

Marfat.com

يؤثر فى الرأى والعمل » ؛ وهذا التعريف لابن خلدون[١] يغنى عما أفاض فيه الفقهاء وأطالوا ، من ذكر التفاصيل المتعلقة بهذا الشرط؛ ولذا فإنا نكتفى به . وقد أوضح تعريفه بعدئذ ،فقال : « وأما سلامة الحواس والأعضاء ،من النقص والعطلة: كالجنون والعمى والصمم والخرس ؛ وما يؤثر فقده من الأعضاء فى العمل : كفقد اليدين والرجلين . . فتشترط السلامة منها كلها ، لتأثير ذلك فى تمام عمله وقيامه بما جُعل إليه . وإن كان مما يشين فى المنظر فقط : كفقد أحد هذه الأعضاء فشرط السلامة منه شرط كمال » . ونرى أن هذا تلخيص جيد للتفاصيل التى ذكرها « الماوردى » .

الشرط الخامس : العدالة ، أو الأخلاق الفاضلة

وهى كلمة عند الفقهاء تعادل كلمة « التقوى » ؛ بل هذه ، مضافاً إليها أيضاً « الورع » . ويعبر بعضهم عن هذا الشرط بالكلمة الأخيرة . قال الماوردى[٢] « وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة : أحدها العدالة على شروطها الجامعة . الخ » ، فعدها الشرط الأول . وفسر تلك الشروط الجامعة فى باب « القضاء» ، فقال[٣]: « والعدالة أن يكون صادق اللهجة ، ظاهر الأمانة ، عفيفاً عن المحارم ، متوقياً المآثم ، بعيداً من الريب ، مأموناً فى الرضا والغضب ، مستعملا لمروءة مثله ،فى دينه ودنياه » . فمن ذلك يُفهم أنها ليست الامتناع عن المحرمات فحسب ، بل هى فوق ذلك البعد عن الشبهات أيضا .

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

---

(١) المقدمة: ص ١٦١ ف ٢٦ (٢) الأحكام : ص ٤

(٣) الأحكام : ص ٦٢ .

Marfat.com

لا تصح ولايته ، ولا تجوز شهادته ، وعلى حد تعبيرهم : « لم يسمع له قول ، ولم ينفذ له حكم [١] » .

وما قاله « ابن خلدون » بهذا الصدد هو ما يلى [٢] : « وأما العدالة : فلأنه منصب دينى ينظر فى سائر المناصب التى هى شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه » . ثم أضاف : « ولا خلاف فى انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها ؛ وفى انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف » .

وأما « الغزالى » فهذا هو ما ذكره بشأن هـذا الشرط ، قال [٣] : « الصفة الثالثة هى الورع . وهذه هى أعز الصفات وأجلها ، وأولاها بالرعاية وأجدرها . وهو وصف ذاتى لا يمكن استعارته ، ولا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير » . ثم قال بعد ذلك : « والورع هو الأساس والأصل ؛ وعليه يدور الأمر كله . ولا يغنى فيه ورع الغير . وهو رأس المال ، ومصدر جملة الخصال . ولو اختل هذا — والعياذ بالله — لم يبق معتصم فى تحقيق الإمامة » .

وليس يخفى بعد ذلك أن « العدالة » تقتضى أن لا يرتكب الحاكم أى ظلم : سواء أكان متعلقاً بالمال ، أو الحرية ، أو العرض ، أو أى حق من الحقوق : وسواء أكان ظلماً بقول ، أو فعل . فإن أى شئ من هذا يخرجه عن كونه أهلاً للإمامة .

الشرط السادس : أن يكونه من أهل الولاية الكاملة

وهذا الوصف يتضمن عدة شروط : هى أن يكون مسلما ، حراً ، ذكراً ، بالغاً ، عاقلا . فالمتصف بهذه الشروط كلها هو الذى يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة . و بعض المؤلفين لا يشيرون إلى هذه الشروط ، اكتفاء بأنه لابد أن

---

(١) المصدر السابق

(٢) المقدمة : ص ١٦١

(٣) الرد على الباطنية : ص ٧٢

Marfat.com

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

فالإسلام : لأنه شرط فى جواز الشهادة ، وفى صحة الولاية . فقد قال الله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » . وعلق ابن حزم على الآية فقال[١] : « والإمامة أعظم السبيل » . وهذا الشرط ظاهر ، بل بديهى : إذ أن الغاية الأساسية من نصب الإمام هى 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[٢] 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[٣] ، ومنع فيما لا تصح فيه (وما لا تصح فيه هى فقط الحدود والدماء ، أو ما نقول عنه اليوم إنه « القانون الجنائى ») . وجوز ابن جرير الطبرى قضاءها فى جميع الأحكام بلا استثناء[٤] . 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 الملل والأهواء والنحل : حـ ٤ : ص ١٦٦

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦٢

(٣) و (٤) : الأحكام ص ٦٢

Marfat.com

هذا المنصب يتطلب القيام بأعمال خطيرة ، والنهوض بأعباء جسيمة : فقد يتحتم أن يُدعى الإمام — مثلا — ليتولى قيادة الجيوش ، ويتجشم المشاق ، ويشترك فى القتال بنفسه ، أو نحو ذلك من أعمال . وكل هذا — كما هو ظاهر — فوق ما تتحمله طبيعة المرأة .

وشرط البلوغ : لأن الصبى غير مكلف ، وهو مولى عليه ، فلا يلى أمر غيره .

وهذه هى عبارة الماوردى[١] : « لأن غير البالغ لا يجرى 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[٢] : « إن جميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ، ولا إمامة صبى لم يبلغ ، إلا الرافضة : فإنها تجيز إمامة الصغير ... » ثم عقب على ذلك قائلا : « وهذا خطأ. لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب ؛ والإمام مخاطب بإقامة الدين » .

وأما العقل: فمن البديهى أن يُشترط ، وأن يكون ذلك مجمعاً عليه ؛ إلا أن الماوردى قد أوضح ما يراد من الشرط ، فقال[٣] : « ولا يكتفى فيه بالعقل الذى يتعلق بالتكليف ، من علمه بالمدركات الضرورية ، حتى يكون صحيح التمييز ، جيد الفطنة ، بعيداً من السهو والغفلة ، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل ، وفصل ما أعضل» .فكأن الشرط عنده ليس مجرد التمييز ،بل أيضاً : الذكاء والفطنة.

الشرط السابع ، وهو الأخير : النسب .

أى أن يكون الإمام من « قريش » . والشروط السابقة كلها — فى جملتها — متفق عليها ؛ أما هذا الشرط ففيه خلاف .

---

(١) المصدر السابق : ٦١

(٢) الفصل فى الملل والنحل : حـ ٤ . ص ١١٠

(٣) الأحكام : ص ٦٢

Marfat.com

والذين يتمسكون بهذا الشرط هم أهـل السنة ، أو المتقدمون منهم . وقد رُوى عن الشافعى أنه ذكر ذلك فى بعض كتبـه . ورواه زرقان أيضـاً عن أبى حنيفة[١] . ولـكن أبا بكر الباقلانى[٢] — من كبار الأشاعرة وزعماء مذهب أهل السنة فى القرن الرابع — كان من أوائل من ذهبوا إلى نفى شرط « القرشية » . ثم تبعه آخرون[٣] . ومن هؤلاء ابن خلدون ، الذي وضع نظرية جديدة فى تفسير هذا الشرط ، لها قيمتها التاريخية ، سنعود إلى ذكرها بعد قليل .

أما الخوارج — وهذه إحدى الصفات البارزة المميزة لعقيدتهم ، بل إحدي الدعامات الـكبرى التى يقوم عليها مذهبهم — فهم لا يقولون بهذا الشرط ، على الإطلاق . بل يقولون إن الإمامة حق لـكل مسلم ، متى تكاملت فيه الشروط الأخرى : من العلم والعدالة والشجاعة ، من غير اعتبار لنسبه وقبيلته وجنسه . ونذكرهنا ما قالته كتب الفرق — وأكثر مؤلفيها من أهل السنة — عن مذهبهم : قال الشهرستانى[٤] ، وهو يبين مبادىء فرقة «المحكّمة » وهى الفرقة الأولى من الخوارج — عن هذه الفرقة : « هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر الحـكمين . . ورأسهم عبد الله بن الـكوّاء . . وعبد الله بن وهب الراسبى . . وحرقوص بن زهير البجلى ، المعروف « بذى الثدية » . وكانوا يومئذ فى اثنى عشر ألف رجل ، أهل صلاة وصيام ، أعنى يوم « النهروان » . . وإنما خروجهم فى الزمن الأول على أمرين : أحدهما بدعتهم فى الإمامة : إذ جوزوا أن تكون الإمامة فى غير قريش ؛ وكل من نصبوه برأيهم ، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور ، كان إماماً . ومن خرج عليه يجب نصب

---

(١) البغدادى : أصول الدين : ص ٢٧٥ .

(٢) المقدمة : ص ١٦٢ . ف ٢٦ .

(٣) قال إمام الحرمين ، أيضاً ، عند ذكر هذا الشرط — وهو تلميذ الباقلانى — : « والاحتمال فيه عندى مجال » . الإرشاد : ص ٤٢٧ .

(٤) الملل والنحل : حـ ١ . ص ١٩٩ .

القتال معه . . . والبدعة الثانية أنهم قالوا : أخطأ على فى التحكيم . . الخ » .

وقال البغدادى[١] : « . . وزعمت الخوارج أن الإمامة صالحة فى كل صنف من الناس ، وإنما هى للصالح الذى يحسن القيام بها » . ثم قال : « ولهذا بايعوا ابن الأزرق ، ثم نقطرى بن الفجاءة ، ولنجدة ، وعطية ؛ وليس واحد منهم قرشياً » . ونضيف نحن : وكان أول إمام بايعوه هو عبد الله بن وهب الراسبى — وراسب حىٌّ من الأزد — فهو إذن غير قرشى .

وحكى صاحب « المواقف[٢] » مذهبهم أيضاً ، فروى عنهم أنهم قالوا : « من نُصب من قريش وغيرهم ، وعدل فيما بين الناس ، فهو إمام » .

وتبع بعض المعتزلة مذهب الخوارج . ووفقاً لرواية ابن حزم : ذهب إلى ذلك « جمهورهم »[٣] . بل غلا بعضهم مثل « ضرار بن عمرو الغطفانى » رأس الفرقة الضرارية ، فحكم بتفضيل غير القرشى . وقد روى الشهرستانى[٤] رأيه فقال : « وزعم ضرار أن الإمامة تصلح فى غير قريش ، حتى إذا اجتمع قرشى ونبطى قدمنا النبطى ؛ إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة ، فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة » . ثم عقّب قائلا : « والمعتزلة وإن جوّزوا الإمامة فى غير قريش إلا أنهم لا يجوزون تقديم النبطى على القرشى » . أما ابن حزم فقد روى رأى ضرار على هذا النحو :[٥] « وقال ضرار . . . إذا اجتمع حبشى وقرشى ، كلاهما قائم بالكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشى ، لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة » .

---

(١) أصول الدين : ص ٢٧٥ .

(٢) المواقف : حـ ٨ . ص ٣٩٢ .

(٣) هذا نص عبارة ابن حزم : « وذهبت الخوارج كلها وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة إلى أنها جايزة فى كل من قام بالكتاب والسنة : قرشياً كان أو عربياً أو ابن عبد » . « الفصل : حـ ٤ . ص ٨٩ » .

(٤) الملل والنحل : حـ ١ . ص ١٤٤ .

(٥) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : حـ ٤ . ص ٨٩ .

Marfat.com

والذى دعا أهل السنة إلى التشبث بهذا الشرط هو بعض الأحاديث التى صحت عندهم ، مثل ما روى من أقواله عليه الصلاة والسلام : « الأئمة من قريش » و « لا يزال هذا الأمر فى هذا الحى من قريش ما استقاموا ، أو ما أقاموا الدين » و « قدموا قريشاً ولا تقدموها » . ولكن فى الجانب الآخر نرى بعض أحاديث وأخبار تؤدى غير هذا المعنى ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « اسمعوا وأطيعوا ، وإن وُلى عليكم عبد حبشى ذو زبيبة » ، وقول عمر : « لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته ، أو لما داخلتنى فيه الظنة » . وأهل السنة — ممن ذهبوا إلى الرأى 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 « قريش » بهذا الامتياز وحصر فيهم هذا الأمر ؛ وذلك فى الوقت الذى تتوارد فيه الآيات والأحاديث داعية إلى مبدأ المساواة ، مؤكدة هذا المعنى . فالله سبحانه وتعالى يقول : « يأيها 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 — مولاه — 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

Marfat.com

كبار الأئمة والمحدثين قد أكدوا ثبوت صحة تلك الأحاديث ، حتى إن الحافظ ابن حجر[1] قد قال — بالنسبة إلى الحديث الذى استشهد به أبو بكر رضى الله عنه عند اجتماعه بالأنصار فى يوم السقيفة ، وهو « الأئمة من قريش » — : « قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابيا » — نرى أن الحل لن يكون عن طريق إنكار هذه الأحاديث ، أو محاولة إثارة الشك حول صحتها . ولكن حقيقة الأمر هى أن هذا الفهم الذى فهمه المتقدمون من أهل السنة ليس هو الفهم الوحيد ، الذى يمكن أن يُفهم من تلك الأحاديث ؛ فهى — أولا — ليست نصاً على وجوب أن تنفرد « قريش » بهذا الامتياز ، و — ثانيا — يمكن أن تُفهم هذه الأحاديث على وجوه أخرى : فمن هذه الوجوه الجائزة أن يقال إن هذا الحديث المذكور وأمثاله قُصد به الإخبار ، لا إظهار حكم أو إلزام ، 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. ومما يؤيد هذا الاتجاه فى الفهم الحديثُ الآخر الذى وردت فيه توصية رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المهاجرين بأن يحسنوا إلى الأنصار، و يتجاوزوا عن مسيئيهم، فهذه الوصية 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 يُقصد أن يُعبَّر 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

---

(١) الخلافة : للسيد رشيد رضا : ص ٢٠

الفريقين ، بالنسبة إلى أحقية أى منهما فى الإمامة . ونحن نؤثر هـذا الرأى على غيره .

رأى ابن خلدون :

وهناك وجه ثالث ، هو الذى ذهب إليه « ابن خلدون » : فقد رأى بعد بحث المشكلة ، أن الحكمة فى اختصاص قريش بهذه الميزة إنما كانت لأن « قريشاً » كانت صاحبة العصبية ، وكانت فى مركز زعامة يعترف بها لها كل الناس ؛ فكان تفردها بالولاية — إذن — أدعى إلى انتظام الشمل ، واستقرار الأمر ، واجتماع القلوب على الطاعة . وندع « ابن خلدون » يحدث عن رأيه بنفسه ، ونحن مقتبسون بعض عباراته ، قال[1] : « ولنتكلم الآن فى حكمة اشتراط النسب ، ليتحقق به الصواب .. فنقول إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل 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 ، فلابد إذن من المصلحة فى اشتراط النسب .. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها » . وأوضح مايقصد إليه فقال : « وذلك أن قريشاً كانوا عصبة 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 المهدى ١٩٣٠ ».

Marfat.com

النتيجة الآتية : « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع .. وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها ، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهى وجود العصبية فاشترطنا فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى، عصبية قوية ، غالبة على من معها لعصرها ، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية » . وختم كلامه قائلا :[1] « وقل أن يكون الأمر الشرعى مخالفاً للأمر الوجودي . والله تعالى أعلم » .

ومع اعترافنا بما فى تقرير النظرية على هذا النحو من قوة الحجة ووجاهة المنطق، فإننا إذا سلمنا بأن مما يقصد إليه الشارع حقاً اجتماع الكلمة ، وانتظام الأمر وأنه يحذر من الفرقة والخلاف ، وبأن الحكم الشرعى يتفق غالباً مع القانون الوجودى — فإننا لا نسلم بأن الإسلام أقر فكرة العصبية ، أو أن طبيعة مبادئه تتفق مع الاعتراف بها، كغاية فى التشريع أو أساس لتكوّن المجتمعات . فإذا كنا نريد أن تتحقق الغاية المتفق عليها التى أظهر أنها الحكمة النهائية من اشتراط الشرط، وهى أن تتم وحدة الأمة وتُمنع من بينها أسباب التنازع ، وإذا كان يلزم أن نراعى تطبيق قانونه ، وهو اتفاق الحكم الشرعى مع الأمر الوجودى ، فإن الواجب أن النتيجة التى انتهى إليها ، على أنها تفسير الشرط، ينبغى أن تتطور بحسب تطور قوانين الوجود — أو القوانين الاجتماعية كما هو المعنى الذى يقصد
وإذن فيلزم أن يكون الشرط هو أن القائم بأمور 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 ، وتنفى دواعى الخلاف. وهذه الميزات لا يمكن أن تظهر الآن إلا بطريق الانتخاب أو الاختيار ، أى بأن تنتخب الأمة ، كلها أو كثرتها — مهما تكن الصورة التى تُظهر بها إرادتها —

---

(١) المقدمة : ص ١٦٣

Marfat.com

شخصاً معيناً ، لأنها تؤيد مبدأه السياسى ، 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 سياسى أواجتماعى ، أو غيره ، قد حل الآن محل « العصبية » ، أوالترابط من أجل المحافظة على كيان القبيلة ومكانتها ، التى شاد عليها ابن خلدون نظريته . فلم يعد أساس الاجتماع اليوم — أو القانون الوجودى كما يسميه — هو الرابطة القبلية ؛ وإنما الرابطة السياسية أو الاجتماعية ، التى تكون الغاية منها السعى إلى تحقيق مبادىء معينة ، اعتنقها أفراد الجماعة ، عن فهم واقتناع ، لأنهم يرون أنها تؤدى إلى تحقيق المصلحة العامة .

٣ — الواجبات

يمكن لنا القول بأن الغرض العام من قيام الدولة فى الإسلام هو أن تكون أداة يمكن بواسطتها أن يُتوصل إلى تنفيذ واجبات معينة . وهذه الواجبات — كما سبق أن أشرنا إلى ذلك فى غير موضع — هى فى الأصل مفروضة على الأمة. ولا بد أنه قد تبين — حينما كنا نعرض الأسباب التى من أجلها ذهب المتكلمون إلى القول بوجوب الإمامة — الطبيعة العامة لتلك الواجبات . كما أوضحنا فى تلك المناسبة وغيرها بعض الفروق بين الواجبات الفردية والعامة التى أسموْها : « الفروض الكفائية » . ونرى أنه يلزم الآن — ونحن بصدد شرح حقيقة الواجبات — أن نعود لإتمام البحث ، فنوضح ما سبق أن أجملناه من حقائق ؛ وذلك يقتضى أولا أن نبين حقيقة تصور الإسلام لمعنى « الحق » و« الواجب » والعلاقة بينهما ، وأنواعهما ، ثم نحدد المغزى السياسى لكل من هذه الأنواع ،

ونعقب بذكر أهم الواجبات على سبيل التعيين ، موضحين الماهية العامة لكل منها . فبذلك يتسنى لنا أن نقف على الواجبات الرئيسية ، وهى الوظائف العامة — سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو غيرها — التى يلزم الدولة أداؤها . وهذه الواجبات أو الوظائف هى ، فى نفس الوقت ، الأغراض الكبرى من « عقد » الامامة .

