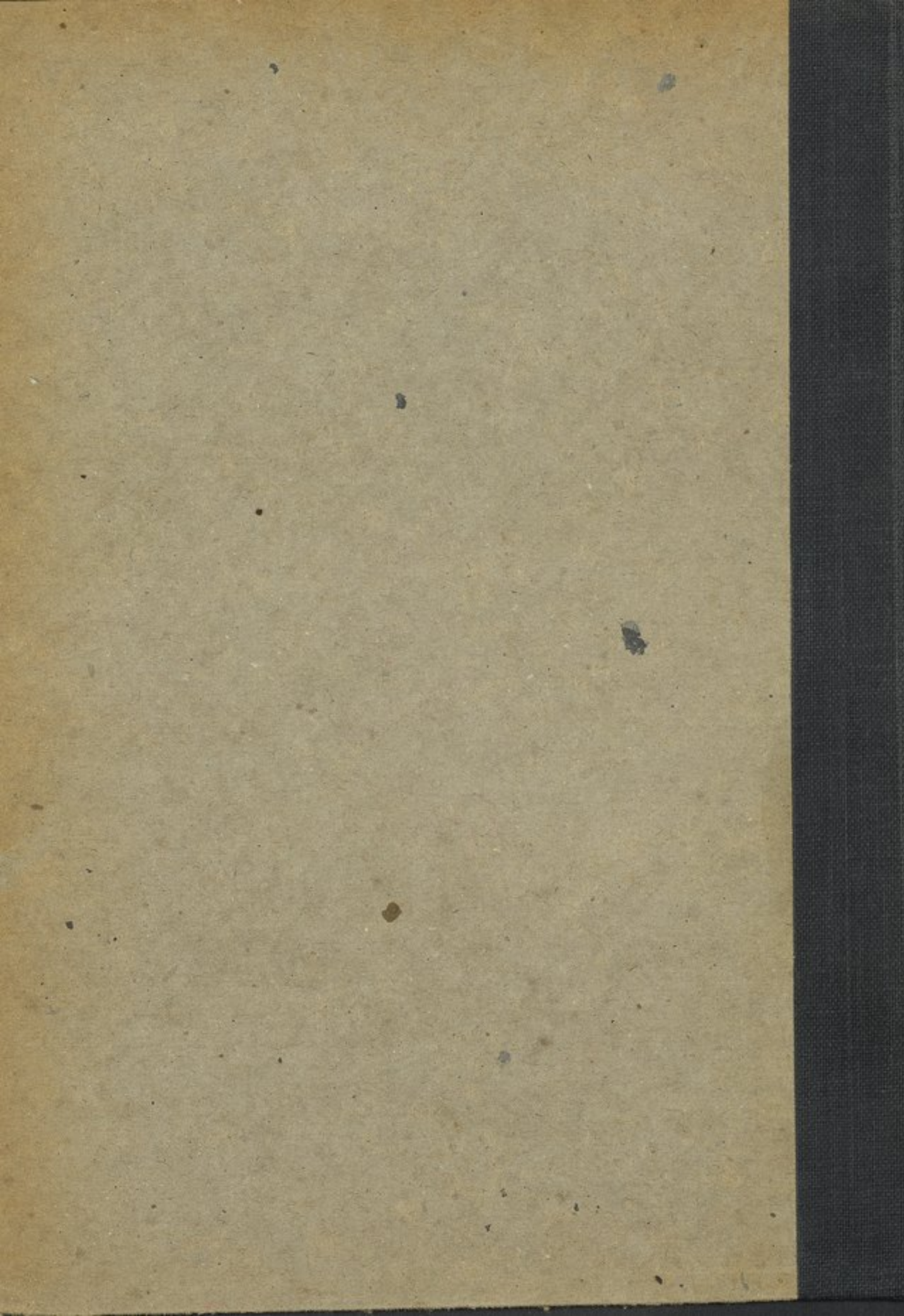
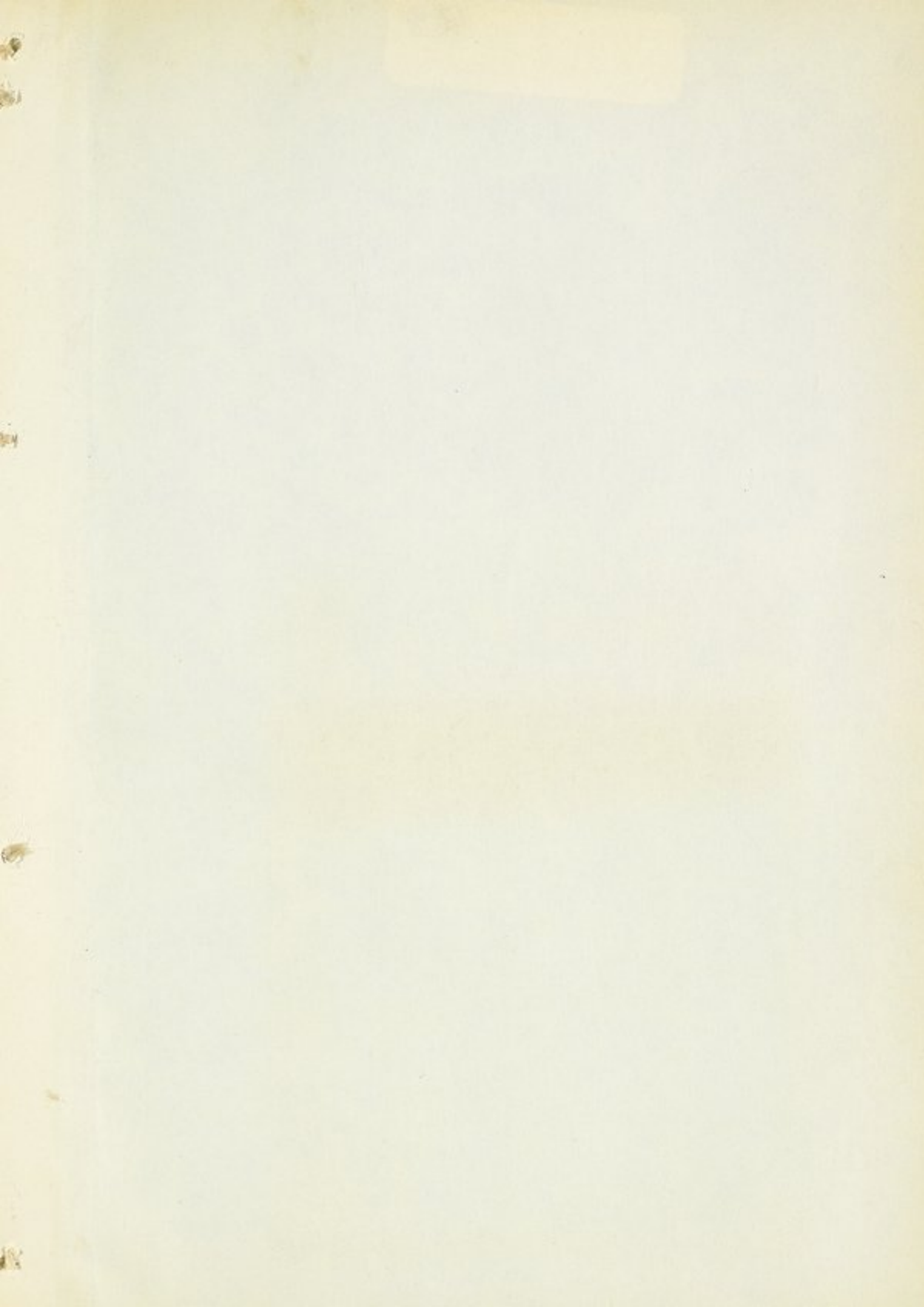




Princeton University Library



32101 074496637



النظرات السياسية الإسلامية

تأليف

محمد ضياء الدين الرئيس

أستاذ التاريخ الإسلامى المساعد بكلية دار العلوم
بجامعة القاهرة

ملشزم الطبع والنشر

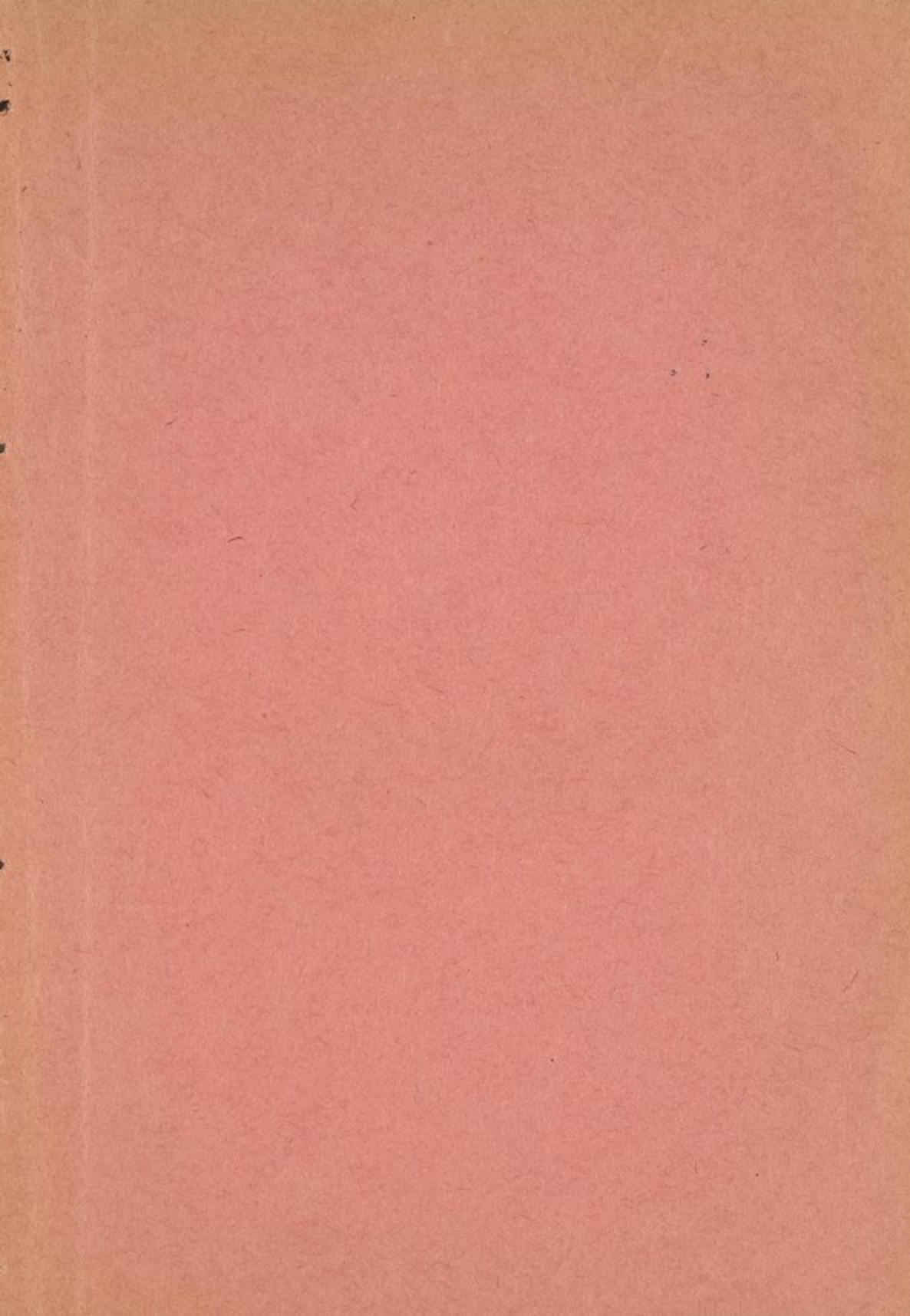
مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (مما والذين سابقا)

الطبعة الأولى

١٩٥٢

مطبعة لجنة البيان العربى



al-Rayyis, Muhammad Diyā' al-Dīn

النظرية السياسية الإسلامية

أحمد زكي أبو شادي
A. Z. Abushady

al-Nazarīyāt al-siyāsīyah

تأليف

محمد ضياء الدين الرئيس

أستاذ التاريخ الإسلامى المساعد بكلية دار العلوم
بجامعة فؤاد الأول

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مفتكم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والله أسأل أن يحقق التفع به ، ويجعله شاملاً ؛ وهو وحده ولى التوفيق ؟

محمّد الدين الرّيس

القاهرة { شعبان سنة ١٣٧١
مايو سنة ١٩٥٢

الفصل الأول

نشأة النظريات الإسلامية

١ — الأسس الأولى

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

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

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

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

عصر النبوة :

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

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

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

ولكن بحسبنا أن ثبت ما قاله كبيرهم ، هو الأستاذ المستشرق « جيب » H. A. R. Gibb
وقد تكشف له الحقيقة ، فقد قال في آخر كتاب صدر له عن الإسلام "Muhammedanism"
= : 1949, in the Series (H. U. L.) P. 27.

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

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

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

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

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

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

الإسلام والسياسة :

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

فالنظام يمكن أن يوصف إذن في وقت واحد بالوصفين ؛ وذلك لأن حقيقة الإسلام شاملة : تجمع بين شئون الناحيتين المادية والروحية ، وتتناول أعمال الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية . بل إن فلسفته عامة تبرز بين الأمرين ، ولا تعترف بالتمييز بينهما إلا من حيث اختلاف وجهة النظر . أما في ذاتيتهما فيؤلفان كلا أو وحدة منسقة ؛ وهما متلازمان لا يمكن أن يتصور انفصال أحدهما عن الآخر . وهذه الحقيقة عن طبيعة الإسلام قد أصبحت من الواضوح بحيث لا تحتاج إلى كبير عناء لإقامة البرهان . وهى مؤيدة من حقائق التاريخ ؛ وكانت عقيدة المسلمين في كل العصور السالفة . وقد بدأ يدركها جمهور من المستشرقين مع عدم قربهم من بيئة الإسلام . ومع ذلك فهناك نفر من أبناء الإسلام ، ممن ينعتون أنفسهم بأنهم « مجددون » ، يجاهرّون بإنكارهم لهذه الحقيقة ! وهم يدعون أن الإسلام ليس إلا مجرد « دعوة دينية » ^(١) : يريدون بذلك أنه ليس إلا مجرد اعتقاد أو صلة روحية بين الفرد وربّه . فلا تعلق له أذن بهذه الشئون التى نصفها

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

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

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

« ليس الإسلام ديناً » فحسب (A Religion) ؛ ولكنه « نظام سياسي » أيضاً (A political system) . وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ، ممن يصفون أنفسهم بأنهم « عصريون » ، يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين — فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان ، لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر . ١ هـ »

(٢) ويقول الأستاذ « نالينو » (G. A. Nallino) (٢) :

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

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

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

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

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

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

(٤) ويقول الأستاذ « ستروثمان » (R. Strothmann)^(١)

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

(٥) ويقول الأستاذ « ماكدونالد » (D. B. Macdonald)^(٢)

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

(٦) ويقول السير « توماس أرنولد » (Sir T. Arnold)^(٣)

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

(٧) ويقول الأستاذ « جب » (H.A. R. Gibb)^(٤)

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

البرهان التاريخى :

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

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

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

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

(4) " Muhammedanism." — 1949 , p. 3.

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

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

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

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

من المصنف :

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

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

تفويض الأمر :

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

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

في اجتماع « السقيفة » :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وقد باذر أحد الفريقين الرئيسيين اللذين كانت تتألف منهما الجماعة الإسلامية يوم الأنصار ، إلى عقد اجتماع فى سقيفة « بنى ساعدة »^(١) ، ليمحشوا هذا الأمر . وتوحي مبادرتهم بالإسراع فى عقد هذا الاجتماع ، فى نفس اليوم الذى توفى فيه

(١) سقيفة « بنى ساعدة » — وهم بطن من الخزرج — فى المدينة كانت بمثابة « دار الندوة » فى مكة : فكانت عادة الأنصار أن يجتمعوا فيها للتشاور فى شئونهم العامة، كما كانت عادة « غريش » أن يجتمعوا فى دارهم . وقد امتدح الله مسلك الأنصار : (راجع تفسير الآية ٣٨ من سورة « الثورى » فى الكشف ، ج ٣ من ٤٠٧ للامام الزمخشري — طبعة للكتبة التجارية سنة ١٣٥٤ هـ) .

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

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

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

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

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

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

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

طبعة الأزهر الحديثة .

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

نشأة نظام الخوفا:

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

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

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

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

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

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

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

(2) D.B.Macdonald : "Development of muslim Theology, Jurisprudence ,

and Constitutional Theory, P. 13.

(٣) الطبري ج ٣ . ص ٢٠٨ (نفس الطبعة) .

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

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

مناقشة رأى « ماكرونالد » :

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

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

(٢) " The Caliphate " P. 20.

(٣) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٣٣٦ .

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

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

(١) الطبري ج ٣ ص ٢٠٩ .

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

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

ثم من هذا الحزب الذى يسميه حزب « الأرستقراطية المسكية » ؟ إن

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

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

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

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

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

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

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

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

« وما رأيك في أن الإنسانية لم تستطع إلى الآن على ما جربت من تجارب ، وبلغت من رقي ، وعلى ما بلغت من فنون الحكم وصور الحكومات ، أن تنشئ نظاماً سياسياً يتحقق فيه العدل السياسي والاجتماعي بين الناس ، على النحو الذي كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه . » . وأضاف إلى ذلك في موضع آخر ^(٢) : « كانت القاعدة الأساسية التي أقام أبو بكر وعمر عليها نظام حكمهما : هي أن يسيرا سيرة النبي في المسلمين ، ما وجدا إلى ذلك سبيلاً . وسيرة النبي في المسلمين معروفة إلى أبعد حد ممكن . وكان قوام هذه السيرة تحقيق العدل الخالص المطلق بين الناس . وما نحتاج — فيما نظن — أن نقيم على ذلك دليلاً . » .

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

(٢) المصدر نفسه ص ١٠ .

الفصل الثاني

نشأة النظريات الاسلامية

٢ - الأحزاب والمذاهب

من عهد إلى عهد :

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

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

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

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

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

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

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

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

ظل هو الأسلوب الذى يرد أن تُسير به « الدولة العالمية » ، فحصل صدام كان لا بد أن يقع ؛ وظهرت العقبات ، وأطلت المشاكل برءوسها ، وتوالى الأزمات التى جعلت الأيام الأخيرة من خلافة « عثمان » مكدره أى تكدير !

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

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

نشأة الفرق :

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

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

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

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

نظريات هذا العصر :

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

(١) خلع الولاية :

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

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

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

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

(ب) رد دعوى قريش :

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

(ح) « عبد الله بن سبأ » وآراؤه :

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

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

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

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

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

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

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

(٥) شرح ابن أبي الحديد ج ١ ص ٤٢٥ .

(٦) فرق الشيعة « للنوختي » ص ٢٢ .

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

(٥) نظرية « أبي زر » الاستراكية :

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

برء ظهور الأعراب :

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

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

(١) المقدمة : ض ١٧٩ « الفصل الثلاثون .

(٢) نفس المصدر : ص ١٧٨ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر ج ٣ ص ١٣٠ .

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

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

الملكية الوراثية :

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

(١) « مروج الذهب » ج ٢ . ص ٢٤ .

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

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

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

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

(٢) نفس المصدر .

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

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

* * *

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

(١) نفس المصدر ص ١٩٩ .

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

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

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

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

الخوارج وآراؤهم :

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

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

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

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

بغداد ١٩١٠) .

والبنى ، وكونوا آراءهم السياسية الخاصة .

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

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

نظريات الشيعة :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) قال « الشهرستاني » : « يعتقدون فيه — أي في محمد بن الحنفية — اعتقاداً فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها واقتباسه من السديد الأسرار بجملة ما : من علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والأنفس . » : الملل والنحل « الطبعة الأولى للأزهر » ج ١ ص ٢٨٠

«الإمامية»، وتظهر نظريات «المهدية» «والوصاية»، ثم «الرجعة» وبالجملة كون «العلقوس» التي سيعرف بها هذا المذهب ثم ستنتقل إلى غيره من مذاهب الشيعة. وقد اشتهر أمر هذا المذهب وارتفع لواؤه؛ بل كاد ينجح في إقامة «دولة» على يد «المختار الثقفي» الذي نهض لمقاومة «ابن زياد» سنة ٦٦ هـ واستولى على «الكوفة»، ثم حارب ابن زياد وقتله. وتروى كتب التاريخ أن أكثر جيشه كان من «الموالي»، وأنه ساوى بينهم وبين العرب في العطاء، فأثار بذلك سخطاً بين جنده من العرب^(١). وعلى لسان المختار وفي هذا العهد نلاحظ أن كلمة «الشيعة» قد أصبحت علماً على هذه الفرقة بالذات، بعد أن كانت تطلق بلا تعيين^(٢). وصارت تتداول مع كلمات «المهدي» و«الوصي» و«الإمام» في أقوال التوابين والمختار وتابعيهم: فمن ذلك قول «رفاعة بن شداد» البجلي أحد «التوابين» عن «سليمان بن صُرد» الخراساني زعيمهم أنه: «شيخ الشيعة»^(٣)؛ وما ورد في حديث لسليمان هذا نفسه إذ قال: «هذا الدهر.. الذي شمل فيه الجور أولى الفضل من «هذه الشيعة»^(٤)؛ وقول «المختار» لابن الزبير: «إني لأعلم قوماً الخ.. تقاتل بهم أهل الشام». قال: من هم؟ قال: «شيعة على بالكوفة»^(٥). وغير هذا كثير. وأيضاً قول المختار وهو يدعو الناس إلى دعوته: «جئكم من عند «المهدي» محمد بن الحنفية وزيراً أميناً»^(٦)، وقوله وهو على المنبر: «إن «المهدي» بن «الوصي» بعثني إليكم أميناً ووزيراً». «^(٧)، وقول كثير عزة وكان من أتباع «محمد»:

(١) الطبري: عند ذكر «ثورة المختار».

(٢) من أمثلة ذلك قول معاوية في خلال وصيته للنفيرة عند ما ولاء الكوفة سنة

٤١ هـ: «شيعة عثمان». ابن الأثير طبعة حسين بك حسني ١٢٩٠ هـ. ج ٣ ص ٢٠٢

(٣) ابن الأثير: ج ٤ ص ٦٧. (٤) المصدر نفسه. ج ٤ ص ٦٨.

(٥) ابن الأثير: ج ٤ ص ٧٣. (٦) المصدر نفسه: ج ٤ ص ٦٩.

(٧) ابن الأثير: ج ٤ ص ٧١.

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

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

(١) ابن الأثير : ج ٤ ص ١٠٦ .

تسأة المعتزلة :

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

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

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

البغدادى . ولم يكونوا على كل حال يُدعون بهذا الاسم فى بادىء الأمر ، أو لم يكونوا يقبلونه ؛ وإنما كانوا يُسمون « القدرية » أو « العدلية » ؛ وكانوا هم يدعون أنفسهم : « أهل العدل والتوحيد » : لقولهم باختيار العبد فى فعله ؛ ونفى صفات الله . ولكن الأستاذ « أحمد أمين » ، وقد أراد أن يأتى بجديد ، عقد فصلا طويلا فى كتابه « فجر الإسلام » ^(١) عن المعتزلة قال فيه : إنه يستبعد أن يكون أحد هذه الأمرين هو سبب تسمية الفرق بهذا الاسم ، وإنما السبب فى رأيه هو أن هناك وجه شبه كبير بين هؤلاء المعتزلة و « معتزلة » آخرين وجدوا فى عصر على ومعاوية ؛ وهو لا يقصد بالآخرين إلا هذا العدد المحدود من الصحابة الذين امتنعوا عن الخوض فى الفتنة ، ولم يشتركوا فى القتال بين على ومنافسيه ؛ وقد سبقت الإشارة إليهم . وما ذلك إلا لأنه ورد عنهم فى بعض النصوص أنهم وصفوا بأنهم « معتزلة » أو « اعتزلوا » . ولم يقدم الأستاذ فى بحثه المستفيض أى دليل على هذه الدعوى غير هذا الاتفاق فى إطلاق اللفظ على الجماعتين ، مع أنه يعترف بأنه كان بينهما نحو مائة عام . وإلا وجه الشبه هذا الذى يزعم أنه موجود بين مبادئهما وأعمالهما .

فأما إطلاق اللفظ : فمن الممكن أن يستعمل الإنسان أى لفظ بمعناه اللغوى فى مناسبات عديدة ؛ ولكن العبرة بالمعنى الاصطلاحى إذا كان يراد منه . وقد رأينا أن كلمة « شيعة » كانت تطلق أولا بلا تعيين على أنصار عثمان وأتباع على ، على السواء ، ولم يقل أحد إن ذلك كان يدل على أن بينهما تشابهاً أو مجانسة . ومن الممكن إلى اليوم أن نستعمل كلمة « اعتزل » و « معتزلة » مادامنا لا نريد لإمعانها اللغوى . ولم يُثبت الأستاذ بعد هذا القول أنه توجد أى صلة تاريخية بين الفئتين مع أنه فصل بينهما كما يقول نحو قرن ، والحقيقة أنه لا توجد أى صلة بينهما أبداً .

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

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

(١) على أن هذا الرأي لم يكن جديداً أيضاً! فقد اعترف الأستاذ أحمد أمين نفسه في هامش الصفحة بأنه قد اطلع بعد الفراغ من كتابة بحثه على مقال للمستشرق «ناليو» ووجد به في هذا الرأي. ونقول نحن إننا نجد هذا الرأي أيضاً في «دائرة المعارف الإسلامية» The Encyclopaedia of Islam Vol. III, P. 787 مادة «معتزلة» للأستاذ H.S. Nyberg. ولا ندرى لماذا لم يشير الأستاذ أمين إلى هذا المرجع؟

ما يقول الأستاذ « أحمد أمين » الذى أراد أن يستنتج أنه كان فى موقف المعتزلة تأييداً للأمويين ولو بطريق غير مباشر ، وأن الأخيرين كانوا شاعرين بهذا التأييد ، ولذلك لم يضطهدوهم . فهذه دعوى تنقضها وقائع التاريخ : إذ أن المعتزلة قد اشتركوا فى القتال مع « يزيد بن الوليد » الثائر ، وكان على مذهبهم ، ضد « الوليد » ابن عمه الماجن الذى خلع وقتل . وكانوا مؤيدين « للزيدية » فى ثورتهم ؛ بل « زيد » نفسه كان معتزلياً : كان تلميذاً لواصل ! وقد قُتل « غيلان » الدمشقى فى عهد هشام بعد أن صب سخطه ولعناته على حكم بنى أمية^(١) ؛ وحتى فى عهد المنصور العباسى كان هذا الخليفة الكبير يخاف من عمرو بن عبيد ويحامله ، لثلاثيـور عليه^(٢) .

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

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

(٢) ذكر المرزبى : أن « المنصور » كان يبالغ فى تعظيمه ، ورناءه بأبيات ؛ ولما سكنه

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

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

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

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

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

أهل الحديث أو السنة :

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

(١) ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) الكامل ج ٢ ص ١٣٦ .

(٢) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٧٩ .

(٣) ابن الأثير ج ٣ ص ٢٠٩ .

(٤) مروج الذهب ج ٢ ص ١٢٨ .

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

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

فرقة المرجئة :

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

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

ابن عَوْن التَّمِيمِي «^(١) وهو من أوائل مؤسسي مذهبهم ؛ وإليه تنسب الفرقة «اليونسية» منهم .

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

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

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

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

(٢) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٣) « » ص ٢٦٨ .

(٤) « » ص ٢٦٣ .

(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٩٤ — وحكى هذا القول عن أبي حنيفة

أيضاً : ص ١٩١ .

من قصيدة طويلة تقتبس منها هذه الآيات (١) :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

الفصل الثالث

الإمامة : مباحثها - ماهيتها

- ١ -

قال العلامة « الشهرستاني » :

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

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

المشكلة الكبرى :

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

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

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

نشأة البحث العلمى :

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

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

« The Caliphate » , P. II. (٢)

Ibid : P. 29. (٣)

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

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

على بن إسماعيل التمار :

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

وقد بحثنا عن شخصية هذا الرجل ؛ فوجدنا أنه من نسل من يدعى « ميثم التمار » وكان هذا مولى « فارسيّاً » لعليّ بن أبي طالب ، من أثر الناس عنده ومن

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

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

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

هشام بن الحكم :

كذلك ذكر « ابن النديم »^(٢) شخصية أخرى هو : « هشام بن الحكم »

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

بمصر) . (٢) الفهرست ، ص ٢٥٠ .

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

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

(٤) نفس المصدر : ص ٢٧١ .

(٥) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٠٢ .

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

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

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

من متكلمي الشيعة :

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

* * *

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

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

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

متكلمو الخوارج :

وكان هذا العصر عصر جدل ومناظرات ؛ إذ ازدهرت فيه صناعة الكلام فانبرى للرد على الشيعة كل من : الخوارج ، والمعتزلة : فمن الأولين « اليان بن رباب » ، قيل عنه إنه كان : من جلة الخوارج ورؤسائهم ؛ كان أولاً ثعلبياً ثم انتقل إلى قول « البيهسية » ؛ وكان نظاراً متكلماً مصنفًا للكتب . وألف كتاب « إثبات إمامة أبي بكر »^(١) . ومما ذكره المسعودي عنه أنه كان له أخ يدعى « علي بن رباب » من كبار الرافضة ، « فكانا يجتمعان في كل سنة ثلاثة أيام يتناظران فيها ثم يفترقان . »^(٢) . ومنهم : « عبدالله بن يزيد » وكان على مذهب « الإباضية » : « كان شريكاً لهشام بن الحكم في متجر واحد بالكوفة ؛ يختلف إلى كل أحبابه يأخذون عنه ، وهما على ما ذكرنا من التضاد في المذهب من التشرى والرفض ، لم يجر بينهما مسابقة ، ولا خروج عما يوجب العلم وقضية العقل وموجب الشرع وأحكام النظر والسير . »^(٣) وله من الكتب : « الرد على الرافضة »^(٤) . وذكر ابن النديم آخرين من متكلمي الخوارج ؛ ثم قال : « ولعل من لا يعرف له كتاباً قد صنف ، ولم يصل إلينا ؛ لأن كتبهم مستورة محفوظة »^(٥) .

متكلمو المعتزلة :

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

(١) الفهرست : « الفن الرابع من المقالة الخامسة » ص ٢٥٦ .

(٢) مسودج الذهب : ج ٢ . ص ١٢٤ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٢٥ .

(٤) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٦ .

(٥) المصدر السابق .

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

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

أبو بكر الأصم :

أما الأول ، وهو « أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم » ^(٣) : فقد عده

(١) « المنية والأمل » للمرئضي : ص ٢٨ ،

(٢) نفس المصدر : ص ٢٩ .

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

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

«المرتضى» من رجال «الطبعة السادسة» من المعتزلة، أى من طبقة أبى الهذيل والنظام وبشر بن المعتز؛ وهى التى تسبق طبقة ثمامة بن أشرس، وابن أبى دؤاد والجاحظ. فكانت حياته إذن فى عصر الرشيد والمأمون: أو فى خلال النصف الأخير من القرن الثانى. وقال فى ترجمته: «كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم... وكان جليل المقدار يكاتبه السلطان». قيل كان يصلى ومعه فى مسجده فى البصرة ثمانون شيخاً. وهو أحد من له الرياسة فى حياته فقط ولأبى الهذيل معه مناظرات. وله تفسير عجيب؛ وكان «أبو على» لا يذكر أحداً فى تفسيره إلا «الأصم»، وعنه أخذ «ابن عليه» ١٠٠هـ. (١)

هشام الفوطى:

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

أحمد الواحد الذى قد حبانا بهشام فى علمه وكفانا
قد أقام المنار بالسنن النهج منيراً، وأحكم البنيانا
وقد تفرد بمسائل. (٢)

المحدثون أو أهل السنة:

وبينا الشيعة والخوارج والمعتزلة كانوا مشتبكين فى هذا الجدل، كان

= الأصم الزاهد المشهور البلخى؛ توفى سنة ٢٣٧هـ. أبو الفداء ج ٢ ص ٢٨ هـ. وتصحيحه ما ذكرنا: أنه هو «أبو بكر بن كيسان» هذا من كبار رجال المعتزلة، وكان يعيش فى عصر الرشيد والمأمون، وإقامته «بالبصرة». أما البلخى الزاهد فإما كانت له صلة بالكلام ولا بالسياسة، وكان متأخراً عن هذا العصر الذى هو موضوع البحث.

