



عمادة الدراسات العليا

جامعة القدس

"الدولة ونظام الحكم دور الفقيه المسلم في الحياة العامة من وجهة نظر فلسفية"

جواد حسين عبد الفتاح حسين "دارعلي"

رسالة ماجستير

القدس - فلسطين

1441هـ / 2019م

"الدولة ونظام الحكم دور الفقيه المسلم في الحياة العامة من وجهة نظر فلسفية"

إعداد:

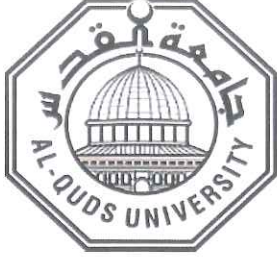
جواد حسين عبد الفتاح حسين "دار علي"

بكالوريوس تاريخ وعلوم سياسية جامعة بيرزيت /فلسطين

المشرف: أ.د. سري نسيبة

قدمت هذه الرسالة إستكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الفلسفة/ كلية الدراسات العليا
جامعة القدس

1441هـ / 2019م



عمادة الدراسات العليا

جامعة القدس

إجازة الرسالة

"الدولة ونظام الحكم دور الفقيه المسلم في الحياة العامة من وجهة نظر فلسفية"

اسم الطالب: جواد حسين عبد الفتاح حسين "دارعلي"

الرقم الجامعي: 21711232

المشرف: أ. د. سري نسيبة

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ 2019/11/27 من لجنة المناقشة المدرجة أسمائهم وتواقيعهم:

التوقيع:

1. رئيس لجنة المناقشة: أ. د. سري نسيبة

التوقيع:

2. الممتحن الداخلي: أ. د. مصطفى أبو صوي

التوقيع:

3. الممتحن الخارجي: د. أحمد عبد الجواد

القدس - فلسطين

1441هـ / 2019م

إهداء

إلى روح والدي الحبيب العزيز الغالي رحمه الله وأسكنه الفردوس الأعلى، وإلى والدتي الحبيبة الغالية حفظها الله ورعاها، اللذين لا يمكن لكلمة شكر أن توفيها حقهما، ولا يمكن للأرقام أن تُحصى فضائلهما، فقد زرعنا في نفسي معاني الحب والوفاء والعزة والكرامة، والإخلاص والانتماء للوطن والشعب، وكانا الحافز القوي لي لخوض غمار الحياة.

إلى روح شقيقي الحبيب الغالي الشهيد العسكري (جمال "أبو قيس") رحمه الله وبرحمته واسكنه فردوس الجنة. كم كنت عظيماً أبا قيس.

إلى روح الحاجة (نزهة أم زكي "نسيبة") والددة أ. د سري نسيبة الذي خصني بمنحة دراسية لاستكمال تحصيلي العلمي عن روح والدته رحمها الله وأسكنها فردوس جنته.

إلى "أسرتي" زوجتي الغالية وأبنائي اللذين وفروا لي الرعاية والراحة والهدوء والوقت، وإلى توأم الروح "ز" حبيبتي التي دعمتني وشجعتني وشاركتني في الأفكار لاختيار عناوين فصول ومباحث هذه الرسالة، وإلى شقيقتي الغاليات الحبيبات اللواتي دوماً مددن لي يد المساعدة والدعم المعنوي والمالي، وإلى شقيقي الحبيب جميل الذي دوماً شجعتني لاستكمال تحصيلي العلمي، وإلى شقيقي الغالي جلال الذي لم يتأخر لحظة عن دعمي وتشجيعي.

إلى شهداء، وجرحى، وأسرى وطني الغالي "فلسطين".

وإلى أصدقائي وأحبتي وأساتذتي، الذين لم يخلوا علي بالدعم والتشجيع
والمشورة.

هذا كان الإهداء، ومن الله الهدى، وفي طريقة الاهتداء.

الشكر والتقدير

يقول الحبيب المصطفى محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم: "لا يَشْكُرُ اللهَ مَنْ لا يَشْكُرُ النَّاسَ".

الحمد لله سبحانه وتعالى، الذي منحني القوة والصبر والعزيمة والإرادة لإنجاز هذه الرسالة، ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أسجل خالص شكري لـ حكيمننا الفاضل، الأستاذ الدكتور سري نسيبة، الذي أشرف على هذه الرسالة، مثنيا عليه تواضعه الكبير وأسلوبه الرصين في إعطاء النصائح، وإثراء الأفكار، وضبط المنهجية. ولا يفوتني أيضا، أن أسجل وافر شكري لأساتذتي الكبار الأفاضل الأستاذ الدكتور شكري بطرس العبد، والأستاذ الدكتور مصطفى أبو صوي، والدكتور صبحي ريان، والدكتور سعيد زيداني، والدكتور محمود زياد والدكتور صلاح عدامة والدكتور بلال إزرينة اللذين لم يبخلوا علي بأي حوار، أو فكرة، أو نقد من شأنه تطوير البحث.

كما أتقدم بشكري الكبير إلى صديقي الغالي السيد اللواء/الدكتور محمد جبريني المساعد الأمني لوزير الداخلية الذي لم يبخل في منحني الدعم والوقت الكافي لكي أوفق بين القيام بواجبي الوظيفي واستكمال تحصيلي الأكاديمي.

وفي هذا المقام لا أنسى الدكتور الغالي غسان فخري عباس عميد التسجيل والقبول في جامعة بيرزيت الشهداء أثناء فترة دراستي، الذي أكن له كل المودة ... وأشكره من صميم قلبي على مواقفه المشرفة معي أثناء دراستي مرحلة البكالوريوس في جامعة بيرزيت "الشهداء".

كما لم ولن أنسى الشهيد القائد العملاق الإنسان المفكر الأديب، العسكري التنظيمي صخر حبش "أبو نزار" عضو اللجنة المركزية لحركة فتح على تشجيعه ودعمه لي أثناء دراستي مرحلة البكالوريوس رحمك الله عم "أبو نزار".

وشكر خاص لكل من الصديقان الوفيان: صديقي الصدوق الأستاذ المستشار القانوني شادي أبو عره الذي وقوف بجانبني بصدق وأمانه.

صديقي الغالي الأستاذ محمد حسين الوفي الذي واكب معي مرحلة الدراسة منذ بداية لحظة التسجيل للماجستير حتى النهاية دون كلل أو ملل.

والشكر الجزيل موصول إلى كل من مدّ لي يد العون والمساعدة بجميع صورها وأشكالها، وإلى كل من ساعدني على الوصول لما احتجته من مراجع. ولا أنسى في هذا المقام أن اشكر من أعماق قلبي الأصدقاء الذين وقفوا معي مادين يد الدعم والمساندة.

وأخيرا فإن وفقت هذه الرسالة وقدمت ما هو مأمول، فهو منسوب لجميع من ساعدني في إخراجها على هذه الصورة، وما كان بها من نقص فهو راجع للباحث وحده.

ولله الفضل من قبل ومن بعد. وهو ولي التوفيق.

إقرار

أقر أنا معد الرسالة أنها قدمت لجامعة القدس لنيل درجة الماجستير، وأنها نتيجة أبحاثي الخاصة باستثناء ما تم الإشارة اليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة أو أي جزء منها لم يقدم لنيل أية درجة عليا لأي جامعة أو معهد.

الاسم: جواد حسين عبد الفتاح حسين "دار علي"

التوقيع:  جواد حسين

التاريخ: 2019/11/27

ملخص

هدفُ البحث إلى دراسة الفكر الإسلامي وإذا ما حدث فيه وعليه متغيرات وتغيّر أم لا؟ بالإضافة إلى دراسة نظام الحكم في الإسلام "الدولة الإسلامية".

كما اشتملت الدراسة النظر في ماهية العلاقة ما بين الحاكم "ال خليفة" و "الفقيه المسلم" مفسر الشريعة.

شملت الدراسة أيضا دراسة العديد من فكر المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث.

وحاولت الدراسة الإجابة على التساؤل: "هل من الأفضل للإسلام "الدولة الإسلامية" دمج الدين بالسياسة أم الفصل بينهما؟ وذلك من خلال النظر إلى التاريخ الإسلامي منذ فجر الإسلام وحتى يومنا هذا.

لقد ركز الباحث على تطور نظام الحكم في الإسلام، وعلى ماهية العلاقة بين الحاكم "ال خليفة" و "الفقيه المسلم" مفسر الشريعة، وذلك من خلال أخذ نماذج مميزة ومهمة وذات أثر جلي في التاريخ الإسلامي ومن هذه النماذج: فترة حكم النبي الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم). عهد الخلافة الراشدة، وتم التركيز على عدة نماذج مهمة: النموذج الأول: الإمام الفقيه أبو حنيفة النعمان. النموذج الثاني: الإمام الفقيه أحمد بن حنبل. النموذج الثالث: المذهب الاعتزالي. النموذج الرابع: النظر في فكر العديد من المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث.

لقد خرج الباحث ب عدة تساؤلات وإشكاليات لها علاقة لتطور الفكر الإسلامي، ونظام الحكم في الإسلام، كما أن لها علاقة في عملية آليات اختيار الخليفة تطرق لها في خاتمته وهي بحاجة إلى معالجة من خلال العديد من الدراسات والأبحاث المختلفة المعقدة لعل تستطيع معالجة تلك الإشكاليات المعقدة.

State and system of government/ The role of a Muslim jurist in public life from a philosophical Perspective

Prepared By: Jawad Hussien Abd Elfatah Hussien Dar Al

Supervisor: Dr. Sari Anwar Nusseibeh

Abstract

The research aims to study the Islamic system and if it has any changes or development or not? In addition to study the ruling system in Islam “the state in Islam.”

This research looks into Islam’s “ideology” or “system of thought” in order to determine what that is, especially as regards Islam’s position towards the ‘the state’; and to consider whether this has undergone change over time.

The study also includes the view of defining the relationship between the ruler “The Caliph”, Religious man “Muslim Jurist” the Islamic law Shari’ah commentator.

As part of the endeavour to understand position of Islam (religion) towards the state (politics), the study investigates the historic or actual development of the relationship between the Caliph (khalifa, or ruler) and the religious scholar (the faqih). For this purpose, three major historic periods were considered (the prophet’s rule, that of the early or “guided” Caliphs, and that of later Caliphs); as well as four major cases where the main issue under consideration was raised: the respective cases of the jurists Abu Hanifa and Ibn Hanbal, that of the Mu’tazilite school of thought, and that of contemporary schools of Islamic thought. Underlying the general question concerning the role of the Caliph in governance is the question of succession –the entitlement to that role. This question arose with the passing of the prophet (PBUH), and remained a basic issue of contention among jurists.

In addition to that, the study targets studying lots of the ideologies of the Islamic thinkers in the modern ages.

In order to provide a comprehensive picture of the issue under study the research also addresses the views of contemporary Muslim scholars who have dealt with these questions.

The study also tries to answer the following question: “Which is the best for Islam “The Islamic state” including religion in policy or separate them?”. This is done by reviewing the Islamic history of the early period of Islam up to our days

Finally, besides considering the descriptive aspects of Islam’s history in this area this study also addresses the prescriptive question raised in the contemporary period of whether and in what way religion and politics ought to be related.

The researcher has reached to the following questions and problems which have a relationship in the development of Islamic ideology and the governing system in Islam. It has also a relationship in the process of choosing the successor which are mentioned in the conclusion and needed to be tackled in many different and deep researches and studies hoping to solve such problematic issues.

In concluding the researcher suggests that it serves the Muslim community better if quotidian affairs are kept sparate from religion.

فهرس المحتويات

إهداء	Error! Bookmark not defined.
إقرار	أ.....
الشكر والتقدير	Error! Bookmark not defined.
ملخص	ب.....
Abstract	ج
فهرس المحتويات	ه
مدخل إلى الدراسة	1.....
مقدمة	1.....
دوافع وأهمية الدراسة "الموضوع":	2.....
الخطة المتبعة:	4.....
المجال المكاني للدراسة:	7.....
الفصل الاول	10.....
فترات حكم من التاريخ الإسلامي	10.....
المبحث الأول: عهد النبي الرسول الله صلى الله عليه وسلم 570م-632م/11هـ:	10.....
المطلب الأول: حياة الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة	10.....
المطلب الثاني: هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة المنورة عام 622م/1هـ	13.....
المطلب الأول: أحداث سقيفة بني ساعدة سنة 11هـ	18.....
المطلب الثالث: بيعة عثمان بن عفان بالخلافة	21.....
المطلب الثالث: الإمامة:	30.....
المطلب الخامس: القدرية:	37.....

المبحث الخامس: الحضارات الأخرى وأثرها في الدولة الإسلامية:	50
الفصل الثاني	55
الفكر الإسلامي في العهد العباسي	55
المبحث الأول: الفكر الاعتزالي "المعتزلة":	55
المطلب الأول: مراحل ظهور ونشأة المعتزلة وتطورها:	56
المطلب الثاني: فلسفة المعتزلة الدينية:	58
المطلب الثالث: الفلسفة السياسية عند المعتزلة:	59
المطلب الرابع: أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي بصورة عامة:	63
المطلب الخامس: ما قدمته المعتزلة للفكر الإسلامي:	63
المبحث الثاني: الإمام الفقيه أبو حنيفة النعمان:	64
المطلب الثالث: محنة الإمام أبي حنيفة في عهد الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور:	67
المطلب الرابع: آراء أبي حنيفة السياسية:	68
المطلب الخامس: رأي أبي حنيفة في الإيمان:	69
المطلب الأول: الإيمان عند ابن حنبل:	73
المطلب الثالث: قضية خلق القرآن في عهد المعتصم	75
المطلب الرابع: قضية خلق القرآن في عهد الواثق	76
الفصل الثالث	77
نظرة على الفكر الإسلامي بعد انهيار الخلافة الإسلامية سنة 1924م	77
المبحث الأول: المفكر الإسلامي الشيخ القاضي "على عبد الرازق" * 1305-1386هـ / 1888-1966م	77
المطلب الأول: التغيير السياسي عند المودودي:	81
المطلب الثاني: مراحل التغيير السياسي التي يستنتجها المودودي من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم:	82
المطلب الأول: الأصول الخمسة في الفكر الديني عند الدكتور محمد عمارة:	90

المطلب الثاني: الدين والدولة وإشكالية العلاقة بينهما في فكر الدكتور محمد عمارة:.....	93
المطلب الأول: فكر الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين:	101
المطلب الثاني: فكر الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير الإسلامي:.....	108
خاتمة.....	124
المراجع والمصادر.....	133

مدخل إلى الدراسة

مقدمة

حظيت دراسات المجتمع الإسلامي، و"الدولة الإسلامية" ومجمل الأدبيات التي تناولت هذا الموضوع "الدين والدولة" باهتمام بالغ من قبل العلماء والفقهاء والفلاسفة والمؤرخين والمفكرين والكتاب والأدباء المسلمين وغير المسلمين في مختلف العصور بعد أن قام النبي الرسول محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم بتأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة بعد الهجرة إليها من مكة.

يرى الأستاذ الدكتور "محمد عمارة" أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقام دولة إسلامية منذ هاجر إلى المدينة المنورة، ومارس خلالها العمل السياسي، فأوجد نظام المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار من جهة، ونظم العلاقة بين المسلمين واليهود والقبائل وأهل المعتقدات الأخرى في المدينة المنورة من جهة أخرى من خلال ما عرف بـ "مي المدينة"، دستور المدينة "الصحيفة"، وكان هذا حجر الأساس الذي بنيت عليه دولة الإسلام في شكله كنظام سياسي.

المستشرق الروماني كونستانس جيورجيو قال: "وضع النبي صلى الله عليه وسلم دستوراً جديداً لهذه المدينة المستقلة. وقد حوى هذا الدستور اثنين وخمسين بنداً، كلها من رأي رسول الله صلى الله عليه وسلم. خمسة وعشرون منها خاصة بأمور المسلمين، وسبعة وعشرون مرتبطة بالعلاقة بين المسلمين وأصحاب الأديان الأخرى، ولا سيما اليهود وعبد الأوثان. وقد سمح هذا الدستور لأصحاب الأديان الأخرى بالعيش مع المسلمين بحرية، ولهم أن يقيموا شعائرهم حسب رغبتهم، ومن غير أن يتضايق أحد الفرقاء، وضع هذا الدستور في السنة الأولى للهجرة أي عام 623م. ولكن في حال مهاجمة المدينة من قبل عدو عليهم أن يتحدوا لمجابهته وطرده. وسنعرض بعض بنود الدستور، منبهين أن محمداً صلى الله عليه وسلم عندما راعى في دستوره أصحاب الأديان غير المسلمة استلهم مضمونه من كلام الله. يقول محمد صلى الله عليه وسلم في البندين الأول والثاني بعد أن يعدد أسماء القبائل المتواجدة في المدينة: المؤمنون إخوة، فلا يضايق أحداً أحداً، وعليهم تقديم المساعدات بإخلاص، وأن يفدوهم ويبدلوا الأموال لتحريرهم أو دفع الديات عنهم. الفقراء والأغنياء متساوون في جميع الحقوق. كل خلاف مرجعكم فيه إلى الله، وبواسطة رسله تحلونه. يحتفظ اليهود بدينهم، وكذلك المسلمون، ويسري هذا الشرط على كل من

كان على دين ومولاه على دين. لليهود حريتهم في مصاريقهم، وكذلك المسلمون. ولكن إذا هاجم معتد المدينة فعليهم أن يتحدوا ضده وعلى الطرفين أن يحسنوا المعاملة فيما بينهما، ولا يعتدي طرف على طرف. لا يسمح لأحد من سكان المدينة حماية أحد من أهل قريش أو أنصارهم. أرض المدينة حرام لا يسمح أن يثار فيها الجدل. وسر سكان المدينة جميعا من هذا الدستور الشامل، لأنه بُني على أساس العدل¹. جيورجيو على ضوء ذلك اعتبر أن الرسول صلى الله عليه وسلم أسس وأقام دولة الإسلام.

دوافع وأهمية الدراسة "الموضوع":

تتلخص فكرة الدراسة حول الاهتمام بقضية (موقف الإسلام من الدولة ومن المسألة السياسية في عمومها) التي تصاعدت خلال السنوات الأخيرة، وذلك نتيجة نشاط الداعين إلى الإحياء الإسلامي وتعاضم موجة مصطلح "الإسلام السياسي". وكان بالضرورة أن يصاحب هذا الاهتمام التساؤل الرئيس الأساسي للبحث: "ماهية العلاقة بين الحاكم "الخليفة" وبين مفسر الشريعة "الفقيه المسلم"، أي العلاقة، بلغة أخرى، بين الدين والسياسة، وما هو الأفضل للأمة الإسلامية - دمجها معا أم الفصل بينهما؟" هذه قضية تثار اليوم على هذا المستوى، وعلى المستوى الديني والسياسي والفكري العام على امتداد العالمين العربي والإسلامي. فهذا ما دفعني للنظر من باب فلسفي في مسألة فصل الدين عن السياسة أو إن كان الدمج بينهما نافعا أم ضارا؟ وللتشروع في هذا البحث كان لزاما على الباحث أن ينظر في الجدل الذي نشأ في سقيفة بني ساعده حول مسألة الخلافة فور وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم عام 11هـ/632م حيث أبرز هذا الاختلاف - أكان في ذلك الوقت أو في وقت لاحق - قضيتين أساسيتين هما أولا إذا ما كان الخليفة سوف يقوم بدور الحاكم السياسي والديني معا وثانيا إذا ما كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد وضع فعلا أساسا لاقامة حكم مدني؟ لم يكن هنالك سوى ميثاق المدينة الذي وضعه ونظمه الرسول صلى الله عليه وسلم، وتضمن اثنين وخمسين بندا نظمت العلاقة بين المسلمين "مهاجرين وأنصار" من جهة، وبين المسلمين واليهود والقبائل وأهل المعتقدات الأخرى في المدينة المنورة من جهة أخرى. لم يرد أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوصى المسلمين باعتماد ذلك الميثاق كقانون أساسي لتنظيم شؤون الحكم، كما لم يرد نص قرآني أو حديث نبوي شريف صريح لتحديد نظام الحكم، وإنما بعض القواعد العامة فقط حول علاقة الحاكم بالمحكوم. بعض الفقهاء والعلماء والمفكرين اعتبر "صحيفة ميثاق المدينة" بمثابة دستور أو نموذج لدستور وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم للدولة الإسلامية.

وهكذا، أثارت حادثة سقيفة بني ساعدة وما تبعها مجموعة أسئلة تتعلق بنوعية الحاكم في الإسلام كما في نوعية الحكم: هل بالإمكان أو الضرورة أن يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم من يقرر في شؤون النظام

¹. جيورجيو كونستانس. نظرة جديدة في سيرة رسول الله"، تعريب د. محمد التونجي، ط1، 1983م، الدار العربية للموسوعات، ص 192-194.

الديني والمدني معا؟ وهل قام الرسول صلى الله عليه وسلم فعلا بوضع نموذج لهذا الحكم المزدوج ما يمكن اعتباره أساسا لنظام "الدولة الإسلامية"؟

لقد تعددت الأدبيات التي تناولت المفاهيم الأساسية التي تستند إليها الدراسة، ففي حين تناول بعضها ما يخص تعريف "الدولة الإسلامية" بأن بعضها الآخر يتناول ماهية العلاقة بين الحاكم "ال خليفة" و "الفقيه" مفسر الشريعة والفرق بينهما يكمن في أن الأول سردي وتاريخي بينما الثاني يحاول التعمق في تعريف معنى "الدولة الإسلامية" من خلال فهم طبيعة أو ماهية العلاقة ما بين الدور السياسي المدني والدور الديني لل خليفة حيث سرعان ما اتضح تباين المجالين بينهما والدورين اللذين يلعبهما كل من الخليفة الحاكم من جهة والفقيه العالم من جهة أخرى. لم يتطرق الفكر الإسلامي قبل سقوط الخلافة العثمانية لمناقشة مفهوم الدولة الإسلامية بالمعنى العام الذي يشمل الجانب التاريخي لتطور السلطة و الجانب التحليلي الذي ينظر في علاقة الدين بالسياسة إلا أن المفكرين الإسلاميين المعاصرين بدأوا بطرح هذا السؤال من خلال مقابلة مفهوم "الدولة الإسلامية" بمفهوم "الدولة الوضعية"، ففي حين أن الأخيرة تقوم على منهج يضعه الإنسان وتتباين أنظمتها بتباين الظروف التاريخية تتبنى الدولة الإسلامية الإسلام منهجا وسلوكا في إدارة شؤونها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكافة الأمور المتعلقة بتنظيم أمورها الجدل حول نظام الحكم في الإسلام مازال قائما، فبعض المفكرين الإسلاميين أمثال الشيخ القاضي علي عبد الرزاق سعى من خلال كتابة "الإسلام وأصول الحكم" لوضع نظرية رأى البعض فيها أنه يدعو لفصل "الدين عن السياسة"، بينما يرى البعض الآخر أنه أثبت بالشرع وصحيح "الدين" عدم وجود دليل على شكل معين للدولة في الإسلام، بل ترك الله الحرية في كتابه للمسلمين في إقامة هيكل الدولة، على أن تلتزم بتحقيق المقاصد الكلية للشريعة ويحاول أن يثبت فيه أن فكرة "الخلافة" ليست أصلا من أصول الإسلام، وأن هذا الدين لم يفرض نمطا معيناً لترتيب السلطة.

فقضية الإسلام والحكم لا تزال مطروحة تتسابق عليها الأقلام، وفي سياق ذلك برزت كتب تعارض بعضها بعضا، وتلاقي بعضها الآخر ومن أهمها كتب: الحكومة الإسلامية لمحمد حسين هيكل، ودستور أمة الإسلام لحسين مؤنس، والدولة في الإسلام لخالد محمد خالد.

ولتوضيح الرسالة التي عنوانها: "الدولة ونظام الحكم / دور الفقيه المسلم في الحياة العامة من وجهة نظر فلسفية" تناول الباحث معالجة موضوع بحثه من خلال: تمهيد للبحث وثلاثة فصول وخاتمة المصادر والمراجع. **التمهيد شمل:** مدخل إلى الدراسة، مقدمة، دوافع وأهمية الدراسة "الموضوع"، الخطة المتبعة، إشكالية الدراسة، المجال الزمني للدراسة، المجال المكاني للدراسة. **الفصل الأول:** فترات حكم من التاريخ الإسلامي من باب فلسفي نقدي تحليلي. **الفصل الثاني:** الفكر الإسلامي في العهد العباسي من باب فلسفي نقدي تحليلي، يتناول فيه الباحث نماذج مهمة: **النموذج الأول:** الفكر الاعتزالي "المعتزلة". **النموذج الثاني:**

مذهب الإمام الفقيه أبي حنيفة النعمان*. **النموذج الثالث:** مذهب الإمام الفقيه أحمد بن حنبل*. **الفصل الثالث:** نظرة على الفكر الإسلامي بعد انهيار الخلافة الإسلامية سنة 1924م من باب تاريخي وفلسفي نقدي تحليلي. يسلط الباحث الضوء على نماذج مهمة من تاريخ الإسلام المعاصر: **النموذج الأول:** فكر الشيخ القاضي علي عبد الرازق. **النموذج الثاني:** فكر المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي. **النموذج الثالث:** فكر المحدث ناصر الدين الألباني. **النموذج الرابع:** فكر المفكر الإسلامي المعاصر الدكتور محمد عمارة². **النموذج الخامس:** نظرة المفكر الدكتور فرج فودة للفكر السياسي الإسلامي القديم والمعاصر. **ساسا: نماذج من الفكر السياسي الإسلامي للحركات الإسلامية المعاصرة ويتناول فيه: أولاً:** فكر الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين. **ثانياً:** فكر الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير الإسلامي. **ثالثاً:** فكر السلفية. وذلك للوصول إلى الغاية المنشودة لهذا البحث من خلال الإجابة على السؤال الرئيسي للبحث: ماهية العلاقة بين "الخلافة والفقيه" "الدين والسياسة"، وما هو الأفضل للأمة الإسلامية دمج الدين بالسياسة أم الفصل بينهما؟ أي ماهية العلاقة بين "الدين ونظام الحكم" في تاريخ الإسلام. هنالك سؤالان حول ماهية العلاقة بين الدين ونظام الحكم في تاريخ الدين الإسلامي: أحدهما يتعلق بالتاريخ الماضي: كيف كانت العلاقة وهل كان للفقيه دور أساسي وكيف تمثل ذلك... إيجاباً أم سلباً؟ الآخر يتعلق بالنظرية: هل من الأفضل ألا يكون هنالك علاقة أو أن تكون العلاقة فقط بشكل معين؟.

الخطة المتبعة:

ستعالج هذه الدراسة موضوع ماهية علاقة "الدولة بالدين"، وتطور نظام الحكم في العالم الإسلامي "الدولة الإسلامية" فور وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الحاكم "الديني والسياسي"، انطلاقاً من منهجية التحليل الفلسفي "منطقي"، إذ ينطلق قادة "حكام الدولة الإسلامية" بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، من متغيرات في بناء "الجسم السياسي للدولة"، ورؤيا الحكام وإسقاط منهج فكر الفرقة الإسلامية التي ينتمي إليها الحاكم لتحقيق بناء "الجسم السياسي للدولة" ونظام الحكم فيها، فهل كان حكم "الخلفاء" بعد الرسول صلى الله عليه

² الدكتور محمد عمارة مصطفى عمارة ولد عام (1931م) في ضرورة التابعة لمركز دسوق محافظة الغربية في ذلك الوقت وحاليا تابعة لمركز قلين بمحافظة كفر الشيخ في مصر، حافظاً للقرآن، التحق للتعليم في سن الرابعة عشر في الأزهر، ثم التحق بالمعهد الأحمدى بطنطا وأثناء دراسته انضم إلى حزب مصر الفتاة الذي يمزج بين الفكر الإسلامي والاشتراكي والمعارض للحكومة، فامتزجت لديه النزعة الوطنية التحررية والنزعة الاجتماعية مع نزعة الانتماء للإسلام بسبب تأثره في كل من المجدد جمال الدين الأفغاني أحد الأعلام البارزين في النهضة المصرية، ومحمد عبده أحد رموز التجديد في الفقه الإسلامي ومن دعاة النهضة والإصلاح في العلم العربي والإسلامي، كما تأثر في الفكر الاشتراكي لدرجة أبرزت لديه ثورية الإسلام وعدالته وتقدميته وذلك ظهر من خلال كتاباته واكتسب ثقافة إسلامية من خلال حفظه للقرآن ودراسته العلم الشرعي في الأزهر والانفتاح على الثقافة العصرية ممثلة في الاتجاه الماركسي الاشتراكي وهذا دفعه نحو التحول من الفكر الماركسي إلى الفكر الإسلامي والإسلام. التحق بالدراسات العليا وتخصص في الفلسفة الإسلامية ونال درجة الماجستير عن موضوعه "مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة سنة 1970م، ونال درجة الدكتوراه في موضوع: "نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة"، وله العديد من المؤلفات منها: الأمة العربية وقضية الوحدة، العروبة في العصر الحديث، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، والكثير غيرها من المؤلفات وأيضاً كتب شعراً ونثراً، وكان أول مقال نشرته تحت عنوان "جهاد عن فلسطين" وانصبت كتاباته على نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية، والتحقيق بكلية دار العلوم في صدر شبابه شارك في الأحداث السياسية عام 1946م.

وسلم حكم "ديني سياسي" كما كان في عهده؟ أم كان حكماً "سياسياً محضاً، أم دينياً محضاً، أم سياسياً دينياً في آن". وهنا نحن أمام مرحلتين من الحكم: الأولى: أثناء حياة الرسول صلى الله عليه وسلم. الثانية: بعد وفاة النبي الرسول صلى الله عليه وسلم.

إشكالية الدراسة:

تكمن في تحديد ماهية "الحكم" الذي تلا وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، أي أن المشكلة لم تكن موجودة أثناء حكمه، ما يعني أن الدمج بين "الدين والسياسة" كان طبيعياً وواضحاً في عهده كونه مارس السياسة (أي عالج المسائل الدنيوية على مختلف أنواعها) بجواب كونه "رسولاً نبياً" أي حاملاً لرسالة كونية توضح للبشر علاقتهم بالخالق عز وجل. والإشكالية تكمن بعد وفاته وتتمحور حول ماهية العلاقة بين الحاكم الدنيوي وتلك الرسالة الكونية التي استدعت بعد وفاته وبعد جيل أو جيلين وجود علماء متخصصين يفقهون الرسالة كما وردت في الكتاب القرآن وفي أحاديثه الشريفة. ومن هنا نشأ السؤال حول العلاقة بين الخليفة والفقيه /و أيضاً "الدين والدولة"، وللوصول إلى بيان ذلك لا بد من عملية الكشف والبحث في أهمية الفكر الذي قامت عليه "الدولة الإسلامية" التي أسس لها الرسول صلى الله عليه وسلم، بمعنى أنه رسخ مفاهيم العقيدة الإسلامية، وقام بوضع أسس العلاقة بين المسلمين مستنداً إلى ما أوحى إليه من الله في "القرآن الكريم"، وسياسة المجتمع ضمن الرؤيا الدينية الإسلامية، حيث نظم العلاقة بين سكان المدينة المنورة من خلال قيامه بعملية صهر كافة سكان المدينة من يهود ووثنيين في إطار مواطنة "الدولة الإسلامية" الناشئة على الأسس التالية: أولاً: المسجد كمقر للحكم ومركز القيادة والإرشاد والتوجيه والتعليم والتتقيف. ثانياً: الإخاء بين المهاجرين والأنصار. ثالثاً: تنظيم الصحيفة التي نظمت العلاقة بين كل مواطني المدينة وأعراقهم، والتي ترسخ لسلطة الشريعة الإسلامية مجسدة في سلطة محمد صلى الله عليه وسلم. وتلك الوثيقة تعرف باسم "وثيقة المدينة" أو "ميثاق المدينة"، بينما أطلق عليها بعض الكتاب المعاصرين اسم "دستور المدينة"، والمعروفة في كتب التراث باسم "الصحيفة" أو "صحيفة المدينة"، وكانت ترسخياً وتأسيساً لأصول الحكم وحقوق وواجبات المواطنة وحرية الاعتقاد في "دولة" الإسلام الوليدة.

الفقه الإسلامي السياسي لم يعرف مصطلح "الدولة" بمعنى أرض وسكان ونظام حكم، فمصطلح "الدولة" استخدم في بداية الخلافة الأموية وما تلاها دلالة على الأسرة الحاكمة مثل: الدولة العباسية ودولة هارون الرشيد، والكلمة مشتقة من فعل الدوران والتعاقب، بمعنى أن الأسرة الحاكمة تتداول الحكم فيما بينها، ويؤيد ذلك المعنى قول الله تعالى: "وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ"³. وكذلك قوله بشأن عدم تداول المال بين الأغنياء فقط: "كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ"⁴.

³. سورة آل عمران، آية 140.

⁴. سورة الحشر، آية 7.

لقد نالت مدخلات ومخرجات "الدولة الإسلامية" في العالم قسطا وافرا من تلك الدراسات، سواء كان ذلك بالاستعراض التاريخي السردى أو بتحليل مواقف أطراف الصراع. إلا أن هذه الدراسة تتميز عن سابقتها من حيث شموليتها وعمق مضامينها، كونها تتفرد بطرح موضوع جديد يتسم بالمنهج الفلسفي، أي بالعمق الفلسفي التحليلي النقدي، ويتسم أيضا بالحركة والحيوية، وتتعدد حوله الرؤى والأفكار ووجهات النظر والمواقف، إلى جانب ندرة الدراسات التي تناولته بطريقة بحثية منهجية فلسفية تحليلية نقدية، ومن هنا سوف يتم تناول الموضوع "البحث" من باب فلسفي تحليلي نقدي من خلال الإجابة على السؤال الرئيسي للبحث وهو: سؤال تاريخي فلسفي يسلط الضوء على نماذج من التاريخ الإسلامي من حقبة زمنية مختلفة منه وقياس فترة زمنية بأخرى، ضمن معايير محددة وهي: **أولاً:** العلاقة بين "الفقيه والخليفة" وأثرها على شكل الدولة والعالم الإسلامي. **ثانياً:** وبالنظر إلى المعطيات السياسية والدينية والحضارية توافرت مبررات وأهميات دافعة بكل قوة لخوض غمار هذا البحث، ولقد إتبع الباحث المنهج الفلسفي كونه منهجاً نقدياً، تحليلياً نظرياً بالأساس. وبالأغلب إذا ما نظر في التاريخ فهو ينظر فيه من ناحية "فكرية". وأنه يقوم على العقل من أجل استخراج الحقيقة، ويعنى بإدراك الحقائق والمقاصد الأساسية واتخاذ طريقاً للتعميق والتحليل الدقيق، ورسالتنا قائمة أساساً انطلاقاً من باب فلسفي حيث أنّ الفلسفة بحد ذاتها منهجٌ. وذلك من خلال الاعتماد على (الوثائق التاريخية والمصادر والأدبيات المذكورة أدناه والتي تناولت هذا الموضوع بشكل أو بآخر).

كما تم ذكره سابقاً يجري الكاتب بحثه في أجواء عصرية انتشر فيها استعمال مصطلحات ذات صلة بالبحث كمصطلح "دمج الدين الإسلامي بالسياسة" و "الإسلام السياسي"، الأمر الذي تطلب منه النظر أيضاً في ما تعنيه هذه المصطلحات فهل نعني بـ "الدمج" تدين السياسة، بمعنى توظيف الدين لأغراض سياسية، أو أن للدين أغراض سياسية أصلاً نسوس بها شؤون المجتمع والدولة، أم هل نعني بذلك توظيف الدين لأغراض سياسية؟ وماذا نعني بفصل "الدين عن الدولة"؟ هل يعني بالضرورة إلغاء الدين من الحياة العامة أو منع المسلمين من ممارسة شعائرهم الدينية وتحقيق الحياة الروحية التي يرجونها؟ وهل يجب علينا أن ننظر إلى فصل "الدين عن السياسة" على إنه إدخال أفكار جديدة على الحياة الاجتماعية المسلمة؟.

و كذلك بالنسبة لمصطلح "الإسلام السياسي" الذي لا يوافق عليه أصحابه فبالنسبة لهم الإسلام سياسة أصلاً، ولكن أصبح متعارفاً عليه في وقتنا المعاصر بـ "الإسلام السياسي"، فهل انتهج أصحابه منهج الرسول صلى الله عليه وسلم أم ابتدعوا أفكاراً تتماشى ومصالح وغايات وأهداف الأحزاب والجماعات والحركات والتيارات الإسلامية التي تنادي بإعادة بناء "الدولة الإسلامية" / "الخلافة الإسلامية" تحت شعارات إسلامية مختلفة، على سبيل المثال الشعار الذي رفعته جماعة الإخوان المسلمين والذي قال: "دين ودولة، ومصحف وسيف، وشعب وقيادة، وعزة وسيادة، والإسلام هو الحل" ورد عليهم خصومهم بالكثير من الكتابات التي تنتصر لمدينة الدولة في الإسلام، وتدعو إلى إبعاد الدين عن السلطة وتتمنى توجيه الطاقة

الاعتقادية إلى ما يحفظ الامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي. ماذا يريد كلا الطرفين من رفع شعاراتهم؟ وهل ينادي "الإسلام السياسي" بعملية دمج الدين بالسياسة أم ماذا؟. من تم تصنيفهم تحت مصطلح "الإسلام السياسي"، هل حقاً يريدون إقامة "دولة الخلافة" من جديد وإذا كان كذلك كيف وعلى أي أسس ومعايير؟. يريدون دولة إسلامية كما كانت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، أم "دولة خلافة" كالخلافة الراشدة، أم كالخلافة الأموية أم كالخلافة العباسية، أم كالخلافة العثمانية، أم يريدون دولة إسلامية على غرار الدول والدويلات الإسلامية التي نشأت في تاريخ الإسلام أم ماذا؟.

المجال الزمني للدراسة:

ينقسم إلى زمنين هما: الزمن التاريخي والزمن الفعلي أو الحقيقي. فالزمن التاريخي يتناول تغيير السياسة وتطوير نظام الحكم في الدولة الإسلامية. أما الزمن الفعلي أو الحقيقي فهو: ذلك الزمن الذي يمتد على مدار تاريخ "الدولة الإسلامية" منذ لحظة تأسيسها على يد النبي الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. بالتركيز على فترة بداية تأسيس "الدولة" ونظام الحكم فيها، وعلى فترات مختلفة من تاريخ الإسلام التي تم تحول الحكم فيها من نظام حكم إلى نظام حكم آخر.

المجال المكاني للدراسة:

أراضي مكة المكرمة وثم المدينة المنورة ومن ثم ما تبعها من توسع أراضي الدولة الإسلامية عبر التاريخ إضافة إلى أراضي "العالم العربي والإسلامي" في عصرنا الحالي.

وبعد ما تقدم نريد أن نبين:

أولاً: موقف الفرق والمذاهب والعصبيات والقوميات والحركات والجماعات والتيارات والأحزاب الإسلامية التي ظهرت في تاريخ الإسلام من هذه القضية الأساسية "العلاقة بين الإسلام والسياسة"، وكذلك تحديد موقفهم من عدد من القضايا المتصلة بها والمتفرعة عنها، وتتمثل أهمية ذلك في الوقوف على سبر "غور العلاقة بين الخليفة والفقهاء"، ونرى "من الأفضل للإسلام دمج الدين بالسياسة أم الفصل بينهما؟".

ثانياً: موقف ما سمي "بالإسلام السياسي" في عصرنا الحالي من العلاقة بين الإسلام والسياسة وهل يريد من يُطلق عليهم مسمى "الإسلام السياسي" إقامة دولة إسلامية من خلال الدمج بين الدين والسياسة أم ماذا؟. وذلك للوصول إلى غاية هذا البحث المتمثلة في عنوانه وسؤاله الرئيسي وإشكاليته التي تطرقنا لها آنفاً.

لا ريب أن الفكر السياسي العربي الإسلامي، لا سيما في أدوار نشأته لأولى، مرتبط أوثق ارتباط بحوادث التاريخ، إلى درجة أنه ينبغي أن يُنظر إليها وكأنهما جانبان لشيء واحد وجزآن مكملان، أحدهما الآخر، وتختلف طبيعة العلاقة بينهما فتارة تبدو الآراء هي الموحية بالحوادث، تارة تكون هذه، سبباً وظرفاً محيطاً بوجودهما، وقد لا تكون النظرية إلا امتداداً لواقع ماضي أو قياسي على سابقة تم إفرازها في عصور سالفة، أو قد تأخذ العلاقة صوراً أخرى، لذا لا بد أن ندرس الأفكار السياسية الإسلامية، مقترنة بالوقائع التاريخية التي ارتبطت بها، لكي نتعرف على البيئة التي نبتت فيها كل فكرة إلى أن أثمرت نتائجها ووصلت إلى تمام نموها.

وتشكل نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي حجر الزاوية في فقه الحكومة وأركانها وتمثل أهمية متزايدة في مواكبة المبادئ الإسلامية للنظريات السياسية في معالجة إدارة المجتمعات وإدارة الشأن العام، وهذه النظريات في أغلبها كانت جزءاً من منظومة الفقه السياسي الإسلامي الذي تجسد في الدواوين والحسبة والخراج وكتب الجهاد وأحكام الولاية والقضاء والأحكام السلطانية.

فكما هو معلوم، فإن الحالة السياسية عند العرب قبل الإسلام تتمثل بعدم وجود سلطة مركزية تمسك زمام الأمور، فتفرض الأمن في الداخل وتدفع العدوان من الخارج، وإنما اقتصر الموضوع على نوع من التنظيم القبلي الذي يجعل لكل قبيلة زعامة يقوم عليها أحد أفراد القبيلة⁵.

أما الوضع السياسي في مكة، الموطن الأول لظهور العقيدة الإسلامية، فقد كانت مركزاً حضارياً، أهلها لذلك وضعها الديني والاقتصادي والتجاري المميز، وقد حكمت مكة أو أديرت من قبل مجلس شيوخ يطلق عليه اسم "مجلس الملأ" المتكون من رؤساء العشائر والعوائل ولم يكن للمجلس رئيس، وضعف المجلس في نظام التصويت، الذي يجب أن يكون بالإجماع لغرض إنجاز أي قرار حيث يكون على الأغلبية واجب إقناع الأقلية لقبول القرار، لكن المشكلة تظهر عندما يفشلون في إقناع الأقلية، عند ذلك. ربما تلجأ إلى الضغط، وإذا لم تنجح هذه الوسيلة فربما يستعملون أسلوب المقاطعة تعبيراً عن إجبار الأقلية لرغبة الأغلبية⁶.

يورد القرآن الكريم الكثير من المفردات اللغوية ذات المعنى السياسي سواء فيما يتعلق بالحكم مثل "ولاية": قال تعالى: "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ ۖ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا"⁷. "وحكم": قال تعالى: "مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي"⁸، "وملك" حيث وردت في اثنين وأربعين

⁵ النبهان محمد. نظام الحكم في الإسلام، دراسة تتضمن معالم النظام السياسي الإسلامي ومصادره والسلطات العامة فيه، 1974، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، ص 19.

⁶ العلي صالح. محاضرات في تاريخ العرب، ج1، الموصل، مطابع دار الكتب، 1981م. ص 39 وص 11.

⁷ سورة الكهف. آية 44.

⁸ سورة آل عمران. آية 79.

آية منها قوله تعالى: "أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا"⁹. "وسلطان" التي وردت في أربع وعشرين آية جميعها بمعنى الحكم وليس الحاكم منها قوله تعالى: "إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ۚ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا"¹⁰. وقسم من تلك المفردات تتعلق بالحاكم مثل "وال" التي وردت في ثلاث وثلاثين آية، وكلمة "أولياء" وردت في أربع وثلاثين آية: "إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن ۭ وَالٍ"¹¹. "وإمام" وردت في أربع آيات "وأئمة" وردت في خمس آيات قال تعالى: "يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ"¹². "وخليفة" وردت في ثلاث آيات منها قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"¹³. وغيرها كثير لا مجال لذكرها. مما تجدر ملاحظته أن هذه المصطلحات ومدلولاتها تتحدث عن حكام أو أشكال سلطة مما الفته الأمة عبر تاريخها ومما أنجزته من أشكال للسلطة وأنظمة الحكم.

فالخطاب القرآني يوحي أن إيراد هذه المفردات في أحد جوانبه الكثيرة عملية مقارنة وإسقاط وصولاً إلى شكل جديد في نظرية الحكم لم تألفه العرب سابقاً ومن ثم فهو تجربة جديدة مع حسم الأمر لله تعالى ونفي فرص المشاركة الندية وليست تقليداً لتجارب سبق أن مرت بها الأمة وأثبتت نجاحها أو فشلها¹⁴.

إذاً الرسول محمد صلى الله عليه وسلم قد أسند في تأسيس سلطته السياسية على اختيار الله تعالى له، باعتباره رسولاً للبشر، لكن قيمة هذا المستند كانت ستبقى نظرية لولا نجاحه في إقناع الناس بالإيمان بدعوته، فعصر النبوة كان الفترة المثالية التي تحققت فيها المثل العليا بأكمل معانيها، وهي كذلك مرحلة تأسيس، حيث أوجدت الروح التي تسيطر على الحياة السياسية، وأقام النموذج للقدوة والقياس¹⁵.

مما هو معروف أن الفكر السياسي يهتم بالنظام السياسي، ومعالجة المسائل السياسية من حيث النظرية، وما يقترن بهذا النظام وهذه المعالجة من مفاهيم ترتبط بظروف تاريخية ويشكل الفكر السياسي الدعائم العقلية للتغييرات الكبرى التي حدثت في التاريخ البشري، والفكر قديم قدم المجتمع والفكر البشري.

⁹ سورة النساء. آية 53.

¹⁰ سورة الإسراء. آية 65.

¹¹ سورة الرعد. آية 11.

¹² سورة الإسراء. آية 71.

¹³ سورة البقرة. آية 30.

¹⁴ الحديثي نزار. الأمة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين، 1978م، بغداد، دار الحرية، ص 191 وص 991.

¹⁵ الرئيس محمد. النظريات السياسية الإسلامية، ط4، 1966م القاهرة، دار المعارف، ص51.

الفصل الأول

فترات حكم من التاريخ الإسلامي

للقوف على موضوع تأسيس الدولة الإسلامية وظروف نشأتها وتأسيسها ومتى وأين وكيف ولماذا، بالإضافة إلى الفكر، والأسس والمعايير التي قامت على أساسها، وأيضاً الاطلاع على شكل وطبيعة نظامها وحكمها قام الباحث بتقسيم الفصل إلى ستة مباحث:

المبحث الأول: عهد النبي الرسول الله صلى الله عليه وسلم 570م - 632م/11هـ:

فترة حكم النبي الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، سنتحدث عن فترتين من حياته: الأولى: حياته في مكة. الثانية: حياته من السنة الأولى للهجرة حتى وفاته، وسيتم التطرق إلى أسباب الخلاف التي برزت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

المطلب الأول: حياة الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة

ولد "أبو القاسم" محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صلى الله عليه وسلم عام الفيل (570م) في مكة المكرمة، نزل الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم سنة (13ق.هـ/610م) عندما بلغ أربعين عاماً وهو يتأمل في الغار وبالتحديد في شهر رمضان¹⁶، لقوله تعالى: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ"¹⁷. أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ والدعوة إلى عبادته وتوحيده من خلال قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * رَبِّكَ فَكْبُرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ * وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ * وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ"¹⁸. فقام بالدعوة إلى الله ثلاثاً وعشرين سنة، منها ثلاث عشرة في مكة وعشر سنوات في المدينة.

¹⁶ مبارك سيد. حياة محمد (ص). الناشر: المكتبة المحمودية القاهرة، رقم الإيداع 2004/1743، الحواشي. ص26. لقد اختلف المؤرخون في ذلك فذهب طائفة إلى أنه نزل عليه في شهر ربيع الأول، وطائفة في شهر رمضان، وقيل في شهر رجب، وما ذكرناه هو ما نستريح إليه، والله أعلم.

¹⁷ سورة البقرة. آية 185.

¹⁸ سورة المدثر. الآيات 1-7.

لقد بدأ النبي صلى الله عليه وسلم في مكة بدعوة الناس إلى دين الله الحق، إذ كان يدعو إلى أداء الحقوق ورفع الظلم عن المظلومين والحض على الإحسان والرفق ببني البشر والتأكيد على الأخوة والقرابة الإنسانية والمساواة بين بني البشر.

أوضح الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة وجود نظام للحكم، يضبط علاقة الحاكم بالمحكومين، وعلاقة المحكومين فيما بينهم، وعلاقتهم جميعاً بالخالق إلا أنه لم يقدم نفسه على أنه يريد تغييراً سياسياً أو أنه صاحب مشروع من هذا القبيل، ولم يقل إن هذه الأهداف تتطلب تغيير الحكم أو إنشاء نظام سياسي جديد، بل كان يؤمن أن هذه الأهداف يمكن أن يحققها المرء حيثما كان وفي نطاق مسؤوليته مهما كانت محدودة، وإن فعل ذلك فهو قد طبق الإسلام وشريعته وكان مسلماً صالحاً، ولن يضره حال المجتمع أو نظامه السياسي أو الاجتماعي، ويفترض ألا يمنع النظام من ذلك، لأن العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى يؤدي إلى السلام ولا يريد غصب أحد حقه).

لم يكن يشير الرسول صلى الله عليه وسلم إلى نظام بعينه "ملكي دستوري ديموقراطي.....دكتاتوري" وإنما إلى نظام يكفل تحقيق قيم ومعاملات معينة بين الناس كالعدالة والحرية والمساواة.... الخ فهذه القيم الإنسانية التي يحملها الإسلام ويرسخها المسلمون من خلال ممارستها لها تكون الأمة الإسلامية بها إسلامية.

هناك في العالم أنظمة حكم غير إسلامية تمارس العدالة والحرية و....و.... في أنظمتها وفي إطار مجتمعاتها مثل النظام البلجيكي والنظام البريطاني وغيرها، وبذلك فهم يكونوا حققوا قدر عال من العدالة في أنظمتهم ومجتمعاتهم ولا يزالون في محاولة مستمرة للوصول إلى أعلى قدر من العدالة. وبما أن تلك الدول أو الأنظمة غير إسلامية، وجاءت بهذا القدر من العدالة والمساواة إذن فالحرية والعدالة والمساواة هي احتياجات طبيعية لكل إنسان ولكل مجتمع، مسلم أم غير مسلم، وهي قيم إلهية سماوية عالمية طبيعية من حق كل فرد وكل مجتمع بغض النظر عن شكل الحكم الذي يخضع له. الأنظمة الغير إسلامية التي وصلت إلى قدر عال من تحقيق العدالة وصلت إليه بعد عراك طويل مرير مع رجال الدين "الكنيسة" حيدهم وتخلص من سيطرتهم على الدولة. وفي عصرنا الحالي إذا أراد المجتمع الإسلامي تحقيق قدر عال من العدالة عليه أن يطبق القيم الإنسانية السامية التي جاء بها الإسلام من خلال العودة إلى تعاليم الدين الإسلامي الذي جاء في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف، وألا يسمح للمدارس والفرق والجماعات والحركات فرض توجهاتها الفكرية والسياسية على نظام الحكم في الإسلام.

لم يكن الإسلام دعوة تريد تغييراً إلا على نطاق التغيير الإرادي من الظلم وهضم الحقوق إلى الإحسان، بجعل صاحب المسؤولية راعياً في هذا وقائماً به طاعةً لأمر الله تعالى وراجياً جزاءه الذي أوله أن يعيش حياة هائلة طيبة مطمئنة على هذه الدنيا، وألا يبالي بالخسائر أحياناً إن تطلب الأمر لأن الثواب الحقيقي

والجزء الأوفى سيكون في الحياة الآخرة. قال رسول الله: "كل أمّتي يدخلون الجنة إلا من أبى، قيل ومن يأبى يا رسول الله؟ قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى"¹⁹. وليمكن الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم وصفه بقوله تعالى: "إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ"²⁰، وقال تعالى: "مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ"²¹، وقال تعالى: "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ"²²، هذه الآيات وغيرها الكثير من الآيات، بالإضافة إلى السيرة العطرة التي تمتع بها قبل بعثته حيث وصفه قومه "الصادق الأمين"، وأيد الله ذلك في قوله تعالى: "وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ"²³. كل ذلك منح الرسول (ص) محبةً في قلوب أتباعه، وقوةً ومنعةً مكنته من نشر الدين وتعاليمه بما أوحى إليه من الله. قال تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا" * وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا"²⁴. وقال تعالى: "ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ۖ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ"²⁵. وقال تعالى: "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ"²⁶، وهناك الكثير من الآيات التي تعزز موقف الرسول صلى الله عليه وسلم وتجعله مطاعاً من قبل من آمن به وتبعه، فالرسول صلى الله عليه وسلم حكم بين الناس بما أوحى إليه من الله.

الإسلام هو النسخة الكاملة من دين الله الحق الذي كانت عبّر العصور تُظهِر جوانب محدودة منه حسب حاجة القوم والزمان والمكان، ولم تكن أدياناً مختلفة، والذي أنزل على محمد (ص)، وهو ليس مشروعاً سياسياً أو قومياً جاء لينشئ دولة جديدة أو أمة جديدة بالمفهوم القومي السياسي، وإنما جاء ليعيد الناس ليصبحوا أمة إنسانية واحدة يعرفون الله تعالى خالقهم، ويعرفون ما يترتب عليهم من حقوق واجبة كونهم عباداً لله، والتي أساسها أن يقوموا بالعدل، ثم أن يتجاوزوه إلى الإحسان الذي يعني أن يبادروا بالحسنات لمن ليس له حق واجب عندهم، ثم أن يصبح هذا الإحسان بين البشر إحساناً فطرياً كإحسان ذي القربى الذي لا يرجى منه جزاء ولا شكور، ويعيشون الأمن والسلام ويشيعونه في أرجاء الأرض، فيكونون بذلك خلفاء الله تعالى ووكلاءه الذين ينفذون مشيئته ويحققون الغاية من خلق الإنسان كونهم عبيداً ومأمورين منه تعالى، وبذلك يتقبل الناس سلطان الله تعالى على الأرض بإرادتهم واختيارهم، وعندها تكون قد تحققت الغاية

¹⁹ أخرجه البخاري، واحمد في مسنده.

²⁰ سورة القلم. آية 4.

²¹ سورة النساء. آية 80.

²² سورة آل عمران. آية 31.

²³ سورة الزمر. آية 33.

²⁴ سورة النساء. آية 105 و 115.

²⁵ سورة الجاثية. آية 118-119.

²⁶ سورة النجم. الآيات 3-5.

من خلق البشر. هذه هي فلسفة الإسلام ورؤيته ومشروعه. قال تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"²⁷.

المطلب الثاني: هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة المنورة عام 622م/1هـ

شكلت حدثاً مهماً في تاريخ الإسلام، وقادت إلى مرحلة جديدة، وأخذت تتبلور فيها معالم الدولة الإسلامية الأولى المبنية على قاعدة الإخاء الإسلامي ما بين المسلمين، الأنصار "الأوس والخزرج" و "المهاجرين" ومن دخل في الإسلام من يهود وغيرهم، وأسس الدستور الإسلامي الجديد الذي نظم العلاقات ما بين مكونات المدينة، المسلمين والقبائل التي لا تدين بالإسلام واليهود، فكان التعايش بين مختلف الطوائف هو مدى هذا الدستور، "دستور المدينة"، الذي تضمن تنظيم العلاقات ما بين المسلمين من جهة، وأصحاب المذاهب الأخرى من جهة أخرى، في إطار من الحرية الدينية والعدل والمساواة أمام القضاء.

إن نظام الحكم في الإسلام يستند بشكل كامل إلى الشرع الذي يسود كافة أرجاء المجتمع والدولة، وينظر إلى المسلمين كافة على أنهم جماعة واحدة، وأنهم أمة من دون الناس دون تقريق بينهم لجنس أو عرق أو لون، يجتمعون على خليفة واحد، يحكم بينهم بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، كما قال تعالى: "وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ"²⁸. واستجابة لهذا الأمر الرباني قام النبي صلى الله عليه وسلم بتأسيس الدولة، ومارس مهام الحاكم السياسي بجانب دوره كنبى، فشكل جيشاً منظماً، وعقد معاهدات ومواثيق مع غير المسلمين، وقام بتنظيم الشؤون الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والمسؤوليات الدينية، ووجه رسائل إلى الملوك والأمراء في الجزيرة العربية وخارجها، وسيّر الجيوش والسرايا وغير ذلك من متطلبات الحكم، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم أول مؤسس للدولة الإسلامية التي استمرت من بعده، واتسعت وتطورت بما يستجيب للحاجات والمتغيرات المستجدة.

اللامح التي تدل على قيام الرسول صلى الله عليه وسلم بتأسيس دولته، وممارسته لمهام الحكم فيها ما يلي: أولاً: أوضح الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ما زال في مكة ضرورة وجود نظام للحكم، يضبط علاقة الحاكم بالمحكومين، وعلاقة المحكومين فيما بينهم، وعلاقتهم جميعاً بالخالق، فكانت بيعتا العقبة الأولى والثانية، بما تضمنتا من القيم والواجبات الدينية التي تشكل أساساً للدستور الذي ستسير عليه الدولة الإسلامية بمثابة عقد سياسي واضح تقوم على السمع والطاعة للرسول الحاكم صلى الله عليه وسلم، وتحدد بشكل رسمي وصريح دور الرسول صلى الله عليه وسلم ومركزه في دولة المدينة كقائد سياسي إلى جانب

²⁷ سورة الذاريات. آية 56.

²⁸ سورة المائدة. آية 49.

دوره كنبي. **ثانياً:** بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم عُيْد وصوله بإقامة "مسجد قباء" أول مسجد في الإسلام، وأقام بعده في السنة الأولى للهجرة/622م المسجد النبوي في يثرب "المدينة المنورة" الذي يعد بحق داراً للحكومة، حيث مارس فيه مهامه في تنظيم الحياة بجوانبها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، إضافة إلى مهامه الدينية، فكان المسجد مقراً عاماً للمسلمين ولقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم وإدارته وتسييره لأمر الدولة. **ثالثاً:** بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم بتنظيم العلاقات في المجتمع الإسلامي، فوضع وثيقة نظم فيها علاقة المسلمين مع بعضهم مهاجرين وأنصار، وكذلك علاقاتهم مع غير المسلمين في يثرب، بما يوفر الأمن والسلام والسعادة والخير للجميع، فكانت هذه الوثيقة ويطلق عليها بعض الكتاب المعاصرين "دستور المدينة"، والمعروفة في كتب التراث باسم "الصحيفة" أو "صحيفة المدينة"، فكانت هذه الصحيفة أول دستور للحكومة الإسلامية، بين ما هو مقبول ومسموح وما هو مرفوض أو ممنوع، وقد سمت الصحيفة كل قبيلة وكل مجموعة، وحددت لها حقوقها وواجباتها، فكانت هذه الوثيقة إطاراً عملياً واضحاً لبناء دولة إسلامية. **رابعاً:** قام الرسول صلى الله عليه وسلم بالإعداد للقوة الجهادية استجابة لأمر الله تعالى: **"وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ"**²⁹، فجهز الجيوش، وخاض بعد تأسيس الدولة ما يقارب من خمسة وثمانين تحركاً عسكرياً ما بين غزوة وسرية. **خامساً:** بعد أن استتب الأمر للدولة الإسلامية في المدينة وما حولها توجه الرسول صلى الله عليه وسلم باهتمامه خارج الجزيرة العربية، فراسل الملوك والأمراء ودعاهم إلى الإسلام، والالتزام بأحكامه. **ساساً:** نصب الرسول صلى الله عليه وسلم القضاة وعين الولاة، وأوصاهم بتطبيق تعاليم الإسلام وأحكامه، والقيام بمهام الحكم بأمانة ومسؤولية³⁰.

يقول المستشرق الروماني جيورجيو: **"وقد حوى هذا الدستور اثنين وخمسين بنداً، كلها من رأي رسول الله. خمسة وعشرون منها خاصة بأمور المسلمين، وسبعة وعشرون مرتبطة بالعلاقة بين المسلمين وأصحاب الأديان الأخرى، ولا سيما اليهود وعبدية الأوثان. وقد دُوِّنَ هذا الدستور بشكل يسمح لأصحاب الأديان الأخرى بالعيش مع المسلمين بحرية، ولهم أن يقيموا شعائهم حسب رغبتهم، ومن غير أن يتضايق أحد الفرقاء، وضع هذا الدستور في السنة الأولى للهجرة، أي عام 623م. ولكن في حال مهاجمة المدينة من قبل عدو عليهم أن يتحدوا لمواجهة وطرده"**³¹. وذكر جيورجيو في كتابه "نظرة جديدة في سيرة رسول الله في صفحه 192-194، بعضاً من بنود "دستور المدينة"، ولقد اعتبره جيورجيو دستوراً شاملاً، لأنه بُني على العدل.

²⁹ سورة الأنفال. آية 60.

³⁰ دولة فلسطين، وزارة التربية والتعليم العالي. النظم الإسلامية، للصف الثاني عشر، فرع التعليم الشرعي، ط1، 2010/2011 من مركز المناهج، ص6-8.

³¹ جيورجيو كونستانس. نظرة جديدة في سيرة رسول الله، تعريب د. محمد التونسي، الدار العربية للموسوعات، ط1، 1983، مكتبة الفكر الجديد، 2016، ص192.

كل ما سبق يشير إلى أن النبي الرسول صلى الله عليه وسلم لم تكن مسؤولية أعماله مقتصرة على تلقي الوحي الإلهي وتبليغه إلى الناس فحسب، بل يوضح حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على إقامة دولة المسلمين على أسس واضحة محددة مهد لها في مكة، وممارسته لجميع متطلبات الحكم والقيادة من خلال قيامه بمهام إدارية وسياسية كثيرة مثل إدارة: المهام الدينية، المهام الجهادية، المصالح العامة، العلاقات العامة والاتصالات والتحالفات، والولايات والعمال، الأموال العامة، وهي من مسؤوليات الحاكم في الدولة مما يؤكد على وجود نظام للحكم في الإسلام طبقه الرسول صلى الله عليه وسلم على أرض الواقع في المدينة المنورة. ونستنتج مما تقدم أن النبي الرسول صلى الله عليه وسلم كان حاكماً "دينياً روحياً سياسياً".

المصدر الإلهي وحده لم ينتج دولة طوال العهد المكي، وإنما نتجت الدولة بعد المبايعة من قبل أهل "يثرب"، وبعد انضمام المهاجرين إليهم أصبحت هناك قوة بشرية قادرة على حماية الدعوة الجديدة والدفاع عنها وعن رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، ويمكننا القول إن الدولة الإسلامية قد بنيت على أساس النظريتين: "الدينية والتعاقدية"، وبعد ذلك توسعت عن طريق معارك التحرير الإسلامية "الفتوحات الإسلامية".