والحقيقة العامة التى ينبغى أن تقرر ، بادئ ذى بدء ، أنه بينما ترمى الدساتير الحديثة والقوانين الوضعية إلى أن تجعل قاعدتها الرئيسية فى وضع الأحكام فكرة « الحقية » أو الامتلاك ، نرى الشريعة الإسلامية — وهذه هى إحدى الخصائص التى تمتاز بها — ولا سيما وهى بصدد وضع أحكام لتنظيم نشاط الإنسان السياسى ، أو تحديد صلة الفرد بالمجتمع — تهدف إلى أن تجعل قاعدتها الأولى فكرة « الوجوبية » والالتزام ، أكثر مما تجعل فكرة الحقية والاستحواذ . فالإنسان فى عرف الشرع لا يُنظر إليه — أولا — على أنه صاحب « حق » ولكن يُنظر إليه على أنه متحمل مسئولية ، أو ملزم بأداء واجب أو طائفة من الواجبات . ولذا فإن الكلمة التى تطلق عليه ، باعتباره فرداً ذا صفة سياسية ، أى عضواً فى مجتمع ، وهى المقابلة لكلمة « مواطن » ، التى تعارفنا عليها فى العصر الحديث ، أو « Citizen » . كما فى بعض اللغات الأجنبية ، وأصل معناها المنتسب إلى المدينة — هى عند علماء الشريعة الإسلامية كلمة « مكلَّف » : فكل فرد بالغ عاقل ، من ذكر أو أنثى ، كل عضو فى المجتمع السياسى — بدون أدنى تفرقة من حيث النظر إلى المكانة أو الطبقة أو النسب ، حتى الأنبياء . والحكام أيضاً متساوون فى هذا مع الرعية — هو « مكلف » أى مسئول . والدولة — أو المجتمع الذى نسميه بهذا الاسم — ما هى إلا مجموعة من « المكلفين » .

ومن أجل هذا فإن الذى يتفق مع روح الشريعة أن يُتكلم فى الإسلام عن

Marfat.com

« واجبات الإنسان » أكثر مما يتكلم عن « حقوقه » : إذ أن أساس النظر هو أن مالك الحقوق جميعاً هو الله سبحانه وتعالى ، هو الخالق وواهب الحياة للأنسان والمخصص له صفاته ، والمنعم عليه بكل النعم التى يتمتع بها . وملكيتها تبقى حقاً خالصاً لله تعالى الذى أوجدها وأعطاها ؛ وإنما الإنسان ملزم ومكلف بالمحافظة على هذه النعم وصيانتها ، والانتفاع بها فى الحدود التى رسمت لها ، واستعمالها فيما خلقت من أجله ، والانتفاع الرشيد بهذه المواهب . فما دام الإنسان ليس هو مصدر وجود نفسه ، ولا خالق القوى التى 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 تؤدى الحال إلى تضارب الحقوق أو الفوضى ؟ . بل إن هذه الحقوق جميعاً هى حقوق الله ؛ وعلى الإنسان دائماً أن يستشعر أنه مؤتمن أو وكيل على حيازة هذه الحقوق ، عليه أن يتصرف فيها تصرف الوكيل ، فى الحدود التى عينت لوكالته .

فهذه هى الفكرة الأساسية — إذن — فى التصور الإسلامى لمعنى « الحق » و « الواجب » . ومع ذلك فإن الفقهاء قد تكلموا على الحقوق ؛ وقد قسموها إلى ثلاثة أقسام : فالقسم الأول هو : حقوق الله ؛ وهذه هى التى تكلمنا الآن على طبيعتها العامة ، ويمكن تحديد ما يرمون إليه منها ، على وجه التقريب ، بأنها الحقوق التى تتعلق بواجبات العبادة ، أو الصالح العام للأمة ، ولاسيما « الحدود » التى شرعها الله لأن عليها يتوقف كيان المجتمع . وكثير من هذه الحقوق هى التى تسمى اليوم — فى لغة القوانين الدستورية الحديثة — : « حقوق الدولة » أو « الحقوق العامة » ؛ فهى هنا فى الإسلام ، على الضد من ذلك ، « واجبات على الدولة » و « حقوقاً لله » . وهذه هى أهم الواجبات من الناحية السياسية .

Marfat.com

أما القسم الثانى ، وهو ما يسمونه « حقوق العباد » ، فهم لا يقصدون به فى الواقع إلا حقوق الامتلاك للأفراد ، أو التى تتعلق بالمصلحة الخاصه . وهذه فى أساسها ليست حقوقاً أصلية أو فطرية ، بل هى حقوق مكتسبة . لأن علماء الشرع قد قرروا أن الأصل فى الأشياء الإباحة ، وهى كلها نعم أنعم الله بها على عباده بلا تخصيص ، و إنما 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 و إذا 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 هى ، ليست لها أهمية سياسية .

فمن ذلك يتبين أن فكرة « الوجوبية » هى الغالبة على الشريعة . والشرع فى صميم موضوعه أو أكثر أجزائه هو مجموعة من الواجبات أو الفروض : بعضها متعلق بالإيجاب ، و بعضها متعلق بالترك ، و بعضها فُرض على الإنسان كفرد ، وأخرى فرضت على المجموع . والتعريف العام للفرض — على ما ذكروه — هو : كل متحتم قصد الشارع حصوله . والشارع هو الله سبحانه وتعالى وحده ، فلا مصدر للفرضية أو الوجوب فى الإسلام إلا إرادته . وعدم القيام بالواجب مخالفة لأمر الله تعالى ، فيسمّى « كبيرة » . وارتكاب الكبيرة هو « معصية » فى نظر جمهور علماء المسلمين ، وهم أهل السنة . « وفسق » فى نظر المعتزلة يخرج صاحبه من دائرة الإيمان ، و إن 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 » فى نظر مجتهدى الإسلام ، على أى المذاهب اخترنا .

وقد قسم علماء الشرع الفروض قسمين : فروضاً « عينية » ، وفروضاً أسموها

Marfat.com

« كفائية » . فالأولى هى الواجبة على كل فرد بعينه ، والثانية هى الواجبة على مجموع الأمة كوحدة ، دون نظر إلى الأفراد بذواتهم . والأولى فى الغالب موضوعها حقوق الله ، فيما يتعلق بالصلة بين الفرد ورب ، أى بالعبادة . فأهميتها إذن من هذه الوجهة روحية ، وليست سياسية . ولـكن الثانية تتعلق بحقوق الله فيما يتصل بمصلحة المجتمع أو الأمة كلها ، فهى ذات أثر مباشر إذن فى الحياة السياسية والاجتماعية ومن ثمَّ فهى ذات الأهمية الـكبرى 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 النصح لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم — فإن هذا ، ولا شك ، يؤدى إلى إصلاح حال الجماعة ، وإيجاد روح التضامن والتعاون ، وتحقيق معانى الأخوة والتعاطف ، ويكوّن ما يمكن أن يسمّى « 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 يريدها الإسلام ، وكما يتصورها .

فروض الـكفاية :

ولـكن الفروض الثانية — على كل حال — هى ذات الأهمية الأولى ، لأنها ذات الأثر المباشر أو الظاهر فى الحياة السياسية ؛ وهى واجبات تقع تبعة الوفاء بها على المجتمع بأسره . وعليها يتوقف وجوده ، فضلا عن صيانته وتقدمه . غير أن تسميتها « بالـكفائية » لم تـكن تسمية موفقة ؛ فأساس هذه التسمية النظر

Marfat.com

فقط إلى مرحلة الأداء : أى أن هذه الفروض يمكن أن تؤدى بالاكتفاء ، بأن يقوم بها البعض ؛ وهى فكرة الإنابة 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 عددناها . 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 تتعت بالفسق ، أو بما هو أخطر من ذلك ، إن قُصِّر فى أدائه ولم يُوفَ 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 : فرُوى أن المعتمد أو رأى الأكثرية ، أن الفرض العينى هو الأفضل . ولكن رُوى أيضاً على ما ذكره تاج الدين السبكى[1]، فى كتابه « جمع الجوامع » ، أن أبا إسحاق الإسفراييني ، وإمام الحرمين عبدالملك 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 الوجهة 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 شُرع فيه صار فرض عين : كالجهاد مثلا 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 وتتحقق 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 يؤدى بطريق التمثيل أو الإنابة ، لأن طبيعته فى ذات الوقت لا تسمح أن يؤدى 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 أصولا 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 مُنيت به من تأخر ، وما أدى إلى تدهورها ، وتفكك الروابط بينها ، وضعف قواها من الناحيتين السياسية والاجتماعية .

ويبقى — بعد هذا كله — أن الفروض العامة ، من الوجهة 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 فى الفصل الرابع — هى التى دعت علماء المسلمين إلى القول بوجوب الحكم ، وهى التى ، من أجل الوفاء بها ، تجد الأمة نفسها ملزمة بإقامة الإمامة . فهى الأغراض الرئيسية من العقد . وهى — إذا نظرنا إلى العلاقة بين الأمة وصاحب الشريعة — « حقوق لله » و« واجبات على الأمة » ؛ وإذا نظرنا إلى العلاقة بين الأمة والإمام ، أو الدولة التى تقيمها ، فهى « حقوق للأمة » و « واجبات على الدولة » . وما دمنا قد عرفنا الآن ، بشكل واضح ، الطبيعة العامة لتلك الفروض ، وعرفنا منشأها وعلاقتها بغيرها ، وقدرنا أهميتها وأثرها — فإننا نشرع الآن فى ذكر أهم هذه الفروض على سبيل التعيين — وعلى وجه التحديد الفروض التى نص عليها الفقهاء بحسب ما أوصلهم إليه اجتهادهم فى العصور السابقة — ونكتفى بأن نعطى فكرة عامة عن كل منها ، تاركين ما يتعلق بكل منها من تفاصيل لكتب الأحكام .

* * *

فالفرض الأول : **الإمامة** نفسها :

أى إقامة الدولة الإسلامية الشرعية ، لأنها الأصل الجامع ، وهى الأساس لكل ما عداها ، الذى يتوقف عليها تنفيذ سائر الفروض . وقد عدها الفقهاء من الفروض الكفائية ، وقالوا عنها إنها من « الحقوق المشتركة بين الله والعباد »[1] : أى أن إقامتها حق لله وحق للأمة ، لأنها ستنظر فى كل الحقوق . وقد استوفينا الكلام بشأنها فى « الفصل الرابع » عن « وجوب الحكم » . وما دامت هى موضوع الكتاب كله ، فلا داعى لأن نخصها بمزيد من القول ؛ ونكتفى

---

(١) انظر ص ١٤٩ من هذا الكتاب

Marfat.com

هنا بأن نقتبس عبارة الماوردى عنها ذكرها فى مقدمة كتابه ؛ قال :[1] « فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة ، وانتظمت به مصالح الأمة ، حتى استتبت بها الأمور العامة ، وصدرت عنها الولايات الخاصة » .

الفرض الثانى : القضاء :

وهو من أعظم الفرائض التى اهتم بها علماء المسلمين ونوهوا بجليل خطره ، ووضعوا لمن يتولاه الشروط الدقيقة الخاصة . وكانوا يفرقون من تحمل مسئوليته خشيةً من الله . وغايته إقامة العدل ، ورفع الخصومات ، وتنفيذ أحكام الشريعة . وقد جاء فى الكتاب المشهور الذى أرسله عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — إلى أبى موسى الأشعرى حين ولاه القضاء بشأنه ما يأتى :[2]

« أما بعد ، فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أُدِّى إليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ؛ وآس بين الناس فى وجهك ومجلسك وعدلك ، حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك » . إلى آخر هذا الكتاب ، الذى بين كثيراً من أسس القضاء العادل .

ومن فروع هذه الولاية « النظر فى المظالم » ؛ وهو نوع من القضاء العالى ابتكره الإسلام ، تكون له سلطة أوسع و يمتزج بالرهبة ، فيتولاه الخليفة نفسه أو كبار القضاة ، لأن الغاية منه أن يحاكم كبار أصحاب النفوذ فى المجتمع ، أو الولاة أنفسهم ، أو عمال الدولة « الموظفين » ، إذا اعتدوا على الناس (وهذا يشبه بعض اختصاصات مجلس الدولة الآن ؛ أو المحاكم العالية التى تنشأ فى ظروف خاصة ، أو محاكم تؤلف للنظر فى الشكاوى المتعلقة بأعمال رجال الإدارة) ؛ وهذا ما نص عليه الماوردى بشأن اختصاص نظر المظالم ، قال :[3] « القسم الأول النظر

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٣

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٤٥ « طبعة حسين شرف »

(٣) الأحكام السلطانية : ص ٧٦ — ٧٨

Marfat.com

فى تعدى الولاة على الرعية ، وأخذهم بالعسف فى السيرة . فهذا من لوازم النظر فى المظالم . . فيكون لسيرة الولاة متصفحاً . . فيكفهم إن عسفوا ، ويستبدل بهم إن لم يُنصفوا » . وقال : « القسم الثانى جور العمال فيما يجبونه من الأموال ، فيرجَع فيه إلى القوانين العادلة فى دواوين الأئمة ... » وقال : « والقسم الثالث : كتاب الدواوين ، لأنهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم . . . » ثم عقب قائلا : « وهذه الأقسام الثلاثة لا يحتاج والى المظالم فى تصفحها إلى متظلم » . ثم ذكر سبعة اختصاصات غير هذه . وقد قال ابن خلدون[1] يصف طبيعة هذه الولاية : « هى وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء ، وتحتاج إلى علو يد ، وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدى . . . وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهتدى من بنى العباس . وربما كانوا يجعلونها لقضاتهم : كما فعل عمر رضى الله عنه مع قاضيه أبى إدريس الخولانى ، وكما فعله المأمون ليحيى بن أكثم ، والمعتصم لأحمد بن أبى دؤاد» .

الثالث : الجهاد :

وهذا هو الفرض الذى يتم به الدفاع عن الدولة والدين والوطن ؛ ويُصان الاستقلال ، وتحفظ الكرامة ، وتُؤَمَّن 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 غُزيت أرض الإسلام فحينئذ يصبح فرض عين . وهو عند « سعيد بن المسيب » فرض عين دائماً[2] .

وقد بين الله سبحانه وتعالى فى القرآن المواضع التى أُذن فيها بالقتال ؛ وتواردت الآيات والأحاديث حاثة عليه ، داعيةً إليه . فمن ذلك قوله تعالى : « أُذن للذين يقاتَلون ، بأنهمُ ظلموا ؛ وإن الله على نصرهم لقدير » . الحج : ٣٩

---

(١) المقدمة : ص ٢٤٦ « طبعة شرف » .
(٢) برهان الدين المرغينانى : الهداية : « كتاب السير » .

Marfat.com

و« انفروا خفافاً وثقالا، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله » التوبة : ٤١ و « وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين ، من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها » . النساء : ٧٥ . ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام : « مقام الرجل فى الصف ، فى سبيل الله أفضل عند الله من عبادة ستين سنة » . وقوله : « طوبى لعبد آخذ بعنان فرسه فى سبيل الله ، أشعث رأسه ، مغبرة قدماه ، إن كان فى الحراسة كان فى الحراسة و إن كان فى الساقة كان فى الساقة » .

على أن الإسلام شرع أيضاً المهادنة والموادعة ؛ فهى كما ذكر الفقهاء جائزة بالإجماع . والأصل فيها ما ورد عنها فى سورة التوبة ، كقوله تعالى : « فأتموا 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 والنهى عن المنكر :

هذا أصل جامع . وهو من أعظم الفرائض . وعليه يتوقف صلاح أمر الدين والدنيا ، وقد وردت الآيات والأحاديث متتالية ، صريحة فى الدعوة إليه، و إلزام الأمة به ، حتى إن « المعتزلة » قد عدوه أحد الأصول الخمسة التى لا يتم الإيمان فى 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 فى 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 ينكرونه ».

Marfat.com

وقوله عليه السـلام : « ما أقر قوم المنـكر بين أظهرهم إلا عمهم الله بعذاب محتضر » .

وهذا الأصل ينطوى 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 . و يكفل هذا الأصل ما نسميه اليوم : « حرية النقد » بل يجعل ذلك واجباً ، و يطلب إلى كل فرد وجماعة أن يكونوا عاملين فى سبيل الإصلاح .

ومما ينبنى على هذا الأصل، أن الأمة يجب عليها — ولا تؤدى الفرض حتى تفعل ذلك — أن تنتدب من بينها جماعة أو هيئة ، تـكون لها الرقابة على أعمال الحاكمين ، وتسهر على حسن تنفيذ القوانين ، وتنهى عن المنـكر والمظالم ، وترشد إلى وجوه الخير والإصلاح .

ومما تفرع على هذا الأصل أيضاً ،إنشاء وظيفة «الحسبة» ، لتقوم بأداء هذا الفرض فى صورة رسمية ، نيابة عن الدولة . فالحسبة معاونة للقضاء ، وهى تسهر على تنفيذ القوانين فيما يتصل بالمصالح والآداب العامة ، وتعمل على حماية الجمهور ممن يحاولون غشه أو استغلاله . وتحمى الضعيف ، وتساعد أهل الخير فى كل وجوه البر ، وتحسم أسباباً كثيرة للشر . وقد بينت كتب الفقه اختصاصاتها ، وأحكامها وتـكلم ابن خلدون عنها فقال[1] : « أما الحسبة فهى وظيفة دينية ، من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنـكر ، الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين ؛ يعين لذلك من يراه أهلاً له ، فيتعين فرضه عليه ، و يتخذ الأعوان على ذلك . و يبحث عن المنـكرات ، و يعزر و يؤدب على قدرها . و يحمل الناس على المصالح العامة » .

---

(١) المقدمة : ص ٢٥٠ (طبعة شرف) .

Marfat.com

الخامس : القيام بعلوم الدين والدنيا :

يحسن أن نقتبس نص عبارة النووى فى المنهاج ، قال[١] : « ومن فروض الكفاية القيام بإقامة الحجج وحل المشكلات فى الدين » . وعلق شارحه الرملى[٢] على ذلك ، قائلا : « ولا يحصل كمال ذلك إلا بإتقان قواعد علم الكلام المبنية على الحكميات والإلهيات » .

ثم قال النووى : « 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 فى حاشية « ابن عابدين »[٣] بشأنها ما يلى :

« قال فى تبيين المحارم : وأما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لا يستغنى عنه فى قوام أمور الدنيا » . فهذه هى القاعدة العامة إذن .