(١) المنية والأمل: ص ٣٢ — ٣٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٥.

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

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

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

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

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

الشافعى وأصل الإسلام :

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

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

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

(٢) في الجزء السادس من صحيح مسلم (دار الطباعة العامرة سنة ١٣٣١ هـ) . وكانت وفاة مسلم في عام ٢٦١ هـ . (٣) « الفهرست » ص ٢٩٥ . « المكتبة التجارية — مصر » .
(م — ٦)

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

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

وبذلك أصبح من الممكن أن يوضع فى الإسلام قانون دستورى ، تكون

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

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

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

تفنيد آراء « أرنولد »

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

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

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

الخطأ الثاني :

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

== وكانت المدينة قد فقدت أهميتها ، كركز ثقافي ، منذ وقت طويل .

الخطأ الثالث :

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

الخطأ الرابع :

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

ننتقل الآن إلى القسم الثاني من البحث ؛ وغایتنا منه توضیح حقيقة « الإمامة » ، أو إدراك ماهية « النظام » الذى صار يُسمّى بهذا الاسم . ونرى أن تحقیق هذه الغاية يكون عن طریقین : الأول دراسة الألفاظ أو المصطلحات الفنية المتصلة بهذا النظام ، لتجلیة معانیها وتحديدہا ، ومعرفة المناسبات التاريخية التى ارتبطت بها . والثانى عرض التعاریف المنطقية التى أوردها العلماء لتحديد الحقيقة العامة لهذا النظام ، والمقارنة بينها ، لمعرفة ما يكون بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف . وسنحاول أن نجعل بحثنا التالى محققاً للأمین .

الألقاب الثلاثة الكبرى :

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

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

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

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

(١) « إمام » :

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

يقول « ابن منظور » صاحب « لسان العرب » في مادة « أم »^(١) ما يأتي :
« الأم بالفتح . القصد . أمه يؤمه أما إذا قصده . . . في الحديث : « كانوا يتأمنون شرار تمارهم في الصدقة » ، وفي الكتاب : « فتيّموا صعيداً طيباً »
أي : اقصدوا لصعيد طيب . ثم قال :

« وجمل مئمّ : دليل هادٍ ؛ وناقّة مئمة كذلك . وكله من القصد لأن الدليل الهادي قاصد . والأمة : الطريقة والدين . والأئمّ : العلم الذي يتبعه الجيش . وتأمم به وأتمّ جعله أمة .

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

والإمام : المثال . قال النابغة :

أبوه قبله وأبو أبيه بنوا مجد الحياة على إمام

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

والإمام الخياط الذى يمد على البناء فيبنى عليه ويسوى عليه ساف البناء .
والخادى إمام الإبل وإن كان وراءها ، لأنه الهادى لها . والإمام الطريق . .
لأنه يؤم ويُتبع .

والأمام بمعنى القُدَّام . وفلان يؤم القوم : يقدمهم . قال أبو بكر : معنى
قولهم يؤم القوم أى يتقدمهم ، أخذ من الأمام . يقال فلان إمام القوم معناه هو
المتقدم لهم . . الخ » .

وجمع « الفيروزابادى » هذه المعانى فى « القاموس المحيط »^(١) فقال :
« أمه : قصده ، فائمه وأممه وتأممه ويممه . والتيمم أصله التأمم .

والميم بكسر الميم : الدليل الهادى ؛ والجلل يقدم الجلال .
والإمه ويضم : الحالة ، والشرعة ، والدين ، والنعمة . . والسنة والإمامة .
وأمههم وبهم تقدمهم ؛ وهى الإمامة .

والإمام : ما ائتم به من رئيس أو غيره . والخياط يمد على البناء فيبنى .
والطريق وقيم الأمر المصلح له . والقرآن . والنبي صلى الله عليه وسلم . والخليفة .
وقائد الجند . وما يتعلمه الغلام كل يوم . وما امْتَثِلَ عليه المثل . والدليل .
والخادى الخ » .

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

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

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

آخرون بنبيهم وشرعهم ؛ وقيل بكتابه الذى أحصى فيه عمله .
 « ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة » هود : ١٧ .
 « وإن كان أصحاب الأيكة لظالمين ؛ فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين » .
 الحجر : ٧٩ . أى بطريق يُؤم ، أى يقصد فيتميز .
 « واجعلنا المتقين إماماً » الفرقان : ٧٤ .
 « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن . قال إني جاعلك للناس إماماً » .
 البقرة : ١١٨ .

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

« ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم
 الوارثين » القصص : ٥ .

وأيضاً من هاتين الآيتين :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) الفصل في الملل والنحل ج ٤ : ص ٩٠ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وهو الذى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لرجل ارتعد في حضرته :

« هو به عليك ... فما أنا بملك ... ورو جبار !! »

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

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

وهو الذى قصد إليه على بن أبى طالب حين خطب فى أهل الكوفة ، فأشار إلى معاوية وأنصاره قائلاً : « والله ولو عليكم لعملوا فيكم بأعمال كسرى وهرقل » .^(١)

وقوله أيضاً عنهم ، وهو يخطب فى أتباعه حائثاً لهم على الجهاد : « سيروا إلى القاسطين فهم أهم علينا من الخوارج : سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا « جبارين » يتخذهم الناس أرباباً ؛ ويتخذون عباد الله خولا ، وما لهم دولا »^(٢) وقول عبدالرحمن بن أبى بكر لمروان بن الحكم — وقد سبقت الإشارة إليه : « . . تريدون أن تحملوها هرقلية : كلما مات هرقل قام هرقل ! » .

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

تجبرت الجبار بعد حُجر وطاب لها الخورنق والسدير !^(٣)

وهجا الفرزدق « زياداً » بعد موته ، فقال :

بكيت اسراً من أهل ميسان كافراً ككسرى على أعدائه أو كقيصر^(٤)

وأقبل عروة بن أدية على « ابن زياد » ؛ وقد جلس فى رهان له على الخيل^(٥) ،

فتلا عليه الآيات : « أتبنون بكل ريع آية تعبثون . وتتخذون مصانع لملكم

تخلدون . وإذا بطشتم بطشتم جبارين ؟ ! » .

وجاء فى كلام أخيه « مرداس بن أدية » وهو يحذر « الباجاء » من « ابن زياد »^(٦)

هذا : « إن الله قد وسع على المؤمنين فى التقية فاستترى ، فإن هذا المسرف على نفسه

(١) ابن الأثير : ج ٣ ص ١٤٧ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦ .

(٣) ابن الأثير : ج ٣ ص ٢٠٩ .

(٤) « » : ج ٣ ص ٢١١ .

(٥) « » : ج ٣ ص ٢٢٠ .

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

« الجبار العنيد » ، قد ذكرك ! » .

وقال شاعر من الخوارج بعد أن هرب « ابن زياد » إلى الشام^(١) :
 يارب « جبار » شديد كلبه قد صار فينا تاجه وسلبه !
 فمثل هذا الحكم الغاشم هو الذي جاءت الخلافة — أى الخلافة الصحيحة
 الكاملة كما كانت على عهد الخلفاء الراشدين — لتبيده ، وتزيل معالمه ، وتقوم
 مقامه . وإن هذا المعنى هو الذى قصد إليه « أبو بكر » رضى الله عنه ، ولحظه
 المسلمون الذين بايعوه إذ أطلقوا عليه ذلك اللقب المتواضع ، بدلا من أى لقب آخر
 من ألقاب العظمة والتعالى ؛ ولم يكن لفظه يشير إلا إلى العلاقة التاريخية بين الرسول
 صلى الله عليه وسلم وخليفته ، ليدل على أن حكم الرسول مستمر وباق فى أمته .
 (٣) « أمير المؤمنين » :

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

(١) ابن الأثير : ج ٤ ص ٥٩ .

(٢) المقدمة : ص ١٨٩ الفصل الثانى والثلاثون .

إمامة، وضلالتة :

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

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

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

(١) السيد رشيد رضا : الخلافة : ص ١٠ .

(٢) المقدمة : ص ١٩٠ .

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

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

(١) المقدمة : ص ١٥٩ .

(٢) شرح « العقائد النسفية » ص ١٤٣ .

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

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

وينبغي لمن يبحث هذا الموضوع أن لا يتخذ الأسماء ، فيخلط بين

— أو المدنية بعد السلطة الروحية : إذ أن لقب « إمام » — حسبما زعم — يدل على مؤد لوظيفة روحية ، و « أمير » يشير إلى من يتولى السلطة الزمنية ، و « خليفة » يرمز إلى الصلة المقدسة بين الرسول وخلفائه . انظر : (The Caliphate , PP. 40 — 41 .)

ولكن هذه التفرقة لا أساس لها ؛ ولم تكن تجرى بخاطر أحد لامن الخلفاء ولامن الفقهاء ، سنيين أو شيعة ! فليس في الإسلام تفرقة أصلا بين ناحيتين « روحية » و « زمنية » ؛ والإمام الشيعة يباشر كل الوظائف ومنها قيادة الجيوش ؛ والجهاد في الإسلام هو وظيفة روحية أيضاً ؛ وللقب الإمامة مضاف إلى وصف الإيمان ؛ وقد سبقت الإشارة إلى أن معاجم اللغة تقول : « والإمام يكون قائد الجند » . والواقع أن الألقاب الثلاثة كانت تتبادل ، بدون مراعاة فارق بينها ، دالة على نفس الشخص ، كما ذكرنا من قبل . فالذي يبدو أن الأستاذ المستشرق تغسل كلام « ابن خلدون » ولكنه لم يتثبت من فهم معناه . ثم إنه فسر تلك الألفاظ تفسيراً حرفياً محضاً ؛ والتفسير الحرفي يبعد بنا عن الحقائق كل البعد .

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

تعريف « الإمامة » :

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

يقول أبو الحسن الماوردى^(٢) : « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة

الدين وسياسة الدنيا » .

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

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

فهذا التعريف يشمل ثلاثة عناصر : ١ — أن الإمامة للخلافة عن النبوة .
٢ ، ٣ — وأن موضوع هذه الخلافة حراسة الدين أولاً ، ثم سياسة الدنيا ثانياً .
ويلاحظ أن النص على العنصر الأخير كافٍ في الدلالة على أن الماوردي —
قاضي قضاة بغداد ومن كبار علماء فقه الشافعية — كان يرى أن مما يدخل
في صميم اختصاصات النبوة سياسة الدنيا ؛ ولذا وجب أن يُخلف الرسول في هذا
الأمر . وقوله : « حراسة الدين » يفيد أن وظيفة الإمام حراسته وحمايته والذب
عنه ، أى لا شرحة أو التبديل فيه . ومما ينطوى تحت هذه الحراسة أن يدل
الإمام بتصرفاته وأعماله على أنه حافظ للدين ، مراعى لأوامره .

وعموم هذا التعريف يدل على أن الإمامة ليست حقاً شخصياً أو امتيازاً
لفرد أو لفئة ؛ ولكنها وظيفة تؤدى . فالعبرة فيها بأداء تلك الوظائف التي نص
عليها ، لا بوجود شخص أو أشخاص . غير أن التعريف من وجهة أخرى فيه
غموض يحتاج إلى إيضاح ؛ فنوع نظام الحكم الذى يتضمن الإشارة إليه لا يتميز
بالنسبة إلى غيره من نظم الحكم الأخرى ؛ ولا يُبين كيف تأسس الدنيا ؟ فهذا
كله يحتاج إلى نص أو تفصيل .

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

خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(١) .

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

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

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

وكان التفتازاني قد نقل هذا التعريف عن الإمام « الرازي » ، ولكن بزيادة قيد فيه ، هو : « لشخص واحد من الأشخاص » . وأوضح الناقل السبب الذي من أجله ذكر « الرازي » هذا القيد ، فقال : « وهو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لنفسه ^(١) » ؛ فكأنهم كانوا يرون ، إذن ، أن الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا — أصلاً — إنما هي للأمة . وهذا مبدأ له قيمته السياسية والدستورية الكبرى ؛ إلا أن تعريف الإمامة نفسها — فيما يبدولنا — قد فسد بإضافة هذا القيد ، إذ جعل نطاقها ضيقاً وحصرها في شخص من الأشخاص . فالدافع إلى الاحتراز دافع طيب إلا أن النتيجة غير موافق عليها . ثم إن بعض المؤلفين قد اعترض على هذا التعريف أيضاً ^(٢) بأنه قد ينطبق على مقام النبوة ، فهي « رئاسة عامة في هذه الأمور لشخص واحد » . وبالجملة فالتعريف يبعد بنا عن المعنى « الوظيفي » للإمامة كما عرضه الماوردي إلى المعنى « الشخصي » . فالتعريف الأول لا يزال — إذن — هو الأفضل .

وقال « عضد الدين الأيوبي » بعد أن أورد هذا التعريف : « الأولى أن يقال ^(٣) :

« هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة ، بحيث يجب اتباعه

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

(١) المصدر السابق . والموافق أيضاً ج ٨ ص ٣٤٥ .

(٢) الموافق : ج ٨ ص ٣٤٥ . « طبعة الحاج محمد ساسي المغربي ١٩٧٧ » .

(٣) المصدر نفسه .

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

ابن خلدون وأنواع الحكم :

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

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

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

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

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

(١) نفس المصدر .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٨ .

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

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

(١) المقدمة ص ١٥٩.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٨.

(٣) د د د ص ١٥٩.

الفصل الرابع

الإسلام ووجوب الحكم

تمهيد :

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

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

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

مذهب الوجوب:

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

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

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

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

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

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

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

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

بالعقل أم بالسرعة ؟

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

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

وفى نهاية الأمر يُضطر أهل السنة إلى أن يقيموا الدليل على مذهبهم من العقل ، لأن خصومهم يصرون على أن يعرفوا ما هو مستند الإجماع . ويعترف المعتزلة أيضاً بالأدلة الشرعية ؛ ولكنهم يقولون إن العقل سبق بالإدراك ، ثم جاء الشرع مظهراً ومؤيداً لحكمه . وكلا الطرفين فى خاتمة المطاف يقرون أنه لا تنافى بين الشرع والعقل ؛ وأن لا تعارض بينهما ، بل هما منسجمان كل منهما يؤيد الآخر . ويبدو — نتيجة لذلك — أن رأى الأقرب إلى الصواب هو رأى بعض المعتزلة^(١) ، وهؤلاء هم : الجاحظ ، وأبو القاسم الكعبى ، وأبو الحسين الخياط : فقد قالوا إن الإمامة وجبت بالعقل وبالشرع معاً ؛ أى بلا تفاوت بين المصدرين ، ولا تفريق بينهما فى الزمن أو للرتبة . وهذا هو ما يثول إليه الأمر عند الفريقين على كل حال ، وهو أيضاً رأى الذى نراه .

البرهان الأول :

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

(١) المواقف وشرحها : ج ٨ . ص ٣٤٥ .

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

« أيها الناس : من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ؛ ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت . وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . واستمر إلى أن قال : « وإن محمداً قد مضى بسنيله ، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به ؛ ^(١) فانظروا وهاتوا آراءكم » . فناداه الناس من كل جانب : صدقت يا أبا بكر ! ولكننا نصبح وننظر في هذا الأمر ، ونختار من يقوم به . ولم يوجد من يقول إن الدين يصلح من غير قائم به .

وأيضاً لما قرب وفاة أبي بكر قال : تشاوروا في هذا الأمر . ثم وصف عمر بصفاته ، وعهد إليه واستقر الأمر عليه . قال الشهرستاني بعد أن حكى ذلك ^(٢) : « وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أن يحوز خلو الأرض عن إمام . فدل ذلك كله على أن الصحابة ، وهم الصدر الأول ، كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام . » ثم أتبع ذلك بقوله :

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ٤٧٩ . وروى أيضاً على ما جاء في (الواقف) : « ولا بد لهذا الدين من يقوم به » ج ٨ ص ٣٤٦ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٨٠ .

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

وقال ابن خلدون في هذا المقام ، أيضا^(١) :

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

هذا ملخص استدلالهم من هذا الوجه . وقد يؤيدون هذا الدليل بذكر بعض الآيات والأحاديث على أنها بعض ما استند إليه الإجماع ، كما فعل «الماوردي»^(٢) . إذ قال : « ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين . قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ؛ ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المتأمرون علينا . وروى هشام ابن عمرو عن أنى صالح ، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « سيليكم بعدى ولادة : فيلكم البر بربه ويليكم الفاجر بفجوره ، فاستمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق ؛ فإن أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فلكم وعليهم . »

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

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

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٣ .

من مصادر التشريع ، ولا سيما أن العصر الذي يختاره هو الذي كان فيه الإسلام في أنقى حالاته ، وكان أهله يفهمون الإسلام ومبادئه على حقيقتها خير الفهم .
فهذا — إذن — هو تقرير الدليل الأول ^(١) .

البرهان الثاني :

هو دليل عقلى شرعى . والمقدمة الأولى منه نظرية مشتركة يكاد يقرها كل المفكرين الإسلاميين الذين تكلموا عن طبيعة الدولة ، حتى لم يكن أن تعتبر إحدى الخصائص الذاتية التي يتميز بها تفكيرهم السياسى . وخلاصتها أنهم يبدأون بتقرير هذه الحقيقة : وهى أن الإنسان كائن اجتماعى ، أو كما يعبر ابن خلدون : « مدنى بالطبع » أى أنه لابد أن يعيش فى مدينة ، أى فى مجتمع . ويبرهنون على هذه الحقيقة بإثبات عجز الإنسان عن أن يعيش وحده ، وأنه محتاج إلى غيره ؛ ثم يبينون أن حاجات الإنسان متنوعة ، وأن هذه الحاجات تؤدى إلى توزيع الأعمال ووجود الصناعات ، فتوجد المدينة أو « العمران » . ثم فى نفس الوقت يقولون إن الاجتماع البشرى إذا تكوّن على هذه الصورة ، فلا بد أن يحدث الاختلاف بين الناس ويقع التنازع ، ويؤدى ذلك إلى المشاحنات

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

والحروب ؛ وإلى المهرج وسفك الدماء ، والفوضى ؛ بل إلى الهلاك ، وذلك إذا خلى بينهم وبين أنفسهم بدون وازع . وفي هذا قال صاحب « المواقف »^(١) : « فإنهم (أى الخلق) مع اختلاف الأهواء ، وتشتت الآراء ، وما بينهم من الشحناء ، قلما ينقاد بعضهم لبعض ؛ فيفضى ذلك إلى التنازع والتواثب ؛ بل ربما أدى إلى هلاكهم جميعاً . ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر ، بحيث لو تبادى لعطلت المعاش ، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه ، تحت قائم سيفه . وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين . » وذكر الماوردي^(٢) : « . . ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين ، وهمجاً مضاعين . وقد قال الأفوه الأودى — وهو شاعر جاهلي :

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

« وأما القاعدة الثانية : أى مما تصلح بها الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة ، وأمورها ملتزمة ، فهي سلطان قاهر . تتألف برهته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيمته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبية ؛ لأن في طباع الناس من حب المبالغة على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينسكفون عنه إلا بمانع قوى ، وراذع ملى . وقد أفصح المتنبي بذلك حيث يقول :

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

(١) الإيجي : « المواقف » ؛ ج ٨ . ص ٣٤٦ . « طبعة ساسى المغربى » .

(٢) « الأحكام السلطانية » : ص ٣ — ٤ .

(٣) « أدب الدنيا والدين » : ص ١١٤ . « طبعة وزارة المعارف ١٩٢٣ » .

(٤) المقدمة : ص ١٠٧ . « الفصل السابع » .

« اعلم أن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر ، كما قال تعالى : « وهديناه النجدين » ؛ وقال « فآلهما فجورها وتقواها » . والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ، ولم يهذب الاقتداء بالدين . وعلى ذلك الجمل الغفير إلا من وفقه الله . ومن أخلاق الشر فيهم الظلم والعدوان ، بعض على بعض . فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه ، إلا أن يصده وازع . ثم تمثل بيت المتنبي السابق : « والظلم من شيم النفوس .. الخ^(١) » .

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

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

البرهان الثالث :

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

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

جمعها الإمام « الغزالي » في واجبين : المعرفة ، والعبادة ؛ وذكرهما على أنهما اللذان يتم بهما نظام الدين . وحينئذ قال ^(١) : « نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن ، وبقاء الحياة ، وسلامة قدر الحاجات : من الكسوة والسكن والأقوات والأمن . . . ولعمري من أصبح آمناً في سربه معافى في بدنه وله قوت يومه ، فسكناً حيزت له الدنيا بحذاقيرها . . . فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية . وإلا فمن كان ، جميع أوقاته ، مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة ، وطلب قوته من وجوه الغلبة ، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلته إلى سعادة الآخرة ؟ » . ثم زاد على هذا قوله ^(٢) : « إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع . وهذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة ؛ وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج ، وعم السيف ، وشمل القحط ، وهلك المواشي ، وبطلت الصناعات ؛ وكان كل غلب سلب ، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حياً . والأكثر يهلكون تحت ظلال السيوف . ولهذا قيل : « الدين والسلطان توأمان » ؛ ولهذا قيل : « الدين أس والسلطان حارس ، وما لا أس له فهدوم ، وما لا حارس له فضائع . »

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

وفي هذا المعنى ، أى وجود التلازم بين الدين والدنيا ، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر ، قال الماوردي ^(٣) :

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

(٢) نفس المصدر .

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

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

الملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى.

وأما الواجبات الاجتماعية أو العامة : فهى تلك الواجبات التى فرضها الدين على الأمة كوحدة متضامنة ؛ وهى تكون القسم الأعظم من المقاصد الدينية ؛ وهى ما أسماها الفقهاء « فروض الكفاية » . ومنها الجهاد مثلاً ، والحسبة ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وهذه الفروض لا يمكن أن يقوم بها فرد أو أى أفراد — أياً من كانوا — وإنما تحتاج إلى تدبير وتنظيم ، واختيار وتوجيه . ولا يمكن أن ينهض بذلك إلا سلطة عامة تكون لها إرادة فوق الإرادات الفردية ، وتتوفر لها الطاعة وتستطيع الأمر والنهى والتوجيه . وهذه هى سلطة الإمامة ، فالإمامة واجبة لتأدية كل هذه الفروض ، ولهذا يقول « الشهرستانى »^(١) مبيناً علة الفرضية :

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

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

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

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

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

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

البرهان الرابع :

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

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

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

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

وقد تكلم « ابن أبي الربيع » وهو أحمد بن محمد ، في رسالته « سلوك الممالك في تدبير الممالك ^(١) » عن أركان المملكة ، فقال : إن لها أركاناً أربعة : « الملك ، والرعية ، والعدل ، والتدبير » . وقصد بالعدل : الدين ، كما أوضح ذلك ؛ وعرفه بأنه « حكم الله تعالى في أرضه » .

وذهب مؤلف كتاب « المنهج السلوك في سياسة الملوك » ، وهو عبد الرحمن بن عبد الله ^(٢) ، إلى أن أركان المملكة أو الدولة خمسة : هي الوزارة ، والرعية ، والقوة ، والمال ، والحصون ومنها الرجال . وهذه الأركان الخمسة لها قاعدة هي قاعدة الملك ولكن ، كما قال ، « هذه القاعدة وأركانها الخمسة لها أساس لا تثبت إلا عليه ؛ فإذا فقد هذا الأساس اختلت الأركان ؛ واضطربت القاعدة ، وأفضى الأمر إلى هدم الجميع . » ثم زاد ذلك توضيحاً وتأكيذاً ، فقال : « وأما الأساس الحامل للمملكة فهو الدين : إعلم أن الدين أساس المملكة لا قوام لها إلا به ، ولا تثبت أركانها إلا عليه . وهو إقامة منار الإسلام ، وإظهار شعائر الحق ، وإتباع أحكام الشرع والعمل بالقرائن والسنن ومنهديات الشريعة ، وإقامة الحدود ، وامتنال أمر الشارع

(١) ابن أبي الربيع : « سلوك الممالك » ص ٨٠ و ٩١ (طبعة صبرى السكردى ١٣٢٩ هـ)

(٢) عبد الرحمن بن عبد الله : « المنهج السلوك » ص ١٤ و ٢٠ (طبعة أبوشادى ١٣٢٦ هـ)

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

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

ثم قال ، تعليلاً لما اختاره الشارع : « فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب .. فجور وعدوان ؛ ومذموم عنده .. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً ، لأنه نظر بغير نور الله ؛ لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة ، فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم . وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم ، من ملك أو غيره ... وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » ؛ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم » . والمقدمة الثالثة التي بها يكمل برهانه هي : « وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ، ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء » . والنتيجة التي يستخلصها من ذلك كله هي : « فوجب ، بمقتضى الشرائع ، حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم ^(٢) » . ويختم قائلاً : « فقد تبين لك من ذلك معنى « الخلافة » .

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

(٢) المصدر نفسه .

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

مذهب الجواز :

أما الذين قالوا بجواز الإمامة ، على المعنى الذي حددناه آنفاً ، فهم أقلية كما ذكرنا : وهم الحنابلة الأولى ، والنجيدات من الخوارج — والأولون هم طليعة الخوارج عندما انفصلوا عن عليّ ، والأخيريون أتباع « نجدة » ، وهو عطية ابن عامر الحنفي — وقال به أيضاً فريق من المعتزلة ، وعلى رأسهم أبو بكر الأصم ، وهشام بن عمرو الفوطي . ولعباد بن سليمان تلميذ هشام — من المعتزلة أيضاً — رأى سنذكره بعد قليل .

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

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

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

« وخالفهم (أى الجمهور) شذمة من القدريّة : كأبي بكر الأصم وهشام القوطى : فإن « الأصم » زعم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام ؛ وزعم « هشام » أن الأئمة إذا اجتمعت كلتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام ؛ وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام . »^(١) أى أنه يقول يجوز الإمامة فى حالة فقط دون أخرى هى حالة الفتنة والخلاف ، دون الأمن . أما فى هذه الحالة الأخيرة فتجب الإمامة لاجتماع الناس عليها .

وقال الماوردى^(٢) : « وعقدها لمن يقوم بها فى الأئمة واجب بالإجماع ؛ وإن شذ عنهم الأصم . »

وقال « الشهرستانى »^(٣) : « قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدريّة (وذكر الاسمين السابقين) أن الإمامة غير واجبة فى الشرع وجوباً لو امتنعت الأئمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب ؛ بل هى مبنية على معاملات الناس . فإن تعادلو وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه ، استغنوا عن الإمام ومتابعته . »

وقال مكمل المذهب فى موضع آخر^(٤) : « نعم لو احتاجوا إلى رئيس يحى بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام ، وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدماً عليهم جاز ذلك ، بشرط أن يبقى فى معاملاته على النصف والعدل . »

وقال « ابن حزم »^(٥) — بعد أن ذكر إجماع المسلمين على وجوب الإمامة

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

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٣ .

(٣) نهاية الإقدام : ص ٤٨١ .

(٤) المصدر السابق : ص ٤٨٤ .

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

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

وقال « عضد الدين الإيجي » وشارحه^(١) : « ومنهم من فصل . فقال بعضهم — كesham الفوطى وأتباعه — يجب عند الأمن دون الفتنة . وقال قوم — كآبى بكر الأسم وتابعيه — بالعكس : أى يجب عند الفتنة دون الأمن . أما رأى « عباد بن سليمان » فقد انفرد الأشعرى بروايته^(٢) قال : « واختلفوا هل يكون بعد على إمام ؟ فقال أكثر الناس قد يكون بعد على إمام . وقال عباد بن سليمان : لا يجوز أن يكون بعد على إمام . واعتل بأنهم أجمعوا فى عصر أبى بكر وعمر وعثمان وعلى أنه جائز أن يكون إمام ، واختلفوا بعد على هل يجوز أن يكون إمام أم لا ؟ . والامة لا تجتمع على شئ تختلف فى مثله . »

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

(١) المواظف : ج ٨ . ص ٣٤٥ .

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

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

(٤) نفس المصدر .

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

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

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

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

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

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

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

أولنا الجواز والرد عليها :

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

فقد قال المدافعون عنه من المتكلمين :

أولاً — إن وجود الإمامة يخالف مبدأ المساواة : فإن الناس كأسمان المشط ، أو كابل مائة لانجد فيهاراحلة ؛ وكل واحد من المجتهدين مثل صاحبه ؛ فمن أين يلزم وجوب طاعته لمن هو مثله ^(١) ؟

وثانياً — إن هناك تعارضاً بين الطاعة وحق الاجتهاد ، أى الاستقلال بالرأى . فكيف نجعل إماماً واجب الطاعة من تجوز مخالفته ، إذا أدى اجتهاد الفرد إلى ذلك ^(٢) ؟

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

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

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

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨٣ .

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

وخامسا — بما أنه لا تجب عصمة المتولى فيتصور حينئذ منه الكفر والفسوق ، فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه ؛ وإن عزل أدى إلى الفتنة إذ يحتاج في عزله إلى محاربه^(١) .

وسادسا — أن الانقطاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه . ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه ، في كل ما يعين لهم من الأمور الدنيوية عادة . فلا فائدة في نصبه للعامه^(٢) .

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

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

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

(١) المواقف : ج ٨ . ص ٣٤٧ .

(٢) و (٣) نفس المصدر .

(٤) قرر الفخر الرازي هذه القاعدة فقال :

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

• الأربعين في أصول الدين : ص ٤٢٨ — طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٣ هـ »

علماء الفقه إنه ينبغي أن نتحمل أخف الضررين ؛ وقالوا أيضا « إن دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب » . فهب أننا سلمنا بهذه الأضرار التي تذكرونها عن الإمامة أو الحكومة ، فهل هي تقاس بالأضرار البالغة العظيمة التي تترتب على تركها أو عدم وجودها ؟ إن الأضرار التي تترتب على عدم وجودها هي : الفوضى ، والتنازع ، والتقاتل ، وسفك الدماء ، وضياع الحقوق ، وتعطيل أحكام الشريعة — وإنكم لا ترضون أبداً بتعطيلها — وعدم الدفاع عن الإسلام ، وإبطال الجهاد ، وفقد أوطان الإسلام استقلالها ، ووقوعها فريسة في يد الأعداء ، أعداء الله وأعداء الدين . وجملة القول هي هلاك الإسلام والمسلمين جميعاً ! فهل ما ذكرتم من أمور تافهة يوازي هذه الأضرار كلها ^(١) ؟ !