حين ننظر بإمعان في آيات "القرآن" والأحاديث النبوية ونتأمل فيما استنبطه العلماء المسلمون من أحكام تتعلق بسياسة الدولة، نرى أن نظرية الإسلام السياسية تقوم على أسس ثابتة، وقواعد محكمة، وتعتمد عليها عناصرها، وهي: "السيادة للشرع"³².

نشير لما له من أهمية إلى أن الاختلافات بين المسلمين بدأت في عهد الرسول عندما اشتد عليه مرض موته إلا أن تلك الخلاف بين المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أثناء مرضه وموته لم تصل إلى درجة التنازع في الدين والافتراق³³. ولا بد من الإشارة إلى الفرق ما بين الاختلاف والافتراق: أولاً: إن الافتراق أشد أنواع الاختلاف، وثمره من ثماره. ثانياً: إن من الاختلاف ما لا يصل إلى حد الافتراق، وهو أكثر أنواع الخلاف بين الأمة، فالخلاف بين الصحابة والتابعين والأئمة والعلماء لم يصل إلى حد الافتراق ولا التنازع في الدين. ثالثاً: إن كل افتراق اختلاف، وليس كل اختلاف افتراق. رابعاً: إن الاختلاف سائغ شرعاً، والافتراق غير سائغ. خامساً: أن الافتراق إنما يكون في أصول الاعتقاد والقطعيات والإجماع، وما يؤدي إلى الشذوذ عن جماعة المسلمين والخروج على أئمتهم، والاختلاف دون ذلك. سادساً: الافتراق مذموم كله، والاختلاف ليس كله مذموماً. فإن: الاختلاف يعذر صاحبه إذا كان مجتهداً، والافتراق لا يعذر صاحبه. الاختلاف عن اجتهاد يؤجر عليه المجتهد، والافتراق مأزور صاحبه. الافتراق يكون عن هوى، أما الاختلاف فلا يلزم منه ذلك. الاختلاف رحمة، وأهله ناجون، والفرقة عذاب³⁴.

³² الخياط عبد العزيز. النظام السياسي في الإسلام، ط2، 2004م، القاهرة، دار السلام للنشر، ص96.

³³ مصطفى مصطفى. أصول تاريخ الفرق الإسلامية، 1424هـ/2003م، ص 12-14.

³⁴ المصدر نفسه. ص 25.

الافتراق: هو الخروج عن السنة والجماعة في أصل أو أكثر من أصول الدين الاعتقادية منها أو العملية أو المتعلقة بالمصالح العظمى للأمة، ومنه الخروج على أئمة المسلمين وجماعتهم بالسيف³⁵. اختلاف الصحابة لم يصل إلى التنازع والافتراق، فاختلافهم كان ينتهي إلى الإجماع أو العمل على ما يترجح، أو يفصل في الأمور الخليفة أو أهل الحل والعقد، أو يبقى الخلاف سائغاً، وفي ذلك كله لم يصل الأمر عندهم إلى حد التنازع في الدين، ولا الافتراق والخروج على الجماعة، ولم يبغ بعضهم على بعض. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولهذا لم تحدث في خلافة عثمان بدعة ظاهرة، فلما قتل وتفرق الناس حدثت بدعتان متقابلتان: بدعة الخوارج المكفرين لعلي، وبدعة الرافضة المدعين لإمامته وعصمته، أو نبوته أو إلهيته"³⁶.

المطلب الثالث: مواطن الخلاف والافتراق بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بين الفرق الإسلامية:

الإمامة: وهو أول خلاف حدث في الأمة، وكان تأثيره عظيماً، حتى قال عنه الشهرستاني: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"³⁷. والخلاف حول الإمامة كان من ناحيتين: الأولى: هل الخلافة بالاتفاق والاختيار أم بالنص والتعيين؟ الثانية: شروط الإمامة. فبينما يرى أهل السنة ومعهم الخوارج والمرجئة والمعتزلة أن الإمامة بالاتفاق والاختيار، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على من يخلفه من بعده، يرى الشيعة على اختلاف فرقهم أن الإمامة تكون بالنص والتعيين ما عدا الفرقة الشيعية الزيدية تخالفهم وتقول الإمامة ليست بالنص والتعيين بل بالبيعة، ويجوزون الإمامة في كل أولاد فاطمة سواء كانوا من نسل الحسن أم من نسل الحسين وفيه شروط الإمامة وكان أهلاً لها، وتقول الزيدية أيضاً بالإمام المفضل مع وجود الأفضل، أي أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على شخص يخلفه من بعده. ومن يرون أن الخلافة تكون بالاتفاق والاختيار، يختلفون فيما بينهم في بعض الشروط، حيث يرى أهل السنة أن الاختيار منحصر في قريش، ولا يتقيد الخوارج بهذا الشرط، ويجعلونها عامة بين المسلمين جميعاً. ويبقى ثمة خلاف ليس رئيساً، حيث يذهب بعض فرق الخوارج إلى أنه لا حاجة إلى الإمام، وعلى الناس أن يتتاصفوا فيما بينهم.

الحكم على مرتكب الكبيرة: برزت هذه المشكلة على الساحة مع تولي الأمويين للخلافة، حيث رأى بعض الناس أنهم ليسوا جديرين بالخلافة، فضلاً عن أنهم ارتكبوا في سبيلها بعض الكبائر، كالقتل واغتصاب الأموال، فأعلن الخوارج كفر مرتكب الكبيرة حتى يتسنى لهم بذلك محاربتهم، وذهب فريق من المسلمين - حل بهم اليأس من التخلص من الدولة الأموية وهم المرجئة - إلى أن مرتكب الكبيرة مؤمن، وأن ما يرتكبه

³⁵ المصدر نفسه. ص 22.

³⁶ المصدر نفسه. ص 33.

³⁷ الشهرستاني محمد، الملل والنحل، المحقق أحمد محمد، ط2، 1413هـ/1992م، الناشر: دار الكتب العملية، ص 13.

من كبائر لا يتنافى مع ما في قلبه من إيمان، ثم ظهر المعتزلة وأعلنوا أن فاعل الكبيرة لا هو مؤمن، ولا هو كافر، بل في منزلة بين المنزلتين، وكان رأي أهل السنة أنه مسلم عاصٍ.

مفهوم الإيمان: نتج عن الخلاف في حكم مرتكب الكبيرة خلاف آخر حول العمل وموقعه من الإيمان، فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنه إقرار باللسان وتصديق بالجنان لا يزيد ولا ينقص، وذهب الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، وذهب الجهم بن صفوان إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب.

الجبر والاختيار: ظهرت هذه المشكلة في المجتمع الإسلامي بعد اختلاطه بالشعوب المختلفة، فأخذوا يبحثون هل للإنسان إرادة مستقلة يدبر بها أمره؟ أم أن الإرادة الإلهية مطلقة فيكون الإنسان مجبوراً. فقال المعتزلة بالقدر، وأن العبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله. وفي الاتجاه المضاد وقفت الجبرية بقولها: إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. وتوسط أهل السنة بين الطرفين، حيث قرروا أن فعل العبد فعل له حقيقة ولكنه مخلوق لله تعالى، وأفعال العباد خلق لله وكسب من العباد، فأثبتوا للعباد فعلاً وكسباً، وأضافوا الخلق لله تعالى.

الذات والصفات: لم تُبحث هذه المشكلة زمن النبي، صلى الله عليه وسلم فقد آمن الصحابة رضوان الله عليهم بما جاء في القرآن والسنة متعلقاً بالذات والصفات إيماناً لا تشوبه شائبة، فأثبتوا لله تعالى ما أثبتته لنفسه بلا تشبيه، ونزهوه تعالى من غير تعطيل، فلما ظهرت هذه المشكلة تباينت بصدها الآراء، فظهر تيار التشبيه والتجسيم على يد الرافضة والكرامية، وهناك فريق من المتكلمين أصحاب الحديث أثبتوا الصفات ولكنهم بالغوا في الإثبات حتى وقعوا في التشبيه والتجسيم، ويأتي على الطرف الآخر فريق ينفي الصفات، بدأ مع جهم بن صفوان، وأخذها عنه المعتزلة. بينما ذهب أهل السنة إلى إثبات صفات الله تعالى، ولم يتعرضوا للتأويل، ولا للتشبيه، ولا للتجسيم، وهو ما يمثل قول مالك بن أنس لما سئل عن الاستواء فقال: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة".

الكلام: المشكلة في مسألة كلام الله تعالى من أهم المشكلات التي ظهرت على الساحة الإسلامية حتى سمي العلم بعلم الكلام، وقد ظهر في المسألة أقوالاً كثيرة، منها قول المعتزلة: إن الكلام ليس صفة من صفات الذات، فكلام الله - بما في ذلك القرآن - ليس أزلياً، وأن كلام الله تعالى حادث وأكثرهم يسمون كلامه مخلوقاً، وقول أهل الحديث: إن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً.

مشكلة السمع والعقل: ظهرت هذه المشكلة على الساحة الإسلامية لمعرفة مدى موقع العقل مع الشرع. هل يتقدم العقل؟ أم يتقدم الشرع؟ وإلى أي حد يعول على العقل في مجال العقائد والتشريع؟ "وهناك اتجاهات

ثلاثة في هذه المشكلة عند متكلمي الإسلام، فالإتجاه الأول يقرر أصحابه أن العقل يتقدم الشرع، وهو إتجاه المعتزلة، والإتجاه الثاني يرى أصحابه تقرير سلطة الشرع وحدها، ولا يجعلون للعقل مدخلا فيما جاء به الشرع، ويمثل هذا الإتجاه بعض الحشوية والظاهرية ومن هنا نحوهم، والإتجاه الثالث يتوسط أصحابه بين هذين الطرفين، فيجعل الشرع متقدماً على العقل، ولكنه مع ذلك يجعل للعقل مدخلا في فهم الشرع، وهو إتجاه أهل السنة والجماعة، ومنهم الأشعرية". هذه أبرز المشكلات التي واجهت الفرق الإسلامية، والتي كانت سبباً للخلاف بينها، وزادت من هوة التباعد بين أصحابها، فلكل فرقة رأي في هذه المشكلات، تعلنه وتتصره، وتلتزم له الحجج والبراهين، وتفرضه على الناس بالجدل والمناظرة تارة، وبالقوة والإرهاب والسلطان تارة أخرى، ولا سبيل للالتقاء بعد هذا الخلاف³⁸.

المبحث الثاني: "سقيفة بني ساعدة" حتى نهاية عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه:

سنتناول في هذا المطلب ثلاث مسائل مهمة للغاية، كل واحدة منها سيتم تناولها في مطلب مستقل:

المطلب الأول: أحداث سقيفة بني ساعدة سنة 11هـ

لحظة وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وقبل أن يدفن حيث نجم الخلاف بين المسلمين حول من هو اللاحق في الخلافة الأنصار "الأوس والخزرج" أم "ملمس قريشي"، وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان، فاختلف المهاجرون والأنصار فيها، فقالت لأنصار: منا أمير ومنكم أمير. واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصاري، فاستدركه أبو بكر وعمر في الحال، بأن حضرا سقيفة بني ساعدة وقال عمر: كنت أزور في نفسي كلاماً في الطريق، فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم فقال أبو بكر: مه*³⁹ يا عمر، فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ما كنت أقدره في نفسي كأنه يخبر عن غيب، فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الفتنة، إلا أن بيعة أبي بكر كانت فلتة*⁴⁰. وفي الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فإذا رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنها تغرة*⁴¹ يجب أن يقتل. وإنما سكنت الأنصار عن دعواهم لرواية أبي بكر عن النبي عليه الصلاة والسلام: "الأئمة من قريش"⁴². وهذه

³⁸ عثمان عبد التواب. أثر الخوارج في الفكر الإسلامي المعاصر، أصل هذا الكتاب رسالة ماجستير، من الجامعة الأمريكية المفتوحة/قسم أصول الدين/شعبة العقيدة 12/شعبان/1424هـ / 2003/10/9م، سلسلة الرسائل الجامعية 2، ص 34-37.

³⁹ اكفف.

⁴⁰ دون تبذر وتمهل "هفوة" فلتة لسان.

⁴¹ تغرة: غرر بنفسه تغريراً وتغرة: عرضها للهلاك.

⁴² رواد أنس بن مالك. ورواه وأخرجه أحمد في المسند، وثقه ابن حجر العسقلاني. وهو حديث صحيح متواتر.

البيعة التي جرت في السقيفة، ثم لما عاد إلى المسجد انثال*⁴³ الناس عليه وبايعوه عن رغبة، سوى جماعة من بني هاشم وأبي سفيان من بني أمية، وعلي بن أبي طالب حيث كان مشغولاً بما أمره النبي صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه وملأزمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة⁴⁴.

اختيار "مبايعة" أبو بكر الصديق خليفة للمسلمين: تم اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين في سقيفة بني ساعدة سنة 11هـ، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وقبل أن يدفن، فاجتمع عدد من الأنصار في سقيفة بني ساعدة بعد إعلان أبي بكر بموت الرسول صلى الله عليه وسلم، وفكروا في بيعة سعد بن عباد زعيم الخزرج وهم أكثر من الأنصار، كأمر للمسلمين وأسرع رجل إلى المسجد النبوي وأخبر عمر بن الخطاب عن اجتماع الأنصار في السقيفة، وتكلم مع أبي بكر، وأدركا ضرورة انتخاب خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فوراً لتدارك أي خطر لحدوث خلاف في أمر ما، فأسرعا وصاحبهما في الطريق أبو عبيدة، فلما وصلوا إلى السقيفة رأوا خطيباً من الأنصار يذكر فضل الأنصار وما قدموا للمسلمين من خدمات جليلة، فأراد عمر أن يتكلم في الأمر، إلا أن أبا بكر منعه وقام بنفسه، فذكر أولاً فضل الأنصار ثم قال: ولكن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش هم أوسط العرب داراً وأنساباً، ثم قال: وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم، وأخذ بيدي عمر وأبي عبيدة، وقام الحباب بن المنذر الأنصاري وقال: منا أمير ومنكم أمير، فقال عمر هيهات لا يجتمع اثنان في قرن، والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، وقال أبو عبيدة: يا معشر الأنصار، إنكم أول من نصر فلا تكونوا أول من بدل وغير. فقام بشير بن سعد الأنصاري وأثنى على الأنصار ثم قال: ألا إن محمداً صلى الله عليه وسلم من قريش وقومه أحق به وأولى، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تتازعوهم، وقام أسيد بن حضير سيد الأوس من الأنصار ودعا إلى بيعة المهاجرين كذلك. ثم قام عمر بن الخطاب وخاطب الأنصار قائلاً: أستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم أبا بكر للصلاة قالوا: بلى، قال: فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم من قدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا: لا أحد، ولكن أبا بكر قام وقال لعمر بن الخطاب: أبسط يدك لنبايعك، قال عمر: أنت أفضل مني، قال: أنت أقوى مني، فقال عمر: أن قوتي لك مع فضلك. وقام عمر وأبو عبيدة وقالوا: لا ينبغي لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكون فوقك يا أبا بكر، أنت صاحب الغار مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وثاني اثنين، وأمرك رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اشتكى، فصليت بالناس، فأنت أحق الناس لهذا الأمر، ثم أخذ عمر بيد أبي بكر فبايعه وبايعه أبو عبيدة، وقام أسيد بن حضير سيد الأوس وبشير بن سعد الخزرجي وبايعاه، ثم قام كل من كان في السقيفة وبايعوه، إلا أن سعد بن عباد قد تأخر ببيعته قليلاً من الوقت، وفي اليوم الثاني تمت له البيعة العامة في المسجد بعد أن خطب عمر بن الخطاب قائلاً: "أيها الناس كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت ولا وجدت في كتاب الله، ولا

⁴³ انثال عليه الناس: انصبوا عليه وتكاثروا حوله.

⁴⁴ مصدر سابق. مصطفى مصطفى. أصول تاريخ الفرق الإسلامية، ص 14-15.

كانت عهداً عهداً إلي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنني كنت أرجو أن يعيش رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يدبرنا - يكون آخرنا - فإن يك محمد صلى الله عليه وسلم قد مات فإن الله جعل بين أظهركم نوراً تهتدون به، فاعتصموا به تهتدوا، وإن أبا بكر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثاني اثنين إذ هما في الغار، فإنه أولى المسلمين بأموركم، فقوموا إليه فبايعوه"، فقام الناس كلهم فبايعوه. ثم خطب أبو بكر خطبة ذكر فيها أصول الحكم في الإسلام بإيجاز، ".....أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله"⁴⁵. نستنتج مما تقدم أنه تم اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين على أساسين الأول ديني والثاني قبلي. وهنالك الكثير من الخلافات التي تتالت بين المسلمين مثل الخلاف حول قتال المرتدين عن الإسلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وحول التوريث عن النبي صلى الله عليه وسلم.

المطلب الثاني: اختيار عمر بن الخطاب رضي الله عنه خليفة للمسلمين

جمع أبو بكر عندما أشد به المرض عدداً من الصحابة المعروفين الذين كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستشيرهم في الأمر وطلب منهم أن يؤمروا واحدا منهم فلم يستقم لهم ذلك. ثم دعا كلاً من عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وأسيد بن حضير وعلي بن أبي طالب، وعدداً من المهاجرين والأنصار وسألهم عن عمر بن الخطاب وكلهم كانوا على رأي واحد في عمر، ودعا كاتبه عثمان بن عفان وقال له أكتب: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما دعا به أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجاً منها وأول عهده بالآخرة داخلها فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب، أني استخلفت عليكم بعدي" وأخذته غشية قبل أن يسمي أحداً، فكتب عثمان اسم عمر ثم أفاق أبو بكر فقال: أقرأ علي ما كتبت، فقرأ عليه ذكر عمر، فكبر أبو بكر وقال: "أراك خفت أن تذهب نفسي في غشيتي تلك فيختلف الناس فجزاك الله عن الإسلام خيراً، والله إن كنت لها أهلاً". ثم أمره أن يتم فأملى عليه: "فاسمعوا وأطيعوا وإني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيراً فإن عدل فذلك ظني به وعلمي فيه وإن بدل فكل أمريء ما اكتسب، والخير أردت ولا أعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، والسلام عليكم ورحمته وبركاته". ثم أمره فحتم الكتاب وخرج به مختوماً ومعه عمر بن الخطاب وأسيد بن حضير، وأشرف أبو بكر على الناس من كوته فقال: أيها الناس إني قد عهدت عهداً فترضونه؟ فقال الناس: رضينا يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقام علي وقال: لا نرضى إلا أن يكون عمر. فأقرأوا بذلك جميعاً ورضوا به ثم بايعوه، فرفع أبو بكر يديه وقال: اللهم أني لم أرد بذلك إلا صلاحهم، فوليت عليهم خيراً ثم دعاه فأوصاه. توفي أبو بكر رضي الله عنه مساء يوم الاثنين 13/6/22هـ/634/8/22م⁴⁶. وتوفي عمر سنة 23هـ. اختيار عمر بن

⁴⁵ الندوي سراج الرحمن. تقرير أ. د. عبد العزيز العمري. الخلفاء الراشدون، ط2، 1430هـ/2009م، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، ص25-

28.

⁴⁶ المصدر نفسه. ص 56-59.

الخطاب خليفة للمسلمين تم بصورة مختلفة عن سبقة وكان من خلال مشورة أهل الحل والعقد الذين رضوا بمبايعة خليفة للمسلمين وذلك من خلال وصية أوصى بها أبو بكر المسلمين أن يخلفه في حكمهم عمر بن الخطاب، أي فرض عمر على المسلمين من قبل أبو بكر ليكون خليفة من بعده.

المطلب الثالث:بيعة عثمان بن عفان بالخلافة

جمع المقداد بن عمرو أصحاب الشورى وهم عثمان وعلي وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف في بيت المسور بن مخرمة يتشاورون في هذا الأمر وانتهوا إلى أن فوض ثلاثة منهم الأمر إلى الثلاثة الآخرين، ففوض الزبير الأمر إلى علي وفوض سعد إلى عبد الرحمن بن عوف، وترك طلحة حقه إلى عثمان، فقال عبد الرحمن لعلي وعثمان: أيكما يبرأ من هذا الأمر فنفوض الأمر إليه. فسكت الشيطان علي وعثمان، فقال عبد الرحمن: أني أترك حقي من ذلك. والله عليّ والإسلام أن اجتهد فأولي أولاكم بالحق. فقالا: نعم. ثم خاطب كل واحد منهما بما فيه من الفضل، وأخذ عليه العهد والميثاق، لئن ولاه ليعدّلن وإن ولي عليه ليسمعن، فقال كل منهما: نعم. ثم نهض عبد الرحمن بن عوف يستشير الناس فيهما، فاستشار رؤوس الناس وقادة الجند جميعاً وأشتاتاً، ومثني وفرادى ومجتمعين، سراً وجهرًا، وانتهى إلى النساء المخدرات في حجبهن وحتى سأل الولدان في المكاتب، وسأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة، طوال ثلاثة أيام بلياليها، فلم يجد اثنين يختلفان في تقديم عثمان، ثم اجتمع عبد الرحمن في بيت المسور بن مخرمة في اليوم الرابع بعثمان وعلي وقال: أني سألت الناس عنكما، فلم أجد أحداً يعدل بكما أحداً، ثم أخذ العهد من كل منها أيضاً، لئن ولاه ليعدّلن وإن ولي عليه ليسمعن وليطيعن، ثم خرج بهما إلى المسجد، وقد لبس عبد الرحمن العمامة التي عممه رسول الله صلى الله عليه وسلم بها، ثم صعد منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فوقف وقوفاً طويلاً، ثم تكلم فقال: "أيها الناس إني سألتكم سراً وجهرًا بأمانيتكم، فلم أجدكم تعدلون بأحد هذين الرجلين إما علي وإما عثمان. فقم إلي يا علي"، فقام إليه فوقف تحت المنبر، فأخذ عبد الرحمن بيده فقال: "هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وفعل أبي بكر وعمر؟" قال: "اللهم لا، ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي". فأرسل يده وقال: قم إلي يا عثمان، فأخذ بيده، فقال: "هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل صلى الله عليه وسلم أبي بكر وعمر"، قال: "اللهم نعم". قال: فرفع عبد الرحمن رأسه إلى سقف المسجد وبده في يد عثمان قائلاً: "اللهم أني قد خلعت ما في رقبتي من ذلك وجعلته في رقبة عثمان". فبايع علي عثمان ثم ازدحم الناس ببايعونه⁴⁷.

⁴⁷. المصدر نفسه. ص122-124.

اختيار عثمان بن عفان خليفة ثالث للمسلمين جاء من خلال عملية استفتاء أجراها عبد الرحمن بن عوف بين الناس من عليّة القوم وغيرهم فقدم الناس عثمان على منافسه علي، فهذا شكل ثالث لاختيار خليفة للمسلمين اختلف عن الشكلين السابقين التي تم من خلالهما اختيار خليفة، وهذا إن دل على شيء يدل على أنه لا يوجد شكل معين بعينه يتم على أساسه اختيار خليفة للمسلمين.

الفتن في عهد عثمان: حدث في عهده فتنتين:

الفتنة الأولى: فتنة عبد الله بن سبأ اليهودي المعروف بابن السوداء نسبة إلى أمه وكانت سوداء وكان من يهود صنعاء، جاء إلى المدينة وأظهر إسلامه وأشاع أن محمداً صلى الله عليه وسلم أحق بالعودة من عيسى عليه السلام، وتنقل من الحجاز إلى البصرة ثم الكوفة والشام ومصر، ولما صار له مؤيدون اجتراً على أن يتهم أبا بكر وعمر وعثمان على أنهم تعدوا على حق علي في الخلافة، وأن علياً هو الخليفة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وأنه يستمد الحكم من الله، وأخذ يؤلب الناس على عثمان ويطعن فيه وفي ولاته وأمرائه، ونادى بالتشيع.

الفتنة الثانية: وتسمى الفتنة الكبرى التي تم فيها محاصرة بيت الخليفة عثمان وقتله وكان ذلك حينما توجه وفد من مصر عام 35هـ إلى المدينة منكبين على الخليفة في صفة معتمرين، فطلب عثمان من علي أن يخرج إليهم ويردهم إلى بلادهم قبل أن يدخلوا المدينة فردهم علي إلى قومهم. وفي شهر شوال سنة 35هـ، عادوا إلى المدينة وحاصروا دار الخليفة عثمان، وعندما سألهم علي عن سبب رجوعهم قالوا إن الخليفة قد أرسل كتاباً لقتلنا. فرد عثمان مخاطباً الناس: "والله ما كتبت ولا أملت ولا رديت بشيء من ذلك"⁴⁸. استأذنه علي للقتال والدفاع عنه، قال عثمان: "أنشد الله رجلاً رأى الله حقاً وأقر أن لي عليه حقاً أن يهريق في سببي ملء محجمة من دم أو يهريق دمه في، فأعاد علي عليه القول فأجابه مثل ما أجابه"⁴⁹.

طلبَ الثائرون من عثمان أن يخلعَ لهم أمرهم فرفض مستنداً إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا عثمان لعل الله يقمصك قميصاً، فإن أردوك على خلعه فلا تخلع"⁵⁰. وقال عثمان: "لمحاصريه في بيته أثناء الثورة عليه عندما رموه، قالوا له: الله يرميك، فأجابهم: كذبتُم، لو رمانني ما أخطأني"⁵¹. وعندما وصلت الأخبار إلى المدينة أن جنداً من الشام وصل إلى وادي القرى فخاف الثائرون على أنفسهم فهجموا على الخليفة وهو يتلو القرآن، وضربه الغافقي بن حرب العكي بحديده معه فدافعت عنه زوجته نائلة فقطع قتيرة بن حمران أصابعها ثم ضرب الخليفة سودان بن حمران وكنانة بن بشر التجيبي وعمرو بن الحمق حتى قتلوه ونهبت داره كما نُهب بيت المال وكان ذلك يوم الجمعة 18/ذي الحجة/35هـ/656م.

⁴⁸ نفس المصدر. ص139. أنظر التاريخ الإسلامي 3/ص246/5. والطبري 10/5، والعواصم بتحقيق وتعليق محب الدين الخطيب ص59.

⁴⁹ نفس المصدر ص140.

⁵⁰ المصدر نفسه. ص141. الترمذي رقم الحديث/3705.

⁵¹ أ. د. محمد عمارة. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. ط2. 1988. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. صفحته22.

الفقهاء والعلماء والمفكرون يعتبرون عصر الخلفاء الراشدين امتداداً لعصر النبوة، حيث أن الخلفاء الراشدين عاصروا الرسول صلى الله عليه وسلم منذ فجر الإسلام، وكانوا قريبين منه بالإضافة إلى أنهم كانوا فقهاء في الدين وفي ذات الوقت حكماً فعملوا جاهدين تطبيق ما جاء في القرآن وما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، أي السير على نهج الرسول عليه الصلاة والسلام، فقد تمت فيه البشارات المذكورة في القرآن والسنة، مثل قوله تعالى: "وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"⁵²، وقال تعالى: "وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ"⁵³. إلا أن مقتل عثمان أشعل الاختلاف بين المسلمين، حيث شهد عهد الخليفة علي بن أبي طالب صراعاً دامياً بين المسلمين، فنشبت المعارك المتتالية بين المتصارعين حول الاحتلاف في التوقيت في الاقتصاص من قتلة عثمان أدى فيما بعد إلى صراع فيما بينهم على "حكم المسلمين".

المبحث الثالث: صراع المسلمين على الحكم من سنة 35هـ - 131هـ / 656-750م:

هذه الفترة شاع وصفها وترجمتها الحروب الأهلية الإسلامية الأولى وتسببت ببداية النزاع المذهبي بين المسلمين، واشتد الخلاف فيها بين المسلمين على "الحكم"، مما أدى إلى تشرذمهم وانقسامهم وتصارعهم. فالخوارج والشيعة، حدثوا في الفتنة الأولى، والقدرية والمرجئة في الفتنة الثانية، والجهمية ونحوهم بعد الفتنة الثالثة، فصار هؤلاء كما ذكرهم الله تعالى في كتابه العزيز: "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ۚ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ"⁵⁴. يقابلون البدعة بالبدعة، أولئك غلوا في الوعد، حتى نفوا بعض الوعيد، أعني المرجئة. أولئك غلوا في التنزيه حتى نفوا الصفات، وهؤلاء غلوا في الإثبات حتى وقعوا في التشبه. وصاروا يبتدعون من الدلائل والمسائل ما ليس بمشروع، ويعرضون عن الأوائل⁵⁵. وينقلوا عن اليهود والنصارى والمجوس والصابئين، فإنهم قرأوا كتبهم فصار عندهم من ضلالتهم ما أدخلوه في مسائلهم ودلائلهم، وغيره في اللفظ تارة وفي المعنى تارة أخرى، فلبسوا الحق بالباطل، وكنتموا حقاً جاء به نبيهم، ففترقوا واختلفوا، وتكلموا حينئذ في الجسم والعرض والجوهر والتجسيم نفياً وإثباتاً⁵⁶.

لقد انقسم المسلمون وتشعبوا إلى مذاهب، منها: المذاهب العقيدية قد اختلفت حول العقيدة ولم يكن الاختلاف في لبها، كمسألة الجبر والاختيار، وغيرها. والمذاهب السياسية قد اختلفت حول اختيار الخليفة. والمذاهب الفقهية التي نظمت العلاقة بين الناس بعضهم مع بعض وبينت العلاقة بين العبد وربّه في

⁵² سورة النور. آية 55.

⁵³ سورة القصص. آية 5.

⁵⁴ سورة الأنعام. آية 159.

⁵⁵ الحنفي علي. شرح الطحاوية في العقيدة السلفية تحقيق أحمد محمد شام، مكتبة الرياض الحديثة، ص 593.

⁵⁶ مصدر سابق. مصطفى مصطفى. أصول وتاريخ الفرق الإسلامية، ص 42.

العبادات التي شرعت بالكتاب والسنة. اختلاف المسلمين لم يتناول لب الدين، فلم يكن الاختلاف في وحدانية الله، وشهادة أن محمداً رسول الله (ص)، ولا في أن القرآن نزل من عند الله، وأنه معجزة النبي الكبرى ولا في أنه يروى بطريق متواتر نقلته الأجيال كلها جيلاً بعد جيل، ولم يكن الخلاف في ركن من أركان الإسلام ولا في الأصول العامة.

كما برزت في الفكر السياسي الإسلامي عدة نظريات رئيسية أو أطروحات فكرية سياسية في الحكم، منها نظرية الخلافة، ونظرية السيادة للأمة، ونظرية الحاكمية، وغيرها. وفي هذا المقام سنتطرق لنظرية الحاكمية التي تعود جذورها للخوارج وتم طرحها في العصر الحديث من قبل بعض الحركات الإسلامية المعاصرة، وسنتناول أيضاً الجبرية، والتشيع "الشيعية".

في هذا المبحث تناول الباحث عدة مسائل مهمة تركت كل مسألة منها منذ لحظة ظهورها أثراً جلياً وواضحاً في تطور الفكر الإسلامي، وهذه المسائل هي: مسألة الخوارج والحاكمية، والإمامة، والجبرية، والقدرية والمعتزلة، والتشيع. وقبل الخوض في هذه المسائل سنتحدث بإيجاز عن الأحداث التي حدثت لحظة استشهاد عثمان رضي الله عنه، حيث بدأ ظهور الفرق، لأن حادث استشهاد عثمان رضي الله عنه، رأى معاوية الاقتصاص من قتلة عثمان، ثم اقتتل الفريقان، وظهر التحكيم كوسيلة لرأب الصدع، وألح أصحاب علي على التحكيم بالرغم من معارضته، لأنه كان قاب قوسين أو أدنى من الظهور على الفريق الآخر. ولما أطاعهم كارهياً، عاد أتباعه فأعلنوا أنه "لا حكم إلا لله" وخرجوا عليه وكفروه. واستتبع ذلك انقسام المسلمين إلى ثلاثة أقسام، فريق يؤيد علياً، وفريق يؤيد معاوية، وفريق ثالث أبى الخوض في النزاع. ومن ثم ظهر التشيع في بدايته لتأييد علي، ثم تحول إلى عقائد كلامية عند مقتل الحسين بن علي في موقعة كربلاء⁵⁷.

بيعة علي بن أبي طالب رضي الله عنه: بقيت المدينة بعد مقتل عثمان خمسة أيام بلا خليفة وكان زعيم الثوار وقائد عثمان الغافقي بن حرب العكي يدير شؤونها، وأتباعه. الثوار وهم من ثلاثة بلدان: أهل مصر وهم يرغبون بتولية علي ولكنه رفض طلبهم. وأهل الكوفة يرغبون في الزبير بن العوام وهو لا يرغب فيهم. وأهل البصرة يرغبون في طلحة بن عبيد الله ويطلبونه ولا يجدونه، لذا أضطر الكوفيون والبصريون أن يؤيدوا المصريين، فتوجه الثوار إلى علي وطلبوا منه أن يقبل الخلافة فلما قال لا. جمعوا أهل المدينة وهددوا بقتل كبار الصحابة إن لم يتم اختيار أحدهم للخلافة. فتوجه الناس إلى علي وأصرروا عليه أن يقبل الخلافة فقبل وتمت بيعته من أهل المدينة وكبار الصحابة وذلك يوم الخميس 35/12/24هـ. وفي اليوم التالي صعد المنبر وبايعه من لم يبايعه⁵⁸.

⁵⁷ حلمي مصطفى. قواعد المنهج السلفي، بحث في العقيدة الإسلامية، ط1، 2005م، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ص 63-64.

⁵⁸ مصدر سابق الندوي سراج الرحمن، الخلفاء الراشدون، ص 155-156.

عندما استقر أمربيعة علي، دخل عليه طلحة والزبير ورؤوس الصحابة وطلبوا منه إقامة الحد، والقصاص على قتلة عثمان، وافق على ذلك إلا أنه كان يبحث عن الوقت المناسب خشية من فتنة أكبر منهم ومن أعوان لهم إلا أن كلاً من طلحة والزبير ومعهما قلة من الصحابة كان رأيهم أن الإسراع في ملاحقة القتلة والاقتصاص منهم هو الأضمن لسلامة الأمر ودرء الفتنة وعرضوا على علي خدماتهم في ذلك، وأن يستقدموا له الجنود من البصرة والكوفة ليكونوا سنداً له، ولكنه أستمهلهم ريثما يرتب خطته المفضلة أي ليحين الوقت المناسب لتنفيذ الأمر⁵⁹. وبعد أيام بدأ يمارس صلاحياته فعزل ولادة عثمان الذين افتري عليهم المفترون وشنع بهم أهل الفتنة ثم ظهرت برأتهم، وقد عزلهم اجتهداً منه ظناً أن ذلك يطفئ نار الفتنة، وقد نصحه بعض الصحابة ألا يعزلهم لكنه أصر على اجتهدده، والي الشام الجديد سهيل بن حنيف لم يتمكن من الوصول بل رده خليل بن معاوية من تبوك مدعين أنبيعة علي لم تتعقد لافتراق أهل "الحل والعقد" من الصحابة في الآفاق، ولا تتم البيعة إلا بهم جميعاً، فامتنع معاوية عن البيعة حتى يُقتل قتلة عثمان، ثم يختار المسلمون لأنفسهم إماماً⁶⁰.

اختيار علي بن أبي طالب خليفة للمسلمين تم بشكل مغاير عن سلفه من خلفاء، حيث فرض خليفة بقوة سيف قتلة عثمان، وهذا أجج الفتنة وأشعل نار الحرب بين المسلمين ف وقعت موقعة الجمل سنة 36هـ/656م بين فريق علي الذي أرجأ القصاص من قتلة عثمان خوفاً من حدوث فتنة أكبر من الفتنة الكبرى التي قتل فيها عثمان، ونشير إلى أن أهل الفتنة الكبرى كانوا ضمن فريق علي أي قتلة عثمان بن عفان. وبين الفريق الذي طالب بتعجيل القصاص ضم على رأسه عائشة أم المؤمنين وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام، وكانت الغلبة لصالح فريق علي حيث قتل قائدي الفريق الثاني طلحة والزبير، وتم إعادة أم المؤمنين إلى المدينة معززة مكرمة⁶¹.

بعد انتصار علي في موقعة الجمل سار إلى الكوفة وجعلها مقر خلافته وبعد استقراره فيها أرسل جرير بن عبد الله البجلي إلى الشام يدعو معاوية إلى الدخول فيما دخل فيه الناس لأنه لا يجوز مخالفة الخليفة وعصيانه، واعتبر علي امتناع معاوية عن البيعة خروجاً على جماعة المسلمين وإمامهم ويجب عليه إجبار معاوية على الخضوع لجماعة المسلمين، فإن لم يستجب لمطلبه يحاربه حتى يفيء إلى أمر الله. أصر معاوية على عدمبيعة علي إلا أن يتم أولاً القصاص من قتلة عثمان، وفي المقابل صمم علي الخروج للشام لإخضاع معاوية، وخرج بجيشه في شهر ذي الحجة 36هـ. لما بلغ معاوية خبر خروج علي، خرج وجيشه إلى نحو الفرات من ناحية صفين بين الرقة وحلب شمال الشام ونزل الجيشان في سهل صفين.

⁵⁹ المصدر نفسه. ص 158-159. أنظر، البداية والنهاية للحافظ بن كثير 228/7 و 235. وفتح الباري لابن حجر 46/13.

⁶⁰ المصدر نفسه. ص 157-158.

⁶¹ الصلابي علي. أمير المؤمنين الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: شخصيته وعصره. ط1، 2004. القاهرة-مصر: دار التوزيع والنشر الإسلامية ص 122-123.

تردد الرسل بين الجانبين، وحدث مناوشات بين الجيشين قرابة شهرين بدون جدوى. ثم بدأ القتال في شهر صفر عام 37هـ واستمر أسبوعاً دون أن يظهر انتصار حاسم لأحد الفريقين، فاتفق الفريقان على التحكيم لإيقاف تلك المقتلة الكبرى، ثم كتبت صحيفة التحكيم في 37/2/15هـ وانتهت الواقعة وعاد علي وجيشه للكوفة ومعاوية وجيشه إلى دمشق، المحكمان اتفقا على أن يتخلى علي ومعاوية عن الخلافة وأن يكون الأمر فيمن توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض⁶². ثم كان هناك مفاوضات بين علي ومعاوية ولكنها فشلت وكتب معاوية إلى علي: "أما إذا شئت فلك العراق ولي الشام وتكف عن هذه الأمة ولا تهريق دماء المسلمين"⁶³. ورد معاوية بكتاب على قيصر الروم الذي حاول استغلال الشقاق بين المسلمين جاء فيه: "إذا عقدت العزم أن تحقق إرادتك فإنني أقسم أنني أتصالح مع صاحبي علي ثم ليسيرن إليك جيشاً ساكون أول كتيبة منه ولأخرجك من جميع بلادك ولأضيغن عليك الأرض بما رحبت واجعلن من القسطنطينية شعلة نار"⁶⁴.

المطلب الأول: الخوارج:

هناك خلاف بين المؤرخين حول بيان نسبة الخوارج إلى أصلها الأول فهناك خمس آراء حول ذلك. لكن يذهب كثير من مؤرخي الفرق إلى أن التحكيم كان السبب الرئيسي في ظهور الخوارج على الساحة الإسلامية، وتتلخص قصة التحكيم في أنه لما اشتد القتال في صفين، قال عمرو بن العاص لمعاوية: هل لك في أمر أعرضه عليك لا يزيدنا إلا اجتماعاً، ولا يزيدهم إلا فرقة؟ قال: نعم، قال: نرفع المصاحف، ثم نقول: ما فيها حكم بيننا وبينكم، فإن أبى بعضهم أن يقبلها، وجدت فيهم من يقول: بلى ينبغي أن نقبل، فتكون فرقة تقع بينهم، وإن قالوا: بلى نقبل ما فيها، رفعنا هذه الحرب إلى أجل أو إلى حين.

وقد حدث ذلك فعلاً، حيث انقسم أهل العراق إزاء هذا الأمر. فقد علم علي ما في الأمر من خديعة، وحاول تحذير قومه وتنبيههم إلى أن ذلك خدعة ومكر، وأنه أعلم بالقوم منهم، وأنهم "ما رفعوها إلا خديعة ودهاء ومكرًا"، فثار عليه القوم في عصابة من القراء الذين صاروا بعد ذلك خوارج وقالوا: "يا علي أجب إلى كتاب الله إذا دعيت إليه، وإلا دفعناك برمتك إلى القوم، أو نفعل بك ما فعلنا بابن عفان، إنه غلبنا أن يعمل بكتاب الله فقتلناه، والله لتفعلنها أو لنفعلنها بك". قال: "فاحفظوا عني نهبي إياكم، واحفظوا مقاتلكم لي".

وبهذا دبّت الفرقة في جيش الإمام علي، لأنه لما كتب كتاب التحكيم، وخرج الأشعث بن قيس، يقرأ الكتاب على الناس، ويعرضه عليهم، مر على طائفة من بني تميم فيهم عروة بن أديّة، فقرأه عليهم، فقال عروة: تحكمون في أمر الله الرجال، لا حكم إلا لله، ثم شد بسيفه فضرب به عجز دابته. ولما قال هذه الكلمة

⁶² مصدر سابق. الندوي سراج الرحمن. ص 165-168.

⁶³ المصدر نفسه. ص 172.

⁶⁴ المصدر نفسه. 172. أنظر البداية والنهاية 119/8 - المرتضى ل أبو الحسن الندوي / 114.

انتشرت في أرجاء جيش العراق، وأقبل الناس إلى الحرب مرة أخرى، حتى طالبوا الإمام علي باستئناف القتال، لكنه رفض التزاماً بما اتفق عليه الطرفان. وعند رجوع جيش العراق إلى الكوفة، كان على غير الحالة التي ذهب بها، فقد دبت الفرقة في صفوفه، واختلف الناس "خرجوا مع علي وهم متوادون أحياء، فرجعوا متباغضين أعداء، ما برحوا من معسكرهم بصفين حتى فشا فيهم التحكيم، ولقد أقبلوا يتدافعون الطريق كله، ويضطربون بالسياط، يقول الخوارج: يا أعداء الله، في أمر الله حكمتكم، وقال الآخرون: فارقت إمامنا وفرقت جماعتنا"، ولما دخل علي الكوفة اعتزل عدد من جيشه إلى مكان يقال له حروراء، وقد نادوا أن "لا حكم إلا لله"، وكان ذلك بدايةً لظهور الفرقة التاريخية المعروفة "فبعد أن كان المسلمون فريقين: أهل العراق يقودهم علي، وأهل الشام يقودهم معاوية، ظهر الفريق الثالث وهم المحكمة". والملاحظ هنا هو اضطراب رأي الخوارج، وسرعة تغيير مواقفهم، فبعد أن حملوا الإمام علي على قبول التحكيم، رغم معارضته لذلك، عادوا فرفضوا التحكيم، وأعلنوا مبدأهم "لا حكم إلا لله" معترفين أنهم أخطأوا وأذنبوا ثم تابوا من هذا الذنب، ويدعون الإمام علي إلى التوبة أيضاً، لكنه قال: "ما هو ذنب، ولكنه عجز من الرأي، وضعف من العقل، وقد تقدمت إليكم فيما كان منه ونهيتكم عنه". وعلى هذا فإن حادثة التحكيم كان لها أثر كبير في ظهور فرقة الخوارج، أو على الأقل في ظهور شكل هذه الفرقة، وإعلانها لآرائها، وانحيازها إلى مكان معين، لكننا لا يمكن أن نعتبرها السبب الرئيسي في تكوين هذا الحزب "إذ لا يمكن أن يكون هذا الحزب قد تكون دفعة واحدة، بل لا بد أن فكرة هذا الحزب التي تكونت حولها مبادئه الأولى كانت منتشرة في فئة من المسلمين، أو أنها تتفق مع أغراض أو أفكار أخرى كانت تشغل بال المسلمين قبل التحكيم"⁶⁵.

المطلب الثاني: الحاكمية:

من السائد في الأدبيات السياسية الإسلامية المعاصرة أن فكرة "الحاكمية" تعود جذورها إلى المفكر الإسلامي "أبو الأعلى المودودي" المتوفي عام 1979م، الذي ذكر في كتابه "المصطلحات الأربعة في القرآن" ص13: "أن أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة"، وأن ما "يستدل به القرآن في هذا الشأن هو أنه لا يملك جميع السلطات والصلاحيات في السماوات والأرض إلا الله"، وخلص المودودي إلى أن الدين بذاته لا يبعد عن جوهر السلطة شيئاً. وقد ترتب على ذلك، عنده، المماهة بين "إقامة دين الله"، و "إقامة الحكومة الإسلامية" و "إقامة النظام الإسلامي"، والمفكر أبو الحسن الندوي المقرب من المودودي كتب يقول: "ما تدل عليه دراسة كتاب الأستاذ أبو الأعلى المودودي "المصطلحات الأربعة في القرآن"، والشيء الكثير من كتاباته، من أن الصلة بين الله والإنسان، والعبد والرب، هي في الواقع صلة بين الحاكم والمحكوم، وصلة بين الرعية والملك، وأن صفة "السلطة العليا" و "الحاكمية المطلقة" هي الأصل من بين أسماء الله الحسنى وصفاته السامية الكثيرة"⁶⁶. في المقابل، ورغم استخدام سيد قطب لفظ "الحاكمية" بكثرة في كتاباته، إلا أن

⁶⁵. مصدر سابق. عثمان عبد التواب. أثر الخوارج في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 48-51.

⁶⁶. الندوي أبو الحسن. التفسير الساسي للإسلام، الناشر: دار أفاق الغد، ص 77.

مفهومها كان مضطرباً في كتاباته بين كونها تختص بالتشريع أو بالتنفيذ أو كليهما معاً. فلا يوجد في كتابات سيد قطب أي مستند يمكن بناءً عليه الادعاء بأنه تبني نظرة المودودي ذاتها إلى الحاكمية، بل إن "الحاكمية" لدى قطب لها خط واضح هو: "إعادة إنشاء هذا الدين في نفوس الناس" وهو خط يختلف تماماً عن خط "الدستور" و "القوانين" الذي سارت فيه الحاكمية لدى المودودي. يُلفت المرشد العام الثاني لجماعة الإخوان المسلمين الشيخ حسن الهضبي، في كتابه "دعاة لا قضاة" إلى ضرورة التمييز بين "تحكيم شرع الله" و "إنفاذ حكم الله"، فيقول: "ليس أبينَ في أن التحاكم إلى شريعة الله لا يتوقف على وجود ولي الأمر المسلم من ذات النصوص، مؤكداً أن لفظ "الحكم"، كما ورد في القرآن الكريم يقصد به التشريع حصراً. مفهوم "الحاكمية" نشأ من جديد كرد فعل على الغزو الغربي لبلاد المسلمين. فقد ناقش الأتراك المسألة إبان الاحتكاك المباشر بالثقافة الغربية، يوم كانت أوروبا تموج بالطروحات الراديكالية، ويوم أن بلغَ الاحتدام أشدّه بين العلمنة والسلطات الدينية. وناقش المسلمون الهنود وعلى رأسهم المودودي مسألة "الحاكمية" كرد فعل على الغزو البريطاني المباشر، وعلى فرض نمط الإدارة والنظام السياسي الغربي على بلاد المسلمين.

نظرية الحاكمية: شهدت ساحة الفكر الإسلامي المعاصر بروز حلقة فكرية جديدة من حلقات الفكر والنقاش ألا وهي ظهور مفهوم "الحاكمية"، وقد طرح من قبل بعض الحركات الإسلامية بصيغة معاصرة لم تكن مألوفة على مسامع الشعوب الإسلامية، إلا أن هذا المفهوم شاع في الفكر الإسلامي منذ زمن طويل، وقد امتثلت قسم من الحركات الإسلامية المعاصرة في تحليلها لواقع النظم السياسية القائمة من خلال قوانين هذه النظم وتشريعاتها القائمة في المجتمع والموقف منها وكيفية التعامل معها⁶⁷.

جذور مفهوم "الحاكمية": إن جذور مفهوم الحاكمية قديمة تعود للخوارج حيث أنهم هم أول من طرح مفهوم "الحاكمية" اعتراضاً على واقعة التحكيم في معركة صفين بين الإمام علي بن أبي طالب، وبين معاوية بن أبي سفيان، عندما ذهب الخوارج وانطلاقاً من فكرة "حاكمية الله" وحده إلى رفض مبدأ تحكيم البشر وإعطائهم أية سلطة أو سلطان فيما حكم فيه الله. وقول الخوارج: "لا حكمَ إلا لله" قول صادق في نفسه ولكن الذي أنكر عليهم هو وضعهم الكلمة في غير موضعها واستدلالهم على رفض تحكيم البشر في النزاع ولهذا رد علي على الخوارج بقوله: "كلمة حق أريد بها باطل" فقد وصف قولهم بأنه كلمة حق ولكن عابهم بأنهم أرادوا بها باطلاً⁶⁸.

إن النظرية الأساسية لـ "حاكمية الله" تقوم على أساس أن الأرض كلها لله وهو ربها المتصرف في شؤونها فالأمر والتشريع والحكم مختص بالله وحده وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لحكومة يقوم المرء فيها

⁶⁷ محمد وليد. المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية العربية المعاصرة، رسالة ماجستير غير منشورة كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2002م، ص95.

⁶⁸ أبو زهرة محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد، ج1، بغداد، دار الاتحاد العربي للطباعة، د. ت، ص 17-56.

بوظيفته خليفة الله تباركت أسماؤه ولا تأتي هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من جهتين: أما أن يكون ذلك الخليفة رسولاً من الله، أو رجلاً يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون عند ربه⁶⁹.

فالخوارج، يذهبون إلى أن الله تعالى هو الذي يجب أن يتولى الحكم في النزاعات والخصومات كافة التي تقع بين البشر، وليس هذا فحسب بل إن المرتكز قد تطور إلى درجة أن الخوارج أخذوا بالسعي الحثيث صوب تطبيق شعار "لا حكم إلا لله" من خلال محاولة القضاء على أنظمة الحكم القائمة، وإقامة نظام حكم خارجي يقوم على التوحيد لله، يجعل الحكم فقط له، لا لغيره. وتنفيذ أحكامه الدينية بشكل تام، وهذا يدل على التقارب الواضح من هذه الزاوية بين الخوارج وأتباع نظرية "الحاكمية" فأتباع الأخيرة، يعتقدون "أن الحاكمية في الإسلام مختصة بالله وحده، لا يشاركه ولا ينازعه فيها غيره، ذلك أن التوحيد كما وضح القرآن، يستلزم أن يكون الله تعالى وحده هو المعبود وهو الأمر الناهي"⁷⁰. قصة "التحكيم" دفعت جماعة من فريق علي للخروج عليه قالوا لعلي: "حكمت الرجال فيما حكم فيه القرآن؟! قالوا ذلك منكروين ومستكبرين ثم صاحوا: "لا حكم إلا لله!!"، حتى لقد جعلوا منها شعاراً لهم فسموا لذلك بـ "المحكمة"! رد عليهم علي فقال في وصفة لعبارة "لا حكم إلا لله": "كلمة حق يراد بها باطل!!"⁷¹. فهزمتهم علي في النهروان سنة 37هـ. والخارجي ابن الكواء قال لعلي: "إنك صادق في جميع قولك غير أنك كفرت حين حكمت الحكيم"⁷². وبعد هزيمتهم في النهروان: "اجتمع غلاة ثلاثة من الخوارج وهم: عبد الرحمن بن ملجم والبرك بن عبد الله وعمرو بن بكر التميمي، فتذكروا القتلى من فريقهم، وتذكروا القتلى من المسلمين عامة، وألقوا وزر هذه الدماء كلها على ثلاثة من الكفار، أو أئمة الضلالة في رأيهم وهم: علي ابن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص. فقال ابن ملجم: أنا أكفيكم علي بن أبي طالب، وقال البرك: أنا أكفيكم معاوية بن أبي سفيان، وقال عمرو بن بكر: أنا أكفيكم عمرو بن العاص، وخرج الثلاثة متواعدين إلى ليلة واحدة يقتل كل منهم صاحبه في ذلك الموعد. فلم يُقتل عمرو لأنه لم يخرج ليلته، وأما معاوية فضربة البرك بن عبد الله، فوقع الضربة على أليته لا يشفيها إلا الكي بالنار أو شراب يمنع النسل، ورضي انقطاع النسل. وأما علي، فضربة ابن ملجم في جبينه بسيف مسموم وهو خارج للصلاة فمات بعد أيام"⁷³. الخوارج المنكرين حداثة التحكيم، قبلوا تسميتهم بالخوارج ولكنهم فسروا الخروج بأنه خروجهم من بيوتهم جهاداً في سبيل الله لقوله تعالى: "وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ"⁷⁴.

⁶⁹ . المودودي أبو الأعلى. مناهج الانقلاب الإسلامي، ط3، القاهرة، دار العروبة للطباعة، د. ت، ص 91.

⁷⁰ . البوطي محمد. كبرى اليقينيات الكونية، ط8، 1981، دمشق، دار الفكر، ص 272.

⁷¹ . أ. د. عمارة محمد. محمد (ص) الرسول السياسي، الأهرام، ص14.

⁷² . العقاد عباس. عبقرية الإمام، ط8، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 2008، ص64، سطر 19.

⁷³ . المصدر نفسه. ص 66-68.

⁷⁴ . سورة النساء. آية 100.

المطلب الثالث: الإمامة:

وهو أول خلاف حدث في الأمة، وكان تأثيره عظيماً، حتى قال عنه الشهرستاني: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان" والخلاف حول الإمامة كان من ناحيتين: الأولى: هل الخلافة بالاتفاق والاختيار أم بالنص والتعيين؟ الثانية: شروط الإمامة. فبينما يرى أهل السنة ومعهم الخوارج والمرجئة والمعتزلة أن الإمامة بالاتفاق والاختيار، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على من يخلفه من بعده، يرى الشيعة على اختلاف فرقهم أن الإمامة تكون بالنص والتعيين ما عدا الفرقة الشيعية الزيدية كما أوضحنا سابقاً، أي أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على شخص يخلفه من بعده. ومن يرون أن الخلافة تكون بالاتفاق والاختيار، يختلفون فيما بينهم في بعض الشروط، حيث يرى أهل السنة أن الاختيار منحصر في قريش، ولا يتقيد الخوارج بهذا الشرط، ويجعلونها عامة بين المسلمين جميعاً. ويبقى ثمة خلاف ليس رئيساً، حيث يذهب بعض فرق الخوارج إلى أنه لا حاجة إلى الإمام، وعلى الناس أن يتناصفوا فيما بينهم⁷⁵.

الإمامة عند أهل السنة: الإمامة من أهم الموضوعات وأعظمها، لأنها الحارس لهذا الدين، واليد التي تحميه من عبث العابثين، وتدفع عنه تطاول المتطاولين، لهذا كان لدراستها نصيب كبير من اجتهاد العلماء من أول عصر هذه الأمة حتى يومنا هذا.

تعريف الإمامة: تعددت تعريف العلماء للإمامة، وإن دارت كلها حول معانٍ متقاربة، وسوف أورد بعض هذه التعاريف للدلالة على نظرة أهل السنة للإمامة، ووظيفة الإمام، والسلطة المنوطة به.

تعريف الإمام الجويني: الإمامة رئاسة تامة، وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا.

تعريف الماوردي: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

تعريف ابن خلدون: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

والتعريفات الثلاثة تدور حول معنى واحد تقريباً، وهو رعاية الإمام لمصالح الناس الدينية والدنيوية، فكلاهما من اختصاص الإمام، فهو يسوس الناس في مصالحهم، ومصالح الناس لا تخلو عن أمرين: إما أمر يتعلق بدينهم يحتاجون إلى من يقودهم فيه، أو أمر يتعلق بمعاشهم وطرائق حياتهم، والإمام مقيد في ذلك كله بأن يتبع الشرع ويوافقه.

⁷⁵. مصدر سابق عثمان عبد التواب. أثر الخوارج في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 133.

حكم الإمامة: اتفق جمهور علماء المسلمين ممن يعتد بقولهم على وجوب نصب الإمام، وهذه بعض النصوص التي تبين ذلك: قال الإمام الجويني: "فنصب الإمام عند الإمكان واجب... ولا يرتاب من معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعاً". وقال الماوردي: "وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع". وقال ابن حزم: "اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، حاشا النجداث من الخوارج". وقال ابن تيمية: "يجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقرية يتقرب بها إلى الله". وقد قال بذلك المعتزلة أيضاً. فجمهور العلماء على أنه لا بد للمسلمين من إمام يقيم الشعائر ويسوس الناس بالشريعة التي أتى بها النبي، ويقيم الدعوة بالحجة والبرهان وبالسيف والسنان، وينتصف للمظلومين من الظالمين، ويحفظ ديار الإسلام⁷⁶.

شروط الإمام: الإمام أو الخليفة هو أعلى منصب في الدولة الإسلامية، فلا بد أن تكون هناك شروطاً معينة يجب توفرها عند اختياره، لما سئل على عاتقه من مسؤولية جسيمة ينبغي أن يكون متهيئاً لها، وسوف أتحدث عن هذه الشروط بإيجاز: الإسلام. البلوغ. العقل. الحرية. الذكورة. العلم. العدالة. الكفاءة النفسية. الكفاءة الجسمانية. القرشية⁷⁷.

الإمامة عند الخوارج: يوافق أغلب الخوارج جمهور أهل السنة في وجوب نصب الإمام، قال الأشعري: "الناس كلهم إلا الأصم: لا بد من إمام". وقال ابن حزم: "اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة فرض واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله (ص)، حاشا النجداث من الخوارج. ولم يخالف من طوائف الخوارج في هذا إلا "النجداث" حيث قالوا بعدم وجوب تعيين الإمام "لا يحتاجون إلى إمام، وإنما عليهم أن يعلموا كتاب الله سبحانه فيما بينهم". ونسب الشهرستاني إلى المَحكمة الأولى أنهم: أجازوا ألا يكون في العالم إمام أصلاً. لكن ينقض هذا الرأي عن النجداث أنهم أنفسهم قد بايعوا نجدة أميراً لهم، فخالف رأيهم واقعهم، وهو ما دفع البعض إلى القول إنه يمكن أن يكون أصحابه - أصحاب نجدة - هم الذين أحدثوه من بعده، ولعلمهم أولوا قول المحكمة الأولى "لا حكم إلا لله" وفهموا منه أنه لا حاجة إلى إمام ولا إلى حاكم. وهذا الخلاف لا اعتبار له، لأن سائر فرق الخوارج ترى وجوب نصب الإمام⁷⁸.

⁷⁶ المصدر نفسه. 133-135.

⁷⁷ المصدر نفسه. ص 136-147.

⁷⁸ المصدر نفسه. ص 147-148.

مسألة الإمامة عند الشيعة: أن مسألة الإمامة عندهم تتخطى الحالة الدنيوية، وعدوها أمراً "إلهياً" وصادراً عن وحي السماء، ويعتبرون أن أهل السنة ينظرون إلى الإمامة كمفهوم ضيق ومحدود لا يتعدى قيادة المجتمع وإدارة الشؤون السياسية، فتتخسر بهذا مهمة الإمام بالأمور الدنيوية فقط، ويقولون بإمامة حتى الجائر والظالم ولا ينخلع الإمام بارتكابه المعاصي، ويعتبرون مصدر تعيين الإمام واختياره هم الأفراد أنفسهم، فهم يختارونه بأنفسهم وينصبونه عليهم.

وتنظر الشيعة للإمامة على أنها أصل ثابت من أصول الاعتقاد، لا يكتمل الإيمان إلا باعتقادها عن تفكر وتدبر ذاتيين. غالت الشيعة في أمر الإمامة وقالوا بالعصمة والغيبة والرجعة المهدية والعلم بالغيب والتأويل الباطني وغير ذلك مما يدخل بعض منه في خصائص الألوهية. فتقول الشيعة إن للإمامة مفهوماً أعم وأشمل من مجرد كونها قيادة اجتماعية وسياسية فحسب. بل إن الإمام هو من يجسد المرجعية الفكرية والزعامة السياسية في الوقت نفسه، وهو مبلغ قوانين وأنظمة وأحكام الإسلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم عبر الزمان. وهو النموذج للإنسان الكامل، وهو فقط من حقه أن يترأس الأمة ويقود مسيرتها، حيث يتمتع بالعصمة التي تمكنه من تأدية دوره في إرشاد البشر وهدايتهم، حيث تتخذ سيرته منهجاً يجب أن ينتهج كل الناس.

يقول الشيخ الصدوق (م381هـ): قام بتفسير كلمة "المولى" في حديث الغدير بمعنى واجب الطاعة فقال: "فهو معنى الإمامة، لأن الإمامة إنما هي مشتقة من الائتنام بالإنسان والائتنام هو الإتياع والافتداء والعمل بعمله والقول بقوله". والشيخ المفيد (م413هـ): "الإمام هو الإنسان الذي له رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي". السيد المرتضى (م436هـ): "الإمامة رئاسة عامة في الدين بالأصالة لا بالنيابة في دار التكليف". ابن ميثم البحراني (م679هـ): "الإمامة رئاسة عامة لشخص من الناس في أمور الدنيا بالأصالة". العلامة الحلي (م726هـ): "الإمام هو الإنسان الذي له الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا بالأصالة في دار التكليف". إن جميع هذه التعاريف صادرة عن المتكلمين ومن هنا كانت الصبغة العامة فيها تؤكد على الرئاسة والحكومة كما هو سائد بين أهل السنة، بيد أن العرفاء والفلاسفة خاصة في الحكمة المتعالية يرون قوام الإمامة في الولاية الباطنية للإمام. الشيعة الإمامية فقد عرفوا الإمامة بأنها: "منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء". وقالوا: "الإمامة واجبة في الدين عقلاً وشرعاً، كما أن النبوة واجبة في الفطرة عقلاً وسمعاً". و "أن الإمام منصوب عليه لا يجوز من الرسول ترك النص فيما هو أهم أمور الدين وأعظمها وهو الإمامة". وقالوا: "الإمامة من أهم مسائل أصول الدين وأقوى دعائمه التي لا يستقيم إلا بها: إذ هي المركز الذي تدور عليه دائرة الفرائض فلا يصح وجودها إلا بوجوده". والزيدية: جواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل، وقبول إمامة الخلفاء الراشدين قبل علي. أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، أن يكون إماماً واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن أو من

أولاد الحسين. وخلاصة القول التي تقوله الشيعة في الإمامة إن هذا المزيج من القدرات والكفاءات على كافة الصعد، والتي ستجتمع في شخص واحد، بالإضافة إلى العناية والرعاية الإلهية، سيؤدي إلى تحقيق الرسالة وهو جعل الأمة تسير وفق دستور حياتي خالد يضمن حياة سعيدة وآمنة لأفرادها.