ثم مثل لذلك فقال :« كالطب ، والحساب ، والنحو واللغة ، والكلام . . والأصول . . وكذا علم الآثار والأخبار (يعنى التاريخ) والعلم بالرجال . . وأصول الصناعات ، والفلاحة . . الخ »

فيستخلص من كل ذلك أن العلوم التى تؤدي إلى زيادة العمران ، وحفظ الحياة ، وازدهار الحضارة ، إلى جانب العلوم التى يتوقف عليها إقامة الدين ، وحفظ الشريعة ، وصحة العمل بأحكامها ، ومايتصل بذلك — واجب على الدولة إقامتها ، والمحافظة على تعليمها ، والعمل على تقدمها ، واتخاذ الوسائل لنشرها ، حتى يتحقق الانتفاع بها .

---

(١)و(٢) المنهاج بشرح الرملى : حـ ٧ . ص ١٩١ .

(٣) « رد المحتار على الدر المختار » : حـ ١ . ص ٣٢ (طبعة الحلبى بمصر) .

Marfat.com

السادس : توفير وسائل العمران :

من الفروض التى أوجبها الدين أيضاً على الأمة — وعلى الدولة أن تقوم بها نيابة عنها — إيجاد الوسائل التى بها يتحقق العمران ، وتوفر أسباب المعيشة للناس وبها تكثر الثروة ، وينمو الإنتاج . وهذا مما يدل دلالة قاطعة على أن الاسلام دين إنشاء وتعمير ، وتهمه شئون الدنيا كما تهمه شئون الدين . قال «ابن عابدين» فى حاشيته :(١) « ومن فروض الكفاية الصنائع المحتاج إليها » . وقد نص صاحب المنهاج على ذلك أيضاً (٢) ، فقال : « ومن فروض الكفاية الحرف والصنائع ، وما يتم به المعاش » . قال الشارح مبيناً العلة : « لتوقف قيام الدين على قيام الدنيا ، وقيامها على ذينك » : أى الحرف والصنائع . ثم زاد على ذلك : « ولا يحتاج لأمر الناس بها ، لكونهم جبلوا على القيام بها . لكن لو تمالئوا على تركها أثموا ، وقوتلوا ». فإلى هذا الحد تذهب أحكام الشريعة الإسلامية ، أى أن الدولة يجوز لها أن تقاتل أهل الحرف والصنائع ، إذا تمالئوا على تركها أو تعطيلها ، فأدى ذلك إلى اختلال الأحوال الاقتصادية ، والإضرار بالناس .

ومما جاء فى كتاب « الخراج » ، للقاضى أبى يوسف (٣) ، 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 ملئ بمثل هذه النصائح ؛ وليس هذا إلا مجرد مثال .

---

(١) نفس المصدر .

(٢) المنهاج ج ٧ ص ١٩٤ .

(٣) أبو يوسف : الخراج . ص ٦٢ .

السابع : التكافل الاجتماعى :

من الفروض العامة أو الاجتماعية التى أوجبها الشارع — أيضاً — على الأمة ، فالدولة ، التكافل فيما بينهم ، حتى لا يُمسى 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 التى يلهج الناس بالثناء عليها فى 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 التى زادها الشارح — قال [1] : « ومن فروض الكفاية .. دفع ضرر المسلمين : ككسوة عارٍ ، وإطعام جائع ، إذا لم يندفع بزكاة وبيت مال » . وأضاف الشارح هذه التعليقات [2] ، التى احتوت على مبادئ جليلة : فالمبدأ الأول أنه قال : « وأهل الذمة » . فكفالتهم إذن واجبة على الدولة أيضاً [3] . والمبدأ الثانى أنه عين من يُستوفى منه ما به يؤدى الواجب ، فقال : « على القادرين » . وعرفهم بأنهم « من عنده زيادة على كفاية سنة ، لهم ولمونهم » [4] . والمبدأ الثالث أنه قال : « لو سئل قادر فى دفع ضرر لم يجز له الامتناع » .

---

(١) و (٢) المنهاج للنووى ، وشرحه للرملى : ج ٧ . ص ١٩٤ .

(٣) ومما يؤيد ذلك مارواه أبو يوسف فى كتابه «الخراج» (ص٧٢) أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه مر برجل يهودى مسن ، وهو يسأل على الأبواب ، فذهب به إلى منزله فرضخ له بشىء ، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال له : « انظر هذا وضرباءه ؛ فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ، ثم خذلناه 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 المبادىء الدقيقة فى الفقه الإسلامى . وهو يستحق أن يدرسه الاقتصاديون ، والمشرعون الاجتماعيون فى العصر الحديث . فمعنى ذلك أنه إذا كان ما يكفى رجلا — هو ومن يعولهم — فى السنة قدر ثمانمائة أو ألف جنيه مثلا ، فانه يؤخذ منه مما زاد على ذلك ، لأنه يعتبر حينئذ قادرا أو غنياً . فهذا يعين الحد الأدنى للنصاب الذى يجب أن يتوفر ، لمن يصبح مستحقاً لأن تفرض عليه هذه الضريبة ، لتحقيق مبدأ التكافل الاجتماعى .

Marfat.com

ثم سأل بعد ذلك : « هل المراد بدفع ضرر من ذُكر ما يسد الرمق ، أم الكفاية » ؟ . فأجاب : « قولان ؛ أصحهما ثانيهما » .

ثم فصّل فقال : « فيجب فى الكسوة ما يستر كل البدن ، على حسب ما يليق بالحال من شتاء وصيف . ويلحق بالطعام والكسوة ما فى معناهما : كأجرة طبيب وثمن دواء ، وخادم منقطع ، كما هو واضح » .

فواجب على الدولة فى الإسلام إذن أن توفر للمواطنين — مسلمين وذميين — ما هم فى حاجة إليه من الغذاء والكساء، والعلاج والدواء، ومافى حكم ذلك ، حتى الخدمة لمن لا يستغنى عنها كالعاجز والمقعد . ولا يكون ذلك لمجرد إبقاء الحياة، بل يجب أن يبلغ الكفاية ؛ وقدر الكفاية ما يحقق مستوى كريما من المعيشة .

فأليس هذا هو ما تحاول مشروعات الضمان الاجتماعى وأمثالها ، التى تضعها الدول الحديثة اليوم ، أن تحققه ؛ ولكنها تعجز عن تحقيقه ؟ وأليس هذا هو المبدأ الذى يزعمون أنه جديد ، لم ينصوا عليه فى الدساتير ، إلا بعد الحرب العالمية الأخيرة ؟ . ولاحاجة بنا لأن ننبه — بعد أن شُرحت حقيقته بوضوح — إلى أن هذا واجب عام أو اجتماعى : « فرض كفاية » ؛ فهو مختلف عن الزكاة التى هى « فرض عين » . فهذه الأخيرة واجبة على الفرد ، ومصرف أموالها الفقراء والمساكين ؛ أما الأول فهو فرض على الدولة توجبه على الأغنياء ، وهو يقع على كل المسلمين والذميين ، لتوفير مستوى معيشة لائق بهم ، ويدفع عنهم الضرر : فهو شىء فوق الزكاة ، وأعم منها فى جهة صرفه . ويؤخذ من بيت المال ، فإن لم يوجد فُرض على القادرين . فهل هذه ما يسمونها « الاشتراكية » (Socialism) اليوم ، أم شىء أرقى منها ؟

* * *

و بعد فهذه هى أهم الواجبات العامة على الدولة فى الإسلام . ولا بد أنه قد

Marfat.com

أصبح الآن واضحاً أنها ليست واجبات سياسية فقط ، أو لحماية الأمن . ولكنها أيضاً واجبات اجتماعية ، واقتصادية ، وثقافية ، فضلا عما هناك من واجبات دينية روحية .

والمؤلفون الذين يذكرون ما يجب على الدولة أو الإمامة ، بإيجاز ، يقتصرون فقط على تعديد رءوس الموضوعات . فمن أمثلة ذلك ما ذكره الماوردى عنها ، وهى لا تشمل كل الواجبات التى بيناها . فهذه هى واجبات الإمام كما عددها فى كتابه « الأحكام السلطانية » ص ١٥ :

قال : « والذى يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء :

١ — أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة .

٢ — تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين ، حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم .

٣ — حماية البيضة والذب عن الحريم ، ليتصرف الناس فى المعايش وينتشروا فى الأسفار ، آمنين من تغرير بنفس أو مال .

٤ — إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك ، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك .

٥ — تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة ، حتى لا تظهر الأعداء بغرة ، ينتهكون فيها محرما ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما .

٦ — جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ، حتى يسلم أو يدخل فى الذمة ، ليقام بحق الله تعالى فى إظهاره على الدين كله .

٧ — جباية الفىء والصدقات على ما أوجبه الشرع ، نصا واجتهادا ، من غير خوف ولا عسف .

٨ — تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال ، من غير سرف ولا تقتير ودفعه فى وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

Marfat.com

٩ — استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء ، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة ، والأموال بالأمناء محفوظة.

١٠ — أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة .

وعبر عنها مرة أخرى فى كتاب آخر[1] ، فذكرها كما يلى :

١ — حفظ الدين من تبديل فيه ، والحث على العمل به من غير إهمال له .

٢ — حراسة البيضة والذب عن الأمة ،من عدو فى 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 فى أخذها وإعطائها .

٥ — معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها ، واعتماد النصفة فى فصلها.

٦ — إقامة الحدود على مستحقها ، من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها .

٧ — اختيار خلفائه فى الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها والأمانة عليها .

عمومية النظام الاسلامى :

ويسمى ابن خلدون هذه الوظائف التى تجب على الدولة : «خِططا » بها أقسام الأعمال أو الإدارات — تشبيهاً باخطط التى تنقسم إليها المدينة — ويتكلم عنها ، فيقسمها إلى خِطط دينية ، وأخرى سلطانية (وهو يقصد بهذه ما نفهم اليوم من كلمة « السياسية » أو«الإدارية ») . ويرى أن الإمامة أو نظام الدولة الإسلامى يشتمل عليها جميعا ؛ إذ أن الملك يندرج تحت الخلافة ، فهى

---

(١) الماوردى : أدب الدنيا والدين : ١١٦ — ١١٧ .

Marfat.com

أعم منه . وهو فى هذا يقول[1]: « قدمنا أن هذا العمران ضرورى للبشر ؛ وأن رعاية مصالحه كذلك .. وقدمنا أن الملك وسطوته كاف فى حصول هذه المصالح . نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية . . فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة ، إذا كان إسلاميا ؛ ويكون من توابعها . وقد ينفرد إذا كان فى غير الملة » . ويعدد من الخطط الدينية : الصلاة ، والفتيا ، والقضاء ، والجهاد ، والحسبة ؛ ومن الخطط السلطانية الوزارة ، والحجابة ، وإدارة أعمال الجباية والرسائل ، والشرطة ، وقيادة الأساطيل . ويقول إن نظام «الإمامة الكبرى» — وهى الأصل الجامع — يشتمل على تلك جميعا « لعموم نظر الخلافة ، وتصرفها فى سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية ، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم ». ويقول أيضاً فى موضع آخر[2]: « ثم أعلم أن الوظائف السلطانية فى هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة ، لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا ، كما قدمناه . فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها ، وموجودة لكل واحدة منها فى سائر وجوهها ، لعموم تعلق الحكم الشرعى بجميع أفعال العباد » .

فالدولة الإسلامية — إذن — أعم من الدولة السياسية لأنها — أى الأولى — مادية وروحية معاً .

---

(١) المقدمة : ص ١٨٢ — ١٨٣ . ف ٣١ .

(٢) المقدمة : ص ١٩٦ . الفصل « الرابع والثلاثون » .

Marfat.com

الفصل السابع

بين الأمـــة والحاكم

العدل :

إذا كان علماء الشرع قد ذكروا واجبات الإمام بالتفصيل — وقد بيناها فى الفصل السابق — فإنهم يجمعون تلك الواجبات ، ما ذكر منها وما لم يذكر تحت كلمة واحدة هى : « العدل » . فالعدل هو الغاية العامة ، أو غاية الغايات من الحكم الإسلامى .

وقبل أن نتحدث رجال قانون ، أو باحثون فى أمور الحكم والسياسة ، كما تحدث علماء الإسلام و باحثوه عن العدل ، وضرورة التزامه ووجوبه على الحاكم وكل من تولى ولاية تتعلق بصالح الجماعة . وذلك لأن الأمر بالعدل ورد صريحاً فى القرآن الكريم ، فحثت عليه الآيات الكثيرة ، وجعله الله غاية الحكم . كما أكدت الدعوة إليه الأحاديث العديدة ، وأطبقت الآثار والأخبار على ضرورة التزامه ووجوب مراعاته .

وفى مقدمة الآيات قوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ؛ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً . » سورة النساء : ٥٨ . وقد قال الطبرى فى تفسير ذلك[1] : « وأولى الأقوال بالصواب ، فى ذلك عندى ، قول من قال هو خطاب من الله إلى ولاة أمور المسلمين ، بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره : فى فيئهم وحقوقهم ، وما ائتمنوا

---

(١) محمد بن جرير الطبرى : التفسير الكبير : جـ ٥ . ص ٨٦ « المطبعة الميمنية بمصر »

عليه من أمورهم ، بالعدل بينهم فى القضية ، والقسم بينهم بالسوية » . و بين معنى العدل بعد ذلك ، فقال[١] : « ذلك حكم الله الذى أنزله فى كتابه و بينه على لسان رسوله ؛ لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم . » وقال البيضاوى[٢] : « هو خطاب يعم المكلفين والأمانات ، وإن نزلت يوم الفتح فى عثمان بن طلحة ابن عبد الدار» .ثم قال فى تفسير الآية :« أى وأن تحكموا بالإنصاف والسوية إذا قضيتم بين من ينفذ عليه أمركم ،أو يرضى بحكمكم . ولأن الحكم وظيفة الولاة قيل الخطاب لهم » .

وورد فى تفسير الرازى[٣] : « أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل » . واستشهد بالآيات : « قال الله تعالى : و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله يأمر بالعدل والإحسان . و إذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى . ويا داود إنا جعلناك خليفة فى 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 فى تفسير الرازى للآية :[٤] « رُوى عن بعض خلفاء بنى 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 : « و إن حكمتَ فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين » . المائدة : ٤٢ .

---

(١) نفس المصدر : ص ٨٧ .

(٢) تفسير البيضاوى : ص ١١٥ .

(٣) فخر الدين الرازى : التفسير المسمى « مفاتيح الغيب » : حـ ٣ . ص ٣٥٥ . (بهامشه تفسير أبى السعود) .

(٤) الرازى : مفاتيح الغيب . حـ ٧ . ص ١٩٥ .

Marfat.com

وقال صاحب « الكشاف »[1] فى تفسير قوله تعالى : « فاحكم بين الناس بالحق » : أى بحكم الله . ثم أضاف : « ولا تتبع هوى نفسك فى قضائك وغيره ، مما تتصرف فيه من أسباب الدين والدنيا ، فيضلك الهوى فيكون سبباً لضلالك عن سبيل الله : عن دلائله التى نصبها الله فى العقول ، وعن شرائعه التى شرعها وأوحى بها » .

والعدل واجب حتى للأعداء ؛ وهذه من أعظم فضائل الإسلام . وقد جاء النص على ذلك قاطعاً ، فى الآية الكريمة الآتية : « يأيها 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 : ٨ .

وقد نهى الله على الظلم والظالمين ، وأوعد هؤلاء بأشد العقوبات . فمن ذلك الآيات : « ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون ؛ إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار » . إبراهيم : ٤٢ . « إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق . أولئك لهم عذاب أليم » . الشورى : ٤٢ . « وما كنا مهلكى القرى إلا وأهلها ظالمون » . القصص : ٥٩ .

ومن الأحاديث الشريفة قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت ، وإذا حكمت عدلت ، وإذا استُرحِمت رحمت » . وقوله : « أحب الخلق إلى الله إمام عادل ، وأبغضهم إليه إمام جائر » . وقوله أيضاً : « ينادى منادٍ يوم القيامة : أين الظلمة ؟ وأين أعوان الظلمة ؟ فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلماً ، أو لاق لهم دواة ، فيجمعون ويلقون فى النار » .

والعدل — بصفة عامة — كما وضحه وعرفه الفقهاء والمفسرون ، هو : تنفيذ حكم الله : أى أن يُحكم الناس وفقاً لما جاءت به الشرائع السماوية الحقة ، كما أوحى بها الله إلى أنبيائه ورسله . وإذ كانت الشريعة الإسلامية جماع هذه الشرائع

---

(١) الزمخشرى : الكشاف : ج ٣ ص ٣٢٦ (المكتبة التجارية — ١٣٥٤ هـ) .

Marfat.com

وتكملة لها ؛ فإن العمل بها هو إذن — كما قال كل علماء الإسلام — تحقيق للعدل الذى أمر الله به . وقد قال الله سبحانه وتعالى :« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون — الظالمون — الفاسقون » . المائدة : ٤٤ — ٤٧ .

المساواة أمام القانون :

وتندرج تحت هذا المعنى العام للعدل معانيه الخاصة : فهناك العدل فى المعاملة وفى القضاء ، وفى الأموال ، وفى الحقوق . ولذا فإن الكتاب يختلفون فى كتاباتهم عن العدل ، بحسب ما يتناولون هذا المعنى أو ذاك .

والمعنى الأصلى لكلمة « العدل »، فى اللغة ، التسوية فى المعاملة . ولذا فإن دعوة الإسلام إلى مبدأ العدل والاستمساك به ، هى أيضاً ،وفى نفس الوقت ، دعوة إلى المساواة . ومن هذه المساواة أمام القانون . وهذا هو المعنى الذى أكده ، وخصه بالذكر أبو بكر رضى الله عنه فى أول خطأب ألقاه عقب بيعته ، فقال : « ألا وإن أضعفكم عندى القوى ، حتى آخذ الحق منه ، وأقواكم عندى الضعيف حتى آخذ الحق له » ؛ وهو الذى عبر عنه عمر بن الخطاب أيضاً — رضى الله عنه — فى الكتاب الذى بعث به إلى أبى موسى الأشعرى ، إذ ولاه القضاء ، فقال له : « آس بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك » . وهو المعنى الذى اشتمل عليه الحديث الشريف — كما رُوى فى الصحيحين عن عائشة رضى 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 . والذى نفس محمد بيده ،لو أن فاطمة بنت محمد سرقت ، لقطعتُ يدها ». فهذه هى المساواة أمام القانون . وهذا من العدل الذى يأمر به الإسلام .

Marfat.com

العدل والمجتمع :

ويتكلم المفكرون الإسلاميون — أيضاً — عن العدل من الناحية السياسية والاجتماعية . فيرون أن عدل الحاكم أو ولىّ الأمر، فيما يتعلق بما للناس من حقوق فى أموالهم ، أو حقوق مترتبة على أعمالهم ، هو الذى يؤدى 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، أوغمطهم إياها ، هى إحجام الناس عن مزاولة الأعمال وركود النشاط، لفقدهم شعور الثقة . ويؤدى ذلك إلى الكساد الاقتصادى فتدهور العمران ، فضعف الدولة أو فنائها .