الرد على دعاوى بعض المعاصرين

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

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

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

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

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

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

(م — ٩)

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

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

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

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

يزيد معناه توضيحاً، فيقول: — مشيراً إلى الحكم وتدير أمور الدنيا والسياسة —

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وبعد هذا ماذا يريد بقوله: «انتهت الرسالة بموت الرسول صلى الله عليه

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

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

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

فهذا هو الأساس الثاني الذي بنى عليه دعاؤه قد أنهار ، فيها ركل ما بناه عليه أيضاً . ونمرض عما ورد بعد ذلك في كتابه : من مطاعن على أبي بكر رضي الله عنه نفسه ، والصحابه ؛ وأنهم أقاموا حكومة غير إسلامية ، أغراضها دنيوية ، للترويج لمصالح العرب ؛ ولم تسكن حربهم لله ، بل للخوض في الملك ؛ وأن أبا بكر كان أول ملك في الإسلام ؛ وأن دولته قامت على السيف والقوة الخ : (ص ٩٢ وما بعدها إلى آخر الكتاب) . فهذا — على الأقل من الناحية العلمية — تشويه للتاريخ

مذهب الشيعة :

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

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

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

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

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

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

ومن النتائج التي انبثت على مذهب المعتزلة أن « فعل اللطف » واجب على الله . وفسروا « اللطف » بأنه — على حد ما عرفه به صاحب المواقف ^(١) — « الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، كبعثة الأنبياء » ، قال : « فإننا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية . » اهـ . ونقل الرازي ^(٢) عن الشريف المرتضى أنه قال : « إعلم أن مرادنا من اللطف الأمر الذي علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر . بشرط أن لا ينتهي إلى حد الإلجاء » .

الرؤى على المذهب :

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

(١) عضد الدين الإيجي : المواقف ، ج ٨ . ص ١٩٦ .

(٢) الاربعين في أصول الدين : ص ٤٢٩ .

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

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

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

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

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

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

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

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

قدرة على إقدار الغير على التصرف في جميع أهل الشرق والغرب .
تاسعاً : إن الإمام نائب الله تعالى ونائب رسوله ، ونياية الغير لا تحصل إلا بإذن ذلك الغير ؛ فوجب أن لا يثبت الإمام إلا بنص الله ونص رسوله .
فثبت أن الإمامة لا تثبت إلا بالنص ^(١) .

عاشراً : وهو عندهم من أقوى الأدلة ، ويجمع كثيراً من الأدلة السالفة بطريق ضمني : أن الإمام هو « حجة الله » على خلقه ، أو حجة الله في الأرض .
ويقصدون بذلك أنه هو البرهان أو الدليل القاطن على أن الله أراد أن يبلغ شرعه لعباده ، وأنه يخاطبهم ويكلفهم باتباع أوامره واجتناب نواهيه ؛ فلولاً هذا الدليل لكان للناس عذر في العصيان . ولكن وجوده يزيج عذر المكلف .
وقد أخذوا هذا المعنى من قوله تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » فكما أن إرسال الرسل هو حجة الله على عباده ، فكذلك الأئمة حجة له ^(٢) .

والواقع أن الشيعة يقيسون « الإمامة » على « النبوة » . وهذا القياس عندهم هو قاعدة حجبتهم ، وهو المنبع الذي يستمدون منه استدلالاتهم .
قال الشهرستاني ^(٣) : « قالت الشيعة الإمامة واجبة في الدين عقلاً وشرعاً كما أن النبوة واجبة في الفطرة عقلاً وسمعاً . وإن احتياج الناس إلى إمام واجب الطاعة يحفظ أحكام الشرع كاحتياج الناس إلى نبي مرسل ؛ واحتياج الخلق إلى استبقاء الشرع كاحتياجهم إلى تمهيد الشرع » .

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

(١) ورد أكثر هذه الأدلة في كلام الامام غفر الدين الرازي في أثناء مناقشته لمذهب الشيعة والرد على آرائهم ، وقد لخصناها عنه . أنظر : « المسألة التاسعة والثلاثون » ص ٤٢٦ — ٤٣٩ من كتابه : « الأربعين في أصول الدين » .

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٤٨٥ .

(٣) نفس المصدر : ٤٨٤ .

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

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

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

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

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

ويرد الشهرستاني ^(٣) على دعواهم « النص » بدليلين ،

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

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

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

(١) الفصل في الملل والنحل : ج ٤ ص ٩٤ .

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

(٣) « نهاية الإقدام » : ص ٤٨١ .

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

(١) الأربعين في أصول الدين: ص ٤٣٩.

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

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

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

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

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

بالإمام تمام الصلاة والزكاة ، والصيام والحج والجهاد ، وتوفير الفاء
والصدقات ، وإمضاء الحدود والأحكام ، ومنع الثغور والأطراف .
الإمام محل حلال الله ، ويحرم حرام الله ، ويقم حدود الله ، ويذب عن
دين الله . ويدعو إلى سبيل ربه .
الإمام كالشمس الطالعة المجللة بنورها للعالم ، وهي في الأفق بحيث لا تنالها
الأيدي والأبصار .
الإمام : البدر المنير ، والسراج الزاهر ، والنور الساطع ، والنجم الهادي في
غياهب الدجى . . .

الفصل الخامس

العقد السياسي ومسائله

نظريّة العقد :

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

وقد بحث الأستاذ الدكتور « السنهوري » طبيعة عقد الإمامة بصفة خاصة كما عرضه علماء الشريعة الإسلامية ، فقال عنه : « إنه عقد حقيقي »⁽¹⁾ أى أنه عقد مستوف للشرائط ، من وجهة النظر القانونية . ووصفه بأنه مبنى على الرضا ، وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذى يستمد منه الإمام سلطته ؛ وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمة . ثم أشار فى مواضع أخرى إلى أن مفكرى الإسلام

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

وهذا نص عبارته :

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

وأيضاً :

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

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

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

المعاملات في الشريعة :

لقد صور علماء الشريعة الاتفاقات التي تنشئها الإرادات الإنسانية الحرة

(1) « Le Califat » : P. 5 .

فن ذلك قوله :

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

(2) Ibid : Pp . 17 - 19 .

(م — ١٠)

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

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

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

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

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

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

الرزمة هي الأصل :

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

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

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

وهذه هي الأدلة المثبتة لذلك:

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) راجع ص ١٠١ من هذا الكتاب .

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

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

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

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

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

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

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

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

١٠ — « وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة ؛ وإن كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير : لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين ؛ وتقليد الوزير نيابة عن نفسه » ص ٣٠ .

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

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

* * *

فكرة « الكفاءة » أو « التمثيل » :

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

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

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

أهل الحل والعقد :

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

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

(١) الأحكام السلطانية : ص ٤ .

كل من له قدرة على الاختيار : كل من كان أهلاً لأن يختار . ولذا اكتفى « البغدادى » ^(١) بأن يقول :

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

وكل ما عرض له « الماوردى » بشأن تعيينهم أنه قال ^(٢) : إنه يشترط فيهم شروط ثلاثة ، وهى : —

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

ثالثاً : رأى والحكمة المؤدىبان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف .

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

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

(١) أصول الدين : ص ٢٧٩

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

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

وأشار « النووى » إلى أهل الحل والعقد فى كتابه : « المنهاج » ^(١) على أنهم « العلماء والرؤساء ووجوه الناس ، الذين يتيسر اجتماعهم » . ولا يعتبر هذا ، بالمثل ، تعييناً لهم ؛ إذ أننا لا ندرى ماصفة الرياسة على وجه التحديد ، أو شرط الوجاهة . ولا من هم الذين ينطبق عليهم هذا الوصف أو ذاك . وفى عبارته أيضاً من الغموض ما فى كلام غيره . ولعله يقصد بهذين قادة الأمة ، الذين يعبرون عن رأيها . ولا بد أن يُشترط فيهم على أية حال الشروط التى ذكرها « الماوردى » .

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

(١) النووى : « المنهاج » : ج ٧ . ص ١٢٠ « شرح الرملى » .

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

مسألة العدد :

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

ولسكنا نبدأ أولاً بتسجيل الآراء :

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

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

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٠٠ ص . ١١٠ . طبعة الأزهر .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٠٩ .

(٣) الأحكام السلطانية : ص ٥ .

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

وارتأى « القلانسي » — شيخ البغدادى — ومن تبعه ، أن الإمامة تنعقد
 بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام ؛ وليس لذلك عدد مخصوص ^(١) .
 وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة ، وفي مقدمتهم « الجبائى »
 — على ما رواه الماوردى ^(٢) — أن أقل عدد تنعقد به الإمامة « خمسة » ، يجتمعون
 على عقدها ، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة . واستدلوا على ذلك بأمرين : الأول :
 أنبيعة أبى بكر رضى الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ، ثم تابعهم الناس
 فيها ؛ وهم : عمر بن الخطاب ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وأسيد بن حضير ، وبشير
 ابن سعد ، وسالم مولى أبى حذيفة . والثانى : أن عمر رضى الله عنه جعل الشورى
 فى ستة ، ليعقد لأحدهم برضا الخمسة .

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

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

(١) أصول الدين : ٢٨١

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٥ .

(٣) الرملى : شرح المنهاج ، ص ٧٠ . ص ١٢٠ .

(٤) الأحكام السلطانية : ص ٥ .

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

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

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

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

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

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

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

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

موافقة الإرادة العامة :

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

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

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

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

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

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

(١) أصول الدين : ص ٢١٨

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦ .

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

الرابع : أن الرملى ، شارح « المنهاج » للنووى ، علق على عبارة الأخير : « تفقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد » بقوله^(٢) : « لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس ؛ ويكفى بيعة واحد انحصار الحل والعقد فيه » . وتؤدى قريباً من المعنى الأخير ، أيضاً ، عبارة الشهرستانى^(٣) ، وهى : « .. ولو عقد واحد — ولم يسمع من الباقيين نكير — كفى ذلك » .

الخامس : أن من البراهين التى استدلل بها العلماء على وجوب نصب الإمام أن به تتحقق وحدة الأمة ، ويستتب الأمن ، وينتظم الأمر ؛ فكيف يتحقق كل ذلك إذا كانوا قد قصدوا من أقوالهم السابقة التى رويها أن الإمامة يجوز أن يعقدها واحد أو عدد قليل ، دون رضا أو استشارة الآخرين ؟ إن ذلك لن يؤدى إلا إلى تعدد الأئمة — أو مدعى الحق فيها — ووقوع النزاع ، وانتشار الفوضى . فمحال إذن أن يكون الفقهاء قد عنوا هذا المعنى الذى يناقض تماماً ما قرروه من قبل . السادس : أنهم قالوا عن الإمامة أنها حق مشترك بين الله والعباد ، فهى تنطوى على حقوق لله والعباد ؛ وهذه حقوق جليلة تتوقف عليها حياة الأمة ، بل بقاء الدين . فكيف يجاز أن يُترك التصرف فيها كلها لفرد أو أفراد ، إلا إذا كان المراد أن هذا أو أولئك يعبرون عن إرادة الأمة ، ويتكلمون بلسانها ؟

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

(١) الأحكام السلطانية : ٦ .

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

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

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

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

وأوضح مسألة مبايعة « أبي بكر » ، رضى الله عنه ، فقال : « لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه ، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة ، لم يصير إماماً بذلك . وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة » .

وأكمل شرحه بقوله : « وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار ، الذين هم بطانة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والذين بهم صار للإسلام قوة وعزة . . . جمهور الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الذين بايعوا أبا بكر » .

وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ، ففي كل بيعة لابد من سابق ^(٢) اهـ . وهذا كلام واضح لا يحتاج إلى بيان .

التاسع : بحث الإمام « الغزالي » أيضاً هذا الموضوع ^(٣) . وبعد أن فند دعاوى « الباطنية » — وهم فرقة من غلاة الشيعة — الذين صرحوا باعتراضهم على مذهب أهل السنة للقول بهذا الرأي — انتهى إلى النتيجة الآتية : قال :

(١) « منهاج السنة النبوية » لابن تيمية : ج ١ . ص ١٤١ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ . ص ١٤٢ .

(٣) الغزالي : « الرد على الباطنية » . ص ٦٤ — ٦٥ « طبعة جوليئير » . ليدن

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

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

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

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

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

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

فإن المقصود الذى طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء فى مصطدم تعارض الأهواء ... ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبرى كل زمان . »
وختم كلامه قائلاً :

« وإما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته ، والانتقياد له فى أمره ونهيهِ اهـ . »

الدليل العاشر ، وهو الأخير : والآن نختم هذه الأدلة بذكر خطبة تاريخية ألقاها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، عقب عودته من آخر حجة له بمكة قبيل وفاته :

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

قال: فغضب عمر، وأجاب: «إني إن شاء الله لتقسأ المشية في الناس، فمحذرم هؤلاء الذين يريدون أن يغضبهم أمرهم.»

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

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

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

(٢) المصدر نفسه: ج ٤، ص ٣٣٨.

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

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

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

فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين ، فإنه لا بيعه له ، هو ولا الذي
بايعه ، تفرّة أن يُقتل ! »

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

ولاية العهد :

قدّمنا أن ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان : النص ، أو الاختيار^(١) . وإذا
كانت الإمامة تنعقد أيضاً بولاية العهد : أى بأن يعهد الإمام إلى شخص يعينه
أو يحدد صفاته ليخلفه بعد وفاته ، سواء أكان المعهود إليه قريباً أو غير ذلك ،
فإن هذه الخطوة — وهذه هى النقطة الأولى التى نرانا بحاجة لأن نؤكددها
— ليست طريقاً جديداً لثبوت الإمامة ؛ وهى لا تخرج عن ذينك الطريقين
اللذين أسلفنا ذكرهما . بل ما هى فى الحقيقة إلا صورة خاصة أو أسلوب معين
للموسيلة الثانية وهى : الاختيار . وسيأتى توضيح ذلك .

وقد قرر الفقهاء أن جواز انعقاد الإمامة بولاية العهد ثابت بالإجماع : فهذا
هو « الماوردى » يقول : ^(٢) « وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد

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

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

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

« نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار » .

(٢) فمقتضاها :

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٨ .

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

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

(١) المقدمة : ص ١٧٥ .

(٢) المصدر نفسه .

إن الفقهاء حين قرروا أن الإمامة يجوز أن تنعقد بولاية العهد إنما أرادوا — ولو أنهم أحياناً لا يذكرون ذلك صراحة لأنه مفهوم من كلامهم — أن الإمام الذي هو موضوع حكمهم ، والذي يعطونه هذا الحق في العهد ، إنما هو الإمام الشرعي فقط : الإمام الذي انتخب وبويع من الأمة بيعة صحيحة ، ولا بد أنه كان عند البيعة مستوفياً لكل الشرائط التي تشترط في منصبه : فيكون إذن أميناً ، ثقة ، ورعاً مخلصاً لله ، ناصحاً للمسلمين . فمثل هذا الإمام إذا عهد إليه بالاختيار فإنه لا بد أن يجعل رائده تحقيق المصلحة العامة ، ويعرف أنه مسئول أمام ربه عن اختياره ، ولا بد أن يختار أصلح الناس للنهوض بواجبات المنصب الخطير . وفي المثلين التاريخيين اللذين ذكرهما الفقهاء ليستبطلوا منهما حكم ولاية العهد — وقد سبقت الإشارة إليهما — كان أبو بكر وعمر ، رضي الله عنهما ، رجلين من هذا الطراز ، بل إمامين مثاليين . وحين اختار كل منهما لم يجعل غايته إلا أن يختار أقدر الناس على تحمل أعباء المنصب ، وأكثرهم استيفاء للشروط ، ولم يختار ابناً أو قريباً لقرباه . ومن أجل هذا قال « الماوردي » ^(١) : « فإذا أراد الإمام أن يعهد بها ، فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها ، والأقوم بشروطها » . ولذا قال ابن خلدون ، أيضاً ، كما رأينا ^(٢) : « إن حقيقة الإمامة النظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم » ؛ وأنه — أي الإمام — « وليهم والأمين عليهم » ؛ وأنهم « يثقون بنظره هم كما وثقوا به فيما قبل » . فهذا ، إذن ، هو نوع الإمام الذي يتحدثون عنه .

يضاف إلى ذلك أنهم قد نصوا على أن من يُعهد إليه لا بد أن يكون مستوفياً لشروط الإمامة ، وهي شروط كثيرة دقيقة ، وإلا كان العهد باطلاً . فهذا نص عبارة « الماوردي » ^(٣) : « وإذا عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح العهد

(١) : الماوردي ، ص ١٠١ .

(٢) : ابن خلدون ، ص ٢٧٤ .

(٣) : الماوردي ، ص ١٧٥ .

(٤) : الماوردي ، ص ١٧٤ .

(١) الأحكام السلطانية : ص ٩ .

(٢) المقدمة : ص ١٧٥ .

(٣) الأحكام : ص ٩ .

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

الإمامة لا تورث :

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

(١) الأحكام : ص ١٠

(٢) المقدمة : ص ١٧٦ . ف ٣٠ .

(٣) أصول الدين : ص ٢٨٤ .

(٤) الفصل في المثل والنحل : ج ٤ . ص ١٦٧ .

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

الرضا بالعهد:

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) تاريخ الطبري : ج ٥ . ص ٥١ (طبعة محمد عبد اللطيف الخطيب - المطبعة الحديثة) .

(٢) نفس المصدر .

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

(٤) منهاج السنة : ج ١ . ص ١٤٢ .

(٥) نفس المصدر : ج ١ ص ١٤٣ .

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

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

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

تعدد الأئمة :

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

وقال الماوردي ^(٢) : « وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما ؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد ؛ وإن شذ قوم فجوزوه » .

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

(١) أصول الدين : ص ٢٧٤ .

(٢) الأحكام : ص ٧ .

(٣) الأحكام : ص ٣٢ .

وقال إمام الحزمين^(١) : « والذي عندى فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز ؛ وقد حصل الإجماع عليه . وأما إذا بعد المدى ، وتخلل بين الإمامين شسوع النوى ، فللاحتمال في ذلك مجال . وهو خارج عن القواطع » .

ونقل هذا رأى عنه ، ببعض تصرف ، صاحب « المواقف »^(٢) .

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

وقد حكى الشهرستانى^(٤) رأى « الكرامية » ، فقال :

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

وحدة الأمة الإسلامية :

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

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

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

(٣) الفصل : ٤ . ص ٨٨ .

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

كلها تدعو المؤمنين إلى الوحدة ، وتنههم عن التفرق والتنازع . فمن يقرأ هذه الآيات والأحاديث يتجلى له واضحاً أن الوحدة من أزم الفرائض الواجبة على الأمة الإسلامية ؛ وأن المسلمين متحتم عليهم أن يعيشوا دائماً متضامنين ، وهم يد على من سواهم . فمن هذه الآيات : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » المؤمنون : ٥٢ ؛ « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » آل عمران : ١٠٥ ؛ « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » آل عمران ١٠٣ ؛ « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » — الأنفال : ٢٦ . ومن الأحاديث : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى » ؛ وقوله عليه السلام : « من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يشق عصاكم فاضربوه بالسيف كأننا من كان » . ومثله الحديث : « إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » ؛ فهو محمول — كما صرح به العلماء — على ما إذا لم يندفع المنازع إلا بقتله : أى خاربه ، لأنه حينئذ باغ تنطبق عليه أحكام البغاة .

ولايجادل أحد — بعد الوقوف على هذه النصوص الصريحة من القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف — فى أن المسلمين يجب أن يكونوا دائماً أمة واحدة بل إن كيانهم وبقائهم متوقف على هذه الوحدة . ولكن الذى ينبغى أن يبحث : هل وحدة الأمة تتطابق دائماً مع وحدة الامامة ؟ وهل لايتصور أن تتحقق الوحدة إلا إذا كان هناك إمام واحد ؟ . فما قد رأينا الفقهاء حينما وجدوا — فى ضوء ما أثبتت لهم التجارب العملية — أن وحدة الامامة تكون فى كثير من من العصور متعذرة ، قد أفتوا بأنه يجوز تعددها عند اتساع المدى وتباعد الأقطار . والذى تبرهن عليه حقائق التاريخ أن تعدد الامامة قد يكون أدعى إلى اقتدار الأمة على إصلاح حالها ، وتديبر شئونها ، وإلى مضاعفة قواها ، بازدياد قوات الوحدات التى تتألف منها ؛ بينما تكون وحدة الحكومة أو الإدارة — مع اختلاف

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

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

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

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

فهذا تحقيق الأمر في هذا الموضوع . والله أعلم بالصواب .

مسائل فرعية أخرى :

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

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

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

ولم يجز من الشيعة إمامة المفضول إلا « الزيدية » .
وأكثر أصحاب الشافعي على جواز عقد الإمامة للمفضول ، إذا كانت فيه شروط الإمامة ؛ وأوضح ذلك الماوردي ، وهو من أصحابه ، فقال ^(١) : « ولو ابتدأوا بيعة المفضول مع وجود الأفضل ، نظر : فإن كان ذلك لعذر دعا إليه كون الأفضل غائباً أو مريضاً ، أو كون المفضول أطوع في الناس وأقرب في القلوب ، انعقدت بيعة المفضول ، وصحت إمامته . وإن بويع لغير عذر ، فقد اختلف في انعقاد بيعته . وقد أجازها أكثر من الفقهاء والمتكلمين إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة ، لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار ، وليست معتبرة في شروط الاستحقاق » .

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

والذى أثار هذه المسألة — كالمسألة السابقة — هم الشيعة : فهم يوجبون أن يعرف الإمام باسمه وعينه ؛ بل يعتبرون ذلك من أصول الإيمان . ولكن جمهور أهل السنة يقولون : إن الذى يلزم كافة الأمة هو معرفة إفضاء الخلافة إلى مستحقها بصفاته — أى على الجملة دون التفصيل — إلا « أهل الاختيار » الذين تقوم بهم الحجة ، وبيعهم تنعقد الخلافة ، فهؤلاء هم الذين تجب عليهم المعرفة السكاملة . وقد علل الماوردى ذلك بأنه « لو لم يكن كل واحد من الأمة أن يعرف الإمام بعينه واسمه لزم الهجرة إليه ، ولما جاز تخلف الأبعد ، ولأفضى ذلك إلى خلو الأوطان »^(١).

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

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

وللغزالى رأى آخر عبر عنه قوله : « إنهم لو اختلفوا فى مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة »^(٣) ؛ وأوضح السبب فى ذلك إذ قال : والكثرة فى الأنباغ والأشباغ ، وتناسر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح^(٤) ورؤى عنه أيضاً قوله : « فإن ولى عدد موصوف بهذه الصفات ، فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر ؛ والمخالف باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق »^(٥). وهناك مسائل جزئية أخرى كثيرة ، لا نرى ضرورة لذكرها .

(٢) المصدر نفسه : ص ٨

(١) الأحكام : ص ١٤

(٤) نفس المصدر : ص ٦٢

(٣) الرد على الباطنية : ص ٦٣

(٥) رشيد رضا : الخلافة ، ص ٤٨

الفصل السادس

الولايات والشروط والواجبات

— ١ —

عقود أخرى :

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

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

(١) الأحكام السلطانية : ص ٢١

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

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

(٣) المقدمة : ١٩٦ . ف ٣٤

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

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

التفويض والتنفيذ :

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

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

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

(٢) نفس المصدر : ص ٢١

(١) الأحكام : ص ٢٥

(٣) » : ص ٢٥

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

ولما كانت الولاية التي تمنح بمقتضى عقد التفويض لها هذه الميزات ، فإن العلماء قد بحثوا مسألة جواز عزل المولى على هذا النحو بسبب أو بغيره . فأفتى البعض بأنه يحرم على الإمام عزل القضاة بدون عذر ، وكذلك أمثالهم من المشتغلين بالوظائف العامة ؛ بل قال البعض إن العزل غير المسبب لا ينفذ . وهذه من الأحكام التي سبق بها الفقه الإسلامى غيره من الشرائع . وقرروا لما دونها من الوظائف ضمناً أوفر ؛ فقال « الرملی » مثلاً^(١) : « هذا في الوظائف العامة ؛ أما في الوظائف الخاصة : كإمامة وأذان ، وتصوف ، وتدریس ، وطلب ، ونحوها ، فلا تنعزل أربابها بالعزل من غير سبب — كما أفتى به جميع المتأخرين ، وهو المعتمد » . ثم من المبادئ التي قرروها أيضاً أنهم قالوا : « لا ينعزل قاضٍ بموت إمام^(٢) ؛ وكذلك مثله من أصحاب المناصب » ، وعللوا ذلك بأن « الإمام إنما يولى القضاء نيابةً عن المسلمين^(٣) » . وعبارة الماوردي بهذا الصدد هي^(٤) : « ولومات الإمام لم تنعزل قضائه » ؛ ومن ذلك قوله^(٥) أيضاً : « وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة ، وإن كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير : لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين ، وتقليد الوزير نيابة عن نفسه » . فتقليد الخليفة ، إذن ، السكل من يتولى الوظائف العامة في الدولة هو دائماً نيابة عن المسلمين — كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

(١) شرح المنهاج : ج ١ ص ٨٧ (٢) شرح المنهاج : ص ٨٨

(٣) المصدر السابق . (٤) الأحكام السلطانية : ص ٧٣

(٥) الأحكام السلطانية : ص ٣٠

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

أنواع الولايات :

وقد قُسمَت الولايات التي تصدر عن الإمام — وذلك بغرض تيسير الدراسات القانونية — إلى أربعة أقسام ^(١) :

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

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

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

والقسم الرابع من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة ؛ وهم كقاضى بلد أو إقليم ، أو مستوفى خراج ، أو جابى صدقاته ، أو حامى ثغره ، أو نقيب جنده ، لأن كل واحد منهم خاص النظر بخصوص العمل .
« ولكل واحد من هؤلاء الولاية شروط تنعقد بها ولايته ، ويصح معها نظره »^(١) .

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

٢- الشروط

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

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

فالشرط الأول هو : العلم .

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

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد : ص ٤٢٦ .

(٢) الرد على الباطنية : ص ٧٥ — ٧٦ .

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

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

(٥) المقدمة : ص ١٦١ . ف ٢٦

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

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

(١) المواقف وشرحها : ج ٨ ص ٣٤٩ (٢) النوى : المنهاج : ج ٨ ص ٨٢

(٣) الأحكام السلطانية : ص ٦٣

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

الشرط الثاني : الثقافة السياسية والحربية والإدارية

والعلماء يعبرون عن هذا الشرط بصيغ مختلفة : فيقول البغدادي^(١) إنه هو : « الاهتمام إلى وجوه السياسة وحسن التدبير ؛ بأن يعرف مراتب الناس في حفظهم عليها ، ولا يستعين على الأعمال السكبار بالعمال الصغار ؛ ويكون عارفاً بتدبير الحروب » . ويعبر الماوردي^(٢) عنه بأنه : « الرأي المفضى إلى سياسة الرعية ، وتدبير المصالح » .

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

أما ابن خلدون فيقول^(٥) : « .. أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام

(٢) الأحكام : ص ٥

(٤) المنهاج : ص ٧٠

(١) أصول الدين : ص ٢٧٧

(٣) المواقف : ص ٨٤

(٥) المقدمة : ص ١٦١ . ب ٢٦

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

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

الشرطان الثالث ، والرابع : السكفاية النفسية والجسمية

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

(١) الأحكام : ٥

(٢) الإرشاد : ص ٤٦

(٣) المنهاج : ص ٧٠

(٤) العقائد النسفية : ص ٤٥

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

الشرط الخامس : العدالة ، أو الإخلاق الفاضلة

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

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

(٢) الأحكام : ص ٤

(١) المقدمة : ص ١٦١ ف ٢٦

(٣) الأحكام : ص ٦٢

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

وما قاله « ابن خلدون » بهذا الصدد هو ما يلي ^(٢) : « وأما العدالة : فلا أنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه . ثم أضاف : « ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها ؛ وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف » .

وأما « الغزالي » فهذا هو ما ذكره بشأن هذا الشرط ، قال ^(٣) : « الصفة الثالثة هي الورع . وهذه هي أعز الصفات وأجلها ، وأولها بالرعاية وأجدرها . وهو وصف ذاتي لا يمكن استعارته ، ولا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير » . ثم قال بعد ذلك : « والورع هو الأساس والأصل ؛ وعليه يدور الأمر كله . ولا يغني فيه ورع الغير . وهو رأس المال ، ومصدر جملة الخصال . ولو اختل هذا — والعياذ بالله — لم يبق معتصم في تحقيق الإمامة » .

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

الشرط السادس : أنه يكون من أهل الولاية العامة

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

(١) المصدر السابق

(٢) المقدمة : ص ١٦١

(٣) الرد على الباطنية : ص ٧٢

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

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

والحرية : لأن نقص فاقدها عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره ^(٢) ولأن الرق لما منع من قبول الشهادة كان أولى أن يمنع من نفوذ الحكم وانعقاد الولاية . على أنه يجوز له إذا أعتق أن يتمتع بكل حقوق الولاية ، ولا يؤثر ماضيه على حالته .

أما الذكورة : فله أفتى به البعض من نقص النساء عن رتب الولايات ، وإن تعلق بقولهن أحكام . على أن أبا حنيفة جوز أن تقضى المرأة — والقضاء من أعظم الولايات — فيما تصح فيه شهادتها ^(٣) ، ومنع فيما لا تصح فيه (وما لا تصح فيه هي فقط الحدود والدماء ، أو ما تقول عنه اليوم إنه « القانون الجنائي ») . وجوز ابن جرير الطبري قضاءها في جميع الأحكام بلا استثناء ^(٤) . ولكن إذا كان قد وقع بينهم خلاف فيما يتعلق بالقضاء ، فلم يُرو عنهم خلاف فيما يتعلق بالإمامة ، بل الكل متفق على أنه لا يجوز أن يليها امرأة . ومن تعليل ذلك أن

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل : ٤ : س ١٦٦

(٢) الأحكام السلطانية : س ٦٢

(٣) و (٤) : الأحكام س ٦٢

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

وشرط البلوغ : لأن الصبي غير مكلف ، وهو مولى عليه ، فلا يلي أمر غيره . وهذه هي عبارة الماوردي^(١) : « لأن غير البالغ لا يجري عليه قلم ، ولا يتعلق بقوله على نفسه حكم ، فكان أولى أن لا يتعلق به على غيره حكم » . وتقتبس هنا نص عبارة ابن حزم ، فقد قال^(٢) : « إن جميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يحيز إمامة امرأة ، ولا إمامة صبي لم يبلغ ، إلا الرافضة : فإنها تجيز إمامة الصغير ... » ثم عقب على ذلك قائلاً : « وهذا خطأ . لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب ؛ والإمام مخاطب بإقامة الدين » .

وأما العقل : فمن البديهي أن يُشترط ، وأن يكون ذلك مجعماً عليه ؛ إلا أن الماوردي قد أوضح ما يراد من الشرط ، فقال^(٣) : « ولا يكتفى فيه بالعقل الذي يتعلق بالتسكيل ، من علمه بالمدركات الضرورية ، حتى يكون صحيح التمييز ، جيد الفطنة ، بعيداً من السهو والغفلة ، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل ، وفصل ما أعضل » . فكان الشرط عنده ليس مجرد التمييز ، بل أيضاً : الذكاء والفطنة .

الشرط السابع ، وهو الأخير : النسب .

أى أن يكون الإمام من « قریش » . والشروط السابقة كلها — في مجملها — متفق عليها ؛ أما هذا الشرط ففيه خلاف .

(١) المصدر السابق : ٦١

(٢) الفصل في الملل والنحل : ج ٤ . ص ١١٠

(٣) الأحكام : ص ٦٢

والذين يتمسكون بهذا الشرط هم أهل السنة ، أو المتقدمون منهم . وقد رُوى عن الشافعي أنه ذكر ذلك في بعض كتبه . ورواه زرقان أيضاً عن أبي حنيفة^(١) . ولكن أبا بكر الباقلاني^(٢) — من كبار الأشاعرة وزعماء مذهب أهل السنة في القرن الرابع — كان من أوائل من ذهبوا إلى نفي شرط « القرشية » . ثم تبعه آخرون^(٣) . ومن هؤلاء ابن خلدون ، الذي وضع نظرية جديدة في تفسير هذا الشرط ، لها قيمتها التاريخية ، سنعود إلى ذكرها بعد قليل .