ويكمن الخلاف الأعظم بين أهل السنة والشيعة حول قضية الإمامة بأن الشيعة تعتبر الإمامة منصباً إلهياً مقدساً ومعصوماً "العصمة" والعلم الكامل، وينصب الإمام من خلال الوحي "المشروعية الإلهية أصل التنصيب". ويكمن الاختلاف بين السنة والشيعة في هذه القضية، الشيعة يعدون الإمامة تلو النبوة والنبى، ويرون أن الإمامة من المسائل الأصولية والجوهرية في علم الكلام والبحث الديني وعليه لا بد من بحثها في علم الكلام. وأهل السنة قاموا بتفسير الإمامة على أنها مسألة فقهية فرعية وأن على المكلفين واجب تعيين حاكم على أنفسهم. والحديث عن موضوع قضية الإمامة طويل وعميق وبحاجة إلى مجلدات⁷⁹.

شروط الخليفة: تكاد تتفق نظرة الخوارج ونظرة أهل السنة في الشروط الواجبة في الإمام إلا في شرط النسب، فالخوارج - جميعهم - لا يحصرون الخلافة في قريش، بل جوزوا أن يتولاها أي مسلم صالح توفرت فيه شروطها. قال الشهرستاني: "وإنما خروجهم في الزمن الأول على أمرين: أحدهما: إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، وكل من ينصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتتاب الجور كان إماماً. وقال الأشعري: ويرون أن الإمامة في قريش وغيرهم إذا كان القائم بها مستحقاً لذلك، ولا يرون إمامة الجائر. فهم يرون أن الإمامة حق من حقوق الجماعة المسلمة لا يستأثر بها فرد أو طبقة أو بيت معين، بل كل من كان أهلاً لها يجوز تنصيبه، يستوي في ذلك القرشي مع غيره. بما أن الإمامة حق مشاع بين المسلمين، وصالحة في كل مؤمن من الناس، ويستحقها أكثرهم قياماً بالكتاب والسنة وأوسعهم علماً بها، فإن الموالى والعجم من المسلمين يكونون أكثر ميلاً إلى هذه النزعة الجمهورية ما دام يتساوى فيها المسلمون جميعاً. فلا عبرة في اختيار الخليفة بالنسب بل يُقدَّم أبصرهم بالحرب وأفقههم في الدين وأشدُّهم اطلاعاً بما حمل. لذلك لم يكن أحد من أئمتهم على كثرتهم من قريش، لأن اعتبار الكفاءة يستوي فيه عند الاختيار القرشي مع غيره من عموم الناس. وقد عدد الأستاذ الدكتور محمد عمارة أمراءهم وخلفاءهم وليس فيهم قرشي واحد⁸⁰. وجميعهم ليسوا قرشيين، وهذا تطبيقاً للمبدأ الذي اعتنقوه، وعاشوا من أجل إعلائه، لكنهم مع ندائهم بهذه الشعارات البراقة في ظاهرها، فإنهم جميعاً كانوا في غاية العصبية للعروبة، وكانت تلك العصبية ظاهرة فيهم، فإن تولى أحد الموالى ولاية، فذلك إنما لحالة طارئة ريثما يتم تعيين إمام مكانه. وقد شذ بعض طوائف الخوارج وأوردوا كلاماً حول تعدد الأئمة، فقالت الحمزية: وجوز حمزة إمامين في عصر واحد ما لم تجتمع الكلمة أو تقهر الأعداء. وجوز الشيبية أتباع شبيب بن يزيد - إمامة النساء إذا قمن بأمر الرعية كما

⁷⁹ قراملكي محمد. الإمامة، أجوبة الشبهات الكلامية/4، ترجمة حسن الهاشمي، ط1، 1437هـ/2016م، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ص 14 وما بعدها.

⁸⁰ نفس المصدر. ص 148-149 وما بعدها.

ينبغي وخرجن على مخالفيهم. لكن هذين الرأيان لا اعتبار لهما، لأنهما لا يعبران عن رأي الخوارج وأفكارهم، وإنما يعبران عن طائفة محدودة داخل الفرقة لا يبنى عليها حكم عام للفرقة كاملة. وبهذا خالف الخوارج أهل السنة في هذا الشرط مخالفة تامة، لكن مذهب أهل السنة أقوى وأرجح، لأن الأدلة تؤيده، وقد وقع عليه إجماع بين العلماء، فلا مجال لمخالفة الخوارج لهم، أو القول بخلاف ذلك. وقد وجد لرأي الخوارج امتداداً في الفكر المعاصر، فقال به كثير من أثر رأي الخوارج في الفكر الإسلامي المعاصر العلماء المعاصرين⁸¹.

أثر رأي الخوارج في الفكر الإسلامي المعاصر: إن القول بعدم اشتراط النسب القرشي في الخليفة عند الخوارج له صدق كبير في الفكر الإسلامي المعاصر، ويعد هذا القول من أكثر آراء الخوارج انتشاراً بين العلماء، وإن اختلفت مشاربهم في عرض هذا الرأي وبيان الحكمة منه. ففريق من العلماء يرى أن الأحاديث الواردة في هذا الشرط غير صحيحة، ويحاول أن يلتمس أدلة على وضعها ليؤيد بها وجهة نظره⁸².

بيعة الحسن بن علي: بايعه الناس بالخلافة في اليوم الذي مات فيه علي وهو يوم الجمعة 17/رمضان عام 40هـ/661م. بقي الحسن في الخلافة ستة أشهر وتنازل عنها لمعاوية في 25/3/41هـ فدخل معاوية الكوفة فبايعه أهلها⁸³، سمي بعام الجماعة لاجتماع كلمة المسلمين فيه على معاوية بعد تنازل الحسن عن الخلافة لصالح معاوية، بعد مفاوضات بين الجانبين نجم عنها وثيقة صلح بينهما، ومن ضمن بنود الوثيقة اتفاقاً على أن يعود اختيار الخليفة بالشورى بعد معاوية، لقد برر الحسن تنازله عن الخلافة لعدة أسباب منها حقن دماء المسلمين⁸⁴. لقد انطوت بيعة الحسن لمعاوية على مرحلة هامة من مراحل التاريخ الإسلامي. إنها طوت العصر الراشدي وافتتحت العصر الأموي، وأدت إلى عودة الأسرة الهاشمية إلى موقع المعارضة في السلطة، بعد مراحل من الصراع انتهت لصالح الأمويين. وبدأ بعام الجماعة عهد جديد من عهود الحكم في الدولة الإسلامية، التي استعادت وحدتها السياسية، مع اعتلاء معاوية سدة الخلافة في دمشق التي أضحت العاصمة المركزية للدولة الجديدة⁸⁵. أقام معاوية دولته على عدة أركان لعل أهمها: التغييرات في بنية النظام السياسي. السياسة الداخلية. الإحسان إلى كبار الشخصيات الإسلامية من الصحابة وأبنائهم. توطيد الأمن في ربوع العالم الإسلامي. مباشرة أمور الدولة بنفسه. السياسة التوسعية⁸⁶.

⁸¹ المصدر نفسه. ص 150-151.

⁸² المصدر نفسه. ص 152 وما بعدها.

⁸³ مصدر سابق. الندوي سراج الرحمن. ص 173-177.

⁸⁴ مصدر سابق. الصلابي علي. ص 122-123. أنظر أيضاً الشيخ المفيد البغدادي. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. ج 2، ط 2 تحقيق مؤسسة

آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث. 1993. ص 14.

⁸⁵ د. بيبضون إبراهيم. ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص 147.

⁸⁶ طقوش محمد. تاريخ الدولة الأموية 41-132هـ/661-750م، ط 7، 1431هـ/2010م، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ص 16-17.

يعتبر الكثير من المفكرين أن معاوية أول من قال بـ "الجبر وأظهره وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله، ومن خلقه، عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاًة الأمر، وفشا ذلك في خلفاء (حكام) الدولة الأموية"⁸⁷

المطلب الرابع: الجبرية:

هي فرقة كلامية تنتسب إلى الإسلام تؤمن بأن الإنسان مسير لا قدرة له على اختيار أعماله أي لا خيار له أبداً، ويقولون "إن العبد مجبر على أفعاله، ولا اختيار له، وأن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، وأن الله سبحانه أجبر العباد على الإيمان أو الكفر"⁸⁸.

معنى الجبر: "هو إجبار الناس وإرغامهم على فعل شيء من غير إرادة أو مشيئة لهم، ويرى الجبرية أن الناس لا اختيار لهم في أفعالهم، ولا قدرة لهم على أن يغيروا مما فيه شيئاً، وإنما الأفعال لله سبحانه، فهو الذي يفعل بهم ما يفعلونه، وجعلوا هذا مطلقاً في جميع أفعالهم فإذا آمن العبد أو كفر فإن الإيمان أو الكفر الذي وقع منه، والطاعة أو المعصية، ليست فعله إلا على سبيل المجاز، وإنما الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه، لأن العبد لا يستطيع أن يغير شيئاً من ذلك"⁸⁹.

نأخذ نموذجين ممن قالوا بالجبرية الأمويين والأشعرية: الأول الأمويين: لقد اتخذوا الجبرية مذهباً لدولتهم وقالوا بها، حيث أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان عندما أستتب له الحكم بعد معركة صفين سنة 36هـ-38هـ، قال حينها بالجبر لتثبيت أركان دولته، ولتدعيم حكمة، ولتعزيز سياساته، فقال بـ "الجبر وأظهره، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله، ومن خلقه، عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاًة الأمر، وفشا ذلك في ملوك بني أمية"⁹⁰. وذلك ليجبر الناس على الطاعة والتسليم بأن الله هو من أرد أن يكون الحكم والسياسية في يد بني أمية، ولا اعتراض على حكم الله وإرادته ومشيئته. كما ردت المعتزلة على الأشعرية التي قالت بالجبر، والفرقة الأشعرية هي فرقة جبرية تنسب إلى أبي الحسن الأشعري الذي كان معتزلياً نحو أربعين سنة، ثم رجع عن الاعتزال إلى أهل السنة والجماعة، وأصبح جزءاً منهم، كما أن الأشعرية تعتبر "منهجاً وسطاً بين دعاة العقل المطلق وبين الجامدين عند حدود النص وظاهره، رغم أنهم قدموا العقل على النص إلا أنهم جعلوا العقل مدخلاً في فهم النص"⁹¹. **الثاني الأشاعرة:** قول الإمام أبي الحسن الأشعري في "اللمع" صفحة 76، مفرقا بين الحركة الاضطرارية والحركة الاكتسابية: لما كانت القدرة موجودة في الحركة الثانية وجب أن يكون كسباً، لأن حقيقة الكسب هي أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة

⁸⁷ مصدر سابق أ. د. محمد عمارة. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. صفحـه 9.

⁸⁸ الشهرستاني. الملل والنحل، ج 1. ص 87.

⁸⁹ أبي الحسن الأشعري. مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 338.

⁹⁰ مصدر سابق. أ. د. عمارة محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 9.

⁹¹ د. بصـول فخري. الأشاعرة. ص 1.

محدثة. وحاصل هذا القول إن صدور الفعل من الإنسان في ظل قوة محدثة هو الكسب. قال أبو حامد الغزالي في رسالة التوحيد -ص 81 و84: إنه لو انكشف الغطاء لعرفت أن الإنسان في عين الاختيار مجبور، فهو إذن مجبور على الاختيار. فمثلاً أن فعل النار في الإحراق جبر محض، وفعل الله تعالى اختيار محض، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين، فإنه جبر على الاختيار، وقد طلب أهل الحق لهذا عبارة ثالثة فسموه كسباً وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه.

إن مضمون نظرية الكسب أن أفعال الإنسان مخلوقة لله خيراً كانت أو شراً وأن الإنسان يكتسبها ولا يخلقها ويحاسب الإنسان على كسبه الذي عرفه الأشاعرة باقتران قدرة الإنسان وهي قدرة حادثة بالفعل الذي يروم القيام به دون أن يكون لقدرته أثر في إيجاد الفعل والقدرة الحادثة تحصل عند الفعل لا قبله فإذا عزم الإنسان على الفعل وتوجه إليه أوجد الله فيه استطاعة تقتزن بالفعل الذي عزم عليه خيراً كان هذا الفعل أو شراً ويخلق الله الفعل الذي أراده الإنسان. رغم أن القول بالكسب كان محاولة من الإمام أبي الحسن الأشعري استهدفت التخفيف من حدة القول بالجبر عند الجهمية، والتوسط في الاعتقاد بين المجبرة والمعتزلة، إلا أنها مع ذلك لم تبرر لنا حرية الاختيار بشيء يذكر. فإذا كانت قدرة الإنسان مقترنة مع الفعل وهي مخلوقة من قبل الله تعالى، وكانت صفة الكسب تابعة لقدرة الإنسان، فأى مجال يسع فيه القول بحرية الاختيار؟ وبالتالي فمآل هذه النظرية إلى الجبرية المحضة، وأن الجهود التي رامت إلى تخليصها من الجبر لم تنفع، يقول ابن تيمية في منهاج السنة النبوية: "وأما الجبرية كجهنم وأصحابه فعندهم أنه ليس للعبد قدرة البتة"، والأشعري يوافقهم في المعنى فيقول: "ليس للعبد قدرة مؤثرة، ويثبت شيئاً يسميه قدرة يجعل وجوده كعدمه، وكذلك الكسب الذي يثبت". وعلى هذا الرأي فإن أبو الحسن الأشعري ومن جاء بعده من علماء الأشاعرة لم يذكروا فرقاً معقولاً بين الكسب والفعل، مما يجعل حقيقة القول بالكسب هو قول جهنم بأن العبد لا قدرة له ولا فعل. قال أحمد أمين المصري في كتابه "ظهر الإسلام": ج 4 ص 95: إن لون الاعتزال أظهر في الأشعرية بحكم تتلمذ الأشعري للمعتزلة عهداً طويلاً، واستشهد على ذلك بأن الأشعري يقول بوجود المعرفة عقلاً قبل بعث الأنبياء دون الماتريدي. إذا كان الإمام الأشعري يثبت للإنسان قدرة غير حقيقية أو هي مجازية لأنها قدرة غير مؤثرة ورماء خصومه لذلك بالجبر فإن الإمام أبو حنيفة يثبت للعبد قدرة على الفعل حقيقية كما يثبت له اختياراً وهذا ما بينه الإمام الغزالي حين قال: إن أبا حنيفة وأصحابه قال إحداث الاستطاعة في العبد فعل الله واستعمال الاستطاعة المحدثه فعل العبد حقيقة لا مجازاً. كما يقول أبو الليث السمرقندي: إن أبا حنيفة توسط بين القدرية والجبرية إذ جعل الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة في العبد، واستعمال الطاعة المحدثه فعل العبد حقيقة لا مجاز. ولكن حتى هذا القول لأبي حنيفة لم يسلم من نقاده الذين ذهبوا إلى أنه جبر لا يختلف عن الجبر الذي يؤول إليه الكسب إلا باختلاف العبارة. وهذا ما ذهب إليه الدكتور يحيى هاشم فرغل بعد تحليل آراء أبي حنيفة في مشكلة أفعال العباد إلى

أنه لا يقدم تفسيراً يخرج به من الجبر. لخص بعض المعاصرين نظرية الكسب وحرية الإرادة الإنسانية عند الأشاعرة بالقول: إن الإنسان مختار في فعله مجبور في اختياره.

المطلب الخامس: القدرية:

لغة: القدر، القضاء الموفق، يقال: قدر الإله كذا والقدر والقدر، القضاء المحكم، وهو ما يقدره الله من القضاء ويحكم به من الأمور. **اصطلاحاً:** القدرية مصطلح أطلق على قوم ينفون القدر عن الله. وقد عرفها ابن عبد ربه بقوله: "القدر هو العلم والكتاب والكلمة والإذن والمشئة". وعرفها الجرجاني: "القدرية هم من يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله". وذكرهم ابن منظور: "القدرية: قوم يجحدون الله، قوم ينسبون إلى التكذيب بما قدر الله من الأشياء"⁹².

القدرية: مصطلح أطلق على قوم ينفون القدر عن الله. وهي مجموعة اختلف في بيان ظهورها، فبعض المصادر ذكرت أن ظهورها كان بصورة مفاجئة وعلى يد أشخاص، وأخرى ذكرت أنها ظهرت تحت تأثير الديانة المسيحية وطبيعتها القسرية، وباقي المصادر ذكرت أن ظهورها كان منذ أيام الرسول صلى الله عليه وسلم⁹³. وردت بعض الإشارات في مجموعة المصادر أن معبد الجهني، وغيلان الدمشقي كانا أو من أظهرها القول بالقدر. وكانا يجادلان في مشكلة القدر وحرية الإنسان ويمثلان جبهة معارضة للسياسة الأموية آنذاك وتعرضا للقتل على يد الخلافة وهذا ما يمكن أن يفسر ظهور بعض الروايات القائلة إنهم أول من أظهرها القول بالقدر. ذكرت بعض المصادر أن القدر مأخوذ من أحد النصارى وهو سوسن "سنهوية" الذي أسلم ثم تنصر بعد ذلك فأخذ منه الجهني القول بالقدر. ويعد مثل هذا القول بعيداً عن واقع التاريخ الذي ينافي القطيعة في القول والفردية في الظهور. وهناك إشارة عن بعض المؤرخين المؤمنين بقطيعة الحدث ذكرت أن القول بالقدر ظهر في حدود المائة من الهجرة بعد انقضاء الصدر الأول من الصحابة. والروايات القائلة بوجود مشكلة القدر منذ رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبه وهي كثيرة وتعد أكثر قبولاً وفق منطق التاريخ لكنها متنوعة حسب مفاهيم قائلها، فصاحب الرواية يأتي بها وفقاً لمعتقد وميوله، منها مخالف لفكرة القدر والأخرى مؤيد لها⁹⁴.

الشيخ صالح الفوزان قال: "أول ما حدث، فرقة "القدرية" في آخر عهد الصحابة. "القدرية": الذين ينكرون القدر ويقولون: إن ما يجري في هذا الكون ليس بقدر وقضاء من الله - سبحانه وتعالى - وإنما هو أمر يحدث بفعل العبد، وبدون سابق تقدير من الله فأنكروا الركن السادس من أركان الإيمان. وسمو بالقدرية،

⁹² د. يونس عماد، و د. الياسري عبد الكريم. أضواء على نشأت القدرية، مجلة جامعة كربلاء العلمية، المجلد الرابع، العدد 2، حزيران 2006م،

ص 1.

⁹³ المصدر نفسه. ص 10.

⁹⁴ المصدر نفسه. ص 1-2 وما بعدها.

وسمو "بمجوس" هذه الأمة، لأنهم يزعمون أن كل واحد يخلق فعل نفسه، ولم يكن ذلك بتقدير من الله، لذلك أثبتوا خالقين مع الله كالمجوس الذين يقولون: "إن الكون له خالقان: "النور والظلمة"، والنور خلق الخير، والظلمة خلقت الشر". "القدرية" زادوا على المجوس، لأنهم أثبتوا خالقين متعددين، حيث قالوا: "كل يخلق فعل نفسه". وقابلتهم "فرقة الجبرية" الذين يقولون: "إن العبد مجبور على فعله، وليس له فعل ولا اختيار، وإنما هو كالريشة التي تحركها الريح بغير اختيارها". فهؤلاء يسمون "بالجبرية" وهم "غلاقة القدرية"، الذين غلو في إثبات القدر، وسلبوا العبد الاختيار. والطائفة الأولى منهم على العكس، أثبتوا اختيار الإنسان وغلو فيه، حتى قالوا: إنه يخلق فعل نفسه مستقلاً عن الله، تعالى الله عما يقولون⁹⁵.

المعتزلة قالت في: "خلق القرآن" و "المنزلة بين المنزلتين" و "صفات الله". تقول المعتزلة إن: "أفعال الإنسان غير مخلوقة لله، أفعال الإنسان متعلقة به على جهة الأحداث، أفعال الإنسان واقعة بحسب قصده ودواعيه، الإنسان فاعل على جهة الحقيقة، الإنسان خالق للفعل"⁹⁶. أما وجهة نظر المعتزلة في مسألة حرية الإرادة: "أن مرید الخير خير، ومرید الشر شرير، ومرید العدل عادل، ومرید الظلم ظالم، فلو كانت إرادة الله تتعلق بكل ما في العلم من خير وشر لكان الخير والشر مرادين لله، فيكون المرید موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم، وذلك محال على الله، فهو يقول: "وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ". فقد قالوا: إن الله أراد ما كان من الأعمال خيراً أن يكون، وما كان شراً ألا يكون، وما لم يكن خيراً ولا شراً فهو تعالى لا يريد ولا يكرهه. الله مرید لما أمر به من الطاعات أن يكون، فلا يريد الكفر والفسوق والعصيان، أما المباحات فلا يريد لها ولا يكرهها. يستدل المعتزلة بأن الله لو كان مریداً لكفر الكافر، ومعاصي العاصي، ما نهاه عن الكفر والعصيان، ولو كان كفر الكافر وعصيان العاصي مرادين من الله ما استحق عقوبة، ولكان عملهما طاعة لا إرادية، والخلاف راجع إلى تصور العدل وتصور الحسن والقبح، فأكثر المعتزلة يقولون: أولاً: إن أفعال العباد مخلوقة لهم، ومن عملهم هم لا من عمل الله، باختيارهم المحض، ففي قدرتهم أن يفعلوها وأن يتركوها من غير دخل لإرادة الله وقدرته، ودليل ذلك ما يشعر به الإنسان من التفرقة بين الحركة الاختيارية والاضطرارية فلا دخل له فيها. ثانياً: لو لم يكن الإنسان خالق أفعاله لبطل التكليف. ثالثاً: إن كان الله خلق أعمال الناس فهو إذن لا يرضى عما فعل، ويغضب مما خلق، ويكره ما دبر، وهذه المشكلة سميت "بالجبر والاختيار، وبحرية الإرادة، وبالقضاء والقدر"، وثار فيها الفلاسفة قديماً وحديثاً، فأثارها الفلاسفة اليونانيون قبل المعتزلة ف الأبيقوريين يرون أن الإرادة حرة في الاختيار، والرواقيون رأوها مجبورة على السير في طريق لا يمكنها أن تتعده"⁹⁷.

⁹⁵ الشيخ الفوزان صالح. نص محاضرة ألقاها بمدينة الطائف يوم الإثنين 1415/3/3 هـ في مسجد الملك فهد بالطائف.

⁹⁶ أ. د. محمد عمارة. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط6، 1988م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 27-80.

⁹⁷ أ. م. د. النصر الله، جواد. واصل بن عطاء متكلماً. كلية الآداب-جامعة البصرة. ملف العدد، العدد التاسع 2008، ص 51-55.

المطلب السادس: التشيع "الشيعة":

هم الذين يتشيعون لأهل البيت. والتشيع في الأصل: الاتباع والمناصرة: قال تعالى "إِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ"⁹⁸. فصار يطلق على هذه الفرقة التي تزعم أنها متبعة لأهل البيت وهم: علي بن أبي طالب وذريته. ويزعمون أن علياً هو الوصي بعد الرسول صلى الله عليه وسلم على الخلافة، ويقولون إن أبا بكر وعمر وعثمان والصحابة ظلموا علياً، واغتصبوا الخلافة منه. وقد كفروا عدداً من الصحابة ليس بالقليل منهم وصاروا يلعنون أبا بكر وعمر ويلقبونهما "بصنمي قريش". ومن مذهبهم أنهم يغفلون في الأئمة من أهل البيت، ويعطونهم حق التشريع ونسخ الأحكام. ويزعمون أن القرآن قد حُرِفَ ونُقِّصَ، حتى آل بهم الأمر أن اتخذوا الأئمة أرباباً من دون الله، وتفرقت "الشيعة إلى فرق كثيرة"⁹⁹.

لا شك بأن هناك خلافاً كبيراً حول بدء التشيع عند المسلمين، فهناك من قال بأنه بدأ مبكراً منذ أن كان الرسول صلى الله عليه وسلم حاضراً بين المسلمين، لما كان يظهره الرسول صلى الله عليه وسلم من محبة وتقدير لعلّي كرم الله وجهه، ولكن ظهوره كان مع أول خلاف بين المسلمين.

ظهرت قضية الإمامة أو الخلافة ورسول الله صلى الله عليه وسلم مسجى، وكان معه أن ظهر أول خلاف بين المسلمين، وكان هذا الاختلاف سياسياً اجتماعياً، وبعد جدل مرير وصخب شديد تمت مبايعة أبي بكر الصديق ليخلف الرسول صلى الله عليه وسلم في أمور المسلمين¹⁰⁰.

وهذا الاختلاف تجسد في ثلاثة محاور، المحور الأول تمثل في موقف الانصار وذلك لمبايعة زعيمهم سعد بن عباد لخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم، والمحور الثاني وتمثل في موقف المهاجرين الذين ذهبوا إلى سقيفة بني ساعدة لإيقاف المبايعة، ومن خلالها تمت مبايعة أبو بكر الصديق، والاتجاه الثالث وهو الذي تمثل بعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ونفر من بني هاشم وهم حمولة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهم لم يشاهدوا النقاشات التي دارت في السقيفة، لأنهم كانوا مشغولين بغسل وتكفين الرسول صلى الله عليه وسلم، ليفاجئوا بأن الأمر انتهى دون مشورتهم، وانطلاقاً من نفس مبدأ المهاجرين في اعتراضهم على الأنصار من أن الأمر بدأ من عند المهاجرين فهم أحق به من الأنصار، فإن بني هاشم أحق بالسلطان وميراث محمد صلى الله عليه وسلم من غيرهم من المهاجرين، فهم عصبتهم وأسرته وأقرب الناس إليه¹⁰¹.

وبالقياس أن المهاجرين هم الأولى بحمل الأمر نظراً لأنهم السابقين، فإن علياً هو الأحق بحمل الأمر لأنه أول الناس إسلاماً، وأرسخهم قدماً بالدين، وبلاؤه المعلوم ونصرته للإسلام التي لم يظهر أحد قدره فيها،

⁹⁸ سورة الصافات. آية 83.

⁹⁹ مصدر سابق. الشيخ الفوزان صالح. نص محاضرة ألقاها بمدينة الطائف.

¹⁰⁰ المسير سيد، المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، ط2، 1989، دار المعارف القاهرة، ص 163.

¹⁰¹ رستم سعد، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزيع الجغرافي، دار الأوانل للنشر والتوزيع الإسكندرية، 2004، ص 20.

فضلاً عن صفاته التي فاق من سواه فيها، فهو أحدُ المبشرين العشرة بالجنة، وهو ذو علمٍ راسخ، واقضى الصحابة، وأعلمهم بالفتيا والتفسير، وقوته وجهاده وحلمه وسيد أهل بيت النبي وعترته الصق الناس برسول الله، وأقربهم منزلة منه، وأحبهم إلى قلبه، فهو من تربي في حجره وصاهره في أعز بناته، ثم خلف الرسول صلى الله عليه وسلم في فراشه عند الهجرة، وأمره الرسول أن يؤدي الأمانات التي بقيت عنده إلى الناس، وأمره بعده بأن يلحق به إلى المدينة، ولم يواخ بين عليٍّ وأحد كما آخى بين المهاجرين والأنصار، فدمعت عيناً عليٍّ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنت أخي في الدنيا والآخرة" سنن الترمذي، كتاب المناقب، مناقب علي، حديث رقم 636. وأسكنه الرسول صلى الله عليه وسلم في غرفة بجوار المسجد ولها باب مفتوح مباشرة إلى المسجد كغرفته صلى الله عليه وسلم¹⁰².

وفي الحادثة الأهم، في غزوة العسرة، استخلف الرسول صلى الله عليه وسلم علياً في المدينة، فقال له علي كرم الله وجهه: "أتخلفني في الصبيان والنساء؟"، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس نبي بعدي". وهذا حديث متواتر متفق عليه، وهذه الكلمات لها دلالة عظيمة، وتبقى إشارة أخرى لها نفس القيمة والدلالة العظيمة وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل علياً في سنة تسع للهجرة ليبيلغ العرب عن القضايا التي نزلت في سورة التوبة حول براءته من المشركين والعهود التي وردت فيها، بالرغم من أن أبا بكر كان أمير الحج على المسلمين، مما أحنز أبا بكر، فسأل رسول الله: (هل نزل فيه شيء؟) فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا، ولكن جبريل جاءني، فقال لن يؤدي عنك إلا أنت أو رجل منك"¹⁰³.

وأهم ما ورد حول هذا الأمر من الرسول صلى الله عليه وسلم هو واقعة الغدير، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم عند غدير يُقال له خم، وهو عائد من مكة إلى المدينة بعد أدائه حجة الوداع في العام العاشر للهجرة، فتوقف ليصلي الظهر ثم العصر، فوقف بين الصلاتين، وألقى كلمة وداعية، معلناً فيها إحساسه بقرب رحيله، وأوصى بكتاب الله وعترته أهل بيته، وشدد على وصية المسلمين بعترته أهل بيته، ثم أخذ بيد علي وقال: "من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه"، وهذا الحديث ورد بعدة أسانيد وأخرجه كثير من الأئمة، حتى عده عدد من المحدثين بالحديث المتواتر، وهذا يشير إلى الميزات العالية والقرب الذي لا يدانى من الرسول صلى الله عليه وسلم، مما جعل عدد من الصحابة يرى في علي بن أبي طالب القائد الشرعي الطبيعي بعد رحيل المصطفى صلوات الله وسلامه عليه، وكان هذا موقف علي وزوجه وسائر أسرة بني هاشم¹⁰⁴.

¹⁰² المصدر نفسه. ص 21.

¹⁰³ مسند أحمد، ج1، ص 151.

¹⁰⁴ مصدر سابق. رستم سعد. ص 22.

وورد عن عليّ كرم الله وجهه احتجاجه على احتجاج المهاجرين على الأنصار بكونهم "المهاجرين" عشيرة الرسول وقومه، فقال: "احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة"¹⁰⁵، وأنشد بيتي الشعر محتجاً على أبي بكر:

فإن كنت بالشورى ملكت أمورهم فكيف بهذا والمشيرون غيبٌ.

وإن كنت بالقربى حجبت خصيمهم فغيرك أولى بالنبي وأقربُ.

وقال أيضاً: "... فمن ذا أحقُّ به مني حياً وميتاً؟ فأنفذوا على بصائرکم، وتصديق نياتکم في جهاد عدوكم، فوالذي لا إله إلا هو إني لعلی جادة الحق وإنهم لعلی مزلة الباطل"¹⁰⁶.

وبرغم أهمية هذا الخلاف فإنه لم يستمر طويلاً، فقد بايع عليّ كرم الله وجهه أبا بكر، وذلك خوفاً على الإسلام من حرب المرتدين، وتربص أعداء الإسلام، وقد أشار إلى ذلك ابن قتيبة في كتابه الإمامة والسياسة، في الرسالة التي وجهها الإمام علي لشيعته آنذاك، وورد في جزء منها: "... فلما مضى أي الرسول صلى الله عليه وسلم تنازع المسلمون الأمر بعد، فو الله ما كان يلقي في روعي ولا يخط على بالي أن العرب تعدل هذا الأمر عني، فمار راعني إلا إقبال الناس على أبي بكر وإجفالههم إليه، فأمسكت يدي، ورأيت أنني أحق بمقام محمد في الناس، فلبثت بذلك إلى ما شاء الله، حتى رأيت راجعة من الناس رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد وملة إبراهيم، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى في الإسلام ثلماً وهدماً..."¹⁰⁷.

وهكذا تم تجاوز الخلاف السياسي، وبقي المسلمون مجتمعاً واحداً متماسكاً، وذلك برغم اختلافهم في الرأي السياسي، إلا أن ذلك لم يؤد في حينه إلى الانشقاق ولا إلى تفرق، ولا لظهور مذاهب وفرق لها مساجدها الخاصة أو كتبها الدينية، لكن برغم ذلك بقي الاختلاف في الصدور والأذهان، وخاصة لدى بني هاشم الذين شعروا باستيلاء الآخرين على ما هو حق مشروع لهم¹⁰⁸.

وكان مَنْ غَضِبَ لعلی بنو هاشم وبنو أمية، لتولي رجل من تيم، ولكن ما لبثوا أن ساروا في ركاب الخليفة، فعملوا له في كل نواحي الحياة وذلك لأن الخليفة سار على هدي الرسول وسنته، ومن ثم تولى ابن الخطاب الخلافة، بعد أن أقر له بها أبو بكر الصديق، وهو من عدي بن كعب، فلم نسمع لا همساً ولا علناً، ولم تكن هناك كلمة شيعة أو تشيع، وعمل الجميع لعمر، وكان علي بن أبي طالب وزيره وقاضيه¹⁰⁹.

¹⁰⁵ عبده محمد. نهج البلاغة مجموع ما اختاره الشريف الرضى من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ج1، دون سنة نشر، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، ص 116.

¹⁰⁶ نفس المصدر. ص 172.

¹⁰⁷ مصدر سابق. رستم سعد. ص 24-25.

¹⁰⁸ نفس المصدر. ص 25.

¹⁰⁹ النشار سامي. نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، ج2، ط9، 1977، دار العارف، القاهرة، ص 32.

اختلف أنظار العلماء والباحثين في مرجع الأصول العقديّة للتشيع، فمن قائل بأنها ترجع لأصل يهودي، ومن قائل بأنها ترجع لأصل فارسي، ومن قائل بأن المذهب الشيعي كان مباءة للعقائد الآسيوية القديمة كالبودية¹¹⁰. البودية*¹¹¹.

يقرر بعض الباحثين أن التشيع نزعة فارسية، وذلك لعدة اعتبارات: الأول: ما قاله ابن حزم والمقريري من أن الفرس كانت من سعة الملك، وعلو اليد على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسها بحيث إنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأسياد، وكانوا يعدون سائر الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، كان العرب عند الفرس أقل الأمم خطراً، تعاضهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، وفي كل ذلك يظهر الله الحق فأروا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع، بإظهار محبة أهل البيت، واستبشاع ظلم علي - بزعمهم - ثم سلكوا بهم مسالك حتى أخرجوهم عن طريق الهدى.¹¹²

الثاني: أن العرب تدينوا بالحرية، والفرس يدينون بالملك والوراثة في البيت المال، ولا يعرفون معنى الانتخاب للخليفة، وقد انتقل النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، ولم يترك ولداً، فأولى الناس بعده ابن عمه علي بن أبي طالب، فمن أخذ الخلافة كأبي بكر وعمر وعثمان، فقد اغتصب الخلافة من مستحقها، وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى التقديس، فنظروا هذا النظر نفسه إلى علي وذريته، وقالوا: "إن طاعة الإمام واجبة، وطاعته طاعة الله سبحانه وتعالى"¹¹³.

القول بالأصل اليهودي: من الباحثين من يرى أن أصل التشيع ذو صبغة يهودية وذلك: أن عبد الله بن سبأ كان أول من قال بالنص والوصية، والرجعة، وابن سبأ يهودي، وهذه الآراء صارت من أصول المذهب الشيعي، ولهذا أشار القمي، والنوبختي والكشي، وهم من شيوخ الشيعة القدامى إلى هذا، وذلك حينما استعرضوا آراء ابن سبأ والتي أصبحت فيما بعد من أصول الشيعة، قالوا: "فمن هنا قال من خالف الشيعة: إن أصل الرفض كان مأخوذاً من اليهودية".¹¹⁴

وقد قام الباحث ببيان ذلك لتوضيح الصورة الكاملة للأرضية والبذرة التي أنتجت فيما بعد الانقسام الكبير إلى فريقين الإسلام الرئيسيين، ورافدي نهري الكبيرين "السنة والشيعة"، الرافدين اللذين تفرعت منهما معظم الروافد الأخرى التي تمثل المذاهب والفرق الإسلامية الحية الباقية إلى يومنا هذا.

¹¹⁰ محمد سيد كيلاني/ ذيل الملل والنحل ص 13، 26، 31، محمد أبو زهرة/ الديانات القديمة ص: 53، سليمان مظهر/ قصة الديانات ص: 73.
¹¹¹ البودية: هم أتباع بوذا، ولها انتشار بين عدد من الشعوب الآسيوية، وتتباين عقائد الأتباع حول هذه النحلة، فتجعل البودية اليابانية "بوذا" جوهرأ لها حالا في الكون، وبودية الهند - وهي الأصل - لا إله لها، وبودية الصين مالت إلى الاعتقاد بفكرة كائن مطلق يتمثل في شخصيات مختلفة بوذا واحد منها.

¹¹² ابن حزم/ الفصل: 273/2، وانظر: المقريري/ الخطط: 362/2.

¹¹³ أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ط1، دار الفكر العربي، ص 31-37.

¹¹⁴ انظر: القمي/ المقالات والفرق ص: 20 النوبختي/ فرق الشيعة ص: 22، رجال الكشي ص: 108.

مسألة عهد معاوية بالخلافة لابنه يزيد من بعده: من أكثر المسائل التي دفعت المسلمين للوقوف ضده، وتوجيه النقد إليه، على اعتبار أنه خرج بذلك عن النهج الذي اتبعه المسلمون في اختيار خليفته منذ خلافة أبي بكر¹¹⁵. وقال ابن خلدون في مقدمته: "عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة"¹¹⁶، وقال: "مراعاة المصالحة في اجتماع الناس، واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية، إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع، وأهل الغلب منهم، فأثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع، وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا، فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك. وحضور أكابر الصحابة لذلك، وسكوتهم عنه: دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممن يأخذهم في الحق هواده، وليس معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق، فإنهم كلهم أجل من ذلك وعدالتهم مانعة منه"¹¹⁷.

توفي الحسن بن علي عام 49هـ/669م، فشجعت هذه الحادثة معاوية أخذ البيعة لابنه يزيد، وانتهى إلى التصميم على تنفيذها معتمداً على حلفائه قبائل الشام وفي طليعتهم الضحاك بن قيس الفهري وحسان ابن بحدل الكلبي، وكان عليه تدليل بعض العقبات التي اعترضت تنفيذه هذه الفكرة ولعل أهمها: إقناع كبار شخصيات الحجاز، لا سيما أبناء الصحابة، فقد كتب معاوية إلى مروان بن الحكم عامله على المدينة، ليستشير الناس في أمر اختيار خلف له، دون أن يسمي يزيد. ولما جاءه الجواب بالموافقة، كتب إلى مروان ليخبر الناس باختياره يزيد، كما كتب إلى عماله يأمرهم بمدحه وتقريضه، وإرسال الوفود إليه من الأمصار، فأقبلت الوفود من العراق وسائر بلاد الشام تبايعه¹¹⁸. استطاع حمل المعارضين على الاعتراف بولاية العهد ليزيد باستثناء الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير¹¹⁹. وعندما مات معاوية عام 60هـ/680م بايع الناس يزيداً بالخلافة، في حين تخلف عن البيعة من أهل الحجاز كل من الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير اللذين التجئا إلى مكة، وبعض أهل العراق، فتنادى الرافضون في العراق وخاصة الكوفة لبيعة يزيد إلى تشكيل جبهة معارضة، واجتمعت الفئات المؤيدة للاتجاه العلوي في منزل سليمان بن صرد الخزاعي واتفقوا على أن يكتبوا للحسين يستقدمونه لبياعه¹²⁰. وأبدى سليمان استعداداً للاستيلاء على السلطة في حال قبول الحسين بالقدوم إليهم. واستخدم في كتابه **مصطلحات** مثل: "الإمامة والخلافة والمهدية"، وهذا يدل على أن تطوراً عقدياً مهماً طرأ على المجمع الكوفي، وبالتالي على حركة الشيعة كمذهب¹²¹. والوفود المتتابعة إلى

¹¹⁵ أ. د. عبد الشافي عبد الطيف. العالم الإسلامي في العصر الأموي 41-132هـ/661-750م دراسات سياسية، ط1 1429هـ/2008م، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ص121.

¹¹⁶ ابن خلدون. عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. ج1، العبر وديوان المبتدأ والخبر، تحقيق المستشرق الفرنسي أ.م. كاترمير، ط باريس، 1858. مكتبة لبنان علي مولا. ص6.

¹¹⁷ المصدر نفسه. ص109.

¹¹⁸ خياط خليفة، تحقيق د. ضياء العمري، تاريخ ابن خياط، ج1، ط2 مزينة ومنقحة، 1405هـ/1985م، دار طيبة، الرياض، ص196.

¹¹⁹ الدينوري أبي حنيفة، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، مراجعة د. جمال الدين الشيال، وزارة الثقافة والإرشاد القومي الإقليم الجنوبي الإدارة العامة للثقافة، ص172.

¹²⁰ المصدر نفسه. ص17.

¹²¹ د. عيسى رياض. الحزبية السياسية حتى سقوط الدولة الأموية، تقديم أ. د. سهيل زكار، ط1، 1412هـ/1992م ص176.

مكة تدعو الحسين للمضي إلى الكوفة، وتولي القيادة في العراق، وقد تضمنت الاقتراحات الخروج على حكم يزيد¹²². توجه الحسين إلى الكوفة بعد أن تيقن من صدق مطالبه للرحيل من مكة إلى الكوفة من خلال رسوله إليهم ابن عمه مسلم بن عقيل الذي حثه على المجيء إلى الكوفة بعد أن أخذ له البيعة من أهل الكوفة قرر الرحيل إلى الكوفة متجاهلاً كافة النصائح التي قدمت له بعدم الرحيل لأن أهلها أهل غدر، ولأن شوكة الأمويين ما زالت قوية، إلا أنه خرج في أهله وقلته من أصحابه في ذي الحجة/60هـ/680م. وفي ذات الوقت شهدت الكوفة انقلاباً مضاداً للحركة المعارضة للحكم الأموي فتحوّلت الظروف لمصلحة الحكم الأموي وفقد الحزب الشيعي تضامنه. فبعث محمد بن الأشعث رسولاً يخبر الحسين بما حدث وينصحه بالعودة إلى مكة، إلا أنه أثر متابعة طريقه ضارباً بعرض الحائط كل النصائح له بالعودة، حتى إذا وصل إلى كربلاء قابلته عمر بن سعد بن أبي وقاص موفداً من قبل الوالي ومعه أوامر مشددة بحسم الوضع، وتلقى الحسين تعليمات الوالي القاضية بأن عليه أن يبايع يزيد فعرض على عمر عدة اقتراحات: الرجوع، عرض قضيته على يزيد فيرى فيه رأيه، السماح له بالذهاب إلى أحد الثغور النائية للجهاد. إلا أن شروط الوالي عبيد الله بن زياد كانت تقضي باستسلام الحسين دون قيد أو شرط، أو قتاله، ولا مجال لحل آخر. ف وقعت معركة كربلاء في 10 محرم/61هـ/10-680م وقتل فيها الحسين واثنان وسبعون من أتباعه. إذا نظرنا لهذه القضية من الناحية "الدينية"، فقد نتج عنها مأساة دامية فرقت بين المسلمين، ولا تزال آثارها ظاهرة إلى اليوم. وخلفت ورائها آثاراً سياسية ونفسية وعقائدية وفكرية هامة لا تزال موضع جدل إلى الفترة المعاصرة. وقد استغل عبد الله ابن الزبير حادثة كربلاء، وخروج أهل المدينة، والفراغ السياسي والقيادي والنفقة على يزيد، ليقود حركة مسلحة ضد بني أمية منطلقاً من مكة ليعيد الخلافة إلى منبتها الأول في الحجاز. حاول يزيد النفاهم مع ابن الزبير فعرض عليه ولاية الحجاز وما شاء، وما أحب لأهل بيته من الولاية على أن يبايعه بالخلافة لكن ابن الزبير رفض العرض¹²³. فسير حينها يزيد جيشاً إلى مكة للقضاء على حركة ابن الزبير بقيادة مسلم بن عقبة الذي توفي في الطريق بعد أن عهد إلى الحصين بن نمير بقيادة الجيش استأنف الحصين الزحف نحو مكة فوصلها وضرب عليها حصاراً، وبينما رحى الحرب دائرة أتى نعي يزيد 64هـ/683م فتوقف القتال. فأقدم الحصين على مبايعة ابن الزبير شرط أن ينتقل معه إلى دمشق رفض ابن الزبير هذا العرض وذهل الحصين من موقفه هذا وأشار بشيء من السخرية متهماً إياه بقصر النظر السياسي، ورفع الحصار وعاد إلى دمشق.

بعد وفاة يزيد كانت هناك **بيعتان**: إحداها في الشام لمعاوية بن يزيد، والثانية بمكة والحجاز لعبد الله ابن الزبير، فانكفأت بذلك سيطرة دولة الخلافة الأموية وتقلص نفوذها السياسي، فلم تتعد منطقة الشام.

¹²² الإمام المسعودي أبي الحسن بن علي. مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، اعتنى به وراجعته كمال مرعي، ط1، 1425هـ/2005م، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت ص54.
¹²³ مصدر سابق. تاريخ خليفة بن خياط. ص247.

خلافة معاوية بن يزيد، قيل إن فترة حكمه لم تتعدى أربعين يوماً، وقول آخر ثلاثة أشهر، وقيل إنه لم يرغب الخلافة فأعتلى المنبر وأعلن تركه الخلافة، فهنا أصاب بني أمية اضطراب، وشكل ذلك أزمة خطيرة كادت أن تذهب بدولة بني أمية. وهو على فراش الموت قال: "والله ما ذقت حلاوة خلافتكم فكيف أتقصد وزرها، وتتعللون أنتم حلاوتها، وأتعجل مرارتها، اللهم إني بريء منها متخل عنها، اللهم إني لا أجد نفراً كأهل الشورى فأجعلها إليهم ينصبون لها من يرونها أهلاً لها، فقالت له أمه: ليت إني خرقة حيضه ولم أسمع منك هذا الكلام، فقال لها: وليتني يا أماء خرقة حيض ولم أتقصد هذا الأمر، أتقصد بنو أمية بحلاوتها وأبوء بوزرها ومنعها أهلها؟ كلا! إني لبريء منها". فصلى عليه الوليد بن عتبة بن أبي سفيان، ليكون الأمر له من بعده، فلما كبر الثانية طعن فسقط ميتاً قبل تمام الصلاة، فقدم عثمان بن عتبة بن أبي سفيان، فقالوا: نبايعك؟ قال: على أن لا أحارب ولا أبأشر قتالاً، فأبوا ذلك عليه، فصار إلى مكة، ودخل في جملة عبد الله ابن الزبير الذي استغل الواقع الذي يعيشه المسلمين وأعلن نفسه خليفة في مكة وجاءته البيعة من الأقاليم، وأقدم على طرد مروان بن الحكم وأولاده من المدينة فرحلوا للشام، وفي أوج فترة الاضطراب كادت دولة بني أمية أن تذهب أدراج الرياح، كما أن المسلمين في ظل هذا الاضطراب وهذه الأحداث التي عصفت في المجتمع الإسلامي انقسموا إلى أقسام "فرق" متنازعة متصارعة فيما بينها صراع سياسي دامي على الحكم، منهم من بايع عبد الله بن الزبير وأيده، وتفرقت كلمة الأمويين وتنافسوا على منصب الخلافة، فتوزعت ولاءاتهم بين خالد بن يزيد بن معاوية، وعمر بن سعيد بن العاص، ومروان بن الحكم. وأخيراً اتفقت عدول بني أمية على عقد مؤتمر "الجابية" ليتداولوا فيمن يولونه الخلافة وخرجوا مبايعين مروان بن الحكم خليفة للمسلمين سنة 64هـ/683م-65هـ/685م. أصبح للمسلمين "خليفتين" خليفة في مكة وخليفة في دمشق، كل منهما يرى أحقيته في الأمر.

سنة 65هـ/685م بويع بالخلافة لعبد الملك بن مروان يوم وفاة والده، في وقت كان العالم الإسلامي يسوده الاضطراب والانقسامات تعصف في الدولة من كل الاتجاهات، وفي مستهل حكمه وجدت أربع فئات كانت تتنازع السيطرة على الحكم: الأمويون يسيطرون على الشام ومصر. عبد الله بن الزبير يسيطر على الحجاز والعراق. جماعة الشيعة في العراق. جماعة الخوارج. ودلالة على هذا الانقسام في موسم الحج عام 68هـ ارتفعت أربعة ألوية¹²⁴.

قضى عبد الملك على "ثورة التوابين" عام 65هـ أنصار الحسين بن علي في الكوفة، ولاحق ثورة المختار الثقفي في الكوفة سنة 67هـ كما لاحقها أيضاً ابن الزبير إلا أن دولة ابن الزبير تمكنت من القضاء عليها¹²⁵.

¹²⁴. المصدر نفسه. ص260. أنظر اليعقوبي: ج2، ص180-181.
¹²⁵. مصدر سابق. المسعودي: ج3، ص98-99.

خضعت الكوفة لحكم دولة ابن الزبير فاتسعت رقعة دولته على حساب الدولة الأموية، وانحصرت المنافسة على زعامة العالم الإسلامي بين عبد الملك وعبد الله بن الزبير. وأدرك عبد الملك أن قوة ابن الزبير تكمن في العراق وأن القضاء عليه في هذا الإقليم سيؤدي إلى إسقاط النظام الزبيري بكامله، لذلك خرج على رأس جيش كبير إلى العراق والتقى بجيش مصعب بن الزبير والي العراق على نهر الدجيل عند دير الجثاليق سنة 691هـ/72م وأسفر اللقاء بينهما على انتصار الأمويين فعادت العراق لحكم دولة بني أمية. وفورا أرسل جيش إلى الحجاز بقيادة الحجاج بن يوسف الثقفي حاصر الحجاج مكة وفي عام 692هـ/73م تمكن من قتل الزبير في مكة وتم القضاء على حكم دولة الزبير بشكل نهائي وتوحد العالم الإسلامي تحت ولاية حُكم دولة بني أمية، وأصبح عبد الملك الخليفة الوحيد للمسلمين¹²⁶.

وفي سنة 697هـ/78م قضى على معارضيه الخوارج الأزارقة، وقضى على ثورة عبد الرحمن بن الأشعث سنة 701هـ/82م في وقعة دير الجماجم. وتصدى للجبهة البيزنطية من خلال عقد معاهدة مع الإمبراطور البيزنطي جنستيان الثاني سنة 689هـ/79م لمدة عشر سنوات. في حين عمل على تصفية جميع الحركات المعارضة لحكمه وكذلك تصفية القواعد البيزنطية على الساحل الشمالي لإفريقية واخضع البربر لسلطته¹²⁷. قرار تعريب النقد، وجاء متوازياً مع قرار تعريب الإدارة، ف ضرب النقود الذهبية في عام 693هـ/74م، كما ضرب الدراهم والدنانير الإسلامية اعتباراً من 703هـ/84م وهو أول من ضرب النقود الإسلامية المستقلة¹²⁸.

ثم انتقلت الخلافة لولده الوليد سنة 705هـ/86م الذي يلقب عصره بالعصر الذهبي للدولة الأموية. ثم انتقلت الخلافة الحكم لأخيه سليمان بن عبد الملك سنة 715هـ/96م ويعد عهده عهد فتوحات واستقرار. ثم انتقلت الخلافة الحكم لعمر بن عبد العزيز سنة 717هـ/99م، الذي يقال إن عهده عهد العدل والمساواة، ورد المظالم، يقال إنه أعاد العمل بتفعيل مبدأ الشورى في خلافته كيف يكون ذلك وهو من نقل الخلافة بالتوريث لولي عهده يزيد بن عبد الملك حيث وهو على فراش المرض كتب له وصية بذلك، أعده كثير من العلماء الخليفة الراشدي الخامس. ثم انتقلت الخلافة سنة 720هـ/101م ليزيد بن عبد الملك الذي حدث في عهده العديد من الثورات طمعاً في الحكم، ثورة يزيد بن المهلب الذي خرج على الخلافة انتهت بقتله في معركة العقير قرب كربلاء. وحركات الخوارج: حركة شذوب، وحركة مسعود العبدى، وحركة مصعب الوالبي، وحركة عققان، وحركة شريم اليهودي، التي قضى عليهما. ثم انتقلت الخلافة لهشام بن عبد الملك سنة 724هـ/105م التي تزايدت في عهده العصبية القبلية واشتعلت فتن وثورات عديدة في أنحاء الدولة طمعاً في الحكم، ثورة الخوارج، وثورة الشيعة في الكوفة بقيادة زيد بن علي بن الحسين، وثورة البربر في المغرب، واضطرابات في بلاد ما وراء النهر قضى عليها جميعاً. اهتم بتعريب الدواوين ورعاية العلم والثقافة،

¹²⁶ . مصدر سابق. طقوش محمد. ص 79-80.

¹²⁷ . المصدر نفسه. ص 83-90.

¹²⁸ . المصدر نفسه. ص 100.

وترجمت في عهده الكثير من المؤلفات. وبعد وفاته تولى الخلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة 125هـ/743م وتعتبر فترة حكمه بداية النهاية للدولة الأموية حيث انفجرت المشاكل في كل الأمصار، والأخطر من ذلك الانقسامات التي حدثت بين أبناء البيت الأموي وأصبح بأسهم بينهم شديد. فلقى مصرعه على أثر ثوره أقامها ضده ابن عمه يزيد بن الوليد بن عبد الملك لدرجة أنه وأتباعه اتهموا الوليد بالفسق والفجور واللواط وشرب الخمر فوق الكعبة وإهانة المصحف "القرآن"، إلا أن بعض المصادر التاريخية ومنهم الطبري، وابن الأثيري أشاروا بأن الوليد كان ذا مروءة وما قيل عنه ليس بصحيح وأن ما وصف به ليس فيه وإنما جاء بدافع الحقد والخصومة. ثم تولى الخلافة من بعده يزيد بن الوليد الذي لم تدم خلافته أكثر من ستة أشهر 126هـ/744م وقيل إنه "أول خليفة أموي يتمذهب بمذهب المعتزلة"¹²⁹. ثم انتقلت الخلافة إلى إبراهيم بن الوليد سنة 126هـ/744م الذي لبث في الخلافة الحكم سبعون يوماً وقيل خلع من الخلافة وقيل إنه تنازل عنها لمرwan الثاني بن محمد بن مروان بن الحكم بن أبي العاص وهو آخر خلفاء بني أمية التي انتهت حكمهم سنة 132هـ/750م، وقيل إن مروان الثاني الملقب بالجعدي نسبة لجعد بن درهم ولقب بالحمار لصبره بالحروب، وقيل إنه قتل على يد العباسيين بطعنه على يد رجل يقال إنه من أهل البصرة يقال له "معود" وانتهى عهد حكم بني أمية.

مما تقدم في هذا المبحث نرى ما يلي: أولاً: أن هناك تحول ملحوظ في عملية آليات اختيار خليفة للمسلمين. ثانياً: إن التاريخ الإسلامي شهد في وقت مبكر صراعات دامية متتالية من أجل الحكم "السلطة". ثالثاً: ظهور العصبية القبلية. رابعاً: ظهور المذاهب الفكرية المختلفة والمتخالفة. خامساً: ظهور التشيع. سادساً: تطور وتغير نظام الحكم في الإسلام بناء على فكر الخليفة ومذهبه. كما أن نهاية الدولة الأموية كانت نتاج عاملين: الأول: النزاعات الداخلية بين أبناء البيت الأموي على الحكم. الثاني: الثورة العباسية المعارضة لحكم بني أمية والتي قوضت أركان الدولة الأموية وأقامت الخلافة العباسية "العهد العباسي".

بإقدام معاوية على إتباع نهج جديد في عملية اختيار خليفة عن طريق توريث الحكم حينما عهد بالخلافة لولده يزيد، يعتبر ذلك تحولاً جذرياً وعميقاً وملحوظاً وظاهراً في نظام الحكم في "الدولة الإسلامية" له تداعياته وآثاره على المجتمع الإسلامي و"الدولة الإسلامية" ونظام حكمها وسياساتها وتوجهاتها، أدى ذلك إلى تفرق المسلمين وتأجيج الصراع فيما بينهم على السلطة والحكم ونشوب المعارك. وجاء مخالفاً لبنود الوثيقة التي كتبت بينه وبين الحسن والتي من أهم بدونها أن يعود أمر اختيار الخليفة بعد معاوية لمبدأ الشورى. الصراعات الدامية التي شهدتها المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، كان الهدف منها السيطرة على زمام السلطة ومقاليد الحكم في الدولة، حيث كان نظام الحكم سياسي قائم على فكر ومنهج الحاكم وكان ذلك واضحاً من خلال الاستبعاد الواضح للمعارضين وتقديم المواليين للمناصب

¹²⁹ أ. د. عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي، ط2، 1991، الناشر: دار الشروق القاهرة ص81.

الحساسية في الدولة. كما لاحظنا أن التاريخ الإسلامي كان وما زال يعج بصراع سياسي مغلف بغلاف الدين أقدم غالبية الحكام على فرض التوجهات الفكرية المنهجية للمذهب الذي يتبعه كل حاكم على "المجتمع والدولة" من خلال بوابة الدين ومطلته لتمرير سياسته وتوجهاته الذاتية، والحفاظ على عرشه.

المبحث الرابع: الدعوة "الثورة" العباسية:

الدعوة "الثورة" العباسية اختارت الكوفة، وخراسان، لتكونا نقطتي انطلاق لدعوتهم، ولهذا الاختيار عدة أسباب: كثرة الناقمين على بني أمية من أهل الكوفة، قرب خراسان من بلاد الاتراك، توظيف الصراعات بين جماعات العرب "القيسية واليمينية" في خراسان، سهولة عملية التأثير في قلوب أهل خراسان لكونها دولة حديثة العهد بالإسلام. أحدث الإمام محمد بن علي العباسي تغييراً استراتيجياً هاماً في فحوى الدعوة حين خصصها لنفسه، وكشف ذلك لدعاته، على أن يبقى الأمر وفقاً عليهم فقط دون العامة.

الدعوة العباسية التي قوضت أركان الدولة الأموية وأطاحت بحكم بني أمية مرت بمرحلتين: **الأولى مرحلة الدعوة السرية المطلقة:** بدأت في مستهل القرن الثاني للهجرة، على يد مؤسسها الإمام محمد بن علي ابن عبد الله بن العباس الذي توفي عام 125هـ/743م وقد أوصى بالإمامة من بعده لابنه إبراهيم، الأمام محمد نظم وأسس ما يسمى بالجمعية السرية سنة 100-128هـ/718-746م في بلدة الحميمة، وتميزت بالسرية التامة، وخلوها من أساليب العنف في الوقت الذي كانت فيه دولة الخلافة الأموية متماسكة، واستمرت لخمس عشرة سنة، ولقد اتخذت من الكوفة دار التشيع ومستقراً ومهداً ومركزاً لها، واعتمدت في دعوتها على الموالي.

الثانية مرحلة الدعوة الجهرية: التي بدأت بانضمام أبي مسلم الخرساني إلى الدعوة العباسية عام 129هـ واستمر حتى عام 132هـ وهو العام الذي سقطت فيه دولة الخلافة الأموية، وقامت دولة الخلافة العباسية. الإمام إبراهيم بن محمد أمر أبا مسلم أحد دعاة العباسيين بإعلان التمرد والعصيان على الأمويين في قرية مرو بخراسان، وتحصن بها، ورفع الراية السوداء إعلاناً لبدء المصادمة المسلحة مع الأمويين "تميزت الدعوة باستعمال القوة لتحقيق هدفها، ثم عين أبو مسلم ممثلاً للإمام إبراهيم ليشرف على شؤون خراسان"¹³⁰.

الثورة العباسية أخذت واجهتين بارزتين كمنطلق للتغيير: الوجهة الدينية والوجهة السياسية والاجتماعية، وذلك يعود لوجهة نظر القائمين على الثورة العباسية بأحقيتهم في الخلافة الأحداث التي واكبت الثورة والدعوة سواء الجانب السري منها أو الجانب العلني تشير بأن الدعوة قامت لأسباب سياسية أكثر منها دينية واستخدمت شعارات دينية منها: الدعوة إلى الرضى من آل البيت، والعمل بموجب الكتاب والسنة، والثأر

¹³⁰ د. فاروق، عمر. الثورة العباسية. دار الشؤون العامة، بغداد. 1989. ص5. وانظر ابن كثير: ج10، ص5. وانظر ابن كلخان: وفيات الأعيان، ج3، ص145-146.

لأهل البيت، وشعاراتهم الاجتماعية جاءت اعتماداً لقوله تعالى: **«أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِنَاهُمْ ظُلُمُوا ۖ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ»**¹³¹. أما الشعارات السياسية في واقع الأمر هي الحقيقة سواء جاءوا بها بحلة دينية أو في حلة اجتماعية أو مطلبيه¹³². وأخيراً فرضت الخراسانية مرشحها العباسي، أبا العباس عبد الله بن محمد أميراً للمؤمنين، فبوع بالخلافة عام 132هـ/750م.

الوزارة في العهد العباسي: استحدث منصب الوزير مباشرة بعد انتصار الجيوش العباسية على الجيوش الأموية وقبل مبايعة أبي العباس السفاح بالخلافة، وهذا المنصب هو نظام فارسي قديم¹³³. ويبدو أن أبا العباس حين أقر نظام الوزارة، راعى تطور الدولة واتجاهها نحو المركزية، وتوزيع السلطات. وقد تم ذلك بتحريض من الفرس، وتأثير الخراسانيين. إذ أنهم دعوا أبا سلمة الخلال "وزير آل محمد" وأقره أبو العباس، إلا أنه لم يكن يتمتع بصلاحيات أو سلطات كاملة في جميع الدواوين وكثيراً ما وقع الصدام بين سلطة الخليفة وسلطة الوزير بفعل عدم تحديد صلاحيات الثاني، في حين صلاحيات الأول كانت محددة بشكل واضح، وكان الوزير يرغب في السيطرة على الجهاز الإداري كله، وينفذ جميع الصلاحيات، وكانت سلطة الخليفة هي التي تثبت أمام محاولات الوزير¹³⁴. ثم أخذ هذا النظام يتطور حتى استقر وتوضحت معالمه في العصر العباسي الأول، فجعلت الوزارة، اختصاصات معينة وقواعد ثابتة ويجمع الوزير في شخصيته السلطتين المدنية والعسكرية بالإضافة إلى الواجبات العامة من نصح الخليفة ومساعدته، وينوب عنه في حكم البلاد، أي أنه كان بمثابة الساعد الأيمن للخليفة¹³⁵. والوزارة في عهد العباسيين على نوعين: **الأول:** وزارة تنفيذ. **الثاني:** وزار تفويض. فوزارة التنفيذ تنحصر في تنفيذ أوامر الخليفة، ولا يتصرف فيها الوزير تصرفاً مستقلاً وإنما الوزير في هذه الحال همزة الوصل الوحيدة بين الإمام والشعب. أما وزارة التفويض فتقوم على تصرف الوزير المطلق في شؤون الدولة، بعد أن يكون الخليفة قد فوض إليه ذلك، ويبقى للخليفة حق التصرف في ولاية العهد، وعزل من لا يرضى عنهم ممن يوليهم الوزير بعض الأعمال. وعندما ضعفت سلطة الخلفاء العباسيين، تحول النفوذ من الخلافة إلى الوزارة، فارتفع شأن الوزارة، وأصبحت وزارة تفويض، بعد أن كانت وزارة تنفيذ، لكن حدث في فترة قوة الدولة أن فوض الخلفاء أمور الدولة لوزرائهم، ومن أشهر التفويض في العصر العباسي الأول آل برمك ومنصب الوزير ذا أهمية خطيرة وكبيرة في الوقت نفسه وهو أهم منصب بعد الخلافة، وترك بصامت واضحة في كل نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والإدارية والفكرية، واستغل هذا المنصب لخدمة أغراض سياسية إقليمية معارضة لسياسة الدولة العباسية، فالذين تولوا منصب الوزارة كانوا من الفرس¹³⁶. ونشير إلى أن الفرس شاركوا العباسيين في الثورة وذلك ثمن هذه

¹³¹ سورة الحج، آية 39.