وقد أكثروا الكلام فى هذا المعنى ؛ وفى مقدمتهم « ابن خلدون » الذى عقد فصلا[1] عنوانه : « فصل فى أن الظلم مُؤذِنٌ بخراب العمران » ، نقتبس بعض ما جاء فيه ،فقد قال : « إعلم أن العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه حينئذٍ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم . وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب.. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال .. فإذا قعد الناس عن المعاش . . كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال ، وابذعر الناس فى الآفاق .. فى طلب الرزق .. فخف 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 .

Marfat.com

ملك أحد أو غصبه فى عمله ،أو طالبه بغير حق ، أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع ، فقد ظلمه : فجباة 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 الظلامات وأعظمها فى إفساد العمران تكليف الأعمال ، وتسخير الرعايا ، بغير حق . وذلك أن الأعمال من قبل المتمولات » . وقال أيضاً : « وأعظم من ذلك فى الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس : بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان ، على وجه الغصب والاكراه فى البيع والشراء » .

فهذا هو العدل ،بالمعنى الاقتصادى ،وأثره على الناحيتين الاجتماعية والسياسية.

وفى هذا المعنى قال الماوردى أيضاً ،قبله[1]: « وأما القاعدة الثالثة — أى من القواعد التى بها تصلح الدنيا ،حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة — فهى 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 متبذلا : عدلت ، فأمنت ، فنمت . وليس شئ أسرع فى خراب الأرض ،ولا أفسد لضمائر الخلق، من الجور ؛ لأنه ليس يقف على حد ، ولا ينتهى إلى غاية ؛ ولكل منه قسط من الفساد حتى يستكمل» . ثم روى عن بعض البلغاء أنه قال : « إن العدل ميزان الله ،الذى وضعه للخلق ، ونصبه للحق ».

العدل للأقليات الدينية :

ومن العدل الذى أمر به الإسلام أيضاً العدل لأهل الذمة : فقد رأينا[2]

---

(١) أدب الدنيا والدين . ص ١١٩ .
(٢) انظر ص ٢١٢ من هذا الكتاب .

Marfat.com

كيف أنه تقرر فى الشريعة أن كفالتهم واجبة على الدولة ، مثل المسلمين سواء بسواء . ثم إنهم متساوون مع المسلمين فى الحقوق ، وإن تحمل الأولون أكثر منهم فى الواجبات . وحريتهم فى العبادة مكفولة ، وكذا العقيدة ، فلا إكراه فى الدين . ولم يوجد قبل الإسلام دين ولا قانون أقر مبدأ تسامح كهذا ، إلى هذا الحد . ولم تعرف أوروبا التسامح الدينى إلا منذ قرن ، بل لم تعرفه حق معرفته إلى اليوم . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة [1] » . وكان مما حرص عمر رضى الله عنه على أن يوصى به خليفته من بعده ، قبيل وفاته ، الوصية بذمة رسول الله [2] (ص). وكذلك تواصى الخلفاء والعلماء .

ولا يكون الإمام عادلا 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 فى الدنيا يعذبون فى الآخرة » [3] . وروى أبو يوسف هذا الحديث فى معرض الحث على الرفق بغير المسلمين ، من أهل الذمة ، وحسن معاملتهم . فهو عام المسلمين وغيرهم . وخطب عمر بن الخطاب فى الناس فقال : [4] « إنى والله ما أبعث إليكم عمالى ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا من أموالكم ؛ ولكن أبعثهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم . فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلىّ . فوالذى نفسى بيده لأُقِصَّنه منه » .

ونكتفى بما تقدم ، لبيان فضل العدل ، وإظهار مدى اهتمام علماء المسلمين وأدبائهم به ، واتفاقهم فى التنويه بمزاياه ، والدعوة إلى إيجابه فى التعامل والحكم . فإن كتاباً من كتبهم التى بحثت فى أمور الولاية والسياسة ، لم يخل من الدعوة

---

(١)و(٢) أبو يوسف : الخراج . ص ٧١ .
(٣) نفس المصدر .
(٤) الخراج : ص ٦٦ .

Marfat.com

الحائة على العدل ، ومن بيان ثمراته ، وإثبات أنه أساس العمران وقاعدة الدين .

ومن الناحية الواقعية التاريخية ، فإن سير الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم — وكان لهم فى رسول الله ، صلوات الله عليه، الأسوة الحسنة — نماذج كاملة حية للعدل ، وتطبيق مبادئه فى الحكم . والشواهد على ذلك عديدة ، تعرف بالرجوع إليها فى مظانها من كتب تاريخ الإسلام .

الشورى :

القاعدة الثانية للحكم الإسلامى ، بعد العدل ، الشورى . فطبيعة نظام الحكم الذى يقره الإسلام أن يكون نظاماً شورياً. وقد أوجب الله سبحانه وتعالى الشورى على الأمة فى آيتين ، ورد فيهما النص صريحاً على وجوب اتباع هذا المبدأ : فالنص الأول جاء فى صورة أمر للرسول صلى الله عليه وسلم ، فمن باب أولى تكون أمته مأمورة به ؛ والثانى بين أن من صفات المؤمنين الأساسية أنهم يتصرفون فى الأمور ، ويقررون الآراء ، بالتفاهم والمشاركة وتبادل الرأى : أى بالشورى . وهاتان هما الآيتان :

الآية الأولى : قوله تعالى (سورة آل عمران : ١٥٩) : « فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك . فاعف عنهم واستغفر لهم ، وشاورهم فى الأمر » .

وفى تفسير هذه الآية قال صاحب « الكشاف »[1]: «فى الأمر» : أى فى أمر الحرب ونحوه ، مما لم ينزل عليك فيه وحى ، لتستظهر برأيهم ، ولما فيه من تطييب نفوسهم ، والرفع من أقدارهم . وعن الحسن رضى الله عنه : قد علم الله أنه ما به إليهم حاجة ، ولكنه أراد أن يستن به من بعده . وعن النبى صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم : ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم . وعن أبي هريرة رضى

(١) الزمخشرى : الكشاف : حـ ١ . ٢٢٦ . « المكتبة التجارية » ١٣٥٤ هـ .

Marfat.com

الله عنــه : « ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم » .

وقال الرازى[1] فى تفسيره مثل هذا ؛ ومما جاء فى 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 أُمر (أى الرسول صلى الله عليه وسلم) بذلك ليقتدى به غيره فى المشاورة » . وأشار إلى معنى دقيق ، هو أن هذه الآية الكريمة نزلت عقب ما ابتلى به المسلمون يوم أحد ؛ ومع أن ما وقع فى 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 فى مشاورتهم ، بالرغم مما ظهر من خطأ رأيهم . وهذا يؤكد أهمية الشورى ، ويبين مقدار عناية الدين بها . ومن الوجوه التى ذكرها المفسر أيضاً أن الرسول (ص) أُمر بالشورى ، لا لأنه محتاج إلى آراء من يستشيرهم ، ولكن لأجل أنه إذا شاورهم فى الأمر اجتهد كل واحد منهم فى استخراج الوجه الأصلح ، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها . ثم قال : « وتطابقُ الأرواح الطاهرة على الشئ الواحد مما يعين على حصوله . وهذا هو السر عند الاجتماع فى الصلوات ؛ وهو السر فى أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد » .

الآية الثانية : وهذا نصها كاملا : « فما أوتيتم من شىء فمتاع الحياة الدنيا ؛ وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا ، وعلى ربهم يتوكلون . والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم ، وأقاموا الصلاة ، وأمرهم شورى بينهم . ومما رزقناهم ينفقون» (سورة الشورى ٣٦—٣٨)

---

(١) الرازى : « مفاتيح الغيب » : حـ ٣ . ص ١٢٠ .

Marfat.com

فقد بين الله سبحانه وتعالى فى هذه الآيات الصفات الأساسية التى تميز المؤمنين ، أى الذين سيفوزون بالنعيم فى دار البقاء ، و يظفرون برضا الله . فمن هذه الصفات مع الإيمان التوكل على الله، واجتناب كبائر الإثم، و إقام الصلاة إلى آخره ؛ ومن هذه الصفات أيضاً أن « أمرهم شورى بينهم » . فهذه من الصفات الأساسية الكبرى التى بها يتميز مجتمع المؤمنين . و إذا كانت الآية الكريمة نزلت — كما رأى بعض المفسرين — فى سبب خاص ، وهو الثناء على مسلك الأنصار فى اتباعهم سنة الشورى ، فإن الحكم الذى يستنبط منها عام ، و يشمل سائر الأمة — شأنها شأن كثير من الآيات التى وردت فى القرآن على هذه الشاكلة .

وجاءت الآحاديث مؤيدة لما ورد فى القرآن ، من الإشادة بشأن الشورى والحث على اتباعها ، والتنويه بفضائلها : فمن ذلك ما رُوى 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 هُدوا لأرشد أمرهم » . وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحزم ، فقال : « أن تسترشد » . وكثيراً ما قال صلى الله عليه وسلم لأصحابه فى مواطن كثيرة : « أشيروا علىّ » .

أما السنة العملية فمليئة بالشواهد التى تدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان دائم التشاور مع أصحابه ، يكره الاستبداد بالرأى ؛ وكثيراً ما نزل عند حكمهم، و إن كان رأيه فى بادىء الأمر يخالف ماذهبوا إليه. والوقائع فى ذلك كثيرة : فمنها استشارته صلى الله عليه وسلم لهم فى شأن اختيار المكان الذى ينزل فيه المسلمون يوم بدر ، وأخذه برأى الحُباب بن المنذر. واستشارته فيما يُعمل بشأن من أسروا فى تلك الموقعة ، فوافق على رأى أبى بكر رضى الله عنه ، الذى أشار حينئذ بالفداء . وقبوله لرأى الكثرة حين أشارت بالخروج يوم أُحُد — كما قدمنا — فكان من عاقبة شوراهم ما كان .وعمله بمشورة السعدين : ابن معاذ وابن عبادة

Marfat.com

إذ أشارا يوم الأحزاب بعدم مصالحة رؤساء غطفان — إلى غير ذلك من أمثلة ليس من السهل الإحاطة بها .

ومما رُوى عن أبى هريرة — رضى الله عنه — أنه قال[١] « 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 فى عهدى الخليفتين : أبى بكر وعمر — رضى الله عنهما — فقال[٢] : « كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم ، نظر فى كتاب الله تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به ؛ وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى 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 ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا وكذا . فإن لم يجد سنة سنها النبى صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم ؛ فإذا اجتمع رأيهم على شىء قضى به » . ثم قال : « وكان عمر يفعل ذلك ؛ فإذا أعياه أن يجد ذلك فى 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 شىء قضى به » . وورد فى صحيح البخارى عن عبد الله بن عباس أنه قال : « كان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته ، كهولا كانوا أو شبابا »[٣].

والروايات عن عمر — رضى الله عنه — فى جمعه للقراء (أى العلماء) واستشارتهم فى كل ما يهم المسلمين ، كثيرة متواترة . ومن ذلك تشاوره معهم فى أمر الخراج.

---

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية . ص ١٦٩ .
(٢) ابن قيم الجوزيه : إعلام الموقعين : ج ١ . ص ٧٠ — ٧١ .
(٣) نقلا عن الخلافة ،للسيد رشيد رضا : ص ٣٣ .

Marfat.com

وهكذا كان مثله غيره ، من باقى الولاة 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 بفضائلها ، 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 شىء 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 مستوف للشرائط التى اشترطت فيه حينما تولى ولايته — فهو إذن إمام عادل ، ووجب له على الأمة حقان : الحق الأول : الطاعة ؛ الثانى النصرة .

قال الماوردى[1] : « و إذا 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 « بَغْياً » ؛ وأحكام البغى والبغاة مدونة فى كتب الفقه . وقد عرفوا « البغى » بأنه « الخروج على الإمام الحق بدون حق »[2] . ومن نصرة الإمام بالفعل أن يُؤيد ويُعاضَد ، 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 » .

Marfat.com

لأن الباغى يريد أن يفرق شمل الجماعة ،ويشق عصا الوحدة ، فهوخطرعلى 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 والولاة 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 ، ولكتابه ، ولرسوله . ولأئمة المسلمين ، وعامتهم » . رواه البخاري ومسلم . وقوله أيضاً عليه السلام : « ثلاث لا يغل 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 : فهومسئول أمام الأمة ؛ وهو مسئول أيضاً أمام الله .

فأما مسئوليته أمام الأمة : فلأنه تولى ولايته منها ، بالعقد الذى عقدته له ، فهى التى منحته 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 رقيبة 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 النصح — فضلا عما لها من الحق بوصفها

الطرف الأول فى العقد . فإذا حاد عن الطريق السوىّ ، ولم يرع الأمانة، وإذا جار وظلم ، أو بدل السيرة ، أوعطل الحدود ، أوخالف الشرع ، من أى وجه من الوجوه — وكذلك إذا فقد شرطاً من الشروط التى لا بد أن تتوفر فى ولايته — فإن الأمة قوامة عليه ؛ ولها إما حق تقويمه ، أو حق عزله .

وأقوال علماء الشريعة صريحة فى أن الأمة لها هذه القوامة ، ولها هذا الحق وبما أن هذه نقطة جوهرية ، إذ أن هـذا هو أهم عامل تتحدد به طبيعة الدولة ويعرف مقر السـيادة ، فإننا نروى هنا طائفة من أقوال بعض كبار المجتهدين بنصها . وكلها تبين أن الأمة لها حق عزل الإمام ، فى تلك الحالات .

١ — الشافعى : روى التفتازانى رأيه فى شرحه[1] للعقائد النسفية ، فقال : «وعن الشافعى رحمه الله أن الإمام ينعزل بالفسق والجور . وكذا كل قاض وأمير».

٢ — البغدادى : «[2] ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه : فى العدول به من خطئه إلى صواب ، أو فى العدول عنه إلى غيره . وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه ، وقضاته ، وعماله ، وسعاته : إن زاغوا عن سننه عدل بهم ، أو عدل عنهم » .

وهذا المبدأ الذى قرره عبد القاهر البغدادى ، أحد مجتهدى شريعة الإسلام (وقدعاش فى القرنين الرابع والخامس الهجريين : العاشر والحادى عشر الميلاديين) هو لباب ما فى أرقى الدساتير الحديثة التى عرفها الغرب : فسيادة الأمة بالنسبة إلى الإمام مقررة بكل وضوح ، وعلاقة الأمة به كعلاقته مع خلفائه ، وعماله وسعاته ، تماماً .

٣ — الماوردى : «[3] ووجب له عليهم حقان . . ما لم يتغير حاله . والذى

(١) شرح العقائد النسفية : ص ١٤٥ .
(٢) أصول الدين : ص ٢٧٨ .
(٣) الأحكام السلطانية : ص ١٦ .

Marfat.com

يتغير به حاله ، فيخرج به عن الإمامة شيئان : أحدهما جرح فى عدالته ؛ والثانى نقص فى بدنه » .

فأما الجرح فى عدالته ، وهوالفسق، فهوعلى ضربين : أحدهما ما تابع فيه الشهوة والثانى ما تعلق فيه بشبهة. فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات و إقدامه على المنكرات ،تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى ؛ فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ، ومن استدامتها ، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها . وأما الثانى الخ . » .

٤ — الجوْينى : « [1] 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 يُحكم بالخلاعة وجوازخلعه، وامتناعُ ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلا . وكل ذلك من المجتهدات عندنا ، فاعلموه . وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضا » .

٥ — الشهرستانى : « [2] فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء ، كذلك يستدل على الصفات التى تشترط فى الأئمة .

و إن ظهر بعد ذلك جهل ، أو جور ، أو ضلال ، أو كفر ، انخلع منها ، أو خلعناه » .

٦ — الغزالى : « [3] إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته إما معزول، أو واجب العزل . . وهو على التحقيق ليس بسلطان » .

٧ — الرازى : « [4] إن الظالمين غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى ، وغير

(١) الإرشاد : ص ٤٢٥ — ٤٢٦ .
(٢) نهاية الإقدام : ص ٤٩٦ .
(٣) إحياء علوم الدين : حـ ٢ . ص ١١١ .
(٤) مفاتيح الغيب : حـ ١ . ص ٧١٣ .

Marfat.com

مقتدى بهم فيها ، فلا يكونون أئمة فى الدين . فثبت بدلالة الآية بطلان ولاية الفاسق » .

٨ — الإيجى :[1] « وللأمة خلع الإمام وعزله ، بسبب يوجبه » — أضاف الشارح — : « مثل أن يوجد منه مايوجب اختلال أحوال المسلمين ، وانتكاس أمور الدين ، كما كان لهم نصبه و إقامته لانتظامها و إعلائها » .

وهذا تقرير واضح لمبدأ دستورى هام ؛ بل لأهم مبدأ .

٩ — ابن حزم : (ا) « [2] .. فهو الإمام الواجب طاعته ، ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فإن زاغ عن شىء منهما ، مُنع من ذلك ؛ وأقيم عليه الحد والحق . فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه ، خلع وولى غيره » .

١٠ — ابن حزم : (ب) « [3] والواجب إن وقع شىء من الجور ، و إن قل ، أن يُكلم الإمام فى ذلك ، ويُمنع منه . فإن امتنع وراجع الحق ، وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ، ولإقامة حد الزنا ، والقـــذف ، والخمر ، عليه — فلا سبيل إلى خلعه ، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه . فإن امتنع من إنفاذ شىء من هذه الواجبات عليه ، ولم يراجع ، وجب خلعه ، و إقامة غـيره ممن يقوم بالحق ، لقوله تعالى : وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان . ولا يجوز تضييع شىء من واجبات الشرائع . و بالله تعالى التوفيق . » فالإمام إذن ليس فوق القانون ؛ بل يقع تحت طائلته . ويحاسب ويعاقب ، ويُقاد منه ، ويُقام عليه الحد — تماماً كأحد رعيته .

فهذه مجموعة من أقوال بعض كبار الأئمة المجتهدين فى الإسلام ؛ وكلها تثبت

(١) المواقف : حـ ٨ . ٣٥٣ .
(٢) الفصل فى الملل والأهواء : حـ ٤ . ص ١٠٢ .
(٣) الفصل : حـ ٤ ص ١٧٥ — ١٧٦ .

Marfat.com

إثباتاً جازماً أن الإمام ، الذى هو رأس الدولة ، مسئول أمام الأمة ، وأنه خاضع للقانون ؛ وتقرر بكل جلاء أن الأمة قوامة عليه ، ولها حق تقويمه أو عزله حين توجد الأسباب لذلك . فلها السلطة العليا ، وهى إذن صاحبة «السيادة» بالنسبة إليه.

فهذا هو الوجه الأول من مسئوليته .