أما الخوارج — وهذه إحدى الصفات البارزة المميزة لعقيدتهم ، بل إحدى الدعائم الكبرى التي يقوم عليها مذهبهم — فهم لا يقولون بهذا الشرط ، على الإطلاق . بل يقولون إن الإمامة حق لكل مسلم ، متى تكاملت فيه الشروط الأخرى : من العلم والعدالة والشجاعة ، من غير اعتبار لنسبه وقبيلته وجنسه . ونذكر هنا ما قالته كتب الفرق — وأكثر مؤلفيها من أهل السنة — عن مذهبهم : قال الشهرستاني^(٤) ، وهو يبين مبادئ فرقة « المحكمّة » وهي الفرقة الأولى من الخوارج — عن هذه الفرقة : « هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر الحكمين . . ورأسهم عبد الله بن الكواء . . وعبد الله بن وهب الراسبي . . وحر قوص بن زهير البجلي ، المعروف « بذي الثدية » . وكانوا يومئذ في اثني عشر ألف رجل ، أهل صلاة وصيام ، أعنى يوم « النهران » . . وإنما خروجهم في الزمن الأول على أمرين : أحدهما بدعتهم في الإمامة : إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قریش ؛ وكل من نصبوه برأيهم ، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور ، كان إماماً . ومن خرج عليه يجب نصب

(١) البغدادي : أصول الدين : ص ٢٧٥ .

(٢) المقدمة : ص ١٦٢ . ف ٢٦ .

(٣) قال إمام الحرمين ، أيضاً ، عند ذكر هذا الشرط — وهو تلميذ الباقلاني — : « والاحتمال

فيه عندي مجال » . الإرشاد : ص ٤٢٧ .

(٤) الملل والنحل : ج ١ . ص ١٩٩ .

القتال معه . . . والبدعة الثانية أنهم قالوا : أخطأ على في التحكيم . . الخ » .
وقال البغدادي^(١) : « . . وزعمت الخوارج أن الإمامة صالحة في كل صنف
من الناس ، وإنما هي للصالح الذي يحسن القيام بها » . ثم قال : « ولهذا بايعوا
ابن الأزرق ، ثم لقطرى بن الفجاءة ، ولنجدة ، وعطية ؛ وليس واحد منهم
قرشياً » . ونضيف نحن : وكان أول إمام بايعوه هو عبد الله بن وهب الراسبي —
وراسب حتى من الأزد — فهو إذن غير قرشي .

وحكى صاحب « المواقف »^(٢) مذهبهم أيضاً ، فروى عنهم أنهم قالوا : « من
نُصب من قریش وغيرهم ، وعدل فيما بين الناس ، فهو إمام » .
وتبع بعض المعتزلة مذهب الخوارج . ووفقاً لرواية ابن حزم : ذهب إلى
ذلك « جمهورهم »^(٣) . بل غلا بعضهم مثل « ضرار بن عمرو الغطفاني » رأس
الفرقة الضرارية ، فحكم بتفضيل غير القرشي . وقد روى الشهرستاني^(٤) رأيه
فقال : « وزعم ضرار أن الإمامة تصلح في غير قریش ، حتى إذا اجتمع قرشي
ونبطي قدمنا النبطي ؛ إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة ، فيمكننا خلعه إذا خالف
الشريعة » . ثم عَقَّب قائلاً : « والمعتزلة وإن جَوَّزوا الإمامة في غير قریش إلا
أنهم لا يجوزون تقديم النبطي على القرشي » . أما ابن حزم فقد روى رأى ضرار
على هذا النحو :^(٥) « وقال ضرار . . . إذا اجتمع حبشي وقرشي ، كلاهما قائم
بالكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشي ، لأنه أسهل خلعه إذا حاد عن
الطريقة » .

(١) أصول الدين : ص ٢٧٥ .

(٢) المواقف : ج ٨ . ص ٣٩٢ .

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

(٤) الملل والنحل : ج ١ . ص ١٤٤ .

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل : ج ٤ . ص ٨٩ .

والذي دعا أهل السنة إلى التشبث بهذا الشرط هو بعض الأحاديث التي صحت عندهم ، مثل ما روى من أقواله عليه الصلاة والسلام : « الأئمة من قریش » و « لا يزال هذا الأمر في هذا الحى من قریش ما استقاموا ، أو ما أقاموا الدين » و « قدموا قریشاً ولا تقدموها » . ولكن في الجانب الآخر نرى بعض أحاديث وأخبار تؤدى غير هذا المعنى ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « اسمعوا وأطيعوا ، وإن ولى عليكم عبد حبشى ذو زبينة » ، وقول عمر : « لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته ، أو لما داخلتنى فيه الظنة » . وأهل السنة — بمن ذهبوا إلى الرأى الأول — يؤولون هذه الأحاديث الأخيرة وأمثالها ، بأنها خرجت مخرج التمثيل بقصد المبالغة ، لتأكيد إيجاب السمع والطاعة ، أو أنها تتعلق بالولايات الصغرى فقط دون الإمامة ، أو بأن وصف العبودية هو باعتبار ما كان لا في الحال .

ولكن ، مع كل هذا ، يبدو من العجيب حقاً أن يكون الإسلام قد أصر على وجوب تحقيق شرط النسب ، وخص قبيلة معينة هي « قریش » بهذا الامتياز وحصر فيهم هذا الأمر ؛ وذلك في الوقت الذى تتوارد فيه الآيات والأحاديث داعية إلى مبدأ المساواة ، مؤكدة هذا المعنى . فإله سبحانه وتعالى يقول : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل ، لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . وقال عليه الصلاة والسلام : « إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية ، والتفاخر بالآباء والأجداد » . وقال أيضاً : « أيها الناس كلكم لأدم ، وآدم من تراب : لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » . وغير هذا كثير . ومن الحقائق الثابتة — تاريخياً — أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أسامة بن زيد — موله — على كبار المهاجرين والأنصار ، ثم أنفذ ذلك أبو بكر رضى الله عنه أيضاً . فالمسألة تبدو غريبة إذن ، ولا يصير من المفهوم كيف يتشدد أهل السنة في الاستمساك بهذا الشرط .

ونرى أن حل هذه المعضلة ، أو دفع هذا التضارب ، لن يكون — ما دام

كبار الأئمة والمحدثين قد أكدوا ثبوت صحة تلك الأحاديث ، حتى إن الحافظ ابن حجر^(١) قد قال — بالنسبة إلى الحديث الذي استشهد به أبو بكر رضي الله عنه عند اجتماعه بالأنصار في يوم السقيفة ، وهو « الأئمة من قريش » — : « قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابياً » — نرى أن الحل لن يكون عن طريق إنكار هذه الأحاديث ، أو محاولة إثارة الشك حول صحتها . ولكن حقيقة الأمر هي أن هذا الفهم الذي فهمه المتقدمون من أهل السنة ليس هو الفهم الوحيد ، الذي يمكن أن يفهم من تلك الأحاديث ؛ فهي — أولاً — ليست نصاً على وجوب أن تنفرد « قريش » بهذا الامتياز ، و — ثانياً — يمكن أن تفهم هذه الأحاديث على وجوه أخرى : فمن هذه الوجوه الجائزة أن يقال إن هذا الحديث المذكور وأمثاله قصد به الإخبار ، لا إظهار حكم أو إلزام ، فلم يكن أكثر من مجرد تقرير للواقع . ومنها أنه يمكن أن يقال إن الإشارة بـ « قريش » في الأحاديث كانت إلى المهاجرين وحدهم ؛ فإن هذا الاستعمال كان شائعاً ، وكان المعنى الذي يراد منه مفهوماً كل الفهم ؛ والرسول صلى الله عليه وسلم قصد أن يخص « المهاجرين » بهذا الأمر ، أسبقهم إلى الإسلام ، ولأنهم كانوا أول من أبلى في سبيله في أوقات الشدة . وبما يؤيد هذا الاتجاه في الفهم الحديث الآخر الذي وردت فيه توصية رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المهاجرين بأن يحسنوا إلى الأنصار ، ويتجاوزوا عن مسيئتهم ، فهذه التوصية كانت خاصة بالمهاجرين وحدهم ، دون قريش كلها . ويؤيده أيضاً قول أبي بكر رضي الله عنه في أثناء اجتماع السقيفة : « فنحن الأمراء ، وأنتم الوزراء » ، فـ « نحن » ، هذا الضمير ، إنما كان يُقصد أن يُعبر به عن « المهاجرين » دون غيرهم ، كما أن « أنتم » إنما كان يراد به مخاطبة « الأنصار » ؛ إذ أن موضوع المناقشة في الاجتماع إنما كان هو إجراء المقابلة أو المفاضلة بين

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

رأى ابن خلدون :

وهناك وجه ثالث ، هو الذى ذهب إليه « ابن خلدون » : فقد رأى بعد بحث المشكلة ، أن الحكمة فى اختصاص قریش بهذه الميزة إنما كانت لأن « قریشاً » كانت صاحبة العصبة ، وكانت فى مركز زعامة يعترف بها لها كل الناس ؛ فكان تفردا بالولاية — إذن — أدعى إلى انتظام الشمل ، واستقرار الأمر ، واجتماع القلوب على الطاعة . وندع « ابن خلدون » يحدث عن رأيه بنفسه ، ونحن مقتبسون بعض عباراته ، قال ^(١) : « ولنتكلم الآن فى حكمة اشتراط النسب ، ليتحقق به الصواب .. فنقول إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها » . ثم قال : « ونحن إذا بحثنا عن الحكمة فى اشتراط النسب القرشى ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبى صلى الله عليه وسلم كما هو فى المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة ... لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت ، فلا بد إذن من المصلحة فى اشتراط النسب .. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبة التى تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها » . وأوضح ما يقصد إليه فقال : « وذلك أن قریشاً كانوا عصبه مضر وأصلهم ، وأهل الغلب منهم . وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبة والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ، ويستكينون لغلبهم ، فلو جعل الأمر فى سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم .. والشارع يحذر من ذلك » . ثم انتهى — بعد ذلك — إلى

النتيجة الآتية : « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع .. وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بحيل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من السكافية فرددناه إليها ، وطردنا العلة المشتعلة على المقصود من القرشية ، وهي وجود العصبية فاشتربنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية ، غالبية على من معها لعصرها ، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية . » وختم كلامه قائلاً : ^(١) « وقل أن يكون الأمر الشرعى مخالفاً للأمر الوجودي . والله تعالى أعلم . »

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

شخصاً معيناً ، لأنها تؤيد مبدأً سياسياً ، أو توافق على مناهجه الاقتصادية أو الاجتماعية ، فيكون بهذا التأييد العام أقدر من غيره على قيادة الجماعة ، وصون وحدتها . فمن ذلك يتبين أن الاتفاق على الفكرة ، والاتحاد على تنفيذ مبدأ معين سياسياً أو اجتماعياً ، أو غيره ، قد حل الآن محل «العصبية» ، أو الترابط من أجل المحافظة على كيان القبيلة ومكانتها ، التي شاد عليها ابن خلدون نظريته . فلم يعد أساس الاجتماع اليوم — أو القانون الوجودي كما يسميه — هو الرابطة القبلية ؛ وإنما الرابطة السياسية أو الاجتماعية ، التي تكون الغاية منها السعي إلى تحقيق مبادئ معينة ، اعتنقها أفراد الجماعة ، عن فهم واقتناع ، لأنهم يرون أنها تؤدي إلى تحقيق المصلحة العامة .

٣ — الواجبات

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

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

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

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

« واجبات الإنسان » أكثر مما يتكلم عن « حقوقه » : إذ أن أساس النظر هو أن مالك الحقوق جميعاً هو الله سبحانه وتعالى ، هو الخالق وواهب الحياة للإنسان والمخصص له صفاته ، والمنعم عليه بكل النعم التي يتمتع بها . وملكيته تبقى حقاً خالصاً لله تعالى الذي أوجدها وأعطاهما ؛ وإنما الإنسان ملازم ومكلف بالمحافظة على هذه النعم وصيانتها ، والانتفاع بها في الحدود التي رسمت لها ، واستعمالها فيما خلقت من أجله ، والانتفاع الرشيد بهذه المواهب . فإدام الإنسان ليس هو مصدر وجود نفسه ، ولا خالق القوى التي ينتفع بها ، فكيف يقال إنه هو صاحب هذه الحقوق ؟ ويكون مما يترتب على ذلك أنه يملك التصرف فيها كما يشاء ، ويجوز له أن يتنازل عنها ، أو يوجهها ويشكلها كما يريد ، ولا يشعر إلا أن له حق الانتفاع والتملك دون أداء الواجب ، فلا تكون نتيجة ذلك إلا أن تؤدي الحال إلى تضارب الحقوق أو الفوضى ؟ . بل إن هذه الحقوق جميعاً هي حقوق الله ؛ وعلى الإنسان دائماً أن يستشعر أنه مؤتمن أو وكيل على حيازة هذه الحقوق ، عليه أن يتصرف فيها تصرف الوكيل ، في الحدود التي عينت لوكالته .

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

أما القسم الثانى ، وهو ما يسمونه « حقوق العباد » ، فهم لا يقصدون به فى الواقع إلا حقوق الامتلاك للأفراد ، أو التى تتعلق بالمصلحة الخاصة . وهذه فى أساسها ليست حقوقاً أصلية أو فطرية ، بل هى حقوق مكتسبة . لأن علماء الشرع قد قرروا أن الأصل فى الأشياء الإباحة ، وهى كلها نعم أنعم الله بها على عباده بلا تخصيص ، وإنما تُكتسب من طريق اعتراف القانون بأنواع معينة من المعاملات ؛ والقانون يتكفل بضمان تلك الحقوق حين تُكتسب . ومع ذلك فالحق الخاص خاضع للحق العام . والامتلاك لا يخرج الإنسان عن معنى الوكالة وإذا أمعنا النظر وجدنا أن كل حق للعباد يتعلق به حق لله . وهناك قسم ثالث وهو الحقوق المشتركة بين الله والعباد ؛ ويمكن لنا أن نعرفها بأنها ما تجمع بين مصالح عامة للأمة ومصالح للأفراد . والحقوق الخاصة ، على العموم من حيث هى ، ليست لها أهمية سياسية .

فمن ذلك يتبين أن فكرة « الوجوبية » هى الغالبة على الشريعة . والشرع فى صميم موضوعه أو أكثر أجزائه هو مجموعة من الواجبات أو الفروض : بعضها متعلق بالإيجاب ، وبعضها متعلق بالترك ، وبعضها فرض على الإنسان كفرد ، وأخرى فرضت على المجموع . والتعريف العام للفرض — على ما ذكره — هو : كل متحتم قصد الشارع حصوله . والشارع هو الله سبحانه وتعالى وحده ، فلا مصدر للفرضية أو الوجوب فى الإسلام إلا إرادته . وعدم القيام بالواجب مخالفة لأمر الله تعالى ، فيسمى « كبيرة » . وارتكاب الكبيرة هو « معصية » فى نظر جمهور علماء المسلمين ، وهم أهل السنة . « وفسق » فى نظر المعتزلة يخرج صاحبه من دائرة الإيمان ، وإن كان لا يصل به إلى حد الكفر . و« كفر » صراح عند الخوارج أو المتطرفين منهم ، ينسلخ به صاحبه عن الإيمان جملةً . فمن ذلك تظهر أهمية « الفرض » فى نظر مجتهدى الإسلام ، على أى المذاهب اخترنا .

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

« كفاية ». فالأولى هي الواجبة على كل فرد بعينه ، والثانية هي الواجبة على مجموع الأمة كوحدة ، دون نظر إلى الأفراد بذواتهم . والأولى في الغالب موضوعها حقوق الله ، فيما يتعلق بالصلة بين الفرد وربه ، أى بالعبادة . فأهميتها إذن من هذه الوجهة روحية ، وليست سياسية . ولكن الثانية تتعلق بحقوق الله فيما يتصل بمصلحة المجتمع أو الأمة كلها ، فهي ذات أثر مباشر إذن في الحياة السياسية والاجتماعية ومن ثم فهي ذات الأهمية الكبرى في موضوع بحثنا .

ومع ذلك فإن لبعض الفروض العينية خطورة ، ذات أثر بالغ ، في الحياة السياسية . فإذا عددنا من بينها الواجبات الأخلاقية التي أمر الإسلام بالتزامها : مثل الوفاء بالعهد ، وإخلاص المرء في عمله ، ومراقبة الله سبحانه وتعالى في كل ما يعمل ، واستعداده للتعاون مع سائر الجماعة في كل أعمال البر والتقوى ، ووجوب النصح لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم — فإن هذا ، ولا شك ، يؤدي إلى إصلاح حال الجماعة ، وإيجاد روح التضامن والتعاون ، وتحقيق معاني الأخوة والتعاطف ، ويكون ما يمكن أن يسمى « الضمير السياسي » ، الذي يكون رقيباً على أعمال صاحبه ، وعلى أعمال المسؤولين . وبالإجمال يجعل حياة المجتمع مؤسسة على القواعد الأخلاقية ، وموجهة إلى تحقيق غايات الفضيلة . وهذه من المميزات التي ينبغي أن تتميز بها الحياة السياسية كما يريد الإسلام ، وكما يتصورها المؤلف بجمال وإيقاع مدح .

فروض الكفاية :

ولكن الفروض الثانية — على كل حال — هي ذات الأهمية الأولى ، لأنها ذات الأثر المباشر والظاهر في الحياة السياسية ؛ وهي واجبات تقع تبعاً لوفاء بها على المجتمع بأسره . وعليها يتوقف وجوده ، فضلاً عن صيانه وتقدمه . غير أن تسميتها « بالكفاية » لم تكن تسمية موفقة ؛ فأساس هذه التسمية النظر

فقط إلى مرحلة الأداء : أى أن هذه الفروض يمكن أن تؤدي بالاكْتفاء ، بأن يقوم بها البعض ؛ وهى فكرة الإجابة أو التمثيل التى شرحناها فيما سبق . ولكن هذا الوصف كان من شأنه أنه أدى إلى سوء فهم لطبيعة تلك الفروض ، وعدم تقدير لأهميتها — من الناحيتين الروحية والسياسية — التقدير الحق . فالواقع — وهذه حقائق ينبغى أن تقرر ولا تغيب عن الذهن — أن هذه الفروض المسماة بالكفائية لا تقل عن الفروض العينية فى المرتبة ، من حيث نظرة الدين إليها ، وهى لا تختلف عنها فى طبيعتها من حيث أن كلا منها مقصود من الشارع ومتحتم حصوله ، وأن كلا جزء ذاتي من الشريعة ، التى أمر الله سبحانه بحفظها وتنفيذ أحكامها . وهى تتفق معها أيضاً فى أن عدم القيام بها مثل الأخرى يترتب عليه : إما الوقوع فى الإثم ، أو الفسق ، أو حتى الكفر — على أى مذهب اخترنا من المذاهب التى عددناها . بل نستطيع أن نقول إن التبعة التى تترتب على تعطيل هذا الفرض العام أو الإخلال به أفدح من تلك ، التى تنشأ نتيجة عدم أداء الفرض الفردى : إذ أن التبعة فى الأول تعم الأمة بأسرها ويلحق الإثم بها كلها : فتوصف بأنها عاصية ، أو قد تنعت بالفسق ، أو بما هو أخطر من ذلك ، إن قُصِّرَ فى أدائه ولم يُوفَ به . ولذا فإننا نرى أن الأولى أن تسمى هذه الفروض : « الاجتماعية » أو « العامة » ، بينما تسمى الفروض العينية : « الفردية » أو « الخاصة » فتكون هذه التسمية أكثر دقة من الناحية العلمية ، وأكثر انطباقاً على طبيعتها . وقد تناقش علماء « الأصول » حول المفاضلة بين الفرضين : فروى أن المعتمد أو رأى الأكثرية ، أن الفرض العيني هو الأفضل . ولكن روى أيضاً على ما ذكره تاج الدين السبكي^(١) ، فى كتابه « جمع الجوامع » ، أن أبا إسحاق الإسفراييني ، وإمام الحرمين عبد الملك الجويني ، وأباه ، ذهبوا إلى أن الفرض الكفائي أفضل من الفرض الآخر ، للأسباب التى سبق ذكرها . ونحن —

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال الخلي : ج ٢ . من ٩٧ .

وجهة نظر موضوعنا ، أى الوجهة السياسية والعلمية — نرى أن نوافق على رأى الأئمة المذكورين ، ونعده الأقرب إلى الصواب .

على أننا — من ناحية أخرى — نرى أن الشقة بين الفرضين ليست بعيدة ، وليس هناك مبرر قوى للمفاضلة . فعلماء الأصول أنفسهم يقولون إن فرض الكفاية متى شُرِع فيه صار فرض عين : كالجهاد مثلاً إذا اشترك المرء فيه وجب عليه أن يمشى فيه إلى النهاية . وكذلك إذا لم يقم أحد بفرض الكفاية تحول إلى فرض عينى فصار على كل مسلم أن يسعى لإيجاد الوسائل حتى ينفذ ويتحقق منه غايته ؛ وإلا وقع كل فرد مقصر فى الإثم . فيمكننا أن نقول إذن إن فرض الكفاية هو أيضاً فرض عين . غاية الأمر أن الأخير يؤديه الفرد بذاته بدون واسطة ، والآخر يؤدي بطريق التمثيل أو الإنابة ، لأن طبيعته فى ذات الوقت لا تسمح أن يؤدي إلا على هذا النحو .

والحقيقة أنه يمكن الحكم — من ناحية الواقع والتاريخ — على الأمة الإسلامية بأنها مقصرة فى أداء هذه الفروض العامة أو الكفائية — مع أنها تكون أصولاً كبيرة من الدين — أو على الأقل لا تقدرها حق قدرها . ولا جدال فى أن هذا الإهمال أو التقصير — عن عجز أو قدرة — هو من أهم العوامل فيما مُنيت به من تأخر ، وما أدى إلى تدهورها ، وتفكك الروابط بينها ، وضعف قواها من الناحيتين السياسية والاجتماعية .

ويبقى — بعد هذا كله — أن الفروض العامة ، من الوجهة العملية ، يتوقف عليها التمكن من أداء الفروض العينية : فما لم يكن هناك دفاع وجهاد ، وما لم تظهر دولة إسلامية آمنة ذات سلطان ، وما لم يتحقق العدل بالقضاء وفق أحكام الشريعة الإلهية ، وهكذا ، فإن أداء الفرد للفرض العينى ، من عبادة أو زكاة ، أو نحو ذلك ، قد يصبح متعذراً ؛ بل إن حياة الفرد نفسه أو تمكنه من الحياة فى حرية قد لا تكون ممكنة ، وبقاء الدين نفسه يمكن أن يكون عرضة

للخطر . فالفروض العامة أو الكفائية لها إذن هذه الأهمية العظمى ، فيما يتعلق بحياة الأمة الإسلامية والدين .

فهذه الفروض إذن — كما شرحنا ذلك في الفصل الرابع — هي التي دعت علماء المسلمين إلى القول بوجوب الحكم ، وهي التي ، من أجل الوفاء بها ، تجد الأمة نفسها ملزمة بإقامة الإمامة . فهي الأغراض الرئيسية من العقد . وهي — إذا نظرنا إلى العلاقة بين الأمة وصاحب الشريعة — « حقوق الله » و « واجبات على الأمة » ؛ وإذا نظرنا إلى العلاقة بين الأمة والإمام ، أو الدولة التي تقيمها ، فهي « حقوق للأمة » و « واجبات على الدولة » . وما دمنا قد عرفنا الآن ، بشكل واضح ، الطبيعة العامة لتلك الفروض ، وعرفنا منشأها وعلاقتها بغيرها ، وقدرنا أهميتها وأثرها — فإننا نشرع الآن في ذكر أهم هذه الفروض على سبيل التعيين — وعلى وجه التحديد الفروض التي نص عليها الفقهاء بحسب ما أوصلهم إليه اجتهادهم في العصور السابقة — ونكتفي بأن نعطي فكرة عامة عن كل منها ، تاركين ما يتعلق بكل منها من تفاصيل الكتب الأحكام .

* * *

فالفرض الأول : الإمامة نفسها :

أي إقامة الدولة الإسلامية الشرعية ، لأنها الأصل الجامع ، وهي الأساس لكل ما عداها ، الذي يتوقف عليها تنفيذ سائر الفروض . وقد عدها الفقهاء من الفروض الكفائية ، وقالوا عنها إنها من « الحقوق المشتركة بين الله والعباد »^(١) : أي أن إقامتها حق لله وحق للأمة ، لأنها ستنظر في كل الحقوق . وقد استوفينا الكلام بشأنها في « الفصل الرابع » عن « وجوب الحكم » . وما دامت هي موضوع الكتاب كله ، فلا داعي لأن نخصصها بمزيد من القول ؛ ونكتفي

(١) انظر ص ١٤٩ من هذا الكتاب

هنا بأن نقبس عبارة الماوردي عنها ذكرها في مقدمة كتابه ؛ قال : ^(١) « فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة ، وانتظمت به مصالح الأمة ، حتى استقرت بها الأمور العامة ، وصدرت عنها الولايات الخاصة » .

الفرض الثاني : القضاء :

وهو من أعظم الفرائض التي اهتم بها علماء المسلمين ونوهوا بحليل خطره ، ووضعوا لمن يتولاه الشروط الدقيقة الخاصة . وكانوا يفرقون من تحمل مسئوليته خشية من الله . وغايته إقامة العدل ، ورفع الخصومات ، وتنفيذ أحكام الشريعة . وقد جاء في الكتاب المشهور الذي أرسله عمر بن الخطاب - - رضي الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري حين ولاه القضاء بشأنه ما يأتي : ^(٢)

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

ومن فروع هذه الولاية « النظر في المظالم » ؛ وهونوع من القضاء العالى ابتكره الإسلام ، تكون له سلطة أوسع ويمتزج بالرهبة ، فيتولاه الخليفة نفسه أو كبار القضاة ، لأن الغاية منه أن يحاكم كبار أصحاب النفوذ في المجتمع ، أو الولاة أنفسهم ، أو عمال الدولة « الموظفين » ، إذا اعتدوا على الناس (وهذا يشبه بعض اختصاصات مجلس الدولة الآن ؛ أو المحاكم العالية التي تنشأ في ظروف خاصة ، أو محاكم تؤلف للنظر في الشكاوى المتعلقة بأعمال رجال الإدارة) ؛ وهذا ما نص عليه الماوردي بشأن اختصاص نظر المظالم ، قال : ^(٣) « القسم الأول النظر

(١) الأحكام السلطانية : ص ٣

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

(٣) الأحكام السلطانية : ص ٧٦ — ٧٨ « طبعة حسين شرف »

في تعدى الولاية على الرعية ، وأخذهم بالعسف في السيرة . فهذا من لوازم النظر في المظالم . فيكون لسيرة الولاية متصفحاً . . فيكفهم إن عسفوا ، ويستبدل بهم إن لم يُنصفوا » . وقال : « القسم الثاني جور العمال فيما يجبونه من الأموال ، فيرجع فيه إلى القوانين العادلة في دواوين الأئمة ... » وقال : « والقسم الثالث : كتاب الدواوين ، لأنهم أملاء المسجلين على ثبوت أموالهم . . » ثم عقب قائلاً : « وهذه الأقسام الثلاثة لا يحتاج إلى المظالم في تصفحها إلى متظلم » . ثم ذكر سبعة اختصاصات غير هذه . وقد قال ابن خلدون ^(١) يصف طبيعة هذه الولاية : « هي وظيفة متميزة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء ، وتحتاج إلى علويد ، وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدى . . . وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهدي من بني العباس . وربما كانوا يجعلونها لقضائهم : كما فعل عمر رضي الله عنه مع قاضيه أبي إدريس الخولاني ، وكما فعله المأمون ليحيى بن أكرم ، والمعتصم لأحمد بن أبي دؤاد » .

الثالث : الجهاد :

وهذا هو الفرض الذي يتم به الدفاع عن الدولة والدين والوطن ؛ ويُصان الاستقلال ، وتحفظ الكرامة ، وتؤمن الحرية . ثم هو السبيل إلى مجاهدة الظلم وفك الأغلال عن الإنسانية ، وإزالة الحواجز التي تمنعها عن السير في طريق الرقي . وهو فرض كفاية عند جمهرة المسلمين ، إلا إذا غُزيت أرض الإسلام فحينئذ يصبح فرض عين . وهو عند « سعيد بن المسيب » فرض عين دائماً ^(٢) . وقد بين الله سبحانه وتعالى في القرآن المواضع التي أذن فيها بالقتال ؛ وتواردت الآيات والأحاديث حاثّة عليه ، داعية إليه . فمن ذلك قوله تعالى : « أذن للذين يقاتلون ، بأنهم ظلموا ؛ وإن الله على نصرهم لقدير » . الحج : ٣٩

(١) المقدمة : ص ٢٤٦ « طبعة شرف » .

(٢) برهان الدين المرغيناني : الهداية : « كتاب السير » .

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

على أن الإسلام شرع أيضاً للمهادنة والمواذعة ؛ فهي كما ذكر الفقهاء جائزة
بالإجماع . والأصل فيها ما ورد عنها في سورة التوبة ، كقوله تعالى : « فأتوا
إليهم عهدهم إلى مدتهم » آية ٤ ؛ ومهادنة الرسول صلى الله عليه وسلم لقريش
عام « الحديبية » ، فكانت سبباً لفتح مكة . وقد قال الله تعالى (سورة الأنفال آية
٦١) : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ؛ إنه هو السميع العليم » .

الرابع : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

هذا أصل جامع . وهو من أعظم الفرائض . وعليه يتوقف صلاح أمر الدين
والدنيا ، وقد وردت الآيات والأحاديث متتالية ، صريحة في الدعوة إليه ، وإلزام
الأمة به ، حتى إن « المعتزلة » قد عدوه أحد الأصول الخمسة التي لا يتم الإيمان
في اعتقادهم إلا بها . فمن الآيات قول الله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون
إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . وأولئك هم المفلحون » .
آل عمران : ١٠٤ . وقوله : « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا
الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر . ولله عاقبة الأمور » . الحج : ٤١
ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله لا يعذب العامة بعمل الخاصة
حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم ، وهم قادرين على أن ينكروه ، فلا ينكروه » .

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

وهذا الأصل ينطوى على أمور كثيرة : فهو يدعو كل فرد ، بل يوجب عليه أن يكون قواماً على تنفيذ القانون ، شاعراً بالمسئولية عن الأعمال العامة ، داعياً إلى الفضيلة ، ناهياً عن الرذيلة . ويكفل هذا الأصل ما نسميه اليوم : « حرية النقد » بل يجعل ذلك واجباً ، ويطلب إلى كل فرد وجماعة أن يكونوا عاملين في سبيل الإصلاح .

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

ومما تفرع على هذا الأصل أيضاً ، إنشاء وظيفة « الحسبة » ، لتقوم بأداء هذا الفرض في صورة رسمية ، نيابة عن الدولة . فالحسبة معاونة للقضاء ، وهى تسهر على تنفيذ القوانين فيما يتصل بالمصالح والآداب العامة ، وتعمل على حماية الجمهور ممن يحاولون غشه أو استغلاله . وتحمى الضعيف ، وتساعد أهل الخير في كل وجوه البر ، وتحسم أسباباً كثيرة للشر . وقد بينت كتب الفقه اختصاصاتها ، وأحكامها وتكلم ابن خلدون عنها فقال ^(١) : « أما الحسبة فهى وظيفة دينية ، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين ؛ يعين لذلك من يراه أهلاً له ، فيتعين فرضه عليه ، ويتخذ الأعوان على ذلك . ويبحث عن المنكرات ، ويعزز ويؤدب على قدرها . ويحمل الناس على المصالح العامة » .