¹³² مصدر سابق. د. فاروق عمر. ص 67 وما بعدها.

¹³³ أمين أحمد. ضبحي الإسلام، ج 3، ط 7، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص 165.

¹³⁴ د. الصالح صبحي. النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، ط 1، الناشر: منشورات الشريف الرضي، 1417هـ، ص 296-297.

¹³⁵ د طقوش محمد. تاريخ الدولة العباسية، ط 7، 1430هـ/2009م دار النفائس، ص 44. راجع فيما يتعلق باختصاصات الوزير العباسي: ابن

خلدون، المقدمة ج 2، ص 776-778.

¹³⁶ المصدر نفسه. ص 45

المشاركة هو مشاركة الفرس للعباسيين في السلطة، حيث أصبحت الخلافة للعرب والوزارة للفرس، وبدأ الصراع مبكراً بين الخليفة الذي يمثل العرب والوزير الذي يمثل الفرس، والخلفاء العباسيون الأوائل كانوا أقوىاء فكسبوا الصراع، فأكثرهم قتلوا وزرائهم الفرس، فأبو العباس قتل وزيره أبا سلمة الخلال، وأبو جعفر المنصور قتل وزيره أبو مسلم الخراساني، وقصة نكبة البرامكة معروفة في عهد هارون الرشيد.

المبحث الخامس: الحضارات الأخرى وأثرها في الدولة الإسلامية:

تطبيقاً لقول الله تعالى: "وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا"¹³⁷. اهتمت الدولة العباسية بالتعليم اهتماماً كبيراً، فالخليفة أبو جعفر المنصور 136-185هـ عني بترجمة الكتب اليونانية والفارسية إلى العربية، ثم الخليفة هارون الرشيد 170-194هـ أنشأ دار الحكمة. ثم الخليفة المأمون 198-218هـ الذي شهد عصره نهضة علمية واسعة حيث وسع نشاط بيت الحكمة، وسخر كل الإمكانيات وسلك كافة السبل ليعثر على الكنوز الفكرية في مكتبات القسطنطينية وقبرص¹³⁸. تأثر الفكر الإسلامي في عصر المأمون، بثلاث موارد. فقد تأثر بالثقافة الإغريقية والهيلينية شكلاً وموضوعاً فمن ناحية الشكل فإن المنطق اليوناني أعطى الفكر الإسلامي صيغاً في طرق الجدال والبحث والتعبير والتدليل. فتأثرت أساليب المتكلمين بهذه الصيغ خاصة منطق أرسطو. أما من ناحية الموضوع فكان تأثيره كبيراً في تعاليم المتكلمين، وأثرت الأفلاطونية الحديثة في التصوف¹³⁹.

لقد كان القرآن الكريم هو المرجع الأول والمصدر الأساسي في طلب العلم. فبعد استقرار دولتهم بدأت الحركة العلمية تأخذ مكانها وتتمو وتزدهر، وأصبحت بغداد قبلة العلماء وطلاب العلم، وتم تأسيس دور العلم، ونشطت حركة الترجمة من الحضارات الأخرى اليونانية والفارسية، وصنفت العلوم إلى علوم عقلية أو شرعية وتشمل: علم القراءات، وعلم التفسير، وعلم الفقه، وعلم الكلام، والعلوم العقلية. معنى الترجمة في القرآن الكريم: "وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ"¹⁴⁰.

وتأثر الفكر الإسلامي بالحضارات وبالثقافة الفارسية التي أثرها كان أقوى في مجال الأدب منه في مجال العلوم العقلية، وعندما عكف المسلمون على ترجمة كتب الفرس إلى العربية نقلوا بين ثناياها أجزاء من ثقافة الهنود مثل: الرياضيات والفلك والطب. بينما التأثير اليوناني في العلوم العقلية كان له أثر قوي في مجال الفلسفة التي نقلها المسلمون عن أفلاطون وأرسطو، وفي مجال الطب عن جالينوس وأبقراط. كما تأثر

¹³⁷ سورة طه. آية 114.

¹³⁸ ابن النديم أبو الفرج محمد. الفهرست، المحقق إبراهيم رمضان، الناشر: دار المعرفة بيروت-لبنان، ص353-354.

¹³⁹ مصدر سابق. أمين أحمد. ضحى الإسلام، ص277.

¹⁴⁰ سورة النور. آية 22.

المسلمون بالثقافة الهندية عن طريق الفتح والتجارة وذلك منذ عهد خلافة الوليد بن عبد الملك 69-86هـ، واستأنفت في عهد أبي جعفر المنصور 136-158هـ، ونشطت مرة أخرى في القرن الخامس الهجري¹⁴¹.

إن لحركة الترجمة والنقل نتائج حسنة أدت إلى الكثير من التطور العملي والفكري في العصر العباسي الأول وبالتالي يمكننا استنتاج الآتي: أولاً: كانت الترجمة في العهد الأموي مقصورة على العلوم العقلية كالصناعة والطب والنجوم، أما العلوم العقلية والفلسفية والهندسة فهذه لم تكن إلا في الدولة العباسية¹⁴². ثانياً: إنعاش المكتبة العربية وتطور الحضارة العربية والإسلامية وذلك لانصهار الأفكار الهندية والفارسية واليونانية مع الأفكار العربية والإسلامية¹⁴³.

المبحث السادس: الفكر الغربي وأثره في الشريعة والقانون في العصر العثماني:

تتميز الشريعة الإسلامية، بأنها قانونٌ إلهيٌّ مَصْدَرُهُ الله، فهي تَشْمَلُ الأحكام التي جاء بها القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم وقد تضمنت الشريعة الإسلامية، ما ينظم سلوك الفرد تجاه خالقه وتجاه نفسه، وتجاه الآخرين في تنظيم لحياة المسلم الدنيوية والأخروية، وعلى هذا فليس للإنسان حاكم ومحكوم من الشريعة إلا الفهم وحسن التطبيق، فالشريعة الإسلامية ليست قاعدة إرادية من صنع أغلبية الإرادة الشعبية، ولا هي انعكاساً لقاعدة المجتمع الاقتصادية، وإنما هي قاعدة إلهية من صنع الله، وهو ما يجعلها متفردة بخصائصها الشكلية والموضوعية عن غيرها من الشرائع¹⁴⁴.

يتميز مفهوم التشريع في الإسلام، عن المفهوم الوضعي، لطبيعة النظام القانوني الإسلامي، وسلطات الحاكم، وعلاقته بالمحكومين هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، يرتبط مدلول التشريع في الإسلام بالعقيدة الإسلامية، فمن الطبيعي أن يتخذ التشريع في الإسلام مدلولاً مميزاً ومختلفاً اختلافاً أساسياً، عن معنى التشريع في النظام القانوني الوضعي، ويشير هذا الاختلاف إلى أحد الفروق الأساسية بين فلسفة القانون الإسلامي وفلسفة القانون الوضعي. مرت الدولة العثمانية بمراحل تطور متعددة، وهي دولة إسلامية، ذات طبيعة عسكرية، الدفاع عن الإسلام ونشره، وانقضى نظام الخلافة عام 1924م، لمجموعة عوامل متعددة متعلقة، بتطور فلسفة الحكم بها، والتأثيرات الخارجية والتغيرات الداخلية¹⁴⁵.

مصطلح القانون كان متداولاً في أوساط العلماء منذ القرن الحادي عشر الميلادي، ولكن كثر استعماله في عهد الدولة العثمانية ويعني مصطلح قانون نامة، مجموعة النصوص القانونية، التي تقوم على تنقيح

¹⁴¹ مصدر سابق. ابن النديم. الفهرست ص356-358.

¹⁴² مصدر سابق. أمين أحمد. ضحى الإسلام، ص271.

¹⁴³ العلوم البحثية في الحضارة العربية الإسلامية، ص31.

¹⁴⁴ محمد فايز. قسم فلسفة القانون وتاريخه/ كلية الحقوق-جامعة الإسكندرية، ص6. انظر د. صبحي عبده سعيد، الحكام وأصول الحكم في النظام

الإسلامي، القاهرة، دار الفكر العربي، 1985، ص168-169.

¹⁴⁵ المصدر نفسه. ص1. أنظر فلسفة نظام الحكم العثماني وسمات الدولة العثمانية: د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، أصول التاريخ العثماني القاهرة، 1982، ص130 وما بعدها.

الأحكام القانونية وجمعها وضمها مقننة بصورة مختصرة، ووضعها استناداً إلى فتاوى شيخ الإسلام، بأمر ولي الأمر وفرمانه، وحسب الزمان والمكان في المجالات الإدارية والمالية والجزائية وغيرها، بهدف تحقيق المصالح العامة والخاصة، بشرط ألا تكون مخالفة للشريعة الإسلامية، وبإيجاز فقانون نامة هو: مجموعة من الأحكام المستمدة من الشريعة الإسلامية، وما انطوت عليه من سياسة ومقاصد¹⁴⁶.

ضمت الدولة العثمانية، بالإضافة إلى المسلمين، مجموعة كبيرة من أهل الذمة، وقد أثر التركيب الاجتماعي المتعدد في الدولة، على صياغة أوجه العلاقة بين "النظام القانوني والنظام السياسي"، وكيفية مواجهة المتغيرات الاجتماعية، الأمر الذي ترتب عليه، نشأة الازدواجية بين الشريعة الإسلامية "الشرع" وبين القانون الوضعي "قوانين نامة"، ما بين "القضاء الشرعي والقضاء الزماني"، بالإضافة إلى "القضاء المللي". وعالجت حركة التنظيمات الخيرية العثمانية، بداية من خط كول خانة 1839م، الخط الهمايوني الشريف 1856م المركز القانوني والاجتماعي لغير المسلمين، في ضوء متغيرات القرن التاسع عشر في الدولة العثمانية وفي أوروبا. تعطي الشريعة الإسلامية لغير المسلمين الحق في الاحتكام إلى قضائهم، وتطبيق تشريعاتهم، ولا تجبرهم على الخضوع للقاضي المسلم، إلا إذا ارتضوا ولايته صراحة، ويشهد التاريخ الإسلامي على أن غير المسلمين في غالب الأحوال، كانوا لا يخضعون للقاضي المسلم في الأحوال الشخصية زواج وطلاق وميراث كونها ذات علاقة بالعقائد، وكان الخلفاء يسمحون لهم بالاحتكام إلى أهل ديانتهم. فقد تمتع أهل الذمة بحرياتهم الدينية، واعترف محمد الفاتح للمسيحيين واليهود والأرمن بتشكيل طوائف دينية لا تتدخل الدولة في شؤونها، وتعرف هذه الطوائف باسم "الملل"، ويكون لكل منها حق استعمال لغتها الخاصة، وإنشاء معاهدها الخاصة، وتحصيل الضرائب وتسليمها، للخزانة المركزية وعقد المحاكم الخاصة، إلا فيما يتعلق بالجرائم الكبرى وأمن الدولة¹⁴⁷. والمقصود بالأحوال الشخصية في فترة الحكم العثماني، هي تلك الأحوال التي لها صبغة دينية أي تتصل بالعقيدة، وبوجه خاص، مسائل الزواج والطلاق، وما يتفرع منها كأحكام النفقة والمهر والنسب، وكانت تخضع هذه المسائل لتشريعتهم¹⁴⁸.

الدولة العثمانية ألزمت الناس بإتباع المذهب الحنفي، مع أنه كان في صدر الدولة العثمانية، كان القضاء على المذاهب الأربعة، غير أن العثمانيين كانوا من أتباع المذهب الحنفي، ولذلك كانوا يعينون شيخ الإسلام مفتي اسطنبول من الأحناف وكان يصدر الفتاوى طبقاً للمذهب الحنفي. ولكن تحول الواقع إلى التزام قانوني، بعدما أصدر السلطان سليم الأول فرماناً جعل بمقتضاه المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي في الدولة العثمانية ومنها مصر، وبذلك توحد المذهب الواجب التطبيق في كل البلاد العربية. وبعد ذلك قامت الدولة العثمانية بوضع تقنيات مأخوذة منه أساساً مثل مجلة الأحكام العدلية 1876م، وهي تقنين

¹⁴⁶ المصدر نفسه. ص1. أنظر قوانين الدولة العثمانية، وصلتها بالمذهب الحنفي ل أورهان صادق جانيولات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012، ص50 وما بعدها.

¹⁴⁷ المصدر نفسه. ص2. أنظر أصول التاريخ العثماني. د أحمد عبد الرحيم مصطفى. القاهرة 1982، ص 130 وما بعدها.

¹⁴⁸ المصدر نفسه. ص2. أنظر شرح أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين، د. رمضان أبو السعود. الإسكندرية، 2010، ص24.

لمسائل المعاملات طبقاً للفقه الحنفي، ثم أصدرت تحت تأثير الغرب مجموعة تقنيات على نمط القانون الغربي، كالقانون الجزائري العثماني 1858م وقانون التجارة العثماني 1850م، وقانون الأراضي 1858م.... الخ ولقد اقتبست هذه التقنيات المنهج القانوني الأوروبي في الصياغة وترتيب النصوص القانونية الأمر الذي أدى إلى تمهيد الطريق لاستيراد القوانين الغربية جملة وتفصيلاً في العالم الإسلامي، بدلاً من العمل على تطوير كتب الفقه الإسلامي والوصول إلى تقنيات مستمدة منه¹⁴⁹. وقوانين نامة العثمانية صورة عامة من صورة السياسة الشرعية، وضعت لاستكمال بناء التشريع الفقهي الإسلامي، عملاً بأحكام السياسة الشرعية، وكان الهدف الأساسي من وضع قوانين نامة العثمانية، هو تحقيق العدل، والمصلحة التي هي مقصود السياسة الشرعية¹⁵⁰. ولذلك كانت الفرمانات العثمانية تتضمن دائماً جملة تفيد أن هذه الفرمانات تتسجم مع الشريعة والقوانين الصادرة من قبل¹⁵¹.

ظهرت فكرة تقنين "الفقه الإسلامي" في أواخر القرن الثالث عشر الهجري، عندما أنشأ العثمانيون المحاكم وجعلوا من اختصاص تلك المحاكم بعض الدعاوي، التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية، ولم يكن من السهل على القضاة، أن يأخذوا الأحكام الفقهية من مصادرها، لعدم تمرسهم عليها وقلة خبرتهم بها، فتيسيرا لهم بدأ اللجوء إلى تقنين أحكام الفقه الإسلامي¹⁵².

فلسفة التقنين في الدولة العثمانية: يقصد بالتقنين: جمع أحكام المسائل في كل باب وصياغتها في عبارات سهلة، وفي مواد متتابعة ومترقمة، يجري القضاء بهذه الأحكام في جميع المحاكم وبين سائر المتقاضين¹⁵³. توج صدور مجموعات نابليون في بداية القرن التاسع عشر، حركة تطور "الفكر القانوني"، نحو تحقيق العمومية والتجريد والتوحيد القانوني وتحقيق الثبات والاستقرار في التنظيم القانوني، بوضع مجموعة نصوص قانونية مكتوبة، لها منهج معين، ودفعت بحركة التطور القانوني نحو التقنين، لذا أخذت فكرة التقنين تنتقل من الغرب إلى الشرق. فمن المسلم به إنه قد أحدثت تقنيات "نابليون" ثورة كبرى في تطور النظام القانوني في فرنسا، وفي العالم، عندما وضع تقنيات المشهورة في أوائل القرن التاسع عشر 1804م، حتى إن القرن التاسع عشر يطلق عليه قرن التدوين القانوني، ولقد لقيت فكرة التقنين قبولاً وانتشاراً واسعاً في الدول الأوروبية وغير الأوروبية، حتى أنه ما لبث القرن التاسع عشر أن ينقضي إلا وكانت الكثير من الدول اقتبست تقنيات نابليون أو اقتبست فكرة التقنين ذاتها، وتسارعت في تدوين أحكامها

¹⁴⁹ المصدر نفسه. ص 4. أن الفقه الإسلامي قد أثر في تكوين القانون الأوروبي الحديث، حيث أثر في القانون الإسباني والفرنسي وأثر في نشأة القانون الدولي الأوروبي، وقد أثر الفقه الحنفي في المناطق الكثيرة، التي ضمتها أقاليم الدولة العثمانية في أوروبا، خاصة فتاوى الشيخ أبي السعود، ومجلة الأحكام العدلية ظلنا قانوناً حاكماً، لكثير من هذه البلاد... أنظر د. محمد كما إمام: الفقه الإسلامي-تاريخ العقل الفقهي، الإسكندرية، 2004، ص 47. د. عادل بسيوني: مبدأ سلطان الإدارة في العصر الوسيط، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، 1978، ص 34 وما بعدها.

¹⁵⁰ المصدر نفسه ص 4. أنظر أورهان صادق جانبولات: قوانين الدولة العثمانية، وصلتها بالمذهب الحنفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2012، ص 50 وما بعدها.

¹⁵¹ المصدر نفسه. ص 4. أنظر د. خليل أيناالجيك: تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد الأرنؤوط، دار المد الإسلامي د.ت، ص 112 وما بعدها.

¹⁵² المصدر نفسه. ص 36.

¹⁵³ المصدر نفسه ص 36. أنظر موسوعة الفقه الإسلامي، ج 1، ص 99 وما بعدها.

القانونية. ولما انتقلت فكرة التقنين إلى "الدولة العثمانية"، فقد اتخذ التقنين منهجين: الأول: تقنين أحكام الفقه الإسلامي على غرار التقنين الفرنسي. الثاني: اقتباس التقنيات الفرنسية مع تطعيمها ببعض أحكام الفقه الإسلامي. وإعمالاً للمنهج الأول وضعت مجلة الأحكام العدلية وإعمالاً للمنهج الثاني وضعت القوانين الأخرى كقانون التجارة العثماني وقانون العقوبات العثماني والقوانين المختلطة في مصر 1875م. ومن المسلم به إن بعض القوانين العثمانية، قد تأثرت بالقوانين الأوروبية ولقد وصل حد التأثير إلى درجة أن بعض القوانين العثمانية كانت اقتبست النصوص والتبويب والنصوص والشرح العامة من القوانين الأوروبية هذا من جهة. ومن جهة ثانية فقد صدرت التشريعات العثمانية، تحت تأثير الضرورة التجارية والتطور الاجتماعي، ومن جهة ثالثة جاءت بعض القوانين العثمانية موافقة لأحكام الشريعة الإسلامية، والبعض الآخر غير موافق لأحكام الشريعة الإسلامية¹⁵⁴. لقد تأثر التاريخ الفكري العثماني بالكثير من العلماء الذي يعد الإمام "أبو حامد الغزالي" واحداً من أبرزهم، إذ كانت البيئة العلمية والفكرية العثمانية مسرحاً لانتشار أفكاره منذ القرن الخامس عشر.

وتبرز أهمية أعمال الغزالي ومدى اهتمام العثمانيين به وبمؤلفاته من خلال الكم الهائل من مخطوطات أعماله الموجودة في مكتبات الأناضول، عدا عن ترجمتهم لكتبه للتركية العثمانية وكذلك التعليقات والشروحات الكثيرة التي وضعت عليها. ومع ظهور حركات التجديد في نهايات القرن التاسع عشر اعتمد العديد من المفكرين العثمانيين على أفكار الغزالي مثل "إسماعيل حقي الإزميري" 1869-1946 و"محمد علي عيني" 1865-1945 و"محمد حمدي يازر" 1878-1942 إذ اعتبروا مؤلفاته من مصادر تجديد الفكر الإسلامي وبخاصة كتابه الهام "إحياء علوم الدين" الذي أشاروا إليه كثيراً أثناء جهودهم لتجديد العقائد والفلسفات الإسلامية.

¹⁵⁴ المصدر نفسه. ص 37-38. انظر د. صبحي محمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام، ص 91.

الفصل الثاني

الفكر الإسلامي في العهد العباسي

لقد عمد الباحث في فصله هذا المنهج الفلسفي التحليلي النقدي من خلال تقسيمه إلى ثلاث مباحث: الأول: الفكر الاعتزلي "المعتزلة". الثاني: الإمام الفقيه أبو حنيفة النعمان. الثالث: الإمام الفقيه أحمد بن حنبل.

المبحث الأول: الفكر الاعتزلي "المعتزلة":

لا بد لنا أن نعلم أن مفكري المعتزلة قبل أن ينزلوا عن شيخهم الحسن البصري ويؤسسوا المدرسة الاعتزالية "فرقة المعتزلة" ناقشوا الأحكام الواردة في أطروحات العدل "العدل والحرية" بأسبقية العقل على النقل والشرح وذلك من خلال ربط وجود الاعتزال كفكر وفلسفة بالذين اعتزلوا الخلافات في السلطة الإسلامية بين مركزي الخلافة والمتمردين سواء كان ذلك في موقعة الجمل سنة 36هـ/656م، أو موقعة صفين سنة 36-38هـ/658م. فتسمية معتزلة اشتقت من العزلة. كما أن المؤرخون اختلفوا في بواعث ظهور مذهب المعتزلة، وردوا سبب ظهور المعتزلة إلى أحد سببين: أولاً: سبب ديني: حدث بسبب اختلاف في بعض الأحكام الدينية كالحكم على مرتكب الكبيرة. ثانياً: سبب سياسي: ظرف حضاري أو تاريخي لأن الإسلام عند نهاية القرن الأول الهجري، توسع ودخلت أمم عديدة وشعوب كثيرة فيه، ودخلت معها ثقافات مختلفة، ودخلت الفلسفة، ولم يعد المنهج النصي التقليدي النقلي يفي حاجات المسلمين العقلية في جدالهم. والمنهج الذي يصلح لذلك هو المنهج الطبيعي العقلي، والذي سيصبح أهم المذاهب الكلامية من الناحية الخالصة، فهو أكثر المذاهب إغراقاً وتعلقاً بالمذهب العقلاني. وأن مفكري المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار المعتزلي طرح منهجاً وضع فيه عدم "الفصل بين العقل والعلوم الضرورية" وهو جوهر المعاني في مفهوم الحرية في إطار الاستنباط والاستدلال في الأحكام الشرعية والتساوي في المناهج العقلية.

كما أن المعتزلة امتداد طبيعي لمن أطلق عليهم خصومهم من "الجبرية" اسم "القدرية" من أهل الحديث ومنهم: الإمام قتادة بن دعامة السدوسي، الإمام سعيد بن أبي عروبة، الإمام هشام الدستواني، ابن أبي ذئب، عبد الوارث. والعشرات غيرهم ممن يقولون بالعدل وينفون "الجبر" وأن الإنسان مختار فاعل لعلمه

حقيقة، ومن ثم بدأ تبلور المنهج الفكري عند واصل بن عطاء وتبعه عمرو بن عبيد، ومن المعروف أن الإمام واصل بن عطاء قد تتلمذ على يد أبي هشام عبد الله بن محمد بن الحنفية والأخير قد تتلمذ على يد أبيه علي بن أبي طالب، عن سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليه¹⁵⁵.

سبب التسمية بالمعتزلة: كان واصل وعمرو بن عبيد وقتادة بن دعامة وغيرهم من طلبة العلم يدرسون في حلقة الحسن البصري. كما كان هناك تنافس بين قتادة وعمرو على من سيكون خليفة للحسن البصري في حلقة العلم. وحدث أن دخل رجل على الحسن البصري فقال يا إمام لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم "وعيدية الخوارج"، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم "مرجئة" الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فقال الحسن: هو "منافق". فقال واصل: فأما أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة لا "مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً"، بل هو في "منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر". ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد. يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: "اعتزلنا واصل". وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد، فسميائهما وأصحابهما "معتزلة". وهناك قول آخر في تسمية "المعتزلة" وهو عندما بايع الحسن بن علي معاوية بن أبي سفيان، فقام نفر من شيعة علي باعتزال العامة وانكبوا في البيوت والمساجد على العلم والمعرفة ومن هؤلاء خرج المعتزلة¹⁵⁶.

المطلب الأول: مراحل ظهور ونشأة المعتزلة وتطورها:

فرقة المعتزلة ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري في أواخر العصر الأموي بمدينة البصرة كتيار يطالب بالتمييز بين الحكم والدين معارضة أي اعتراض على حكم بني أمية، والتي يقال إنه كان لها إسهامها السياسي في أحداث التاريخ الإسلامي، ومن حيث أفكارها السياسية وأصول هذه الأفكار التي اعتنقها الخليفة العباسي المأمون واتخذها مذهباً للدولة، وحذا حذوه الخليفين المعتصم والواثق وذلك من سنة 198هـ إلى 232هـ. حيث أنها ازدهرت في العصر العباسي، وقد لعبت دوراً رئيسياً سواء على المستوى "الديني أو السياسي". والجدير ذكره هنا أن الخليفة العباسي المتوكل بعد وفاة الخليفة الواثق ببيع بالخلافة سنة 232هـ. مال إلى أهل الحديث، وانقلب على المعتزلة وأقال كل رجال المعتزلة من مؤسسات الدولة بدءاً بقتلة للقاضي المعتزلي أبي الليث وأخرج مذهب المعتزلة خارج سياق الصراع من خلال انتقاله من السياسة إلى الأيديولوجيا. وقيامه والأشاعرة وأهل الحديث المناهضين للمعتزلة بقتل الاعتزالين وحرق كتبهم ومحاربة أفكارهم ووصفهم بالكفر والزندقة.

¹⁵⁵ مصدر سابق أ. م. د. النصر الله، جواد. واصل بن عطاء متكلم. ص 235-253.

¹⁵⁶ المصدر نفسه.

لقد بدأت المعتزلة بفكرة أو بعقيدة واحدة، ثم تطور فكر المعتزلة وشكل منظومة من العقائد والأفكار التي في مقدمتها الأصول الخمسة التي لا يعد معتزلياً من لم يقبل بها. والأصول الخمسة هي: التوحيد، العدل، الوعد، والمنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه تمثل الخط والنهج والأساس العام لفكر المعتزلة، ومتفق ومجمع عليها من قبلهم، ولا يعني هذا انعدام الخلاف بينهم، فكان هناك بعض الخلافات في الفروع التي أنبتت على تلك الأصول الخمسة حيث أنها لم تتكون دفعة واحدة بل مرت بمراحل نشأة المعتزلة وتطورها. كما أن المعتزلة أكدت على: التوحيد، وقد غلبت على المعتزلة النزعة "العقلية" فاعتمدوا على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل تحت شعار العقل أول الأدلة، وقالوا: بأن العقل والفطرة السليمة قادران على التمييز بين الحلال والحرام، فيما يعرف بـ التحسين والتقبيح العقليان أي الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل، فالعقل بذلك موجب وأمر ونه، وجعلوا: العقل حاكماً على النص. وقالوا: بوجود معرفة الله بالعقل ولو لم يرد شرع بذلك، وإذا تعارض النص مع العقل قدموا العقل لأنه أصل النص، ولا يتقدم الفرع على الأصل. أخذت المعتزلة بشيء يسير جداً من الأحاديث النبوية فلم يستخدموها في مصنفاتهم إلا في حدود ضيقة جداً، ورفضوا: الأحاديث التي لا يقرها العقل. قالت المعتزلة: العبد خالق أفعاله والله منزّه من أن يضاف إليه شر أو ظلم، من خلال إيمانها بحرية الإرادة أي أن الإنسان مخير لا مسير ويختار أفعاله وأفعاله ومعتقداته وتصرفاته وهو مسؤول عنها، وإلا فستكون محاسبته على ما لم يكن له خيار فيه ظلم. وقالوا: الله هو الوحيد القديم الأزلي أي أن القرآن الكريم هو كلام الله مخلوق له وليس بقديم، وكل ما عدا الله فهو مخلوق. وقالوا: بالفكر قبل السمع¹⁵⁷.

تكمن أهمية المعتزلة في كونهم ركزوا على قيمتين أو مبدئين أساسيين: الأول: "حرية الاختيار للإنسان ومسؤوليته عن أعماله. والثاني: إعطاء مكانة كبرى للعقل البشري"¹⁵⁸.

الدكتور عبد الرحمن سالم أستاذ التاريخ بدار العلوم، في الباب الرابع من كتابه "التاريخ السياسي للمعتزلة"، تحدث عن المعتزلة من خلافة المتوكل الذي بويع بالخلافة سنة 232هـ، حيث لم ينتهج نهج من سبقه المأمون والمعتصم والواثق الذين اتخذوا المعتزلة مذهباً للدولة، بل مال إلى أهل الحديث حتى ظهور أبي حسن الأشعري، فقام المتوكل وأهل الحديث والأشعرية بمحاربة أفكار المعتزلة وملاحقتهم وسجنهم وحرقت كتبهم وتقويض أركانهم وهدم بنيانهم وزعزعة استقرارهم، وذلك لقول المعتزلة في "خلق القرآن"، وقولهم في "حرية الإرادة". ولا بد أن نشير إلى أن مفكري المعتزلة قبل أن ينعزلوا عن شيخهم الحسن البصري ويؤسسوا المدرسة الاعتزالية "فرقة المعتزلة" ناقشوا الأحكام الواردة في أطروحات العدل "العدل والحرية" بأسبقية العقل على النقل والشرح وذلك منذ معركة الجمل سنة 36هـ/656م، وتمخض ذلك أيضاً في معركة صفين 36-38هـ/658م التي حدثت بين المسلمين، فجاء موقف مفكري المعتزلة بناء على موقف فكري "سياسي وديني"

¹⁵⁷ مصدر سابق. أمين، أحمد. ضحى الإسلام. ص 21-67

¹⁵⁸ المصدر نفسه.

مما يحدث من صراع على الحكم بين المسلمين. حيث كانوا جزءاً من الفرقة القدرية قبل تأسيس المدرسة الاعتزالية، والقدرية يقولون: "إن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد، ويجعلون العبد خالق فعل نفسه"¹⁵⁹.

المطلب الثاني: فلسفة المعتزلة الدينية:

تلك كانت أصول المعتزلة الخمسة وقد أجمعوا عليها وتوجب على كل واحد منهم أن يأخذ بها، لكنهم عند تطبيق هذه الأصول راحوا يختلفون حول الفروع لم تكن ثم مدرسة يمكن تسميتها بالمدرسة المعتزلة، بل مدارس نشأت حول أفراد وتطورت كما كان الحال عند اليونان في الفيثاغورية والابيقورية والرواقية. فعندما راح المعتزلة يتعمقون في بحث أصولهم على ضوء الفلسفة اليونانية والتعاليم الأخرى التي وصلت إليهم ويتوسعون في الشرح والتفسير، ذهبوا مذاهب مختلفة حتى تشعبوا إلى أكثر من عشرين فرقة وهنا يهمننا عرض الآراء الفلسفية التي توصل إليها المعتزلة والتي بنو عليها عقيدتهم ودعموا بها مذهبهم، وتلك التي كانت نتيجة ضرورية لأصولهم الخمسة. والمعتزلة "يعتبرون أول مفكري الإسلام الذين حاولوا بناء مذهب فلسفي كامل مستقل يشمل الإلهيات والطبيعات وعلوم النفس والأخلاق والسياسة"¹⁶⁰.

الأصول الخمسة التي تمثل الخط والنهج والأساس العام لفكر المعتزلة ومتفق ومجمع عليها من قبلهم هي: **التوحيد**: التنزيه المطلق اعتماد الآية القرآنية "ليس كمثله شيء"، لا تشبيه ولا تجسيم. إثبات وحدانية الله ونفي المثل والشبيه عنه، وقالوا إن صفاته هي عين ذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته وليس بصفات زائدة عن الذات، وإنه لا جسم، ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا دم ولا لحم ولا جوهر ولا عرض، الخ، ويعتبر المعتزلة صفات الله مضافة للذات. وقد درج مخالفوهم على تفسير ذلك بأنهم ينفون الصفات عن الله.

العدل: أساس هذا الأصل هو فكرة الحرية والاختيار، أي مسؤولية الإنسان عن أفعاله، ومناهضة فكرة الجبر التي تجرد الإنسان من إرادته الحرة، قضاء وقدر، أنكر المعتزلة فكرة الجبر وأكدوا على أن الله عادل وصفة العدل تقتضي ألا يؤخذ الفرد بجريمة أضطر لفعلها. ونفوا أي شائبة أو ضرر من الله، حيث أكدوا على أن الله لا يصنع الشر ولا يريد، الله خير مطلق ويؤكدون على حرية الفرد المطلقة في خلق أفعاله، أي اختيار فعله بإرادته إن خيراً أو شراً قياساً أحكام الله على ما يقتضيه العقل والحكمة.

المنزلة بين المنزلتين وهذا الأصل يوضح: حكم الفاسق مرتكب الكبيرة في الدنيا عند المعتزلة. وهي المسألة التي اختلف فيها واصل بن عطاء مع الحسن البصري. إذ يعتقد المعتزلة أن الفاسق في الدنيا لا يسمى مؤمناً بوجه من الوجوه، ولا يسمى كافراً بل هو في منزلة بين هاتين المنزلتين، أي لا يسمى مؤمناً ولا يسمى كافراً. فإن تاب رجع إلى إيمانه وإن مات مصراً على فسقه كان من المخلدين في عذاب جهنم.

¹⁵⁹ مسلم بشرح النووي. ج1. ص192.

¹⁶⁰ الجبر، خليل والفاخوي، حنا. تاريخ الفلسفة العربية. ط1. دار الجليل. بيروت لبنان. ص 152-155.

الوعد والوعيد: إنفاذ الوعيد في الآخرة على أصحاب الكبائر، وأن الله لا يقبل شفاعة مخلدين في النار أي لا شفاعة لهم عند الله من نبي أو غيره من عمل صالح أو قرآن. وأن ما وعد الله به عباده المؤمنين فإنه سيحققه لهم لا محالة، فالوعد بالثواب، والوعيد بالعقاب ولا يمكن أن يتخلفا وكل امرئ بما كسب رهين.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يوجبون بمقتضاه الخروج على الأئمة والخلفاء وولادة الأمر إذا ارتكبوا الكبائر وأسأوا في حكم الشعب الأمة وإن كانوا مؤمنين، وهذا الأصل عندهم من فروع الكفاية¹⁶¹.

المطلب الثالث: الفلسفة السياسية عند المعتزلة:

قلنا إن نشأة المعتزلة كانت في أول أمرها سياسية وإن ما حدا واصل بن عطاء أن يقول بالمنزلة بين المنزلتين اعتبارات سياسية في الدرجة الأولى. وقد بين البغدادي في كتابه "الفرق بين الفرق" أن انشقاق واصل عن أستاذه الحسن كان في زمان فتنة الأزارقة وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق. فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنوب صغيراً أو كبيراً مشرك بالله وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج. ثم يضيف البغدادي: وجد واصل أهل عصره مختلفين في علي وأصحابه، وفي طلحة والزبير وعائشة وسائر أصحاب الجمل. فكفر الخوارج أخصام علي، وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل وخرج واصل عن قول الفريقين ورغم أن فرقة من الفريقين فسقه لا بأعيانهم وأنه لا يعرف الفسقة منهما. وقد ذهب عمرو بن عبيد بن باب المتوفى سنة 145هـ/762م إلى أبعد من ذلك، فيما نرى واصلاً يعتبر أحد الفريقين فاسقاً والثاني مؤمناً لكنه لا يعرف أيهما الفاسق وأيهما المؤمن، ويقبل بشهادة رجلين من أصحاب علي أو رجلين من أصحاب طلحة لكنه لا يقبل بشهادة رجلين من أحدهما من الفريق الأول والثاني من الفريق الآخر، نرى عمراً يقول بفسق الفريقين المتقاتلتين يوم الجمل ويرد شهادة رجلين وإن كانا كلاهما من أحد الفريقين. ولهذا السبب اعتبر بعضهم واصلاً وعمراً من الخوارج فقد قال "إسحاق بن سويد العدوي"¹⁶²: برئت من الخوارج لست منها من الغزال منهم وابن باب. غير أن الحقيقة عكس ذلك. ولفهم هذه الحقيقة، نذكر رأي "نيبرج"¹⁶³ لاحظ: أولاً: أن واصلاً وجميع المعتزلة كانوا أخصاماً للأُمويين. ثانياً: أنه لم يأخذ موقفاً صريحاً في مقتل عثمان فكان ذلك في مصلحة أتباع علي وهم أبطال تلك المأساة. ثالثاً: أنه كان على صلة وثيقة بعلويي المدينة وأن الزيدية منهم تحترمه كاحترامها لزعمائها. رابعاً: أن موقف واصل كان هو الموقف الذي اتخذه العباسيون بعد وصولهم إلى الحكم، سواء كان ذلك في قضية المنزلة بين المنزلتين أم في آرائه في الحرية، وقد ناصر العباسيون المعتزلة طيلة قرن كامل. أوليس جديراً بالذكر أيضاً أن واصلاً كان يبيث دعائه في جميع أنحاء العالم الإسلامي، يجادلون أخصام الدين

¹⁶¹ مصدر سابق. أمين، أحمد. ضحى الإسلام. ص 21-22.

¹⁶² إسحاق بن سويد العدوي البصري أحد الثقات. نزيل الري. يقال إنه كان من الأبدال، روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، توفي في الطاعون سنة 199هـ.

¹⁶³ نيبرج هو مستشرق سويدي اسمه هنريك صمويل نيبرج من آثاره شرح كتاب محي الدين بن عربي ونشر كتاب عن المعتزلة.

ويدعون أنفسهم أوتاد الله، وأن هذا النشاط جرى في نفس الوقت الذي قام به العباسيون بدعايتهم وعملوا سرا وعلانية على تقويض الدولة الأموية. ونضيف إلى ذلك أن لقضية الحرية أيضا علاقة متينة بالسياسة، فقد قال الأمويون بالقدر ودافعوا عنه ليبينوا للناس أن ما حدث في صفين وما تبع ذلك من انتقال الخلافة إليهم أمر محتوم إرادة الله، ولا شأن للبشر فيه، وكان أخصامهم يدافعون عن الحرية وقد ذهب "غيلان الدمشقي"¹⁶⁴ القائل بها قبل المعتزلة ضحية لمعتقدة فقد قتله الخليفة الأموي هشام لدفاعه عنها وذلك سنة 105هـ. لكن انضمام عمرو بن عبيد إلى المعتزلة أدخل عليها عنصراً جديداً مهما وكان عمرو من كبار المحدثين. فانضم بانضمامه إليها رهط كبير من قديري أهل الحديث وأصبحت المعتزلة والقدرية مترادفتين. وكان عمرو كما رأينا يعتبر علياً وأصحابه وطلحة وأصحابه فاسقا، لذلك بعد أن وصل العباسيون إلى الحكم ونبذوا الشيعة التي لولاها لما تمكنوا من القضاء على دولة بني أمية، انضم إليهم عمرو وأصبحت المعتزلة فرقتين: فرقة قطعت كل علاقة مع الشيعة وآزرت العباسيين وهذه هي معتزلة البصرة، وزعيمها عمرو ابن عبيد، وفرقة ظلت موالية للشيعة المعتدلة، وهي الزيدية، وهذه هي معتزلة بغداد وبعض معتزلة البصرة. وقد اختلف أيضا هاتان المدرستان حول قضية الإمامة. فقد قال معتزلة البصرة إن الإمام الشرعي هو الذي تجمع عليه الأمة، لذلك لم تقبل بإمامة علي الذي لم تجمع عليه الأمة وقبلت بإمامة معاوية الذي تم إجماع الأمة عليه بعد مقتل علي. أما معتزلة بغداد وبعض معتزلة البصرة، فقد جعلوا للإمامة شرطين: الأول: وهو ما تقول به الزيدية: أن يكون من ذرية فاطمة الزهراء، والثاني: أن تجمع عليه الأمة. والقصد بالإجماع هنا رأي الأكثرية التي تكون القوة بجانبها. فإذا قام سلطان لم يستوف الشروط جاز القيام عليه وقتله، لكن هذا الخروج لا يكون إلا مع إمام عادل. والإمام العادل هو الذي يحافظ على الشريعة المنزلة ويدافع عن التوحيد والعدل، وبتعبير آخر، الإمام العادل هو الإمام الذي يعتقد مذهب المعتزلة. فلسفة المعتزلة تقوم إذن على فرض مبدأها بالقوة، إذا كانت الظروف مؤاتية لذلك، وعملا بهذا المبدأ حارب المعتزلة أخصامهم عند قيام الدولة العباسية وأشبعوهم قتلاً وتشريداً وتنكيلاً¹⁶⁵.

اختلف المؤرخون في بواعث ظهور مذهب المعتزلة، ورد سبب ظهور المعتزلة إلى سببين: أولاً: سبب ديني: فالاعتزال حدث بسبب اختلاف في بعض الأحكام الدينية كالحكم على مرتكب الكبيرة. ويستند العلماء المؤيدين لهذه النظرية إلى الرواية الشائعة في اعتزال واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري في مجلسه العلمي في الحكم على مرتكب الكبيرة وكان الحكم أنه مؤمن فاسق. وتقول الرواية إن واصل ابن عطاء لم ترقه هذه العبارة، وقال هو في "منزلة بين منزلتين"، أي لا مؤمن ولا كافر. وبسبب هذه الإجابة اعتزل مجلس الحسن البصري وكوّن لنفسه حلقة دراسية. وفق ما يفهم ويقال حين ذاك إن الحسن البصري

¹⁶⁴ غيلان بن مسلم وقيل بن مروان الدمشقي أصله قبطي من مصر كان أبوه قد أسلم وصار من موالي عثمان بن عفان، درس الفقه على الحسن البصري وصحاب أشهر فرقة من الفرق المتكلمين المسلمين تسمى الغيلانية نسبة إليه تقول إن الإنسان حر مختار في أفعاله. عارض الجبرية، أعدمه الخليفة هشام بن عبد الملك بعد أن قطع يده ورجله.

¹⁶⁵ مصدر سابق. الجبر، خليل والفاخوي حنا. تاريخ الفلسفة العربية. ص 152-155.

أطلق عبارة "اعتزلنا واصل". **ثانياً: سبب سياسي:** حيث يعتقد العلماء أن الداعي لظهور فرقة المعتزلة ظرف حضاري أو تاريخي لأن الإسلام، عند نهاية القرن الأول الهجري، كان قد توسع ودخلت أمم عديدة وشعوب كثيرة فيه، ودخلت معها ثقافات مختلفة، ودخلت الفلسفة، ولم يعد المنهج النصي التقليدي النقلي يفي حاجات المسلمين العقلية في جدالهم. والمنهج الذي يصلح لذلك هو المنهج الطبيعي العقلي الذي يعتمد على **أولاً:** أن التجربة تؤمن المعلومات والتأكيد الذي يفتقده العقلانيون، وبإمكاننا الجزم بأن متبع المنهج التجريبي سوف يختار "الشكوكية" في جميع الأوقات كبديل عن التصديق الإيماني الذي يميل إليه العقلاني. **ثانياً:** التجريبيون لا يعترفون على المنطق كمصدر للمعرفة والقوانين، ويتبنى الأطروحة التجريبية وتنص على أننا لا نملك أي مصدر للمعرفة بأي موضوع، ولا نملك أي قانون تطبيقي إلا من خلال التجربة، والقياس الحسي، والذي سيصبح أهم المذاهب الكلامية من الناحية الخالصة، فهو أكثر المذاهب إغراقاً وتعلقاً بالمذهب العقلاني الذي يعتمد على مبدئين أساسيين: **أولاً:** بأن هناك أمور يتخطى محتواها ما يمكننا معرفته بالتجربة. **ثانياً:** أن المنطق يستطيع أن يوفر معلومات إضافية حول عالمنا، وأنه يتبنى أطروحة الحدس/الاستنتاج، وأطروحة الشيء الطبيعي، وأطروحة مبدأ الطبيعية، ويتراوح العقلانيون بين المنطقي والمتطرف. والخلاف بينهما بدأ تاريخياً في مفاهيم "نظرية المعرفة" وقد توسع ليشمل الغيبيات.

قال أحمد أمين في كتابه "ضحى الإسلام" عن المعتزلة: كان للمعتزلة منهج خاص أشبه ما يكون بمنهج من يسميهم الفرنج العقلين، عمادهم: الشك أولاً، والتجربة ثانياً، والحكم أخيراً. ويقول عن نظريتهم في الحرية: وقالت المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتى جعلوه كالريشة في مهب الريح. وفي حق إبراهيم النظام الذي اختلف في تاريخ ميلاده ووفاته وقيل ولد 160 هـ و185 هـ ووفاته 221 هـ أو 229 هـ، قال إنه أحد أبرز مفكري المعتزلة قال: أما ناحيته العقلية ففيها الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في أوروبا وهما: الشك والتجربة. ويقول حول توحيد المعتزلة وتنزيههم: كانت نظريتهم في توحيد الله نظرة في غاية السمو والرفعة، فطبّقوا قوله تعالى: "ليس كمثله شيء". أبدع تطبيق، وفصلوه خير تفصيل، وحاربوا الأنظار الوضعية من أنظار الذين جعلوا الله تعالى جسماً¹⁶⁶.

تؤكد القراءة المتأنية لكتب الفلسفة أن اعتبار المعتزلة التي ظهرت بالبصرة أوائل القرن الثاني الهجري فرقة كلامية فحسب ربطت بينها وبين الفلسفة الإسلامية عرى وثيقة، مجانية للصواب، وذلك لأن المعتزلة شأنها شأن الخوارج والشيعة والمرجئة هي فرق سياسية في المقام الأول لها إسهاماتها السياسية المستندة إلى أفكار وأصول بجانب كونها عقيدة دينية، وذلك للتلازم بين الدين والسياسة آنذاك، إذ تدثرت تلك الفرق في تحركاتها بدثار الدين وتدججت بسلاحه. الدكتور عبد الرحمن سالم أستاذ التاريخ بدار العلوم، من خلال كتابه التاريخ السياسي للمعتزلة، الباب الأول والذي جاء في أربعة فصول عن نشأة المعتزلة وفكرهم

¹⁶⁶ مصدر سابق. أمين، أحمد. ضحى الإسلام، ص 51.

السياسي، فصدر الفصل الأول بقصة واصل بن عطاء المشهورة مع شيخه الحسن البصري "المنزلة بين المنزلتين"، وأثبت فيه الصبغة السياسية للمعتزلة من خلال حديثه عن نشأة المعتزلة وفكرهم السياسي، كما تحدث في الباب الثاني عن نشاط المعتزلة السياسي في فترة خلافة الأمويين والعباسيين الأوائل حتى عهد المأمون، فأظهر موقف المعتزلة العدائي من الأمويين عموماً في ضوء فكرهم السياسي النظري، وموقفهم من الخليفة عمر بن عبد العزيز، كما تطرق عن نشأة الدعوة العباسية وتطورها وموقف المعتزلة منها، وموقف العباسيين من المعتزلة، وعلاقة عمرو بن عبيد بالخليفة العباسي أبي جعفر المنصور والتي لم تثبت على وتيرة واحدة، إذ تذبذبت بين التأييد تارة والرفض والاستنكار تارة أخرى. وكان الباب الثالث للحديث عن المعتزلة في ذروة نفوذهم الذي امتد من 198هـ-232هـ، تلك الفترة التي مثلت الحبكة الدرامية في مسلسل تلك الفرقة، وكان من أهم قضاياها، قضية خلق القرآن، والتي أمتحن فيها الإمام ابن حنبل فسجن وعذب وضرب بالسياط. أعتبر الكتاب أن المعتزلة أسرفت في استخدام العقل، واركتبت خطأ فادحاً حينما حاولت فرض وجهة نظرها قسراً فساموا مخالفيهم سوء العذاب. في الباب الرابع تحدث عن المعتزلة من خلافة المتوكل الذي مال إلى أهل الحديث حتى ظهور أبي حسن الأشعري الذي حاربهم بلا هوادة فقوض أركانهم وهدم بنيانهم وزرع استقرارهم. وتدور عجلة الزمان سريعاً ويظهر كما أشار المصنف من عرفوا بالمعتزلين الجدد الذين بنو فكرهم على أسلافهم فزعموا أن العقل هو الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة حتى لو كانت غيبية شرعية بمعنى معرفة الأمور الغيبية التي لا يعرفها إلا الله حيث أن الغيب نوعان نوع لا يعلمه إلا الله كقيام الساعة، وغيب نسبي قد يطلع الله بعض عباده عليه عن طريق الرؤيا أو الإلهام أو النفوس، والشرعية ما جاء بنص واضح في القرآن الكريم، فغالبية المعتزلة أخضعوا كل عقيدة وكل كفر للعقل البشري القاصر، ونادوا بتغيير الأحكام الشرعية التي ورد فيها نص يقيني من الكتاب والسنة كعقوبة المرتد، وفريضة الجهاد، والحدود، والحجاب، وتعدد الزوجات، والطلاق، والإرث، فطالبوا بإعادة النظر في ذلك كله متأثرين بالفكر الغربي أي نعني أصحاب المعتقدات والديانات الأخرى التي كانت متواجدة مؤثرة في المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت¹⁶⁷.

الاختلافات في التاريخ الإسلامي: لا ريب في أن الاختلافات الفكرية والعقيدية التي ظهرت بين المسلمين وبرزت بشكل واضح ليست وليدة العصر الذي بدأت فيه طابع المذاهب والفرق، أي أنها لم تظهر دفعة واحدة، بل جذورها تمتد إلى فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، وإذا شئنا الدقة قلنا إن هذه الاختلافات بدأت بالظهور اعتباراً من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف برز بالتحديد حول مسألة الخلافة أي تحديد من هو الأحق بأن يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم في قيادة المسلمين، وإدارة شؤونهم، فظهرت على ذلك أهم الفرق الإسلامية في القرن الهجري الأول وهي الخوارج، والشيعة، والمرجئة. وبذلك فقد كانت مسألة الإمامة والخلافة هي المحور الذي دارت حوله الخلافات بين المسلمين كما يشير ذلك الشهرستاني في كتابه

¹⁶⁷ د. سالم، عبد الرحمن. التاريخ السياسي للمعتزلة. ط1، 1989 الناشر: دار رؤية.

الملل والنحل قوله: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذا ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة"¹⁶⁸.

المطلب الرابع: أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي بصورة عامة:

لا يمكن لأحد أن ينكر أثر المعتزلة ودورهم الإيجابي الفاعل في تحرير الفكر الإسلامي من حالة الجمود على النص، وإتباع الأساليب التقليدية في الحوار والنقاش والاكتفاء بالنصوص القرآنية والأحاديث وحدها في الرد على معارضي الفكر الإسلامي من مشككين وزنادقة وملاحدة وأصحاب الديانات والمعتقدات الأخرى الغريبة عن روح الدين الإسلامي والذي كان المجتمع الإسلامي يعج بهم أثناء فترة الحكم العباسي نتيجة لاختلاط المجتمع بعناصر عديدة من الأمم والشعوب الأخرى التي حملت معها معتقداتها ومبادئها وأفكارها ونشاط حركة الترجمة من تراث تلك الأمم والشعوب. وإلى ذلك لم يكن التفكير السني السلفي التقليدي وحده كافياً بأساليبه التقليدية وبنزعه الميالة إلى التهرب من الجدل والحوار. فهنا برز دور المعتزلة الكبير في التوفيق بين السنة والعقل وبين الفكر الإسلامي الأصيل وبين المعطيات الفكرية للثقافات والحضارات الأخرى خصوصاً الحضارة اليونانية الهيلينية. فلقد اكتشفوا أن الطريق الأمثل للدفاع عن المعتقدات الإسلامية إزاء أصحاب المعتقدات الأخرى هو الاطلاع على الأساليب العقلية والمنطقية والكلامية والفلسفية التي تتبعها تلك الحضارات في إثبات صحة أسسها ومبادئها وتمثل تلك الأساليب وتوظيفها في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وتقديمها بصورة مقبولة ومقنعة إلى حملة المعتقدات والديانات الأخرى.

المطلب الخامس: ما قدمته المعتزلة للفكر الإسلامي:

أولاً: أنهم أسهموا بشكل فاعل في نقل التراث والثقافة اليونانية في جانبها الفلسفي والعقلي إلى الحضارة الإسلامية، وذلك من خلال اطلاعهم على تلك الثقافة، وتمثلهم لمعطياتها العقلية والفلسفية. ثانياً: وبذلك فقد كان لهم الفضل الأكبر في الجمع بين الدين والفلسفة في حين كان يبدو أن من المستحيل الجمع بينهما وخصوصاً من وجهة نظر أهل السنة والدين كانوا يرون في النزعة الفلسفية نوعاً من الزندقة والإلحاد والخروج عن قواعد الدين ومن هؤلاء الإمام الغزالي 450هـ/1058م-505هـ/1111م الأشعري الصوفي الذي اعتبر الفلسفة نقيض الدين، وسبقه في ذلك أغلب الأشاعرة والحنابلة والسلفيون وأهل السنة والدين، يكاد يجزم كثير من الباحثين في كتاب "تاريخ المذاهب والفرق" لمحمد أبو زهرة، أن أحمد بن حنبل "الحنابلة" كانوا أشد المذاهب حرباً على الفلسفة وحرّموا الاشتغال بها، ولكن بعض المؤرخين من قال أن قلبه من

¹⁶⁸ . الربيعي، فالح. المعتزلة فكرهم وعقائدهم، الناشر دار الثقافة للنشر، 2001 ص13. أنظر الشهرستاني. الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، ط2، 1992، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

المتأخرين من أتباع أحمد بن حنبل تعاملوا مع الفلسفة ومن الحنابلة الذين تعاطوا الفلسفة الفقهية الذي ذكر المترجمون أنه قرأ الطب والمنطق والفلسفة وعلوم الأوائل توفي عام 599هـ. **ثالثاً:** وبفضل تسليح المعتزلة بسلاح الفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، وأساليب الجدل، والمناظرة فإنهم أدوا دوراً كبيراً بارزاً في الدفاع عن العقيدة الإسلامية إزاء المعتقدات والديانات الأخرى السماوية المحرفة التي يقال أن بعضاً من أصحابها قام بتحريف بعض الكتب السماوية منها المسيحية واليهودية، والمشرقة، والإلحادية كالمجوسية والوثنية والمانوية وقد مثل هذا الدور إما مناقشة وإبطال حجج أصحاب تلك المعتقدات والديانات أو في دعوة المسلمين الطالبين للحقيقة إلى الإيمان بالعقيدة الإسلامية، **رابعاً:** فقد أرسى المعتزلة دعائم حركة عقلية واسعة كان لها أكبر الأثر في صياغة الحضارة الإسلامية نظراً إلى أن مذهبهم كان يقوم في الأساس على احترام العقل وتمجيده والتعويل عليه في استنباط واستنتاج الكثير من الأحكام الشرعية من جهة وأساليب التفكير السليم من جهة أخرى. يقول جولد تسيهر*¹⁶⁹، قال في هذا الصدد: "نحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة فقد ساعدوا في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان وهذا هو الفضل الذي لا يجحد والذي له اعتباره وقيمته والذي جعل لهم مكاناً في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية"¹⁷⁰. **خامساً:** وعلى أثر اعتماد المعتزلة على "العقل" كمرجع أساس في استنباطهم، وتقريراتهم، ونتيجة لعدم جمودهم على النصوص، وتعبدهم بها بشكل مبالغ فيه فقد لعبوا دوراً كبيراً في إشاعة أجواء الحرية ولتفكير، والعقل، ونحن نلاحظ هذا الاتجاه بشكل واضح في عصر المأمون وفي القرن الرابع الهجري وبلغت هذه النهضة العقلية الجديدة التي أرسى المعتزلة دعائمها حداً من العمق والتأثير والانتساع بحيث إنها تركت آثارها حتى على أهل السنة أنفسهم، وقد تجلّى هذا التأثير بشكل خاص لدى الأشاعرة رغم عدائهم للمعتزلة، وحربهم الفكرية ضدهم وانضمام الكثير من أهل السنة إلى صفوفهم، فقد آمنوا مع المعتزلة بأن البرهان المؤسس على العناصر العقلية لا يعطينا أي يقين، وكانوا في بحوثهم متأثرين بالمعتزلة إلى حد كبير¹⁷¹. الدكتور محمد عمارة في كتابه "تيار الفكر الإسلامي" أشار أن الخليفة يزيد بن الوليد الذي لم تدم خلافته أكثر من ستة أشهر سنة 126هـ/744م-126هـ/744م، "أنه أول خليفة يتمذهب بمذهب المعتزلة"¹⁷².

المبحث الثاني: الإمام الفقيه أبو حنيفة النعمان:

اتصف أبو حنيفة بأربع صفات: "فقد كان ثري النفس، لم يتسول عليه الطمع الذي يفقر النفوس، ولعل منشأ ذلك أنه نشأ في أسرة ذات يسار. فلم يذق ذل الحاجة. وكان عظيم الأمانة شديد على نفسه في كل ما

¹⁶⁹ هو إجناس جولد تسيهر مستشرق يهودي مجري عرف بنقده للإسلام واشتهر بغزارة إنتاجه عن الإسلام ورجاله وقام بمحاولة واسعة وشاملة لنسف السيرة النبوية.

¹⁷⁰ مصدر سابق. الربيعي فالح. المعتزلة فكرهم وعقائدهم. ص20-23.

¹⁷¹ المصدر نفسه. ص20-23.

¹⁷² أ. د. عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي، ط2، 1991، الناشر: دار الشروق القاهرة ص81.

يتصل بها. وكان سمحاً قد وقاه الله شح نفسه. وكان بالغ التدين شديد التنسك، عظيم العبادة يصوم النهار ويقوم الليل¹⁷³.

تشير الروايات المختلفة وكما صرح أكثرها أن أبا حنيفة، كان قد ابتدأ حياته بالجدل في مسائل الاعتقاد، وهو ما يسمى علم الكلام وأنه كان يجادل الفرق المختلفة، ويساجلها، ثم عدل عن ذلك إلى الفقه، فاستغرق كل مجهوده الفكري، وإن كان يجادل في بعض الأحيان في العقائد عندما تضطره حاجة فكرية، أو إحقاق حق إلى هذه المجادلة، ولكنه مع وقوعه في الجدل في علم أصول العقائد أحياناً كان ينهي أصحابه المقربين إليه عن الجدل فيه، فيقولوا رأيك تناظر فيه وتتهانا عنه، فقال: "كنا نناظر. وكأن على رؤوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا، وأنتم تناظرون، وتريدون زلة صاحبكم، ومن أراد أن يزل صاحبه، فقد أراد أن يكفر صاحبه، ومن أراد أن يكفر صاحبه، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه"¹⁷⁴.

الإمام أبو حنيفة أدرك دولتين من دول الإسلام هما: الأموية والعباسية. لقد أدرك الدولة الأموية في قوتها وعنفوانها. ثم في تحدرها وانهيائها وكان لا يرى لبني أمية على أية حال حقاً ولا سلطاناً من الشرع أو الدين ولكنه لا يحمل سيفاً. يروى أنه لما خرج زيد بن علي زين العابدي على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك سنة 121هـ قال أبو حنيفة: "ضاهى خروجه خروج رسول الله (ص) يوم بدر". فقيل له لم تخلفت عنه؟ قال: حبسني عنه ودائع الناس. عرضتها على ابن أبي ليلى. فلم يقبل. فخفت أن أموت مجهلاً ويروى أنه قال في الاعتذار عن عدم الخروج معه: "لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما لا يخذلون أباه لجاهدت معه لأنه إمام حق. ولكن أعينه بمالي. فبعث إليه بعشرة آلاف درهم وقال للرسول أبسط عذري له"¹⁷⁵.

المطلب الأول: محنة أبي حنيفة في العهد الأموي:

يقال إن أبا حنيفة "لم يكن لبني أمية في عنقه عهد ولا ذمة"¹⁷⁶. فقد جاء في مناقب أبي حنيفة للمكي وغيره من كتب المناقب، وكتب التاريخ التي تصدرت لتراجم الرجال، أن يزيد بن عمر بن هبيرة عامل مروان ابن محمد على العراق، طلب أبا حنيفة ليؤليه القضاء أو القيام على خزائنه اختباراً لمقدار ولائه لهم، وتحقيقاً بما كان ينقل عنه للأمويين من ولائه لبني علي، ونصرته لهم بما هو في طاقته، وكانت الفتنة قد اشتدت في العراق وخراسان، وفارس وتساقط بلادها في أيدي الدعاة لبني العباس، والأرض تنقص أطرافها من حول الأمويين. وكان ما قاله المكي نقلاً عن الرواة: "كان ابن هبيرة والياً بالكوفة في زمان بني أمية، فظهرت

¹⁷³ أبو زهرة محمد. أبو حنيفة حياته وعصره-آراؤه وفقهه، ط2، ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي، ص33.

¹⁷⁴ المصدر نفسه. ص 27-28.

¹⁷⁵ المصدر نفسه. ص36-37.

¹⁷⁶ المصدر نفسه. ص 42.

الفتن في العراق فجمع فقهاء العراق ببابه، فيهم ابن أبي ليلى وابن شبرمة، وداوود بن أبي هند، فولى كل واحد منهم صدراً من عمله، وأرسل إلى أبي حنيفة، فأراد أن يجعل الخاتم في يده، ولا ينفذ كتاب إلا من تحت يد أبي حنيفة، فامتنع أبو حنيفة، فحلف ابن هبيرة إن لم يقبل أن يضربه، فقال له الفقهاء: إنا نناشد الله أن تهلك نفسك، فإننا إخوانك، وكلنا كاره لهذا الأمر ولم نجد بداً من ذلك، فقال أبو حنيفة: "لو أرادني أن أعد له أبواب مسجد واسط لم أدخل في ذلك فكيف وهو يريد مني أن يكتب دم رجل يضرب عنقه، وأختم أنا على ذلك الكتاب، فوالله لا أدخل في ذلك أبداً"، فقال ابن أبي ليلى: دعوا صاحبكم، فهو المصيب وغيره المخطئ، فحبسه صاحب الشرطة وضربه أياماً متتالية، فجاء الضارب إلى ابن هبيرة وقال له إن الرجل ميت، فقال ابن هبيرة: قل له تخرجنا من يميننا، فسأله: فقال لو سألتني أن أعد له أبواب المسجد ما فعلت. ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة فقال ألا ناصح لهذا المحبوس أن يستأجني فأؤجله؟ فأخبر أبو حنيفة بذلك، فقال دعوني أستشر إخواني، وأنظر في ذلك، فأمر ابن هبيرة بتخلية سبيله، فركب دوابه، وهرب إلى مكة، وكان هذا في سنة 130هـ، فأقام بمكة حتى صارت الخلافة للعباسيين، فقدم أبو حنيفة الكوفة في زمن أبي جعفر المنصور¹⁷⁷.

المطلب الثاني: أبو حنيفة في عهد العباسيين:

لقد استقبل أبو حنيفة عهد العباسيين بارتياح، كما تدل خطبته في حضرة أبي العباس وبيعته¹⁷⁸. استمر أبو حنيفة على ولائه للدولة العباسية، ولقد كان المنصور يذنيه، ويعليه، ويرفع من قدره، ويعطيه العطايا الجزيلة، ولكنه كان يردّها في رفق وبحيلة، إذ كان لا يقبل عطاء¹⁷⁹.