أما الوجه الثانى — وهو أكثر الأمرين خطورة ، من الناحية الدينية أو الروحية — فهو مسئوليته أمام الله . وهذه تقررها الآيات والأحاديث ؛ ولنذكر طرفاً منها :

فمن الآيات قول الله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون . » — الأنفال : ٢٧ . وقوله : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ؛ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . » — النساء : ٥٨ . 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 : ٢٦ . « وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد . وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم . فحسبه جهنم ولبئس المهاد . » البقرة : ٢٠٤ — ٢٠٦ « ما أغنى عنى ماليه . هلك عنى سلطانيه » . الحاقة : ٢٨ — ٢٩ . « وخاب كل جبار عنيد . من ورائه جهنم، ويسقى من ماء صديد ، يتجرعه ولا يكاد يسيغه » — ابراهيم : ١٦ — ١٧ . وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لاينصرون . وأتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة ، ويوم القيامة هم من المقبوحين . » القصص : ٤١ — ٤٢ . « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الأرض ، ولا فسادا . والعاقبة للمتقين » . القصص : ٨٣ .

ومن الأحاديث : قوله عليه الصلاة والسلام : « كلكم راعٍ ؛ وكلكم مسئول عن رعيته : الإمام راعٍ ومسئول عن رعيته . والرجل راعٍ فى أهله ،

Marfat.com

وهو مسئول عن رعيته . والمرأة راعية فى بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها . . إلى آخر الحديث » . رواه البخارى ومسلم . ومما رواه البخارى أيضاً : « ما من والٍ 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 فى صحيح مسلم قوله عليه السلام لأبى ذر ، حينما سأله الإمارة : « إنها أمانة . وإنها يوم القيامة خزى وندامة . إلا من أخذها بحقها ، وأدى الذى عليه فيها ». وروى أبو يوسف، وجاء فى 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 وَلى من أمر المسلمين شيئاً ، فولّى رجلا 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 حقت عليهم نقمته فى هذه الدنيا : « وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم ، وتبين لكم كيف فعلنا بهم . وضربنا لكم الأمثال » . إبراهيم : ٤٥ . وأيضاً : «وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة ، وأنشأنا بعدها قوماً 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 »[1] فقد قال : « أياً كان الحاكم (الإمام) الذى يستقر الرأى 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 المثـل لذلك بأن الإمام إذا قتل أحد أفراد رعيته فإنه لا يكون مسئولا أمام أحد عن ارتـكاب جريمة القتل !! فهل يمكن أن يقول الإسلام بذلك ؟ وهل مثل هذا الكلام الذى لايوجد ما هو أدل منه على الجهل بالإسلام ومبادئه ، أو على وجود شعور عميق بالعداء نحوه — يستحق المناقشة أو الرد ؟ !.

ويقول الأستاذ « ماكدونالد »[2] : « لايمكن — على الإطلاق — أن يكون (الإمام) حاكما دستوريا ، بالمعنى الذى نعرفه » .

ومعنى أن يكون « حاكما دستوريا » أن يكون مقيداً بقانون ، والأمة عليه سلطان . فهل الإمام الذى هو مقيد فى كل تصرفاته واتجاهاته بأحكام الشريعة ، والذى يتولى سلطته من الأمة ، وهو مسئول أمامها — كما قررناه بالأدلة الدامغة التى قد مناها — لا يمكن أن يكون حاكما 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.»

وأيضـاً :

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.

Marfat.com

كذلك يقول الأستاذ « أرنولد »[1]: « إن الخلافة التى اعتُرف بها ، هكذا (يقصد من علماء الشريعة الإسلامية) كانت نوعاً من الحكومة المستبدة الجائرة ، التى 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 ، التى 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 فى الحدود المرسومة التى عينها الشارع ؟ ! إن صدق هذا الذى نقرره يتبين لأول وهلة حينما يقارن كلام « أرنولد » هذا بالأقوال التى سبق أن رويناها وسجلناها لكبار المجتهدين ، من أمثال الأئمة : البغدادى والشهرستانى والرازى وابن حزم وغيرهم . وبمراجعة تلك النصوص، يتبين لنا مدى وجسامة الخطأ الذى وقع فيه الأستاذ « أرنولد » وزملاؤه من المستشرقين ، وبعد أحكامهم عن الحقيقة .

حالة الضرورة :

وربما كان من العوامل ، التى دعت المستشرقين إلى الوقوع فى هذا الخطأ الجسيم ، أنهم قصروا نظرهم على حالة الضرورة ، وما صرح به الفقهاء بشأنها . ولكن بينما كان ينبغى أن لا تعتبر هذه الحالة إلا على أنها حالة شاذة ، أو حالة استثنائية — وهو الاستثناء الذى ، كما يقولون ، ينهض دليلا على صحة القاعدة — فإن هؤلاء المستشرقين ، ومثلهم أيضاً بعض ذوى الأغراض ممن كان لهم مقصد أن يوجهوا نقداً إلى النظام السياسى ، كما حددت معالمه النظريات الإسلامية — قد أخذوا هذا الاستثناء على أنه هو القاعدة العامة ، وعرضوا الشاذ الذى لم يُلجأ

---

(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. »

Marfat.com

إليه إلا بحكم الضرورة ، على أنه الطبيعى والمطرد . ولذا ينبغى تحقيق هذه الحالة : أى حالة الضرورة ، التى تقام فيها إمامة ، على غير ما توجب القواعد ، وليست مستوفية للشروط ، ولـكنها مفروضة بحكم الواقع . وهى موجودة على كل حال . وهى متصرفة ، فعلا ، فى شئون المسلمين ، ولها كل الأثر على مصالحهم ، سواء أكان الإفتاء النظرى فى صالحها ، أو مناهضاً لقيامها .

إنه لما طال العهد على الجماعات الإسلامية ، منذ انقضى العصر الذى وجدت فيه الخلافة الصحيحة ، التى تستحق أن توصف بأنها « شرعية » ، وكانت العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية التى ظهرت فى دائرة الواقع ، قد أثبتت أن إمكانية عودة مثل تلك الخلافة قد أصبحت بعيدة ، ما بقيت تلك العوامل كما هى — إلا فى ظروف خاصة ، وإلا إذا تغيرت تلك العوامل ، أو وجدت مؤثرات أخرى — فإن علماء الشريعة ، ولم يجدوا أمامهم إلا هذه الخلافة التى فرضها الواقع ، وكان من الأغراض التي يحرصون عليها أن يظل القانون بقدر الإمكان مسايراً 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 يوازَن بين هذين الضررين ، ليختار من بينهما ما هو أقل فى إضراره .

كان عليهم إما أن يحكموا بأن تلك الإمامة غير الشرعية — ولـكنها هى القائمة بالفعل ، مهما يكن الرأى فيها — باطلة ، وأنها غير منعقدة ، ويكون من النتائج التى تترتب على ذلك أن يُحكم أيضاً ببطلان تصرفات كل القضاة والولاة والعاملين فى 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 ، التى تتكون منها الحياة الاجتماعية للجماعة ، ويكون هذا بمثابة إعلان بأن الحياة الاجتماعية لها منعدمة ، وأنها ليست لها صفة سياسية ، أو يجمعها أى 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 ينقذوا ما يمكن أو مايجب إنقاذه ، من أوجه نشاط الجماعة وتصرفاتها ، متى تجىء موافقة للشرع ، ويتجنبوا خطورة التورط فى الحكم بانعدام الجماعة ، أو فنائها كوحدة سياسية واجتماعية . ولكن مع الحرص على الإعلان ، فى نفس الوقت ، بأن هذه حالة ضرورة وأن هذا الاعتراف ليس إلا اعترافاً بالأمر بعد وقوعه ، وأنه لا ينشىء مبدأ ولا يقرر قاعدة ، وأنه اعتراف موقوت لا يبقى إلا ببقاء حالة الاضطرار ، وأن الواجب أن يعمل على وضع حد لهذه الحالة و إنهاء حالة الاضطرار . وقد وازن الفقهاء بين الأمرين، فوجدوا أن الأمر الثانى هو، بلاشك ، أخف الاثنين ضرراً وأن خطورته أقل نسبياً ؛ وكعادتهم فى أنهم يتحملون الشر الأقل من أجل دفع الشر الأكثر ، فإنهم قد قرروا أن يختاروا الأمر الثانى .

هذه — بالضبط — هى الحالة التى وجد الفقهاء أنفسهم فيها ، حينما وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الحكم بانعقاد إمامة المتغلب، الذى لم يستمد سلطانه عن طريق البيعة واختيار الأمة ، أو يكون غير مستوفٍ للشروط ، فهم قد اعتبروها حالة ضرورة — تماماً كالاعتراف بإباحة أكل الميتة للجائع المضطر — وهو اعتراف مؤقت وفى حدود ، ولا ينفى وجود القواعد الصحيحة ، التى يجب أن تُنفذ وتطبق حينما يمكن ذلك . وليس هذا دفاعاً منى عنهم ، بل إن ذلك هو ماقرره من أراد منهم أن يوضح المسألة ، ويبين وجهها ؛ كالإمام الغزالى مثلا : فقد تكلم على هذا الموضوع بالمعنى الذى ذكرناه ، فى كتابيه : « الرد على الباطنية » و « الاقتصاد فى الاعتقاد ». وإنا نقتبس هنا بعض ماقال[1] فى 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 فى الاعتقاد : ١٣٧ — ١٣٨ .

Marfat.com

الضرورات تبيح المحظورات . فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ؛ ولكن الموت أشد منه . فليت شعرى من لا يساعد على هذا ، ويقضى ببطلان الإمامة فى عصرنا لفوات شروطها ، وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها ، بل هو فاقد للمتصف بشروطها ؟ ! فأى أحواله أحسن : أن يقول القضاة معزولون ، والولايات باطلة، والأنكحة غير منعقدة ، وجميع تصرفات الولاة فى 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 فى هذه المسألة ، قلنا : إنهم جميعاً متفقون — ولا خلاف بينهم فى ذلك — على أن مثل هذا الإمام أو الوالى، الذى لا تنطبق القواعد على توليته ، مستحق العزل . ويجب عزله إذا قُدر 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 ، وتحت أى ظروف ، وبأى شروط ؟

والفِرق كلها مجمعة ، أولا ، 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 فى نفس الوقت الذى يوجد فيه الاستعداد للاعتراف

بشرعية الثورة عليه ، إذا ضمن نجاحها ، و بصحة ولاية من يقوم مقامه .

أما من حيث الخروج — و يعبرون عنه : «بسلّ السيف» ، والمراد به القيام بثورة مسلحة — فإن الناس اختلفوا فى ذلك على أقوال :

فقالت المعتزلة والخوارج والزيدية وكثير من المرجئة[١] : ذلك واجب ، إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغى ونقيم الحق؛ واستدلوا بقول الله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى » ، و بقوله تعالى : « فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » وقوله : « لا ينال عهدى الظالمين . »

ومما أثر عن المعتزلة أنهم قالوا[٢] : « إذا كنا جماعة ، وكان الغالب عندنا أنا نكفى مخالفينا ، عقدنا للإمام ونهضنا ، فقتلنا السلطان وأزلناه ، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا ... »

وقرر الخوارج[٣] أن الإمام إذا غير السيرة وجار، وجب أن يُعزل أو يقتل .

والزيدية بأجمعها ترى[٤] السيف والعرض على أئمة الجور ، و إزالة الظلم و إقامة الحق . وأى إمام من أئمتهم خرج يدعو إلى الكتاب والسنة ، وتحدى الظلمة وجب سل السيف معه .

وقد اختلف[٥] هؤلاء — أى الذين قالوا بالسيف أو الثورة — فى 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 البغى ، فحينئذ يلزمهم القتال . وقال آخرون : أى عدد اجتمع عقدوا للأمام ، ونهضوا ، إذا كان من أهل الخير . ذلك واجب عليهم .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، حـ ٢ . ص ٤٥١ « استانبول ١٩٣٠ » .
(٢) المصدر نفسه ص ٤٦٦ .
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٢٠٩ . وشرح المواقف حـ ٨ . ص ٤٦٦ .
(٤) الأشعرى : مقالات : حـ ١ . ص ٧٤ .
(٥) نفس المصدر : ص ٤٦٦ .

Marfat.com

واختلفوا فى جواز الاستعراض ، أو قتل الباغى غيلةً [١] : فأجاز ذلك وم من الخوارج ، وقوم من غلاة الشيعة ، و بعض المعتزلة مثل «عباد بن سليمان ».

وكل هؤلاء مجمعون على أن سل السيوف ، فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك .

وقد أكد ابن حزم [٢] أن هذا هو أيضاً مذهب كثير من أهل السنة. فمن ذكر من الصحابة على بن أبى طالب ومن قاتلوا معه ، والزبير وطلحة وعائشة ، و كذلك معاوية وعمرو بن العاص ومن تابعهما. وذكر أيضاً عبد الله بن الزبير ، والأنصار فى المدينة الذين خرجوا على يزيد يوم وقعة الحرة . ومن التابعين ذكر أنس بن مالك وسعيد ابن جبير والحسن البصرى والشعبى ، ومحمد بن عبد الله بن الحسن وأخاه إبراهيم

قال : « وهو الذى تدل عليه أقوال الفقهاء : كأبى حنيفة ومالك والشافعى وداود وأصحابهم ؛ فإن كل من ذكرنا — من قديم وحديث — إما ناطق بذلك فى فتواه ، وإما فاعل لذلك ، بسل سيفه فى إنكار ما رأوه منكرا » .

وأورد ابن حزم أحاديث كثيرة تؤيد المذهب ، منها قوله صلى الله عليه وسلم: «لتأمرن بالمعروف ، ولتنهون عن المنكر ؛ أو ليعمنكم الله بعذاب من عنده » ؛ وقوله أيضاً : « من قتل دون ماله فهو شهيد ؛ والمقتول دون دينه شهيد ؛ والمقتول دون مظلمة شهيد » .

أما مذهب الصبر فالذين قالوا به أكثرية رجال الحديث ، و بقية علماء السنة ولا سيما المتأخرين منهم . وقالوا إن هذا كان مذهب الصحابة رضوان الله عليهم الذين امتنعوا عن القتال ، فى عهد الفتنة بين على ومعاوية ، ولم ينضموا إلى أحدهما : كعبد الله بن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وأسامة بن زيد . وكان الامتناع عن سل السيف هو أيضاً الرأى الذى اختاره عثمان — رضى الله عنه — وثبت عليه ، بل نهى

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : حـ ٢ . ص ٤٦٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل : حـ ٤ . ص ١٧١ — ١٧٣ .

Marfat.com

غيره عن أن يبدأ بقتال يؤدى إلى سفك دم مسلم ، من أجل الدفاع عنه .

والذى 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 التى نشبت فى عصر الصحابة ، أو من بعدهم والثورات التي قامت فى عهد بنى أمية — ما أعقبت من شرور كثيرة ، عاد على المجتمع منها ضرر بالغ ؛ فهم يرون إذن وجوب الأمر بالمعروف ، بالدعوة والإرشاد أو حتى إذا لم يمكن بالاستنكار القلبى ، دون سل السيف والقتال .

وهذا المذهب هو الذى أسىء تأويله ؛ والذى 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 ، وانعقاد بيعة المتغلب ، كأنها أمر عادى أو كأنها إحدى القواعد الأصلية ، دون أن تنبه إلى أنها مسألة شاذة ، أو مسألة ضرورة . وذلك إما للرغبة فى الإيجاز ، أو لطول ما مر عليهم من قرون وعهود وهم يرون هذا الحكم الذى لا تنطبق عليه قواعد الشرع باقياً ثابتاً ، وكأنه لا يستطاع تغييره ، وكأنه صار مما يقتضيه — لا محالة — القانون الوجودى .

على أنه لا ينبغى أن يُذكر هذا المذهب دون أن تقرن به المبادىء الأساسية التى يسلم بها هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، ويستمسكون بها فى نفس الوقت الذى ينصحون فيه بالصبر . فإن تلك المبادىء هى التى تكمل المذهب ، والتى تبين الحدود التى ينتهون إليها فى قولهم بهذا الرأى .

فمن تلك المبادىء أنهم إنما قبلوا — على كره منهم — أن يعترفوا بإمامة المتغلب جريا على القاعدة التى يتبعونها ، وهى أنه ينبغى احتمال الضرر الأقل فى سبيل دفع الضرر الأكثر ؛ فإذا ظهر حينئذ أن بقاء مثل هذا الإمام هو الضرر الأكبر وأنه أكثر ضرراً من الخروج عليه ،وسل السيف لمحاربته — لتنفيذه سياسة بغى وعدوان ، أو تعطيله لبعض حدود أو أحكام الشريعة ، أو لتأخر أحوال الأمة

Marfat.com

الإسلامية فى عهده ،أو نحوذ لك ـ 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 مشروطٌ إذن بأن يبقى ضررها هو الضرر الأقل ، الذى يستطاع تحمله ، دون خوف على الدين أو الأمة .

المبدأ الثانى : أن الخروج على مثل هذا الحاكم المتغلب — و إن لم يعترف به على أنه قاعدة عامة — لا يعتبر فى نظر هؤلاء الفقهاء أنفسهم « بغيا » ؛ و إنما هو متروك لاجتهاد صاحبه . والدليل على ذلك أنهم — كما رأينا من قبل — (١) قد عرفوا البغى بأنه «الخروج على الإمام الحق بغير حق» ،فالخروج على الإمام غير الحق لا يعد إذن بغياً . ومن أظهر الأمثلة على ذلك فى التاريخ الإسلامى خروج « الحسين » رحمه الله على يزيد بن معاوية ؛ فالحسين لم يكن « باغياً » . وقد ناقش ابن خلدون (٢) هذه المسألة فى مقدمته وأوضح جوانبها ، ونبه إلى أن البغى إنما يكون فى حالة الخروج على الإمام العادل؛ وحكم بأن الحسين « شهيد مثاب وهو على حق واجتهاد » . فإذا أدى الخروج على مثل هذا المتغلب إلى خلعه و إزالته ، فإن الفقهاء لا يترددون فى الاعتراف بمن يخلفه ـ إما اعترافاً صحيحاً إذا كان مستكملاً للشروط ، و إما اعتراف ضرورة مثل اعترافهم بسلفه — ولا يعود للأول أى 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 والنهى عن المنكر لا يزال قائما فليس معنى الصبر أن يترك المتغلب الحبل على غاربه ، و يُرضى بأعماله كيفما كانت ، بل لا بد أن تظل الأمة مهيمنة عليه . ولا بد أن يدعى إلى الخير و يصد عن الظلم ، و يوعظ و ينهى عن المنكر ، بكل الطرق الممكنة دون القتال

---

(١) أنظر ص ٢٢٨ من هذا الكتاب .

(٢) المقدمة « طبعة شرف » ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

Marfat.com

وقد تواردت الأخبار والآثار ، حاثة على وجوب تذكير الأئمة والولاة ، وإرشادهم وتنبيههم إلى وجوب اتباع سبل الحق . ويجمع هذه المعانى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفضل الأعمال عند الله كلمة حق تقال عنـــد إمام جائر » . وصحائف التاريخ الإسلامى مليئـــة بأخبار مواعظ الصالحين والعلماء للولاة والخلفاء[1] ، وإن عرضوا أنفسهم للخطر ، وكان القتل يبدو كأنه ثمن ما يفوهون به من أقوال .