(١) المقدمة : ص ٢٥٠ (طبعة شرف) .

الخامس : القيام بعلوم الدين والدنيا :

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

ثم قال النووى : « والقيام بعلوم الشرع : كتفسير ، وحديث ، والفروع بحيث يصلح للقضاء » . وزاد الشارح : « وما يتوقف عليه ذلك من علوم العربية وأصول الفقه ، وعلم الحساب » .

أما فيما يتعلق بغير ذلك من العلوم ، فقد جاء فى حاشية « ابن عابدين » ^(٣) بشأنها ما يلى :

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

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

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

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

(٣) « رد المختار على الدر المختار » : ج ١ ص ٣٢ (طبعة الحلبي بمصر) .

السادس : توفير وسائل العمران :

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

ومما جاء في كتاب « الخراج » ، للقاضي أبي يوسف ^(٣) ، وهو ينصح الخليفة هارون الرشيد : « ويجب أن تأمر عمال الخراج بالبحث عن كل أرض بور ، أو غير معمورة ، فتعدها من يعمرها ويصلحها ، ويحتفر لها الأنهار والترع ، إلى غير ذلك . وذلك بمشاورة أهل البلد وسؤالهم فيه » . ثم قال بعد ذلك : « والنفقة على هذا كله من بيت المال » . والكتاب كله مليء بمثل هذه النصائح ؛ وليس هذا إلا مجرد مثال .

(١) انفس المصدر .

(٢) المنهاج ج ٧ ص ١٩٤ .

(٣) أبو يوسف : الخراج . ص ٦٢ .

السابع : النطفة الاجتماعية :

من الفروض العامة أو الاجتماعية التي أوجبها الشارع — أيضاً — على الأمة ،
فالدولة ، التكافل فيما بينهم ، حتى لا يُعسى أحد بينهم ذا حاجة . ويجد كل فرد
— مسلماً كان أو غير مسلم ، كما سيتبين لنا فيما بعد — قدر كفايته . وهذا مبدأ
عظيم سبق الإسلام إلى تقريره كل الشرائع التي يلهمج الناس بالثناء عليها في العصر
الحديث . ويعبر علماء الشريعة عن هذا الواجب بأنه « دفع ضرر المسلمين » .
وهذا نص عبارة « المنهاج » — من أمهات كتب الفقه على مذهب الشافعية —
فيما يتعلق بهذا الواجب ، مع الإضافات التي زادها الشارح — قال ^(١) : « ومن
فروض الكفاية .. دفع ضرر المسلمين : ككسوة عارٍ ، وإطعام جائع ، إذا لم
يندفع بركة وبيت مال » . وأضاف الشارح هذه التعليقات ^(٢) ، التي احتوت
على مبادئ جليلة : فالمبدأ الأول أنه قال : « وأهل الذمة » . فكفالتهم إذن
واجبة على الدولة أيضاً ^(٣) . والمبدأ الثاني أنه عين من يُستوفى منه ما به يؤدي
الواجب ، فقال : « على القادرين » . وعرفهم بأنهم « من عنده زيادة على كفاية
سنة ، لهم ولموطنهم » ^(٤) . والمبدأ الثالث أنه قال : « لو سئل قادر في دفع ضرر
لم يحزله الامتناع » .

(١) و (٢) المنهاج للنعوى ، وشرحه للرملي : ج ٧ . ص ١٩٤ .
(٣) وما يؤيد ذلك مارواه أبو يوسف في كتابه « الحراج » (ص ٧٢) أن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه مر برجل يهودي مسن ، وهو يسأل على الأبواب ، فذهب به إلى منزله فرضخ له
بشيء ، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال له : « انظر هذا وضرباءه ؟ فوالله ما أنصفناه إن
أكلنا شيبته ، ثم خذلناه عند الحرم . إنما الصدقات للفقراء والمساكين . والفقراء هم المسلمون ،
وهذا من المساكين من أهل الكتاب » ! وأمر بأن توضع عنه الجزية وينفق عليه من مال الدولة .
(٤) هذا أحد المبادئ الدقيقة في الفقه الإسلامي . وهو يستحق أن يدرسه الاقتصاديون ،
والمشرعون الاجتماعيون في العصر الحديث . فعني ذلك أنه إذا كان ما يكتفي رجلاً — هو ومن
يعولهم — في السنة قدر ثمانمائة أو ألف جنيه مثلاً ، فانه يؤخذ منه مما زاد على ذلك ، لأنه يعتبر
حينئذ قادراً أو غنياً . فهذا يعين الحد الأدنى للنصاب الذي يجب أن يتوفر ، لمن يصبح مستحقاً
لأن تفرض عليه هذه الضريبة ، لتحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي .

ثم سأل بعد ذلك : « هل المراد بدفع ضرر من ذكر ما يسد الرق ، أم الكفاية » ؟ . فأجاب : « قولان ؛ أحدهما ثانيهما » .

ثم فصل فقال : « فيجب في الكسوة ما يستر كل البدن ، على حسب ما يليق بالحال من شتاء وصيف . ويلحق بالطعام والكسوة ما في معناهما : كأجرة طبيب وثمان دواء ، وخادم منقطع ، كما هو واضح » .

فوجب على الدولة في الإسلام إذن أن توفر للمواطنين — مسلمين وذميّين — ما هم في حاجة إليه من الغذاء والكساء ، والعلاج والدواء ، وما في حكم ذلك ، حتى الخدمة لمن لا يستغنى عنها كالعاجز والمقعّد . ولا يكون ذلك لمجرد إبقاء الحياة ، بل يجب أن يبلغ الكفاية ؛ وقدّر الكفاية ما يحقق مستوى كريما من المعيشة .

فأليس هذا هو ما تحاول مشروعات الضمان الاجتماعي وأمثالها ، التي تضعها الدول الحديثة اليوم ، أن تحققه ؛ ولكنها تعجز عن تحقيقه ؟ وأليس هذا هو المبدأ الذي يزعمون أنه جديد ، لم ينصوا عليه في الدساتير ، إلا بعد الحرب العالمية الأخيرة ؟ . ولا حاجة بنا لأن ننبه — بعد أن شرحت حقيقته بوضوح — إلى أن هذا واجب عام أو اجتماعي : « فرض كفاية » ؛ فهو مختلف عن الزكاة التي هي « فرض عين » . فهذه الأخيرة واجبة على الفرد ، ومصرف أموالها الفقراء والمساكين ؛ أما الأول فهو فرض على الدولة توجيهه على الأغنياء ، وهو يُنفق على كل المسلمين والذميّين ، لتوفير مستوى معيشة لائق بهم ، ويدفع عنهم الضرر : فهو شيء فوق الزكاة ، وأعم منها في جهة صرفه . ويؤخذ من بيت المال ، فإن لم يوجد فرض على القادرين . فهل هذه ما يسمونها « الاشتراكية » (Socialism) اليوم ، أم شيء أرق منها ؟

* * *

وبعد فهذه هي أهم الواجبات العامة على الدولة في الإسلام . ولا بد أنه قد

أصبح الآن واضحاً أنها ليست واجبات سياسية فقط ، أو لحماية الأمن . ولكنها أيضاً واجبات اجتماعية ، واقتصادية ، وثقافية ، فضلاً عما هناك من واجبات دينية روحية .

والمؤلفون الذين يذكرون ما يجب على الدولة أو الإمامة ، بإيجاز ، يقتصرون فقط على تحديد رموس الموضوعات . فمن أمثلة ذلك ما ذكره الماوردي عنها ، وهي لا تشمل كل الواجبات التي بينهاها . فهذه هي واجبات الإمام كما عددها في كتابه « الأحكام السلطانية » ص ١٥ :

قال : « والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء :

- ١ — أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة .
- ٢ — تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين ، حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم .
- ٣ — حماية البيضة والذب عن الحرم ، ليمتصرف الناس في المعاش وينتشلوا في الأسفار ، آمنين من تغرير بنفس أو مال .
- ٤ — إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك ، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك .
- ٥ — تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة ، حتى لا تظهر الأعداء بغرة ، ينتهكون فيها محرماً ، أو يسفكون فيها مسلم أو معاهد دماً .
- ٦ — جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ، حتى يسلم أو يدخل في الذمة ، ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله .
- ٧ — جباية الفئء والصدقات على ما أوجبه الشرع ، نصاً واجتهاداً ، من غير خوف ولا عسف .
- ٨ — تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال ، من غير سرف ولا تقصير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

- ٩ — استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء ، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة ، والأموال بالأمناء محفوظة .
- ١٠ — أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة .

وعبر عنها مرة أخرى في كتاب آخر^(١) ، فذكرها كما يلي :

- ١ — حفظ الدين من تبديل فيه ، والحث على العمل به من غير إهمال له .
- ٢ — حراسة البيضة والذب عن الأمة ، من عدو في الدين أو باغى نفس أو مال .
- ٣ — عمارة البلدان باعتماد مصالحها ، وتهذيب سبلها ومسالكها .
- ٤ — تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين ، من غير تحريف في أخذها وإعطائها .
- ٥ — معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها ، واعتماد النصفة في فصلها .
- ٦ — إقامة الحدود على مستحقها ، من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها .
- ٧ — اختيار خلفائه في الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها والأمانة عليها .

عمومية النظام الإسلامي :

ويسمى ابن خلدون هذه الوظائف التي تجب على الدولة : « خططا » : يقصد بها أقسام الأعمال أو الإدارات — تشبيهاً بالخطط التي تنقسم إليها المدينة — ويتكلم عنها ، فيقسمها إلى خطط دينية ، وأخرى سلطانية (وهو يقصد بهذه ما نفهم اليوم من كلمة « السياسية » أو « الإدارية ») . ويرى أن الإمامة أو نظام الدولة الإسلامي يشتمل عليها جميعاً ؛ إذ أن الملك يندرج تحت الخلافة ، فهي

(١) الماوردي : أدب الدنيا والدين : ١١٦ — ١١٧ .

أعم منه . وهو في هذا يقول^(١) : « قدمنا أن هذا العمران ضرورى للبشر ؛ وأن رعاية مصالحه كذلك .. وقدمنا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح . نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية .. فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة ، إذا كان إسلامياً ؛ ويكون من تابعها . وقد ينفرد إذا كان في غير الملة » . ويعدد من الخطط الدينية : الصلاة ، والفتيا ، والقضاء ، والجهاد ، والحسبة ؛ ومن الخطط السلطانية الوزارة ، والحجابة ، وإدارة أعمال الجباية والرسائل ، والشرطة ، وقيادة الأساطيل . ويقول إن نظام « الإمامة الكبرى » — وهى الأصل الجامع — يشتمل على تلك جميعاً « لعموم نظر الخلافة ، وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية ، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم » . ويقول أيضاً في موضع آخر^(٢) : « ثم أعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة ، لاشتغال منصب الخلافة على الدين والدنيا ، كما قدمناه . فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها ، وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها ، لعموم تعلق الحكم الشرعى بجميع أفعال العباد » .
فالدولة الإسلامية — إذن — أعم من الدولة السياسية لأنها — أى الأولى — مادية وروحية معاً .

(١) المقدمة : ص ١٨٢ — ١٨٣ . ف ٣١ .

(٢) المقدمة : ص ١٩٦ . الفصل « الرابع والثلاثون » .

الفصل السابع

بين الأمة والحاكم

العدل :

إذا كان علماء الشرع قد ذكروا واجبات الإمام بالتفصيل — وقد بينها في الفصل السابق — فإنهم يجمعون تلك الواجبات ، ما ذكر منها وما لم يذكر تحت كلمة واحدة هي : « العدل » . فالعدل هو الغاية العامة ، أو غاية الغايات من الحكم الإسلامي .

وقل أن تحدث رجال قانون ، أو باحثون في أمور الحكم والسياسة ، كما تحدث علماء الإسلام وباحثوه عن العدل ، وضرورة التزامه ووجوبه على الحاكم وكل من تولى ولاية تتعلق بصالح الجماعة . وذلك لأن الأمر بالعدل ورد صريحاً في القرآن الكريم ، فحث عليه الآيات الكثيرة ، وجعله الله غاية الحكم . كما أكدت الدعوة إليه الأحاديث العديدة ، وأطبقت الآثار والأخبار على ضرورة التزامه ووجوب مراعاته .

وفي مقدمة الآيات قوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ؛ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً . » سورة النساء : ٥٨ . وقد قال الطبري في تفسير ذلك ^(١) : « وأولى الأقوال بالصواب ، في ذلك عندي ، قول من قال هو خطاب من الله إلى ولاية أمور المسلمين ، بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره : في فيئهم وحقوقهم ، وما انتمنوا

(١) محمد بن جرير الطبري : التفسير الكبير : ٥٠ . ص ٨٦ « المطبعة الميمنية بمصر »

عليه من أمورهم ، بالعدل بينهم في القضية ، والقسم بينهم بالسوية . وبين معنى العدل بعد ذلك ، فقال ^(١) : « ذلك حكم الله الذي أنزله في كتابه وبينه على لسان رسوله ؛ لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم . » وقال البيضاوي ^(٢) : « هو خطاب يعم المكلفين والأمانات ، وإن نزلت يوم الفتح في عثمان بن طلحة ابن عبد الدار . ثم قال في تفسير الآية : « أى وأن تحكموا بالإنصاف والسوية إذا قضيت بين من ينفذ عليه أمركم ، أو يرضى بحكمكم . ولأن الحكم وظيفة الولاية قيل الخطاب لهم » .

وورد في تفسير الرازي ^(٣) : « أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل » . واستشهد بالآيات : « قال الله تعالى : وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله يأمر بالعدل والإحسان . وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى . ويا داود إذا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » . والآية الأخيرة تدل على أن العدل واجب حتى على الأنبياء . ولذا جاء في تفسير الرازي للآية : ^(٤) « روى عن بعض خلفاء بنى مروان أنه قال لعمر بن عبد العزيز : هل سمعت ما بلغنا أن الخليفة لا يجرى عليه القلم ، ولا يكتب عليه معصية . فقال يا أمير المؤمنين : الخلفاء أفضل أم الانبياء ؟ ثم تلا هذه الآية : « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » . ومثلها الآية : « وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين » . المائدة : ٤٢ .

(١) نفس المصدر : ص ٨٧ .

(٢) تفسير البيضاوي : ص ١١٥ .

(٣) نجر الدين الرازي : التفسير المسمى « مفاتيح الغيب » : ٣ . ص ٣٥٥ .

(بهامشه تفسير أبي السعود) .

(٤) الرازي : مفاتيح الغيب . ٧ . ص ١٩٥ .

وقال صاحب « الكشاف » ^(١) في تفسير قوله تعالى : « فاحكم بين الناس بالحق » : أى بحكم الله . ثم أضاف : « ولا تتبع هوى نفسك فى قضائك وغيره ، مما تتصرف فيه من أسباب الدين والدنيا ، فيضلك الهوى فيكون سبباً لضلالك عن سبيل الله : عن دلائله التى نصبها الله فى العقول ، وعن شرائعه التى شرعها وأوحى بها » .

والعدل واجب حتى للأعداء ؛ وهذه من أعظم فضائل الإسلام . وقد جاء النص على ذلك قطعاً ، فى الآية الكريمة الآتية : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا . أعدلوا ، هو أقرب للتقوى . واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » . المائدة : ٨ .

وقد نعى الله على الظلم والظالمين ، وأوعد هؤلاء بأشد العقوبات . فمن ذلك الآيات : « ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون ؛ إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار » . إبراهيم : ٤٢ . « إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق . أولئك لهم عذاب أليم » . الشورى : ٤٢ . « وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون » . القصص : ٥٩ .

ومن الأحاديث الشريفة قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت ، وإذا حكمت عدلت ، وإذا استرحت رحمت » . وقوله : « أحب الخلق إلى الله إمام عادل ، وأبغضهم إليه إمام جائر » . وقوله أيضاً : « ينادى مناد يوم القيامة : أين الظلمة ؟ وأين أعوان الظلمة ؟ فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلماً ، أو لاق لهم دواة ، فيجمعون ويلقون فى النار » . والعدل — بصفة عامة — كما وضعه وعرفه الفقهاء والمفسرون ، هو : تنفيذ حكم الله : أى أن يحكم الناس وفقاً لما جاءت به الشرائع السماوية الحقة ، كما أوحى بها الله إلى أنبيائه ورسله . وإذا كانت الشريعة الإسلامية جماع هذه الشرائع

(١) النخعشرى : الكشاف : ج ٣ ص ٣٢٦ (المكتبة التجارية — ١٣٥٤ هـ) .

وتسكلمة لها ، فإن العمل بها هو إذن — كما قال كل علماء الإسلام — تحقيق للعدل الذى أمر الله به . وقد قال الله سبحانه وتعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون — الظالمون — الفاسقون » . المائدة : ٤٤ — ٤٧ .

المساواة أمام القانون :

وتندرج تحت هذا المعنى العام للعدل معانيه الخاصة : فهناك العدل فى المعاملة وفى القضاء ، وفى الأموال ، وفى الحقوق . ولذا فإن الكتاب يختلفون فى كتاباتهم عن العدل ، بحسب ما يتناولون هذا المعنى أو ذاك .

والمعنى الأصلى لكلمة « العدل » ، فى اللغة ، التسوية فى المعاملة . ولذا فإن دعوة الإسلام إلى مبدأ العدل والاستمساك به ، هى أيضاً ، وفى نفس الوقت ، دعوة إلى المساواة . ومن هذه المساواة أمام القانون . وهذا هو المعنى الذى أكدده ، وخصه بالذكر أبو بكر رضى الله عنه فى أول خطاب ألقاه عقب بيعته ، فقال : « ألا وإن أضعنكم عندى القوى ، حتى آخذ الحق منه ، وأقواكم عندى الضعيف حتى آخذ الحق له » ؛ وهو الذى عبر عنه عمر بن الخطاب أيضاً — رضى الله عنه — فى الكتاب الذى بعث به إلى أبى موسى الأشعرى ، إذ ولاء القضاء ، فقال له : « آس بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك » . وهو المعنى الذى اشتمل عليه الحديث الشريف — كما روى فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها — فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . والذى نفس محمد بيده ، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت ، لقطعت يدها » . فهذه هى المساواة أمام القانون . وهذا من العدل الذى يأمر به الإسلام .

العدل والمجتمع :

ويتكلم المفكرون الإسلاميون — أيضاً — عن العدل من الناحية السياسية والاجتماعية . فيرون أن عدل الحاكم أو ولي الأمر، فيما يتعلق بما للناس من حقوق في أموالهم ، أو حقوق مترتبة على أعمالهم ، هو الذى يؤدي إلى أن تشعر الرعية بالاطمئنان ، ويحفزهم على الإقبال على العمل ، والجد فيه . فينتج عن ذلك نماء العمران واتساعه ، وتوجد الأموال وتكثر الخيرات . والمال والعمل يؤديان إلى تقوية الدولة ، وبقاء الحكم واستمراره . وبالعكس تكون عواقب الاعتداء على أموال الناس وحقوقهم، أو غمطهم إياها، هى إحجام الناس عن مزاوله الأعمال وركود النشاط، لفقدهم شعور الثقة . ويؤدي ذلك إلى الكساد الاقتصادى فتدهور العمران ، فضعف الدولة أو فناءها .

وقد أكثروا الكلام فى هذا المعنى ؛ وفى مقدمتهم « ابن خلدون » الذى عقد فصلاً^(١) عنوانه : « فصل فى أن الظلم مؤذنٌ بخراب العمران » ، نقتبس بعض ما جاء فيه ، فقد قال : « إعلم أن العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه حينئذٍ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم . وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب .. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال .. فإذا قعد الناس عن المعاش .. كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال ، وابتدع الناس فى الآفاق .. فى طلب الرزق .. فخف ساكن القطر وخلت دياره ، وخربت أمصاره واختل باختلاله حال الدولة . »

ثم قال : « ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه ، من غير عوض ولا سبب ، كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك . وكل من أخذ

ملك أحد أو غصبه في عمله ، أو طالبه بغير حق ، أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع ، فقد ظلمه : فجبالة الأموال بغير حقها ظلمة ؛ والمنتهبون لها ظلمة ؛ والمانون لحقوق الناس ظلمة . ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران . وأشار إلى أن السخرة من أكبر أنواع الظلم ، فقال : « ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تسكليف الأعمال ، وتسخير الرعايا ، بغير حق . وذلك أن الأعمال من قبل الممولات » . وقال أيضاً : « وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس : بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان ، على وجه الغصب والاكره في البيع والشراء » .

فهذا هو العدل ، بالمعنى الاقتصادي ، وأثره على الناحيتين الاجتماعية والسياسية . وفي هذا المعنى قال الماوردي أيضاً ، قبله ^(١) : « وأما القاعدة الثالثة — أى من القواعد التي بها تصلح الدنيا ، حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة — فهي عدل شامل يدعو إلى الألفة ، ويبعث على الطاعة ، وتعمر به البلاد ، وتنمو به الأموال ، ويكثر معه النسل ، ويأمن به السلطان . فقد قال الهرمزان لعمر حين رآه ، وقد نام متبذلاً : عدلت ، فأمنت ، فتمت . وليس شئ أسرع في خراب الأرض ، ولا أفسد لضمائر الخلق ، من الجور ؛ لأنه ليس يقف على حد ، ولا ينتهي إلى غاية ؛ ولكل منه قسط من الفساد حتى يستكمل » . ثم روى عن بعض البلغاء أنه قال : « إن العدل ميزان الله ، الذي وضعه للخلق ، ونصبه للحق » .

العدل للأقليات الدينية :

ومن العدل الذي أمر به الإسلام أيضاً العدل لأهل الذمة : فقد رأينا ^(٢)

(١) أدب الدنيا والدين . ص ١١٩ .

(٢) انظر ص ٢١٢ من هذا الكتاب .

كيف أنه تقرر في الشريعة أن كفالتهم واجبة على الدولة ، مثل المسلمين سواء بسواء ، ثم إنهم متساوون مع المسلمين في الحقوق ، وإن تحمل الأولون أكثر منهم في الواجبات . وحريتهم في العبادة مكفولة ، وكذا العقيدة ، فلا إكراه في الدين . ولم يوجد قبل الإسلام دين ولا قانون أقر مبدأ التسامح كهذا ، إلى هذا الحد . ولم تعرف أوروبا التسامح الديني إلا منذ قرن ، بل لم تعرفه حق معرفته إلى اليوم . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حبيجه يوم القيامة ^(١) » . وكان مما حرص عمر رضي الله عنه على أن يوصى به خليفته من بعده ، قبيل وفاته ، الوصية بـ « زمة رسول الله ^(٢) » (ص) . وكذلك تواصى الخلفاء والعلماء .

ولا يكون الإمام عادلاً حتى يكون عماله ونوابه عادلين لأنه مسئول عنهم ، فلا يجوز لهم ، ولا له ، أن يعتقدوا على حريات الناس أو يؤذوهم . فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبون في الآخرة » ^(٣) . وروى أبو يوسف هذا الحديث في معرض الحث على الرفق بغير المسلمين ، من أهل الذمة ، وحسن معاملتهم . فهو عام للمسلمين وغيرهم . وخطب عمر بن الخطاب في الناس فقال : ^(٤) « إني والله ما أبعث إليكم عمالاً ليضربوا بأبشاركم ، ولا ليأخذوا من أموالكم ؛ ولكن أبعثهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم . فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إليّ . فوالذي نفسي بيده لأقصنه منه » .

ونسكتفي بما تقدم ، لبيان فضل العدل ، وإظهار مدى اهتمام علماء المسلمين وأدباؤهم به ، واتفاقهم في التنويه بمزايده ، والدعوة إلى إيجابه في التعامل والحكم . فإن كتاباً من كتبهم التي بحثت في أمور الولاية والسياسة ، لم يخل من الدعوة

(١) و(٢) أبو يوسف : الخراج . ص ٧١ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) الخراج : ص ٦٦ .

الحاجة على العدل ، ومن بيان ثمراته ، وإثبات أنه أساس العمران وقاعدة الدين .
ومن الفاحية الواقعية التاريخية ، فإن سير الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم
— وكان لهم فى رسول الله ، صلوات الله عليه ، الأسوة الحسنة — نماذج كاملة حية
للعدل ، وتطبيق مبادئه فى الحكم . والشواهد على ذلك عديدة ، تعرف بالرجوع
إليها فى مظانها من كتب تاريخ الإسلام .

الشورى :

القاعدة الثانية للحكم الإسلامى ، بعد العدل ، الشورى . فطبيعة نظام
الحكم الذى يقره الإسلام أن يكون نظاماً شورياً . وقد أوجب الله سبحانه وتعالى
الشورى على الأمة فى آيتين ، ورد فىهما النص صريحاً على وجوب اتباع هذا
المبدأ : فالنص الأول جاء فى صورة أمر للرسول صلى الله عليه وسلم ، فن باب
أولى تكون أمته مأمورة به ؛ والثانى بين أن من صفات المؤمنين الأساسية أنهم
يتصرفون فى الأمور ، ويقررون الآراء ، بالتفاهم والمشاركة وتبادل الرأى : أى
بالشورى . وهاتان هما الآيتان :

الآية الأولى : قوله تعالى (سورة آل عمران : ١٥٩) : « فبما رحمة من الله
لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك . فاعف عنهم واستغفر
لهم ، وشاورهم فى الأمر » .

وفى تفسير هذه الآية قال صاحب « الكشف »^(١) : « فى الأمر » : أى فى أمر
الحرب ونحوه ، مما لم ينزل عليك فيه وحى ، لتستظهر برأيهم ، ولما فيه من تطيب
نفوسهم ، والرفع من أقدارهم . وعن الحسن رضى الله عنه : قد علم الله أنه ما به
إليهم حاجة ، ولكنه أراد أن يستن به من بعده . وعن النبى صلى الله تعالى عليه
وعلى آله وسلم : ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم . وعن أبى هريرة رضى

(١) الزمخشري : الكشف : ١٠٠ . ٢٢٦ . « المكتبة التجارية » ١٣٥٤ هـ .

الله عنه : « ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم » .

وقال الرازي^(١) في تفسيره مثل هذا ؛ ومما جاء في كلامه أن المشاورة مأخوذة من قولهم شرت العسل أشوره : إذا أخذته من موضعه ، واستخرجته . ثم بين وجوه الفائدة من أمر الله سبحانه رسوله بالشورى . ومن هذه الوجوه ما رواه عن الحسن وسفيان بن عيينة أنهما قالا : « إنما أمر (أى الرسول صلى الله عليه وسلم) بذلك ليقتدى به غيره في المشاورة » . وأشار إلى معنى دقيق ، هو أن هذه الآية الكريمة نزلت عقب ما ابتلى به المسلمون يوم أحد ؛ ومع أن ما وقع في ذلك اليوم قد أبان أن رأى من أشار على الرسول صلى الله عليه وسلم بالخروج لم يكن صواباً فإن الله سبحانه وتعالى قد أنزل الأمر بالعفو عنهم ومشاورتهم أيضاً ، أى أن الأمر هو أمر بالاستمرار في مشاورتهم ، بالرغم مما ظهر من خطأ رأيهم . وهذا يؤكد أهمية الشورى ، ويبين مقدار عناية الدين بها . ومن الوجوه التى ذكرها المفسر أيضاً أن الرسول (ص) أمر بالشورى ، لا لأنه محتاج إلى آراء من يستشيرهم ، ولكن لأجل أنه إذا شاورهم فى الأمر اجتهد كل واحد منهم فى استخراج الوجه الأصلى ، فتصير الأرواح متوافقة متوافقة على تحصيل أصلى الوجوه فيها . ثم قال : « وتطابق الأرواح الطاهرة على الشئ الواحد مما يعين على حصوله . وهذا هو السر عند الاجتماع فى الصلوات ؛ وهو السر فى أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد » .

الآية الثانية : وهذا نصها كاملاً : « فما أوتيتم من شئ فمتاع الحياة الدنيا ؛ وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا ، وعلى ربهم يتوكلون . والذين يحتنبون كباثر الأثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم ، وأقاموا الصلاة ، وأمرهم شورى بينهم . ومما رزقناهم ينفقون » (سورة الشورى ٣٦ — ٣٨)

(١) الرازى : « مفاتيح الغيب » : ٣ . ص ١٢٠ .

فقد بين الله سبحانه وتعالى في هذه الآيات الصفات الأساسية التي تميز المؤمنين ،
أى الذين سيفوزون بالنعيم في دار البقاء ، ويظفرون برضا الله . فمن هذه الصفات
مع الإيمان التوكل على الله ، واجتنباب كبائر الإثم ، وإقام الصلاة إلى آخره ؛ ومن
هذه الصفات أيضاً أن « أمرهم شورى بينهم » . فهذه من الصفات الأساسية
الكبرى التي بها يتميز مجتمع المؤمنين . وإذا كانت الآية الكريمة نزلت —
كما رأى بعض المفسرين — في سبب خاص ، وهو الثناء على مسلك الأنصار
في اتباعهم سنة الشورى ، فإن الحكم الذى يستنبط منها عام ، ويشمل سائر الأمة
— شأنها شأن كثير من الآيات التي وردت في القرآن على هذه الشاكلة .

وجاءت الأحاديث مؤيدة لما ورد في القرآن ، من الإشادة بشأن الشورى
والحث على اتباعها ، والتنويه بفضائلها : فمن ذلك ما روى من أقوال رسول الله
صلى الله عليه وسلم : « استعينوا على أموركم بالمشاورة » ؛ « ما استغنى مستبد
برأيه ، وما هلك أحد عن مشورة » ؛ وقوله « ما تشاور قوم قط إلا هُتدوا لأرشد
أمرهم » . وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحزم ، فقال :
« أن تسترشد » . وكثيراً ما قال صلى الله عليه وسلم لأصحابه في مواطن كثيرة :
« أشيروا على » .

أما السنة العملية فليئة بالشواهد التي تدل على أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان دائم التشاور مع أصحابه ، يكره الاستبداد بالرأى ؛ وكثيراً ما نزل
عند حكمهم ، وإن كان رأيه في بادىء الأمر يخالف ما ذهبوا إليه . والوقائع في ذلك
كثيرة : فمنها استشارته صلى الله عليه وسلم لهم في شأن اختيار المكان الذى ينزل
فيه المسلمون يوم بدر ، وأخذه برأى الحباب بن المنذر . واستشارته فيما يُعمل بشأن
من أسروا في تلك الموقعة ، فوافق على رأى أبى بكر رضى الله عنه ، الذى أشار
حينئذ بالفداء . وقبوله لرأى الكثرة حين أشارت بالخروج يوم أحد — كما قدمنا —
فكان من عاقبة شوراها ما كان . وعمله بمشورة السعدين : ابن معاذ وابن عباد

إذ أشارا يوم الأحزاب بعدم مصالحة رؤساء غطفان — إلى غير ذلك من أمثلة ليس من السهل الإحاطة بها .

ومما روى عن أبي هريرة — رضى الله عنه — أنه قال ^(١) « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

وقد اقتدى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم به ، واتبعوا سنته . فقد وصف أحد كبار التابعين — وهو ميمون بن مهران — خطة الحكم في عهدى الخليفتين : أبى بكر وعمر — رضى الله عنهما — فقال ^(٢) : « كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم ، نظر في كتاب الله تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به ؛ وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن وجد ما يقضى به قضى به . فإن أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا وكذا . فإن لم يجد سنة منها النبي صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم ؛ فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به » . ثم قال : « وكان عمر يفعل ذلك ؛ فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة ، سأل : هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء ؟ فإن كان لأبى بكر قضاء قضى به ؛ وإلا جمع علماء الناس واستشارهم ؛ فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به » . وورد في صحيح البخارى عن عبد الله بن عباس أنه قال : « كان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته ، كهولا كانوا أو شبابا » ^(٣) .