لم يعرف عن أبي حنيفة أنه تكلم في حكم العباسيين، حتى نقم عليهم أبناء علي، واشتدت الخصومة بينهم، وقد علمت ولاءه لبني علي، وتعصبه لهم، وإيثاره إياهم، فكان طبيعياً أن يغضب لغضبهم، وخصوصاً أن من ثارا بحكومة أبي جعفر هما النفس الزكية بن عبد الله بن حسن، وإبراهيم أخوه، وكان أبوهما ممن اتصل به أبو حنيفة اتصالاً علمياً، حتى ذكره كتاب المناقب في ضمن شيوخه، ومن روى عنهم، وسنيين بعض التبيين، وقد كان عبد الله وقت خروج ولديه من سجن أبي جعفر، ومات فيه بعد مقتل ولديه. لذلك نرى الكلام يروى عنه في النعمة على العباسيين عند خروج هؤلاء وبعد مقتلهم، ويظهر أنه من ذلك الوقت كان لا يرى الولاء لبني العباس صواباً ولكنه كشأنه في ماضيه "لا يزيد في نقمته على النقد والكلام في غضون درسه أحياناً، وأن يظهر منه الولاء لبني علي، الفينة بعد الفينة، لا يدعو إلى فتنة، ولا يمتشق حساماً، وكذلك شأن العلماء لا يشغلون عن عملهم، إلا بالقدر اليسير الذي يرضون به أحاسيسهم بالمحبة والرضى فيما يحبون ويرضون، ولقد كان أبو جعفر يعرف ذلك أو يظنه، فكان يغضى أحياناً ويختبر أحياناً، حتى

¹⁷⁷ المصدر نفسه. ص 38-39.

¹⁷⁸ المصدر نفسه. ص 42.

¹⁷⁹ المصدر نفسه. ص 43.

كانت المأساة سنة 145هـ عند خروج محمد النفس الزكية بالمدينة على أبي جعفر المنصور وكان يواليه أهل خراسان وغيرهم، وانتهى الأمر بمقتل محمد ومقتل أخيه إبراهيم الذي خرج في العراق فبدأ أبو حنيفة يجهر بمناصرته في درسه لآل البيت النفس الزكية وأخيه إبراهيم الثائران على المنصور، حتى وصل الأمر إلى أن ثبط بعض قواد المنصور عن الخروج لحربه¹⁸⁰.

الثابت في التاريخ أن أبا حنيفة كان يجهر بنقد الخليفة وأعماله بالنسبة للعلويين، وذلك يتفق مع ماضية، ومع علاقته بذرية علي¹⁸¹.

المطلب الثالث: محنة الإمام أبي حنيفة في عهد الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور:

في رواية ساقها ابن جرير الطبري خلاصتها: "أن المنصور أراد أبا حنيفة على القضاء بها فامتنع، فحلف المنصور أن يتولى معه، وحلف أبو حنيفة ألا يتولى، فولاه القيام بأمر المدينة، وضرب اللبن، وأخذ الرجال بالعمل، فتولى ذلك حتى فزعوا من استتمام حائد المدينة مما يلي الخندق، وقال ابن جرير: "وذكر عن الهيثم بن عدي أن المنصور عرض على أبي حنيفة القضاء والمظالم، فامتنع، فحلف ألا يلح عنه، حتى يعمل له، فأخبر بذلك أبو حنيفة، فدعا بقصبة، فعد اللبن، ليبر يمين أبي جعفر¹⁸²". فذلك الاختبار كان وقت المنازعة بين أبي جعفر والعلويين.

أهل الموصل كانوا قد انتقضوا على المنصور، وقد اشترط المنصور عليهم أنهم إذا انتقضوا تحل دماؤهم له فجمع المنصور الفقهاء وفيهم أبو حنيفة، فقال: أليس صح أنه عليه السلام قال: المؤمنون عند شروطهم، وأهل الموصل قد شرطوا ألا يخرجوا علي، وقد خرجوا على عاملي، وقد حلت دماؤهم لي، فقال رجل: يدك مبسوطة عليهم، وقولك مقبول فيهم، فإن عفوت فأنت أهل العفو، وإن عاقبت فبما يستحقون، فقال لأبي حنيفة ما تقول أن يا شيخ، ألسنا في خلافة نبوة، وبيت أمان؟ قال: إنهم شرطوا لك ما لا يملكونه وشرطت عليهم ما ليس لك، لأن دم المسلم لا يحل إلا بأحد معان ثلاثة، فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل، وشرط الله أحق أن توفي به، فأمرهم المنصور بالقيام ففترقوا ثم دعاه وقال: يا شيخ القول ما قلت، انصرف إلى بلادك، ولا تقت الناس بما هو شين على إمامك فتبسط أيدي الخوارج¹⁸³.

جاء في المناقب للمكي: أن المنصور أرسل إلى أبي حنيفة عشرة آلاف درهم وجارية، وكان عبد الملك ابن حمد وزير أبي جعفر فيه كرم وجيد الرأي فقال لأبي حنيفة عندما رفضها: "أنشدك الله إن أمير المؤمنين يطلب عليك علة فإن لم تقبل صدق على نفسك ما ظن بك، فأبى عليه. فقال أما المال فقد أثبتته في

¹⁸⁰ المصدر نفسه. ص 44-45.

¹⁸¹ المصدر نفسه. ص 46.

¹⁸² المصدر نفسه. ص 47.

¹⁸³ المصدر نفسه. ص 48-49.

الجوائز، أما الجارية فاقبلها أنت مني، أو قل عذرك، حتى أعذرك عند أمير المؤمنين فقال أبو حنيفة: أني ضعفت عن النساء، كبرت، فلا أستحل أن أقبل جارية لا أصل إليها، ولا أجتري أن أبيع جارية خرجت من ملك أمير المؤمنين¹⁸⁴.

لقد ضاق صدر المنصور حرجاً من أبي حنيفة، بل إنه برم به وبمواقفة وقت أن علم بميله للعلويين، وأدته اختباراتة المختلفة إلى تأكيد ذلك، ثم كانت جملة من فتاويه التي استفتاه فيها تؤكد ما تأكد لديه، ولكنه لم يجد حيلة للقضاء عليه. فعرض عليه أن يكون قاضي بغداد، وبذلك يكون القاضي الأول للدولة فإن قبل، كان ذلك دليلاً على إخلاصه، أو على طاعته المطلقة للمنصور، وإن رفض كان ذلك ذريعة للنيل منه أمام العامة من غير حريجة دينية، لأنه إذا كان فاضلاً في نظرهم، فامتناعه امتناع عن واجب في عنقه، فليحمل على ذلك لواجب ببعض الأذى ينزل به، وما ينزل به من أذى، إنما هو لإكراهه على ما هو في مصلحة الناس أجمعين، لا للكيد له، ولا لظلمه، إنما ليؤدي ضريبة العلم والفضل بالقيام بحق العامة في علمه وفضله، وهو القضاء بينهم، لأنه كان ينتقد قضاة القضاة أحياناً فحق عليه أن يجلس الكرسي الأول للقضاء، وهو الفقيه الذي كانت فتاويه حاكمة على الأقضية بالتصحيح وبالتزيف، فإذا امتنع من تولي ذلك المنصب، فذلك حكم سابق نقده للأحكام بأنه كان لمجرد الهدم، إذ قد لاحت له فرصة البناء فامتنع. ولأنه كان الفقيه الأول في نظر أهل العراق، فقد تحرى الخليفة الصواب إذا أراد أن يجعله القاضي الأول، فإن امتنع، فمن الصواب أن يكره على ذلك وليس في الإكراه ظلم ظاهر ما دامت الغاية رفع منار الحق بولايته. دعا أبو جعفر المنصور أبا حنيفة ليتولى القضاء فامتنع، فطلب إليه أن يرجع إليه القضاء فيما شكل عليهم، ليفتهم فامتنع، فأنزل به العذاب بالضرب والحبس أو الحبس وحده على اختلاف الروايات¹⁸⁵.

المطلب الرابع: آراء أبي حنيفة السياسية:

لم يعثر في كتب المناقب والتاريخ على رأي أبي حنيفة في السياسة محرراً مجموعاً مضبوطاً. لقد استبان من الأخبار في بيان حياته أمران لا مرية فيهما: أحدهما: أنه كان له ميل مع ذرية علي من فاطمة، وأنه أودى بسبب ذلك الميل. وثانيهما: أنه لم يشترك في الخروج فعلاً مع الذي خرجوا من أولاد علي، سواء خرجوا في العهد الأموي أم خرجوا في العهد العباسي، بل كان يكتفي في المعاونة بالكلام في درسه، والتحريض والتثبيط إن استفتي في ذلك، فيفتي بمقتضى ما يوحي به ضميره من غير أن يجعل لسلطان ذوي السلطان أثراً في فتياه ولا توجيهاً لها. وعلى ذلك يصح أن نقول إن أبا حنيفة كانت فيه نزعة شيعية ولكن مدها، وما حدها، فقد كان مع تشيعه لآل علي يضع أبا بكر وعمر في المكان قبل علي، ولكنه لا يقدم عثمان على علي. وروي عنه ابنه حماد أنه قال: "علي أحب إلينا من عثمان"، ولكنه مع إثارة عليا

¹⁸⁴ المصدر نفسه. ص 50.

¹⁸⁵ المصدر نفسه. ص 53-55 وما بعدها.

بالمحبة لم يكن يسب عثمان حتى قيل إنه لم يسمع بالكوفة من يدعو بالرحمة لعثمان سواه. وفي الجملة لم يستجز سب السلف قط، بل لم يعرف أنه سب أحدا، ولما التقى بعطاء بن أبي رباح في مكة، قال له هذا: أنت من أهل القرية الذين فرقوا دينهم شيعة، ثم قال له من أي الأصناف أنت؟ أجابه: "ممن لا يسب السلف، ويؤمن بالقدر، ولا يكفر أحدا بذنب". ولقد كان أبو حنيفة يعتقد أن علياً على الحق في كل قتال تولاه، ولذلك يقول: "ما قاتل أحد علياً، إلا وعلي أولى بالحق منه". ولم يكن موقفه من العباسيين بخير من موقفه من الأمويين بعد أن نشب الخلاف بينهم وبين آل علي. ولم يكن الميل السياسي وحده هو الظاهر في صلة أبي حنيفة بآل البيت، بل الاتصال العلمي كان واضحاً ولعله هو السبب في الميل السياسي، وأنه في رأيه السياسي كان ينحو نحو الشيعة ولكن يظهر من مجرى حياته ومن اخباره أمران بارزان أحدهما: أنه لم يكن ممن يدفعه التعصب لآل البيت إلى هجر كل علم غير طريقتهم أو ظن السوء بغيرهم بل كان اتصاله قويا بعلماء عصره من أهل الجماعة وغيرهم وكان شيوخه في كثرتهم ممن لم يشتهروا بأية نزعة سياسية وكان جل تأثره بهم. ثانيهما: إنه لم يعرف انتماؤه لفرقة معينة من فرق الشيعة، فهو من المتشيعين الذين أبقوا لأنفسهم حرية التقدير وحرية البحث غير مأسورين بمذهب ولا منتحلين لنحلة، إلا أن آراءه تتقارب من آراء الزيدية لأنهم أقرب الفرق الشيعية إلى جماعة المسلمين، ويرى الخلافة في أولاد علي من فاطمة، وأن الخلفاء الذين عاصروه قد اغتصبوا الخلافة منهم، وكانوا لهم ظالمين، يرى أن الاختيار العام للخليفة يجب أن يكون سابقاً على توليه سلطته، وعندما سؤل عن الخلافة من قبل الربيع بن يونس حاجب المنصور قال أبو حنيفة: "المسترشد لدينة يكون بعيد الغضب، إن أنت نصحت لنفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا، فإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة منك، ولقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى، والخلافة تكون باجتماع المؤمنين ومشورتهم".¹⁸⁶

المطلب الخامس: رأي أبي حنيفة في الإيمان:

يتلاقى ما جاء في كتاب "الفقه الأكبر" الذي لم يتفق العلماء على صحة نسبه إلى أبي حنيفة. لكن يتلاقى ما جاء في "الفقه الأكبر" عن حقيقة الإيمان عند أبي حنيفة بما جاءت به الروايات المختلفة، ولذا نعهده صحيحاً في هذا لا مرية فيه، وقد جاء ما نصه: "الإيمان هو الإقرار والتصديق"، ويقول في الإسلام وهو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى فمن طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام، ولا يوجد إسلام بلا إيمان، وهما كالظهر مع البطن. والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها. وترى من هذا أن أبا حنيفة لا يعتبر الإيمان هو التصديق بالقلب وحده بل حقيقة عنده أنه تصديق

¹⁸⁶. المصدر نفسه. ص 180-185.

بالقلب وإقرار باللسان، وإنه بذلك يتلاقى مع الإسلام تلاقي لازم بالملزوم، فلا يكون إيمان بلا إسلام، ولا إسلام بلا إيمان، وقد بين أبو حنيفة رأيه وعماده ودليله في مناقشة جرت بينه وبين جهم بن صفوان¹⁸⁷.

أبا حنيفة يعتبر الإيمان مركبا من جزأين اعتقاد جازم، وإذعان ظاهر لهذه المعرفة بالإقرار القولي، فالإقرار القولي ضروري، لأنه مظهر الإذعان القلبي. ورد عن أبي حنيفة في تقسيمة للإيمان بأن المؤمن بقلبه المدعن في نفسه يكون مؤمنا عند الله، وإن لم يكن مؤمنا عند الناس¹⁸⁸.

مذهب أبي حنيفة يتجه إلى أن العمل ليس جزءا من الإيمان، ولقد خالفه في ذلك فريقان: أحدهما: المعتزلة والخوارج، فإنهم يعدون العمل جزءا من الإيمان، فلا يعد مؤمنا من لم يكن عاملا. ثانيهما: فريق من الفقهاء المحدثين يرون أن العمل يدخل في تكوين الإيمان من حيث تأثيره فيه بالزيادة أو لنقصان لا من حيث الحكم بأصل وجوده، ولذلك يعد مؤمنا من لم يعمل بالأحكام الشرعية إذا وجد أصل التصديق، ولكن إيمانه لا يعد كاملا، ومن هذا تحيء قضيتهم، إن الإيمان يزيد وينقص. وفي نظر أبي حنيفة الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولذا يعتبر إيمان أهل السماء وأهل الأرض واحدا. وإيمان الأولين والآخرين والأنبياء واحد، لأننا كلنا آمنا بالله وحده، وصدقناه، والفرائض كثيرة مختلفة، وكذا الكفر واحد، وصفات الكفار كثيرة، وكلنا آمنا بما آمن به الرسل ولكن لهم علينا الفضل في الثواب في الإيمان وجميع الطاعات، لأنهم كما فضلوا في الطاعات كذلك فضلوا في جميع الأمور في الثواب وغيره. فحقيقة الإيمان هي التصديق لا تزيد ولا تنقص عند أبي حنيفة ولكن قد تجيء الزيادة في الفضل من ناحية أخرى لزيادة المؤمن بها¹⁸⁹. ولقد خالف أبا حنيفة في هذا النظر كثيرون ممن جاءوا بعده منهم النووي قال: "نفس التصديق يقبل الزيادة، لأنه يزيد بكثرة النظر، وتظاهر الأدلة حتى كان لتصديق أقوى، بحيث لا يعترتهم الشبهة، ولا يزلزل إيمانهم بعارض، بل لا تزال قلوبهم منشرحة، وإن اختلفت الأحوال. وأما غيرهم من المؤلفات قلوبهم ومن داناهم، ونحوهم، فليسوا كذلك¹⁹⁰".

ولقد جاء في الانتقاء: "عن أبي مقاتل سمعت أبا حنيفة يقول: الناس ثلاث منازل، الأنبياء من أهل الجنة، ومن قالت الانبياء إنه من أهل الجنة فهو من أهل الجنة، والمنزلة الأخرى المشركون نشهد عليهم أنهم من أهل النار، والمنزلة الثالثة المؤمنون نقف عنه، ولا نشهد على واحد منهم أنه من أهل الجنة، ولا من أهل النار، ولكننا نرجو لهم ونخاف عليهم، الخ. لقد وافق هذا ما جاء في الفقه الأكبر، ففيه: "ولا نكفر مسلما بذنب، وإن كان كبيرة، إذا لم يستحلها، ولا نزل عنه اسم الإيمان". وقد ارتضا العلماء وقبل الفقهاء كلام

¹⁸⁷ المصدر نفسه. ص 189.

¹⁸⁸ المصدر نفسه. ص 192 وما بعدها.

¹⁸⁹ المصدر نفسه. ص 193-194.

¹⁹⁰ المصدر نفسه. ص 194.

أبي حنيفة، وكان مالك إمام دار الهجرة يوافق أبا حنيفة عليه. وهذا الرأي ما عليه جماهير المتأخرين من المسلمين وما خالف به جماعة المسلمين الخوارج والمعتزلة¹⁹¹.

آراء أبي حنيفة في القدر وأعمال الإنسان: لقد فصل القضاء عن القدر، فيجعل القدر ما حكم الله به مما جاء به الوحي الإلهي، والقدر ما تجري به قدرته، وقدر على الخلق من أمور في الأزل، وتكليفهم بمقتضى الوحي، والأعمال تجري بمقتضى القدر في الأزل، ويقسم الأمر إلى قسمين أمر تكوين وإيجاد، وأمر تكليف وإيجاب، والأول تسير الأعمال في الكون على مقتضاه، والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه¹⁹².

مسألة الطاعة والعصيان هل تقع بمشيئة العبد أم بمشيئة الرب، يجيب أبو حنيفة على هذه المسألة فيقول: "واني أقول قولاً متوسطاً، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون ولا عاقبهم بما لم يعلموا، ولا سألهم عما لم يعلموا ولا رضي لهم الخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم ما نحن فيه"¹⁹³.

أن أبا حنيفة كان يخوض في هذه المسألة بقدر محدود لا يتجاوزه، وهو يؤمن بالقدر خيره وشره، وشمول علم الله وإرادته وقدرته للأكوان وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بغير إرادته، وأن طاعة الإنسان ومعاصيه منسوب إليه، وله فيها اختيار وإرادة، وأنه بذلك يسأل ويحاسب، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر، وهي عقيدة قرآنية تستمد من محكم الكتاب¹⁹⁴.

في عصر أبي حنيفة ابتدأ بعض الناس يشيع بين المسلمين القول في خلق القرآن، ويقرر أنه مخلوق الله، وأول من عرف أنه قال هذا القول الجعد بن درهم، وقد قتله خالد بن عبد الله والي خراسان، وكان يرى هذا الرأي الجهم بن صفوان. وقد أدعى خصوم أبي حنيفة أنه قال هذا الرأي وأنه استنتج من ذلك مرتين، استتابة يوسف بن عمر والي العراق من قبل الأمويين مره، واستتابة ابن أبي ليلى القاضي مرة. وهناك روايات ثقات غير متهمين تعارض رأي خصوم أبي حنيفة. هي التي تتفق مع التحفظ في القول في العقائد الذي أشتهر به أو حنيفة إذ كان لا يخوض إلا في أمر خاض فيه السلف، أو للدفاع عن آراء السلف وحقائق الدين¹⁹⁵.

موقف أبي حنيفة من هذه المسألة "خلق القرآن": جاء في تاريخ بغداد: "وأما القول بخلق القرآن. فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يذهب إليه" وجاء فيه: "ما تكلم أبو حنيفة، ولا أبو يوسف ولا زفر، ولا محمد، ولا أحد من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي دؤاد، فهؤلاء شأنوا أصحاب أبي

¹⁹¹ المصدر نفسه ص 195-196 وما بعدها.

¹⁹² المصدر نفسه. ص 199.

¹⁹³ المصدر نفسه ص 199.

¹⁹⁴ المصدر نفسه. ص 200-201.

¹⁹⁵ المصدر نفسه. ص 101-102.

حنيفة. جاء في الانتقاء أن أبا يوسف قال: "جاء رجل إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة يسألهم عن القرآن وأبو حنيفة غائب بمكة، فاختلف الناس في ذلك، والله ما أحسبه إلا شيطاناً تصور في صورة الإنس. حتى انتهى إلى حلقتنا فسألنا عنها وسأل بعضنا بعضاً، وأمسكنا عن الجواب، وقلنا ليس بشيخنا حاضراً ونكره أن نتقدم بكلام، حتى يكون هو المبتدئ فلما قدم أبو حنيفة قلنا له بعد أن تمكنا منه: إنه وقعت مسألة، فما قولك فيها؟ فكأنه كان في قلوبنا، وأنكرنا وجهه، وظن أنه وقعت مسألة معينة، وأنا قد تكلمنا فيها بشيء فقال ما هي؟ قلنا كذا وكذا. فأمسك ساكناً ساعة، ثم قال: فما كان جوابكم فيها؟ قلنا: لم نتكلم فيها بشيء، وخشينا أن نتكلم بشيء فتنكره، فسرى عنه وقال جزاكم الله خيراً احفظوا عني وصيتي: لا تكلموا فيها وتسالوا عنا أبداً، وانتهوا إلى أنه كلام الله عز وجل بلا زيادة حرف واحد، ما أحسب المسألة تنتهي، حتى توقع أهل الإسلام في أمر لا يقومون ولا يعقدون معه. الإمام محمد أبو زهره يرى أن أبا حنيفة لم يخض في مسألة "خلق القرآن"، ولم يقل بالأولى إنه مخلوق، وإن كنا لا نعتقد أن في الخوض والقول إثماً مبيناً¹⁹⁶.

الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة مذهبه العلمي: جاء في كتاب الانتقاء أن أبا حنيفة قال: "أخذ بكتاب الله تعالى، فإن لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم أجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول الصحابة، أخذ بقول من شئت منهم وأدع قول من شئت منهم، ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب وعدد رجلا فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا¹⁹⁷. لقد ورث أبو حنيفة علم عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله ابن عباس، أخذه عنهم بواسطة شيوخه البالغين أربعة آلاف رجل، وبواسطة فقها الكوفة خاصة، وكان شيخه حماد الذي أختص به ثمانين عشرة عاماً دون انقطاع، هو الصلة الوثقى لعلمه بعلمهم رضي الله عنهم¹⁹⁸.

قال المحدث الفقيه محمد بن يوسف الصالحي الدمشقي: أبو حنيفة أول من ألف في أصول الدين وأصول الفقه والفرائض، ودون الكتب ورتب الأبواب. وقال الإمام الشافعي: ما رأيت أفقه من أبي حنيفة¹⁹⁹.

المبحث الثالث: الإمام الفقيه أحمد بن حنبل:

تميز ابن حنبل بالتقوى من بين أقرانه منذ صغره، وكان منصرفاً منذ صغره عن الدنيا فذاع صيته وانشهر، حتى أن الشافعي قال عنه: "ثلاثة من عجائب الزمان: عربي لا يعرب كلمة وهو أبو ثور، وأعجمي لا

¹⁹⁶ المصدر نفسه. ص 202-203.

¹⁹⁷ غاوجي وهي. أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء ط5، 1413هـ/1993م، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص 130 وما بعدها.

¹⁹⁸ المصدر نفسه. ص 142.

¹⁹⁹ المصدر نفسه. ص 142.

يخطئ في كلمة وهو الحسن الزعفراني، وصغير كلما قال شيئاً صدقه الكبار وهو أحمد بن حنبل". وقال الشافعي أيضاً: "خرجت من بغداد فما خلفت فيها ألقى ولا أفقه من أحمد بن حنبل"²⁰⁰.

درس فقه الرأي بعد أن استكمل تكوينه العلمي، اختار طريق الصحابة والتابعين، التقى الإمام الشافعي فصار من أصحابه وخواصه، آل على نفسه ألا يترك العلم حتى وفاته، فقال في ذلك: "مع المحبرة حتى المقبرة"، دون الأحاديث ولم ينطق بها إلا كما دونها في كتبه، ولا يأخذ الحديث إلا إذا كان الراوي لا يزال حياً يمكن أن يلاقيه، بل ويسافر إليه إن أمكن السفر، ولم يحدث قبل الأربعين اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بعث بعد الأربعين، ولأنه كره أن يفعل ذلك وشيوخه أحياء. حياته حياة سلفية خالصة، وعلمه وفقهه من علم السنة وفقهها، ولم يقبل هدية أو مالاً من خليفة²⁰¹.

المطلب الأول: الإيمان عند ابن حنبل:

الإيمان عند ابن حنبل قول وعمل يزيد وينقص، والبر كله من الإيمان، والمعاصي تنقص من الإيمان. والمؤمن من شهد أن لا إله إلا الله وحد لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأقر بجميع ما أتى به الأنبياء والرسل، وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه ولم يشك في إيمانه. ومن مات عصياً ليفوض أمره إلى ربه، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عذبه. ولا نشهد على أهل القبلة بعمل يعملهم أحدهم بجنة ولا نار، وإنما نرجو للصالح ونخاف على المسيء المذنب ونرجو له رحمة الله. وفي دستور الإيمان: لا يكفر أحد من أهل التوحيد وإن عملوا بالكبائر، وقد آمن أحمد إيماناً عميقاً بالقضاء والقدر خيره وشره، كما يقرر أن الله سبحانه يعلم بكل شيء ويقدر على كل شيء، وما يفعله الإنسان بقدرته الله وإرادته، ولا يقع في الكون شيء لا يريد به الله. وقال في صفات الله: "هذه الأحاديث نرويهما كما جاءت". فالله عز وجل قديم لا أول له، وكذلك صفاته، ومنها صفة الكلام، وكلامه أزلي غير مخلوق، وهو وحدة متصلة منزهة معصومة. والقرآن عنده غير مخلوق، وهو حادث بحدوث التكلم من الله بمشيئته وإرادته عندما تكلم، وأنزل كلامه بالروح الأمين، وكلفه ثباته على موقفه بعدم خلق القرآن ثمناً باهظاً²⁰².

المطلب الثاني: قضية خلق القرآن:

تعتبر محنة الإمام أحمد محنة عامة وقعت بأرض الإسلام ولم يصمد بها سوى الإمام أحمد، وتداول عليها ثلاثة خلفاء ومعهم من العلماء المتكلمين والقضاة والوزراء والأمراء والولاة والقادة العسكريين، فضربوه وعذبوه وسجنوه ونفوه وطاردوه.

²⁰⁰ . مصدر سابق. رستم سعد. ص 171.

²⁰¹ . المصدر نفسه. ص 172.

²⁰² . المصدر نفسه. ص 172-173.

وتتلخص هذه المحنة بالقول بخلق القرآن، وهي في صميم الأمة وفي أصل قوتها ومصدر عزتها، وكان المعتزلة من وراء هذه المحنة والفتنة، وكانت الدولة الإسلامية بكافة أجهزتها ورجالها وقوتها تقول بخلق القرآن، فاستطاع بعض أهل المعتزلة خداع ثلاثة خلفاء عباسيين متتاليين، وهم المأمون ثم المعتصم ثم الواثق، واقناعهم بتبني عقيدة الاعتزال الضالة، والتي ملئت بالفتن البدع المضللة، ولم يقتصر الأمر على مجرد التبني والاعتناق بل حتى إجبار الناس على ذلك الضلال ولو بالقوة، وبجد السلطة²⁰³.

فمثلت هذه القضية مواجهة صريحة بين المجتمع والدولة، فالمعتزلة يريدون فرض آرائهم "خلق القرآن" على المجتمع ويأبى ذلك المحدثون والجمهور، كانت القضية فكرية في شكلها الظاهري، لكنها تحوي مضموناً سياسياً في جوهرها ومضمونها، فالدولة من خلالها تريد فرض سياسة عامة على المجتمع متمثلة في أن من حق الخليفة أن يقتنع بما يشاء من القضايا والآراء وأن يفرضها على المجتمع، وليس من حق المجتمع أن يعارض الخليفة وأن يعترض على شيء من ذلك، وتسيّد الإمام أحمد بن حنبل هذه المعارضة، فكان أكثر من عذب في سبيلها²⁰⁴.

كتب الخليفة المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم -قاضي البصرة- بألا يثق بقضاء القاضي أو شهادة الشاهد إلا بعد الإقرار بأن القرآن مخلوق، لكن هذا لم يعط للقضية رنيناً كالذي أراده المأمون، فلم يتم التفاعل معها بضجة أو هالة كبيرة في المجتمع، فكتب مرة أخرى إلى إسحاق يطلب منه أن يرسل إليه سبعة من كبار المحدثين، وكانوا ممن ينفون خلق القرآن، وعندما امتحنهم المأمون بنفسه أقرّوا جميعاً بخلق القرآن، وذلك خوفاً من بطش المأمون. هذا الموقف جعل الإمام أحمد بن حنبل على مشارف مواجهة الدولة، وأن المواجهة قادمة لا شك في ذلك، فلو قال الفقهاء السبعة بما كانوا يؤمنوا به، لكان دور الإمام أحمد عادياً، فقد قال الإمام أحمد فيهم: "لو كانوا صبروا وقاموا لكان انقطع الأمر وحذرهم الرجل -يعني المأمون- ولكن لما أجابوا اجترأ على غيرهم"²⁰⁵.

وعندما عاد الإمام أحمد إلى مسجده بعد امتحان العلماء من قبل المأمون التف حوله الناس وسألوه عن موقف العلماء وألحوا عليه بمعرفة إجاباتهم، فرفض بشدة كراهة أن يفقد العلماء مصداقيتهم، ولكن الأمر انتشر بسرعة بين الناس. وبقي أربعة من العلماء لم يجيبوا بخلق القرآن وهم: الإمام أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والقواريري، وسجادة، وتم حبسهم جميعاً، وتعذيبهم، حتى استجاب القواريري وسجادة فخرجا من السجن، وبقي ابن حنبل وابن نوح، وطلبهما المأمون ليقوم بقتلهما إن أصرا على موقفهما²⁰⁶.

²⁰³ الزهيري، شريف. ترويض المحن "دراسة تحليلية لأهم المحن التي مر بها علماء الأمة، ج1، ط1، 2013، دار الصفوة، القاهرة، ص 48.
²⁰⁴ جميل، محمود. خلق القرآن "حين وقف الإمام أحمد في وجه السلطان"، مدونات الجزيرة، 2018م، على الموقع الإلكتروني

<https://blogs.aljazeera.net>

²⁰⁵ المصدر نفسه.

²⁰⁶ مصدر سابق. الزهيري شريف. ص 52.

وعندما حملا حدثت معها أمور ساهمت في تعزيز ثباتهما على موقفهما، وكان من هذه المواقف أن جاءه رجل من عامة المسلمين قطع مسافة فقط ليقابله وقال له: "يا أحمد إن يقتلك الحق مت شهيداً، وإن عشت عشت حميداً، وما عليك أن تقتل هاهنا وتدخل الجنة" فكان لهذه الكلمات وقع كبيرة في نفس الإمام.

وقابل أبو جعفر الأنباري له بعد أن قطع مسافة ليقابله قبل وصوله لطرطوس: "يا هذا أنت اليوم رأس، والناس يقتدون بك، فوالله لئن أحببت إلى خلق القرآن ليجيبن خلق، وإن أنت لم تجب ليمتنعن خلق من الناس كثير، ومع هذا فإن الرجل إن لم يقتلك فإنك تموت، لا بد من الموت، فائق الله ولا تجب". ولكن الإمام لم يقابل المأمون الذي أصيب بدعاء الإمام فهلك دون مرض أو تعب.

المطلب الثالث: قضية خلق القرآن في عهد المعتصم

وعندما تسلم أمور المسلمين الخليفة المعتصم، أصبح الإمام أحمد وحده في الميدان بعد وفاة ابن نوح جراء التعذيب والتكيل، وبالرغم من أن المعتصم لم يكن يعتقد هذه الفكرة بالأساس، إلا أنه خاض فيها وذلك لأن المأمون أوصاه بها، وقام بالتكيل بالإمام أحمد، وكان أهل الفتنة من رجال المعتزلة يأتونه واحداً تلو الآخر ليحاجوه في السجن، ومن ثم بدأت فصول المناظرة العلنية بحضور الخليفة المعتصم بنفسه²⁰⁷.

وفي المناظرة العلنية اجتمع كل رؤوس الفتنة والجلادون والسيافون والقادة والوزراء وعلى رأسهم الخليفة، وكان المعتصم هو من بدأ بالكلام وحاول استمالة الإمام وترغيبه أول الأمر، ثم أمر علماء البدعة بمناظرته، فهزمهم جميعاً، فكانوا يحتجون عليه بعلم الكلام، وكان هو يحتج عليهم بالآيات والأحاديث والآثار، فعلت حجة حجتهم. واستمرت هذه المناظرة ثلاثة أيام، والإمام في ثبات لا يتزعزع كالجبال، وتساقت خصومه من حول كالذباب بشبههم وبدعهم، وعندما حل اليوم الرابع، سئم المعتصم من المناظرة، أمر الجلادين بضربه بالسياط آخذاً برأي أحمد بن أبي داود، ومع ذلك بقي الإمام ثابتاً على الحق وهو يقول "أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسول الله أقول به" فما زادهم ذلك إلا تعذيباً له²⁰⁸.

وبعد هذا الثبات القوي الشامخ أمر المعتصم بإطلاق سراح الإمام، لكنه فعل أمراً غريباً، فقد أشهد أهل الإمام وجيرانه بأنه سليم البدن، وذلك خوفاً من ثورة الناس عليه إن حصل للإمام مكروه، وهذا يدل على أنه بالرغم من قوة المعتصم وبطشه وعظيم سلطانه، لكن خشي من قوة وصمود وثبات الإمام على الحق، وأيضاً لأن المعتصم لم يكن مثل المأمون مقتنعاً لهذه البدعة، لكن رؤوس الفتنة هم من أغووه بتعذيب الإمام²⁰⁹.

²⁰⁷ المصدر نفسه. ص 53.

²⁰⁸ المصدر نفسه. ص 54.

²⁰⁹ المصدر نفسه. ص 57.

المطلب الرابع: قضية خلق القرآن في عهد الواثق

وبعد وفاة المعتصم ومجيء الواثق، كان الواثق ممن شربوا البدعة على يد أحمد بن أبي داود، فأعاد نشر البدعة بكل قوة، حتى أنه كان يفرق بين الرجل وامرأته ويأمر بتعليم الصبيان في المكاتب هذه البدعة، وبلغ السيل الزبى عندما امتحن بن أبي داود أسرى المسلمين عند الروم، فمن قال ببدعة خلق القرآن افتداه، ومن امتنع تركه أسيراً لدى الروم، فضج الناس وضافت نفوسهم ذرعاً بذلك.

وأقدمت مجمعة من الناس بعد هذا التشجيع على الخروج على الواثق، وذلك بقيادة أحمد بن نصر الخزاعي، وكان يريد خلع الواثق من الحكم، وذهب نفر منهم للإمام أحمد لاستفتائه في الخروج على الواثق، لكنه منعهم وناظرهم في القضية، وأمرهم بالصبر، فقد أدرك الإمام أن المساوئ والمفاسد المترتبة على الخروج على الخليفة أكبر من المصالح المتوقعة من وراء إسقاطهم، والذي توقعه الإمام قد وقع بالفعل فقد فشلت حركة أحمد الخزاعي، وذهب فيها قتلى كثيرون، وتم نفي الإمام أحمد من بغداد واختبأ فترة طويلة حتى مات الواثق²¹⁰.

يرى الباحث مما تقدم أن هذه المحنة التي وقعت بأرض الإسلام وبقي فيها الإمام أحمد وحيداً تعاقب عليه فيها ثلاثة خلفاء مع قادتهم وعلمائهم ومتكلميهم وقاضتهم وسيافهم، تسلط عليه بالحبس بعضهم، وآخرون بالتهديد والوعيد والجلد والنفي والتشريد والمطاردة، ولم يرجع الإمام وبقي ثابتاً على ما جاء به الكتاب والسنة، ولم يكتف العلم ولم يستخدم النقية، بل أظهر الآثار التي قمع بها كل البدع، ورفض اقناع العلماء له بقبول النقية، حيث رآها أنها لا تصلح إلا للمستضعفين، الذين يخافون ألا يثبتوا على الحق، ولا يصلحوا بأن يكونوا قدوة للناس، أما الإمام أحمد فإنه من أولي العزم من الأئمة الهداة فإنهم يأخذون بالعزيمة، ويحتملون الأذى ويثبتون، ولم يأخذ بالنقية أيضاً خوفاً على الناس من استساغها والضلال من ورائها، لذلك فقد كان الإمام أحمد هو إمام أهل السنة، وجبل الحق يوم اعتلت البدعة سدة الحكم، فكان ثباته ثباتاً للدين والسنة. وقال بشر الحافي في الإمام أحمد "قام أحمد مقام الأنبياء، وأحمد عندنا امتحن بالسراء والضراء، فكان فيهما معتصماً بالله".

²¹⁰ المصدر نفسه. ص 58.

الفصل الثالث

نظرة على الفكر الإسلامي بعد انهيار الخلافة الإسلامية سنة 1924م

للنظر على الفكر الإسلامي بعد انهيار الخلافة الإسلامية الدولة العثمانية في العام (1924م). نأخذ عدة نماذج هي: أولاً: المفكر الإسلامي المعاصر الشيخ القاضي علي عبد الرازق. ثانياً: المفكر الإسلامي المعاصر أبو الأعلى المودودي. ثالثاً: المحدث المعاصر ناصر الدين الألباني. رابعاً: المفكر الإسلامي المعاصر الأستاذ الدكتور محمد عمارة. خامساً: نظرة المفكر المعاصر الدكتور فرج فودة للفكر السياسي الإسلامي القديم والمعاصر. سادساً: الفكر السياسي الإسلامي للحركات والأحزاب الإسلامية المعاصرة: أولاً: فكر الشيخ حسن البنا. ثانياً: فكر الشيخ تقي الدين النبهاني. ثالثاً: السلفية.

المبحث الأول: المفكر الإسلامي الشيخ القاضي "علي عبد الرازق"²¹¹* 1305-1386هـ/ 1888-1966م

الشيخ القاضي عبد الرازق بدأ كتابته "الإسلام وأصول الحكم" متسائلاً: ما هو سند الخلافة؟ هل القرآن؟ أم السنة؟ أم إجماع المسلمين؟ ويقول: القرآن والسنة لم يتعرضا لموضوع الخلافة، لأنها لم تكن أبداً حكماً من أحكام الدين الإسلامي، كما أن الإجماع في التاريخ الإسلامي لم ينعقد أبداً على خليفة. ثم يقول: "ليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين". "فالحكم والحكومة والقضاء والإدارة ومراكز الدولة هي جميعاً خطط دنيوية، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة"²¹². ويؤكد أن القرآن والسنة لم يرد فيهما أي ذكر لفكرة الخلافة كنظام سياسي ملزم للمسلمين، "وكل ما جرى في أحاديث الرسول الكريم من ذكر الإمامة والخلافة

²¹¹ علي حسن أحمد محمد عبد الرازق، الشيخ مواليد البهنسا، أبو جرج، محافظة المنيا، 1888 - توفي بالقاهرة، 23 سبتمبر 1967. مفكر وأديب مصري درس في الأزهر وفي نفس الوقت في الجامعة المصرية، وأخذ شهادة العالمية من الأزهر سنة 1912. سافر إلى إنجلترا ودرس في جامعة أوكسفورد السياسة والاقتصاد ورجع مصر بعدما قامت الحرب العالمية الأولى. اشتغل في القضاء في المحاكم الشرعية وبقي عضواً في مجلس النواب والشيوخ وعُين وزيراً للأوقاف. كان عضواً في المجمع اللغوي، وله مؤلفات مهمة في الأدب والفلسفة. ناقش في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" فكرة الخلافة والحكومة في الإسلام فعمل ضجة كبيرة، وحكم عليه بتجريد من شهادة العالمية الأزهرية. كان الملك فؤاد الأول يتطلع لمنصب خليفة المسلمين وهو الذي كان خلف محاكمته.

²¹² عبد الرازق علي. الإسلام وأصول الحكم، ط4، 313هـ/ 1925م، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، ص 102.

والبيعة لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه المسيح حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكم قيصر²¹³. ويؤكد أن الخلافة لا تقوم إلا على القهر والظلم "وإذا كان في الحياة الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويسهل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخلافة، وقد رأيت أنه أشهى ما تتعلق به النفوس، وأهم ما تغار عليه، وإذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة وأمدتها القوة البالغة، فلا شيء إلا العسف ولا حكم إلا السيف"²¹⁴. ثم يعود فيكرر: "ذلك أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، وأولئك الذين يسميهم الناس خلفاء، فليس من حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولا تزال نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد"²¹⁵. يفرق الشيخ بين ولاية الرسول وولاية الحاكم أو الخليفة "فولاية المرسل إلى قومه ولاية روحية منشأها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، ولا الحاكم ولاية مادية تعتمد على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلب اتصال"²¹⁶. ثم "إن القرآن صريح في أن سيدنا محمد لم يكن إلا رسول خلت من قبله الرسل، ثم إن القرآن بعد ذلك صريح في أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله سبحانه وتعالى إلى الناس، وأنه لا يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه"²¹⁷. ثم هو يوضح أن الرسول لم يعين من بعده خليفة وأن الذين تزعموا المسلمين من بعده ومن بينهم الخلفاء الراشدون كانت زعامتهم مدنية أو سياسية وليست دينية، وإن أبى بكر هو الذي أسمى نفسه خليفة، وأن بيعته كانت ثمرة لجدال ثم اتفاق سياسيين ومن ثم كان حكمه مدنياً وكان اجتهاده دنيوياً ولا علاقة له بفكرة الدولة الدينية" ويمضي كل الكتاب على هذا المنوال بما دفع أحد الباحثين إلى القول بأن كتاب "الإسلام وأصول الحكم" يمثل موقفاً راديكالياً، وهو أبعد من أن يكون بحثاً عن نصوص دينية تحرم الكهنوت والاستبداد. وأنه أبعد من محاولة التوفيق بين نصوص الشريعة وبين مبادئ الحضارة الغربية، بل هو أول دراسة للحقيقة الدينية وارتباطها بشريعة السلطة السياسية كما أنه أول نقد يظهر التضامن التاريخي بين الفكر الثيولوجي والبنى السياسية والسلطوية التي استخدمت الأديان من أجل بناء الإمبراطوريات²¹⁸.

كتاب "الإسلام وأصول الحكم" قد أحدث زلزالاً فكرياً وسلطوياً حرك المياه الراكدة في بحيرة الليبرالية المصرية، فتحركت أقلام عديدة لمساندته وقوى عاصفة أخرى لإدانته.

فقد انحاز حزب الأحرار الدستوريين وهو حزب كبار الملاك العقاريين للشيخ ومساندته في مواجهة حملة عاصفة ثارت ضده، وأنت مجلة الهلال إلى صف الشيخ وتقول "إن كل أمه إسلامية حرة في انتخاب من

²¹³ المصدر نفسه. ص 19.

²¹⁴ المصدر نفسه. ص 28.

²¹⁵ المصدر نفسه. ص 36.

²¹⁶ المصدر نفسه. ص 69.

²¹⁷ المصدر نفسه. ص 73.

²¹⁸ أركون محمد. فك الارتباط ما بين اللاهوت والسلطة، دراسة بمجلة تحولات، العدد 4، 1991.

تريده حاكما عليها وسواء كان عبد الرزاق قد وفق في أن يسند نظريته إلى الدين - كما يعتقد - أم لم يوفق، فإن هذه النظرية تتفق وأصول الحكم في القرن العشرين الذي يجعل السيادة للأمة دون سواها من الأفراد مهما كانت ولادتهم وميزاتهم الأخرى²¹⁹. ويكتب سلامه موسى في الهلال أيضا "لعل عبد الرزاق الحق في أن يكون حرا يرتئي ما يشاء من الآراء دون أن يقيد بأي قيد سوى الإخلاص"²²⁰. أما الشيخ خالد محمد خالد فقد ناصر عبد الرزاق بكتابه "من هنا نبدأ" والذي حمل بالبداية عنوان آخر هو "بلاد من" فأثار ضجة كبيرة في مطلع 1950م، فأمرت لجنة الفتوى بالأزهر بمصادرة الكتاب وحظر توزيعه، ثم تراجع بعد ربع قرن من الزمن وأصدر كتابه "الدولة في الإسلام" يقرر فيه أن الإسلام "دين ودولة" ليثبت تراجعاه عن كتابه "من هنا نبدأ".

يقول: ذهبت أقرر أن الإسلام دين لا دولة، وأنه ليس في حاجة إلى أن يكون دولة. وأن الدين علامات تضيء لنا الطريق إلى الله وليس قوة سياسية تتحكم في الناس، وتأخذهم بالقوة إلى السبيل، ما على الدين إلا البلاغ وليس من حقه أن يقود بالعصا من يريد لهم الهدى وحسن الثواب. وقلت: إن الدين حين يتحول إلى "حكومة" فإن هذه الحكومة الدينية تتحول إلى عبء لا يطاق²²¹. مقتنعا بما أكتب مؤمنا بصوابه.

الرأي العام في العالم الإسلامي لم يقابل عمل "الإسلام وأصول الحكم" بالارتياح فقد كتب سعد زغلول باشا زعيم حزب الوفد الليبرالي التقليدي: "قرأت كثيرا للمستشرقين ولسواهم فما وجدت من طعن منهم في الإسلام بمثل هذه الحدة في التعبير على نحو ما كتب الشيخ على عبد الرزاق، ولقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظريته"²²².

وصدر العديد من الكتب التي ترد على كتاب "الإسلام وأصول الحكم" ومنها: كتاب "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" للشيخ الخضر حسين. وكتاب "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم" للشيخ محمد الظاهر عاشور. وعديد من الكتابات والمقالات والكتب احتشدت جميعا لتهاجم عبد الرزاق. "اجتمعت هيئة كبار العلماء في 12 أغسطس 1925، وقررت نزع شهادة العالمية من الشيخ على عبد الرزاق ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر وطرده من كل وظيفة لعدم أهليته للقيام بأية وظيفة دينية أو غير دينية"²²³. وحتى يومنا هذا لم ينته الجدل حول الإسلام والحكم أو "نظام الحكم في الإسلام"، فقضية الإسلام والحكم لا تزال مطروحة.

²¹⁹ مجلة الهلال. عدد يوليو، 1925.

²²⁰ المصدر نفسه. عدد أكتوبر، 1925.

²²¹ خالد خالد. الدولة في الإسلام، ط 4، 1425هـ/2004م، دار المقطم للنشر والتوزيع، ص 1.

²²² د. غالي شكري. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ط 1، الناشر: دار الطليعة للطباعة والنشر ص 244.

²²³ رفعت السعيد، الإرهاب إسلام أم تأسلم، ط 1، سينا للنشر 1995 ص 253. راجع النص الكامل للحكم.

المبحث الثاني: المفكر الإسلامي المعاصر "أبو الأعلى المودودي" 1321-1399هـ/1903-1979م:

"أيها المسلمون احملوا القرآن وانهضوا، وحلقوا فوق العالم فليس من شأننا أن نلهث وراء العالم، بل علينا أن نشده إلى مبادئنا وأصولنا وإذا لم يكن العالم يقدرنا، لأننا لا نسير خلفه، فيجب علينا أن نلفظه ونلقي به بعيدا! إن حياتي ومماتي وقف على الهدف النبيل وسوف أسير قدما، حتى لو لم يتقدم معي أحد. وسوف أسير وحيدا، إذا لم يرافقني أحد. ولو اتحدت الدنيا وخالفنتي، فلن أخشى خوض المعركة وحيدا منفردا؟!" "المودودي". الأستاذ أبي الأعلى المودودي بن سيد أحمد حسن مودود ولد سنة 1324هـ/1903م، وكان مولدة في "أورنك آباد" بمقاطعة حيد آباد، فأجداده الأوائل عرب، نزحوا من شبه الجزيرة العربية إلى أفغانستان ثم هاجر أحد أجداده إلى الهند وبعد ذلك إلى باكستان²²⁴.

ما الذي أضافه المودودي إلى فكر أعلام الصحو الإسلامية الحديثة والذي لم يسبقه إليه أحد من الذين اجتهدوا في تشخيص واقع المسلمين وسبيل النهضة الإسلامية نقول: لقد انفرد المودودي عن سبقه من المفكرين والمجتهدين والمجددين وأعلام الصحو الإسلامية بوصف واقع المسلمين ومجتمعاتهم بالجاهلية وحكم عليها بالكفر وهو قد أرجع أسباب عودة هذا الواقع وهذه المجتمعات عن الإسلام إلى الجاهلية إلى رافدين: الأول: جاهلية الوافد الغربي التي حملتها إلينا الحضارة الغربية في ركاب الاستعمار الحديث. الثاني: جاهلية موروثية بدأت في تراثنا وواقعنا وتاريخنا منذ السنوات الأخيرة لحكم الخليفة الراشد الثالث عثمان ابن عفان. ثم استمرت وتزايدت عبر الحكم الأموي باستثناء عامي حكم خامس الراشدين عمر بن عبد العزيز، وعبر الحكم العباسي والمملوكي. حتى انضم إليها رافد الجاهلية الغربية الوافدة في العصر الحديث وسبب هذه الجاهلية، التي استحق واقعها ومجتمعاتها بسببها حكم "الكفر" ووصفه، وجماعها وجوهرها هو تحكيم غير الله في نظام الحياة وحكم الواقع وتنظيم المجتمعات أي جعل "الحاكمية" في "الدولة" لغير الله... تلك هي الإضافة النظرية، التي لم يسبق إليها الأستاذ المودودي. والتي أثارت ولا زالت تثير الجدل في صفوف الصحو الإسلامية المعاصرة ما بين المؤيدين لها والمعارضين والمتحفظين؟!²²⁵.

تقدم المودودي إلى الناس بتصور جديد، مغاير لتصور الذي يقوده "حزب المؤتمر" ذو الأغلبية الهندوكية، لبناء الهند المستقلة الواحدة، دولة ديمقراطية علمانية، بالمفهوم الغربي للديمقراطية والعلمانية، تأسيسا على أن وحدة الأرض قد أقامت قومية واحدة لعموم سكان الهند، رغم اختلافهم في الديانات واللغات والثقافات، لكن المودودي تقدم بتصور مغاير مؤسس على تمييز المسلمين بقومية حضارية إسلامية، تميزهم عن الهندوك، الأمر الذي يستوجب تمييزهم بكيان سياسي، هو "دولة" في إطار اتحادي مع الهنادكة، أو منفصلة

²²⁴ أ. د. عمارة محمد. أبو الأعلى المودودي والصحو الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ص 20-21.
²²⁵ المصدر نفسه. ص 53.

ومستقلة إذا لم يكن هناك سبيل إلى هذا الاتحاد. وهذه الدولة هي إسلامية القومية والحضارة والشرعية، تمثل نواة ونموذجاً للبعث العام للإسلام والمسلمين في مواجهة القومية الهندوكية فحسب وإنما في الأساس الحضارة الغربية المادية الإلحادية التي تمارس بالاستعمار وبالغريب القهر والاستعلاء والهيمنة على غيرها من الحضارات. بهذا الفكر أطل المودودي على أمته مع حقبة الثلاثينيات من القرن العشرين وكانت مجلة "ترجمان القرآن" هي المنبر المودودي المستقل لتصوراته للبعث الإسلامي في الهند والإحياء العام لأمة الإسلام، وكان تأثيره عبر "ترجمان القرآن" عاملاً قوياً من عوامل اشتداد ساعد التيار الإسلامي في الهند، والذي تبلور في حزب "الرابطة الإسلامية" وحسم الموقف بدعوته استقلال الولايات ذات الأغلبية الإسلامية، استقلالا ذاتياً عن تلك التي أغلبيتها من الهنادكة، وذلك في مؤتمره الذي عقد في "لنكو" سنة 1356هـ/1937م، وبعد المؤتمر قام المفكر والفيلسوف محمد إقبال 1290-1357هـ/1873-1938م أبرز رموز التيار الإسلامي في الهند، بدعوة المودودي القدوم إلى "لاهور" ليمارس نشاطه في محيط كثافته البارزة إسلامية قلبى المودودي الدعوة ورحل إلى لاهور²²⁶.

المطلب الأول: التغيير السياسي عند المودودي:

ينطلق المودودي في تحديده لمنهج التغيير السياسي وأدواته المطلوبة في تغيير الواقع في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي من عدة منطلقات وأسس أبرزها: التغيير السياسي يهدف إلى الدولة الإسلامية: لا يمكن أن تتحقق عبودية الله في الأرض أو أن ينفصل إيمان الإنسان المسلم عن إقامة شرع الله في الأرض والوصول إلى الحالة التي تتمكن فيها الأمة والشعوب المسلمة من تحقيق المعاني الكاملة لمفهوم العبودية، الذي يقوم على الاعتراف بربوبية الله وألوهيته من خلال سيادة قانونه الإلهي في الدولة والمجتمع، بأن يكون القانون الإلهي هو مصدر التشريع الوحيد، والقانون الوحيد المطبق في المجتمع، ويطلق المودودي على الدولة الإسلامية مصطلح "الدولة الفكرية"، ويرى أن على كل مسلم آمن بالله إيماناً حقا أن يسعى إلى إقامة الدولة الإسلامية، ويعتبر أن كل مسلم هو عضو في حزب الله الذي يجب أن يجاهد ويعمل ما بوسعه لتكون كلمة الله هي العليا، ولا يتحقق ذلك بغير إقامة الدولة الإسلامية التي تقيم الشرع وتنتشر الدعوة في العالم. هناك مراحل للتغيير السياسي يمر بها متسلسلاً، وهذه المراحل ليست اجتهدية، وإنما تؤخذ من خلال سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، والتي يمكن أن نستقيها من عدة مصادر، القرآن الكريم، السنة النبوية المطهرة، السيرة النبوية. بناء على مسبق فإن منهج التغيير السياسي عند المودودي هو منهج توقيفي على

²²⁶ المصدر نفسه. ص 25-26.

أية حركة إصلاحية إسلامية أن تتبع نفس الطريق الذي سلكه الرسول صلى الله عليه وسلم، وإذا لم تلتزم بهذا النهج فهي حركة فاشلة²²⁷.

إن التغيير السياسي هو تابع للتغيير الاجتماعي، وليس سابقاً له، والوصول إلى الدولة الإسلامية يكون ثمرة لمحصلة تغير المجتمع، ولذلك فلا مكان للحديث عن التغيير السياسي قبل الحديث عن التغيير النفسي الاجتماعي. على الرغم من أن التغيير السياسي هو تغيير محدد سالفاً في مراحل ومنهجه العام، إلا أن أدوات التغيير ليست توقيفية وإنما مرتبطة بقدرات الإنسان واجتهاداته. لا يختلف مفهوم التغيير عند المودودي عن مفهوم التجديد الإسلامي، والتجديد الإسلامي عند المودودي هو ليس كالتجديد الذي يتضمن خلطاً مفاهيمياً بين الجاهلية والإسلام وإنما هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً قدر الإمكان. والتجديد لا يقوم به شخص واحد، بل يتطلب حركة جامعة شاملة، تشمل أبعادها وأثارها جميع نواحي الحياة العقيدة والعلمية والسياسية والاجتماعية... الخ.

المطلب الثاني: مراحل التغيير السياسي التي يستتجها المودودي من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم:

عرض الإسلام ونشر قيمه وأفكاره بالحجة والبرهان. تشكيل جماعة أو حركة تدعو إلى هذه المبادئ ويتسم نشاطها بالشمولية ينضم إليها كل من آمن بفكرتها، وتضع منهجاً للتربية والتعليم. إحداث الانقلاب الاجتماعي، وما يرتبط به من تبدل في أفكار العوام وقيمهم ومشاعرهم. إقامة "الدولة الإسلامية الفكرية" التي تقوم على نشر الدين في الأرض.

أما عن طبيعة كل مرحلة وارتباطها بالمراحل الأخرى، فيرى المودودي أن التغيير الإسلامي يبدأ بالدعوة إلى العقيدة ومبادئ الإسلام، وذلك بعرضها وفق رؤية عصرية يفهمها الناس، ويكون هذا العرض مستنداً إلى عدة وظائف أساسية، أبرزها: تطهير الأفكار الإسلامية، وتعهدها بالغرس، في هذا السياق لا بد من تبيان المنهج الإسلامي ونقد المنهج أو الحضارة الغربية بمختلف أسسها ونواحيها. ولا يقف المودودي عند حدود البيان لمبادئ الإسلام وإنما يجب أن تتولى الدعوة مسؤولية بيان: كيف يمكن أن تطبق هذه المفاهيم والمبادئ على المسائل والشؤون الحاضرة، حتى يقوم في الأرض نظام صالح للمدنية والاجتماع. ولذلك يرى المودودي أن المجدد لا يكفي أن يكون عالماً بالشؤون الدينية، وإنما يجب أن يكون ملماً بأسس الحضارة العلمية والثقافية، وأوضاع العالم المختلفة. حتى عندما يتصور المودودي المهدي المنتظر، فإنه يتصوره رجلاً ملماً بالشريعة الإسلامية أصولها وفروعها، ومتحذلقاً عارفاً بالحضارة الغربية، يقوم بنقدها نقداً معرفياً

²²⁷ المودودي أبو الأعلى. موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ط2، 1386هـ/1967م، دار الفكر الحديث-البنان ص41-53.

عميقاً. المرحلة الثانية أن يبدأ الدعاة والمجددون بإنشاء حركة شاملة تقوم بمهمة التجديد، والدعوة والتربية، بحيث ينضم لها الصالحون والصادقون، وتتوسع هذه الحركة يوماً بعد يوم. كما يتلقى هؤلاء الأفراد تربية خاصة تستند على تشريهم ومبادئ الإسلام وأخلاقه، وبالتالي تجمع الحركة الإسلامية بين الدعوة باللسان والدعوة بالخلق والعمل وتحاول هذه الحركة أن تتوسع في المجتمع وتقرب من كافة شرائحه، وتعمل على فهم هموم الفئات المختلفة والدعوة إلى حقوقهم، والسماع إلى مطالبهم، في ذات الوقت الذي تعمل على تدوين القوانين الإسلامية بحيث تكون قابلة للتطبيق عند إقامة الدولة الإسلامية. والسلاح الذي يتسلح به أبناء الحركة الإسلامية: الحجة والبرهان من ناحية والأخلاق من ناحية أخرى، وتعمل على التوسع من خلال ما يسميه المودودي "علم كسب الإنسان"²²⁸.

ويطالب المودودي الحركة باتخاذ سبيل الدعوة بالحسنى والصبر على أذى الحكام، حتى وإن كانت السجون والاعتقالات والتعذيب، فإن قلوب الناس في النهاية ستجذب إليهم، وسيحدث وعي عام اجتماعي عام بالإسلام، ثم رأي عام ينادي بإقامة الدولة الإسلامية. إن الدعوة وتشكيل الحركة الإسلامية توسعها ونشرها قيم الإسلام وانضمام عناصر جديدة من المجتمع إليها، سيؤدي ذلك كله إلى تشكيل قاعدة إسلامية كبيرة في المجتمع تدعو إلى الإسلام وتعمل به، وهذا سيؤول في النهاية إلى حدوث انقلاب اجتماعي نحو الإسلام، وبالتالي يقوم المجتمع الرباني بعقيدته ومشاعره وأفكاره وعلاقاته، والذي يؤدي فيما بعد إلى تهيئة الأمور لإقامة الدولة الإسلامية. وبغير الانقلاب الاجتماعي، لا مجال للحديث عن الدولة الإسلامية، يقول المودودي موضحاً هذه القاعدة: "والذين لهم أدنى إلمام بعلم العمران يعرفون أن الدولة مهما كان من وضعيتها لا تتكون ولا توجد بالطرق الصناعية، فليست هي بالتي تصنع في مصنع، ثم تنقل منه وتثبت في موضع آخر، بل أنها تنشأ نشأة طبيعية لأسباب أخلاقية ونفسية وعمرانية وتاريخية وتتفاعل هذه الأسباب فيما بينها، فتكون لها أمور أولية لازمة ومحركات اجتماعية ومقتضيات فطرية، تتجمع وتتقوى حتى تنبعث منها الدولة انبعاثاً"²²⁹.

المودودي نظر إلى الحضارة الغربية المهيمنة على بلاده وكل بلاد الشرق وعالم الإسلام، فرآها العدو الأول للبعث الإسلامي، الذي لا بد لقيامه من التميز الحضاري، ومن استخلاص العالم من هيمنة هذه الحضارة الغربية ولم يكن عداؤه هذا للحضارة الغربية نابعا من تعصب قومي أو نعره عرقية أو اختلاف في الدين وإنما كان مصدر العدا هو ما بين الحضارتين -الغربية والإسلامية- من اختلاف في القيم، وتصور الإنسان للكون والحياة، ومكان الإنسان في الكون، وعلاقة الدين بالدنيا والدولة ففي هذه الميادين، المتعلقة بالفلسفة والقيم، تتخذ العلاقة بين الحضارتين، ولا بد من طابع العدا والصراع، ولذلك فلقد وجد المودودي كل المبررات الإسلامية ليصف عصره عصر هيمنة الحضارة الغربية بأنه: عصر الجاهلية المحضة الجديدة

²²⁸ المودودي أبو الأعلى. منهج الانقلاب الإسلامي، ط3، 1408هـ/1988م، الدراسات السعودية للنشر والتوزيع، ص10 وما بعدها.
²²⁹ المصدر نفسه. ص26-28.

والمعاصرة والمتحضرة...؟!²³⁰. الحضارة ذات الطابع المادي الإلحادي، وذات القيم النفعية "الانتهازية- الميكيفيلية"، قد امتدت في ركاب الاستعمار فهيمنت على عالم الإسلام، وغبشت المنظار الذي ينظر به المسلمون إلى دينهم وحضارته، فمثلت "وافدا جاهليا" في الواقع الإسلامي، وغدونا في زمان تحيط فيه الأفكار والتصورات الجاهلية بالحقائق الإسلامية من كل جانب، في زمان أصبح الإسلام فيه غريبا في بيته، فهذه الجاهلية الغربية حالت بين المسلمين وبين النظر إلى القضايا نظرة إسلامية خالصة²³¹.

لقد ذهب المودودي إلى أن: تيار الجاهلية الجارف قد وجد سبيله ثانية، إلى النظام الإسلامي منذ عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان؟! وأن النظام الإسلامي في الحكم والسلطة قد قام على قواعد الجاهلية، بدلا من قواعد الإسلام منذ الانقلاب الأموي على الخلافة الراشدة؟! وأن انفتاح المسلمين الفكري على الحضارات الأخرى قد أثمر انتشار ضلالات الجاهلية الأولى وأباطيلها في جميع العلوم والفنون والتمدن والاجتماع؟! وقد يدهش الكثيرون لهذا التقييم الذي بلبلت نصوصه جماعات إسلامية معاصرة، وقادت كتابا إسلاميين إلى الحكم بكفر الأمة وجاهلية المجتمعات الإسلامية منذ قرون وقرون؟!²³².