---

(١) نذكر من ذلك هـذه الأمثلة التى أوردها الإمام الغزالى فى كتابه « إحياء علوم الدين » جـ ٢ ص ١١٦ — ١١٨ (المطبعـة الأزهرية — مصر ١٣١٦ هـ) ، فما رواه أن قال :

«حكى أن أبا بكرة دخل على معاوية ، فقال : « اتق الله يامعاوية ! واعلم أنك فى كل يوم يخرج عنك ، وفى كل ليلة تأتى عليك ، لا تزداد من الدنيا إلا بُعداً ، ومن الآخرة إلا قرباً . وعلى إثرك طالب لا تفوته . وإنا وما نحن فيه زائل ، وفى الذى نحن إليه صائرون باق : إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر !!» — ص ١١٨ .

وحُكى أن سليمان بن عبد الملك قدم المدينه ، وهو يريد مكة ، فأرسل إلى أبى حازم فدعاه ، فلما دخل عليه قال له سليمان : « يا أبا حازم : مالنا نكره الموت ؟ » فقال : « لأنكم خربتم آخرتكم ، وعمرتم دنياكم ، فكرهتم أن تنتقلوا من العمران إلى الخراب !! » وما زال يوعظه حتى بكى !! — ص ١١٧ .

وروى أن هشام بن عبد الملك قدم حاجاً إلى مكة ، فلما دخلها قال : ائتونى برجل من الصحابة . فقيل ياأمير المؤمنين قد تفانوا ! فقال : من التابعين ، فأتى بطاووس اليمانى . فلما دخل عليه خلع نعليه بحاشية بساطه ، ولم يسلم عليه بإمرة المؤمنين ؛ ولـكن قال : السلام عليك ياهشام ! ولم يكنه ، وجلس بإزائه ، وقال : كيف أنت ياهشام ؟

فغضب هشام غضباً شديداً ، حتى هم بقتله . فقيل له أنت فى حرم الله ورسوله ولا يمكن ذلك . فقال له : ياطاووس ، ما حملك على ما صنعت ؟ فأجاب : =

Marfat.com

= « وما الذى صنعت ؟ ! » فازداد هشام غضباً وغيظاً .

ودار بينهما حديث . فكان مما قاله له طاووس ، راداً على اعتراضاته : « وأما قولك لم تسلم علىّ بإمرة المؤمنين ، فلس كل الناس راضين بإمرتك ، فكرهت أن أكذب ! » — ص ١١٦ .

قال الإمام الغزالى ، معقباً : « فهكذا كانوا يدخلون على السلاطين ، إذا أُلزموا . وكانوا يغررون بأرواحهم للانتقام لله من ظلمهم ! » — ١١٦ .

ثم نقتبس 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 — وكلنا يعلم من هو الخليفة هارون الرشيد ، فهو الذى تحدى السحب مرة قائلا : « أينها السحب : امطرى حيث تشائين ، فسوف يأتينى خراجك » ! فهكذا وجه إليه أبو يوسف القول :

« يا أمير المؤمنين : إن الله — وله الحمد — قد قلدك أمراً عظيما ، ثوابه أعظم الثواب ، وعقابه أشد العقاب » .

« قلدك أمر هذه الأمة ، فأصبحتَ وأمسيتَ تبنى لخلق كثير ، قد استرعاكهم الله ، وائتمنك عليهم ، وابتلاك بهم ، وولاك أمرهم . وليس يلبث البنيان ، إذا أسس على غير التقوى ، أن يأتيه الله من القواعد ، فيهدمه على من بناه وأعان عليه ! » . ثم قال : «وإذا نظرت إلى أمرين أحدهما للآخرة والآخر للدنيا ، فاختر أمر الآخرة على أمر الدنيا ، فإن الآخرة تبقى ، والدنيا تفنى ! » .

« وكن من خشية الله على حذر . واجعل الناس عندك فى أمر الله 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 ، لعزة 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 قائلا : « فلا تلق الله غداً ، وأنت سالك سبيل المعتدين ! وإن ديان

Marfat.com

مسألة الطاعة :

المبدأ الرابع — وهو ذو أهمية بالغة — : قولهم فى 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 فى معصية .

وعلى رأس الأدلة ، التى يستنبط منها هذا الحكم ، الحديث الشريف الذى رواه البخارى فى 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» ،[1] ـ شارح البخارى ـ تعليقاً على الحديث : « هذا تقييد لما أطلق فى الحديثين السابقين ، من الأمر بالسمع والطاعة ، ومن الصبر على ما يقع من الأمير مما يُكره » .

وأثبت البخارى حديثا صحيحا آخر ، هو قولهُ عليه الصلاة والسلام : « إنما تجب الطاعة فى المعروف » .

ويستنبط هذا الحكم أيضاً من الآية الكريمة ، التى احتوت على صيغة البيعة التى أخذها الرسول صلى الله عليه وسلم على النساء المؤمنات ، فقد جاء فيها قوله تعالى : « ولا يعصينك فى معروف » . قال المفسر « أبو السعود » فى شرحه للآية[2] :

= 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 .

Marfat.com

« والتقييد بالمعروف ـ مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأمر إلا به ـ للتنبيه على أنه لا يجوز طاعة مخلوق فى معصية الخالق » . ويمكن أن يستنبط الحكم أيضاً من الآية الكريمة : « ولا تطيعوا أمر المسرفين ، الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون » .

ومما جاء فى كلام الغزالى[1] أن « طاعة الإمام لا تجب على الخلق ، إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع » .

---

(١) الرد على الباطنية : ص ٨١ .

وقد عقد « الغزالى » فصلا فى كتابه : « إحياء علوم الدين » جـ ٢ ص ١١٢ عن « ما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة ويحرم . وحكم غشيان مجالسهم ، والدخول عليهم والإكرام لهم » ، بدأه بقوله : « اعلم أن لك مع الأمراء والعمال الظلمة ثلاثة أحوال : الحالة الأولى — وهى شرها — أن تدخل عليهم ؛ والثانية ـ وهى دونها ـ أى يدخلوا عليك ؛ والثالثة ـ وهى الأسلم ـ أن تعتزل عنهم ، فلا تراهم ولا يرونك » !

ومما استشهد به من الأحاديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وصف الأمراء الظلمة قال : « فمن نابذهم نجا ، ومن اعتزلهم سلم ، أو كاد أن يسلم . ومن وقع منهم فى دنياهم فهو منهم » . وذكر أيضا قوله عليه الصلاة والسلام : « سيكون من بعدى أمراء يكذبون ويظلمون . فمن صدقهم بكذبهم ، وأعانهم على ظلمهم ، فليس منى ولست منه ، ولم يرد على الحوض » . وقوله أيضا : « من [illegible] بالبقاء ، فقد أحب أن يُعصى الله فى أرضه » .

ثم قرر أن الإعانة على المعصية معصية ، ولو بشطر كلمة !

هذه هى أقوال علماء المسلمين من أهل السنة — فضلا عن أقوال علماء الخوارج أو المعتزلة — فإن هذا كله ، إذن ، بما زعمه أكثر المستشرقين من أن أولئك العلماء قرروا فى نظرياتهم أن الطاعة واجبة ـ على الإطلاق ـ لأى حاكم ، ظالماً أو فاسقاً ، بدون قيد أو حدود ! ويذكرون ذلك ، معرضين بهم بأنهم أفتوا بوجوب =

Marfat.com

= الطاعة المطلقة ، حتى للظالم فى ظلمه ، والعاصى فى ارتكاب معصيته !؟

ونكتفى بأن نضرب المثل على مزاعمهم تلك بما ذكره اثنان منهم ـ مع أنه عرف عنهما الاعتدال فى نظرتهما إلى الإسلام ـ فما بالنا بمن لم يبلغ درجتهما فى الاعتدال !

فأولهما الأستاذ « أرنولد » ؛ فهذا هو ، بعد أن يقرر أن نظريات السنة مستمدة من الأحاديث ، لا يذكر من الأحاديث إلا ما يحث على الطاعة ، ويترك — لا ندرى عن عمد ، أو عن عدم علم ـ الأحاديث التى ورد فيها تقييد الطاعة على ما بيناه آنفا بما لم تكن فى معصية . وعما أنه تجاهل ، أو لم يعرف تلك الأحاديث ، فقد انتهى إلى هذه النتائج الخاطئة ، قال : «لم يكن الخليفة فحسب ، بل أية سلطة تقام مهما تكن ، هى التى تجب لها الطاعة . . فالنظريات السياسية التى قرروها يبدو أنها تتضمن أن أية سلطة على الأرض هى معينة من قبل الله ، وأن واجب الرعية أن تطيع ، سواء أكان الحاكم عادلا أو ظالما ، لأنه مسئول فقط أمام الله . وأن الترضية الوحيدة التى يمكن أن ينالوها هى أن يشعروا أن الله سيعاقبه على أعماله الشريرة ، كما أنه سيثيب الحاكم التقى . (The Galiphate. p. 49. ch. III)

ثم يقتبس الأحاديث التى تحث على الطاعة ، مستنبطا أنها على الإطلاق . ويخلص من ذلك كله إلى أن الأحاديث والنظريات تحث الرعايا على طاعة الحكومة المستبدة التى لا تحد إرادة الحاكم فيها بأى قيد ، وأن طاعة مثل هذا الحاكم يجب أن تكون بدون توقف . (P. 47) فيتردد فى كلامه ـ مثلا ـ كلمات : « Despotism » « autocratic — arbitrary » ، 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 سابقا بالأدلة الدامغة العديدة .

وأما الثانى فهو الأستاذ «سنتيلانة» ، فقد بدا منه ـ أيضاً ـ أنه يعرض بهؤلاء العلماء إذ قال : « لقد بدأوا يعلمون أن واجب المسلم أن يطيع أى حاكم يستحوذ =

وقال ابن خلدون[١]: « 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 ، التى ذكروها عند توضيح معنى الآية الكريمة : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم» .

قال «الطبرى»[٢]: « إن الأمر بذلك فيما كان طاعة ، والمسلمين مصلحة » واستشهد بالحديث الذى ورد فيه : « وأطيعوا فى كل ما وافق » ، و بالحديث السابق الذى جاء به : «فمن أمر بمعصية فلا طاعة » . ثم قال : « فلا طاعة واجبة لأحد غير الله ، أو الرسول ، أو لإمام عادل » .

وذكر « البيضاوى » فى تفسيره[٣] ما يأتى : « أمر الناس بطاعتهم ، بعد ما أمرهم ، بالعدل تنبيهاً على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق » .

وقال الفخر الرازى[٤] : « إن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين ، إنما يجب طاعتهم فيما عُلم بالدليل أنه حق وصواب » . وقال أيضاً : « إن طاعة

= على أية سلطة ـ سواء أكان ذلك عن طريق شرعى ، أو بحكم الواقع ـ وهذا الحاكم قد يكون طاغية ، أو قد يكون يحيا حياة فاجرة ! »

(The Legacy of Islam, P. 301)

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الذى أوقع هؤلاء فى الخطأ أنهم يخلطون بين الخلافة الواقعية و بين النظريات القانونية ، أو بين الخلافة فى التاريخ ، والإمامة التى يعترف بها الإسلام ، والتى هى موضوع القانون . وشتان ما بينهما . كما أنهم ، فى ذات الوقت ، يذكرون ـ فقط ـ الأحاديث أو الأخبار التى تدل على الطاعة ، ولا يذكرون شيئاً مما يحث على الخروج والمقاومة ، وينسون أقوال العلماء وسير المجاهدين ، وتاريخ الإسلام الثائر ، الذى طالما ثل عروش الطغاة وأذل الظالمين ، وما كان ينشد دائماً إلا العدل .

(١) المقدمة : ص ٢٤١ .
(٢) التفسير الكبير : حـ ٥ . ص ٨٩ .
(٣) التفسير : ص ١١٥ .
(٤) مفاتيح الغيب : حـ ٣ . ص ٣٥٩ .

Marfat.com

الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق » . وأتبع ذلك بقوله : « وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً . بل الأكثر أنها تكون محرمة ، لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم » .

وقال صاحب الكشاف[1] فى تفسير الآية :

« لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها ، وأن يحكموا بالعدل ، أمر الناس بأن يطيعوهم ، وينزلوا على قضاياهم .

« والمراد بأولى الأمر منكم أمراء الحق .

لأن أمراء الجور الله ورسوله برّيان منهم ؛ فلا يُعطفون على الله ورسوله فى وجوب الطاعة لهم . وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما ، فى إيثار العدل ، واختيار الحق ، والأمر بهما ، والنهى عن أضدادهما : كالخلفاء الراشدين ، ومن تبعهم بإحسان » .

ثم قال : « وكيف تلزم طاعة أمراء الجور ، وقد جنّح الله الأمر بطاعة أولى الأمر بما لا يبقى معه شك ، وهو أن أمرهم أولا بأداء الأمانات ، وبالعدل فى الحكم ، وأمرهم أخيراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل . وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ، ولا يحكمون بعدل ؛ ولا يردون شيئا إلى كتاب ولا إلى سنة . إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم . فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله ؛ وأحق أسمائهم : اللصوص المتغلبة » ! !

ونختم هذا كله بقول أبى بكر الصديق ، الخليفة الأول ، رضى الله عنه ، فى أول خطاب له :

« أطيعونى ما أطعت الله ورسوله فيكم ، فإن عصيت فلا طاعة لى عليكم[2] » .

* * *

---

(١) الكشاف : حـ ١ . ٢٧٥ .

(٢) ابن هشام : السيرة ، حـ ٤ . ص ٣٤١ « طبعة محي الدين — القاهرة » .

طبيعة الدولة والسيادة :

لابد أن طبيعة الدولة ـ كما رسمت حدودها ووضعت معالمها النظريات الإسلامية ـ قد أصبحت الآن واضحة ، فى 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 ، الذى كان هو موضوع تلك النظريات : ما ماهيته ؟ وما منشؤه ؟ وما الأسس التى يستند إليها وجوده ؛ وما خصائصه المقومة لذاته ؟ وما الوظائف التى تؤدى منه ، وما أهدافه ؟ . والعلاقات القائمة بين العناصر التى يتكون منها ، والحدود التى تنتهى 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 ـ أو حاولنا أن نجيب ـ على كل هذه الأسئلة فيما مضى ؛ ولكن سؤالا قد بقى . ومن شأن الإجابة عليه أنها تزيد طبيعة ذلك النظام وضوحاً وجلاء ، هو : وأين مقر « السيادة » ، أو السلطة الرئيسية أو العليا فى ذاك النظام ؟ . ولكن قبل البدء فى الإجابة على هذا السؤال ، يستحسن ـ وهو مما يمهد لهذه الإجابة — أن نجيب على سؤال آخر ، طالما طاف بالأذهان وحوول الردعليه ؛ وهو : ما هى الصفة أو التسمية الملائمة التى يمكن ، أو تنبغى ، أن تطلق على هذا النظام ، من بين التسميات التى صارت نعوتاً تستعمل وتعورف عليها بين رجال السياسة ، فى الميدانين النظرى والعملى ؟ هل يصح لنا أن نقول إن الدولة الإسلامية التى أوضحنا نظامها : « ديمقراطية » ، أو « ثيوقراطية » ، أو « أوتوقراطية » ، أو غير ذلك من الأوصاف المعروفة ؟ أو هى شئ مختلف عن هذا كله ؟ أو مزيج منها جميعاً أو من بعضها ؟ .

ونذكر أولا الإجابات المتنوعة التى حوولت لهذا السؤال ، ثم نثنى بمناقشتها . ونخلص من ذلك إلى تعيين الجواب الصحيح :

Marfat.com

فيقول الأستاذ « سنتيلانة »[١] : « الإسلام هو حكومة الله المباشرة ، يحكمها الله الذى يرعى شعبه دائماً . فالدولة فى الإسلام يمثلها الله ، حتى الموظفون العموميون هم موظفون عند الله ! » .

فالإسلام ـ فى نظره ـ هو إذن حكومة « ثيوقراطية » .

ويقول الأستاذ « موير »[٢] : « المثال والنموذج للحكم الإسلامى هو الحاكم المستبد المطلق » ! فحكومة الإسلام عنده إذن هى حكومة استبدادية مطلقة ! .

ويقول مثل هذا أيضا الأستاذ «ما كدونالد»[٣] ؛فهذا تعبيره : « مع بعض القيود ، يلزم أن يحكم الإمام كحاكم مطلق ! »

أما الأستاذ«مرجوليوث»فيدعى دعوى كبيرة ، ويقول: «إنه يمكن أن يقال إن مبدأ الحكومة «الأتوقراطية» ،أى الاستبدادية ، قد ظل مسلماً به ، لا يجادل أحد فيه فى الأقطار الإسلامية ، حتى القرن التاسع عشر . وذلك حين وصلت الموجة التى صدرت عن الثورة الفرنسية — عن طريق تركيا — إلى المنطقة الحارة ! » . ثم يقرر أن ملاءمة « المنطقة الحارة » للمبادئ الدستورية موضع شك » !

ولمرجوليوث هذادعاوى كبيرة أخرى، من هذا النوع . فهو يمضى ليقيم الدليل على نظريته هذه — التى تحاول أن تحدد مناطق أرضية أو مناخية للمبادئ — من أن كلمات « أكثرية »، و « صوت » ،و « انتخاب » ، لم تعرف فى الشرق إلا حديثاً ، حين أدخلت إلى اللغات الإسلامية من اللغات الأوروبية .[٤]

---

(1) De Santillana : The Legacy of Islam , p. 286

وهذا نص 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 ofMuslim 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 morarch,

Marfat.com

(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 »

وأيضـــا :

« Hence Islam had, till the Nine teenth century, no constitutional lawyers. »

ونحن لاندرى ما هى العلاقة بين « حرارة المنطقة » وبين نوع المبادىء والنظم ؟ ! وهل مصر ، وسائر بلاد العالم الإسلامى — الذى يقع جزء كبير منه فى المنطقة « المعتدلة » — يجب أن تضم ، طبقـاً لجغرافية مرجوليوث الحديثة ، إلى المنطقة الحارة ؟ !

أما دعواه بأن الإسـلام لم يعرف أبداً مبدأ « الأغلبيـة » ، إلا لما عرفته به أوربا ، فيرد عليها بأدلة كثيرة :

فقد رأينا أن الغزالى (راجع ص ١٧٧) قال : « إنهم لو اختلفوا فى مبدأ الأمور وجب الترجيح بالـكثرة » ؛ وقال « فإن وُلى عدد موصوف بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر » ؛ وقال أيضاً : « والـكثرة . . أقوى مسلك من مسالك الترجيح » . فهل هناك نص على مبدأ الأغلبية أوضح من هذا ؟

وقال الماوردى فى كتابه : « الأحـكام السلطانية ص ٩٨ » — بمناسبة البحث عن الحـكم عند اختلاف أهل المسجد حول اختيار الإمام فى الصلاة — : « ويكون أهل المسجد أحق بالاختيار . وإذا اختلف أهل المسجد فى اختيار إمام ، عُمل على قول الأكثرين » .