والروايات عن عمر — رضى الله عنه — في جمعه للقراء (أى العلماء) واستشارتهم في كل ما يهم المسلمين ، كثيرة متواترة . ومن ذلك مشاورته معهم في أمر الخراج .

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية . ص ١٦٩ .

(٢) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين : ج ١ . ص ٧٠ — ٧١ .

(٣) نقلا عن الخلافة ، للسيد رشيد رضا : ص ٣٣ .

وهكذا كان مثله غيره ، من باقى الولاية والخلفاء فى صدر الإسلام .
فهذا كله يقطع بأن نظام الحكم فى عهد الخلفاء الراشدين كان نظاماً شورياً
أساسه الشورى .

ولم يخل كتاب من الكتب التى ألفها علماء المسلمين فى أى عصر بعد ذلك ، من
تلك التى تبحث فى أمور الحكم والولاية ، من التحدث عن الشورى ، والتنويه
بمضائلها ، ومحاولة إقامة الأدلة على وجوب اتباعها ، والدعوة لأن تكون هى
القاعدة فى كل حكم إسلامى . ولكن لما كانوا يستشهدون — فى الغالب —
بنفس الآيات والأحاديث التى ذكرناها ، أو أمثالها ، فإننا لا نرى داعياً لاقتباس
شئ مما جاء بها ، خوف التكرار أو الإطالة .

* * *

مسئولية الحاكم :

ما دام الإمام — أو حاكم الدولة — قائماً بأمر الله ، حاكماً بالعدل ، منفذاً
لأحكام الشرع ، ملتزماً لها فى أعماله وتصرفاته ، راعياً لأمانته وعهده — وهو
مستوفٍ للشرائط التى اشترطت فيه حينما تولى ولايته — فهو إذن إمام عادل ،
ووجب له على الأمة حقان : الحق الأول : الطاعة ؛ الثانى النصرة .
قال الماوردى ^(١) : « وإذا قام الامام بما ذكرناه من حقوق الأمة ، فقد أدى
حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ؛ ووجب له عليهم حقان : الطاعة ، والنصرة —
ما لم يتغير حاله » .

والخروج على مثل هذا الإمام يعتبر « بغيّاً » ؛ وأحكام البغى والبغاة مدونة
فى كتب الفقه . وقد عرفوا « البغى » بأنه « الخروج على الإمام الحق بدون
حق » ^(٢) . ومن نصرة الإمام بالفعل أن يؤيد ويُعاضد ، إذا ووجه بمثل هذا البغى ،

(١) الأحكام السلطانية : ص ١٦ .

(٢) عبد الرحمن شيخ زادة : « مجمع الأنهر » شرح « ملئى الأبحر لابراهيم الحلبي »

ج ١ . ص ٧٠٧ « باب البغاة » .

لأن الباغي يريد أن يفرق شمل الجماعة ، ويشق عصا الوحدة ، فهو خطر على المجتمع والدولة ، ولذا تجب مقاومته إلى أن يزول خطره . وهو الذى عنته الأحاديث إذ قالت : « من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يفرق جماعتكم فاضربوه بالسيف ، أو فاقتلوه » . وهذا إذا كان شهر السيف في وجه الجماعة ، ولم يكن هناك سبيل لدفعه إلا بذلك .

ومن النصرة بالقول النصيحة . فالنصيحة للأئمة والولاة واجبة على المسلمين قد أمرت بها الآيات والأحاديث ، وهى داخلية أيضاً في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومقارنة للشورى التى سبق أن تكلمنا على وجوبها وفضلها . فمن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام — وهو من جوامع الكلم — : « الدين النصيحة . قالوا : يا لمن رسول الله ؟ . قال : لله ، ولكتابيه ، ولرسوله . ولأئمة المسلمين ، وعامتهم » . رواه البخاري ومسلم . وقوله أيضاً عليه السلام : « ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين » .

وإذ كانت الولاية أمانة في الإسلام ؛ وكل مؤتمن مسئول عما ائتمن عليه لدى صاحب الحق ؛ فالإمام — أو فلنقل « رئيس الدولة » — مسئول أيضاً عما ائتمن عليه . ومسئولية الإمام في الإسلام مزدوجة : فهو مسئول أمام الأمة ؛ وهو مسئول أيضاً أمام الله .

فأما مسئوليته أمام الأمة : فلأنه تولى ولايته منها ، بالعقد الذى عقده له ، فهى التى منحتة حق الحكم وأمدته بالسلطة . وما هو إلا وكيل عنها ، فلها الحق أن تسأله عن عمله . والجهة التى لها حق إنشاء العقد لها حق فسخه ، إذا وجدت الأسباب لذلك . ثم إن الأمة رقيبة عليه باستمرار ، بما هى ملزمة به من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبما هو واجب لها من حق الشورى ، وما هى مأمورة به من بذل النصيح — فضلاً عما لها من الحق بوصفها

الطرف الأول في العقد . فإذا حاد عن الطريق السوى ، ولم يرع الأمانة ، وإذا جار وظلم ، أو بدل السيرة ، أو عطل الحدود ، أو خالف الشرع ، من أى وجه من الوجوه — وكذلك إذا فقد شرطاً من الشروط التي لا بد أن تتوفر في ولايته — فإن الأمة قوامه عليه ؛ ولها إما حق تقويمه ، أو حق عزله .

وأقول علماء الشريعة صريحة في أن الأمة لها هذه القوامه ، ولها هذا الحق وبما أن هذه نقطة جوهرية ، إذ أن هذا هو أهم عامل تتحدد به طبيعة الدولة ويعرف مقر السيادة ، فإننا نرى هنا طائفة من أقوال بعض كبار المجتهدين بنصها . وكلها تبين أن الأمة لها حق عزل الإمام ، في تلك الحالات .

١ — الشافعى : روى التفتازانى رأيه في شرحه ^(١) للعقائد النسفية ، فقال : « وعن الشافعى رحمه الله أن الإمام ينعزل بالفسق والجور . وكذا كل قاض وأمير » .

٢ — البغدادى : « ^(٢) ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه :

في العدول به من خطئه إلى صواب ، أو في العدول عنه إلى غيره . وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه ، وقضائه ، وعماله ، وسعاته : إن زاغوا عن سننه عدل بهم ، أو عدل عنهم » .

وهذا المبدأ الذى قرره عبد القاهر البغدادى ، أحد مجتهدى شريعة الإسلام (وقد عاش في القرنين الرابع والخامس الهجريين : العاشر والحادى عشر الميلاديين) هو لباب ما في أرقى الدساتير الحديثة التي عرفها الغرب : فسيادة الأمة بالنسبة إلى الإمام مقررة بكل وضوح ، وعلاقة الأمة به كعلاقته مع خلفائه ، وعماله وسعاته ، تماماً .

٣ — الماوردى : « ^(٣) ووجب له عليهم حقان . . ما لم يتغير حاله . والذى

(١) شرح العقائد النسفية : ص ١٤٥ .

(٢) أصول الدين : ص ٢٧٨ .

(٣) الأحكام السلطانية : ص ١٦ .

يتغير به حاله ، فيخرج به عن الإمامة شيئان : أحدهما جرح في عدالته ؛ والثاني نقص في بدنه » .

فأما الجرح في عدالته ، وهو الفسق ، فهو على ضربين : أحدهما ما تابع فيه الشهوة والثاني ما تعلق فيه بشبهة . فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات ، تحكيمياً للشهوة وانقياداً للهوى ؛ فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ، ومن استدامتها ، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها . وأما الثاني الخ . » .

٤ — الجويني : « ^(١) ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر ؛ وهذا مجمع عليه . فأما إذا فسق وجف ، وخرج عن سمة الإمام بفسقه ، فالخلاعة من غير خلع ممكن ؛ وأن يُحكم بالخلاعة وجواز خلعه ، وامتناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً . وكل ذلك من المجتهدات عندنا ، فاعلموه . وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضاً » .

٥ — الشهرستاني : « ^(٢) فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء ، كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأئمة .

وإن ظهر بعد ذلك جهل ، أو جور ، أو ضلال ، أو كفر ، انخلع منها ، أو خلعناه » .

٦ — الغزالي : « ^(٣) إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته . وهو إما معزول ، أو واجب العزل . . وهو على التحقيق ليس بسلطان » .

٧ — الرازي : « ^(٤) إن الظالمين غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى ، وغير

(١) الإرشاد : ص ٤٢٥ — ٤٢٦ .

(٢) نهاية الإقدام : ص ٤٩٦ .

(٣) إحياء علوم الدين : ٢ . ص ١١١ .

(٤) مفاتيح الغيب : ١ . ص ٧١٣ .

مقتدى بهم فيها ، فلا يكونون أئمة في الدين . فثبت بدلالة الآية بطلان ولاية الفاسق » .

٨ — الإيجي : (١) « وللائمة خلع الإمام وعزله ، بسبب يوجبه » — أضاف الشارح — : « مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين ، وانتكاس أمور الدين ، كما كان لهم نصبه وإقامته لا انتظامها وإعلانها » .

وهذا تقرير واضح لمبدأ دستوري هام ؛ بل لأهم مبدأ .

٩ — ابن حزم : (١) « (٢) .. فهو الإمام الواجب طاعته ، ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فإن زاغ عن شيء منهما ، مُنْع من ذلك ؛ وأقيم عليه الحد والحق . فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه ، خلع وولى غيره » .

١٠ — ابن حزم : (ب) « (٣) والواجب إن وقع شيء من الجور ، وإن قل ، أن يُكلم الإمام في ذلك ، ويُمنع منه . فإن امتنع وراجع الحق ، وأذعن للقود من البشرية أو من الأعضاء ، وإقامة حد الزنا ، والقذف ، والخمر ، عليه — فلا سبيل إلى خلعه ، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه . فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ، ولم يراجع ، وجب خلعه ، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق ، لقوله تعالى : وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان . ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع . وبالله تعالى التوفيق . » فالإمام إذن ليس فوق القانون ؛ بل يقع تحت طائلته . ويحاسب ويعاقب ، ويُقاد منه ، ويُقام عليه الحد — تماماً كأحد رعيته .

فهذه مجموعة من أقوال كبار الأئمة المجتهدين في الإسلام ؛ وكلها تثبت

(١) المواقف : ٨ ، ٣٥٣ .

(٢) الفصل في الملل والأهواء : ٤ ، ص ١٠٢ .

(٣) الفصل : ٤ ، ص ١٧٥ — ١٧٦ .

إثباتاً جازماً أن الإمام ، الذى هو رأس الدولة ، مسئول أمام الأمة ، وأنه خاضع للقانون ؛ وتقرر بكل جلاء أن الأمة قوامه عليه ، ولها حق تقويمه أو عزله حين توجد الأسباب لذلك . فلها السلطة العليا ، وهى إذن صاحبة « السيادة » بالنسبة إليه . فهذا هو الوجه الأول من مسؤوليته .

أما الوجه الثانى — وهو أكثر الأمرين خطورة ، من الناحية الدينية أو الروحية — فهو مسؤوليته أمام الله . وهذه تقررهما الآيات والأحاديث ؛ ولنذكر طرفاً منها :

فمن الآيات قول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون . » — الأنفال : ٢٧ . وقوله : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ؛ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . » — النساء : ٥٨ . والآيات : « فاحكم بين الناس بالحق ، ولا تتبع الهوى ، فيضلك عن سبيل الله . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد ، بما نسوا يوم الحساب . » — ص : ٢٦ . « وإذا تولى سعى فى الأرض ليمسد فيها ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد . وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم . فحسبه جهنم ولبئس المهاد . » البقرة : ٢٠٤ — ٢٠٦ « ما أغنى عني ماليه . هلك عني سلطانيه . » الحاقة : ٢٨ — ٢٩ . « وخاب كل جبار عنيد . من ورثه جهنم ، ويسقى من ماء صديد ، يتجرعه ولا يكاد يسيغه » — إبراهيم : ١٦ — ١٧ . وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون . وأتبعناهم فى هذه لعنة ، ويوم القيامة هم من المقبوحين . » القصص : ٤١ — ٤٢ . « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الأرض ، ولا فساداً . والعاقبة للمتقين . » القصص : ٨٣ .

ومن الأحاديث : قوله عليه الصلاة والسلام : « كلكم راع ؛ وكلكم مسئول عن رعيته : الإمام راع ومسئول عن رعيته . والرجل راع فى أهله ،

وهو مسئول عن رعيته . والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها . . إلى آخر الحديث » . رواه البخارى ومسلم . ومما رواه البخارى أيضاً : « ما من والٍ يلى رعية من المسلمين ، فيموت وهو غاش لهم ، إلا حرم الله عليه الجنة » . وقوله : « ما من عبد استرعاه الله رعية ، فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد راحة الجنة » . وجاء في صحيح مسلم قوله عليه السلام لأبى ذر ، حينما سأله الإمارة : « إنها أمانة . وإنها يوم القيامة خزى وندامة . إلا من أخذها بحقها ، وأدى الذى عليه فيها » . وروى أبو يوسف ، وجاء فى السنن : « من ولاه الله من أمر الناس شيئاً فاحتجب عن حاجتهم احتجب الله عن حاجته يوم القيامة » . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضاً : « من ولى من أمر المسلمين شيئاً ، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه ، فقد خان الله ورسوله » . هذا إلى أحاديث أخرى كثيرة .

* * *

من أخطاء المستشرقين :

فإذا كانت مسؤولية الإمام قد تقرر على هذا النحو ؛ وقد أوردنا النصوص القاطعة ، واستشهدنا بالآيات والأحاديث التى تثبتها ؛ وقد تبين لنا أنها مسؤولية مزدوجة : فهو مسئول أمام الأمة ، وأمام الله . فإذا خرج عن الجادة بظلم أو ارتكاب المعصية ، أصبح معرضاً إما لأن يقام عليه الحد ، وإما لأن يفقد منصبه ، إذا شاءت الأمة أن تعزله ، ولأن يحل به غضب الله ويعاقب على أعماله ، إما فى الآخرة ، أو فى الآخرة والدنيا معاً ، كما قال الله تعالى إذ ضرب المثل بمن حقت عليهم نعمته فى هذه الدنيا : « وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم ، وتبين لكم كيف فعلنا بهم . وضررنا لكم الأمثال » . إبراهيم : ٤٥ . وأيضاً : « وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة ، وأنشأنا بعدها قومًا آخرين » . الأنبياء : ١١ . — إذا كان كل ذلك قد تقرر ، فإنه يظهر لنا إذن مدى وجسامة الخطأ الذى

وقع فيه بعض كبار المستشرقين ، حين تحدثوا عن طبيعة الدولة الإسلامية ، وعن حدود سلطة الإمام وعلاقته بالرعية . وها نحن أولاء نروي بعض أقوالهم : —
أما الأستاذ « مرجوليوث »^(١) فقد قال : « أيّا كان الحاكم (الإمام)
الذي يستقر الرأي على الاعتراف به ، فإن الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق
ضد رئيس الجماعة القائم » .

ثم يصرح بهذا : « إن الحاكم (يقصد الإمام) ليس مسئولاً أمام أحد » .
وهو يضرب المثل لذلك بأن الإمام إذا قتل أحد أفراد رعيته فإنه لا يكون
مسئولاً أمام أحد عن ارتكاب جريمة القتل !! فهل يمكن أن يقول الإسلام
بذلك ؟ وهل مثل هذا الكلام الذي لا يوجد ما هو أدل منه على الجهل بالإسلام
ومبادئه ، أو على وجود شعور عميق بالعداء نحوه — يستحق المناقشة أو الرد ؟ !
ويقول الأستاذ « ماكدونالد »^(٢) : « لا يمكن — على الإطلاق — أن
يكون (الإمام) حاكماً دستورياً ، بالمعنى الذي نعرفه » .

ومعنى أن يكون « حاكماً دستورياً » أن يكون مقيداً بقانون ، وللأمة عليه
سلطان . فهل الإمام الذي هو مقيد في كل تصرفاته واتجاهاته بأحكام الشريعة ،
والذي يتولى سلطته من الأمة ، وهو مسئول أمامها — كما قررناه بالأدلة الدامغة
التي قد مناها — لا يمكن أن يكون حاكماً دستورياً — على الإطلاق — كما يقول
هذا الزاعم ؟ ؟

(1) D. S. Margoliouth : « Muhammedanism », P. 97.

وهذا نص عبارته :

« However then it might be determined who should be the sovereign,
the Muslim subjects had no rights against the actual head of the community. »

وأيضاً :

« The sovereign is responsible to no one. »

(2) D.B.Macdonald : « Development of Muslim Theology Jurisprudence
and Constitutional Theory », PP. 58—59.

ونص عبارته :

« He (The Imam) absolutely cannot become a constitutional monarch
in our sense. »

كذلك يقول الأستاذ «أرنولد»^(١): «إن الخلافة التي اعترف بها، هكذا (يقصد من علماء الشريعة الإسلامية) كانت نوعاً من الحكومة المستبدة الجائرة ، التي يتمتع الحاكم فيها بسلطة مطلقة غير مقيدة بقيود ، ويُطلب من الرعايا أن تطيعه بدون تردد . » فهل رأينا أحداً من علماء الإسلام قال بهذا أبداً ؟ ومن أين جاء بهذه الدعوى ، التي لا يمكن أن يوجد لها أى أساس ؟ وهل هم قالوا إلا بأن سلطة الإمام مقيدة ، وأن لا غاية من إقامته إلا تنفيذ أحكام الشرع والأمة قائمة عليه ، مهممة على تصرفاته ، فتجزئه حسب عمله ، ثم لا تجب الطاعة عليها إلا في الحدود المرسومة التي عينها الشارع ؟ ! إن صدق هذا الذي نقره يتبين لأول وهلة حينما يقارن كلام «أرنولد» هذا بالأقوال التي سبق أن رويناهما وسجلناها لكبار المجتهدين ، من أمثال الأئمة : البغدادى والشهرستانى والرازى وابن حزم وغيرهم . وبمراجعة تلك النصوص ، يتبين لنا مدى وجسامة الخطأ الذي وقع فيه الأستاذ «أرنولد» وزملاؤه من المستشرقين ، وبعد أحكامهم عن الحقيقة .

حالة الضرورة :

وربما كان من العوامل ، التي دعت المستشرقين إلى الوقوع في هذا الخطأ الجسيم ، أنهم قصرُوا نظرهم على حالة الضرورة ، وما صرح به الفقهاء بشأنها . ولكن بينما كان ينبغي أن لا تعتبر هذه الحالة إلا على أنها حالة شاذة ، أو حالة استثنائية — وهو الاستثناء الذي ، كما يقولون ، ينهض دليلاً على صحة القاعدة — فإن هؤلاء المستشرقين ، ومثلهم أيضاً بعض ذوى الأغراض ممن كان لهم مقصد أن يوجهوا نقداً إلى النظام السياسى ، كما حددت معالمه النظريات الإسلامية — قد أخذوا هذا الاستثناء على أنه هو القاعدة العامة ، وعرضوا الشاذ الذى لم يُلبأ

(1) T. Arnold : « The Caliphate », P. 47.

وهذا نص عبارته :

« The Caliphate thus recognized was a despotism, which placed unrestricted power in the hands of the ruler, and demanded unhesitating obedience from his subjects. »

إليه إلا بحكم الضرورة ، على أنه الطبيعي والمطرود . ولذا ينبغي تحقيق هذه الحالة :
أى حالة الضرورة ، التى تقام فيها إمامة ، على غير ما توجب القواعد ، وليست
مستوفية للشروط ، ولكنها مفروضة بحكم الواقع . وهى موجودة على كل حال ،
وهى متصرفه ، فعلا ، فى شئون المسلمين ، ولها كل الأثر على مصالحهم ، سواء
أكان الإفتاء النظرى فى صالحها ، أو مناهضاً لقيامها .

إنه لما طال العهد على الجماعات الإسلامية ، منذ انقضى العصر الذى وجدت
فيه الخلافة الصحيحة ، التى تستحق أن توصف بأنها « شرعية » ، وكانت
العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية التى ظهرت فى دائرة الواقع ، قد أثبتت أن
إمكانية عودة مثل تلك الخلافة قد أصبحت بعيدة ، ما بقيت تلك العوامل كما
هى — إلا فى ظروف خاصة ، وإلا إذا تغيرت تلك العوامل ، أو وجدت مؤثرات
أخرى — فإن علماء الشريعة ، ولم يجدوا أمامهم إلا هذه الخلافة التى فرضها
الواقع ، وكان من الأغراض التى يحرصون عليها أن يظل القانون بقدر الإمكان
مسايراً للحالة الواقعية ، أو لحاجات المجتمع — فإنهم وجدوا أنفسهم بين أمرين
بين نارين ، أو قل بين ضررين ، ولم يكن هناك بد أو مفر من القنوع بأن
يوازن بين هذين الضررين ، ليختار من بينهما ما هو أقل فى إضراره .

كان عليهم إما أن يحكموا بأن تلك الإمامة غير الشرعية — ولكنها هى
القائمة بالفعل ، مهما يكن رأى فيها — باطلة ، وأنها غير منعقدة ، ويكون من
النتائج التى تترتب على ذلك أن يُحكم أيضاً ببطالان تصرفات كل القضاة والولاة
والعاملين فى مصالح المسلمين ، الذين تولوا سلطاتهم بمقتضى إذن أو عقد الإمام لهم
، فوق بطلان كل تصرفات هذا الإمام نفسه ؛ ومعنى ذلك أنه يُحكم بإيقاف كل
أوجه النشاط والمبادلات والمعاملات ، التى تتكون منها الحياة الاجتماعية للجماعة ،
ويكون هذا بمثابة إعلان بأن الحياة الاجتماعية لها منعدمة ، وأنها ليست لها صفة
سياسية ، أو يجمعها أى نظام . فهو إذن حكم عليها بالإعدام من الوجهتين السياسية

والاجتماعية . وإما أن يجدوا أن الأوفق أن يُكسبوا هذا النظام القائم بالفعل صفة قانونية ، وينظروا إلى الأمور نظرة واقعية ، حتى يمكن أن ينفذوا ما يمكن أو ما يجب إنقاذه ، من أوجه نشاط الجماعة وتصرفاتها ، متى تجيء موافقة للشرع ، ويتجنبوا خطورة التورط في الحكم بانعدام الجماعة ، أو فنائها كوحدة سياسية واجتماعية . ولكن مع الحرص على الإعلان ، في نفس الوقت ، بأن هذه حالة ضرورة وأن هذا الاعتراف ليس إلا اعترافاً بالأمر بعد وقوعه ، وأنه لا ينشئ مبدأ ولا يقرر قاعدة ، وأنه اعتراف موقوت لا يبقى إلا ببقاء حالة الاضطراب ، وأن الواجب أن يعمل على وضع حد لهذه الحالة وإنهاء حالة الاضطراب . وقد وازن الفقهاء بين الأمرين ، فوجدوا أن الأمر الأول هو ، بلا شك ، أخف الاثنين ضرراً وأن خطورته أقل نسبياً ؛ وكعادتهم في أنهم يتحملون الشر الأقل من أجل دفع الشر الأكثر ، فإنهم قد قرروا أن يختاروا الأمر الأول .

هذه — بالضبط — هي الحالة التي وجد الفقهاء أنفسهم فيها ، حينما وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الحكم بانعقاد إمامة المتغلب ، الذي لم يستمد سلطانه عن طريق البيعة واختيار الأمة ، أو يكون غير مستوفٍ للشروط ، فهم قد اعتبروها حالة ضرورة — تماماً كالاقرار باباحة أكل الميتة للجائع المضطر — وهو اعتراف مؤقت وفي حدود ، ولا ينفي وجود القواعد الصحيحة ، التي يجب أن تُنفذ وتطبق حينما يمكن ذلك . وليس هذا دفاعاً مني عنهم ، بل إن ذلك هو ماقرره من أراد منهم أن يوضح المسألة ، ويبين وجهها ؛ كالإمام الغزالي مثلاً : فقد تكلم على هذا الموضوع بالمعنى الذي ذكرناه ، في كتابيه : « الرد على الباطنية » و « الاقتصاد في الاعتقاد » . وإنا نقتبس هنا بعض ما قال ^(١) في كتابه الأخير : قال : « ... فإن قيل فإن تسامحت بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال ، قلنا : ليست هذه مسامحة عن الاختيار ، ولكن

الضرورات تبیح المحظورات . فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ؛ ولكن الموت أشد منه . فليت شعري من لا يساعد على هذا ، ويقضى ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها ، وهو عاجز عن الاستبدال بالتصدي لها ، بل هو فاقد للمعتصف بشروطها ؟ ! فأى أحواله أحسن : أن يقول القضاة معزولون ، والولايات باطلة ، والأنكحة غير منعقدة ، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة ، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام — أو أن يقول الإمامة منعقدة ، والتصرفات والولايات نافذة ، بحكم الحال والاضطرار . ؟ »

ثم يقول : « ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب ، وأهون الشرين خير بالإضافة ؛ ويجب على العاقل اختياره . فهذا تحقيق هذا الفصل . »

الخروج أم الصبر :

وإذا أردنا أن نحدد موقف الفقهاء في هذه المسألة ، قلنا : إنهم جميعاً متفقون — ولا خلاف بينهم في ذلك — على أن مثل هذا الإمام أو الوالى ، الذى لا تنطبق القواعد على توليته ، مستحق العزل . ويجب عزله إذا قُدر على ذلك . وأقوالهم السابقة التى رويناها ، والتى نصوا فيها على وجوب العزل ، قاطعة بذلك . ولكن الخلاف بينهم فيما إذا لم يُقدر على الإمام وظهر أنه من غير الممكن عزله ، فهل يحكم بانعزاله : أى بأن إمامته تبطل من تلقاء نفسها ، وبطريقة مباشرة من دون خلع واستبدال ؟ ثم هل يجب الخروج حينئذ وإعلان الحرب عليه ، وتحت أى ظروف ، وبأى شروط ؟

والفرق كلها مجمعة ، أولاً ، على أن مثل هذا الحاكم إذا قامت عليه ثورة ، أى ثورة كانت — ثم نجحت ، فإن ولايته باطلة وخلعه صحيح ، والثورة مبررة شرعية . فالاعتراف إذن بولايته — إذا وُجد مثل هذا الاعتراف — قائم على أوهى أساس . وهو قائم في نفس الوقت الذى يوجد فيه الاستعداد للاعتراف

بشرعية الثورة عليه ، إذا ضمن نجاحها ، وبصحة ولاية من يقوم مقامه .
أما من حيث الخروج — ويعبرون عنه : « بسلّ السيف » ، والمراد به القيام
بثورة مسلحة — فإن الناس اختلفوا في ذلك على أقوال :

فقال المعتزلة والخوارج والزيدية وكثير من المرجئة^(١) : ذلك واجب ، إذا
أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحق ؛ واستدلوا بقول الله عز وجل :
« وتعاونوا على البر والتقوى » ، وبقوله تعالى : « فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى
أمر الله » وقوله : « لا ينال عهدي الظالمين . »

ومما أثير عن المعتزلة أنهم قالوا^(٢) : « إذا كنا جماعة ، وكان الغالب عندنا
أنا نكفي مخالفينا ، عقدنا للإمام ونهضنا ، فقتلنا السلطان وأزلفنا ، وأخذنا الناس
بالانقياد لقولنا ... »

وقرر الخوارج^(٣) أن الإمام إذا غير السيرة وجار ، وجب أن يُعزل أو يقتل .
والزيدية بأجمعها ترى^(٤) السيف والعرض على أئمة الجور ، وإزالة الظلم وإقامة
الحق . وأى إمام من أئمتهم خرج يدعو إلى الكتاب والسنة ، وتحدى الظلمة
وجب سلّ السيف معه .

وقد اختلف^(٥) هؤلاء — أى الذين قالوا بالسيف أو الثورة — في تحديد العدد
الذى ينبغي الخروج عنده إذا اجتمع : فقال بعض الزيدية : إذا اجتمع عدد مثل
أهل بدر . وقال قائلون : إذا كان مقدار أهل الحق كمقدار نصف أهل البغي ،
فحينئذ يلزمهم القتال . وقال آخرون : أى عدد اجتمع عقدوا للأمام ، ونهضوا ،
إذا كان من أهل الخير . ذلك واجب عليهم .

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ . ص ٤٥١ « استانبول ١٩٣٠ » .

(٢) المصدر نفسه . ص ٤٦٦ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٢٠٩ . وشرح المواقف ج ٨ . ص ٤٦٦ .

(٤) الأشعرى : مقالات : ج ١ . ص ٧٤ .

(٥) نفس المصدر : ص ٤٦٦ .

واختلفوا في جواز الاستعراض ، أو قتل الباغي غيلة^(١) : فأجاز ذلك وم من الخوارج ، وقوم من غلاة الشيعة ، وبعض المعتزلة مثل «عباد بن سليمان» . وكل هؤلاء مجمعون على أن سل السيوف ، في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك .

وقد أكد ابن حزم^(٢) أن هذا هو أيضاً مذهب كثير من أهل السنة . فمن ذكر من الصحابة على بن أبي طالب ومن قاتلوا معه ، والزبير وطلحة وعائشة ، وكذلك معاوية وعمر بن العاص ومن تابعهما . وذكر أيضاً عبد الله بن الزبير ، والأنصار في المدينة الذين خرجوا على يزيد يوم وقعة الحرة . ومن التابعين ذكر أنس بن مالك وسعيد ابن جبير والحسن البصري والشعبي ، ومحمد بن عبد الله بن الحسن وأخاه إبراهيم قال : « وهو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء : كأبي حنيفة ومالك والشافعي وداود وأصحابهم ؛ فإن كل من ذكرنا - من قديم وحديث - إما ناطق بذلك في فتواه ، وإما فاعل لذلك ، بسل سيفه في إنكار ما رأوه منكراً » .

وأورد ابن حزم أحاديث كثيرة تؤيد المذهب ، منها قوله صلى الله عليه وسلم : « لتأسرن بالمعروف ، ولتنهون عن المنكر ؛ أو ليعمنكم الله بعذاب من عنده » ؛ وقوله أيضاً : « من قُتل دون ماله فهو شهيد ؛ والمقتول دون دينه شهيد ؛ والمقتول دون مظلمة شهيد » .

أما مذهب الصبر فالذين قالوا به أ كثرية رجال الحديث ، وبقية علماء السنة ولا سيما المتأخرين منهم . وقالوا إن هذا كان مذهب الصحابة رضوان الله عليهم الذين امتنعوا عن القتال ، في عهد الفتنة بين علي ومعاوية ، ولم ينضموا إلى أحدهما : كعبد الله بن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وأسامة بن زيد . وكان الامتناع عن سل السيف هو أيضاً الرأي الذي اختاره عثمان - رضي الله عنه - وثبت عليه ، بل نهى

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ٢ . ص ٤٦٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل : ٤ . ص ١٧١ - ١٧٣ .