الغاية المنشودة من رسالة الأنبياء في الدنيا بنظر المودودي هي: أولا: أن يحدث الانقلاب الفكري والنظري في عامة بني آدم. ثانيا: أن تؤلف جماعة محكمة التركيب، ممن يخضعون لتأثير هذا التعليم والتربية، لانتزاع السلطة والحكم من أيدي الجاهلية باستخدام كل ما يوجد في المدينة الرائجة من الوسائل. ثالثا: أن يقيم نظام الحكم الإسلامي فتتظم شعب المدينة بأجمعها على الأسس الإسلامية الخالصة، ثم يتخذ من التدابير ما يوسع به نطاق الانقلاب الإسلامي في أقطار الأرض، وأن يرى كل داخل في الجماعة الإسلامية، من طريق الدعوة أو الميراث، تربية عقلية وخلقية على الطراز الإسلامي الخالص. ويمضي المودودي فيقول: إن هذه الغايات قد حققها النبي صلى الله عليه وسلم ولقد سار على نهجه أبو بكر الصديق وعمر الفاروق ثم انتقل الأمر بعدها إلى سيدنا عثمان وبقي على ما أقامه عليه النبي صلى الله عليه وسلم إلى عدة من السنين في صدر ذلك العهد...ولكن الخليفة الثالث (والكلام للمودودي) كان لا يتصف بتلك الخصائص التي أوتيها العظيمان اللذان سبقاه فلقد كان ينقصه بعض تلك الصفات اللازمة للحكم والأمر التي كانت على أتمها في أبي بكر وعمر فوجدت الجاهلية سبيلها إلى النظام الجماعي الإسلامي، وإن تيارها الجارف، وإن حاول عثمان صده ببذل نفسه ومهجته إلا أنه لم ينكفئ. ثم خلفه علي واستفرغ جهده لمنع هذه الفتنة وصيانة السلطة السياسية في الإسلام من تمكن الجاهلية منها، ولكنه لم

²³⁰ مصدر سابق. أ. د. عمارة محمد. أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، ص 64. أنظر المودودي: الحكومة الإسلامية، ص 113، 155.

ترجمة أحمد إدريس، طبعة القاهرة، سنة 1977م.

²³¹ المصدر نفسه. ص 64-65. أنظر المودودي: الأمة الإسلامية وقضية القومية، ص 130، ترجمة د. سمير عبد الحميد إبراهيم، طبعة القاهرة سنة 1981م.

²³² المصدر نفسه. ص 67. أنظر سيد قطب: معالم في الطريق، ص 8، 39، 40، 101، 103، 173، طبعة القاهرة، سنة 1980م. وأنظر كتاب عمارة الصحة الإسلامية والتحدي الحضاري، ص 151-154.

يستطيع أن يدفع هذا الانقلاب الرجعي المركوس حتى يبذل نفسه، فانتهى بذلك عهد الخلافة على منهاج النبوة، وحل محلها الملك العضود، وبدأ الحكم والسلطة يقوم على قواعد الجاهلية بدلا من قواعد الإسلام²³³.

لقد تم الانقلاب الجاهلي وعادت الجاهلية ثانية لتمثل قواعد الحكم والسلطة بدلا من الإسلام، ثم ترسخت هذه القواعد، وانتشرت معالم الجاهلية في الفكر والثقافة والعلوم، برأي المودودي بتوالي الدول: الأموية والعباسية، والتركية. فلقد "انتقلت أزمة السياسة والحكومة بعد عمر بن عبد العزيز إلى أيدي الجاهلية للأبد، فقامت سلطة بني أمية، فبني العباس، فالملوك الأتراك، والذي جاءت به هذه الحكومات من الأعمال والخدمات يتلخص في أنها استوردت فلسفات اليونان والروم والعجم وأشاعتها بين المسلمين على صورتها التي كانت عليها، وبجانب آخر نشرت بقوة الحكم وأموال الدولة ضلالات الجاهلية الأولى وأباطيلها في جميع العلوم والفنون والتمدن وعلى هذا الدرب الجاهلي كما يرى المودودي سار "النتر" و "الممالك"²³⁴.

رغم أن المودودي يحدثنا عن هذه الخصوصية الهندي التي قد تكون سببا في تلوين الصورة التي رأى عليها الحضارة الإسلامية في صورة الحضارة الجاهلية إلا أننا نعتقد أن هذا التقييم الذي قدمه للحضارة الإسلامية يحتاج إلى مراجعة ونقد فلنا عليه تحفظات كثيرة²³⁵.

المنطق السياسي والحضاري لفكرة "التكفير" نقطة اتفاق بين المودودي والخوارج وتأسيس "التكفير" على غيبة "الحاكمية الإلهية" جامع يجمع بينه وبينهم، وذلك رغم نقده لهم، لكن التخرج من تكفير الأفراد العصاة هو الذي يميز موقفه عن موقفهم في هذا الموضوع وذلك رغم بعض عباراته وصياغاته "القلة" و "المطاطة" بخصوص الحكم على عقيدة الفرد والتي تبلغ في قلقها حد إمكانية استخدامها دليل على تكفير الفرد، إذ ارتكب معصية في الفروض الاجتماعية²³⁶.

المجتمعات التي استبدلت فلسفة الغرب القانونية وتشريعاته الوضعية بحاكمية الله، كما تمثلت في شريعته، لا يمكن، بنظر المودودي، أن تكون إسلامية بحال من الأحوال... فلعمر الحقن؟ لا يمكن لإنسان ما لم يكن مصابا في عقله أن يتصور كون أحد من المجتمعات في الدنيا إسلاميا على الرغم من اختياره منها غير منهاج الإسلام لحياته. والدول والحكومات التي تقوم على مبادئ غير إسلامية لا يمكن تسميتها بحكومات ودولا إسلامية لمجرد أن حاكمها كان مسلما، إذ لا دخل للإسلام فيها ولا صلة. فإذا جاء أحد المجتمعات على بصيرة منه وإرادته الحرة، يقرر أن الشريعة لم تعد منهاجا لحياته، وأنه سوف يضع منهاج لحياته بنفسه أو يقتبسه من مصدر غير مصدرها، فليس ثمة سبب لنطلق عليه كلمة "المجتمع الإسلامي" أبد.

²³³ المصدر نفسه. ص 67-68.

²³⁴ المصدر نفسه. ص 68-69.

²³⁵ المصدر نفسه. ص 70-72.

²³⁶ المصدر نفسه. ص 76.

هذا عن المجتمعات والدول والحكومات. أما بخصوص الأفراد فإن المودودي يتحرج تحرجاً شديداً، ويدعو إلى التحرج في الحكم عليهم بالكفر حتى لو خرجوا عن إطار الشريعة في ممارساتهم الحياتية فيقول: أما أن يأتي فرد من المسلمين بعمل خلاف الشريعة في شأن من شؤون حياته، فهو أمر غير خطير لا ينقص به الميثاق، وإنما يرتكب به جريمة من الجرائم²³⁷.

المودودي نفسه قد رفض الاجتهادات الأخرى المغايرة لعصره والمختلفة مع واقعه فهل يليق بالبعض التعبد بنصوص اجتهادية، رغم تغاير الزمان، واختلاف المكان، وانعدام الشبه في الظروف والملابسات؟!..

يقول المودودي: وليست القوانين التي استتبطها الناس من مبادئ الشريعة وقواعدها ثابتة، ولا تقبل التغيير والتبديل، مثل هذه المبادئ والأصول نفسها، لأن واضع هذه الأصول والمبادئ هو الله تعالى، وأما هذه القوانين والأحكام فما استخرجها ورتبها إلا الناس أنفسهم. فالأصول والمبادئ هي لجميع الأزمان والأحوال والأماكن، وأما هذه القوانين والأحكام فهي لأحوال خاصة، ولظروف معلومة ليس لأهل عصر خاص امتاز وضع قانون لجميع الأزمان والظروف والأماكن، ويسلبون به غيرهم هذا الحق بتاتا؟!²³⁸.

المبحث الثالث: المحدث الإسلامي "ناصر الدين الألباني" 1333-1420هـ/1914-1999:

ولد عام 1333هـ/1914م في أشفودرة العاصمة القديمة لألبانيان وانتقل مع والده إلى دمشق التي أتم فيها تعليمه الابتدائي، تتلمذ على يد والده، حفظ القرآن والنحو والصرف وفقه المذهب الحنفي. توفي في الأردن عام 1999م. لم ينضم الألباني طيلة حياته إلى أي جماعة معينة من جماعات الدعوة، ولم يعادي أي مجموعة منها ونصح لها جميعاً، وتلامذته من جميع التنظيمات الإسلامية، ولم ينشئ تنظيمًا خاصاً ولا أقام جماعة خاصة بنظام خاص، لأنه يرى أن هذا حرام وإثم، ويرى أن الأولى به أن ينشر علمه للناس جميعاً وللجماعات كافة وذلك يرى أن المنهج السلفي لفهم الدين هو المنهج الكفيل بعودة المسلمين إلى الدين الحق عقيدة وعبادة ومعاملة وأخلاقاً.

السياسة عند الألباني: قال: له عبارة مشهورة "من السياسة الآن ترك السياسية" بينما خصومه قالوا إنه قال "من السياسة ترك السياسية". الألباني قال: "ليس أواننا هذا أوان الاشتغال بالسياسة فالسياسة تأتي فيما بعد"²³⁹. واستكمل في نفس الشريط: "لا تقوم دعوتنا على الإعراض عن السياسة، بل تقوم على البدء بالأهم فالمهم من الأمور، السياسة في الإسلام إنما نعني بها السياسة الشرعية وهي أمر لا بد منه حينما نتحقق

²³⁷ المصدر نفسه. ص 77.

²³⁸ المصدر نفسه. ص 300.

²³⁹ الألباني محمد. الشريط 201 من سلسلة الهدى والنور. أنظر آراء الإمام الألباني التربوية، ص 147.

الجماعة الإسلامية وتصبح حقيقة قائمة، ولا بد أن يوجد حين ذاك شخص يسوسهم ويسوقهم بحكم الشرع الحكيم، لكن قبل الاشتغال بالسياسة، والناس متفرقون أحزابا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون.

خلاصة السياسية عند الألباني: أن المهم أولا في بداية البناء هو الاهتمام في الشعوب وإنقاذها من الضلال وليس البدء بالمناصب والوظائف السياسية، هذا كليم الله موسى عليه السلام لما أرسله الله لفرعون لم ينازعه في الحكم ولم يطلب منه أن يسلمه الزعامة الرئاسية للبلاد والعباد ولكنه طلب منه الإيمان بالله فلما لم يؤمن قال له "أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ"²⁴⁰، فلم يكن همه الحكم والحاكم بالدرجة الأولى بقدر ما كان يهيمه الشعب وإصلاحه. وهذا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لم يبدأ بالمطالبة بالمنصب السياسي وقد عرض عليه المنصب لكنه رفض قبل أن يدعو الناس أولا للتوحيد وتأسيس العقيدة الصحيحة في الناس وتكوين القاعدة التي تحمل الرسالة وتقوم بأعبائها وهذا طريق طويل وهو الذي أختاره الإمام الألباني وسلكه.

لقد تحدث الألباني في مسألتين مهمتين: الأولى: مسألة الخروج على الحاكم الكافر، إذ يرى أنه لا يجوز الخروج على الحاكم الآن حتى ولو كانوا من المقطوع بكفرهم. الثانية: مسألة تكفير الحاكم الذي يشرع للناس من دون الله ويلزم الناس بالتحاكم إلى القوانين الوضعية إذ يرى أن هذا الحاكم ينطبق عليه ما جاء عن ابن عباس من قوله "كفر دون كفر". وتحدث عن ذلك في أكثر من مجلس من آثار منهج الشيخ هذا أن كثيرا من الشباب ممن يتبعون الشيخ ويسيروا على نهجه صاروا ينظرون إلى هؤلاء الحكام على أنهم أولياء الأمور اللذين يجب أن نسمع لهم ونطيع وأن الخروج عليهم كالخروج على أئمة المسلمين الأولين، بينما ينظرون إلى الذين يعادون هؤلاء الحكام على أنهم خوارج مبتدعة²⁴¹.

مسألة كفر التشريع فقد سئل الشيخ الألباني في الشريط المشار إليه عن قول ابن عباس في تفسير قوله تعالى "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"²⁴². لقد اعتمد الشيخ على ما جاء ابن عباس في تفسيره للآية المذكورة "كفر دون كفر" أو "ليس الكفر الذي تذهبون إليه". علماء التفسير اتفقوا على أن الكفر قسمان: كفر اعتقادي وكفر عملي، وقالوا في هذه الآية بالذات من لم يعمل بحكم أنزله الله فهو في حال من حالتين: إما أنه لم يعمل بهذا الحكم كفرا به فهذا أهل النار خالدا فيها أبدا. وإما إتباعا لهواه لا عقيدة وإنما عملا كهؤلاء الكفار الذين لا يؤمنون بالإسلام فلا كلام فيهم هذا بالنسبة للكفر الاعتقادي، هؤلاء لا يطلق عليهم الكفر بمعنى الردة إذ كانوا يؤمنون بشرعية تحريم هذه المسائل، حينئذ علماء التفسير في هذه الآية صرحوا بخلاف ما تأولوا فقالوا الحكم الذي أنزله الله إن لم يعمل به اعتقادا فهو كافر وإن لم يعمل به إيمانا بالحكم لكنه تساهل في تطبيقه هذا كفر عملي إذن هم خالفوا ليس السلف الأولين بل وأتباعهم من المفسرين

²⁴⁰ سورة طه. آية 47.

²⁴¹ الأسيوطي أبو إسراء. مساء السبت 11/شعبان/1417هـ / 1996/12/21م، ص3-5. وفتات مع الشيخ الألباني حول شريط من منهج الخوارج، ط1، 1418هـ/1997م، من إصدارات الجماعة الإسلامية بمصر <http://www.almurabeton.org>

²⁴² سورة المائدة. آية 44.

والفقهاء والمحدثين إذن هم خالفوا الفرقة الناجية، انتهى المقصود من كلام الشيخ الألباني بنصه وقد حكم كما ترى على مخالفه في هذه المسألة بأنهم خالفوا الفرقة الناجية أي خالفوا أهل السنة والجماعة²⁴³.
النصوص الشرعية قد دلت على أن من يشرع للناس قانونا غير شرع الله وألزمهم بالتحاكم إليه كفرا كفرا أكبر يخرجهم من الملة لقوله تعالى: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا" و " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"²⁴⁴.

قال تعالى: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلُمُونَ"²⁴⁵. في هذه الآية أمر إلهي موجه للمسلمين بإعداد العدة لقتال أعداء الله، لكن الشيخ الألباني يذكر في موضعين مختلفين من كتابه "مجموع فتاوى العلامة الألباني" يضع لتنفيذ هذا الأمر شرطا، الموضوع الأول: لمن الخطاب "وأعدوا لهم" أعدوا معشر المسلمين، معشر المؤمنين بالله حقا هل نحن كذلك؟ إذن نحن ما صرنا بهذه المثابة التي تستحق توجيه الخطاب إلينا مباشرة لأننا لسنا مؤمنين حقا. الموضوع الثاني: المسلمون المؤمنون حقا والمحافظون على كل ما أمر الله به ورسوله أم هم أمثالنا من المسلمين في آخر الزمان²⁴⁶. ثم يقول موضعا صفات المؤمنين المخاطبين بهذه الآية: ليس من الضروري أن يكون هؤلاء يصومون الدهر ويقومون الليل، لا، هذه نوافل لكن المؤمنين هم الذين يأتون بما فرض الله وينتهون عما حرم الله²⁴⁷. ما فائدة تكفير الحكام مع عدم القدرة على قتالهم؟ يقول الشيخ الألباني: "هبوا أن هؤلاء كفار كفر ردة وأنهم لو كان هناك حاكم أعلى عليهم واكتشف منهم أن كفرهم كفر ردة لوجب على ذلك الحاكم أن يطبق فيهم الحد، الآن ماذا تستفيدون أنتم من الناحية العملية، إذا سلمنا جدلا أن كل هؤلاء الحكام هم كفار كفر ردة؟ ماذا يمكن أن تعملوا؟ هؤلاء الكفار احتلوا من بلاد الإسلام ونحن هنا مع الأسف ابتلينا باحتلال اليهود لفلسطين فماذا نستطيع نحن وأنتم أن نعمل مع هؤلاء حتى تستطيعوا أنتم مع الحكام الذين تظنون أنهم من الكفار؟ هلا تركتم هذه الناحية جانبا وبدأتم بتأسيس القاعدة التي على أساسها تقوم قائمة الحكومة المسلمة، وذلك بإتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي رى أصحابه عليها ونشأهم على نظامها وأساسها²⁴⁸. لقد أقدم الألباني على تكفير الإمام البخاري المتوفى عام 256هـ إمام محدثي السلف جاء في صحيح البخاري

²⁴³ مصدر سابق. الأسبوطي أبو إسراء. ص 19-23.

²⁴⁴ سورة النساء. آية 59 و 65.

²⁴⁵ سورة الأنفال. آية 60.

²⁴⁶ مصدر سابق. الأسبوطي ص 63. انظر فتاوى الألباني: ص 258 نقلا عن الشريط 171. وص 448.

²⁴⁷ المصدر نفسه. ص 64. انظر فتاوى الألباني: ص 451-452. نقلا عن الشريط 136.

²⁴⁸ المصدر نفسه. ص 69-70. انظر فتاوى الألباني: ص 250-251. نقلا عن الشريط 170.

في تفسيره سورة القصص: قوله تعالى: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"²⁴⁹. إلا ملكه. أما الألباني فيقول في تعليقه على هذا القول الثابت عن البخاري ما نصه: "هذا لا يقوله مسلم مؤمن"²⁵⁰.

المبحث الرابع: الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، "محمد عمارة" 1350هـ/1931م:

بعد سقوط الدولة العثمانية انشغل كثير من مفكري هذه الحقبة التاريخية من المسلمين في تطوير مفهوم للدولة الإسلامية، وتم تأسيس عدد من التيارات الإسلامية كل له طابعه ووجهة نظره الدينية الخاصة بشكل وطبيعة الدولة الإسلامية، فنشأت جماعات الإخوان المسلمين، والتيارات السلفية وحزب التحرير، وتيارات أخرى في عدة دول من دول العالم الإسلامي، حيث أن هذه التيارات لها طرقها وأساليبها الفكرية الخاصة فيما يتعلق بالدولة الإسلامية وكيفية إقامتها ومدى وجوب السعي لإقامتها من وجهة نظر مفكريها. ويعتبر محمد عمارة من أهم المفكرين الإسلاميين المجددين للأفكار الإسلامية ومحاور بارع وقدير ومن الذين تصدوا بشدة للتيارات الإسلامية والعلمانية.

بدأ حياته كشيوعي ثم تحول إلى جماعة الإخوان المسلمين، ولكنهم تدخلوا في مسيرته فترك صفوفهم وبدأ يكتب كمفكر إسلامي له طابعه الخاص. وحمل فكر المعتزلة والوسطية، ويعتبر فكره وسطياً بين التشدد وسماحة الإسلام النابذة للعنف. وكان لعمارة مؤلفات متخصصة في الإسلام والسياسة، فقد رد على كتاب علي عبد الرزاق في كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، حيث كان منطق عبد الرزاق يقوم على أن الإسلام وشريعته لا يحتوي على منظومة متكاملة للسياسة والحكم، فرد عليه عمارة بمجموعة من الآراء والحجج من خلال الأدلة، وبين موقفه من الإمامة وموضوع الدولة الإسلامية. كما ألف كتاباً عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعنوان "محمد صلى الله عليه وسلم الرسول السياسي" يبين من خلاله أن الرسول رسول دعوة وسياسة، والإسلام منهج حياة إضافة إلى العبادات. ونوه عمارة في كتابه الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية بأن الفكر الإسلامي شامل يرفض نموذج الدولة الذي استقر عليه الفكر السياسي الغربي ويؤسس نظريته للدولة بناء على مفهوم الحاكمية²⁵¹. فرفض الديمقراطية وأشكالها وما يتعلق بها، فعدها مرتبطة بالفلسفة العلمانية والليبرالية واعتبر بأن الدولة في المنظور الإسلامي دولة دينية وليس مدنية.

²⁴⁹ سورة القصص آية 88.

²⁵⁰ الألباني محمد. مجموع الفتاوى العلامة الألباني، جمع وترتيب أبو سند محمد، ص 523.

²⁵¹ تقوم نظرية الحاكمية عند المودودي (1980) على أن الأرض كلها لله، وهو ربها المتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذ إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله (بلقزيز، 2002، 204). ويرى قطب فيما ورد عن بلقزيز، أن مدلول الشريعة في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية ولا حتى في أصول الحكم ونظامه وأوضاعه. بل كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، ويتمثل في أصول الاعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق وأصول السلوك وأصول المعرفة. فهي نظام اجتماعي وأخلاقي ومعرفي للحياة برمتها وفي مختلف مجالاتها، ولا يملك المسلم أن يتلقى أمراً متعلقاً بعقيدته وفكره وسلوكه وقيمه ونظامه الاجتماعي والسياسي إلا من ذلك المصدر الرباني، وإلا يكون قد خرج عن الإسلام، وارتضى العبودية لغير الله، فتتمثل الحاكمية في سيادة الشريعة الإلهية، وبذا يكون البشر قد تحرروا كاملاً من عبودية البشر (بلقزيز، 2002، 208).

المطلب الأول: الأصول الخمسة في الفكر الديني عند الدكتور محمد عمارة:

وهي الأصول الخمسة التي يقوم عليها المذهب الاعتزالي:

أولاً العدل: يعتبر العدل بصمة الإسلام، وهو الغرض الأسمى منا للحكم، والعدل هو الحق بشكله التطبيقي، وبه أقام الله تعالى السماوات والأرض. ويعتبر عمارة أن هذا الأصل خاص بالحرية والاختيار بالنسبة للإنسان، فهو يقف في صف القائلين بالحرية الإنسانية التي يعدها الشرط الأساسي في الإبداع والتجديد، فهو يفصل عناصر النظرة المتكاملة لحرية الإنسان تفصيلاً دقيقاً، فيثبت حرية الإنسان في علاقتها مع الله جل وعلا، وخلق الإنسان لأفعاله، كما يكشف عن أبرز أدوات الحرية مثل الإرادة، والقدرة، والاستطاعة، ويفصل وجوهها، فيميز بين الإنسان العادي والإنسان صاحب الرسالة الرسول، النبي، وحرية الإنسان الذي تبدو أفعاله ثمرة لغريزته، وأيضاً تعدى ذلك إلى الحديث عن حرية الملائكة وحرية إبليس²⁵². وقام عمارة بطرح مفهوم العدل في إطار جدلي ما بين أهل التوحيد وأهل العدل مع غيرهم من الفرق الإسلامية، والتي تخالفهم الرأي، وبالتأكيد ليس خافياً وعيه بالأرضية الخلافية ما بين هذه الطوائف، والتي من خلالها تشكلت مبادئ المعتزلة، ويعرف ما يتشابه وما يختلف في هذا الإطار، ولا شك بأن عمارة قد تمثل المفهوم من الناحية الأصولية، والتي من خلال حلقات الجدل مع الفرق الأخرى قد قام بصياغتها، حيث أنه لا يكتفي بتاريخية المفهوم، بل سعى إلى اعتماده باعتباره مفهوماً معاصراً بمعنى الحرية، وبذا فإن الاختلافات التاريخية تسقط من وجهة نظره عملاً بأصول السلفية، فهو يحاول بأقل عناء أن يظفر بالحل السحري لمشكلات السلفية المعاصرة، فهي تقوم على عقل استنباطي منطلقاته ناجزه ومعدة وتعتبر بمثابة يقينيات ومطلق ثابت، فالسلفي ليس مجتهداً بل هو اجتهادي، والفرق بينهما أن المجتهد؟ فكره محرر متحرك، أما الاجتهادي فتوسط وتوسيط، فيلائم ويوفق، ويطمس ويبرز، ويفني ويبقي²⁵³.

ونشأ مفهوم العدل عند المعتزلة في ظل عصر مشكلاته لاهوتية سياسية، ومن خلف ستار العدل الإلهي يكمن الصراع الأزلي حول استبداد حكام المسلمين الذي اشتبهوا بالاستبداد. أما اليوم فإن الحرية لها مجالات متعددة في واقع أصبح معقداً في بنيته، حيث صار المسلم يواجه أشكالاً معقدة من الاستغلال، فكرياً اجتماعياً، اقتصادياً، ولم تعد الأخطار تكمن في البنى البسيطة، بل أصبحت معقدة أكثر بتعدد النظام العالمي في ظل العولمة. فظهر عند المعتزلة التلوين الاصطلاحي، فيتجاهل الفرق الجوهرية بين نظرية العدل عندهم ومفهوم الحرية، فمفهوم الحرية يتجاهل ما طرأ على الواقع من تغيرات، ويقع في تصور غوغائي بأن أيديولوجيته تصلح لكل زمان ومكان، والسلفية ترى بأن لها قدرتها العميقة على تدمير العقلانية

²⁵² بن عمار حمودة. أثر المعتزلة في فكر محمد عمارة، بحث محكم لقسم الدراسات الدينية في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 22، يناير، 2016، تونس، ص 5.

²⁵³ زيعور علي. الاتزانة حيال السلفي، الفكر العربي المعاصر، المفهوم، الإمكان، الشكل، 1989، ص 70.

المحضنة وعلى التحويل إلى الميدان العرفاني، فيعتمد عمارة على مقولة العدل الاعتزالية ويدمر في ذهنه كل المقاربات الفكرية المعاصرة للحرية²⁵⁴.

ثانياً التوحيد: هو الركن الأساسي الذي يقوم عليه الإسلام، وكان الاختلاف في معناه وخاصة بعد انهيار الخلافة العثمانية كبيراً، وأدى إلى ظهور التيارات المختلفة، وخاصة تلك التيارات الراديكالية التي تنادي بالهجرة إلى دار الإيمان وترك دار الجاهلية، ومن أبرز منظريها الشيخ سيد قطب²⁵⁵. يقول محمد عمارة: "كان التوحيد، بمعناه النقي المبرأ من الشبهات، هو الذي دعا المعتزلة لنفي القدم عن القرآن، لأنهم ينفون الصفات عن الذات العليّة، حتى لا يكون هناك إقرار بقدم هذه الصفات، فيكون مع القديم قديم آخر"²⁵⁶.

ويعتبر عمارة أن هذا الأصل ينجم عنه جملة من القيم الفكرية، أهمها: أولاً: نفي الكهانة والإقرار بالسلطان لله الواحد القهار، حيث يظهر عمارة نقداً مضمرًا للفقهاء الذين اتخذوا لأنفسهم منزلة قريبة من منزلة الكهنة، ويعملون الوساطة ما بين الله وعباده، ويقومون بخدمة الحكام، مما يعطي صفة شرعية لاستبدادهم في حكمهم²⁵⁷. ثانياً: تصوير تنزيهي للذات الإلهية، فيقول عمارة: "لقد بلغ المعتزلة والقائلون بالعدل والتوحيد بهذا التصور التنزيهي للذات الإلهية قدراً عظيماً من التجريد والبعد عن فكر المجبرة الحشوية، الذين عجزت عقولهم عن أن تسمو بتصور الذات الإلهية عن حدود المحدثات والمخلوقات"²⁵⁸.

فكان رأي عمارة أن مبدأ التوحيد كان حاسماً في رده على المشبهة، وبذا استطاع أن ينزه العقيدة الإسلامية من الشوائب، والتي كان يمكن أن يكون لها آثار مدمرة على العقيدة الإسلامية، سواء من المسيحية أو اليهودية أو اللادينيين، فبذا كان للتوحيد وظيفة دفاعية عن العقيدة الإسلامية. يقول محمد عمارة، متحدثاً عن التوحيد: "وفي إطاره، كان الخلاف والصراع مع تيارات الملاحدة، والمعتلة، والدهرية، واليهود، والنصارى، وكلّ الفرق والتيارات الإسلامية التي قالت بالتنشيب، والتجسيد، أو الاتصال والحلول"²⁵⁹. وتتفرع عن التوحيد مسألة أرقيت وسفكت لأجلها الدماء واستهلكت سيولا من الحبر لحلها في عصرها، ألا وهو مسألة "خلق القرآن"، وأصر عمارة على أن يتحف ذاكرتنا بهذا الخلاف الفكري على خلفيات سياسة وأيديولوجية. فهو يؤصل في هذا المبدأ ويرى أن قضية خلق القرآن عبارة عن رد من المسيحية التي ترى بأن المسيح كلمة الله الأزلية. وهي وسيلة أيديولوجية لتجيش المتلقي وتحمسيه لأبعد الحدود، ليكون خلق

²⁵⁴ المصدر نفسه. ص 72.

²⁵⁵ بلقرين عبد الإله، في الفكر الإسلامي المعاصر، 2002، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ص 206.

²⁵⁶ أ. د. عمارة محمد. نظرة جديدة على التراث، 1988، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، ص 91.

²⁵⁷ مصدر سابق. بن عمار حمودة. ص 7.

²⁵⁸ مصدر سابق. أ. د. عمارة محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 47.

²⁵⁹ نفس المصدر. ص 49.

القرآن دفاعاً عن هوية تهددها الأديان الأخرى، والوجه الآخر الأيدلوجي يمكن في هذا التصور اعتبار رؤية المعتزلة للتوحيد تحريراً للعقل من كثير من الأمور والمعتقدات²⁶⁰.

ثالثاً الوعد والوعيد: يقول عمارة: "كانت المرجئة، بإنكارها صدق الوعد، ويقولها بالإرجاء، إنما تخدم المتغلبين على السلطة، الذين حولوها من الشورى إلى التغلب، فسلبوا الإنسان العربي المسلم بذلك التغلب ما قرّر له الإسلام من حرية واختيار"²⁶¹. فمن أطاع الله دخل الجنة ومن عصاه دخل النار، ونفى المعتزلة الشفاعة، فهم يؤمنون بالخلود في النار، سواءً تعلق الأمر بالكفر أو الفسق، ودور الشفاعة ليس حاسماً، سواء من رسول الله، أم من غيره، وناصر عمارة هذا الرأي، فاعتبر رأي المرجئة التي تتكرر الوعد مبرراً للاستبداد، أما عدل المعتزلة فيقود إلى الإيمان بمبدأ الشورى.

رابعاً المنزلة بين المنزلتين: تطرق العديد من المفكرين المسلمين المعاصرين إلى مسألة المنزلة بين المنزلتين، مثل بلقزيز، ومحمد الغزالي، وأيضاً من المنظرين للفكر الراديكالي، أما عمارة والذي يعتبر مفكر الوسطية الأول في عصرنا الحالي يقول: "فهل ننظر اليوم نظرة جديدة وجادة في الفكر القديم؟ وهل تستحق فكرة -المنزلة بين المنزلتين- منا ما لم نظفر به فيما تقدم من التاريخ؟"²⁶². فبين بذلك اعتماده على مبدأ المنزلة بين المنزلتين، وهو يريد توظيفه في بناء مشروع الإحياء والتجديد، ويمثل مبدأ الوسطية والاعتدال بدلاً عن الغلو، فتوسطه يكون بين الغلو والتساهل، فعمارة آثر يكون مبدأه محققاً للوسطية، فهي تقف بين العلانية الغربية الملحدة، والسلفية النصوصية التي تنبذ العقل وتؤمن بالنقل. يقول عمارة: "فبهذه الوسطية الجامعة، لم يعرف المنهاج الإسلامي المتناقض، الذي لم يجد له حلاً بين الروح والجسد، الدنيا والآخرة، الدين والدولة، الذات والموضوع، الفرد والمجموع، الفكر والواقع، المادية والمثالية، المقاصد والوسائل، الثابت والمتغير، القديم والجديد، العقل والنقل، الحق والقوة، الاجتهاد والتقليد، الدين والعلم، إلى آخر هذه الثنائيات، التي عندما افتقد منهج النظر إليها قسمة الوسطية الجامعة حدث الانقسام الحاد والشهير في فلسفة الحضارة الغربية إلى ماديين و مثاليين، ومادية ومثالية، وعقلانيين ولاهوتيين، وعلماء ومتمدين، وفلاسفة ومؤمنين... منذ الجاهلية اليونانية لتلك الحضارة حتى نهضتها الحديثة وواقعها المعاصر"²⁶³.

خامساً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: لا شك بأن الله سبحانه وتعالى قد أشار بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتابه العزيز في عدة آيات، منها: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"²⁶⁴. لذلك فهو من الأسس التي تطرق لها العديد من المفكرين وشمل أفكار العديد من التيارات الإسلامية، لذا عمد عمارة إثبات صحة وجهة نظره من خلال

²⁶⁰ نفس المصدر. ص 63-65.

²⁶¹ المصدر نفسه. ص 66.

²⁶² أ. د. عمارة محمد. الإسلام والمستقبل، 1997، الدار العربية للطباعة والنشر، مصر، ص 250.

²⁶³ أ. د. عمارة محمد. الإصلاح بالإسلام معالم المشروع الحضاري للإمام محمد عبده، 2006، دار نهضة مصر، مصر ص 42.

²⁶⁴ سورة آل عمران. آية 104.

الأدلة، حيث يرى أن هذا الأصل -الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- جعل من فكر المعتزلة رائداً في مفهوم الثورة ضد ظلم القادة والساسة، وعده درساً للجماهير حتى يطيحوا بالأنظمة السياسية الجائرة، على خلاف الجبرية التي تجعل من الجماهير خاضعة للأبد في ظل الاستبداد وتبيحه وتجعل له ما يبرره²⁶⁵. ويرى عمار أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نشأ في أرضية خلافية ما بين الشيعة الإمامية والمرجئة، وبذا فهو أصل يوجب الثورة المسلحة على الانحراف في المجتمع، لكنه مع هذا تراجع وأخذ موقف ابن حزم الذي يعتبر المبدأ شاملاً لكل الفرق الإسلامية، لذا اضطر إلى بيان ما تخصصت به المعتزلة من تحديد شروط الثورة، لذلك قال عمار عن عبقرية المعتزلة: "رؤيتهم أن قيام الظلم إنما هو مرهون بوجود الأعوان والأنصار الذي يتبعون الظلمة والطغاة، ويعينونهم على ظلمهم وطغيانهم"²⁶⁶.

بعد أن قام الباحث ببيان الفكر الديني عند محمد عمار في المطلب الأول، سيقوم الباحث ببيان أثر هذا الفكر على الدولة الإسلامية عند محمد عمار في المطلب الثاني، وتأثير فكر المعتزلة عليه.

المطلب الثاني: الدين والدولة وإشكالية العلاقة بينهما في فكر الدكتور محمد عمار:

أولاً: مدنية الدولة الإسلامية: يعتبر عمار أن دولة المدينة الإسلامية كانت عربية في بدايتها وذلك من حيث المعيار القومي العربي ثم استشرفت العالمية، وصنعت مزيجاً حضارياً فريداً، فتأسست هذه الدولة تحت قيادة الرسول صلى الله عليه وسلم وفق معيار العروبة الحضارية، ومن ثم آمن من اليهود ومن العجم من آمن فأصبحت هذه الأمة أمة واحدة وأمر بترك مفهوم العروبة ونبذ العصبية القبلية²⁶⁷. فقال صلى الله عليه وسلم عنها في الحديث الصحيح: "دعوها فإنها منتنة"²⁶⁸.

يؤكد عمار على أن السلطة في الإسلام مدنية في المجتمع وأيضاً يؤكد على بشريتها، فالحاكم لا يستمد سلطته من الله، بحيث أنه لا يناقش في رأيه كما ذهب إلى ذلك الشيعة بالنسبة لشخص الإمام ومرجعيته لآل البيت على أساس عدم انقطاع الوحي، وبذا يتحول المفهوم عند عمار من الدولة الثيوقراطية إلى الدولة المدنية، فيؤكد على أن الطريق إلى تولي هذه السلطة هو الشورى التي تحصل بين البشر والاختيار ومن ثم العقد ومن ثم البيعة. كما يؤكد على نيابة الحاكم عن الأمة، والمسؤولية تجاهها وأمامها. كما ويستبعد مبدأ فصل الدين عن الدنيا، لأنه قد أشار إلى كثير من الأمور الدنيوية والأحكام المتعلقة بها. فكان ذو موقف منها، وقرر أحكاماً وقواعد اجتماعية تتمثل في مقاصد شرعية إسلامية، وحث على اتخاذ هذه القواعد

²⁶⁵ مصدر سابق. عمار محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 68.

²⁶⁶ المصدر نفسه. ص 75.

²⁶⁷ أ. د. عمار محمد. الطريق إلى اليقظة الإسلامية، 1990، دار الشروق القاهرة، مصر. ص 27-31.

²⁶⁸ النيسابوري مسلم. الجامع الصحيح، صحيح مسلم، 4689، الجزء السادس، دار الأفاق الجديدة، بيروت.

لتطوير حياتهم ومجتمعهم، وذلك امتثالاً لأوامر الله سبحانه وتعالى، حتى لا يضل البشر طريق الصلاح وكى يكسبوا رضا الله في دنياهم ولأجل آخرتهم²⁶⁹.

ثانياً: البيعة تعطي الشرعية للحاكم المسلم: يرى عمارة أن علاقة الدين بالسلطة السياسية العليا من وجهة نظر الإسلام قد اختلفت عن سابقتها من الأديان، فهي قد تتطور وتتطورا متقدما على اعتبار أن الإسلام هو ختام الرسالات ورسوله خاتم الأنبياء والرسل، على اعتبار أن البشرية وصلت حينذاك سن الرشد ومرحلة النضج، وأصبحت أمور دنياهم موكلة إلى عقولهم ولم تعد أمرا سماوي أي أتى به نبي جديد كلما انحرف الناس عن جادة الصواب. فعند الحق بات الأولى للبشرية كانت الشؤون السياسية موكلة للأنبياء، فقد كانوا أنبياء وحكاما، وكان الحكام السياسي والنبوة مزيجا متحدا. ويعتبر عمارة أن الإسلام قد تميز بإعلائه من شأن العقل وسيادة سلطانه، فإن التمييز بين السلطتين العقلية والدينية يعد واحد من إنجازات الإسلام الكبرى وعلامة من علامات النضج والرشد للبشرية²⁷⁰. وعلى ذلك فإن عمارة قد أخذ بما أشار إليه "محمد عبده" أحد دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي، بأن على الخلفاء الحصول على موافقة وقبول عامة الناس من خلال البيعة العامة إلى أن الأمة بمجموعها بشكل عام هم صدر الشرعية لانعقاد الخلافة، فلا مكان للخليفة في رأس هرما لأمة إن لم تتم مبايعته ورفضتها لأمة، فقال محمد عبده في هذا السياق: "الحكمة والعدل في أن تكون الأمة في مجموعها حرة مستقلة في شؤونها، كالأفراد في خاصة أنفسهم، فلا يتصرف في شؤون العامة إلا من تثق بهم من أهل الحل والعقد، المعبر عنهم في كتاب الله بأولي الأمر، لأنه تصرفهم وقد وثقت به هو عين تصرفه، وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها من نفسها"²⁷¹. وهذا يشير إلى أن البيعة ركن أساسي وهام في مصدر سلطة الدولة الإسلامية، فبدونها لا شرعية للحاكم، وذلك تأكيد لقول الله تعالى: "لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا"²⁷². وهذا يشير إلى التسليم بما يحكم به الرسول صلى الله عليه وسلم فيتضمنه بيعة العقبة الأولى من أمور بايعه المسلمون فيها على السمع والطاعة، وقد أكد الرسول صلى الله عليه وسلم على أهمية البيعة فيقول: "ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"²⁷³. وهذا يشير إلى الخليفة حتى وإن كان صاحب السيادة في الدولة الإسلامية إلا أنه أعطي صلاحيته وسيادته كونه يخلف النبي في سياسة الأمة بما شرعها الله لهذه الأمة من أحكام، ولا يعدو الخليفة أن يكون فرداً من أفراد الأمة ولكن ينوب عنها في القيام بأمور الدين وسياسة الدنيا. وبناء على ذلك فليس للخليفة أو الحاكم المسلم أن

²⁶⁹ مصدر سابق. عمارة محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 64.

²⁷⁰ نفس المصدر. ص 64.

²⁷¹ عبده محمد. 1974، ص 258.

²⁷² سورة الفتح، آية 18.

²⁷³ النيسابوري مسلم. الجامع الصحيح، صحيح مسلم، 3447، ج 8، دار الأفاق الجديدة، بيروت.

يستبد بالأمر دون المسلمين أو أن يدعي أن لا سلطان فوق سلطانه فسلطان الخليفة مستمد من الأمة فلها الحق في أن تقوم وتحاسبه وتنصحه وتعزله أن لم يستقم²⁷⁴.

ثالثاً: المواطنة في الدولة الإسلامية: يعتبر عمارة أن التراث التاريخي الإسلامي قد ميز بين أمة الدين وأمة السياسة، فأمة الدين هم الذين يؤمنون بالإسلام ديناً، وهم الذين يصدقون بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم، ويتخذون من العقيدة الإسلامية عقيدة ومنهجاً، أما الأمة السياسية فهم جماعة المواطنين الذين تربطهم علاقة المواطنة في الدولة الإسلامية، وإن كان بعضهم من غير المسلمين، ويرى عمارة بأن القرآن الكريم هو الدستور الديني للجماعة المؤمنة بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم وبرسالة الإسلام ديناً ومنهجاً، أما جماعة المواطنين أي الأمة بالمعنى السياسي فإن الدستور السياسي كما دعاه الرسول صلى الله عليه وسلم "الصحيفة"، كذلك دعاها المؤرخون ودعوه أيضاً بالكتاب²⁷⁵. وأشار عمارة إلى الكيفية التي تعامل بها الرسول صلى الله عليه وسلم في تنظيم علاقة المواطنين ببعضهم البعض بصفته القائد السياسي، وقسم الحقوق والواجبات، مالههم وما عليهم، وميز ما بين جماعة المسلمين الذين تربطهم علاقة الدين وعلاقة المواطنة السياسية، وجماعة الأمة القائمة على أساس سياسي والتي تضم المسلمين وغير المسلمين²⁷⁶. فقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المؤمنين والمسلمين من قريش المهاجرين والمسلمين من يثرب "المدينة المنورة" الأنصار ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، على أنهم أمة واحدة من دون الناس، وثم تحدث عن تكوين الأمة المؤمنة معاليهود بمعناها السياسي، وعلى أساس علاقة المواطنة، فورد في الصحيفة: "أن يهود بني عوف ومعهم بقية قبائل اليهود أمة مع المؤمنين"، ثم يتحدث عن اختلاف الدين لا يتعارض ولا ينفي الوحدة بمعناها السياسي، وذلك عندما حدد الأساس الديني كنقطة افتراق، فقال: "اليهود دينهم، وللمسلمين دينهم"²⁷⁷.

رابعاً: دستور الدولة الإسلامية المدنية: في إيضاحه للمبدأ الدستوري للصحيفة، أشار عمارة إلى أن الصحيفة أقامت عقد المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وجعلت بينهم رباطاً وثيقاً في الحق وفي سبل العيش، ودخل الأنصار مع المؤمنين في إطار الرعاية السياسية، أي أن الأمة القومية للدولة الجديدة بإطاره السياسي، حيث كانت الوثيقة هي الدستور الذي سارع لبناء الأمة بعد أن ضم عدداً من القبائل وشكل كيانا يضم يهود بني عوف وبني النجار وبني الحارث مع أمة المؤمنين، وأن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وأن

²⁷⁴ الباز داوود. بناء الدولة، ط1، 2006، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية مصر، ص115.

²⁷⁵ وردت الصحيفة في كتابين لـ أ. د. محمد عمارة، الأول: كتاب الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 1988، ص66. والثاني الطريق إلى اليقظة الإسلامية 1990، ص28.

²⁷⁶ نفس المصدر. ص67.

²⁷⁷ مصدر سابق. أ. د. عمارة محمد. الطريق إلى اليقظة الإسلامية، ص28.

بينهم النصر على من حارب أهل الصحيفة، وبالتالي كانت الصحيفة هي الدستور في تنظيم هذه العلاقة لا القرآن الكريم²⁷⁸.

يرى الباحث أن الدولة الإسلامية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لدى محمد عمارة، أن عمارة حاول بشتى الطرق تمجيد فكر المعتزلة، حيث اعتبرهم الوسطيين، وحظي عمارة باهتمام الكثيرين من الكتاب والباحثين، نظرا لتعدد مؤلفاته وتنوعها، ففي السنة الواحدة قد يظهر له أكثر من مؤلف. ومن خلال فكر عمارة "المعتزلة" فقد تم بيان الأصول الخمسة في فكره الديني، والذي بنى عليه فكره السياسي، حيث تطرق الباحث لذلك في المطلب الأول من هذا المبحث، وفي المطلب الثاني تطرق الباحث لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة في فكر عمارة، وفيه تم بيان وجه الفكر السياسي الذي بناه عمارة، والذي استند فيه كثيرا لأبعاد دينية. ويلاحظ من خلال الدراسة ما يلي: فجاء الإسلام بمبادئ عامة تحكم التنظيم السياسي، وهي صالحة لكل زمان ومكان، فالعدالة والمساواة، وضمان الحريات، ومسؤولية الحكام وتقيدهم من خلال أهل الحل والعقد وقدرتهم على عزل الحاكم في حال حياده عن طريق الحق والصواب، هذه المبادئ تصلح لكل زمان ومكان وإن اختلفت آلية تطبيق بعض هذه المبادئ.

يرى عمارة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقام دولة إسلامية منذ هاجر إلى المدينة المنورة، ومارس خلالها العمل السياسي، فأوجد نظام المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وكتب دستور المدينة "الصحيفة". ونظم العلاقة بين مواطني الدولة، وكان هذا حجر الأساس الذي بنيت عليه دولة الإسلام في شكله كنظام سياسي.

تم الإشارة إلى البيعة من قبل عمارة، واعتبرها أساس استلام الحكم في دولة الإسلام، فبدون البيعة لا يصح تولية الحاكم لنظام الحكم في الإسلام، فأبو بكر الصديق خلف الرسول صلى الله عليه وسلم في سياسة وإدارة الدولة والأمة، وذلك من خلال بيعة المسلمين له. ومن ثم أقر أهل الحل والعقد بالخلافة لعمر بن الخطاب، وهكذا تم المبايعات في ظل الخلافة الراشدة إلى أن انتهت في عهد بني أمية بعد أن أصبحت وراثية.

تطرق عمارة إلى الدستور الذي وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم "الصحيفة" فقد عدها دستور المدينة المنورة، معتبرا إياها تنظيما لعلاقة المواطنين في دولة الإسلام، سواء بين المؤمنين بالإسلام، والمواطنين غير المؤمنين بالإسلام من اليهود وغيرهم.

²⁷⁸ مصدر سابق. أ. د. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 216.

المبحث الخامس: نظرة المفكر الدكتور فرج فودة للفكر السياسي الإسلامي القديم والمعاصر 1945م-1992م:

ناقش فودة في كتابه "الحقيقة الغائبة" حياة التيارات الإسلامية وموقف المصريين منها، وناقش أيضا الشريعة ودورها في حياة المجتمع والدولة والفرد، وأيضا الطائفة وآثارها وتطرق إلى خطورة الخطاب الإرهابي. وقد أثار كتابه جدلا واسعا بين المثقفين ورجال الدين، وتضاربت الأقوال فيه، فشن الأزهر هجوما كبيرا عليه، وطالبت بعدم ترخيص الحزب الذي أراد انشاءه، وأصدرت فيها بياناً بتكفيره في جريدة النور عام 1992م.

شارك في تأسيس حزب الوفد الجديد، ومن ثم استقال منه نظرا لأن الحزب أراد التحالف مع جماعة الإخوان المسلمين لخوض انتخابات مجلس الشعب المصري عام 1984م، ومن ثم حاول تأسيس حزب المستقبل، لكنه كان ينتظر الموافقة من لجنة شؤون الأحزاب التابعة لمجلس الشورى المصري.

رأي فودة أن انتصار التحالف الإسلامي ونجاح الإخوان المسلمين يشكل خطراً حقيقياً على الدولة، فهو لا يقل إرهاباً عن إرهاب الجماعات في السبعينات، فهو يرى أن الإخوان يسعون إلى تحقيق الإرهاب بالشرعية، وفي دراسة أجراها فودة عام 1989م بعنوان "الذير"، قام فيها بدراسة النمو الإسلامي في الدولة ما بين أعوام 1982 و 1987م، خلص منها إلى أن التيار الإسلامي قد استطاع فعلاً أن يكون دولة موازية لها اقتصادها الخاص فيها متمثلاً ببيوت توظيف الأموال وجيشها المتمثل في الجماعات الإسلامية المسلحة، وكيانها السياسي المتمثل في مكتب ارشاد الإخوان المسلمين ورغم حظر هذه الجماعات قانونياً. واعتبر فودة هذا النجاح بأنه جاء في ظلّ التنبيه وإعلان المواجهة، وبالتالي يعتبر نجاحاً كبيراً للتيار الديني السياسي وفشل مضاعف للدولة في آن واحد. ومن ثم قام فودة بكتابة "كتاب نكون أو لا نكون" عام 1990م ضم فيه عدة مقالات كان قد تم رفض نشر بعضها، وأمر الأزهر بمصادرة الكتاب بعد طبعه، حيث أنه تضمن نقداً حاداً لشيخ الأزهر جاد الحق، نتيجة لاتهامه المدافعين عن الدولة المدنية بالخارجين عن الإسلام، وعده فودة في كتابه تجاوزاً لدور الأزهر الرسمي وقذفاً لجماعة من خيار المسلمين المجتهدين. وكتب فودة في شيخ الأزهر: "شيخ الأزهر أن يحمده الله أيضاً لأن أحداً لم يتعرض له، ولم يسأله عن موقع منصبه من صحيح الدين، ذلك الدين القيم الذي لا يعرف كهنوتاً، ولا يوسط أحداً بين الله وعباده، ولا يفسح

مساحة لرجال الدين، وإنما الساحة فيه واسعة للموعظة بالحسني، تلك التي لم نجد لها في خطابه تأصيلاً، وللعلم قبل الفتوى، ذلك الذي لم نجد عليه في خطابه دليلاً.... وما ضرنا لو يعلو بك البروتوكول فوق رءوسنا ورؤوس المسلمين، وما ضرنا أن تسكن في قصر منيف، وما ضرنا أن تحصل على مرتبك من أموال دولة المسلمين، تلك التي تتعتها بأنها ربوية، وتصف بعض مصادر دخلها بأنها آثمة، لأنها تأتي من المشروعات الروحية.... لكن الضر كل الضر أن تتصور أنك يمكنك أن تخيف وأن بمقدورك أن تمنع كتاباً هنا أو تصدر رأياً هناك، وأن تتخيل أن بيدك خزائن الدين، وأن في جعبتك صكوك الغفران، توزعها كما تشاء، فتغفر لمن تشاء، وتكفر من تشاء... وحاشا لله أن يبلغ بك الظن هذا المبلغ من السوء، وحاشا للإسلام أن يصل فهم البعض له إلى هذا الدرك... الإسلام يا شيخ الأزهر بخير طالما دافع عنه من يدافع، لقاء إيمانه وليس مقابل مرتبه، ولوجه الله وليس لوجه السلطة أو المال أو المنصب، وأزهى عصور الإسلام لم تعرف شيخاً للأزهر أو لغير الأزهر، وإنما عرفت من عاش بكده، وتعلم من أجل العلم.

ويعتبر فودة أن الإرهاب لا ينمو ولا يتطور ولا يعيش إلا في ظل الديماغوجية، وعندما تفقد العين القدرة على التمييز ما بين الإرهاب والشرعية، وعندما ينادي البعض بأنه هناك إرهاباً مشروعاً وآخر غير مشروع، وإرهاباً مستحباً وآخر غير مستحب.

من خلال الإطلاع على مؤلفات فودة فإنه يتبين للباحث أن فودة انتمى إلى جيل التنوير الثاني في مصر بعد جيب الطهطاوي وقاسم أمين وعلي عبد الرزاق وطه حسين، فقام فكره على نقد الإسلام السياسي المعاصر، ونقد الإسلامي السياسي التاريخي، وحتمية الاجتهاد وإعمال العقل، والدفاع عن أسس الدولة المدنية الحديثة. وكان قتله دلالة على عظم أثر فكره في الجماعات الإسلامية، وخاصة الإخوان المسلمين والأزهر، فقد تم تكفيره واعتباره من المرتدين، فقال محمد الغزالي "فرج فودة بما قاله وفعله كان في حكم المرتد، والمرتد ومهدور الدم". وتعتبر محاولة فودة لتبديد الظلام الذي جثم على العالم الإسلامي من خلال التيارات الإرهابية محاولة شجاعة نادرة.

قراءة في كتاب "الحقيقة الغائبة" للدكتور فرج فودة

استعرض فودة في كتابه الخلافة التي نعتوها بالإسلامية فوصفها بأنها عربية قرشية ولم تحمل من الإسلام إلا الاسم، وأن دعوى إحيائها من جديد تبدو بشاكلة دعوة القومية العربية والدعوة للوحدة بين الأقطار العربية، أكثر من أنها تبدو كدعوة لدولة دينية إسلامية، فهي دعوة سياسية بحتة وإن هدفت إلى التوحد فهو على سبيل المصلحة وإن توجهت للتكامل فعلى أسس حضارية عقلانية.

يرى فودة أن المنطق غريب في أن يكون هناك شرط في من يتولى الحكم أن يكون ذا أصل قرشي، فكما قال: "قد تتصور أن الشروط سهلة أو أنها يمكن أن تتمثل في كونه مسلماً عاقلاً رشيداً، إلى آخر هذه

الأوصاف العامة، لكنك تصطدم بشرط غريب تذكره كثير من كتب الفقه وهو أن يكون قرشياً، ينادي البعض بهذا الشرط باسم الإسلام...".

واستغراب فودة له ما يبرره، فقد ساوى الإسلام بين الناس فجعلهم كأسنان المشط، فلا يمكن أن يكون هناك فضل للحكم بين قرشي وغيره حتى لو حَكَمَ عبدٌ أسودٌ حبشيَّ رأسه كزبيبة، كما يقول فودة حتى يكون هناك منطق المساواة التي دعى لها الإسلام، ويبرر فودة حكم الأمويين والعباسيين بأنه جاء نتيجة لوجود هذا النص الاصل القرشي حتى أنه يتهممهم بأنهم واضعوه وأنه لا أساس له، فلو كان هناك أساس له لكان قد ذكر في واقعة السقيفة. ولكن العباسيين قد وضعوا نصوصاً من لدنهم حتى تسهل لهم أمور الحكم والسيطرة، وفي حال وجود المعارضة من حيث أيهم أولى أن يكون قرشياً أم أن يكون الأكفأ بغض النظر عن نسبه، فسيف إنكار الحديث سيقع على رؤوس معارضيه.

وكتلخيص لنظرة فودة لاختيار الحاكم، فقد عاد إلى أساليب اختيار الحاكم من وفاة (ص) لحين استلام معاوية لأمر المسلمين، وهم ستة طرق كالاتي: مبايعة أبو بكر في السقيفة، وهي ما لم يتقبلها علي بن أبي طالب ولم يبايعه فيها شهوراً، ولو كان هو الطريق الصحيح في اختيار الخليفة لاتبعه أبو بكر نفسه وترك تولية من يليه إلى المسلمين أو لاهل الحل والعقد منهم، لكنه لم يفعل ذلك، ولكنه أوصى بالخلافة لعمر في كتاب مغلق بايع عليه المسلمون دون أن يعرفوا ما فيه، وحتى عمر لم يستخدم طريقة أبو بكر في اختيار الخليفة، بل اختار ستاً من المبشرين بالجنة ليختاروا من بينهم خليفة ويكون ابنه عبدالله مرجحاً لأحدهم لو تعادل اثنان في الاختيار، وهو ما اختلف عن أسلوب اختيار علي ببيعة بعض الأمصار ومعاوية بحد السيف ويزيد بالوراثة .

وقد طبقت هذه الأساليب في العديد من الدول وإن كان الإسلام لا يشير إلى قاعدة منهم، لكن يرفض المتمزتون تجاوزها، فيما يرى المنفتحون أن الإسلام أساساً لم يضع قاعدة معينة بل تركها بأي أسلوب كانت سواء باختيار مباشر أو غير مباشر. أما الدول التي اختارت طريقة بيعة أهل الحل والعقد فهم المختارون في السعودية مع قصر الترشيح على أفراد الأسرة المالكة، وهناك الكتاب المغلق مثل السودان في عهد النميري، وهناك ولاية الفقيه في إيران، والموافقة في الاستفتاء على الشريعة الإسلامية موافقة ضمنية على الحاكم واختياراً له في الباكستان، ومدى استمرار الحاكم هي مدى الحياة، طالما أنه يطبق كتاب الله وسنة نبيه، غير أنه لم يتم عزل حاكماً لا يطبقهم في هذه الدول.

ويبين فودة مدى التقلب في الحكم من بعد الخلافة الراشدة، واعتبر فودة أن الإسلام دين ونهج روعي وليس نهجاً سياسياً، والأساس هو العدل. ويقارن ما بين الحكم الراشدي والأموي في ذلك، فقد قص ما قاله الاعرابي لعمر بن الخطاب "إن لم تستقم لنقومنك بحد السيف"، وقال رجل نفس الشيء لمعاوية لكنه استبدل السيف بالخشب، أما عبد الملك بن مروان فقد قال "والله لا يأمرني أحدكم بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا

وضربت عنقه"، وهنا يقارن فودة بين تقبل عمر شجاعة رجل عليه من أجل العدل، غير أن الشجاعة انهارت في عهد معاوية ثم يصل الوضع إلى الاستبداد في عهد عبد الملك بن مروان.

أما عن العباسيين فقد أشار فودة إلى أن العباسيين ليسوا بحاجة لأن يعرف أحد عنهم طالما أن مؤسس دولتهم كان يطلق عليه "أبو العباس السفاح"، الذي قام بأحق الجرائم في التاريخ الإنساني وليس الإسلامي فقط، وشرح واستطرد في أعمالهم القبيحة وكناهم الوحشية.

ونتيجة لذلك يبين فودة أنه عرض منهجاً للتفكير يسمح باستخدام العقل في التحليل والنطق في استخلاص النتائج والشجاعة في عرض الحقيقة دون نقصان، وهو يرى بذلك أنه متبعاً اخلاصاً للعقيدة وولاءً للوطن، ويرى من خلال كتابه:

الخلافة الإسلامية كما يقال عنها هي خلافة عربية قرشية ولم تحمل من الإسلام إلا الصفة. الإسلام دين لا دولة، والقرآن دين لا دستور دولة، فلم يوصفه الله سبحانه وتعالى بالدستور بل وصفه بالفرقان والذكر الحكيم، ولا يحق للإنسان وصف كتاب الله بما لم يوصفه به الله، وبذلك فإن للإسلام خطة روحية وليس خطة سياسية. ويرى أيضاً أن الإنسان يختلف عن الحيوان من خلال تجاربه التي تعلمها من ثقافته المخزنة، وبالتالي يتساءل: كيف يمكن أن تتقبل الأمة الجور والاستبداد من أحد العامة وهي لم تتقبله من عثمان بن عفان؟

كما يرى أن تنامي الجماعات الإسلامية والتيارات المتطرفة يعكس تأثير التربية والتعليم والإعلام، في مجتمعنا هناك نظرة خاضعة للتوجيه وهي أحادية التوجه والاتجاه، فالمنهج السائد لا يعرض الحقيقة إلا من جانب واحد ولا يعلن من الآراء إلا رأياً واحداً، ولا يدفع الناس إلا إلى اتجاه واحد، وهو بالتالي يهيء الوجدان لقبول التطرف ويغلق الأذان أمام منطق الحوار. ويؤكد فودة على أن الإسلام على مفترق طرق حالياً، وطريق منه يؤدي إلى حمامات الدم والذي قد نخوضه مجدداً نتيجة للجهل وضيق الأفق وانعدام الاجتهاد المستنير، طريق آخر هو أن يلتقي العصر والإسلام وذلك من خلال الاجتهاد المستنير والقياس الشجاع والأفق المتنور، ويرى فودة أن الطريق الثاني هو الذي سيسود لكن يخشى من طول الانتظار.

ولعل الكلمة التي كانت السبب المباشر في قتل فودة تجلت في هذا الكتاب، فيقول: "هذا حديث دنيا وإن بدا لك في ظاهره حديث دين، وأمر سياسة وحكم وإن صورته لك على أنه عقيدة وإيمان، وحديث شعارات تنطلي على البسطاء، ويصدقها الأنقياء، ويعتقها الأتقياء، ويتبعون في سبيلها من يدعون الورع (وهم الأذكياء)، ومن يعلنون بلا مواربة أنهم أمراء، ويستهدفون الحكم لا الآخرة، والسلطة لا الجنة، والدنيا لا الدين، ويتعسفون في تفسير كلام الله عن غرض في النفوس ويتأولون الأحاديث على هواهم لمرض في القلوب، ويهيمنون في كل واد، وإن كان تكفيراً فأهلاً، وإن كان تدميراً فسهلاً، ولا يثنونهم عن سعيهم لمناصب السلطة ومقعد السلطان، أن يخوضوا في دماء إخوانهم في الدين، أو أن يكون معبرهم فوق أشلاء صادقي الإيمان".

المبحث السادس: الفكر السياسي الإسلامي للحركات والأحزاب الإسلامية المعاصرة:

المطلب الأول: فكر الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين:

تأسست عام 1928م في الإسماعيلية في مصر على يد حسن بن أحمد بن عبد الرحمن البنا الساعاتي 1324-1371هـ/1906-1951م، يعرف جماعته بقوله: "دعوة الإخوان المسلمين: دعوة سلفية سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة جماعية"²⁷⁹.

تصنف نفسها بأنها "إصلاحية شاملة"، تحمل شعار "الإسلام هو الحل"، ومنذ نشأتها وضع حسن البنا الأسس للعمل السياسي للإخوان، فهم ليسوا مجرد جماعة دعوية دينية فقط ولكنهم أيضا هيئة سياسية نتيجة لفهمهم العام للإسلام²⁸⁰. ومشاركتهم السياسية تأتي من منطلق الإصلاح في الأمة وتطبيق تعاليم الإسلام وأحكامه²⁸¹. تعتبر أكبر حركة معارضة سياسية في كثير من الدول العربية، وصلت لسدة الحكم أو شاركت فيه في عدد من الدول العربية مثل: مصر وتونس وتركيا والأردن وفلسطين. لقد وصل انتشارها إلى حوالي 72 دولة في العالم تضم كل الدول العربية ودولا إسلامية وغير إسلامية في القارات الست²⁸². انبثق عنها في فلسطين: حركة المقاومة الإسلامية حماس التي تم تأسيسها في اجتماع في منزل الشيخ أحمد ياسين بتاريخ 1987/12/9م، حضر الاجتماع بالإضافة إلى الشيخ ياسين، ستة من أبرز قادة المجمع الإسلامي الخاضع لإشراف جماعة الإخوان المسلمين في غزة وهؤلاء هم: الدكتور عبد العزيز الرنتيسي، والدكتور إبراهيم اليازوري، وصالح شحادة، وعيسى النشار، ومحمد شمعة، وعبد الفتاح دخان. وبتاريخ 1987/12/14م أصدر قادة الإخوان في قطاع غزة بيانا وبأثر رجعي اعتبرت حركة حماس هذا البيان النداء الأول الصادر عن حركة المقاومة الإسلامية²⁸³. ميثاق حماس يذكر أن "حركة المقاومة الإسلامية جناح من أجنحة الإخوان المسلمين بفلسطين"²⁸⁴. يعود علاقة جماعة الإخوان المسلمين بفلسطين إلى عام 1935م، كما يعود تواجدها في فلسطين لعام 1945م حيث جرى افتتاح أول فرع لجماعة الإخوان المسلمين في القدس، ثم جرى افتتاح عدة فروع للجماعة في مدن فلسطينية أخرى إذ وصل عدد الفروع عام 1947م إلى 25 فرعا تخضع لإشراف قيادة الإخوان المسلمين في القاهرة²⁸⁵. عملت جماعة الإخوان في

²⁷⁹ البنا حسن. مجموعة الرسائل، ص 358.