ويقرر علماء الفقه فى 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 : « والـكثرة حجة » ، — أى فهى تلى الإجماع .

Marfat.com

وأوصى الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين أن يلزموا عنـــد الفتنة ـ أى الاختلاف ـ « الجماعة » أى الأغلبية ؛ ولذا اختار علماء السنة أن يسموا أنفسهم « أهل السنة والجماعة » ، أى الـكثرة ، تأييداً لمذهبهم وموقفهم .

فهل يريد « مرجوليوث » أدلة أقطع من هذه ؟ . كما أنه لم يفهم أيضا قول عمر رضى الله عنه إذ أوصى أهل الشورى ، بعد أن ينتهوا إلى اختيارهم ، أن يشجوا رأس من يثب ينازعهم الأمر . فهو يظن أن عمر لم يعرف مبـدأ الترجيح بالأكثرية ، ووجد فى هذا فرصة للتهـكم ، مع أنه لم يفهم مراده ! فعمر لم يقصد إلا العمل بهذا المبدأ ؛ ومعنى كلامه العـــربى الموجز أنه إذا أجمعتم على اختيار الإمام ، ثم قام من ينازعكم بعد ذلك فردوه ، وإن كان نزاعه بالحرب فحاربوه ؛ 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 ! ولـكننا 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 « مرجوليوث » — وهو ملىء بكل هذه الأخطاء وأمثالها — لم يعد صالحاً لأن يُرجع إليه فى العصر الحديث ؛ فحين عهد إليه الناشر أن يكتب عن نفس الموضوع ، أى الإسلام وجد من الواجب أن يبدأ الـكتابة من جديد ، مقرراً 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 مرجوليوث أصبحت الآن عتيقة مفعمة بالأخطاء ، فلا يصح الآن عرضها ، وإن كان لم ينبه إلى هذه الأخطاء بالتفصيل .

(H.A.R. Gibb : « Mohammedanism », Preface.

Marfat.com

ويزعم مرجوليوث أيضاً — وهو يقرر ذلك متأكداً — أن الإسلام لم يظهر فيه — للأسباب السابقة — رجال فقه دستورى ، حتى القرن التاسع عشر !

فمن أين جئنا نحن — إذن — بهذه الآراء والنظريات لفقهاء الإسلام ومتكلميه ، حول الحكم والدولة ، التى كونت موضوع هذا الكتاب كله ؟ ! .

وهكذا يستمر فى أمثال تلك المزاعم ، فينكر أن الإسلام يحتوى على مبدأ الديموقراطية ، لأن الشورى التى دعا إليها هى الاستشارة فقط ، وليست هناك سلطة يكون الإمام مسئولا أمامها ! . فهو إذن لم يعرف شيئاً عن أقوال العلماء التى صرحوا فيها بأن للأمة حق عزل الامام أو تقويمه ؛ ولم يعرف شيئاً عن النظريات التى شرحناها سابقاً ، والتى حددت علاقة الحاكم بالرعية ، وبينت نشأة الدولة ، وعينت الحقوق والواجبات .

ويكاد القارئ يجد ، فى كل عبارة من عباراته ، خطأ جسيما من هذا النوع : ووصف الأستاذ « أرنولد » طبيعة الحكومة الإسلامية ، فقال[1] : « إنها أوتوقراطية ادُّعِى لها أنها مبينة على الوحى الإلهى » ؛ ثم مضى قائلا : « وقد جعل واجباً دينياً ، مؤكداً على الفرد المسلم ، أن يطيع الحكومة الاستبدادية التى يقوم على رأسها الخليفة » !

فهكذا تتطابق أقوال هؤلاء المستشرقين على الزعم بأن حكومة الإسلام هى الحكومة المطلقة الاستبدادية . وقد أشرنا غير مرة إلى أن مصدر هذا الخطأ هو أنهم ينظرون إلى الخلافة الواقعية التاريخية — وفى أسوأ عصورها — ويظنون أن هذه هى الخلافة التى يعترف بها الإسلام . فهم يخلطون بين الإسلام ، كقانون وكنظريات ، وبين ما حدث — أيا كان — فى العالم الإسلامى . فمثلهم 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.

Marfat.com

يتسابقون فى اختراع أدوات التدمير، ليهلك بعضهم بعضا ، فيقول إن هذه هى مبادئ المسيحية الصميمة التى دعت إليهـا ، وهذه هى رسالة المسيح ، لأن أهل أوروبا مسيحيون ! ! هذا — تماما — هو نفس المنطق ! .

وهناك آراء أخرى ، لـكتاب من نوع آخر :—

فيذهب الأستاذ «على عبد الرازق[1]» إلى أن التأويل الوحيد ،الذى يمكن أن يُحكم بصحته ، لنظرية وجوب وجود حكومة فى الإسلام ،أن تـكون هناك مجرد سلطة سياسية ، فى أية صورة . فالإسلام إذن — فى رأيه — يمكن أن يكون أى شئ !! وهذا قوله : « إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحـكومة ، كان صحيحاً ما يقولون ، من أن إقامة الشعائر الدينية ، وصلاح الرعية ، يتوقفان على الخلافة ، بمعنى الحـكومة : فى أى صورة كانت الحـكومة ، ومن أى نوع : مطلقة ، أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية، أو دستورية أو شورية ، وديمقراطية أو اشتراكية ، أو بلشفية ..» ! ! وإنا لا ندرى كيف يمـكن أن يكون الإسلام ؛ فى وقت واحد، كل هذا مع أن بينها متناقضات ؟ وهل نظام الحكم فى الإسلام غير معروف وغير محدد هكذا إلى هذه الدرجة ، حتى إن أى شئ يمكن أن يقال إنه يصلح له ! ؟ .

وقال الأستاذ « مجيد خضورى[2] » :إن نظام الحـكم فى الإسلام — وإن كان أقرب شئ إليه « الثيوقراطية » — أولى أن يسمى « النوموقراطية » ؛ وهذه تعنى : « حكومة القانون » ، أى التى يكون القانون فيها صاحب السيادة .

وأما الدكتور طه حسين[3] — وهذا آخر رأى قيل عن الحـكومة الإسلامية — فبعد أن بحث هذا الموضوع ، انتهى إلى النتيجة التالية،قال : « لم يكن نظام الحـكم

---

(١) الإسلام وأصول الحـكم : ص ٣٥ (الطبعة الثانية ١٩٢٥) .

(2) « The Law of war and peace in Islam », p. 7.

(٢) الفتنة الـكبرى — ١ : عثمان : ص ٣١ — ٣٢ .والبحث كله فى الفصل الثالث (ص ٢٢ — ٤٩).

Marfat.com

الإسلامى فى 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 فى ذلك العهد نظاماً « ثيوقراطياً إلهيا » وقال : « لا أشك فى أن هذا الرأى أبعد الآراء عن الصواب » . ثم قال بعد ذلك مشيراً إلى هذا النظام الذى ينعته بأنه عربى إسلامى : « ... فهو لم يكن ملكا ، ولم يكن يؤذى النبى وصحبيه شىء كما كان يؤذيهم أن يظن بهم الملك . وهو لم يكن جمهورياً ، فلم نعرف فى نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يرقى إلى الحكم فلا ينزله عنه إلا الموت . ولم يكن قيصرياً بالمعنى الذى عرفه الرومان ، فلم يكن الجيش هو الذى يختار الخلفاء . فهو إذن نظام عربى إسلامى خالص لم يسبق العرب إليه ، ثم لم يقلدوا بعد ذلك فيه » .

والآن ، وقد فرغنا من عرض هـــذه الآراء المختلفة حول طبيعة الدولة فى الإسلام ، نأخذ فى مناقشتها ، بادئين بالرأى الأخير .

فنرى أولا ، أن وصف هذا النظام بأنه « عربى » — سواء أكان خالصاً أو غير خالص — قد يتضمن الإشـــارة إلى معنى من معانى العنصرية ، التى جاء الإسلام ليناهضها . والإسلام لا ينبغى أن يُنظر إليه — إن أردنا نتوخى الدقة العلمية — إلا على أنه دين « إنسانى عالمى » . ومن الواضح أن كان النظام الإسلامى جديدا ، فلم يكن العرب يعرفون قبله إلا نظام الملكى ، أو القبلى ، أو عدم النظام : أى الفوضوية . فكيف ، ولماذا ينعت إذن بأنه « كان عربياً خالصاً » ، أو يقال إن « العرب » لم يُسبقوا إليه ، إلى غير ذلك ؟ .

ثم إن المؤلف — بعد البحث الطويل — لم يؤد بنا إلى نتيجة إيجابية . فهو قد عرّف النظام المقصود تعريفاً سلبياً ، عن طريق النفى المتتابع ، فجزم بأنه يخالف

Marfat.com

الثيوقراطية والديمقراطية ، وغيرهما ، ولـكنه 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 فـكرة محددة .

يضاف إلى ذلك أن النفى نفسه لم يكن صحيحا ، على إطلاقه . فإذا كان الإسلام يخالف «الثيوقراطية» — كما سنعود نحن إلى تبيانه فيما بعد — فلا يجوز مع ذلك أن نقول ، بصدد عقد مقارنة بينها و بين الإسلام : « إن هذا الرأى أبعد الآراء عن الصواب » ، لأن هناك فعلا — من وجه على الأقل — أساساً صحيحاً للفـكرة . إذ الذى ينبغى أن يُعتقد فى الإسلام أن الله سبحانه هو المشرع الأصلى ، بل الأوحد ، فهو صاحب الدين والشريعة . والنظام لا يُقصد من إقامته إلا أن ينفذ تلك الشريعة ، وهو لم يُقم إلا بمقتضاها ؛ و إن كانت الثيوقراطية — من أجل الفوارق التى سنذكرها فيما بعد — لا تتطابق مع النظام الإسلامى ؛ ولـكن هذا لا يمنع أن تـكون بينهما المقاربة ، من هذا الوجه الذى عيناه .

كذلك كانت هناك مجازفة كبيرة فى دعواه أن « ليس من شك فى أن نظام الحـكم فى الصدر الأول من حياة المسلمين 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 و يمكن أن يوصف على وجه تقريبى بأنه :هو حكم الأمة وفقاً لإرادتها ، من أجل تحقيق مصلحتها العامة — فينبغى إذن أن تصاغ الدعوى على عكس ما ساقها المؤلف ، فيقال : « ليس من شك فى أن نظام الحـكم فى العهد المشار إليه كان ديمقراطياً » ، لأن هذا النظام ينطبق عليه التعريف المذكور تماماً . كما أن الحقائق

Marfat.com

التاريخية تشهد — خلافاً لما حاول أن يوحى به — أن الحكم فى صدر الإسلام قام على أساس من الرضا والمبايعة ، وكان موافقاً للارادة العامة للأمة ومحققاً لمصلحتها . على أن الإسلام — بعد ذلك — هو شىء أشمل من الديمقراطية أو هو فوقها ، ويحتوى على عناصر لا توجد فى طبيعتها حتى ليمكن أن يعد فى النهاية مغايراً لها — كما سنعود لتوضيحه فيما بعد .

إلى جانب ماتقدم ، نلاحظ أيضاً أن المؤلف بعد أن قرر أنه لمح ، أو كاد ، مشابهة قريبة أو بعيدة بين نظام الدولة الإسلامية والجمهورية ، عاد فنفى وجود صلة بين النظامين ، معللا ذلك بأنه « لم يعرف فى نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يبقى إلى الموت » ! ونحن بدورنا نريد أن نسأل : إلى أى أساس استند فى 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 فى كل النظريات التى سقناها وناقشناها فى الأبحاث السابقة ما يفيد أنهم قرروا مبدأ كهذا . وإنما الذى نعرفه ، ونحن به واثقون ، أنهم قالوا : إن الإمام يبقى ما بقى صالحاً . ثم إذا تغير يجب أن يزال ويبايع غيره . وهذا شىء غير التحديد الزمنى . 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 طرفى العقد أن يضيفا من الشروط ما يريانه ملائماً ، مادامت الشروط لا تتنافى مع طبيعة العقد ، ومادامت [illegible] العامة . وبناء على ذلك ، لا يكون هناك أى مانع من أن تشترط الأمة — إذا أرادت — أن يكون العقد محدداً بأجل زمنى ، قابل للتجديد أو غير قابل . وهذا أمر على كل حال متروك للاجتهاد ؛ 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 وُجد هذا فى أى نظام ، أو أية دولة .

ونحن، بعد ذلك، نرى أن ما ينبغى أن تُستعمل بشأنه عبارة المؤلف ، وهى قوله: « لا شك فى أن هذا الرأى أبعد الآراء عن الصواب » إنما هو الرأى الذى زعمه المستشرقون الذين أشرنا إليهم من قبـل ، الذين قالوا إن حكومة الإسلام هى « الاوتوقراطية » أو الحـكم المطلق ! فإن الاسلام ما جاء إلا ليحارب مثل هذا النوع من الحـكم . ويـكفى أن نحيل القارئ إلى ما كتبناه عن هذا الموضوع فى صفحات : (٩١ — ٩٥) من هذا الـكتاب ، وما أثبتناه بعد ذلك فى غير موضع . ويمكن أن يقال ، بصفةعامة ، إن الـكتاب كله — من أوله إلى آخره — ما هو إلا رد على هذا الزعم ، فلا يحتاج الأمر إذن إلى مزيد من القول .

كما أن الرأي الذى تضمنه كلام الأستاذ « عبد الرازق» ، إذ قال إن إقامة الشعائر الدينية ، وصلاح الرعية ، يمـكن أن يتحققا فى أيه حكومة ، فى أية صورة كانت: استبداديةأو شورية، بلشفية أو اشتراكية الخ —لا يستأهل أن يُرد عليه . إذ كيف يتصور أنه يمكن أن تقام شعائر الإسلام،ويصلح حال رعيته ،فى حكومة بلشفية أواستبدادية ، أوحكومة غير إسلامية بوجهٍ عام؟ وكل الصور التى يذكرها متناقضة أو مختلفة ، بينما الإسلام له طبيعة واحدة محددة ، فـكيف إذن يتفق مع كل هذه المتناقضات أو المختلفات ، فى وقت واحد ؟ .

وقد أشرنا —فى خلال مناقشتنا السابقة — إلى ماهنالك من توافق وتخالف بين الإسلام و « الثيوقراطية » . ونريد الآن أن نزيد الجانب الثانى وضوحاً ، لنرد على ما ادعاه الأستاذ « سنتيلانة » من وجود التطابق بين النظامين ، فنقول : إن «الثيوقراطية» إنمايُقصد بها أنها حكومة الإله أو الآلهة ، الذين يكونون ممثلين برجال « كهنوت »،أو زعماء روحيين مقدسين — ومن أمثلتها حكومة البابوات فى العصور الوسطى — فيكون لهؤلاء 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

Marfat.com

خالٍ من «الـكهانة» ، وليس لهيئة خاصة فيه حق احتكار الشريعة ،أو أنها تتمتع بخصائص روحية . وما الإمام أو رئيس الدولة فيه إلا منفذ للشريعة ، خاضـع لأحكامها ، وهو معين من قبل الأمة التى تنتخبه ، ولها الحق أن تعزله . وحق الاجتهاد مقرر للفرد . كما أن إرادة الأمة التى تصدر فى صورة إجماع معترف بها أنها جزء أساسى من الشريعة . فمن كل هذه الوجوه يخالف الإسـلام إذن « الثيوقراطية » .

بقى أن نتكلم على الرأى القائل بأن الإسلام « نوموقراطية » : أى حـكومة قانون ؛ وهذا الرأى — فيما يبدو — هو أصح الآراء التى ذكرت إلى الآن . فلا جدال فى أن الشريعة هى الأساس الذى يقام عليه النظام ، كما أنها هى غايته الجوهرية . ولـكن هذا الوصف أيضاً غير كاف ، لأن الشريعة هنا ليست نصوصاً جامدة ، ولا مصوغة فى صيغ نهائية ، وليست أيضاً شاملة بحيث وضعت لـكل فعل وحالة حكما . وإنما المجال لا يزال هناك فسيحاً للتفسير والتجديد والإضـافة والتحديد ، عن طريق استخدام العقل الفردى ، وهو ما يعبر عنه بالاجتهاد . ثم إن شخصية الأمة معترف بها فى ذات الوقت ، وإرادتها العامة مـكملة للقانون . ومن الوجهة العملية هى التى تطبق القانون وتمثله ، وهى التى تتولى أعمال الاختيار والمبايعة ، والتوجيه والإشراف ، وإنهاء العقد ، فهى ذات الصفة الظاهرة فى المجال السياسى . ولا يمكن أن تنسب هذه الأعمال إلى ذات القانون المعنوية ، أو نصوصه الحرفية .

والـكلام على شخصية الأمة، وآثار إرادتها ، ومكانها فى الدولة ، يقضى بنا إلى الـكلام على الموضوع الذى طالما شغل الباحثين أكثر من غيره ، ونعنى به تحديد العلاقة بين الإسلام « والديمقراطية » .وهذه هى النقطة الأخيرة من هذا البحث .

Marfat.com

الإسلام والديمقراطية :

يرى كثير من الباحثين فى العصر الحديث — ولاسيما فى البلاد الإسلامية — أن هناك تشابها ، أو تطابقاً، بين الإسلام والديمقراطية . ومع صرف النظر عن أنه ربما كان الذى دعا بعضهم إلى القول بهذا الرأى هو أن النظام الديمقراطى هو نوع الحكم السائد الآن فى البلاد الغربية ، الذى تروج له الدعاية ، وتمتدح صفاته ، وتشيد بشأنه — فلا شك فى أن الباحث يستطيع أن يجد دعائم كثيرة صحيحة يمكن أن يستند إليها هذا الرأى . فبين الإسلام والديمقراطية أوجه تشابه أو تطابق عديدة . ولكن القول بهذا إنما يعبر ، فقط ، عن بعض الحقيقة . أما الحقيقة الكاملة فهى أن بينهما من التخالف مثل ما بينهما من التوافق ، بل ربما كان الأقرب إلى الصواب أن نقول إن وجوه الخلاف تغلب ، أو هى أهم من وجوه التماثل .

فأما بالنسبة إلى الأولى ، فإننا لا نحتاج إلى أن نعيد ما سبق أن قررناه وشرحناه من قبل ، فى خلال الفصول المطولة التى تألف منها الكتاب . وإنما يكفى أن نحيل من يريد البحث فى هذا الموضوع إلى « الفصل الخامس » الذى جعلنا عنوانه : « العقد السياسى ومسائله » ، كما نحيله إلى ما كتبناه عن « مسئولية الحاكم » فى الفصل الحالى ، وما ذكرناه فى مواضع عديدة فى غير هذين . فقد بينا هناك الأساس الذى 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 ماذكرناه هنالك شيئاً . ومن ذلك كله يتبين أنه ليس فقط بين الإســـلام — من الوجهة السياسية — والنظام الديمقراطى أوجه تشابه ، بل إن أهم ما تحتوى عليه الديمقراطية من عناصر ، وأفضل ما تتميز به من صفات ، يشتمل عليه الإسلام .