غيره عن أن يبدأ بقتال يودى إلى سفك دم مسلم ، من أجل الدفاع عنه .
والذى دعا أصحاب المذهب إلى القول بذلك هو الخوف من حدوث الفتنة ، وسفك
الدماء ، واضطراب الأحوال ، والاعتداء على الحقوق ، واستحالة الأمر إلى فوضى .
وكانت لهم العبرة فيما أعقبت الحروب التى نشبت فى عصر الصحابة ، أو من بعدهم
والثورات التى قامت فى عهد بنى أمية — ما أعقبت من شرور كثيرة ، عاد على
المجتمع منها ضرر بالغ ؛ فهم يرون إذن وجوب الأمر بالمعروف ، بالدعوة والإرشاد
أو حتى إذا لم يمكن بالاستنكار القلبي ، دون سل السيف والقتال .

وهذا المذهب هو الذى أسىء تأويله ؛ والذى من أجله حمل بعض النقاد على
فقهائ أهل السنة . ودعاهم إلى النقد أن عبارات بعض المؤلفين من المتأخرين
تذكر مسألة الصبر على حكم أئمة الجور ، وانعقاد بيعة المتغلب ، كأنها أمر عادى
أو كأنها إحدى القواعد الأصلية ، دون أن تنبه إلى أنها مسألة شاذة ، أو مسألة
ضرورة . وذلك إما للرغبة فى الإيجاز ، أو لطول ما مر عليهم من قرون وعهود وهم
يرون هذا الحكم الذى لا تنطبق عليه قواعد الشرع باقياً ثابتاً ، وكأنه
لا استطاع تغييره ، وكأنه صار مما يقتضيه — لا محالة — القانون الوجودى .

على أنه لا ينبغي أن يذكر هذا المذهب دون أن تقرر به المبادئ الأساسية
التي يسلم بها هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، ويستمسكون بها فى نفس الوقت الذى
ينفضحون فيه بالصبر . فإن تلك المبادئ هى التى تسكل المذهب ، والتى تبين
الحدود التى ينتهون إليها فى قولهم بهذا رأى .

فإن تلك المبادئ أنهم إنما قبلوا — على كره منهم — أن يعترفوا بإمامة المتغلب
جرباً على القاعدة التى يتبعونها ، وهى أنه ينبغي احتمال الضرر الأقل فى سبيل
دفع الضرر الأكبر ؛ فإذا ظهر حينئذ أن بقاء مثل هذا الإمام هو الضرر الأكبر
وأنه أكثر ضرراً من الخروج عليه ، وسل السيف لمحاربتة — لتنفيذه سياسة بغى
وعدوان ، أو تعطيله لبعض حدود أو أحكام الشريعة ، أو لتأخر أحوال الأمة

الإسلامية في عهده ، أو نحو ذلك — فإنه طبقاً لقاعدتهم هم أنفسهم ، يجب حينئذ دفع هذا الضرر الأكبر بالخروج على هذا الحاكم وقتاله ، إذ أن الخروج والجهاد إذ ذاك هو الضرر الأخف . فالاعتراف ببقاء هذه الولاية مشروطٌ بإذن بأن يبقى ضررها هو الضرر الأقل ، الذي يستطيع تحمله ، دون خوف على الدين أو الأمة .

المبدأ الثاني : أن الخروج على مثل هذا الحاكم المتغلب — وإن لم يعترف به على أنه قاعدة عامة — لا يعتبر في نظر هؤلاء الفقهاء أنفسهم « بغياً » ؛ وإنما هو متروك لاجتهاد صاحبه . والدليل على ذلك أنهم — كما رأينا من قبل —^(١) قد عرفوا البغى بأنه « الخروج على الإمام الحق بغير حق » ، فالخروج على الإمام غير الحق لا يعد إذن بغياً . ومن أظهر الأمثلة على ذلك في التاريخ الإسلامي خروج « الحسين » رحمه الله على يزيد بن معاوية ؛ فالحسين لم يكن « باغياً » . وقد ناقش ابن خلدون^(٢) هذه المسألة في مقدمته وأوضح جوانبها ، ونبه إلى أن البغى إنما يكون في حالة الخروج على الإمام العادل ؛ وحكم بأن الحسين « شهيد مثاب وهو على حق واجتهاد » . فإذا أدى الخروج على مثل هذا المتغلب إلى خلعه وإزالته ، فإن الفقهاء لا يترددون في الاعتراف بمن يخلفه — إما اعترافاً صحيحاً إذا كان مستكملًا للشروط ، وإما اعتراف ضرورة مثل اعترافهم بسلفه — ولا يعود للأول أى حق ، إذ أن إقراره كان ضرورة . وهذا يتضمن أنهم يعترفون بالثورة على هذا الحاكم إذا تحقق نجاحها ، كما سبقت إشارتنا إلى ذلك .

المبدأ الثالث : أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يزال قائماً فليس معنى الصبر أن يترك المتغلب الحبل على غاربه ، ويُرضى بأعماله كيفما كانت ، بل لا بد أن تظل الأمة مهيمنة عليه . ولا بد أن يدعى إلى الخير ويصد عن الظلم ، ويوعظ وينهى عن المنكر ، بكل الطرق الممكنة دون القتال

(١) أنظر ص ٢٢٨ من هذا الكتاب .

(٢) المقدمة « طبعة شرف » ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

وقد تواردت الأخبار والآثار ، حانة على وجوب تذكير الأئمة والولاة ، وإرشادهم وتنبيههم إلى وجوب اتباع سبل الحق . ويجمع هذه المعاني قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفضل الأعمال عند الله كلمة حق تقال عند إمام جائر » .
وصحائف التاريخ الإسلامي مليئة بأخبار مواعظ الصالحين والعلماء للولاة والخلفاء^(١) ، وإن عرضوا أنفسهم للخطر ، وكان القتل يبدو كأنه ثمن ما يفوهون به من أقوال .

(١) نذكر من ذلك هذه الأمثلة التي أوردها الإمام الغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين » ج ٢ ص ١١٦ - ١١٨ (المطبعة الأزهرية - مصر ١٣١٦ هـ) ، فمأرواه أن قال :

« حكى أن أبا بكر دخل على معاوية ، فقال : « اتق الله يا معاوية ! واعلم أنك في كل يوم يخرج عنك ، وفي كل ليلة تأتي عليك ، لا ترداد من الدنيا إلا بعداً ، ومن الآخرة إلا قرباً . وعلى إترك طالب لا تفوته . وإنا وما نحن فيه زائل ، وفي الذي نحن إليه صائرون باق : إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر !! » - ص ١١٨ .
وحكى أن سليمان بن عبد الملك قدم المدينة ، وهو يريد مكة ، فأرسل إلى أبي حازم فدعاه ، فلما دخل عليه قال له سليمان : « يا أبا حازم : مالنا نكره الموت ؟ » فقال : « لأنكم خربتم آخرتكم ، وعمرتم دنياكم ، فكبرهتم أن تنتقلوا من العمران إلى الخراب !! » وما زال يوعظه حتى بكى !! - ص ١١٧ .

وروى أن هشام بن عبد الملك قدم حاجاً إلى مكة ، فلما دخلها قال : اتقوني رجل من الصحابة . فقيل يأمر المؤمنين قد تقانوا ! فقال : من التابعين ، فأتى بطاووس اليماني . فلما دخل عليه خلع نعليه بحاشية بساخه ، ولم يسل عليه بإمرة المؤمنين ؛ ولما قال : السلام عليك يا هشام ! ولم يكنه ، وجلس بإزائه ، وقال : كيف أنت يا هشام ؟

فغضب هشام غضباً شديداً ، حتى هم بقتله . فقيل له أنت في حرم الله ورسوله ولا يمكن ذلك . فقال له : يا طاووس ، ما حملك على ما صنعت ؟ فأجاب : =

== « وما الذى صنعت ؟ ! » فازداد هشام غضباً وغيظاً .

ودار بينهما حديث . فكان مما قاله له طاووس ، راداً على اعتراضاته :
« وأما قولك لم تسلم على بأمرة المؤمنين ، فلس كل الناس راضين بأمرك ،
فكرهت أن أكذب ! » — ص ١١٦ .

قال الإمام الغزالي ، معقياً : « فهكذا كانوا يدخلون على السلاطين ،
إذا أُلِّموا . وكانوا يغرون بأرواحهم للانتقام لله من ظلمهم ! » — ١١٦ .
ثم نقبس هنا أيضاً بعض ما جاء في الخطاب الذى وجهه القاضى « أبو يوسف »
للخليفة « هارون الرشيد » — وهذا الخطاب وثيقة تاريخية ، إذ أنه عبارة عن
مقدمة كتاب « الخراج » لأبى يوسف — وكلنا يعلم من هو الخليفة هارون
الرشيد ، فهو الذى تحدى السحب مرة قائلا : « أينما السحب : امطرى حيث
تسائين ، فسوف يأتينى خراجك » ! فهكذا وجه إليه أبو يوسف القول :
« يا أمير المؤمنين : إن الله — وله الحمد — قد قللك أمراً عظيماً ، ثوابه
أعظم الثواب ، وعقابه أشد العقاب » .

« قللك أمر هذه الأمة ، فأصبحت وأمسيت تبغى خلق كثير ، قد
استرعاكهم الله ، واثمنتك عليهم ، وابتلاك بهم ، وولاك أمرهم . وليس يابث
البنيان ، إذا أسس على غير التقوى ، أن يأتية الله من القواعد ، فيهدمه على من
بناه وأعان عليه ! » . ثم قال : « وإذا نظرت إلى أمرين أحدهما للآخرة والآخر
للدنيا ، فاختر أمر الآخرة على أمر الدنيا ، فإن الآخرة تبقى ، والدنيا تفتى ! » .
« وكن من خشية الله على حذر . واجمل الناس عندك فى أمر الله سواء :
القريب والبعيد . واتق الله ؛ واعمل لأجل مفضوض ، وسبيل مسلوك ، وعمل
محفوظ ، ومنهل مورود . فإن ذلك المورد الحق والموقف الأعظم ، الذى تطير فيه
القلوب ، وتقطع فيه الحجج ، لمة ملك قهرهم جبروته ، والخلق له داخرون ،
بين يديه ينتظرون قضاءه ، ويخافون عقوبته ؛ وكأن ذلك قد كان ! فيالها من
عثرة لا تقال ، وبها من ندامة لا تنفع ! » .

ثم خاطبه قائلا : « فلا تلق الله غداً ، وأنت سالك سبيل المعتدين ! فإن ديان

مسألة الطاعة :

المبدأ الرابع — وهو ذو أهمية بالغة — : قولهم في مسألة الطاعة .
فلا خلاف بينهم مطلقاً — بل لا خلاف بين أمة الإسلام جميعاً — على
أنه لا تجوز الطاعة إلا فيما وافق الشرع . وما قال أحد أبداً إن الطاعة تجوز
في معصية .

وعلى رأس الأدلة ، التي يستنبط منها هذا الحكم ، الحديث انشريف الذي
رواه البخارى في صحيحه ، ألا وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « السمع والطاعة
على المرء المسلم فيما أحب وكره ، ما لم يؤمر بمعصية . فإذا أمر بمعصية ، فلا سمع
ولا طاعة » .

قال « القسطلانى » ، ^(١) — شارح البخارى — تعليقاً على الحديث : « هذا تقييد
لما أطلق في الحديثين السابقين . من الأمر بالسمع والطاعة ، ومن الصبر على
ما يقع من الأمير مما يكره » .

وأثبت البخارى حديثاً صحيحاً آخر ، هو قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما
تجب الطاعة في المعروف » .

ويستنبط هذا الحكم أيضاً من الآية الكريمة ، التي احتوت على صيغة البيعة
التي أخذها الرسول صلى الله عليه وسلم على النساء المؤمنات ، فقد جاء فيها قوله تعالى :
« ولا يعصينك في معروف » . قال المفسر « أبو السعود » في شرحه للآية ^(٢) :

« يوم الدين إنما يدين العباد بأعمالهم ، ولا يدينهم بمنازلهم » .
« وقد حذرك الله فاحذر ؛ فإنك لم تخلق عبثاً ، ولن تترك سدى . وإن الله
سائلك عما أنت فيه ، وعما عملت به . فانظر ما الجواب ؟ » .

« مقدمة الخراج ، لأبى يوسف »

(١) القسطلانى : شرح صحيح البخارى ، الجزء العاشر ص ٢٢٠ « بولاق ١٣٠٥ » .

(٢) تفسير أبى السعود : (هامش تفسير الرازى ج ٨) ص ١٩٣ .

« والتقييد بالمعروف - مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأمر إلا به - للتنبيه على أنه لا يجوز طاعة مخلوق في معصية الخالق ». ويمكن أن يستنبط الحكم أيضاً من الآية الكريمة : « ولا تطيعوا أمر المسرفين ، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » .

ومما جاء في كلام الغزالي^(١) أن « طاعة الإمام لا تجب على الخلق ، إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع » .

(١) الرد على الباطنية : ص ٨١ .

وقد عقد « الغزالي » فصلاً في كتابه : « إحياء علوم الدين » ج ٢ ص ١١٢ عن « ما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة ويحرم . وحكم غشيان مجالسهم ، والدخول عليهم والإكرام لهم » ، بدأه بقوله : « اعلم أن لك مع الأمراء والعمال الظلمة ثلاثة أحوال : الحالة الأولى - وهي شرها - أن تدخل عليهم ؛ والثانية - وهي دونها - أي يدخلوا عليك ؛ والثالثة - وهي الأسلم - أن تعتزل عنهم ، فلا تراهم ولا يرونك !

ومما استشهد به من الأحاديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وصف الأمراء الظلمة قال : « فن نابذهم نجاً ، ومن اعتزلهم سلم ، أو كاد أن يسلم . ومن وقع منهم في دنياهم فهو منهم » . وذكر أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام : « سيكون من بعدى أمراء يكذبون ويظلمون . فمن صدقهم بكذبهم ، وأعانهم على ظلمهم ، فليس مني ولست منه ، ولم يرد على الحوض » . وقوله أيضاً : « من دعا لظالم بالبقاء ، فقد أحب أن يعصى الله في أرضه » .

ثم قرر أن الإطاعة على المعصية معصية ، ولو بشرط كلمة !

هذه هي أقوال علماء المسلمين من أهل السنة - فضلاً عن أقوال علماء الخوارج أو المعتزلة - قارن هذا كله ، إذن ، بما زعمه أكثر المستشرقين من أن أولئك العلماء قرروا في نظرياتهم أن الطاعة واجبة - على الإطلاق - لأي حاكم ، ظالماً أو فاسقاً ، بدون قيد أو حدود ! ويذكرون ذلك ، معرضين بهم بأنهم أفتوا بوجوب =

== الطاعة المطلقة ، حتى للظالم في ظلمه ، والعاصي في ارتكاب معصيته !؟

ونكتفي بأن نضرب المثل على مزاعمهم تلك بما ذكره اثنان منهم - مع أنه عرف عنهما الاعتدال في نظرتيهما إلى الإسلام - فما بالناس لم يبلغ درجتهم في الاعتدال فأولها الأستاذ « أرنولد » ؛ فهذا هو ، بعد أن يقرر أن نظريات السنة مستمدة من الأحاديث ، لا يذكر من الأحاديث إلا ما يبحث على الطاعة ، ويترك - لا ندري عن عمد ، أو عن عدم علم - الأحاديث التي ورد فيها تقييد الطاعة على ما بيناه آنفاً بما لم تكن في معصية . وما أنه تجاهر ، أو لم يعرف تلك الأحاديث ، فقد انتهى إلى هذه النتائج الخاطئة ، قال : « لم يكن الخليفة فحسب ، بل أية سلطة تقام معها تكن ، هي التي تجب لها الطاعة . . فالنظريات السياسية التي قرروها يبدو أنها تتضمن أن أية سلطة على الأرض هي معينة من قبل الله ، وأن واجب الرعية أن تطيع ، سواء أكان الحاكم عادلاً أو ظالماً ، لأنه مسئول فقط أمام الله . وأن الترضية الوحيدة التي يمكن أن يفالوها هي أن يشعروا أن الله سيعاقبه على أعماله الشريرة ، كما أنه سيثيب الحاكم التقى . (The Caliphate, p. 49, ch. III) » ثم يقتبس الأحاديث التي تحت على الطاعة ، مستنبطاً أنها على الإطلاق . ويخلص من ذلك كله إلى أن الأحاديث والنظريات تحت الرعايا على طاعة الحكومة المستبدة التي لا نجد إرادة الحاكم فيها بأي قيد ، وأن طاعة مثل هذا الحاكم يجب أن تكون بدون توقف . (P. 47) فيتردد في كلامه - مثلاً - كلمات : « Despotism »

« autocratic » - « arbitrary » ، ومن عباراته :

« The political theory thus enunciated appears to imply that all earthly authority is by Divine appointment, the duty of the subjects is to obey, whether the ruler is just or unjust, for responsibility rests with god . »

ولا يذكر شيئاً عن أن الحاكم مسئول أمام الأمة ، مما أوضحناه سابقاً بالأدلة الدالة العديدة .

وأما الثاني فهو الأستاذ « سنتيلانة » ، فقد بدا منه - أيضاً - أنه يعرض بهؤلاء العلماء إذ قال : « لقد بدأوا يملكون أن واجب المسلم أن يطيع أي حاكم يستحوذ =

وقال ابن خلدون^(١): «واعلم أنه إنما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعاً وقتال البغاة عندهم من شرطه أن يكون مع الإمام العادل» .

ونثبت هنا أقوال المفسرين المختلفة، التي ذكروها عند توضيح معنى الآية الكريمة: «يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، وأولى الأمر منكم». قال «الطبري»^(٢): «إن الأمر بذلك فيما كان طاعة، والمسلمين مصلحة» واستشهد بالحديث الذي ورد فيه: «وأطيعوا في كل ما وافق»، وبالحديث السابق الذي جاء به: «من أمر بمعصية فلا طاعة». ثم قال: «فلا طاعة واجبة لأحد غير الله، أو الرسول، أو لإمام عادل» .

وذكر «البيضاوي» في تفسيره^(٣) ما يأتي: «أمر الناس بطاعتهم، بعد ما أمرهم، بالعدل تنبيهاً على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق» .

وقال الفخر الرازي^(٤): «إن الأمة مجمعة على أن الأئمة والسلطين، إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب» . وقال أيضاً: «إن طاعة

= على أية سلطة - سواء أ كان ذلك عن طريق شرعي، أو بحكم الواقع - وهذا الحاكم قد يكون طاعية، أو قد يكون يحيا حياة فاجرة!

(The Legacy of Islam, P. 301)

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الذي أوقع هؤلاء في الخطأ أنهم يخلطون بين الخلافة الواقعية وبين النظريات القانونية، أو بين الخلافة في التاريخ، والإمامة التي يعترف بها الإسلام، والتي هي موضوع القانون. وشقان ما بينهما. كما أنهم، في ذات الوقت، يذكرون - فقط - الأحاديث أو الأخبار التي تدل على الطاعة، ولا يذكرون شيئاً مما يحث على الخروج والمقاومة، وينسون أقوال العلماء وسير المجاهدين، وتاريخ الإسلام الثائر، الذي طالما مل عرش الطغاة وأذل الظالمين، وما كان ينشد دائماً إلا العدل.

(١) المقدمة: ص ٢٤١ .

(٢) التفسير الكبير: ص ٥٠ . ص ٨٩ .

(٣) التفسير: ص ١١٥ .

(٤) مفاتيح الغيب: ص ٣٠٩ .

الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق . وأتبع ذلك بقوله : « وأما طاعة الأمراء والسلطين فغير واجبة قطعاً . بل الأكثر أنها تكون محرمة ، لأنهم لا يأمرؤن إلا بالظلم » .

وقال صاحب الكشف^(١) في تفسير الآية :

« لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها ، وأن يحكموا بالعدل ، أمر الناس بأن يطيعوهم ، وينزلوا على قضايهم .

« والمراد بأولى الأمر منكم أمراء الحق .

لأن أمراء الجور الله ورسوله بريان منهم ؛ فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم . وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما ، في إيثار العدل ، واختيار الحق ، والأمر بهما ، والنهي عن أضدادهما : كالخلفاء الراشدين ، ومن تبعهم بإحسان » .

ثم قال : « وكيف تلزم طاعة أمراء الجور ، وقد جَنَحَ الله الأمر بطاعة أولى الأمر بما لا يبقى معه شك ، وهو أن أمرهم أولاً بأداء الأمانات ، وبالعدل في الحكم ، وأمرهم أخيراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل . وأمراء الجور لا يؤدؤن أمانة ، ولا يحكمؤن بعدل ؛ ولا يردؤن شيئاً إلى كتاب ولا إلى سنة . إنما يتبعؤن شهواتهم حيث ذهببت بهم . فهم منسلخؤن عن صفات الذين هم أولؤ الأمر عند الله ورسوله ؛ وأحق أسمائهم : اللصوص المتغلبة » !!

ونختم هذا كله بقول أبي بكر الصديق ، الخليفة الأول ، رضى الله عنه ، في أول خطاب له :

« أطيعؤنى ما أطعت الله ورسوله فيكم ، فإن عصيت فلا طاعة لى عليكم^(٢) » .

* * *

(١) الكشف : ١٠٠ . ٢٧٥ .

(٢) ابن هشام : السيرة ، ٤٠٠ . ص ٣٤١ « طبعة محي الدين — القاهرة » .

طبيعة الدولة والسيادة :

لابد أن طبيعة الدولة - كما رسمت حدودها ووضعت معالمها النظرية الإسلامية - قد أصبحت الآن واضحة ، في ضوء ما تقدم من مباحث . ولابد أنه يصير من غير العسير الآن على من تابع الدراسات السابقة وألم بها ، أن يكون لنفسه صورة محددة عن هذا النظام ، الذي كان هو موضوع تلك النظريات : ما ماهيته ؟ وما منشؤه ؟ وما الأسس التي يستند إليها وجوده ؛ وما خصائصه المقومة لذاته ؟ وما الوظائف التي تؤدي منه ، وما أهدافه ؟ . والعلاقات القائمة بين العناصر التي يتكون منها ، والحدود التي تنتهي إليها كل من هذه العلاقات ، وصلاته بالواقع ، وما يعترضه من تغير أو نقص ؟ وما إلى ذلك من أسئلة تكون الإجابات عليها كل شئ يتعلق بطبيعته . وقد أجبنا - أو حاولنا أن نجيب - على كل هذه الأسئلة فيما مضى ؛ ولكن سؤالاً قد بقي . ومن شأن الإجابة عليه أنها تزيد طبيعة ذلك النظام وضوحاً وجلالاً ، هو : وأين مقر « السيادة » ، أو السلطة الرئيسية أو العليا في ذلك النظام ؟ . ولكن قبل البدء في الإجابة على هذا السؤال ، يستحسن - وهو مما يمهّد لهذه الإجابة - أن نجيب على سؤال آخر ، طالما طاف بالأذهان وحوول الرد عليه ؛ وهو : ما هي الصفة أو التسمية الملائمة التي يمكن ، أو تنبغي ، أن تطلق على هذا النظام ، من بين التسميات التي صارت نعوتاً تستعمل وتعرف عليها بين رجال السياسة ، في الميدانين النظري والعملي ؟ هل يصح لنا أن نقول إن هذه الدولة الإسلامية التي أوضحنا نظامها : « ديمقراطية » ، أو « ثيوقراطية » ، أو « أوتوقراطية » ، أو غير ذلك من الأوصاف المعروفة ؟ أو هي شئ مختلف عن هذا كله ؟ أو مزيج منها جميعاً أو من بعضها ؟ .

ونذكر أولاً الإجابات المتنوعة التي حاولت لهذا السؤال ، ثم نثني بمناقشتها .

ونخلص من ذلك إلى تعيين الجواب الصحيح :

فيقول الأستاذ « سنتيلانة »^(١) : « الإسلام هو حكومة الله المباشرة ، يحكمها الله الذي يرعى شعبه دائماً . فالدولة في الإسلام يمثلها الله ، حتى الموظفون العموميون هم موظفون عند الله ! » .

فالإسلام — في نظره — هو إذن حكومة « ثيوقراطية » .
ويقول الأستاذ « موير »^(٢) : « المثال والنموذج للحكم الإسلامي هو الحاكم المستبد المطلق » ! فحكومة الإسلام عنده إذن هي حكومة استبدادية مطلقة ! .
ويقول مثل هذا أيضا الأستاذ « ماكدونالد »^(٣) ؛ فهذا تعبيره : « مع بعض القيود ، يلزم أن يحكم الإمام كحاكم مطلق ! »

أما الأستاذ « مرجوليوت » فيدعي دعوى كبيرة ، ويقول : « إنه يمكن أن يقال إن مبدأ الحكومة « الأتوقراطية » ، أي الاستبدادية ، قد ظل مسامياً ، لا يجادل أحد فيه في الأفطار الإسلامية ، حتى القرن التاسع عشر . وذلك حين وصلت الموجة التي صدرت عن الثورة الفرنسية — عن طريق تركيا — إلى المنطقة الحارة ! » . ثم يقرر أن ملائمة « المنطقة الحارة » للعبادى الدستورية موضع شك !

ولمرجوليوت هذا دعوى كبيرة أخرى ، من هذا النوع . فهو يمسى ليقم الدليل على نظريته هذه — التي تحاول أن تحدد مناطق أرضية أو مناخية للعبادى — من أن كلمات « أكثرية » ، و « صوت » ، و « انتخاب » ، لم تعرف في الشرق إلا حديثاً ، حين أدخلت إلى اللغات الإسلامية من اللغات الأوروبية .^(٤)

(١) De Santillana : « The Legacy of Islam » , p. 286

وهذا نص عبارته :

« Islam is the direct government of Allah, the rule of God whose eyes are upon his people. The state in Islam is personified by Allah.. even the public functionaries are the employees of Allah » .

(2) W. Muir ; « The Caliphate » , p. 600.

وعبارته : « The type and exemplar of Muslim rule is the absolute and autocratic monarch. »

(3) D. B. Macdonald « Development of Muslim Theology, etc. » , p. 58.

وعبارته : « Within limitations, the Imam must rule as an absolute monarch, »

(4) D. S. Margoliouth : « Muhammedanism », p. 93-94.

هذه بعض عباراته :

« The principle of autocratic government may be said to have remained unquestioned in Islamic states, until the Nineteenth century. »

ويسمى « المنطقة الحارة » : « The Heat-Belt »

وأيضاً :

«Hence Islam had, till the Nine teenth century, no constitutional lawyers.»

ونحن لاندرى ما هي العلاقة بين « حرارة المنطقة » وبين نوع المبادئ والنظم ؟ ! وهل مصر ، وسائر بلاد العالم الإسلامي — الذي يقع جزء كبير منه في المنطقة « المعتدلة » — يجب أن تضم ، طبقاً لجغرافية مرجوليوت الحديثة ، إلى المنطقة الحارة ؟ !

أما دعواه بأن الإسلام لم يعرف أبداً مبدأ « الأغلبية » ، إلا لما عرفته به أوروبا ، فيرد عليها بأدلة كثيرة :

فقد رأينا أن الغزالي (راجع ص ١٧٧) قال : « إنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة » ؛ وقال « فإن وُلِيَ عدد موصوف بهذه الصفات فالإمام من انعمت له البيعة من الأكثر » ؛ وقال أيضاً : « والكثرة . . أقوى مسلك من مسالك الترجيح » . فهل هناك نص على مبدأ الأغلبية أوضح من هذا ؟ وقال الماوردي في كتابه : « الأحكام السلطانية ص ٩٨ » — بمناسبة البحث عن الحكم عند اختلاف أهل المسجد حول اختيار الإمام في الصلاة — : « ويكون أهل المسجد أحق بالاختيار . وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام ، عمل على قول الأكثرين » .

ويقرر علماء الفقه في كل مسألة يتناولونها تقريباً أن هذا هو رأي « الجمهور » — ولا معنى للجمهور إلا الأغلبية — ثم يقولون : « وهذا هو المعتمد » .

وقال علماء الأصول عند بحث مبدأ الإجماع : « والكثرة حجة » ، — أي فهي تلي الإجماع .

وأوصى الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين أن يلزموا عند الفتنة - أى الاختلاف - « الجماعة » أى الأغلبية ؛ ولذا اختار علماء السنة أن يسموا أنفسهم « أهل السنة والجماعة » ، أى الكثرة ، تأييداً لمذهبهم وموقفهم .

فهل يريد « مرجوليوت » أدلة أقطع من هذه ؟ . كما أنه لم يفهم أيضاً قول عمر رضى الله عنه إذ أوصى أهل الشورى ، بعد أن انتهوا إلى اختيارهم ، أن يشجوا رأس من يثب لينازعهم الأمر . فهو يظن أن عمر لم يعرف مبدءاً الترجيح بالأكثرية ، ووجد في هذا فرصة للتسكيم ، مع أنه لم يفهم مراده ! فعمر لم يقصد إلا العمل بهذا المبدأ ؛ ومعنى كلامه العربى الموزن أنه إذا أجمعتم على اختيار الإمام ، ثم قام من ينازعكم بعد ذلك فردوه ، وإن كان نزاعه بالحرب فأربوه ؛ فهذا هو البغى ، أو الخروج على الجماعة ، أو كما يسمى اليوم « الخيانة الوطنية » .

وما كنا فى الواقع بحاجة إلى الرد على مثل هذه الأخطاء البدهية ، فهى تدل على جهل عميق ، أو على وجدان مريض ! ولكننا رأينا أن ننبه إليها ، حتى لا يقع فيها من هو مفتون بكل ما يرد إليه من الغرب .

على أن الأستاذ المستشرق « جب » قد فطن إلى أن كلام « مرجوليوت » - وهو ملى بكل هذه الأخطاء وأمثالها - لم يعد صالحاً لأن يرجع إليه فى العصر الحديث ؛ فحين عهد إليه الناشر أن يكتب عن نفس الموضوع ، أى الإسلام وجد من الواجب أن يبدأ الكتابة من جديد ، مقررآ فى مقدمته : « أنه بعد انقضاء خمس وثلاثين سنة تلزم إعادة كتابة الموضوع من جديد ، لا مجرد تغيير وتصحيح » وأوضح أن وجهة النظر والشعور قد تغيرت فى العصر الحاضر ، عما كانت عليه فى العصر الذى كتب فيه المؤلف ، إذ تقدم البحث واتسعت المادة . وهو بهذا كله يريد أن يعبر عن أن أفكار مرجوليوت أصبحت الآن عتيقة مفعمة بالأخطاء ، فلا يصح الآن عرضها ، وإن كان لم ينبه إلى هذه الأخطاء بالتفصيل .

ويزعم مرجوليوت أيضاً — وهو يقرر ذلك متأكداً — أن الإسلام لم يظهر فيه — للأسباب السابقة — رجال فقه دستوري ، حتى القرن التاسع عشر ! فمن أين جئنا نحن — إذن — بهذه الآراء والنظريات لفقهاء الإسلام ومتكلميهم ، حول الحكم والدولة ، التي كانت موضوع هذا الكتاب كله ؟ ! . وهكذا يستمر في أمثال تلك المزاعم ، فينكر أن الإسلام يحتوي على مبدأ الديمقراطية ، لأن الشورى التي دعا إليها هي الاستشارة فقط ، وليست هناك سلطة يكون الإمام مسئولاً أمامها ! . فهو إذن لم يعرف شيئاً عن أقوال العلماء التي صرحوا فيها بأن للأمة حق عزل الامام أو تقويمه ؛ ولم يعرف شيئاً عن النظريات التي شرحناها سابقاً ، والتي حددت علاقة الحاكم بالرعية ، وبيّنت نشأة الدولة ، وعينت الحقوق والواجبات .

ويكاد القارى يجد ، في كل عبارة من عباراته ، خطأ جسيماً من هذا النوع : ووصف الأستاذ « أرنولد » طبيعة الحكومة الإسلامية ، فقال ^(١) : « إنها أوتوقراطية ادّعى لها أنها مبينة على الوحي الإلهي » ؛ ثم مضى قائلاً : « وقد جعل واجباً دينياً ، مؤكداً على الفرد المسلم ، أن يطيع الحكومة الاستبدادية التي يقوم على رأسها الخليفة » !