²⁸⁰ رسالة المؤتمر الخامس، مجموع رسائل حسن البنا، الشبكة الدعوية نسخة محفوظة 2017-1-29م على موقع واي باك مشين.

²⁸¹ رسالة المؤتمر السادس، مجموع رسائل حسن البنا، الشبكة الدعوية نسخة محفوظة 2017/1/29م على موقع واي باك مشين.

²⁸² الموقع الرسمي للجماعة-إخوان أون لاين.

²⁸³ مؤسسة الدراسات الفلسطينية. مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 4، العدد 13، شتاء 1993م، ص 84.

²⁸⁴ المصدر نفسه ص2. أنظر ميثاق حركة المقاومة الإسلامية-حماس 18 آب/أغسطس، 1988م، ص5.

²⁸⁵ المصدر نفسه ص2. أنظر زياد أبو عمرو، "الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة جماعة الإخوان المسلمين وحركة الجهاد الإسلامي"، عكا: دار الأسوار، 1989م، ص21.

فلسطين تحت مسميات مثل: "المرابطون على أرض الإسراء" و "حركة الكفاح الإسلامي". لقد "سمي الحاج أمين الحسيني" قائداً محلياً للإخوان المسلمين في فلسطين، فساعد استخدام اسم المفتي جماعة الإخوان في نشر نفوذها في البلد²⁸⁶.

أسلمة المجتمع والدولة: يرى البنا أن المجتمع المصري الذي عاش فيه مجتمعا إسلاميا، تشوب إسلاميته تأثيرات الحضارة الغربية المادية، الأمر الذي يخلق ثنائية وتناقضا لا بد من الجهاد لتلافيه، لتكتمل أسلمة المجتمع والدولة يقول: "لقد اندمجت مصر بكليتها في الإسلام بكليته، عقيدة ولغة وحضارة، ودافعت عنه وذادت عن حياضه وردت عنه عادية المعتدين...ومن هنا بدت مظاهر الإسلام قوية فياضة زاهرة دفاقة في كثير من جوانب الحياة المصرية، فأسمائها إسلامية، ولغتها عربية، وهذه المساجد العظيمة يذكر فيها اسم الله ويعلو منها نداء الحق صباح مساء، وهذه مشاعرنا لا تهتز لشيء اهتزازها للإسلام وما يتصل بالإسلام...كل ذلك حق...ولكن هذه الحضارة الغربية قد غزتنا غزوا قويا، بالعلم والمال، وبالسياسة والترف والمتعة واللغو وضروب الحياة الناعمة العابثة المغرية التي لم نكن نعرفها من قبل. فأعجبنا بها، وركنا إليها، وأثر هذا الغزو أبلغ الأثر، وانحسر ظل الفكرة الإسلامية عن الحياة الاجتماعية المصرية في كثير من شؤونها الهامة، واندفعنا نغير أوضاعنا الحيوية ونصيغ معظمها بالصيغة الأوروبية، وحصرنا سلطان الإسلام في حياتنا على القلوب والمحاريب، وفصلنا عنه شؤون الحياة العلمية، وباعدنا بينه وبينها مبادعة شديدة، وبهذا أصبحنا نحيا حياة ثنائية متذبذبة أو متناقضة؟!"²⁸⁷.

لقد كان البنا حريصا على النهج الإسلامي الذي يتخرج من الحكم بالكفر على إنسان فضلا عن المجتمع ومن كلماته في هذا المقام: "إننا لا نكفر مسلما أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض -برأي أو معصية- إلا أن أقر بكلمة الكفر، أو أنكر معلوما من الدين بالضرورة، أو كذب صريح القرآن، أو فسر على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملا لا يحتمل تأويلا غير الكفر"²⁸⁸.

العقيدة في فكر جماعة الإخوان المسلمين: شعارهم المنطوق: الله غايتنا، والرسول زعيمنا، والقرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا²⁸⁹. شعار الجماعة الموسوم: عبارة عن سيفين يحيطان بالمصحف، كتب تحتها كلمة "وأعدوا"، اقتباسا من قوله تعالى: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ"²⁹⁰. الشيخ البنا عرف العقائد:

²⁸⁶ المصدر نفسه. ص3. أنظر عارف العارف، "النكبة: نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود 1947-1955م"، ج2، صيدا-بيروت: منشورات المكتبة العصرية، لا. تا، ص103.

²⁸⁷ مصدر سابق. أ. د. عمارة محمد. أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، ص58-59. أنظر مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا-رسالة دعوتنا في طور جديد4، ص120-121، طبعة دار الشهاب، القاهرة.

²⁸⁸ المصدر نفسه. ص59. انظر رسالة التعاليم ص271.

²⁸⁹ جويلس إبراهيم. إشراف أ. د. حافظ الجعبري. رسالة ماجستير، العقيدة في فكر جماعة الإخوان المسلمين/دراسة تحليلية، 1435هـ/2014م، جامعة الخليل/كلية الدراسات العليا/قسم أصول الدين، ص26.

²⁹⁰ سورة الأنفال. آية 60.

"بأنها الأمور التي يجب أن يصدق بها قلبك، وتطمئن إليها نفسك، وتكون يقينا عندك، لا يمازجة ريب، ولا يخالطه شك"²⁹¹. ويقول: "إن خصومتنا لليهود ليست دينية"²⁹².

منهج البناء في قضايا العقيدة يمكن في: أولا: الوحي هو مصدر التلقي ومرجع الأحكام. ثانيا: اعتماد القرآن والسنة وفق فهم سلف الأمة. ثالثا: العقل من طرق الاستدلال. رابعا: التركيز على ما فيه فائدة وآثار، والابتعاد عما لا طائل تحته، ولا نفع فيه. خامسا: ترك الكلمة لأصحاب العلم وأهل الاختصاص²⁹³. وطالب الخصوم بالدليل والبرهان حتى فيما هو ظاهر البطلان، تقديرا للأدلة، وإظهارا لشرف الحجة²⁹⁴. وقال البناء: "صحيح أن الإسلام لم يحجر على الأفكار ولم يحبس العقول، لكن أرشدها إلى التزام حدها، وعرفها قلة علمها، وندبها إلى الاستزادة من معارفها، فقال تعالى: "وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"²⁹⁵.

العقل عند البناء: يقول: "صحيح أن أساس العقائد ككل الأحكام الشرعية كتاب الله وسنة رسوله (ص)، لكن مع ذلك فإن كل هذه العقائد يؤيدها العقل، ويثبتها النظر الصحيح، ولهذا شرف الله تعالى العقل بالخطاب، وجعله مناط التكليف، وندبه إلى البحث والنظر والتفكير، قال تعالى: "قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ"²⁹⁶. وقال تعالى: "أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ * وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لِّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ * رِزْقًا لِلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا ۖ كَذَٰلِكَ الْخُرُوجُ"²⁹⁷. وذم الذين لا يتفكرون ولا ينظرون فقال تعالى: "وَكَايْنِ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ"²⁹⁸. وقال تعالى: "وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا"²⁹⁹.

موقف البناء من الأدلة العقلية والمنطقية على إثبات صفات الله: قال البناء: "يعتمد علماء العقائد إلى إثبات صفات الله تبارك وتعالى بأدلة عقلية، وأقيسه منطقية، ونحن نقول: إن ذلك حسن، لأن العقل أساس المعرفة، ومناط التكليف، وحتى لا يكون في نفس أحد أثر من آثار الشبهات والأباطيل، ولكن الأمر أوضح من ذلك، ووجود الخالق تبارك وتعالى وإثبات صفات الكمال المطلق له صار في حكم البديهيات التي لا يحتاج إلى إثباتها دليل أو برهان، ثم أورد بعض الأدلة كدليل الوجود والتنافر وغيرها، ثم ساق جملة من

²⁹¹ البناء حسن. مجموعة الرسائل، رسالة العقائد، ص379.

²⁹² عبد الحليم محمود. الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ رؤية من الداخل، ج2، 1948-1952م، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ص409.

²⁹³ مصدر سابق جويلس إبراهيم. رسالة ماجستير، العقيدة في فكر جماعة الإخوان المسلمين، ص55.

²⁹⁴ مصدر سابق. البناء رسالة العقائد، ص380-381.

²⁹⁵ سورة الإسراء. آية 85.

²⁹⁶ سورة يونس. آية 101.

²⁹⁷ سورة ق. الآيات 6-11.

²⁹⁸ سورة يوسف. آية 105.

²⁹⁹ سورة طه. آية 114.

أقول علماء الطبيعة في إثبات وجود الله تعالى وصفاته³⁰⁰. لقد قدم البنا النقل على العقل عند التعارض بينهما، فإن وقع التعارض فإننا نؤول الظني منها ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالإتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار³⁰¹.

أهداف المنهج الخاص بالجماعة: بما أن الجماعة مشروع إصلاحي لجميع مفاصل الحياة، كان لها لكل مفصل أهدافا، فهناك أهداف على مستوى الفرد، وأخرى على مستوى البيت، وغيرها على مستوى المجتمع المحلي، ورابعة على مستوى الوطن المحلي، وخامسة على مستوى العالم العربي، وسادسة على مستوى العالم الإسلامي، وأخيرا على مستوى الجماعة³⁰². أركان البيعة العشرة الواردة في "رسالة التعاليم" للشيخ البنا هي: الفهم، والإخلاص، والعمل، والجهد، والتضحية، والطاعة، والثبات، والتجرد، والأخوة، والثقة. قضايا العقيدة في المنهاج التربوي تعد حجر زاوية في فكر جماعة الإخوان المسلمين.

الدولة في فكر البنا: الدولة في فكره لها وظيفة أساسية هي احتضان دعوة الإسلام وتجميع كلمة المسلمين، ونشر كلمة الله، وتبليغ رسالته حتى لا تكون فتنه ويكون الدين كله لله فيقول إن للحكم هدفين أساسيين: "أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي، وذلك حق طبيعي لكل إنسان لا ينكره إلا ظالم جائر أو مستبد قاهر. أن يقيم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة، تعمل بأحكام الإسلام، وتطبق نظامه الاجتماعي وتعلن مبادئه القومية، وتبلغ دعوته الحكيمة للناس، وما لم تقم هذه الدولة فإن المسلمين جميعا آثمون مسؤولون بين يدي الله العلي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها وقعودهم عن إيجادها، ومن الحقوق للإنسانية في هذه الظروف الحائرة أن تقوم فيها دولة تهتف بالمبادئ الظالمة، وتتادي بالدعوات الفاحشة، ولا يكون في الناس من يعمل لتقوم دولة الحق والعدل والسلام"³⁰³. وفي رسالة "الإخوان المسلمون تحت راية القرآن" يتحدث البنا عن مهمة جماعته فيقول: "أما مهمتنا إما إجمالا: فهي أن نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من المدنية المادية والحضارة المتع والشهوات التي جرفت الشعوب الإسلامية فأبعدتها عن زعامة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهداية القرآن وحرمت العالم من أنوار هديها وأخرت تقدمة مئات السنين حتى تتحسر عن أرضنا ويبرأ من بلائها قومنا. ولسنا واقفين عند هذا الحد، بل سنلاحقها في أرضها وسنغزوها في عقر دارها حتى يهتف العالم كله باسم النبي محمد صلى الله عليه وسلم وتوقن الدنيا كلها بتعاليم القرآن وينتشر ظل الإسلام الوارف على الأرض وحينئذ يتحقق للمسلم ما ينشده فلا تكون فتنه ويكون

³⁰⁰ مصدر سابق. البنا رسالة العقائد، ص 404-408.

³⁰¹ مصدر سابق. جويلس إبراهيم، ص 64. أنظر: البنا، حديث الثلاثاء، ص 38-40.

³⁰² المصدر نفسه. ص 74. للوقوف على أهداف تلك المستويات أنظر: محمود، منهج التربية عند الإخوان المسلمين، ج 2، ص 623-638 و 639-

640 و 822-824.

³⁰³ رزق جابر. الدولة والسياسة في فكر حسن البنا، ط 2، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1990، ص 86.

الدين كله لله³⁰⁴. خليفته حسن الهضيبي قال: "أقيموا دولة القرآن في قلوبكم تقوم في أرضكم"، ولا تزال مسيرة الإخوان على ذات الدرب في كل مكان فيه إخوان مسلمون³⁰⁵.

السياسة في فكر البنا: يحدد مفهوم السياسة فيقول: "وأنا حين أتكلم عن السياسة كما أريد السياسة المطلقة وهي النظر في شؤون الأمة الداخلية والخارجية وغير مقيدة بالحزبية بحال" ثم يقول بعد هذا التحديد العام لمعنى الإسلام الشامل ولمعنى السياسة المجردة "أستطيع أن أجهر في طرحي بأن المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسياً بعيد النظر في شؤون أمته، مهتماً غيوراً عليها، ويبين البنا السبب في أنه قلما تجد إنساناً يتحدث إليك عن السياسة والإسلام إلا وجدته يفصل بينهما فصلاً ويضع كل واحد من المعنيين في جانب". فيقول: "إن غير المسلمين حينما جهلوا هذا الإسلام، وحينما أدركوا أمره وثباته في نفوس أبنائه ورسوخه في قلوب المؤمنين به واستعداد كل مسلم لتفتيده بالنفس والمال لم يحاولوا أن يجرحوا في نفوس المسلمين اسم الإسلام ولا مظاهره وشكلياته، ولكنهم حاولوا أن يحصروا معناه في دائرة ضيقة تذهب بكل ما فيه من نواحي قوية علمية وأن تركت للمسلمين بعد ذلك قشور من الألقاب والأشكال والمظهريات لا تسمن ولا تغني من جوع، فأفهموا المسلمين أن الإسلام شيء والاجتماع شيء آخر، وأن الإسلام شيء غيره، وأن الإسلام شيء ومسائل تتصل به وأن الإسلام شيء والثقافة العامة سواء، وأن الإسلام فحدثوني بربكم أيها الإخوان، إذا كان الإسلام شيئاً غير السياسة وغير الاجتماع، وغير الاقتصاد وغير الثقافة فما هو إذن؟ أهو هذه الركعات الخالية من القلب الحاضر، أم هذه الألفاظ التي كما تقول رابعة العدوية استغفار يحتاج إلى استغفار، لهذا أيها الإخوان نزل القرآن نظاماً كاملاً محكماً مفصلاً.

فيشير البنا إلى مفهوم السياسة فيقول: "إن كان يراد بالسياسة معناها الداخلي من حيث تنظيم أمر الحكومة وبيان مهماتها وتفصيل حقوقها وواجباتها ومراقبة الحاكمين والإشراف عليهم ليطاعوا إذا أحسنوا وينتقدوا إذا أساءوا. فالإسلام قد عني بهذه الناحية ووضع لها القواعد والأصول. وفصل حقوق الحاكم والمحكوم وبين مواقف الظالم والمظلوم ووضع لكل حدا لا يعده ولا يتجاوز"³⁰⁶.

سيد قطب*³⁰⁷، إبراهيم حسين الشاذلي 1906-1966م: أنضم إلى الإخوان عام 1950م، وأصبح عضواً في مكتب إرشاد الجماعة ورئيس قسم الدعوة فيها ورئيس تحرير جريدة الإخوان، والجماعة القطبية نسبت له ولقد "تفرع عنها جماعة التكفير والهجرة في مصر، والجماعة الإسلامية، وجماعة التوحيد

³⁰⁴ المصدر نفسه. ص 87-90.

³⁰⁵ المصدر نفسه. ص 93-94.

³⁰⁶ المصدر نفسه. ص 159.

³⁰⁷ سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي 1906-1966م، هو كاتب وشاعر وأديب ومنظر إسلامي مصري، حفظ القرآن في سن العاشرة، له العديد من المؤلفات منها: في ظلال القرآن، ومعالم في الطريق، ويعد من أكثر الشخصيات تأثيراً في الحركات الإسلامية التي وجدت في بدايات الخمسينيات من القرن الماضي، انضم إلى حزب الوفد المصري ثم تركه وانضم لجماعة الإخوان المسلمين عام 1950م عضو سابق في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين ورئيس سابق لقسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الإخوان. تولى نشر كتبه وطبعها أخيه محمد قطب.

والجهاد³⁰⁸. القطبية أو القطبيون أو الفكر القطبي أو التيار القطبي ويعرف أيضاً بـ الإسلام الحركي أو التيار الحركي أو الحركيون هي حركة فكرية إسلامية تنسب إلى سيد قطب، وتتركز أفكار الدعوة القطبية في أن المجتمعات المعاصرة مجتمعات جاهلة بما فيها المجتمعات الإسلامية وكفر الحكومات القائمة في بلاد المسلمين وعدم جواز المشاركة في الحكم أو ممارسة العمل السياسي في ظل الحكومات الكافرة ووجوب جهاد الحكومات الكافرة ورفض الدعوة العلنية³⁰⁹. ولم تنحصر أفكار سيد قطب في محيط الساحة المصرية بل امتدت إلى بقاع أخرى كثيرة من العالم الإسلامي وأوروبا فقد شكلت هذه الأفكار بريقاً جذاباً للمسلمين في كل مكان وتحول بالتالي التيار القطبي إلى تيار عالمي³¹⁰. ولا يزال الفكر القطبي قائماً بل لا زال مسيطراً على نسبة قليلة من شباب العالم الإسلامي³¹¹. ويعتبر سيد قطب بهذه الأفكار المرجع الأول لفكر تكفير الحكام وإحياء الجهاد في هذا العصر³¹². وتكفير حب الوطن³¹³.

من أقول سيد قطب: "إنه ليس على وجه الأرض دولة مسلمة ولا مجتمع مسلم قاعدة التعامل فيه شريعة الله". وقال: "فقد ارتدت البشرية إلى عبادة العباد وإلى جور الأديان، ونكصت عن لا إله إلا الله، وإن ظل فريق منهم يردد على المآذن لا إله إلا الله". وقال: "إن المجتمع الجاهلي الذي نعيش فيه ليس هو المجتمع المسلم". وقال: "لنأخذ موسى، إنه مثال للزعيم المنذفع العصبي المزاج"³¹⁴.

الحاكمية عند سيد قطب: "إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير آخر مرادف: الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور، ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه للبشر ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله³¹⁵.

الإسلام في منظور الحاكمية، يعد باعتباره "منهجاً إلهياً، جاء ليقرر ألوهية الله في الأرض، وعبودية البشر جميعاً لإله واحد، ويصب هذا التقرير في قالب واقعي، هو المجتمع الإنساني الذي يتحرر فيه الناس من العبودية للعباد، بالعبودية لرب العباد، فلا تحكمهم إلا شريعة الله، التي يتمثل فيها سلطان الله، أو بتعبير

³⁰⁸ العراقي حسن. الدرر الذهبية في أصول ومناهج الدعوة السلفية، تقيم عبيد الجابري وصالح الحسي، ط 1، 1429هـ/2008م، دار الإمام أحمد، ص 85.

³⁰⁹ الورداني صالح. فرق أهل السنة، ص 203.

³¹⁰ المصدر نفسه. ص 204.

³¹¹ عامر محمود. 2017/9/17، الشيخ حسان محمد. يجدد فكر سيد قطب بصيغة سلفية، موقع واي باك مشين.

³¹² حجازي محمد. 2016/3/14، براءة الدعوة السلفية من الفكر القطبي السروري، موقع واي باك مشين.

³¹³ شحاتة نبيل. 2016/8/26، موقع واي باك مشين.

³¹⁴ مصدر سابق. العراقي حسن. الدرر الذهبية في أصول ومناهج الدعوة السلفية، ص 86-87.

³¹⁵ قطب سيد. معالم في الطريق، القاهرة: دار الشروق د. ت، ص 67.

آخر تتمثل فيها ألوهيته". من هنا فإن: "هناك مسافة هائلة بين اعتبار الإسلام على هذا النحو، واعتباره نظاماً محلياً في وطن بعينه، فمن حقه فقط أن يدفع الهجوم عليه في داخل حدوده الإقليمية"³¹⁶.

تعتبر الحاكمية من أهم أدبيات الفكر القطبي فمن مقتضيات كلمه التوحيد الإقرار بتوحيد الألوهية ومن مقتضيات كلمة التوحيد أن يكون الحكم لله ومن مقتضيات كلمة التوحيد أن يصاغ النظام الاقتصادي كله وفق معايير الإسلام ومن مقتضيات كلمة التوحيد أن يكون المنهج التربوي والتعليمي والإعلامي والفكري والحضاري والأخلاقي والسلوكي منبثقاً من الإسلام ومحال أن يكون ذلك كله من أجل كلمة ترددها الألسنة فحسب بل لا بد من الإقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالجوارح والأركان لتحويل جميع مقتضياتها إلى منهج حياة وواقع متحرك ومجتمع متكامل البنیان هذه المفاهيم الضخمة والمعاني الجليلة وغيرها هي التي ظل الرسول صلى الله عليه وسلم يربي عليها أصحابه في مكة ثلاثة عشر عاماً فإذا انتفت الدولة فقد انتفى التوحيد وهذا المفهوم القطبي هو الذي دفع سيد قطب إلى نعت مجتمعات المسلمين بوصف الجاهلية وسأوى بينها وبين المجتمعات البوذية والشيوعية لمجرد غياب الشريعة على أرض الواقع³¹⁷. ويتهم السلفيون القطبيون بربطهم التوحيد كأساس عقيدي بتواجد الدولة وفق منظورهم على أرض الواقع فإذا انتفت الدولة وفق مفاهيمهم فقد انتفى التوحيد وهذا المفهوم القطبي هو الذي دفع سيد قطب إلى نعت مجتمعات المسلمين بوصف الجاهلية الكافرة فسأوى بينها وبين المجتمعات البوذية والشيوعية لمجرد غياب الشريعة في نظره على أرض الواقع وغاب عن آل قطب وأتباعهم إن الإسلام قائم فعلاً ولو غابت بعض التشريعات وأنه ليس من اللازم لنعت الإنسان بالإسلام أن يأتي بمنهج الحياة الإسلامية كاملاً طالما أنه مقرر ومعتقد ومصرح بتوحيد الله تعالى في ألوهيته³¹⁸.

يقرر سيد قطب أن الإيمان كل لا يتجزأ مضاهياً بذلك فرق الخوارج والمرجئة قديماً وحديثاً وبالتالي يترتب على هذا الزعم أن من تخلف عنده جزء أو شعبة من الإيمان فقد كل الإيمان وهذا خلاف ما عليه علماء الإسلام قديماً وحديثاً أن الإيمان شعب وأجزاء أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى من الطريق ولا ينتفي أصل الإيمان إلا بانتفاء الشعبة الأولى والأعلى لذا كان عندهم أي عند العلماء الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية³¹⁹.

³¹⁶ نفس المصدر. ص 88.

³¹⁷ عامر محمود. مخاطر إحياء الفكر القطبي من جديد، 2016/4/4، موقع واي باك مشين.

³¹⁸ عامر محمود. 2017/9/17، الشيخ حسان محمد. يجدد فكر سيد قطب بصيغة سلفية، موقع واي باك مشين.

³¹⁹ مصدر سابق. عامر محمود. مخاطر إحياء الفكر القطبي، موقع واي باك مشين.

المطلب الثاني: فكر الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير الإسلامي:

العقيدة في فكر النبهاني: قام تقي الدين النبهاني في كتابته بالحديث عن العقيدة والتشريع، ويتضمن كتابه نظام الإسلام في نهايته دستوراً "للدولة الإسلامية" كما صورها، وذلك لتطبيقه في دولة الخلافة الراشدة القادمة التي يتوقع قيامها.

وفي الأبواب المتعلقة بالعقيدة ناقش النبهاني هذه المسألة كونها الحل والدواء لمشاكل الإنسان، صغیرها وكبیرها، ويعتبر أن تغيير فكر الإنسان هو ما يجعله قادراً على النهوض، فيجب إبطال المفاهيم الخاطئة واستبدالها بالفكر الإسلامي الصحيح وتركيز هذه المفاهيم حتى ينهض الإنسان نهضة سوية.

وبذا يعتقد النبهاني أن طريق الإيمان حل فيه الإسلام العقدة الكبرى عند الإنسان حلاً يوافق فطرته السليمة التي فطره الله عليها. وملاً وجدانه قناعة واطمأن قلبه وجعل من العقل سبيل الهداية إلى الإقرار بصلاحية هذا الحل. كما ناقش الأدلة على مسألة وجود الله وإثبات وجوده قطعياً يقنع العقل وأيضاً بأن كتاب الله الذي أنزل على خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم هو كلام الله وليس من صنع وصياغة البشر، وأيضاً مسألة إثبات نبوة سيدنا محمد عليه أفضل صلاة وسلام³²⁰.

كما تطرق الشيخ إلى مسألة الغيبيات كالبعث والنشور والجنة والنار والحساب والعذاب والملائكة والجن والشياطين، وأيضاً عمل على إثباتها بالنواحي العقلية.

وفي العقيدة بين النبهاني أن الإنسان متى انتهى من أمور الإيمان وحل هذه المسائل الفكرية والغيبية والعقلية والباطنية انتقل إلى الفكر عن الحياة الدنيا، وسبل إيجاد مفاهيم صادقة عنها، واعتبر أن السبيل لذلك هو الأساس الذي اتخذ منه الطريق إلى النهوض، وهو الأساس الذي تتبع منه الحضارة الإسلامية، وتتبع الأنظمة من خلالها، ونشأة دولة الإسلام يجب أن تكون من خلال هذا الأساس فكراً وطريقة³²¹.

الدولة الإسلامية في فكر النبهاني: تطرق النبهاني إلى القيادة الفكرية الإسلامية فابتدأ الحديث بالروابط التي تربط الإنسان بالآخرين مثل الوطنية والقومية والعرقية وغيرها، واعتبرها روابط منحلة لا تمت للإسلام بصلة، فالإسلام ساوٍ بين الناس، والرابطة الوحيدة الصحيحة هي الرابطة العقيدة، وأسهب النبهاني في الشرح عن المبادئ الموجودة في العالم مثل الرأسمالية والاشتراكية وقارنها بمبدأ العقيدة الإسلامية القائم على العدل والمساواة.

³²⁰ النبهاني تقي الدين. نظام الإسلام، ط1، 1372هـ/1953م، منشورات حزب التحرير. وهناك ط6، معتمدة، 1422هـ/2001م، منشورات حزب التحرير.
³²¹ المصدر نفسه.

وتناول النبهاني دستور الدولة الإسلامية، فقسمه أبواباً والأبواب قسمها مواد، وأهم هذه الأبواب: الأحكام العامة، والتي ورد فيها أن الدولة يجب أن تكون مسلمة يتم اختيار الخليفة فيها بناء على الانتخاب المباشر، ولا يجب أن يكون هذا الانتخاب إلا لمسلمي الدولة ولا يجوز للذميين المشاركة فيه، وتطرق إلى نظام الحكم والواجب أن يكون نظاماً إسلامياً خالصاً، وأيضاً تطرق إلى الخليفة واعتبر الخلافة نوع من العقود التي يبرمها المسلمون مع من يوكل له أمر المسلمين واشترط في مبرمي العقود أن يكونوا مسلمين بالغين وعاقلين، وإذا تم عقد البيعة بالخلافة لأحد فإن الآخرين مجبرين على البيعة بالرغم من أن عقد ابرام الخلافة ليس ملزماً، وبالتالي يصبح على الباقيين اتباع الخليفة³²².

وأسهب في طريقة تعيين الخليفة، كما اشترط أنه لا بد أن يكون كل ذلك منبثقاً من الدولة الإسلامية نفسها دون أي تدخل خارجي، ودون مساندة من أي نظام كافر ولو على سبيل الاعانة.

وأشار النبهاني إلى سياسات التعليم والسياسات الخارجية، واعتبر بأن الدول غير الإسلامية إنما هي دول كافرة تسعى بكل عزمها للقضاء على دولة الإسلام، فلا بد من أخذ الحيطة وسد الثغور لا سيما في المناطق الأكثر خطورة³²³.

الطريق إلى إقامة الدولة الإسلامية في فكر النبهاني: يعتبر كتاب الدولة الإسلامية لتقي الدين النبهاني من أوائل إصدارات حزب التحرير، وهو المرجع الأساسي لأبناء الحزب في الأيدولوجية الفكرية التي يتبناها أبناء الحزب، وقد بين النبهاني في العرض التقديمي لكتابه أن الدولة الإسلامية ليست رغبة تستأثر في النفوس عن هوى بل هي فرض أوجبه الله على المسلمين، وأمرهم أن يقوموا به وحذرهم عذابه في حال تقصيرهم في أدائه. فلا وجود للإسلام وجوداً مؤثراً كما يرى النبهاني إلا إذا كان وجوده بدولة، فلا تعتبر بلادهم دار إسلام إلا إذا تم الحكم فيها بالدين والشرعية الإسلامية.

واعتبر النبهاني أن نهج الرسول صلى الله عليه وسلم هو نهج إلهي لا بد من السير فيه، فيجب أن يتكتل خيرة الناس ويكونون هم حملة الدين لأجل إنشاء الخلافة الإسلامية المنتظرة، ومن ثم تبدأ الدعوة بالانطلاق بعد أن يكون هؤلاء الناس قد أعطوا الدروس واختبروا على الصبر والبلاء، لقوله تعالى: "قَاصِدْعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ"³²⁴. واعتبر بما لا مجال للشك فيه أن هؤلاء الناس سيلاقون من يصد عن سبيل الله بثلاث سبل وهي: التعذيب، الدعاوى الداخلية والخارجية، وأخيراً المقاطعة، مفسراً ذلك بأن قريش انتهجت هذه الأساليب الثلاثة في مواجهة الرسول صلى الله عليه وسلم³²⁵.

³²² المصدر نفسه.

³²³ المصدر نفسه.

³²⁴ سورة الحجر. آية 94.

³²⁵ النبهاني تقي الدين. الدولة الإسلامية، ط7، 2002، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع.

ويلخص النبهاني أدوار الدعوة بدورين متعاقبين: أولهما: التعليم والتثقيف والإعداد الفكري والروحي، وثانيهما: نشر الدعوة والكفاح، فيتم في الدور الأول فهم الأفكار وتجسيدها في أشخاص يتكثرون حولها، ومن ثم يأتي الدور الثاني حيث يتم نقل هذه الأفكار إلى قوة دافعة في المجتمع تدفعه لأن يطبقها في معترك الحياة، لأن الأفكار تبقى مجرد معلومات ما دامت لا تطبق. لذلك فإن الرسول صلى الله عليه وسلم خرج مع الصحابة وطاف بالكعبة وأعلن أمره جهاراً نهاراً سافراً متحدياً وتحمل جميع أصناف الشتم والعذاب والعقبات³²⁶.

ثم أذن الله إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بالهجرة لأصحابه إلى المدينة، وهنا يستمد النبهاني فكره في مبدأ طلب النصر، فكما استنصر الرسول صلى الله عليه وسلم بأهل المدينة ودعاهم بالأنصار، بعد أن أعطوه مقاليد الحكم، فإن النبهاني يرى بأنه لا بد من طلب النصر من كبار قادة دولة ما ومن ثم عمل انقلاب في تلك الدولة والسيطرة عليها من الرأس مباشرة³²⁷.

كما تطرق النبهاني إلى علاقة المدينة بمن حولها ولا سيما اليهود، وبين كيف كان الرسول صلى الله عليه وسلم واضحاً في التعامل معهم، ومن ثم قضى عليهم قضاء مبرماً بعد نقضهم العهد في غزوة الأحزاب، وحصار المدينة لمدة من الزمن.

كما أشار إلى السياسة الخارجية التي تبناها الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الخلفاء، وذلك بإرسال الرسول لدعوة الدول المجاورة إلى الإسلام، وانتشار الدولة الإسلامية بالفتوحات الإسلامية، وصهر الشعوب التي تم فتح دولها لتصبح هي ومن سبقهم بالإسلام أمة واحدة لا فرق فيها لعربي على عجمي ولا سابق ولا لاحق إلا بالتقوى، وأخيراً بين عوامل ضعف الدولة الإسلامية وانحلالها والغزو التبشيري وما أدى إليه.

كما تطرق النبهاني إلى سقوط دولة الخلافة وعمل بريطانيا على القضاء على كل ما يمت لدولة الإسلام بصلة، ففضى على شبح الخلافة، فألغوا كل محاولة لقيام خليفة في أي مكان وقاتلوا بكل قوة على إزالة هذا الفكر من على وجه الخارطة. واستغل القومية التركية، فشيّع كل ما هو ذو أصل تركي وألغى كل ما هو أصل إسلامي، وقام بإلغاء الأحرف العربية واستبدلها بأخرى، وغير معالم الدولة كاملة³²⁸. ومن ثم تطبيق القوانين الغربية على كل الدول الإسلامية، فظهرت الرأسمالية والديمقراطية والاشتراكية والليبرالية وتنافسوا بل نسوا ما أعطاهم الله سبحانه وتعالى لهم في كتابه العزيز: "وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا"³²⁹. وبين النبهاني أنه لإعادة الدولة الإسلامية والخلافة الإسلامية لابد من اتباع الخطوات المنهجية التي قام بها

³²⁶ المصدر نفسه.

³²⁷ المصدر نفسه.

³²⁸ المصدر نفسه.

³²⁹ سورة آل عمران. آية 103.

الرسول صلى الله عليه وسلم خطوة خطوة، حتى لو تعرض المسلمون للإيذاء فيجب عليهم التحمل وليس رد الصاع صاعين، لأنهم بمرحلة دعوية إلى أن يشاء الله لهم³³⁰.

يرى الباحث أن النبهاني ينظر إلى الدول الإسلامية الآن إلى أنها دول تحكم بغير ما أنزل الله، وحتى لو حكمت بالقوانين الإسلامية المجردة دون حمل الإسلام القيادة الفكرية، فهذا لا ينطبق على الدولة الإسلامية التي يسعى لها النبهاني، فهو يريد قيام دولة تستأنف الحياة الإسلامية عن عقيدة وتطبق الإسلام في المجتمع، بعد أن يكون منبثقا من النفوس التي تحمله وتتغل فيه هذه العقيدة، وبالتالي يكون متمكنا من العقول وتحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، وهو إنما عرض الطريقة التي قام بها الرسول صلى الله عليه وسلم في إقامة دولته لا ليوثق تاريخ الدولة الإسلامية، وإنما كي يطلع الناس على كيفية قيام الرسول بإقامتها، ومن ثم تكالب المستعمرين على دولة الإسلام، وبالتالي كيفية إعادة قيام الدولة الإسلامية مرة أخرى بطريق وهدى الرسول صلى الله عليه وسلم.

ويعتقد الباحث أن النبهاني كان على اطلاع واسع في كتاباته حول إنشاء الدولة الإسلامية وسبل الوصول إلى الخلافة، ولكن يعاب عليه عدة أمور منها أن كتبه ومصادره لم تراجع وإنما اعتبره أعضاء الحزب كما اعتبر الإخوان الإمام حسن البنا بأنه فوق الشبهات وفوق الخطأ، وبالتالي أصبح دينهم دين تقليد واتباع دون تفكير وتمحيص ونقاش، وعليه فإن عند مراجعة الوثيرة التي سار عليها الرسول صلى الله عليه وسلم في إنشاء أول مدينة إسلامية لا يصلح لأن يتبناه النبهاني ليكون نفس الطريق، فالظروف مختلفة وحزب التحرير قد نشأ في الخمسينات من القرن الماضي ولم تسفر جهوده شيئا والأفضل أن يتم مراجعة طرقه وأساليبه.

المطلب الثالث: السلفية:

السلفية لغة: قال ابن منظور في لسان العرب: والسلف أيضا من تقدمك في آبائك وذوي قراباتك الذين هم فوقك في السن والفضل، ولهذا سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح، ولهذا قال النبي لبنته فاطمة: "فإنه نعم السلف أنا لك"³³¹.

السلفية اصطلاحا: أن لفظة السلف تطلق ابتداء على الصحابة والتابعين وأتباعهم. قال الشيخ الألباني: "السلف الصالح يشمل القرون الثلاثة الذين شهد لهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالخيرية في الحديث المتفق على صحته، بل الذي وصل مبلغ التواتر بكثرة طرقه في الصحيحين وغيرهما عن جمع كثير من

³³⁰ مصدر سابق. النبهاني. الدولة الإسلامية.

³³¹ مصدر سابق، العراقي حسن. الدرر الذهبية في أصول ومناهج الدعوة السلفية، ص 18-19. انظر: مختار الصحاح 130/1.

الصحابية أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...."،
فالقرون الثلاثة المشهودة لهم بالخيرية هم المقصودون بالسلف الصالح³³².

جذور السلفية: جذورها ممتدة إلى العصور الإسلامية الأولى، إذ نجد لفظ "سلف" يرد عرضاً في البداية عند المذاهب الفقهية المالكية والحنبلية من المذهب السني، في سياق المجادلات الكلامية التي وقعت بين هؤلاء مع المعتزلة تاريخياً، والتي دارت حول بعض المسائل العقائدية، كمسألة خلق القرآن والقول بنفي الصفات عن الذات الإلهية، أو مسألة القضاء والقدر المتعلقة بأفعال الإنسان. إلا أن الصورة الأكثر وضوحاً وتواصلًا لدى السلفيين بين التاريخ والواقع، نجدها في إصرارهم الدائم على أنهم امتداد لـ "أهل الحديث" خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، إذ يصفهم الاتجاه السلفي العام بـ "الفرقة الناجية" و "الطائفة المنصورة" ويضع خارطة بالأسماء منذ بدأ يتشكل هذا الاتجاه الإسلامي في سياق الاختلاف داخل المدارس والفرق الإسلامية، وبصورة خاصة في الرد على اتجاه "أهل العقل" أو "أهل الرأي" حول المؤسسة المرجعية صاحبة الشرعية في تأويل النص القرآني والحديث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. أصحاب الحديث رأوا أن السلف الصالح من أصحاب النبي هم الأولى والأكثر موثوقية في تأويل النص وإضاءته، وعلى "الخلف" الرجوع إليهم كأصل ومصدر في الفهم والسلوك والاقتداء. وحاجوا أي "أهل الحديث" بأن تيار الرأي والعقل المتأثر بالروح الإغريقية يمكن أن يضرب الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام نفسه، وأن جل ما جاء به "أهل الكلام" والرأي والمناقطة والفلاسفة في إعادة قراءة الدين وتفسيره، والتوفيق بينه وبين التراث العالمي الآخر، بصورة خاصة الإغريقي-الفلسفي، ليس إلا محدثات من خارج الإسلام، وبدعا لا بد من الوقوف في وجهها والتصدي لها في سبيل الحفاظ على الإسلام الأصيل في مواجهة الأمور الدخيلة³³³.

الدعوة السلفية تمتاز بالوضوح والبساطة والعنلية، قال الشاطبي: "هذه الشريعة أمية، لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح وايد على ذلك قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ"³³⁴. وتخطب كل الناس، بعيدة عن التعقيدات الكلامية والمصطلحات الفلسفية، بعيدة عن الأسرار الحزبية، وهي كاملة لا تنقسم ومن الخطأ تقسيم السلفية إلى: جهادية، واقعية، وحقيقية، وغير ذلك، فهذا من صنع أهل الأهواء حتى يلصقوا أنفسهم بالسلفية³³⁵.

تطورت السلفية في مواجهة تيار الرأي والاعتزال خلال الحقبة التأسيسية مع الإمام ابن حنبل 241هـ في القرن الثالث الهجري. وتعتبر محنة القول بخلق القرآن في زمن المأمون 218هـ لحظة تاريخية حاسمة في

³³² المصدر نفسه. ص 19. شريط رقم 848، سلسلة الهدى والنور.

³³³ هنية محمد. امتداد السلفية لأهل الحديث والمعاني المتعددة للمصطلح.

³³⁴ سورة الجمعة. آية 2.

³³⁵ مصدر سابق. العراقي حسن. الدرر الذهبية في أصول ومناهج الدعوة السلفية. ص 23.

بلورة النزعة السلفية في مواجهة النزعة العقلية التي تقوم على مبدأ التأويل بدلا من التسليم والالتزام بظاهر التنزيل، حينها رفض ابن حنبل القول بخلق القرآن كما هو مذهب المعتزلة، لكنه ثبت على قوله، ما أكسبه مكانة متميزة لدى أهل الحديث سابقا والسلفيين لاحقا³³⁶.

القرن السابع الهجري شهد ظهور نزعة سلفية ثانية أكثر وضوحا على يد ابن تيمية ومدرسته إذ حمل "أهل البدع" من الجهمية والقدرية والباطنية والصوفية والفلاسفة مسؤولية السقوط والتدهور العام الذي منيت به الدولة الإسلامية حينها، وكرس جزءاً كبيراً من سجلاته الفكرية والمعرفية في الرد على الفرق الإسلامية الأخرى، وفي تظهير العقيدة السلفية وبناء النظرية المعرفية السلفية في الفقه والفكر والسياسة، وتمثل حقبة ابن تيمية تطوراً مهماً، في تشكل الإطار العقائدي والمعرفي للسلفية، إذ طفحت تلك المرحلة بالرصاعات داخل الإسلام، ما بين المدارس المختلفة سواء الإسلامية الكبرى الشيعية، الخوارج، المعتزلة والسنة أو داخل البيت السني بين أهل الحديث والأشاعرة والماتريدية فجدد ابن تيمية قلمه لتوضيح منهج أهل السنة، في وجه التيارات الإسلامية الأخرى، ومن هنا اكتسب أهمية استثنائية داخل المدرسة السلفية³³⁷. يعد كتيب "التوحيد" لمحمد بن عبد الوهاب بمثابة مرجع أساسي لدى أغلب السلفيين إذ يوضح العقيدة السلفية في مواجهة العقائد والفرق الإسلامية الأخرى، التي تجيز أفعالاً وأقوالاً يراها ابن عبد الوهاب مناقضة للتوحيد. تأثر بدعوته علماء شتى من أنحاء العالم الإسلامي³³⁸.

أصبحت "السلفية" مع الحركة الوهابية ذات دلالة اصطلاحية على اتجاه معين وآراء مخصوصة في الساحة الإسلامية الحديثة، وتعتبر السلفية الوهابية من الناحية الدينية "دعوة إصلاحية تطهيرية" تسعى للحفاظ على الهوية عبر التمسك بظاهر النص، وتقوم على فهم "شبه لفظي" له في جوانب العقيدة والرمزية والشعائرية. تعريف السلفية لبعض الجماعات والمناهج مثل منهج الإخوان المسلمين تعرفه السلفية: هو أكبر الجماعات الحزبية المنظمة وخطرها على الدعوة السلفية، ومنها تفرعت أكثر الجماعات الحزبية الخارجية وهي تنقسم إلى أقسام منها: البنائية نسبة للمؤسس حسن البنا. والقطبية نسبة إلى سيد قطب. والسرورية نسبة إلى محمد سرور. ومن القطبية تفرعت جماعة التكفير والهجرة في مصر، والجماعة الإسلامية، وجماعة التوحيد والجهاد³³⁹.

العقيدة والمنهج: قال الشيخ الألباني: "لا يفترقان، ولا يمكن أن يكون الرجل سلفياً إخوانياً، لكن سيكون سلفياً في بعض إخوانياً في بعض، أو إخوانياً في بعض سلفياً في بعض، أما أن يكون سلفياً على ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا مستحيل". والتسمية بالسلفية ضرورة شرعية للتمايز عن أهل البدع

³³⁶ مصدر سابق. أ. د. عمارة محمد. تيارات الفكر الإسلامي، ص 128-161.

³³⁷ د. عماد عبد الغني. الحركات الإسلامية في لبنان، ج 1، ط 1، 2006، دار الطليعة بيروت، ص 265-268.

³³⁸ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة كريم عزقل، دار نوفل، بيروت 1997، ص 48-50.

³³⁹ مصدر سابق. العراقي حسن. الدرر الذهبية في أصول ومناهج الدعوة السلفية، ص 85. انظر: كتاب "فكر الإرهاب والعنف في المملكة السعودية-مصدره، وأسبابه، علاجه، لعبد السلام السحيمي.

لما حدث الافتراق في المسلمين تميز أهل الحق عن أهل الأهواء بالقباب شرعية منها أهل السنة والجماعة، وأهل الأثر، وأهل الحديث، فأصبحت هذه الألقاب والمسميات لازمة لأهل الحق. أما اليوم فإن كثيراً من أهل البدع يتسمى بأهل السنة والجماعة. قال الألباني: "إن الطوائف مهما كانت قريبة من الكتاب والسنة أو بعيدة، لكن بفضل الله عز وجل لا أحد يستطيع أن يقول أنا على منهج السلف إلا الذين فعلاً يتبنون منهج السلف الصالح دعوة ومنهاج وسلوكاً"³⁴⁰. الفرقة الناجية" و "الطائفة المنصورة" قال ابن المبارك: "هم عندي أصحاب الحديث والأثر" وقال الإمام أحمد: إن لم يكونوا أصحاب الحديث فلا أدري من هم"³⁴¹. تسمية الدعوة السلفية دعوة وهابية قال الملك عبد العزيز: "نحن لسنا أصحاب مذهب جديد أو عقيدة جديدة، ولم يأت محمد عبد الوهاب بالجديد، فعقيدتنا هي عقيدة السلف الصالح التي جاءت في كتاب الله وسنة رسوله وما كان عليه السلف الصالح"³⁴².

التحزب عند السلفية: تنهى عن التحزب في الإسلام مستندة إلى الكتاب والسنة، قال تعالى: "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ"³⁴³. وقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ۚ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ"³⁴⁴. وقوله تعالى: "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۚ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ"³⁴⁵. قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "اقرأوا القرآن ما اختلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فيه فقوموا"³⁴⁶. إن التحزب المنهي عنه في القرآن والسنة يشمل كل من تكتل أو تحزب لشخص، أو شيخ، أو جمعية، أو حزب، أو كلام غير كلام الله ورسوله. وقال ابن تيمية: "وليس للمعلمين أن يحزبا الناس ويفعلوا ما يلقي بينهم العداوة والبغضاء". ونهى العلماء عن هذه التكتلات السرية والعلنية. قال الألباني عندما سئل عن التكتلات التنظيمية: "لا بد أن من وراء هذا التكتل والتحزب شيئاً ما أقول شيء غير ظاهر بل هو ظاهر، كل تكتل كل تحزب أصله منتم على السلف الصالح، مجرد أن يتكتل يعمل بدائرة تكتله وينسى دعوته نحن لمسنا ذلك لمس يد كل من كان على منهج السلف وبدأ ينشغل بالتحزب والتكتل، يعني بدأوا ينشغلون بالسياسة، سياسي، ودعوة للتوحيد على ما كان عليه السلف هذا لا يمكن أبداً، لذلك فالتحزب والتكتل ليس من الدعوة السلفية ولا من السنة المحمدية، بل هو خلاف القرن المتفق عليه"³⁴⁷.

³⁴⁰ المصدر نفسه. ص 20-21.

³⁴¹ المصدر نفسه. ص 22.

³⁴² المصدر نفسه. ص 25. انظر خطب الملك فيصل، ص 57.

³⁴³ سورة آل عمران. آية 103.

³⁴⁴ سورة الأنعام. آية 159.

³⁴⁵ سورة الشورى. آية 13.

³⁴⁶ مصدر سابق. العراقي حسن. الدرر الذهبية في أصول ومناهج الدعوة السلفية، ص 38 وما بعدها. صحيح مسلم، ج 4، ص 2053. رقم 2667.

³⁴⁷ المصدر نفسه. ص 52.

قال تعالى: "وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ قَرَّعُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا ۚ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ"³⁴⁸. وهذا يدل على أن من يتحزب يخرج عن منهج السلف. كما أن الدعوة السلفية امتازت بالتأصيل العلمي عقيدة ومنهجاً وسلوكاً، ومن واجب السلفيين أن يسيروا وراء علمائهم المقتدين المتبعين لا سير المقلدين المتعصبين. قال الشيخ الفوزان عن فقه الواقع: "من الصعب توضيح الواضح، الفقه المطلوب والفقه المرغوب فيه هو فقه الكتاب والسنة، أما الفقه عند هؤلاء-يقصد أهل الأحزاب- هو الاشتغال بأمور السياسة والتفويض السياسي وصرف الأوقات والهمم إليه، أما فقه الأحكام فيسمونه فقه الجزئيات، وفقه الحيض والنفاس تهجيناً له وتنفيراً منه ومن الاشتغال به"³⁴⁹.

بنية الفكر الإيديولوجي الذي تعتقه التيارات الإسلامية المعاصرة: بنيت على عناصر أساسية من رسالة الجهاد التي ألفها حسن البنا ومن هذه العناصر: التمسك بفقه الجهاد القديم، من حيث هو منهج استدلال يغلب النص على المقاصد، ومن حيث هو تراث من الأحكام المخصوصة³⁵⁰. تنتهي إلى أن الجهاد، بمعنى القتال، فريضة تعبدية. قال الله تعالى: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ"³⁵¹، تماماً كما قال تعالى: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ"³⁵². وينصص البناء، من أجل بيان التسوية بين فريضة الصيام وفريضة الجهاد، على أن الآيتين وردتا في السورة نفسها وبنفس العبارة والتركيب³⁵³. فكرة الجهاد باعتباره الفريضة التي لم تصبح غائبة إلا في هذا العصر، ذلك أن المسلمين في أي عصر من عصورهم، قبل هذا العصر المظلم الذي ماتت فيه نخوتهم، لم يتركوا الجهاد ولم يفرطوا فيه، حتى علماؤهم والمتصوفة منهم والمحترفون وغيرهم. فكرة أن البلدان التي قطنها السلمون إنما هي ديار حرب وأرض جهاد، باعتبار أن المسلمين الآن مستذلون لغيرهم محكومين بالكفار، قد ديسرت أرضهم وانتهكت حرماهم وتحكم في شؤونهم خصومهم وتعطلت شعائرهم دينهم في ديارهم³⁵⁴.

منهج السلف مع ولاية الأمر يتلخص بما يلي: أولاً: طاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله. ثانياً: عدم ذكر مساوئهم في المجالس العامة وعلى المنابر. ثالثاً: مناصحتهم إن أمكن ذلك. رابعاً: عدم الخروج عليهم بالكلام أو بالسيف.

ضوابط المنهج السلفي في التعامل مع الكفار: الكافر غير الحربي: إما أن يكون معاهداً، أو ذمياً، أو مستأمناً. والتعامل مع الكفار يكون على قسمين: الأول: مباح. ويقسم إلى أقسام منها: المعاملات الدنيوية،

³⁴⁸ سورة الروم. آية 31 و32.
³⁴⁹ مصدر سابق. العراقي حسن. الدرر الذهبية في أصول ومناهج الدعوة السلفية، ص 61-62. انظر الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة، للشيخ صالح الفوزان، ص 22.
³⁵⁰ المصدر نفسه. ص 284 و296.
³⁵¹ سورة البقرة. آية 216.
³⁵² سورة البقرة. آية 183.
³⁵³ مصدر سابق. البنا. ص 284.
³⁵⁴ المصدر نفسه. ص 296.

وهذا ثابت بالسنة. العقود التي يتولاها ولي الأمر، كالهدنة والعهد والأمان من أجل جلب المصالح ودفع المفساد. المداراة، يجوز مداراة الكفار إذا كان ذلك لدفع خطر متوقع. **الثاني:** محرم. ينقسم إلى قسمين: محرم لا يصل إلى درجة الكفر والردة. توليهم من أجل دينهم، وهذا كفر مخرج من الملة³⁵⁵.

أنواع الكفر عند أهل السنة: أولاً: كفر أكبر مخرج من الملة ويقسم إلى ستة أنواع. ثانياً: كفر أصغر غير مخرج من الملة³⁵⁶.

أساس الولاء والبراء: هو الولاء للإيمان والبراء من الكفر، ويتضمن ذلك موالاة أهل الإيمان والبراءة من أهل الكفر على اختلاف مللهم. هذه الموالاة منها ما يكون للدنيا، ومنها ما يكون للدين. فإذا كانت الموالاة للدنيا فإنها محرمة³⁵⁷. هناك فرق بين المظاهرة والمعونة، فالمظاهرة: أن يكون ظهراً للكفار ضد المسلمين ويعينهم على المسلمين وهي ناقض من نواقض الإسلام. المعونة: فيها تفصيل، فقد تكون جائزة ومباحة، وقد تكون محرمة، وقد تكون من باب الكفر الأكبر الذي يخرج صاحبه من دين الإسلام³⁵⁸.

المرجئة: لقد حذر أهل السنة من الإرجاء، أول ما ظهرت بدعة الإرجاء بعد فتته ابن الأشعث سنة 83هـ، وهو إرجاء العمل عن الإيمان، ويسمى إرجاء "الفقهاء"، وأول من قال به: هو زر بن عبد الله المرهبي الهمداني، مات قبل المائة. ثم ظهور القول بأن الإيمان قول، وأول من قال به حماد بن أبي سليمان توفي 120 هـ شيخ أبي حنيفة. واستقر إرجاء الفقهاء على ثلاثة أسس كلها مخالفة لقول السلف وهي: أولاً: زعمهم أن العمل لا يدخل في مسمى الإيمان، وأن الإيمان هو التصديق. ثانياً: زعمهم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. ثالثاً: زعمهم أنه لا يجوز الاستثناء في الإيمان. ثم تجارت بهم الأهواء في القرن الثالث والرابع الهجري وما بعده إلى أن تحولت المرجئة إلى الفرق الكلامية: الماتريدية الأحناف، الأشاعرة ومن سلك سبيلهم، ولا يزال الإرجاء فيهم إلى يومنا هذا³⁵⁹.

الدعوة السلفية والجهاد في سبيل الله: الجهاد: مأخوذ من الجهد، وهو الطاقة والمشقة، وجاهد يجاهد مجاهدة: إذا استفرغ وسعه وبذل طاقته وتحمل المشاق. ولا يسمى الجهاد جهاداً حقيقياً إلا إذا قصد به وجه الله، وأريد به إعلاء كلمته ورفع راية الحق ومطاردة الباطل، فمن قاتل ليحظى بمنصب أو يظفر بمغرم أو يظهر شجاعته أو ينال شهرة، فإنه لا نصيب له في الأجر³⁶⁰. فعن أبي موسى: قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: الرجل يقاتل للمغرم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ فقال صلى الله عليه وسلم: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله". متفق عليه.

³⁵⁵ المصدر نفسه. ص 135-136.

³⁵⁶ المصدر نفسه. ص 120 وما بعدها.

³⁵⁷ المصدر نفسه. ص 138-139.

³⁵⁸ المصدر نفسه. ص 142.

³⁵⁹ المصدر نفسه. ص 148. انظر كتاب الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة، للشيخ صالح الفوزان.

³⁶⁰ المصدر نفسه. ص 156.

الجهاد نوعان: الأول: جهاد الدفع، وهو فرض عين على المستطيع، وهو دفع العدو إذا أراد حرب المسلمين في عقر دارهم. **الثاني:** جهاد طلب، وهو فرض كفاية، ويشترع عند القدرة، وذلك لنشر الدين وفتح البلاد التي لم يدخلها الإسلام، وللجهاد شروط³⁶¹.

علاقة الجهاد بالمنهج السلفي: الجهاد متعلق بثلاث جوانب: **أولاً:** جانب الفقه من حيث أحكام الجهاد. **ثانياً:** من حيث العقيدة، حيث يرى أهل السنة في كتبهم ومؤلفاتهم في العقيدة، أن أهل السنة يقاتلون مع أئمتهم وإن كانوا فجاراً، وأن الجهاد ذروة سنام الإسلام. **ثالثاً:** جهاد المنهج، فمن الناحية المنهجية نعلم أن هناك دعوات جعلت من الجهاد شعاراً لها لاستمالة قلوب الشباب وتربيتهم التربية الحماسية غير المنضبطة باسم إحياء الجهاد، وأصبح عقد الولاء والبراء عليه، وهذا خلاف منهج السلف القائم على التصفية والتربية، والذي يفتي في الجهاد هم العلماء والناس وراء العلماء لا أمامهم في الجهاد، والذي خرج عن أقوال العلماء فقد خرج عن منهج السلف³⁶². الذي يفتي بالنوازل العامة والكبيرة كالجهاد والسياسة والإمامة هم العلماء والعالم هو الذي شهد له العلماء كما قال الإمام مالك: "ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أني أهل لذلك". وقال الإمام أحمد: "لا ينبغي أن ينصب الرجل نفسه للفتيا حتى تكون له نية صادقة، وأن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة، وأن يكون قوياً على ما هو عليه وكفايته عن الناس ومعرفة الناس، وكذلك ألا يفتي في مسألة يكفيه غيره إياها³⁶³".

السلفية الجهادية:

يعتبر نفسه تياراً مطبقاً للمنطق الإسلامي الصحيح المستقى من القرآن والسنة والإجماع متمثلاً في العقيدة وفقه الجهاد وفقه السياسة في الحكم والتعامل مع المحتل والمبدل للشرعية فهو يرى أن التغيير بالقوة هو أنسب وأصح الوسائل للتحرر وتحكيم الشريعة وتصحيح البنية الأساسية الدينية والاجتماعية والسياسية حسب السيرة النبوية وتاريخ غزوات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وتعتبر السلفية الجهادية ثاني أبرز التيارات السلفية المعاصرة مع السلفية العلمية ومصادرهم واحدة وإنما يختلفون مع تيار السلفية العلمية والإخوان في تبنيهم لخط ومنهج التحرك الثوري أو المسلح من أجل التغيير وليس التربية والتعليم أو البرلمان من أجل الإصلاح، لرأيهم بأن هذه الأنظمة متجذرة ومدعومة من الخارج وفشل معها الإصلاح، وتعتبر التيارات الأخرى أن هذا استعجال للتغيير من قبل الجهاديين الثوريين وتعريض للنفس للتهلكة وبعضها يعتبر هذا خروجاً على الحاكم الذي تجب طاعته، فهم يكفرون الأنظمة الحاكمة، وبهذا أيضاً يختلفون عما يسمى بالسلفية العلمية. وصفها الثوري الفنزويلي كارلوس بـ الإسلام الثوري³⁶⁴.

³⁶¹ المصدر نفسه. ص 157-158 وما بعدها.

³⁶² المصدر نفسه. ص 160-161.

³⁶³ المصدر نفسه. ص 162.

³⁶⁴ كارلوس. موقع الجزيرة الصفحة الرئيسية، 2011/11/5م. نسخة محفوظة 8/ديسمبر/2011م، على موقع واي باك مشين.

مصطلح السلفية الجهادية: مصطلح مثبت في الأدبيات الجهادية نفسها منذ سنوات طوال وتحديداً منذ ثمانينيات القرن العشرين عند الرموز الأساسيين الذين يحملون لواء هذا الخط الفكري ويمثلونه على أعلى مستوى تنظيري مثل: أبو محمد المقدسي، عبد القادر عبد العزيز، أبو قتادة الفلسطيني، أبو مصعب السوري، أيمن الظواهري، وإن كانت صياغاته النظرية الأولى قد تمت في مصر في الستينيات على يد سيد قطب بعد انقلابه الفكري المعروف في العهد الناصري ابتداء من سنة 1957م في ظل مسارات الصراع بين الإخوان وعبد الناصر من جهة وتحت تأثير كتابات أبي الأعلى المودودي خاصة كتابه "المصطلحات الأربعة في القرآن" التي اطلع عليها في السجن من جهة ثانية ثم تبلورت هذه الصياغات في السبعينيات مع صالح سرية في "رسالة الإيمان عام 1973م ومحمد عبد السلام فرج في الفريضة الغائبة أواخر عام 1980م ثم كتابات شيوخ التنظيم الجهاديين الأساسيين في مصر خلال تلك الفترة الجماعة بالتحديد ميثاق العمل الإسلامي الصادر سنة 1984م والذي شارك في كتابته عاصم عبد الماجد وعصام الدين درباله وناجح إبراهيم - وجماعة الجهاد - كتابات أمير الجماعة ومنظرها الأساسي من عام 1987م إلى عام 1993م الدكتور فضل أو عبد القادر عبد العزيز، من ناحية أخرى ساهم عبد الله عزام من موقعه في أفغانستان في التأسيس لبعض الأساسيات الفكرية التي تقوم عليها السلفية الجهادية إذ يقرر رضوان السيد أن عزام هو أول من استخدم هذا المصطلح سنة 1987م بغرض توحيد صفوف السلفيين العرب وغير العرب في أفغانستان على مشارف خروج الروس منها³⁶⁵.

التوحيد عند السلفية الجهادية: التوحيد بالنسبة للسلفية هو عقيدة كالسيف القاطع، تقسم ولا تقبل القسمة، تأمر فلا تقبل نفاقاً ولا كذباً ولا إفكاً ظاهراً أو باطناً، وتُفهر ولا تُقهر، وتُفصح كل تقياً ولا تبالي، وتفرض ولا تجادل، وتبقى هي وما دونها من عقائد وأيديولوجيات تزول، أما من اختار الجهاد فله القول الفصل: "فَأَنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ"³⁶⁶. وأما من تأول وثقل عليه التوحيد فلن يفيد له النصوص ولا العبث بها حتى لو نجح في مسعاه، إذ أن: "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۚ"³⁶⁷. ولأن الحق أحق أن يتبع فالدوران ينبغي أن يتجه حيث تدور "العقيدة" وليس حيث تستدعي الظروف والمصالح وموازن القوى، هذا الموقف الصارم يمكن إسقاطه على الاقتصاد والسياسة والاجتماع والعلم والأخلاق والمعاملات والعلاقات الاجتماعية والروابط القرابية والمقارنة مع منطق الوضعية³⁶⁸.

بصرف النظر عن مشروعية القول إن جماعة الإخوان المسلمين تمثل الحزن الذي تفرعت منه جميع الحركات الإسلامية الراهنة، الجهادية "المتطرفة" منها والسياسية "المعتدلة"، فمن الثابت أن الفكرة الجهادية،

³⁶⁵ . الحمادي سمير. تأملات مصطلح السلفية الجهادية. نسخة محفوظة 2013/8/8 على موقع واي باك مشين.

³⁶⁶ . سورة العنكبوت. آية 6.