Marfat.com

: فإن كان يراد بالديمقراطية أنها — كما عرفها لنكولن — « حكم الشعب بواسطة الشعب ، من أجل الشعب » فهذا المعنى متمثل — ولا شك — فى نظام الدولة الإسلامية — باستثناء أن الشعب ينبغى أن يفهم فى 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 ، وتحقق العدالة الاجتماعية ، وما إلى ذلك ، أو كفالة حقوق معينة كحق الحياة والحرية والعمل ، وما أشبه — فلا شك ايضاً فى أن كل تلك المبادئ متحققة ، وهذه الحقوق مكفولة فى الإسلام . وقد اتضح جانب من ذلك ، مما ذكرناه فى مناسبات سابقة من الكتاب . ويحتاج البعض الآخر إلى شرح خاص ، ينبغى أن يفرد له بحث على حدة . ولكنه مفهوم بصفة عامة من روح الإسلام وطبيعة تشريعه ، غير أنه ينبغى أن يلاحظ أن نظرة الإسلام إلى هذه الحقوق ، من حيث المنشأ الطبيعى ، قد تختلف : فقد تعتبر حقوقاً لله ، وقد تعتبر حقوقاً مشتركة بين الله والعباد وقد تعتبر نعماً لا حقوقاً ، أو تقرر على أنها هى الأصل فى الأشياء ، أو أنها هى القانون الذى وضعه الله للوجود أو للفطرة — ولكن مع كل ذلك ، لا يؤثر هذا الاختلاف فى النظرة فى طبيعة تلك الخصائص أو الحالات والنتيجة واحدة وهى أن الإنسان تضمن كل له كل هذه الأمور . والواقع أن الشريعة الإسلامية إنما ترمى إلى أن تحقق العدالة المطلقة فى أكمل صورها ، توفر للانسان أسمى وأكرم حياة ، يمكن أن تتوفر ، تليق بالإنسانية .

إما إن كان المراد من الديمقراطية ما تعورف على أن نظامها يستتبعه ، وهو تحقق مبدأ الفصل بين السلطات ، فهذا أيضاً ظاهر فى النظام الإسلامى . فالسلطة التشريعية هنا — وهى أهم السلطات فى أى نظام ديمقراطى — موضعة فى الأمة كوحدة ، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة . فالتشريع يصدر عن الكتاب

Marfat.com

والسنة ، أو إجماع الأمة ، أو الاجتهاد . وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه ، والإمام ملزم ومقيد به . وما الإمامة فى الحقيقة إلا رئاسة السلطة التنفيذية . والقضاء مستقل أيضاً ، لأنه لا يحكم وفقاً لرأى الحاكم أو الرئيس ، وإنما يحكم وفقاً لأحكام الشريعة ، أى أمر الله ، ولا يمكن أن يحكم — إن أريد له أن يبقى قضاء إسلامياً — إلا هكذا .

وإن فكرة الإجماع ، التى هى من خصائص الشريعة الإسلامية والتى انفردت هى بتقريرها ، لتؤيد القول بأنه خُصص للأمة وإرادتها مكان فى النظام الإسلامى أرقى مما يمكن أن تناله فى أى نظام ديمقراطى ، مهما كمل . فالمسلمون قد قرروا — أى من قبل أن يظهر روسو ليتكلم عن الإرادة العامة ويمجدها — أن إرادة الأمة معصومة ، وأنها من إرادة الله ، وجُعلت مصدراً للتشريع وإن كانت تعتمد فى النهاية على مصدرى الكتاب والسنة . ومن الناحية العملية تمثل هذه الإرادة بإجماع المجتهدين من علماء الأمة .

ولقد قال الإمام الرازى بصدد تفسير الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٤ : ٥٨) ما يلى : « أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم ؛ ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوماً[1] ، لئلا يترتب عليه أمر الله بفعل الخطأ ومتابعته » ؛ ثم قرر أن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة ؛ وإنما هو مجموعها ممثلا فى 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 فى كتب أصول الفقه .

---

(١) تفسير الرازى « مفاتيح الغيب » : ج ٣ . ص ٣٥٧ ، ومابعدها .

Marfat.com

وقد وافق الشيخ محمد عبده، على هذا التفسير — مع تعديل يسير — فرواه عنه السيد رشيد رضا[1] ، وأثبته فى تفسيره . كما اختاره غيره من مجتهدى العصر الحديث .

ومن الأسس التى انبنت عليها فكرة « الإجماع » أن العقيدة فى الشريعة الإسلامية هى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرثه أحد ، فى زعامته الدينيه أو مقامه الروحى — لم يرثه فرد ولا هيئة ، وإنما هو موروث بأمته كلها . فالأمة الإسلامية بأسرها هى التى ورثت الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقامت مقامه ، فى سلطته وقدسيته ومكانته ، وهو ممثل بها منذ وفاته أبد الدهر .

ولكننا نعود بعد ذلك لنبين أوجه الخلاف بين الإسلام والديموقراطية ، وهى وجوه ذات أهمية كبرى . فبعد معرفتها يظهر أنه يكون من الخطأ الكبير أن يُظن أنهما شىء واحد ، أو أن نظاميهما متطابقان . ومع أن هناك فوارق عديدة ، إلا أنا نقتصر على ذكر أهمها .

فأهم هذه الفوارق بين الديمقراطية والإسلام هى إذن الأمور الثلاثة التالية :

الأمر الأول : أن المراد بكلمة « شعب » أو « أمة » فى الديمقراطية الحديثة كما هى معروفة فى عالم الغرب ، أنه شعب محصور فى حدود جغرافية ، يعيش فى إقليم واحد ، تجمع بين أفراده روابط من الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة ، أى أن الديمقراطية مقترنة — لا محالة — بفكرة « القومية » أو العنصرية ، وتسايرها نزعة التعصب أو العصبية . ولا كذلك الإسلام . فالأمة عنده [illegible] هى التى تربط بينها وحدة المكان ، أو الدم ، أو اللغة . فهذه روابط صناعية أو عارضة . ولكن الرابطة هى الوحدة فى العقيدة : أى فى الفكرة والوجدان . كل من اعتنق فكرة الإسلام — من أى جنس أو لون أو وطن — فهو عضو فى دولة الإسلام . فنظرة الإسلام إنسانية ، وأفقه عالمى . وإن كان هذا لا يمنع

---

(١) تفسير المنار : ج ٥ . ص ١٨٠ — ٢٢٢ .

Marfat.com

أن يوجد فى داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة ، إقليمية أو قومية ، من أجل التنظيم ، أو تحقيق أغراض محلية ، لا تتعارض مع الأغراض العامة .

ودليل ماتقدم قوله تعالى: «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً». سبأ: ٢٨

وقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » . الأنبياء : ١٠٧

الأمر الثانى : أن أهداف الديمقراطية الغربية الحديثة — أو أى ديمقراطية كانت فى الأزمنة القديمة — هى أغراض دنيوية أو مادية . فهى ترمى إلى تحقيق سعادة أمة أو شعب بعينه ، من حيث تحقيق مطالبه فى هذه الحياة الدنيا : ترمى إلى إنماء الثروة ، أو رفع الأجور مثلا ، أو كسب مجد حربى . ولكن أغراض النظام الإسلامى ، أو الديمقراطية الإسلامية — إن صح هذا التعبير — بينما تشمل مثل هذه الأغراض فى الدنيا ، مع إبعاد فكرة التحيز القومى — تجمع إلى جانبها أغراضاً روحية ، بل إن الأغراض الروحية هى الأهم ، وهى الأساس وهى الأسمى . قال ابن خلدون فى 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 فى أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية ، وتقوم بكل أعمال الخير التى يأمر بها الدين ، والتى تؤدى إلى رضوان الله ، وتحقق المطالب الروحية للأنسان ، كما أنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقى المقياس الذى تقيس به أعمالها ، وكل تصرفاتها .

الأمر الثالث : أن سلطة الأمة فى الديمقراطية الغربية مطلقة . فالأمة حقاً وعلى الإطلاق هى صاحبة السيادة ، هى — أو المجلس الذى تنتخبه — التى تضع القانون أو تلغيه . والقرارات التى يصدرها هذا المجلس تصبح قانوناً واجب النفاذ ، وتجب له الطاعة حتى و إن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقى ، 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 .وفى سبيل ذلك تُسفك دماء لا تنتهى وتزهق أرواح بشرية لا تعد . وتشقى الإنسانية كلها من أجل هذا .

ولكن فى الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا . وإنما هى مقيدة بالشريعة بدين الله ، الدين الذى اعتنقه والتزم به كل فرد منها . فهى لا تستطيع أن تتصرف إلا فى حدود هذا القانون . وهذا القانون هو الذى يحتويه الكتاب والسنة . وإذا كان قد اعتُرف بأن إرادة الأمة الكلية أحد مصادر القانون ، فالمفهوم أن هذه الارادة تعتمد على ما جاء فى الكتاب والسنة أيضاً ، فى صورة ما وقد خُولت هذا الحق نفسه بمقتضى أمر منهما ، وإن كان فرض أن من خصائص إرادة هذه الأمة أنها لن تحيد عن الحق ، أى لن تنحرف عن المنهج الذى رسمه هذان المصدران . فالأمة فى الاسلام — أو إذا شئت فى الديمقراطية الاسلامية ملتزمة بالقانون الأخلاقى، ومقيدة بمبادئه. وقد فرض الدين عليها واجبات وكلفها بمسئوليات . وقد سبق أن بينا ذلك حينما تكلمنا على الطبيعة العامة لفروض الكفاية التى هى واجبة على الأمة بأسرها .

هذه هى الفروق — إذن — بين الديمقراطية والنظام الاسلامى

وهنا نستطيع أن نجيب على السؤال الذى طلبنا الاجابة عليه فى بداية البحث وهو : أين مقر السيادة ، أو من هو صاحب « السيادة » — بالمعنى الدستورى الحديث — فى الدولة الاسلامية ؟

فما دمنا قد أثبتنا أن الاسلام لا يتطابق مع أى من النظم السياسية التى عددناها ، 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

Marfat.com

قيام الدولة و بقاؤها إلا بوجود هذا التلازم . هذان الأمران هما: ١ — الأمة + ٢ — القانون أو شريعة الإسلام . فالأمة والشريعة — معاً — هما صاحبا السيادة فى الدولة الاسلامية .

فالدولة الاسلامية إذن — على هذه الصورة — نظام فريد ، خاص بالإسلام ، لا يصح القول بأنه يتطابق مع أى من النظم المعروفة ،ولذا فإنه ينبغى أن يوضع لها اصطلاح خاص ، وتسمى باسم يمثل حقيقتها . وما دام مثل هذا الإسم لم يوضع أو لم يُهتد إليه بعد ، فيكفى الآن أن يشار إليها بصفة مجملة ، على أنها « النظام الاسلامى » . فإن كان لا بد من استعمال لفظ «ديمقراطية » فيمكن أن يوصف هذا النظام — على وجه تقريبى — بأنه « ديمقراطية » ، إنسانية ، عالمية ، دينية ، أخلاقية ، روحية ومادية معاً . أو يجوز — وهذه المعانى ماثلة فى الذهن — أن تجمع كل هذه الصفات فى تعبير موجز ، فيقال : هذه هى « الديمقراطية الاسلامية».

Marfat.com

المراجع

١ — القرآن الكريم

٢ — التفسير الكبير : الطبرى

٣ — الكشاف : محمود بن عمر الزمخشرى

٤ — تفسير البيضاوى

٥ — مفاتيح الغيب (التفسير) . الرازى

٦ — تفسير أبى السعود

٧ — السيرة النبوية : ابن هشام

٨ — الخراج : أبو يوسف

٩ — الطبقات الكبرى : ابن سعد

١٠ — صحيح البخارى

١١ — شرح البخارى : القسطلانى

١٢ — صحيح مسلم

١٣ — الكافى : لأبى جعفر الكلينى

١٤ — فرق الشيعة : النوبختى

١٥ — الكامل : أبو العباس المبرد

١٦ — تاريخ الأمم والملوك : الطبرى

١٧ — مروج الذهب : المسعودى

١٨ — الفهرست : ابن النديم

١٩ — مقالات الإسلاميين : الأشعرى

٢٠ — أصول الدين : البغدادى

Marfat.com

٢١ — الفرق بين الفرق : البغدادى
٢٢ — شرح نهج البلاغة : ابن أبى الحديد
٢٣ — المنية والأمل : المرتضى
٢٤ — الأحكام السلطانية : الماوردى
٢٥ — أدب الدنيا والدين : «
٢٦ — شرح أدب الدنيا الخ : الأرزنجانى
٢٧ — الإرشاد : الجوينى « إمام الحرمين »
٢٨ — إحياء علوم الدين : الغزالى
٢٩ — الاقتصاد فى الاعتقاد : الغزالى
٣٠ — الرد على الباطنية : الغزالى
٣١ — نهاية الإقدام فى علم الكلام : الشهرستانى
٣٢ — الملل والنحل : الشهرستانى
٣٣ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ابن حزم
٣٤ — الأربعين فى أصول الدين : الرازى
٣٥ — منهاج السنة النبوية : ابن تيمية
٣٦ — السياسة الشرعية : ابن تيمية
٣٧ — إعلام الموقعين : ابن قيم الجوزية
٣٨ — المواقف وشرحها : الإيجى والجرجانى
٣٩ — شرح العقائد النسفية : التفتازانى
٤٠ — المقدمة : ابن خلدون
٤١ — الكامل فى التاريخ : ابن الأثير
٤٢ — وفيات الأعيان : ابن خلكان
٤٣ — تاريخ الخلفاء : السيوطى

Marfat.com

٤٤ — المنهاج وشرحه : النووى والرملى
٤٥ — الهداية : برهان الدين المرغينانى
٤٦ — مجمع الأنهر : عبد الرحمن شيخ زاده
٤٧ — رد المحتار (الحاشية) : ابن عابدين
٤٨ — جمع الجوامع وشرحه : السبكى والجلال المحلى
٤٩ — سراج الملوك : أبو بكر الطرطوشى
٥٠ — سلوك المالك فى تدبير الممالك : ابن أبى الربيع
٥١ — المنهج المسلوك . عبد الرحمن بن عبد الله
٥٢ — لسان العرب : ابن منظور
٥٣ — القاموس المحيط : الفيروزابادى
٥٤ — محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية : الخضرى
٥٥ — الإسلام وأصول الحكم : على عبد الرازق
٥٦ — الخلافة : رشيد رضا
٥٧ — فجر الاسلام : أحمد أمين
٥٨ — ضحى الاسلام : أحمد أمين
٥٩ — الشافعى : محمد أبو زهرة
٦٠ — الفتنة الكبرى : طه حسين

Marfat.com

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.

Marfat.com

فهرس الكتاب

صفحة

مقدمة : ٣ — ٨

الفصل الأول : نشأة النظريات الاسلامية

١ — الأسس الأولى ٩ — ٢٩

عصر النبوة ١٠ — الإسلام والسياسة ١٣ — البرهان التاريخى ١٥ — حق الاجتهاد ١٧ — تفويض الأمر ١٨ — فى اجتماع « السقيفة » ١٩ نشأة نظام الخلافة ٢٣ — مناقشة رأى ماكدونالد ٢٥ .

الفصل الثانى : نشأة النظريات الاسلامية

٢ — الأحزاب والمذاهب ٣٠ — ٦٩

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 أبى 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 .

Marfat.com

الفصل الثالث : الامامة : 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 الأصم 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 — الأمة هى الأصل ١٤٧ فكرة الاكتفاء أو التمثيل ١٥١ —

Marfat.com

أهل الحل والعقد ١٥٣ — مسألة العدد ١٥٦ — موافقة الارادة العامة ١٥٩ —

ولاية العهد ١٦٥ — الامامة لا تورث ١٦٨ — الرضا بالعهد ١٦٩ — تعدد الأئمة ١٧٢ — وحدة الأمة الاسلامية ١٧٣ — مسائل فرعية أخرى ١٧٦ .

الفصل السادس : الولايات والشروط والواجبات ١٧٨ - ٢١٦

عقود أخرى ١٧٨ — التفويض والتنفيذ ١٧٩ — أنواع الولايات ١٨٢ — الشروط ١٨٣ — العلم ١٨٤ — الثقافة الخ ١٨٦ — الكفاية النفسية والجسمية ١٨٧ — العدالة ١٨٨ — الولاية الكاملة ١٨٩ — النسب ١٩١ — رأى ابن خلدون ١٩٦ — الواجبات ١٩٨ — فروض الكفاية ٢٠٢ — الامامة ٢٠٥ — القضاء ٢٠٦ — الجهاد ٢٠٧ — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ٢٠٨ — القيام بعلوم الدين والدنيا ٢١٠ — توفير وسائل العمران ٢١١ — التكافل الاجتماعى ٢١٢ — عمومية النظام الاسلامى ٢١٥ .

الفصل السابع : بين الأمة والحاكم ٢١٧ - ٢٦٩

العدل ٢١٧ — المساواة أمام القانون ٢٢٠ — العدل والمجتمع ٢٢١ — العدل للأقليات الدينية ٢٢٢ — الشورى ٢٢٤ — مسئولية الحاكم ٢٢٨ — من أخطاء المستشرقين ٢٣٤ حالة الضرورة ٢٣٦ — الخروج أم الصبر ٢٣٩ — مسألة

Marfat.com

الطاعة ٢٤٦ — طبيعة الدولة والسيادة ٢٥١ — الاسلام والديمقراطية — ٢٦٢ .

المراجع : ٢٦٩ — ٢٧٢ .

الفهرس : ٢٧٣ — ٢٧٦ .

[تم طبع هذا الكتاب فى مطبعة لجنة البيان العربى بالقاهرة فى يوم الإثنين ٨ من رجب سنة ١٣٧٢ (الموافق ٢٣ من مارس سنة ١٩٥٣) والحمد لله أولا وآخراً]

رشيد محفوظ كامل
المدير الفنى للمطبعة

Marfat.com

استـــدراك

الصفحة	السطر	الخطـأ	الصواب
١٥	٥	فى المدنية	فى المدينة
٦٠	١٦	أساسيا	سياسيا
٦٤	١١	وقال معاوية	وقال عن معاوية
٨٩	٧	: ١١٨	: ١٢٤
١٠٧	٨	اصطلاحى	اصطلاح
١٢٣	٢١	« حقوق الإنسان »	« العدالة السياسية »
١٦٠	٢٢	ص : ٢١٨	ص : ٢٨١
١٨٤	٢٣	ورأوا لا يمكن	ورأوا أنه لا يمكن
٢١٨	١١	يا داود إذا	يادادود إنا
٢٢٩	١٩	الذى	التى
٢٣٦	٣٣	Califate	Caliphate
٢٣٨	٩	الأمر الأول	الأمر الثانى
٢٣٨	١١	« «	« «
٢٤٨	٣	عنا	عنهما
٢٤٨	٢٠	Subgects	Subjects

غلطیاں درست کر دی گئیں

Marfat.com

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-Fayan El-Arabi Press
Cairo
1952

Marfat.com