³⁶⁷ . سورة الكهف. آية 29.

³⁶⁸ د. أكرم حجازي. مسائل جوهرية في فكر السلفية "من التوحيد إلى صناعة القيادة"، تنسيق ذروة السنام

PDF created with pdfFactory Protrial version www.pdffactory.com، ص15.

بالمعنى الذي تعتمده الحركات المقاتلة اليوم، تشكل إحدى العناصر الرئيسية في الإيديولوجيا الإخوانية التي أسس لها البناء، الذي خص موضوع الجهاد برسالة من رسائله المرجعية، وأكد فيها أن الله "فرض الجهاد على كل مسلم فريضة لازمة حازمة لا مناص منها"³⁶⁹.

السلفية الجهادية في التاريخ الراهن: الأمة أعادت إحياء وتفعيل التوحيد كأهم مصطلح شرعي على الإطلاق. فهي تقيس سلوكها وفعاليتها طبقاً لمفهوم التوحيد ودلالاته وشروطه بوصفه الباروميتر الذي سيؤدي العمل به إلى إعادة استنابات جديدة لكل التشريع الإسلامي بحث يكون بديلاً عن كل التشريعات الأخرى ويسعى لخلق ثقافة مغايرة على النقيض من كل الثقافات والأيديولوجيات التي جلبتها معها سايكس-بيكو. لا ريب إذن أن عقيدة التوحيد ينبغي أن تكون مقدمة لأية فعاليات تقع على مستوى الأمة باعتبارها منهاج حياة وليست قولاً في اللغة ولا مجرد اصطلاح في الدين، ذلك أن الزج بالمفهوم في خضم الحياة اليومية سيقدمه باعتباره الفصيل في الحكم على النوازل التي قد تصيب الفرد والجماعة والأمة مثلما هو الفصيل في الحكم على سلامة الاعتقاد والوطن والمقدسات والحقوق والواجبات، وهو الفصيل في الحكم على كل فعل أو سلوك، وهو الفصيل في الاجتماع والانقسام، بل هو الفصيل في تقرير الأمور لكل الموجودات من خلق الله وما ينتج عنها. وهذا هو الاعتقاد عند السلفية الجهادية ودونه "زخرف القول والحياة الدنيا". لذا فإن أول ما تعنيه السلفية بالقول إن كل سلوك يخالف عقيدة التوحيد هو بالضرورة سيكون واقعا خارج التوحيد بقدر ما، وفي هذه الحالة فصاحب السلوك المخالف يمكن أن يحكم عليه، بحسب قربه أو بعده عن التوحيد: بالآثم أو العصي أو الفاجر أو الفاسق أو الظالم أو المفارق للجماعة أو الكاذب أو المنافق أو الضال وصولاً إلى المرتد والكافر³⁷⁰.

سيد قطب: يعتبر المؤرخون أن مصطلح السلفية الجهادية صيغ على يد سيد قطب ومثل فكره معيناً رئيسياً للأدبيات والمؤلفات التي استندت إليها الحركات والجماعات الجهادية المعاصرة والراهنه التي شرعت، وما زالت تشرع، لواجب القتال في البلدان العربية، ومن أهم هذه الأدبيات والمؤلفات المرجعية التي ظهرت خلال العقود الثلاثة الأخيرة ذكر رسالة "الإيمان" لصالح سرية، وكتاب "الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام فرج، وكتاب "الجهاد والاجتهاد" لأبي قتادة الفلسطيني، وكتاب "ملة إبراهيم" لأبي موسى المقدسي، وكتابين لأيمن لظواهري "فرسان تحت راية النبي، والحصار المر"، وكتابين لعبد القادر عبد العزيز "العمدة في إعداد العدة، والجامع في طلب العلم الشريف". هذا فضلاً عن منشورات حملت توقيع حركات، مثل جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية، أهمها: ميثاق العمل الإسلامي، وأوصاف الحكام وأحكامهم، وحكم قتال الطائفة

³⁶⁹ البناء حسن. مجموع رسائل الإمام حسن البناء، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د. ت، ص 283.

³⁷⁰ المصدر نفسه. ص 13-14.

الممتنعة عن شرائع الإسلام وحتمية المواجهة³⁷¹. وكما ذكرنا سابقا لقد تفرع عن الجماعة القطبية جماعة التكفير والهجرة في مصر، والجماعة الإسلامية وجماعة التوحيد والجهاد.

أسامة بن لادن: مؤسس "تنظيم القاعدة" أو "قاعدة الجهاد" أو "القاعدة"، تأثر بفكر أيمن الظواهري ممن جعل كتب سيد قطب دستورا له. يقول منتصر الزياد محامي بما يسمى بالإسلاميين في مصر كما نشرت جريدة الشرق الأوسط عدد 923 يوم الأحد 2004/2/8م نقلا عن كتابه "الطريق إلى الجنة": "واستطاع الظواهري أن يحدث تحولات جذرية واستراتيجية في فكر أسامة بن لادن بعدما التقيا معا في أفغانستان منتصف عام 1988م". وشيخ أسامة بن لادن الأول هو محمد سرور وهو شيخه الفكري، وشيخه العلمي والعلمي هو الظواهري³⁷².

الجماعة السرورية: قال الشيخ أحمد النجمي السرورية: "من ولائد الإخوانية: السرورية والقطبيين، هما فرقتان أو حزبان انفصلا من الإخوانيين. فالسرورية تنسب إلى محمد سرور بن العابدين الذي هو الآن مقيم في مدينة لندن، ويصدر مجلة السنة، وهذه الفرقة تسمى السرورية بقطع النظر عن كونه هو الذي سماها بهذا الاسم أو هي سمت نفسها أو سماها بعض القادة فيها"³⁷³.

الشيخ عطية الله يقول الحركة الجهادية أعني بها: الحركة الجهادية العالمية التي هي مشروع أمة الإسلام الكامل التي لا ترضى بأنصاف الحلول والتسويات، ولا تلتقي مع عدوها الكافر في منتصف الطريق، ولا ترضى بالفتات. حركة أخذت على عاتقها الإحاطة بهذا الدين من كل جوانبه بحسب الوسع والطاقة من مبادئها: ليس عندنا ما نخسره: نحن بين إحدى الحسنيين: نصر أو شهادة. حركة غاب الجهاد عندها ودافعه هي: أن تكون كلمة الله هي العليا، ويكون الدين كله لله، هذا هو المبدأ الأساسي والأكبر والمقصد الأعظم. حركة لا تعترف إلا بشرعية ديننا وشريعتنا المطهرة كمرجعية مطلقة، لا بما يسمى اليوم بـ "الشرعية الدولية" وغيرها. لا تعترف بسايكس بيكو والحدود التي صنعها ووضعها أعداء الأمة ومزقوها بها. حركة عرفت عدوها جيدا وعرفت أعداء الأمة ولم تعد منخدعة فيهم أو مغتررة بنفاقهم وألاعيبهم لا تسلم قيادتها إلا للأمناء على الدين فعلا، عن راية الجهاد لا بد وأن تكون في أيد أمينه، يمكن ائتمانها على الجهاد³⁷⁴.

أبو بكر البغدادي: هو إبراهيم عواد إبراهيم البدري، ولد في مدينة سامراء شمالي بغداد عام 1970م لأسرة متوسطة عرفت بالتزامها الديني وأطلقت عليه أسرته لقب "المؤمن" لأنه كان ينتقد ذويه بشدة بسبب عدم التزامهم بمعايير الصارمة، حصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات القرآنية من جامعة صدام حسين

³⁷¹ شحادة مروان. تحولات الخطاب السلفي الحركات الجهادية حالة دراسية، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010، ص 71-72.

³⁷² مصدر سابق. العراقي حسن. الدرر الذهبية في أصول ومناهج الدعوة السلفية، ص 89.

³⁷³ المصدر نفسه. ص 89. انظر كتاب المورد العذب الزلال للشيخ أحمد النجمي، ص 233 وما بعدها، وصفه 242.

³⁷⁴ نفس المصدر ص 70. انظر الشيخ عطية الله، لقاء خاص مع مركز اليقين، وبحسب المركز فقد أنجز اللقاء عبر المراسلة في العشر الأواخر من جمادي الأولى 1428هـ/2007م. وكذلك يمكن مطالعة قصيدة الشيخ حامد العلي عن أشباح الانترنت على موقعه - http://www.halali.info/q_open.php?id=6dc55ba4-543f-102a-b164-0010dc91cf69

للدراستات الإسلامية عام 2007م، كان يعلم القرآن في المساجد وخلال فترة دراسته العليا أقتنعه عمه بالانضمام لجماعة الإخوان المسلمين. انجذب البغدادي إلى غلاة المتشددین الذين يتبنون نهج العنف في جماعة الإخوان المسلمين، وبحلول عام 2000م تبنى البغدادي نهج السلفية الجهادية تحت وصايتهم، أصدر البغدادي في العام 2011م أوامره لأحد أتباعه في سوريا ليؤسس سرا فرعا لتنظيم القاعدة في سوريا، عرف باسم "جبهة النصرة بزعامة أبو محمد الجولاني، الذي أراد التعاون مع الجماعات السنية الرئيسية المعارضة التي تقا تل حكومة الأسد وسرعان ما ظهر الخلاف بينهما، وفي عام 2013م أعلن البغدادي أن النصرة هي جزء من تنظيم الدولة في العراق وأطلق عليه اسم "تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام"، وحينما طلب أيمن الظواهري زعيم "تنظيم القاعدة" الأم من البغدادي منح جبهة النصرة استقلالها، رفض الآخر. وفي شباط/ 2014م، أعلن الظواهري قطع كل علاقات القاعدة بتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام. وردا على ذلك، بدأ تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام قتال جبهة النصرة، وعزز من قبضته على شرق سوريا، حيث فرض البغدادي قوانين شرعية صارمة³⁷⁵.

الخليفة: في حزيران/ 2014م، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام على مدينة الموصل وأعلن المتحدث باسم الجماعة إقامة دولة الخلافة تحت اسم "تنظيم الدولة الإسلامية". استنتج الكتاب، أن الجماعات الجهادية من المرجح استمرارها في المنطقة العربية بسبب حالات الانهيار التي يشهدها الوطن العربي، مؤكدا أنه إذا تدهور "تنظيم داعش" وتم تدميره فهذا يعني اختفاء دولة الجهادية ولن يعني اختفاء الجهاديين³⁷⁶.

مرصد الفتاوى التكفيرية أصدر كتاب "داعش النشأة والجرائم والمواجهة"، الكتاب يوضح حقيقة تنظيم داعش، ويصفهم بـ بغاة خوارج مفارقون للجماعة، وفكر ضلالي بعيد عن الإسلام جملة وتفصيلا، ويعرض الكتاب شبهات التنظيم كما وردت من مصادره من مواقع الكترونية تحمل أفكاره، كمجلة "دابق" وكتب لبعض المنتسبين للتنظيم. وجرائم التنظيم فيعرض لها كما قدموها في إصداراتهم في شبكة الإنترنت، من خلال أذرعهم الإعلامية. وفي تفنيده لفهم تنظيم داعش المغلوط للآيات القرآنية والأحاديث النبوية يستند الكتاب لفتاوى مؤسسات الإفتاء في العالم الإسلامي وكبار علماء الأمة من مختلف المذاهب والبلدان، والكتاب في ستة فصول، **يتناول الفصل الأول:** تحرير المفاهيم المغلوطة والتي تبنى عليها تنظيمات التكفير موقوفها وممارساتها العنيفة، وذلك بغرض إزالة ما لحق بتلك المفاهيم من تشوهات، وإعادتها إلى مدارها الصحيح بعيدا عن الإفراط والتفريط، ومن هذه المفاهيم الجهاد والهجرة ودار الإسلام ودار الحرب، وهي مفاهيم مؤسسية تقوم عليها استراتيجيات التكفير قديما وحديثا.

³⁷⁵. ماكس ويليام. تنظيم الدولة: نهاية العالم، عربي/ NEWS. 2017/6/16م.

³⁷⁶. اليوم السابع. رئيس التحرير خالد صالح، الاثنين 2016/5/23م، الرئيسية ثقافة.

ويتناول الفصل الثاني: النشأة الحركية للجماعات التكفيرية والإرهابية بدءًا من الحشاشين وصولًا لداعش ويناقش الأسس الفكرية لهذه الجماعات، وفي تناول الكتاب لهذه النشأة سعى للإجابة عن الأسئلة التالية: كيف نشأت ظاهرة العنف في التاريخ الإسلامي؟ ما أبرز الجماعات العنيفة التي أثرت بشكل مباشر في التاريخ الإسلامي؟ ما أوجه التشابه الفكري والعقدي بين هذه الفرق والجماعات المختلفة؟ كيف تجذب الجماعات المتطرفة الأنصار والأتباع؟ ما أثر هذه الحركات على صورة الإسلام وكيف نصحح الصورة؟ كما يعرض هذا الفصل الأسس الفكرية لتلك الجامعات التكفيرية الإرهابية، فتناول الدولة الإسلامية في نظر التكفيريين ورؤيتهم للعالم: دولهم ومجتمعاتهم والمجتمع الدولي والمنظمات الأممية وتكفيرهم للدولة والمجتمع والغرب ونتائج ذلك التكفير.

أما الفصل الثالث: ناقش ما وصفها أبشع جرائم تنظيم "داعش" مثل ذبح البشر ونشر صور هذه الجرائم على شبكة الإنترنت، وهو ما يكشف عن وحشية هذا التنظيم وتفاخره بل وتفاجره بقسوته، ليلقى الرعب في قلوب الجميع ليخافوه ويدعنون له ولا يقاوموه أو يقاثلوه، كما يلقي هذا الفصل نظرة على تاريخ الذبح في العالم، وعرض دوافع انتهاج تنظيم "داعش" لعقيدة الذبح، واستقصاء تأويلهم الخاطئ لأحاديث القتال، حديث "جئتم بالذبح" وحديث "جعل رزقي تحت ظل رمحي" وتفنيد شبهات هذا التنظيم الإرهابي وغيره من التنظيمات الإرهابية، حول هذين الحديثين في إطار رصد المرجعية الفكرية التي يعتنقها هذا التنظيم التكفيري ويستند إليها في عملية ذبح أسراه ومعارضيه.

وفي الفصل الرابع وعنوانه "تنظيم داعش واستغلال المرأة في الحروب" عرض مكانة المرأة في الإسلام وتكريمه لها، ودور المرأة المسلمة في الجهاد، والمبادئ العظيمة التي أقرها الإسلام في التعامل مع المرأة بصفة عامة، وفي الحرب بصفة خاصة، ومقارنة كل ذلك بالجرائم التي ارتكبتها تنظيم "داعش" في حق المرأة من سبي واستخدامهن كعبيد للجنس، ومعاناة المرأة في ظل حكمهم وكشف عن كيفية تجنيد "داعش" لبعض النساء وأشهر من جندهن، وأسباب انضمام بعض النساء "لداعش"، ورصد ميليشيات "داعش" النسائية الإلكترونية والإشارة إلى تحفيز عامل الاستشهاد لدى بعض الشباب للفوز بالحرور العيين في الآخرة كوسيلة للتجنيد.

أما الفصل الخامس فيتناول "انتهاكات داعش ضد الأطفال"، وفي هذه القضية يتناول كيف عالج الإسلام حقوق الطفل أثناء الحرب، وكيف انتهك "داعش" حقوق الأطفال موضحين أهداف التنظيم من تجنيد الأطفال وسبل وطرق التجنيد والآثار النفسية والاجتماعية والجسدية على الأطفال ممن يتم تجنيدهم، ومستقبل الأطفال في ظل تنظيم "داعش"، وكيفية مواجهة جريمة تجنيد الأطفال.

وفى الفصل السادس يتناول الكتاب ما اقترفه "داعش" من جريمة العمليات الانتحارية فيعرض أسباب ودوافع ارتكاب العمليات الانتحارية كالعوامل العقديّة والفتاوى التكفيرية والعوامل النفسية والاجتماعية، مع التركيز على أسباب انحراف "داعش" وغيرها من التنظيمات التكفيرية عن معنى الجهاد وخروجهم عن السنة والطعن في متونها واستحلال الدماء التي يحرمها الإسلام إلا بالحق. كما عرض في هذا الفصل ظاهرة المرأة الانتحارية دوافعها وأسبابها وإحياء فكرة التتريس وإباحة قتل الأبرياء، واستعراض فتاوى كبار العلماء من اتجاهات وأقطار مختلفة في تحريم العمليات الانتحارية، وتقنيدها شبهات المجيزين للعمليات الانتحارية، مع التذكير بتداعيات العمليات الانتحارية على الإسلام والمسلمين. وبالإضافة لما سبق تناول الفصل الخامس جريمة "داعش" ضد الآثار وخصوصاً التماثيل واستعراض فتاوى الهدم والتدمير، موضحين أن القرآن لا يأمر بهدم الآثار والتماثيل، وأن السنة النبوية الشريفة ضد الهدم، وأن الفتح الإسلامي لم يصحبه هدم للآثار، وأن الآثار والتماثيل ليست شركاً بل هي كنوز وتراث إنساني³⁷⁷.

³⁷⁷ المصدر نفسه. السبت 26/ديسمبر/2015، الساعة 01:27 ص، مرصد الفتاوى التكفيرية "يبدأ الحرب على الإرهاب. إصدار كتاب "داعش النشأة والجرائم والمواجهة" للدفاع عن الإسلام. دوافع العمليات الانتحارية أهم فصوله و"دار الإسلام والحرب والجهاد" محاور التصدي للتنظيم.

خاتمة

سلطت الدراسة الضوء على المسائل والإشكاليات التالية:

أولاً: ماهية العلاقة ما بين الحاكم "ال خليفة" وبين "الفقيه المسلم" مفسر الشريعة.

ثانياً: هل كان نظام الحكم في الإسلام قائماً على أساس "ديني سياسي" أم على أساس "ديني سياسي" أم على أساس "سياسي".

ثالثاً: تطور نظام الحكم في الإسلام.

رابعاً: الفكر الإسلامي المعاصر وتعاظم موجة مصطلح "الإسلام السياسي".

خامساً: ما هو الأفضل للأمة الإسلامية دمج الدين بالسياسة أم الفصل بينهما.

ولسبر غور ما تقدم لقد أشار الباحث في مقدمة بحثه إلى أهمية ودوافع دراسته وغايته من وراء هذا البحث، ولتوضيح موضوع بحثه المبني على المنهج الفلسفي أقدم على دراسة نظام الحكم في التاريخ الإسلامي وتطوره وذلك لمعالجة موضوع ماهية علاقة "الدولة بالدين" أي علاقة الحاكم "ال خليفة" ورجل الدين "الفقيه المسلم"، والنظر إلى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم "حكمه"، وتطور نظام الحكم في العالم الإسلامي "الدولة الإسلامية" فور وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولتحديد ماهية الحكم في الإسلام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ، لقد اتضح من خلال المطلب الأول في المبحث الأول: " عهد الرسول الله صلى الله عليه وسلم 570م-632م/11هـ " أن نظام الحكم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان حكماً "روحياً دينياً سياسياً" كونه رسولاً نبياً.

بعد الهجرة أخذت تتبلور معالم "الدولة الإسلامية" الأولى في المدينة، وذلك من خلال قيامه أي رسول الله صلى الله عليه وسلم بتأسيس الدستور الإسلامي الذي ينظم العلاقات في المجتمع الإسلامي فكتب ما يعرف بـ "ميثاق المدينة"، ومارس مهام الحاكم السياسي بجانب دوره كنبى. وتبين ذلك من خلال المهام الإدارية والسياسية التي مارسها، وتطرق الباحث إلى الملامح التي تدل على قيامه بتأسيس دولة إسلامية وممارسته لمهام الحكم.

ولقد استنتج الباحث من خلال المطلب الثاني في المبحث الأول: أن الاختلاف نشب بين المسلمين منذ لحظة وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الاختلاف قائماً على أساس "سياسي قبلي اقتصادي اجتماعي ديني" والاختلاف دار حول من يتسلم مقاليد الحكم من يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث تم اختيار الخليفة أبو بكر على أساس "قبلي سياسي اقتصادي اجتماعي ديني"، كما أن آلية اختيار أبو بكر

خليفة كانت عبارة بذرة أو شرارة الاختلافات السياسية بين المسلمين والتي تفاقمت وتطورت وتصاعدت وتيرتها فيما بعد مع اختيار الخلفيتين عمر وعثمان، حيث فرض أبو بكر على المسلمين عمر خليفة من خلال وصية أوصى بها أن يخلفه عمر في إدارة شؤون الإسلام والمسلمين، ثم تسارعت الاحداث بعد مقتل عمر، واختيار عثمان خليفة للمسلمين بشكل مغاير عن الأسلوب الذي تم إتباعه في اختيار من سبقه، ومن هنا بدأ الاختلاف بين المسلمين يتحول من اختلاف إلى صراع فأقدم المسلمون المعارضون لسياسة عثمان ونظام حكمة على قتله. ومع مقتله اشتعل الصراع العشائري القبلي والسياسي بين المسلمين على من يقف على رأس حكم المسلمين، وتحول الاختلاف فيما بينهم إلى مسلسل دموي متواصل شهد صراع دامي بين المسلمين يقتل بعضهم بعضا في معارك طاحنه من أجل كرسي الحكم، وكل فريق منهم يستخدم "الدين" في تبيان أحقيته في حكم المسلمين وإدارة شؤونهم، وهذا الوضع أدى إلى تمزق المسلمين وتشرذمهم إلى جماعات وفرق ومدارس ومذاهب فكرية متناحرة فيما بينها فكريا وسياسيا وعسكريا.

بدايات الاختلاف الذي بدأ في التاريخ الإسلامي تطور إلى صراع وتناحر سياسي بغطاء ديني فيما بين المسلمين المنقسمين على ذاتهم إلى "سنة وشيعة" متناحرين على كرسي "الخلافة". والسنة منقسمه على نفسها على فرق ومذاهب ومدارس متناحرة وكذلك الشيعة، فالصراع الفكري والسياسي والعسكري المتتالي فيما بين المسلمين على كرسي "الحكم" أدى إلى ضعف الدولة في كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والسياسية والثقافية.... ألخ، فهذه العوامل أدت إلى انهيار "الدولة العثمانية"/ "الخلافة العثمانية" بالإضافة إلى عامل مهم ساهم في إنهيارها وهو الاستعمار الغربي الذي غزاها مستغلا ضعفها مستعياً بالناقمين عليها من مواطنيها، مُقدما على هدمها وتقسيمها إلى دول بما ينسجم مع تطلعاته السياسية وأهدافه القومية، فأصبح غالبية العالم الإسلامي دمية في يد الاستعمار يحركه ويديره كيفما شاء.

يلحظ الباحث أن الجماعات والأحزاب والحركات الإسلامية التي ظهرت بعد انهيار الخلافة الإسلامية كانت ذات توجهات فكرية سياسية مغلفة بثوب الدين، وكل منها يكفر الآخر ويطعن في مصداقية الخصم ويسوق نفسه على أنه هو السلف الحق الذي يريد ان يعيد للإسلام مجده "الخلافة الإسلامية" ولكن من الواضح بعد التبحر في فكر تلك الجماعات والأحزاب والحركات أنها مصبوعة بصبغة سياسية محضه تلبس نفسها لباس الدين لتسوق نفسها بين أبناء المجتمع الإسلامي على أنها هي حامية "الدين" التي تسير على نهج رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي الوحيدة القادرة بفكرها أن تعيد إقامة "الدولة الإسلامية"، وهي التي على صواب وما عداها على خطأ.

ما تشهده الأمة الإسلامية التي فقدت "الدولة الإسلامية" الواحدة الموحدة المتماسكة القوية العريقة بتاريخها وحضارتها في كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والفكرية والعسكرية والعلمية عندما ننظر لها نجد أن الصراع لم يقف فقط على الصراع القائم تاريخيا بين " السنة والشيعة"، بل أنه قائم

أيضا ما بين الفرق والمدارس والمذاهب والأحزاب والجماعات والحركات السنية فيما بينها، وما زالت العصبية القبلية التي ظهرت منذ السقيفة قائمة حتى يومنا هذا، وكذلك الصراعات الفكرية التي شهدتها التاريخ الإسلامي مازالت ماثلة وحاضرة بقوة في العصر الحديث.

إن الفرق والمدارس والمذاهب والجماعات والأحزاب الإسلامية كل منها يريد أن يفرض توجهاته الفكرية والسياسية التي يؤمن بها ويريد من خلالها أن يصل إلى غايته ومبتغاه. وهنا نتساءل إذا حقا كل منهم يعتبر نفسه يسير على نهج الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه يريد أن يقيم "دولة الخلافة" أو "دولة إسلامية" كما كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذن ما هو سر تمزقهم وتشرذمهم إلى مذاهب وفرق وجماعات وأحزاب وحركات متناحرة يكفر بعضهم البعض ويخطئ بعضهم البعض، ويغلط بعضهم البعض، ويقتل بعضهم البعض.

لما له من أهمية نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى الانشقاقات التي حدثت في الجماعات الإسلامية المعاصرة: أولا: الانشقاقات التي حدثت في جماعة الإخوان المسلمين حيث انشق عنها تقي الدين النبهاني وكذلك انشق عنها فتحي الشقاقي وأسس كل منهما مدرسة خاصة به ضمن فكر ونهج مغاير عن الآخر وكذلك مغاير لفكر جماعة الإخوان المسلمين التي كانوا ضمنه، ضمن إطار مدرسة وفكر واحد. فأسس النبهاني "حزب التحرير الإسلامي". وأسس الشقاقي "حركة الجهاد الإسلامي".

كما نجم من قلب جماعة الإخوان المسلمين الفكر "السلفي الجهادي" على يد سيد قطب والتي بات يعرف بـ "المدرسة القطبية" التي دعت وتدعو للفكر السلفي الجهادي المتطرف المتشدد "السلفية الجهادية" والتي نجم عنها الكثير من الجماعات السلفية الجهادية ومنها: "تنظيم القاعدة" و "داعش" و "التكفير والهجرة" و "جبهة النصرة" و "تنظيم أحرار الشام" و "أنصار الشريعة" و "أنصار بيت المقدس" و "جند أنصار الله" و "شباب المجاهدين" و "بوكو حرام" المعروفة بـ "الهوساوية" وغيرهما الكثير. إن أكثر علم تلك الجماعات محصور غالبا بمسائل الاعتقاد والجهاد والسياسة الشرعية. كل جماعة انبثقت من جماعة "السلفية الجهادية" تعتبر نفسها وفكرها أنه هو الذي على صواب وغيرها على خطأ كما يكفرون بعضهم البعض. والانشقاقات في "السلفية الجهادية" كثيرة وأسبابها سياسية بسوها عنوة ثوب الخلاف المنهجي العقائدي. وكل واحد منها ترى أنها أقرب لمواصفات الطائفة المنصورة. وتمتاز "السلفية الجهادية" بالتشدد والتعصب ورفض التدرج في الأحكام، وبالظاهرية الشديدة وبالشدّة على المخالفين واحتكار فهم وتمثيل الدين. من أشهر صفات هذه المدرسة "الغلو" الذي يمثل ركنا ركينا في منظومتها الفكرية، فهي من أخصب البيئات إنتاجا وتغذية واحتضانا وتصديرا للغلو والغلاة في العالم الإسلامي، وهي تتوسع كثيرا في مسائل التكفير وتتهاون في الدماء، ومن أصول منهجها تكفير الأنظمة الحاكمة في جميع الدول العربية والإسلامية وتكفير الأجهزة

الأمنية والعسكرية فيها، وينسحب هذا الحكم على الأعيان، من رئيس الدولة إلى أصغر جندي في الجيش وكل شرطي في الدولة.

خلافاً للمسلمين فيما بينهم كما قلنا سابقاً نشبت من لحظة مرض وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، لكنها لم تصل إلى درجة الافتراق ولم تكون الاختلافات في جوهر الدين والعقيدة، إلا أن تلك الاختلافات نمت وتضاعفت شيئاً فشيئاً منذ لحظة السقيفة وكانت جذورها "قبليّة سياسية اقتصادية اجتماعية" فالمتتبع للحوار الذي دار في السقيفة ويقف عند حديث أبو بكر حيث قال من جملة ما قال: "ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وانت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر فبر الناس تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء وانتم الأمراء، وفي لفظ عند البخاري "12/144": "ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش".

لقد أستاذ أبو بكر في حديثه إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين". رواه البخاري "13/114". دون غيره من الأحاديث التي تناقضه.

إن جماهير علماء المسلمين قاطبة ذهبوا إلى اشتراط هذا الشرط، وحكي الإجماع عليه من قبل الصحابة والتابعين وبه قال الأئمة الأربعة. قال الإمام أحمد: "الخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها ولا يخرج عليهم، ولا تقر لغيرهم بها إلى قيام الساعة" أنظر طبقات الحنابلة "1/26"، وقد نص الإمام الشافعي على هذا في بعض كتبه أنظر الإمام "1/143".

وقال الإمام مالك: "ولا يكون أي الإمام إلا قريشياً، وغيره لا حكم له إلا أن يدعو إلى الإمام القريشي". أنظر أحكام القرآن لابن العربي "4/1721".

ولم يخالف في ذلك إلا النزر اليسير من الخوارج وبعض المعتزلة وبعض الأشاعرة.

ما سبق يدعو للتساؤل هل من المعقول أن أبا بكر وعمر وأمين الأمة أبو عبيدة الجراح وكل من كان في السقيفة من الصحابة، وعثمان وعلي، وجماهير علماء المسلمين لم يسمعوها بالأحاديث الأخرى التي قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وفي خطبة أيام التشريق: "يا أيها الناس ألا إن ريكماً واحداً، وإن أباكم واحداً، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر، إلا بالتقوى". أخرجه الإمام أحمد "22978" بإسناد صحيح. أما حديث مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"، أخرجه البخاري "7142"، من حديث أنس فإنه لم يخرج عن المعنى المذكور آنفاً، بل جاء في

سياقه نفسه. حيث إنه أمر بترك النعرة الجاهلية التي كان العرب معها يأنفون من أن يتولى الإمرة عليهم عبد من إفريقيا أسود اللون. فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بطاعته وعدم الخروج عن أمره، وأن يميّتوا تلك المعاني الجاهلية في نفوسهم. من حديث الرسول يعني أن الإمام والخليفة قد لا يكون قريشياً ولا يشترط أن يكون قريشياً. اسمعوا وأطيعوا: يعني الزموا السمع والطاعة، السمع لمن؟ لولاة الأمور، حتى لو استعمل عليكم عبد حبشي. إذا كانت تلك الأحاديث المتناقضة صادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجميعها مأخوذة من مصادر ثقات في هذه الحال هل يعقل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يناقض ذاته؟ هذا أمر محال.

إن العقل لا يستسيغ ولا يستوعب أن يصدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بعث للبشرية جمعاء أحاديث تعزز العصبية القبلية وتدعو إلى تشرذم الأمة وتمزيقها وتفرقها. كما أنه من المستغرب والمستبعد بل من المستحيل أن يناقض رسول الله صلى الله عليه وسلم ذاته في الأحاديث التي يناقض كل منها الآخر. كما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خص الصحابي بلال الحبشي فكان مؤذن الرسول صلى الله عليه وسلم، وأخذ بمشورة الصحابي سلمان الفارسي يوم الخندق.

وكأن لسان حالهم يقول إن الرسول صلى الله عليه وسلم أول من دعى للتعصب القبلي وبذر بذور الشقاق والاختلاف بين المسلمين وهذا حتماً وبقينا فعل مستحيل أن يصدر عن نبي رسول بعثه الله للبشرية جمعاء. وهنا أيضاً سؤال يطرح نفسه اجبارياً وبقوة ما هي الأسباب التي دعت أبا بكر أن يتطرق فقط للحديث الذي يشير إلى أن الأئمة من قريش لا من غيرهم. ولماذا لم يتذكر ويذكره من كان معه بالسقيفة بالأحاديث الأخرى التي تناقض ذلك؟ ولم أجمع جماهير علماء وفقهاء المسلمين على ذلك وتناصوا الأحاديث التي تخالف ذلك؟.

في الحقيقة نتيجة لتناقض الأحاديث بعضها بعضاً تبرز إشكالية عميقة معقدة بحاجة إلى معالجة ويعتقد الباحث أن معالجتها بحاجة إلى مجلدات إن تمكنت من معالجتها. وهذا يشير إلى أن أبا بكر حصل على الخلافة بالاستناد إلى العصبية القبلية القريشية التي تتمتع بقوة اقتصادية وبجانب ذلك الدين وهذا أيضاً إشكالية بحاجة إلى معالجة.

فتصاعدت حدت الاختلافات بين المسلمين، ومن خلال تعمقنا في دراسة تطور الفكر الإسلامي ونظام الحكم في الإسلام، وماهية العلاقة بين "الخليفة" و "الفقيه" في حقب زمنية من التاريخ الإسلامي، عهد الرسول النبي صلى الله عليه وسلم، وعهد الخلافة الراشدة، وعهد الخلافة الأموية، وعهد الخلافة العباسية، وعهد الخلافة العثمانية، وعهد ما بعد انهيار الخلافة حتى يومنا هذا نلاحظ أن الاختلافات التي نشبت بين المسلمين في وقت مبكر من تاريخ الإسلام تطورت شيئاً فشيئاً حتى تحولت إلى افتراق وصراع سياسي/عقائدي محتدم وعسكري طاحن وما زال الصراع بين المسلمين بعضهم بعضاً قائماً حياً حتى يومنا

هذا، كما أنه أي "الصراع السياسي العقائدي" لأمس ومس جوهر الدين والعقيدة. وتطرق الباحث إلى ذلك في بحثه ومن تلك المسائل مسألة الجبر والاختيار أي حرية الإرادة، ومسألة خلق "القرآن"، ومسألة مرتكب الكبيرة، ومسألة الإمامة، ومسألة الخلافة، ومسألة الحاكمية، وغيرها الكثير من المسائل التي تمس جوهر الدين والعقيدة، وتلك الاختلافات كما قلنا أدت إلى افتراق المسلمين والذي بدوره أدى إلى نشوب معارك ضارية ما بين الفرق والمذاهب والمدارس والعصبيات والحركات والجماعات والأحزاب التي ظهرت منذ العهد الثاني للإسلام، ووصلت لدرجة أن كفر بعضها بعضاً وخطأ بعضها بعضاً، وقتل بعضها بعضاً، وحرقت كتب بعضها بعضاً، وقتل الأخ أخاه وقتل الأبن أباه، وتأمر الوزراء على الأمراء والخلفاء، وتأمرت الزوجة على زوجها، وتحالف بعض المسلمين السياسيين المتنفذين في قبائلهم ومجتمعهم مع الدول الغير مسلمة ضد خصومهم السياسيين المسلمين الحاكمين. يشير الباحث إلى نماذج من التاريخ الإسلامي تؤكد أن الصراع بين "فكرين" أدى إلى صراع سياسي من هذه النماذج: الأول: الخوارج الذين خرجوا على علي بسبب حادثة التحكيم كفروا كل مخالفينهم وأقدموا على اغتيال "علي ومعاوية وعمرو بن العاص" من أجل "السلطة". الثاني: المعارضين للخلافة الأموية مالوا لتبني "حرية الرأي" بينما شجع الأمويون عقيدة "الجبر" تماشياً مع مواقفهم السياسية التي تثبت أركان حكمهم "دولتهم" من خلال قمعهم لخصومهم. الثالث: أصحاب الفكر الاعتزالي حاربوا أهل السنة والجماعة عندما أزهروا فكرهم وتبنوا المأمون مذهباً "للدولة العباسية" وكذلك المعتصم والواثق. الرابع: أهل السنة والجماعة حاربوا الفكر الاعتزالي في عصر الخليفة المتوكل الذي مال إلى أهل الحديث والسنة مستخدماً فكرهم لتحقيق مشروع سياسي. فهذه النماذج وغيرها الكثير تؤكد على أن الصراع الفكري بين فكرين يتحول من صراع فكري إلى صراع سياسي وليس العكس. كما أن الصراعات تجري أيضاً على أصعدة أخرى اقتصادية وسياسية وقبلية.... إلخ. كما يشهد العالم اليوم صراعاً بين الفكر الرأسمالي والشيوعي والإسلامي..... إلخ وهناك أدلة كثيرة تؤكد على أن الصراع الفكري بين الفكر الرأسمالي والفكر الشيوعي تحول من صراع بين فكرين إلى صراع سياسي فالحرب في أفغانستان التي دامت حوالي عشرون عاماً بين الأمريكان والسوفييت، وكذلك الصراع الدائر بين الفكر الإسلامي وكل من الفكر الغربي والشرقي أيضاً يؤكدان أن الصراع الفكري بين فكرين تحول إلى صراع سياسي.

لب الصراع الفكري والعسكري "سياسي اقتصادي اجتماعي قبلي" من أجل السيطرة على زمام مقاليد الحكم في "الدولة الإسلامية". وهذا مؤشر جلي على أن نظام الحكم في الإسلام بعد وفاة الرسول النبي صلى الله عليه وسلم تغير من حكم "ديني سياسي" إلى حكم قائم على أساس "سياسي محض"، ولقد أقدم الكثير من الخلفاء والأمراء "الحكام" على استخدام الدين والفقهاء لتحقيق أغراضهم السياسية للوصول للحكم "السلطة"، ومن رفض من الأئمة الفقهاء، ومن القضاة ومن علماء الدين التجاوب مع تطلعات الخليفة وإملاءاته السياسية وتوجهاته الفكرية تعرض للعزل والنفي والطرْد والتعذيب والسجن والقتل.

ولتوضيح ماهية العلاقة بين الحاكم "ال خليفة" و "الفقيه" مفسر الشريعة، لقد أخذ الباحث نماذج مهمة في التاريخ الإسلامي ممن توضح لنا حقيقة ماهية العلاقة بين "ال خليفة والفقيه المسلم":

النموذج الأول: الإمام الفقيه أبو حنيفة النعمان الذي رفض التعاطي مع الخلفاء وتطلعاتهم السياسية والفكرية فتعرض للعزل والنفي والتعذيب والسجن في العهدين الأموي والعباسي.

النموذج الثاني: الإمام الفقيه أحمد بن حنبل الذي تصدى للمعتزلة التي قالت في "خلق القرآن" اضطهد وعزل ولوحق وعذب وسجن وحرقت كتبه في عهد الخلفاء العباسيين "المأمون والمعتصم والواثق".

النموذج الثالث: المعتزلة الفرقة الدينية السياسية تكمن أهميتها لقولها في عدة مسائل جوهرية في العقيدة أهمها القول في "خلق القرآن" و "حرية الإرادة" ومرتكب الكبيرة". ولقد تبنى مذهبها ثلاثة خلفاء عباسيين "المأمون والمعتصم والواثق"، وأصبحت المذهب الرسمي "للدولة"، لقد تم ملاحقتها وتشييدها وحرقت كتبها وقتل زعمائها ومنظريها ومفكرها وقضااتها في عهد الخليفة العباسي المتوكل الذي مال إلى أهل السنة والأشاعرة.

الأهداف التي دعت الخليفة الحاكم لاستخدام الدين والفقهاء اللذين أفتوا بما ينسجم ومصالح الخليفة أو الحاكم هي أهداف سياسية محضة وذلك لتثبيت أركان حكمه، وإطالة مدة حكمه قدر الإمكان ولو كان ذلك على حساب الدين والمجتمع ودماء المسلمين.

العهد الأول عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وما تلاه الخلافة الراشدة، والعصور الوسطى في التاريخ الإسلامي رغم ما سادها من صراع ما بين المسلمين إلا إنها تمكنت في زمن قياسي قصير بناء "دولة إسلامية" عظمى متزامية الأطراف، مستقلة ذات سيادة مطلقة، قوية، متماسكة، مهابة، شيدت حضارة علمية عريقة نهلت منها العالم، كما أنها سيطرت على العالم، وجعلت من اللغة العربية لغة "القرآن" اللغة الرسمية العالمية المتداولة.

الافتراق الذي حدث في الإسلام بين المسلمين وفرقهم إلى شيع وفرق ومذاهب وجماعات وأحزاب وحركات، ونتيجة للصراع الفكري المستعر والافتتال العسكري الدموي والتناحر السياسي المتتالي بين المسلمين المتشردمين المنقسمين سمح لأعداء الإسلام والمسلمين من استغلال ذلك وقلب الموازين السياسية في العالم تلك الموازين السياسية التي دثرت المجد الذي حققه الإسلام "المسلمين"، ودثرت اللغة العربية وانهارت "الدولة الإسلامية"، وجعلت من الحضارة الإسلامية العريقة من قمة القمة إلى قاع القاع.

عندما ننظر واقع الحال في العصر الحديث نجد واقع حال الأمة الإسلامية والمسلمين واقع منقسم متشردم مرير يرثى له، وغاية في التعقيد، وملئ بالإشكاليات السياسية والعقائدية الجسيمة. كما نجد المسلمين

تأهين ضائعين ما بين الأفكار الإسلامية التي تحملها كل من الجماعات الإسلامية المعاصرة سواء المعتدلة أو المتطرفة أو المتشددة وما بين النهج الإسلامي الذي جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من جهة، ومن جهة أخرى نجدهم مفترسين من قبل الفكر الغربي والشرقي "الفكر العلماني والاشتراكي والشيوعي والديمقراطي" المناقض للفكر الإسلامي، والذي غزى الأمة الإسلامية وعشش فيها وسيطر على عقول أبناء الأمة الإسلامية وأدت إلى انهيار "الدولة الإسلامية"، فهذا يدل على أن المسلمين لم يتعلموا من الدروس والعبر والتجارب التي مر بها المسلمون على مدار التاريخ الإسلامي.

من كل ما سبق ارتكز الباحث على تدعيم رأيه بالخلاصة التالية والتي تدعم رأي الباحث بضرورة فصل الدين عن السياسة: إن الإسلام بمضمونه يركز على مجموعة من المبادئ والمثل والنصوص والقواعد والأسس التي يراد بها أن تكون وسائل لتنظيم السلوك الإنساني في الحياة من ناحية التفكير والاعتقاد والحركة والسكون والعبادة والعادة والمعاملة والسلوك بما يحقق مطالب "الجسد والروح"، ويؤمن حقوق الأفراد والجماعة ويرتب علاقات الأفراد والجماعات والشعوب.

لذلك فالإسلام بما تضمنه من قواعد "عبادات، عادات" هو نظام دين "العبادات" ونظام دنيا "المعاملة" ولأنه دستور إلهي لدولة مدنية فقد تميزت القواعد بقابلية التطور والتغيير والقياس لتكون صالحة لكل زمان ومكان وبذلك فهي حين تقوم الدولة فهي الدولة المدنية التي نأخذ بالدين كأحد مصادر التشريع فيها فهي تفصل بذلك "بقوة أحكامها" الدين عن الحياة، فالسلوك الإنساني، والعلاقات بين الأفراد من ناحية وعلاقة الأفراد بالدولة من ناحية أخرى، مصادر التشريع متعددة والدين الإسلامي بما ينظمه من سلوك وما تضمن من أحكام في المعاملات وغيرها من شؤون الحياة فهو يقف على رأس مصادر التشريع وهو مصدر أساسي من مصادر التشريع والقانون لدينا، إلا أنه لا ضير من أخذ جزء من الأحكام التي تتناسب مع مدنية الدولة من الشريعة، فمثلا حكم قانون العقوبات على السارق بالسجن وليس بقطع اليد وهذا تطور وحكم وضعي. أما مثلا الأحوال الشخصية من طلاق وزواج وغيره فهي مأخوذة من الشريعة وتم نصها بشكل أحكام وضعية لكنها لم تخالف الدين.

تأسيسا على ما سبق أعلاه وكون العبادات والشعائر والطقوس الدينية هي ليست مجرد عبادات بل هي في نفس الوقت تهذيبا للنفس وتوجيه وإرشاد وتعليم وتنظيم لأمر الدنيا والحياة، فمقاصد الشريعة "الروح والجسد" فهناك حقوق للخالق وهناك تهذيب للمخلوق لذلك أرى أن الأفضل للمسلم الفصل وأرى أن الدين وأحكام الشريعة تؤدي أساسا إلى الفصل والدليل على ذلك ما يلي:

أولاً: المصالح المرسلّة: وهي المصلحة غير المنصوص عليها في الدين، أي فكر يستدل عليه بالعقل لتحقيق مقاصد الشرع، وهذا المصطلح متعارف عليه بين علماء المسلمين.

ثانيا: قوله تعالى: "ولا يظلم ربك أحدا": وهذا نطق يساوي "عدل الله المطلق"، وهذا دليل الموافقة أي المساواة بين دلالة النطق ودلالة السكوت، فالعدل المطلق هو تعبير مسكوت عنه إذا قارناه بالمنطوق وهو "ولا يظلم ربك أحدا" فإذا علينا أن نبني دولة تحكم بالعدل تحقيقا لأمر الله بالعدل المطلق وعدم الظلم وهنا على التشريع الوضعي أن ينص على أحكاما "وضعية" تحقق العدالة كما أشار الفلاسفة المسلمون وغير المسلمين في الكثير من مؤلفاتهم. وهنا لا شأن للعبادات والمؤسسة الدينية بذلك.

ثالثا: دليل الضرورة: ويعني فقدان الخيار لصالح ضرورة واحدة تحفظ مقاصد الشرع وحياة الناس واملاكهم وعقولهم ودليل ذلك قوله تعالى: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه" وهنا فمن لا ضرر من ابتكار أحكام وضعية تتماشى وواقع التغيير في المجتمعات بما يحفظ مقاصد الشرع. وأحيانا تكون الأحكام الوضعية حصن لحماية الدولة وكف أيدي الإرهابيين الذين يتضرعون بالدين وكذلك كف تسلط رجال الدين وتكفير للناس على الصغائر.

رابعا: القاعدة الشرعية: "نصب الدليل على المسألة" أي أن الأحكام الوضعية ليست شرعا بذاتها ولكنها دليل للشرع يجوز فيه الخلاف، وعليه فيجوز القول بأن الأحكام والقوانين الوضعية هي اجتهاد بشري للتفسير وتنظيم أمور الدنيا والدولة، مع احترام قواعد الدين والأخذ بالاستنتاج والاستدلال لطرق الحكم الرشيد المدني لصالح المجتمع.

خامسا: العقل الاستدلالي: وهو يختلف عن العقل الصريح الجامع بين كل البشر، فالعقل الاستدلالي هو ما يعمل لفهم الدين والحياة والكون بطريقته الخاصة، لذلك فالاستدلال مشروع لوضع قواعد وضعية.

سادسا: دليل أصل الإباحة: وهنا يعني أن كل ما لم يحتوي في مضمونه أمرا ولا نهيا في الشريعة، وخير الناس بين الفعل أو الترك وهنا أي مسألة من هذا القبيل تنتظم بقانون وضعي.

لكل ما سبق أرى أن الأفضل والمفترض الفصل بين الدين والحياة.

ومن هنا تبدأ بداية النهاية.

ملاحظة أحب الباحث أن يشير لها: قال الفيلسوف "هيجل" في مبادئ فلسفة الحق صفحة 44 يقول: "إن نصف الفلسفة يبعد عن الله وأن الفلسفة الحقة تقود إليه، ويمكن قول الا لشيء نفسه عن الدولة".

والله ولي التوفيق

المراجع والمصادر

المصادر الأولية:

القرآن الكريم.

الحديث النبوي الشريف.

الكتب والمؤلفات:

- (1) شولتسة راينهارد. الإسلام والسلطة-التوظيف السياسي للدين، في مشيل لودرز، هل ينهض الإسلام؟ حول مستقبل العالم العربي، ميونخ 1993، ص110. في الهامش رقم 19. مرجع ألماني.
- (2) الصغير عبد المجيد. المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية-قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة: النهضة المصرية العامة للكتاب، 2011.
- (3) النبهان محمد. نظام الحكم في الإسلام، دراسة تتضمن معالم النظام السياسي الإسلامي ومصادره والسلطات العامة فيه، 1974، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت.
- (4) العلي صالح. محاضرات في تاريخ العرب، ج1، الموصل، مطابع دار الكتب، 1981م.
- (5) الحديثي نزار. الأمة في سياسة النبي والخلفاء الراشدين، 1978م، بغداد، دار الحرية.
- (6) الرئيس محمد. النظريات السياسية الإسلامية، ط4، 1966م القاهرة، دار المعارف.
- (7) مبارك سيد. حياة محمد (ص). الناشر: المكتبة المحمودية القاهرة، رقم الإيداع 2004/1743.
- (8) دولة فلسطين، وزارة التربية والتعليم العالي. النظم الإسلامية، للصف الثاني عشر، فرع التعليم الشرعي، ط1، 2010/2011 من مركز المناهج.
- (9) جيورجيو كونستانس. نظرة جديدة في سيرة رسول الله، تعريب د. محمد التونجي، الدار العربية للموسوعات، ط1، 1983،
- (10) مكتبة الفكر الجديد، 2016.
- (11) الخياط عبد العزيز. النظام السياسي في الإسلام، ط2، 2004م، القاهرة، دار السلام للنشر.
- (12) مصطفى مصطفى. أصول تاريخ الفرق الإسلامية، 1424هـ/2003م.
- (13) الشهرستاني محمد، الملل والنحل، المحقق أحمد محمد، ج1، ط2، 1413هـ/1992م، الناشر: دار الكتب العملية، بيروت-لبنان.
- (14) عثمان عبد التواب. أثر الخوارج في الفكر الإسلامي المعاصر، أصل هذا الكتاب رسالة ماجستير، من الجامعة الأمريكية المفتوحة/قسم أصول الدين/شعبة العقيدة 12/شعبان/1424هـ / 2003/10/9م، سلسلة الرسائل الجامعية 2.

- (15) الندوي سراج الرحمن. تقریض أ. د. عبد العزيز العمري. الخلفاء الراشدون، ط2، 1430هـ/2009م، دار كنوز إشبیلیا للنشر والتوزيع.
- (16) أ. د. محمد عمارة. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. ط2. 1988. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت.
- (17) الحنفي علي. شرح الطحاوية في العقيدة السلفية تحقيق أحمد محمد شام، مكتبة الرياض الحديثة.
- (18) حلمي مصطفى. قواعد المنهج السلفي، بحوث في العقيدة الإسلامية، ط2005، 1م، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
- (19) الصلابي علي. أمير المؤمنين الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: شخصيته وعصره. ط1، 2004. القاهرة-مصر: دار التوزيع والنشر الإسلامية.
- (20) الندوي أبو الحسن. التفسير الساسي للإسلام، ج1، الناشر: دار أفق الغد.
- (21) محمد وليد. المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية العربية المعاصرة، رسالة ماجستير غير منشورة كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2002م.
- (22) أبو زهرة محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد، ج1، بغداد، دار الفكر العربي، د. ت.
- (23) المودودي أبو الأعلى. مناهج الانقلاب الإسلامي، ط3، القاهرة، دار العروبة للطباعة، د. ت.
- (24) البوطي محمد. كبرى اليقينيان الكونية، ط8، 1981، دمشق، دار الفكر.
- (25) أ. د. عمارة محمد. محمد (ص) الرسول السياسي، الأهرام.
- (26) العقاد عباس. عبقرية الإمام، ط8، 2008م، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- (27) قراملكي محمد. الإمامة، أجوبة الشبهات الكلامية/4، ترجمة حسن الهاشمي، ط1، 1437هـ/2016م، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.
- (28) د. بيضون إبراهيم. ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- (29) طقوش محمد. تاريخ الدولة الأموية 41-132هـ-661-750م، ط7، 1431هـ/2010م، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
- (30) أبي الحسن الأشعري. مقالات الإسلاميين، ج1.
- (31) د. بصول فخري. الأشاعرة.
- (32) د. يونس عماد، و د. الياسري عبد الكريم. أضواء على نشأت القدرية، مجلة جامعة كربلاء العلمية، المجلد الرابع، العدد 2، حزيران 2006م.
- (33) الشيخ الفوزان صالح. نص محاضرة ألقاها بمدينة الطائف يوم الإثنين 3/3/1415هـ في مسجد الملك فهد بالطائف.

- (34) أ. م. د. النصر الله، جواد. واصل بن عطاء متكلمًا. كلية الآداب-جامعة البصرة. ملف العدد، العدد التاسع 2008.
- (35) المسير سيد، المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، ط2، 1989، دار المعارف القاهرة، ص 163.
- (36) رستم سعد، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزع الجغرافي، دار الأوائل للنشر والتوزيع الإسكندرية، 2004.
- (37) عبده محمد. نهج البلاغة مجموع ما اختاره الشريف الرضى من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ج1، دون سنة نشر، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.
- (38) النشار سامي. نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، ج2، ط9، 1977، دار العارف، القاهرة.
- (39) أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ط1، دار الفكر العربي.
- (40) أ. د عبد الشافي عبد الطيف. العالم الإسلامي في العصر الأموي 41-132هـ/661-750م دراسات سياسية، ط1 1429هـ/2008م، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
- (41) ابن خلدون. عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. ج1، العبر وديوان المبتدأ والخبر، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، ط باريس، 1858. مكتبة لبنان علي مولا.
- (42) خياط خليفة، تحقيق د. ضياء العمري، تاريخ ابن خياط، ج1، ط2 مزيدة ومنقحة، 1405هـ/1985م، دار طيبة، الرياض.
- (43) الدينوري أبي حنيفة، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، مراجعة د. جمال الدين الشيال، وزارة الثقافة والإرشاد القومي الإقليم الجنوبي الإدارة العامة للثقافة.
- (44) د. عيسى رياض. الحزبية السياسية حتى سقوط الدولة الأموية، تقديم أ. د سهيل زكار، ط1، 1412هـ/1992م.
- (45) الإمام المسعودي أبي الحسن بن علي. مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، اعتنى به وراجعته كمال مرعي، ط1، 1425هـ/2005م، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت.
- (46) د. فاروق، عمر. الثورة العباسية. دار الشؤون العامة، بغداد. 1989. ص5. وانظر ابن كثير: ج10، ص5. وأنظر ابن كلخان: وفيات الأعيان، ج3.
- (47) د. الصالح صبحي. النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، ط1، الناشر: منشورات الشريف الرضي، 1417هـ.
- (48) د طقوش محمد. تاريخ الدولة العباسية، ط7، 1430هـ/2009م دار النفائس.
- (49) ابن النديم أبو الفرج محمد. الفهرست، المحقق إبراهيم رمضان، الناشر: دار المعرفة بيروت-لبنان.
- (50) أمين أحمد. ضحى الإسلام، ج1، ملتزمة الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية القاهرة.

- (51) العلوم البحثية في الحضارة العربية الإسلامية.
- (52) محمد فايز. قسم فلسفة القانون وتاريخه/ كلية الحقوق-جامعة الإسكندرية.
- (53) د. صبحي عبده سعيد، الحكام وأصول الحكم في النظام الإسلامي، القاهرة، دار الفكر العربي، 1985.
- (54) أمين، أحمد. ضحى الإسلام. ج3. ط2، ملتزمة الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- (55) الجر خليل والفاخوي، حنا. تاريخ الفلسفة العربية. ط1. دار الجليل. بيروت لبنان.
- (56) د. سالم، عبد الرحمن. التاريخ السياسي للمعتزلة. ط1، 1989 الناشر: دار رؤية.
- (57) الربيعي، فالح. المعتزلة فكرهم وعقائدهم، الناشر دار الثقافة للنشر، 2001.
- (58) أ. د. عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي، ط2، 1991، الناشر: دار الشروق القاهرة.
- (59) أبو زهرة محمد. أبو حنيفة حياته وعصره-آراؤه وفقهه، ط2، ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي.
- (60) غاوجي وهبي. أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء ط5، 1413هـ/1993م، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
- (61) الزهيري، شريف. ترويض المحن "دراسة تحليلية لأهم المحن التي مر بها علماء الأمة، ج1، ط1، 2013، دار الصفوة، القاهرة.
- (62) جميل، محمود. خلق القرآن "حين وقف الإمام أحمد في وجه السلطان"، مدونات الجزيرة، 2018م، على الموقع الإلكتروني <https://blogs.aljazeera.net>.
- (63) أركون محمد. فك الارتباط ما بين اللاهوت والسلطة، دراسة بمجلة تحولات، العدد 4، 1991م.
- (64) مجلة الهلال. عدد يوليو، 1925م.
- (65) خالد خالد. الدولة في الإسلام، ط4، 1425هـ/2004م، دار المقطم للنشر والتوزيع.
- (66) د. غالي شكري. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ط1، الناشر: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- (67) رفعت السعيد، الإرهاب إسلام أم تأسلم، ط1، سينا للنشر 1995.
- (68) أ. د. عمارة محمد. أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
- (69) المودودي أبو الأعلى. موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ط2، 1386هـ/1967م، دار الفكر الحديث-لبنان.
- (70) المودودي أبو الأعلى. منهج الانقلاب الإسلامي، ط3، 1408هـ/1988م، الدراسات السعودية للنشر والتوزيع.
- (71) الألباني محمد. الشريط 201 من سلسلة الهدى والنور. أنظر آراء الإمام الألباني التربوية.
- (72) الأسيوطي أبو إسراء. مساء السبت 11/شعبان/1417هـ / 1996/12/21م.

- (73) وقفات مع الشيخ الألباني حول شريط من منهج الخوارج، ط1418هـ/1997م، من إصدارات الجماعة الإسلامية بمصر <http://www.almurabeton.org>
- (74) الألباني محمد. مجموع الفتاوى العلامة الألباني، جمع وترتيب أبو سند محمد.
- (75) بن عمار حمودة. أثر المعتزلة في فكر محمد عمار، بحث محكم لقسم الدراسات الدينية في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 22، يناير، 2016، تونس.
- (76) زيعور علي. الاتزانة حيال السلفي، الفكر العربي المعاصر، المفهوم، الإمكان، الشكل، 1989.
- (77) بلقزيز عبد الإله، في الفكر الإسلامي المعاصر، 2002، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان.
- (78) أ. د. عمار محمد. نظرة جديدة على التراث، 1988، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق.
- (79) أ. د. عمار محمد. الإسلام والمستقبل، 1997، الدار العربية للطباعة والنشر، مصر، ص 250.
- (80) أ. د. عمار محمد. الإصلاح بالإسلام معالم المشروع الحضاري للإمام محمد عبده، 2006، دار نهضة مصر.
- (81) أ. د. عمار محمد. الطريق إلى اليقظة الإسلامية، 1990، دار الشروق القاهرة، مصر.
- (82) النيسابوري مسلم. الجامع الصحيح، صحيح مسلم، 4689، الجزء السادس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- (83) النيسابوري مسلم. الجامع الصحيح، صحيح مسلم، 3447، ج8، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- (84) الباز داوود. بناء الدولة، ط2006، 1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية مصر.
- (85) أ. د. عمار محمد. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، 1988.
- (86) أ. د. عمار محمد. الطريق إلى اليقظة الإسلامية 1990.
- (87) البنا حسن. مجموعة الرسائل.
- (88) رسالة المؤتمر الخامس، مجموع رسائل حسن البنا، الشبكة الدعوية نسخة محفوظة 29-1-2017م على موقع واي باك مشين.
- (89) رسالة المؤتمر السادس، مجموع رسائل الشيخ حسن البنا، الشبكة الدعوية نسخة محفوظة 29/1/2017م على موقع واي باك مشين.
- (90) الموقع الرسمي للجماعة-إخوان أون لاين.
- (91) مؤسسة الدراسات الفلسطينية. مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 4، العدد 13، شتاء 1993م.
- (92) ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس، 18/آب/أغسطس، 1988م.
- (93) د. زياد أبو عمرو، "الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة جماعة الإخوان المسلمين وحركة الجهاد الإسلامي"، عكا: دار الأسوار، 1989م.

- (94) عارف العارف، "النكبة: نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود 1947-1955م"، ج2، صيدا-بيروت: منشورات المكتبة العصرية.
- (95) مجموعة رسائل الشيخ حسن البنا. رسالة دعوتنا في طور جديد4، طبعة دار الشهاب، القاهرة.
- (96) رسالة التعاليم الشيخ حسن البنا.
- (97) جويلس إبراهيم. إشراف أ. د. حافظ الجعبري. رسالة ماجستير، العقيدة في فكر جماعة الإخوان المسلمين/دراسة تحليلية، 1435هـ/2014م، جامعة الخليل/كلية الدراسات العليا/قسم أصول الدين.
- (98) الشيخ البنا حسن. مجموعة الرسائل، رسالة العقائد.
- (99) عبد الحليم محمود. الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ رؤية من الداخل، ج2، 1948-1952م، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع.
- (100) رزق جابر. الدولة والسياسة في فكر حسن البنا، ط2، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1990.
- (101) العراقي حسن. الدرر الذهبية في أصول ومناهج الدعوة السلفية، تقيم عبيد الجابري وصالح الحسيمي، ط 1، 1429هـ/2008م، دار الإمام أحمد.
- (102) الورداني صالح. فرق أهل السنة.
- (103) عامر محمود. 2017/9/17، الشيخ حسان محمد. يجدد فكر سيد قطب بصيغة سلفية، موقع واي باك مشين.
- (104) حجازي محمد. 2016/3/14، براءة الدعوة السلفية من الفكر القطبي السروري، موقع واي باك مشين.
- (105) شحاتة نبيل. 2016/8/26، موقع واي باك مشين.
- (106) قطب سيد. معالم في الطريق، القاهرة: دار الشروق د. ت.
- (107) عامر محمود. مخاطر إحياء الفكر القطبي من جديد، 2016/4/4، موقع واي باك مشين.
- (108) النبهاني تقي الدين. نظام الإسلام، ط1، 1372هـ/1953م، منشورات حزب التحرير. وهناك ط6، معتمدة، 1422هـ/2001م، منشورات حزب التحرير.
- (109) النبهاني تقي الدين. الدولة الإسلامية، ط7، 2002، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع.
- (110) هنية محمد. امتداد السلفية لأهل الحديث والمعاني المتعددة للمصطلح.
- (111) د. عماد عبد الغني. الحركات الإسلامية في لبنان، ج1، ط2006، دار الطليعة بيروت.
- (112) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة كريم عزقل، دار نوفل، بيروت 1997.
- (113) الفوزان صالح. الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة.

- 114) كالرلوس. موقع الجزيرة الصفحة الرئيسية، 2011/11/5م. نسخة محفوظة 8/ديسمبر/2011م، على موقع واي باك مشين.
- 115) الحمادي سمير. تأملات مصطلح السلفية الجهادية. نسخة محفوظة 2013/8/8 / على موقع واي باك مشين.
- 116) د. أكرم حجازي. مسائل جوهرية في فكر السلفية "من التوحيد إلى صناعة القيادة"، تنسيق ذروة السنام PDF created with pdfFactory Protrial version www.pdffactory.com، ص15.
- 117) شحادة مروان. تحولات الخطاب السلفي الحركات الجهادية حالة دراسية، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.
- 118) ماكس ويليام. تنظيم الدولة: نهاية العالم، عربي / 16/6/2017 NEWS.م.
- 119) اليوم السابع. رئيس التحرير خالد صالح، الاثنين 2016/5/23م، الرئيسية ثقافة.