فهكذا تتطابق أقوال هؤلاء المستشرقين على الزعم بأن حكومة الإسلام هي الحكومة المطلقة الاستبدادية . وقد أشرنا غير مرة إلى أن مصدر هذا الخطأ هو أنهم ينظرون إلى الخلافة الواقعية التاريخية — وفي أسوأ عصورها — ويظنون أن هذه هي الخلافة التي يعترف بها الإسلام . فهم يخلطون بين الإسلام ، كفكرة وكقانون وكنظريات ، وبين ما حدث — أيا كان — في العالم الإسلامي . فمثلهم كمثل من يرى أهل أوروبا الآن ، فيجد أن الحروب مستمرة بينهم ، وأنهم

(1) « The Encyclopaedia of Islam », Vol. II, p. 884. Article: « Khalifa ». وعبارته :

« An autocracy that claimed to be based on divine revelation.. This claim on obedience to the despotic power of the Khalifa as a religious duty was impressed upon the faithful. »

يتسابقون في اختراع أدوات التدمير، ليهلك بعضهم بعضاً، فيقول إن هذه هي مبادئ المسيحية الصميمة التي دعت إليها، وهذه هي رسالة المسيح، لأن أهل أوروبا مسيحيون !! هذا — تماماً — هو نفس المنطق ! .

وهناك آراء أخرى، لكتاب من نوع آخر :-

فيذهب الأستاذ «على عبد الرازق»^(١) إلى أن التأويل الوحيد، الذي يمكن أن يُحكم بصحته، لنظرية وجوب وجود حكومة في الإسلام، أن تكون هناك مجرد سلطة سياسية، في أية صورة . فالإسلام إذن — في رأيه — يمكن أن يكون أى شئ !! وهذا قوله : « إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة، كان صحيحاً ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية، وصالح الرعية، يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة : في أى صورة كانت الحكومة، ومن أى نوع : مطلقة، أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية، أو دستورية أو شورى، ديمقراطية أو اشتراكية، أو بشفقية .. » !! وإنا لا ندرى كيف يمكن أن يكون الإسلام، في وقت واحد، كل هذا مع أن بينها متناقضات ؟ وهل نظام الحكم في الإسلام غير معروف وغير محدد هكذا إلى هذه الدرجة، حتى إن أى شئ يمكن أن يقال إنه يصلح له ؟ ! .

وقال الأستاذ «مجيد خضوري»^(٢) : « إن نظام الحكم في الإسلام — وإن كان أقرب شئ إليه «النيوقراطية» — أولى أن يسمى «النوموقراطية» ؛ وهذه تعنى : « حكومة القانون »، أى التي يكون القانون فيها صاحب السيادة . وأما الدكتور طه حسين^(٣) — وهذا آخر رأى قيل عن الحكومة الإسلامية — فبعد أن بحث هذا الموضوع، انتهى إلى النتيجة التالية، قال : « لم يكن نظام الحكم

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٣٥ (الطبعة الثانية ١٩٢٥) .

(٢) « The Law of war and peace in Islam », p. 7.

(٣) الفتنة الكبرى — ١ : عثمان : ص ٣١ — ٣٢ . والبحث كله في الفصل الثالث

الإسلامى فى ذلك العهد إذن نظام حكم مطلق ، ولا نظاماً ديمقراطياً على نحو ما عرف اليونان ، ولا نظاماً ملكياً أو جمهورياً ، أو قيصرياً مقيداً ، على نحو ما عرف الرومان ، وإنما كان نظاماً عربياً خالصاً ، بين الإسلام له حدوده العامة من جهة ، وحاول المسلمون أن يملأوا ما بين هذه الحدود من جهة أخرى . ومن قبل ذلك نفى أيضاً أن يكون نظام الحكم فى ذلك العهد نظاماً « ثيوقراطياً إلهياً » وقال : « لا أشك فى أن هذا رأى أبعد الآراء عن الصواب » . ثم قال بعد ذلك مشيراً إلى هذا النظام الذى ينفعه بأنه عربى إسلامى : « ... فهو لم يكن ملكاً ، ولم يكن يؤذى النبى وصاحبيه شئ كما كان يؤذيهم أن يظن بهم الملك . وهو لم يكن جمهورياً ، فلم نعرف فى نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يرقى إلى الحكم فلا ينزله عنه إلا الموت . ولم يكن قيصرياً بالمعنى الذى عرفه الرومان ، فلم يكن الجيش هو الذى يختار الخلفاء . فهو إذن نظام عربى إسلامى خالص لم يسبق العرب إليه ، ثم لم يقلدوا بعد ذلك فيه » .

والآن ، وقد فرغنا من عرض هذه الآراء المختلفة حول طبيعة الدولة فى الإسلام ، نأخذ فى مناقشتها ، بادئين بالرأى الأخير .

فترى أولاً ، أن وصف هذا النظام بأنه « عربى » — سواء أكان خالصاً أو غير خالص — قد يتضمن الإشارة إلى معنى من معانى العنصرية ، التى جاء الإسلام ليناهضها . والإسلام لا ينبغى أن يُنظر إليه — إن أردنا أن نتوخى الدقة العلمية — إلا على أنه دين « إنسانى عالمى » . ومن الناحية التاريخية كان النظام الإسلامى جديداً ، فلم يكن العرب يعرفون قبله إلا النظام الملكى ، أو القبلى ، أو عدم النظام : أى الفوضوية . فكيف ، ولماذا ينعمت إذن بأنه « كان عربياً خالصاً » ، أو يقال إن « العرب » لم يُسبقوا إليه ، إلى غير ذلك ؟ .

ثم إن المؤلف — بعد البحث الطويل — لم يؤد بنا إلى نتيجة إيجابية . فهو قد عرف النظام المقصود تعريفاً سلبياً ، عن طريق النفى المتتابع ، فجزم بأنه يخالف

التيوقراطية والديمقراطية ، وغيرها ، ولكنه حين جاء ليصف لنا طبيعة هذا النظام اكتفى بقوله : بأنه « لم يسبق إليه العرب ، ثم لم يقلدوا فيه بعد ذلك » . وهو ، وإن كان قد ذكر شيئاً من خصائصه العامة فيما بعد ، فهو على كل حال لم يجب على السؤال جواباً شافياً ، ولم يعط عن طبيعة النظام فكرة محددة .

يضاف إلى ذلك أن النفي نفسه لم يكن صحيحاً ، على إطلاقه . فإذا كان الإسلام يخالف «التيوقراطية» — كما سنعود نحن إلى تبينه فيما بعد — فلا يجوز مع ذلك أن نقول ، بصدد عقد مقارنة بينها وبين الإسلام : « إن هذا الرأي أبعد الآراء عن الصواب » ، لأن هناك فعلاً — من وجه علي الأقل — أساساً صحيحاً للفكرة . إذ الذي ينبغى أن يُعتقد في الإسلام أن الله سبحانه هو المشرع الأصلي ، بل الأوحد ، فهو صاحب الدين والشريعة . والنظام لا يُقصد من إقامته إلا أن ينفذ تلك الشريعة ، وهو لم يُقم إلا بمقتضاها ؛ وإن كانت التيوقراطية — من أجل الفوارق التي سنذكرها فيما بعد — لا تتطابق مع النظام الإسلامي ؛ ولكن هذا لا يمنع أن تكون بينهما المقاربة ، من هذا الوجه الذي عيناه .

كذلك كانت هناك مجازفة كبيرة في دعواه أن « ليس من شك في أن نظام الحكم في الصدر الأول من حياة المسلمين لم يكن ديمقراطياً » — مهما حاول أن يقيد الديمقراطية بعد ذلك ، بأنها « على نحو ما عرف اليونان ، أو الرومان » . فالديمقراطية لها حقيقة معينة ظاهرة ، ولا يغير من جوهر حقيقتها اختلاف تطبيقها عند اليونان أو غيرهم ، كما لا يضير هذا الجوهر اختلاف الوسائل والأساليب ، من حيث صورة الانتخاب أو طريقة التمثيل . فإذا عُرف هذا الجوهر ويمكن أن يوصف على وجه تقريبي بأنه : هو حكم الأمة وفقاً لإرادتها ، من أجل تحقيق مصلحتها العامة — فينبغى إذن أن تصاغ الدعوى على عكس ما ساقها المؤلف ، فيقال : « ليس من شك في أن نظام الحكم في العهد المشار إليه كان ديمقراطياً » ، لأن هذا النظام ينطبق عليه التعريف المذكور تماماً . كما أن الحقائق

التاريخية تشهد — خلافاً لما حاول أن يوحى به — أن الحكم في صدر الإسلام قام على أساس من الرضا والمبايعه ، وكان موافقاً للإرادة العامة للأمة ومحققاً لمصلحتها . على أن الإسلام — بعد ذلك — هو شئ أشمل من الديمقراطية أو هو فوقها ، ويحتوى على عناصر لا توجد في طبيعتها حتى ليمكن أن يعد في النهاية مغايراً لها — كما سنعود لتوضيحه فيما بعد .

إلى جانب ماتقدم ، نلاحظ أيضاً أن المؤلف بعد أن قرر أنه لمخ ، أو كاد ، مشابهة قريبة أو بعيدة بين نظام الدولة الإسلامية والجمهورية ، عاد فنفي وجود صلة بين النظامين ، معللاً ذلك بأنه « لم يعرف في نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يبقى إلى الموت » ! ونحن بدورنا نريد أن نسأل : إلى أى أساس استند في دعواه هذه أن الإسلام قرر أن يبقى الرئيس المختار إلى الموت ؟ إننا لا نعرف أبداً أن أحداً من فقهاء الإسلام الدستوريين قد قال شيئاً من ذلك وليس في كل النظريات التي سقناها وناقشناها في الأبحاث السابقة ما يفيد أنهم قرروا مبدأ كهذا . وإنما الذي نعرفه ، ونحن به واثقون ، أنهم قالوا : إن الإمام يبقى ما بقي صالحاً . ثم إذا تغير يجب أن يزال ويباع غيره . وهذا شئ غير التحديد الزمني . على أننا نقول أيضاً إنه مادام علماء الإسلام قد قرروا أن الإمامة أو الدولة تقام بمقتضى « عقد » ، وقرروا حرية التعاقد ، فقياساً على ما ساقوا من حديث بالنسبة إلى عقود أخرى ، يكون من حق طرفي العقد أن يضيفا من الشروط ما يريانه ملائماً ، مادامت الشروط لا تتنافى مع طبيعة العقد ، ومادامت تحقق المصلحة العامة . وبناء على ذلك ، لا يكون هناك أى مانع من أن تشترط الأمة — إذا أرادت — أن يكون العقد محدداً بأجل زمني ، قابل للتجديد أو غير قابل . وهذا أمر على كل حال متروك للاجتهاد ؛ والمقياس فيه هو تحقيق الصالح العام ، على أن إعطاء الرئيس حق الحكم مدى الحياة لا يغير من حقيقة الجمهورية وجوهرها مادام ذلك قد تم بإرادة الأمة — إذ وُجد هذا في أى نظام ، أو أية دولة .

ونحن، بعد ذلك، نرى أن ما ينبغي أن تستعمل بشأنه عبارة المؤلف، وهي قوله: « لا شك في أن هذا الرأي أبعد الآراء عن الصواب » إنما هو الرأي الذي زعمه المستشرقون الذين أشرنا إليهم من قبل، الذين قالوا إن حكومة الإسلام هي « الاوتوقراطية » أو الحكم المطلق ! فإن الاسلام ما جاء إلا ليحارب مثل هذا النوع من الحكم. ويكفى أن نحيل القارئ إلى ما كتبناه عن هذا الموضوع في صفحات: (٩١—٩٥) من هذا الكتاب، وما أثبتناه بعد ذلك في غير موضع. ويمكن أن يقال، بصفة عامة، إن الكتاب كله — من أوله إلى آخره — ما هو إلا رد على هذا الزعم، فلا يحتاج الأمر إذن إلى مزيد من القول.

كما أن الرأي الذي تضمنه كلام الأستاذ « عبد الرازق »، إذ قال إن إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، يمكن أن يتحققا في أية حكومة، في أية صورة كانت: استبدادية أو شورية، بلشفية أو اشتراكية الخ — لا يستأهل أن يُرد عليه. إذ كيف يتصور أنه يمكن أن تقام شعائر الإسلام، ويصلح حال رعيته، في حكومة بلشفية أو استبدادية، أو حكومة غير إسلامية بوجه عام؟ وكل الصور التي يذكرها متناقضة أو مختلفة، بينما الإسلام له طبيعة واحدة محددة، فكيف إذن يتفق مع كل هذه المتناقضات أو المختلفات، في وقت واحد؟.

وقد أشرنا — في خلال مناقشتنا السابقة — إلى ما هنالك من توافق وتخالف بين الإسلام و« الثيوقراطية ». ونريد الآن أن نزيد الجانب الثاني وضوحاً، لنرد على ما ادعاه الأستاذ « سنتيلانة » من وجود التطابق بين النظامين، فنقول: إن « الثيوقراطية » إنما يقصد بها أنها حكومة الإله أو الآلهة، الذين يكونون ممثلين برجال « كهنوت »، أو زعماء روحيين مقدسين — ومن أمثلتها حكومة البابوات في العصور الوسطى — فيكون هؤلاء الرؤساء سلطات روحية، ولهم حق الغفران والحرمان. وتجب لهم الطاعة المطلقة، وأقوالهم قانون، لأنهم يدعون أنهم يمثلون الإرادة الإلهية. والإسلام ليس كذلك — كما لا يحتاج الأمر إلى إقامة برهان — فهو

خالٍ من «الكهانة» ، وليس لهيئة خاصة فيه حق احتكار الشريعة ، أو أنها تتمتع بخصائص روحية . وما الإمام أو رئيس الدولة فيه إلا منفذ للشريعة ، خاضع لأحكامها ، وهو معين من قبل الأمة التي تنتخبه ، ولها الحق أن تعزله . وحق الاجتهاد مقرر للفرد . كما أن إرادة الأمة التي تصدر في صورة إجماع معترف بها أنها جزء أساسي من الشريعة . فمن كل هذه الوجوه يخالف الإسلام إذن « النيقراطية » .

بقي أن نتكلم على الرأي القائل بأن الإسلام « نوموقراطية » : أى حكومة قانون ؛ وهذا الرأي — فيما يبدو — هو أصح الآراء التي ذكرت إلى الآن . فلا جدال في أن الشريعة هي الأساس الذي يقام عليه النظام ، كما أنها هي غايته الجوهرية . ولكن هذا الوصف أيضاً غير كاف ، لأن الشريعة هنا ليست نصوصاً جامدة ، ولا مصوغة في صيغ نهائية ، وليست أيضاً شاملة بحيث وضعت لكل فعل وحالة حكماً . وإنما المجال لا يزال هناك فسيحاً للتفسير والتجديد والإضافة والتحديد ، عن طريق استخدام العقل الفردي : وهو ما يعبر عنه بالاجتهاد . ثم إن شخصية الأمة معترف بها في ذات الوقت ، وإرادتها العامة مكسلة للقانون . ومن الوجهة العملية هي التي تطبق القانون وتمثله ، وهي التي تتولى أعمال الاختيار والمبايعة ، والتوجيه والإشراف ، وإنهاء العقد ، فهي ذات الصفة الظاهرة في المجال السيماسي . ولا يمكن أن تنسب هذه الأعمال إلى ذات القانون المعنوية ، أو نصوصه الحرفية .

والكلام على شخصية الأمة ، وآثار إرادتها ، ومكانها في الدولة ، يفضى بنا إلى الكلام على الموضوع الذي طالما شغل الباحثين أكثر من غيره ، ونعني به تحديد العلاقة بين الإسلام « والديمقراطية » . وهذه هي النقطة الأخيرة من هذا البحث .

الإسلام والديمقراطية :

يرى كثير من الباحثين في العصر الحديث — ولا سيما في البلاد الإسلامية — أن هناك تشابهاً ، أو تطابقاً ، بين الإسلام والديمقراطية . ومع صرف النظر عن أنه ربما كان الذى دعا بعضهم إلى القول بهذا رأى هو أن النظام الديمقراطى هو نوع الحكم السائد الآن فى البلاد الغربية ، الذى تروج له الدعاية ، وتمتدح صفاته ، وتشيد بشأنه — فلا شك فى أن الباحث يستطيع أن يجد دعائم كثيرة صحيحة يمكن أن يستند إليها هذا رأى . فبين الإسلام والديمقراطية أوجه تشابه أو تطابق عديدة . ولكن القول بهذا إنما يعبر ، فقط ، عن بعض الحقيقة . أما الحقيقة الكاملة فهى أن بينهما من التخالف مثل ما بينهما من التوافق ، بل ربما كان الأقرب إلى الصواب أن نقول إن وجوه الخلاف تغلب ، أو هى أهم من وجوه التماثل .

فأما بالنسبة إلى الأولى ، فإننا لا نحتاج إلى أن نعيد ما سبق أن قررناه وشرحناه من قبل ، فى خلال الفصول المطولة التى تألف منها الكتاب . وإنما يكفى أن نحيل من يريد البحث فى هذا الموضوع إلى « الفصل الخامس » الذى جعلنا عنوانه : « العقد السياسى ومسائله » ، كما نحيله إلى ما كتبناه عن « مسئولية الحاكم » فى الفصل الحالى ، وما ذكرناه فى مواضع عديدة فى غير هذين . فقد بينا هناك الأساس الذى يقوم عليه بناء الدولة ، وشرحنا طبيعة التعاقد ، وحددنا مكانة الأمة وخصائص إرادتها ، وأوضحنا العلاقة بينها وبين الحاكم . وعددنا المسئوليات السياسية ، فلا نحتاج لأن نضيف إلى ما ذكرناه هناك شيئاً . ومن ذلك كله يتبين أنه ليس فقط بين الإسلام — من الوجهة السياسية — والنظام الديمقراطى أوجه تشابه ، بل إن أهم ما تحتوى عليه الديمقراطية من عناصر ، وأفضل ما تتميز به من صفات ، يشتمل عليه الإسلام .

: فإن كان يراد بالديمقراطية أنها — كما عرفها لنكولن — « حكم الشعب بواسطة الشعب ، من أجل الشعب » فهذا المعنى متمثل — ولا شك — في نظام الدولة الإسلامية — باستثناء أن الشعب ينبغي أن يفهم في الإسلام على نحو معين خاص ؛ كما سنبين فيما بعد .

وإن كان يراد بالديمقراطية ما صار يُقرن بها عادة ، من وجود مبادئ سياسية أو اجتماعية معينة: مثل مبادئ المساواة أمام القانون ، وحرية الفكر والعقيدة ، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، وما إلى ذلك ، أو كفالة حقوق معينة كحق الحياة والحرية والعمل ، وما أشبه — فلا شك أيضاً في أن كل تلك المبادئ متحققة ، وهذه الحقوق مكفولة في الإسلام . وقد اتضح جانب من ذلك ، مما ذكرناه في مناسبات سابقة من الكتاب . ويحتاج البعض الآخر إلى شرح خاص ، ينبغي أن يفرد له بحث على حدة . ولكنه مفهوم بصفة عامة من روح الإسلام وطبيعته التشريعية . غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن نظرة الإسلام إلى هذه الحقوق ، من حيث المنشأ الطبيعي ، قد تختلف: فقد تعتبر حقوقاً لله ، وقد تعتبر حقوقاً مشتركة بين الله والعباد وقد تعتبر نعماً لا حقوقاً ، أو تقرر على أنها هي الأصل في الأشياء ، أو أنها هي القانون الذي وضعه الله للوجود أو للفضرة — ولكن مع كل ذلك ، لا يؤثر هذا الاختلاف في النظرة في طبيعة تلك الخصائص أو الحالات والفتيحة واحدة وهي أن الإنسان تُضمن كل له كل هذه الأمور . والواقع أن الشريعة الإسلامية إنما ترمي إلى أن تحقق العدالة المطلقة في أكمل صورها . وأن توفر للإنسان أسمى وأكرم حياة ، يمكن أن تتوفر ، تليق بإنسانيته .

إما إن كان المراد من الديمقراطية ما تعورف على أن نظامها يستتبعه ، وهو تحقق مبدأ الفصل بين السلطات ، فهذا أيضاً ظاهر في النظام الإسلامي . فالسلطة التشريعية هنا — وهي أهم السلطات في أي نظام ديمقراطي — مودعة في الأمة كوحدة ، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة . فالتشريع يصدر عن الكتاب

والسنة ، أو إجماع الأمة ، أو الاجتهاد . وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه ، والإمام ملزم ومقيد به . وما الإمامة في الحقيقة إلا رئاسة السلطة التنفيذية . والقضاء مستقل أيضاً ، لأنه لا يحكم وفقاً لرأى الحاكم أو الرئيس ، وإنما يحكم وفقاً لأحكام الشريعة ، أى أمر الله ، ولا يمكن أن يحكم — إن أريد له أن يبقى قضاء إسلامياً — إلا هكذا .

وإن فكرة الإجماع ، التي هي من خصائص الشريعة الإسلامية والتي انفردت هي بتقريرها ، لتؤيد القول بأنه خُصص للأمة وإرادتها مكان في النظام الإسلامي أرق مما يمكن أن تناله في أى نظام ديمقراطي ، مهما كل . فالمسلمون قد قرروا — أى من قبل أن يظهر رسوليتكلم عن الإرادة العامة ويمجدها — أن إرادة الأمة معصومة ، وأنها من إرادة الله ، وجُعِلت مصدراً للتشريع وإن كانت تعتمد في النهاية على مصدرى الكتاب والسنة . ومن الناحية العملية تمثل هذه الإرادة بإجماع المجتهدين من علماء الأمة .

ولقد قال الإمام الرازي بصدد تفسير الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٤ : ٥٨) ما يلي : « أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم ؛ ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوماً^(١) ، لئلا يترتب عليه أمر الله بفعل الخطأ ومتابعته » ؛ ثم قرر أن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة ؛ وإنما هو مجموعها ممثلاً في أهل الاجتهاد .

واستنتج من هذا أن الآية حجة على الإجماع ، وخلص من ذلك إلى أن المراد « بأولى الأمر » إنما هم أهل الحل والعقد ، من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا ، وهم المعروفون بهذه الصفة في كتب أصول الفقه .

(١) تفسير الرازي « مفاتيح الغيب » : ج ٣ . ص ٣٥٧ ، وما بعدها .

وقد وافق الشيخ محمد عبده، على هذا التفسير — مع تعديل يسير — فرواه عنه السيد رشيد رضا^(١)، وأثبتته في تفسيره. كما اختاره غيره من مجتهدى العصر الحديث.

ومن الأسس التي انبنت عليها فكرة «الإجماع» أن العقيدة في الشريعة الإسلامية هي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرثه أحد، في زعامته الدينية أو مقامه الروحي — لم يرثه فرد ولا هيئة، وإنما هو موزوث بأمرته كلها. فالأمة الإسلامية بأسرها هي التي ورثت الرسول صلى الله عليه وسلم، وقامت مقامه، في سلطته وقدسيته ومكانته، وهو يمثل بها منذ وفاته أبد الدهر.

ولكننا نعود بعد ذلك لنبين أوجه الخلاف بين الإسلام والديموقراطية، وهي وجوه ذات أهمية كبرى. فبعد معرفتها يظهر أنه يكون من الخطأ الكبير أن يُظن أنهما شيء واحد، أو أن نظاميهما متطابقان. ومع أن هناك فوارق عديدة، إلا أنا تقتصر على ذكر أهمها.

فأهم هذه الفوارق بين الديمقراطية والإسلام هي إذن الأمور الثلاثة التالية :

الأمر الأول : أن المراد بكلمة « شعب » أو « أمة » في الديمقراطية الحديثة كما هي معروفة في عالم الغرب، أنه شعب محصور في حدود جغرافية، يعيش في إقليم واحد، تجمع بين أفراده روابط من الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة، أي أن الديمقراطية مقترنة — لا محالة — بفكرة « القومية » أو العنصرية، وتسايرها نزعة التعصب أو العصبية. ولا كذلك الإسلام. فالأمة عنده ليست هي التي تربط بينها وحدة السكان، أو الدم، أو اللغة. فهذه روابط صناعية أو عارضة. ولكن الرابطة هي الوحدة في العقيدة : أي في الفكرة والوجدان. كل من اعتنق فكرة الإسلام — من أي جنس أو لون أو وطن — فهو عضو في دولة الإسلام. فنظرة الإسلام إنسانية، وأفقها عالمي. وإن كان هذا لا يمنع

أن يوجد في داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة ، إقليمية أو قومية ، من أجل التنظيم ، أو تحقيق أغراض محلية ، لا تتعارض مع الأغراض العامة .

ودليل ما تقدم قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » . سبأ : ٢٨

وقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » . الأنبياء : ١٠٧

الأمر الثاني : أن أهداف الديمقراطية الغربية الحديثة — أو أي ديمقراطية كانت في الأزمنة القديمة — هي أغراض دنيوية أو مادية . فهي ترمى إلى تحقيق سعادة أمة أو شعب بعينه ، من حيث تحقيق مطالبه في هذه الحياة الدنيا : ترمى إلى إغناء الثروة ، أو رفع الأجور مثلاً ، أو كسب مجد حربي . ولكن أغراض النظام الإسلامي ، أو الديمقراطية الإسلامية — إن صح هذا التعبير — بينما تشمل مثل هذه الأغراض في الدنيا ، مع إبعاد فكرة التحيز القومي — تجمع إلى جانبها أغراضاً روحية ، بل إن الأغراض الروحية هي الأهم ، وهي الأساس وهي الأسمى . قال ابن خلدون في تعريف الإمامة — كما رأينا من قبل — إنها « لتحقيق مصالح الناس الأخروية والدنيوية الراجعة إليها . إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها ، بمصالح الآخرة » .

فدولة الإسلام يجب أن تنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية ، وتقوم بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين ، والتي تؤدي إلى رضوان الله ، وتحقيق المطالب الروحية للإنسان ، كما أنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقي المقياس الذي تقيس به أعمالها ، وكل تصرفاتها .

الأمر الثالث : أن سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة . فالأمة حقاً وعلى الإطلاق هي صاحبة السيادة ، هي — أو المجلس الذي تنتخبه — التي تضع القانون أو تلغيه . والقرارات التي يصدرها هذا المجلس تصبح قانوناً واجب النفاذ ، وتجب له الطاعة حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي ، أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة . فالديمقراطية الحديثة تعلن الحرب من أجل سيادة شعب على غيره ، أو الاستيلاء على سوق ، أو

استعمار مكان ، أو احتكار منابع للزيت . وفي سبيل ذلك تُسفك دماء لا تنتهى وتزهق أرواح بشرية لا تعد . وتشقى الإنسانية كلها من أجل هذا .

ولكن فى الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا . وإنما هى مقيدة بالشريعة بدين الله ، الدين الذى اعتنقه والتزم به كل فرد منها . فهى لا تستطيع أن تصرف إلا فى حدود هذا القانون . وهذا القانون هو الذى يحتويه الكتاب والسنة . وإذا كان قد اعترف بأن إرادة الأمة السكينة أحد مصادر القانون ، فالمفهوم أن هذه الإرادة تعتمد على ما جاء فى الكتاب والسنة أيضاً ، فى صورة ما وقد خولت هذا الحق نفسه بمقتضى أمر منهما ، وإن كان فرض أن من خصائص إرادة هذه الأمة أنها لن تحيد عن الحق ، أى لن تفحرف عن المنهج الذى رسمه هذان المصدران . فالأمة فى الإسلام — أو إذا شئت فى الديمقراطية الإسلامية ملتزمة بالقانون الأخلاقى ، ومقيدة بمبادئه . وقد فرض الدين عليها واجبات وكلفها بمسئوليات . وقد سبق أن بينا ذلك حينما تكلمنا على الطبيعة العامة لفروض الكفاية التى هى واجبة على الأمة بأسرها .

هذه هى الفروق — إذن — بين الديمقراطية والنظام الإسلامى .
وهنا نستطيع أن نجيب على السؤال الذى طلبنا الإجابة عليه فى بداية البحث وهو : أين مقر السيادة ، أو من هو صاحب « السيادة » — بالمعنى الدستورى الحديث — فى الدولة الإسلامية ؟

فما دمنا قد أثبتنا أن الإسلام لا يتطابق مع أى من النظم السابقة التى عدناها ، فليس الحاكم إذن هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس « أوتوقراطية » ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه ليس « ثيوقراطية » ، ولا القانون وحده لأنه ليس « نوموقراطية » ، ولا الأمة وحدها ، لأنه ليس « ديمقراطية » بهذا المعنى الضيق . وإنما الجواب الصحيح أن « السيادة » فيه مزدوجة : فالسيد (The Sovereign) أمران مجتمعين ، ينبغى أن يظلا متلازمين . ولا يتصور

قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم . هذان الأمران هما : ١ — الأمة + ٢ — القانون أو شريعة الإسلام . فالأمة والشريعة — معاً — هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية .

فالدولة الإسلامية إذن — على هذه الصورة — نظام فريد ، خاص بالإسلام ، لا يصح القول بأنه يتطابق مع أى من النظم المعروفة ، ولذا فإنه ينبغي أن يوضع لها اصطلاح خاص ، وتسمى باسم يمثل حقيقتها . وما دام مثل هذا الاسم لم يوضع أو لم يُهتد إليه بعد ، فيكفى الآن أن يشار إليها بصفة مجملة ، على أنها « النظام الاسلامى » . فإن كان لا بد من استعمال لفظ « ديمقراطية » فيمكن أن يوصف هذا النظام — على وجه تقريبي — بأنه « ديمقراطية » ، إنسانية ، عالمية ، دينية ، أخلاقية ، روحية ومادية معاً . أو يجوز — وهذه المعانى ماثلة في الذهن — أن تجمع كل هذه الصفات في تعبير موجز ، فيقال : هذه هي « الديمقراطية الإسلامية » .

المراجع

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - التفسير الكبير : الطبري
- ٣ - الكشف : محمود بن عمر الزمخشري
- ٤ - تفسير البيضاوي
- ٥ - مفاتيح الغيب (التفسير) . الرازي
- ٦ - تفسير أبي السعود
- ٧ - السيرة النبوية : ابن هشام
- ٨ - الخراج : أبو يوسف
- ٩ - الطبقات الكبرى : ابن سعد
- ١٠ - صحيح البخاري
- ١١ - شرح البخاري : القسطلاني
- ١٢ - صحيح مسلم
- ١٣ - الكافي : لأبي جعفر الكليني
- ١٤ - فرق الشيعة : النوبختي
- ١٥ - الكامل : أبو العباس المبرد
- ١٦ - تاريخ الأمم والملوك : الطبري
- ١٧ - مروج الذهب : المسعودي
- ١٨ - الفهرست : ابن النديم
- ١٩ - مقالات الإسلاميين : الأشعري
- ٢٠ - أصول الدين : البغدادي

- ٢١ — الفرق بين الفرق : البغدادى
٢٢ — شرح نهج البلاغة : ابن أبى الحديد
٢٣ — المنية والأمل : المرتضى
٢٤ — الأحكام السلطانية : الماوردى
٢٥ — أدب الدنيا والدين : «
٢٦ — شرح أدب الدنيا الخ : الأرنؤبجانى
٢٧ — الإرشاد : الجوينى « إمام الحرمين »
٢٨ — إحياء علوم الدين : الغزالى
٢٩ — الاقتصاد فى الاعتقاد : الغزالى
٣٠ — الرد على الباطنية : الغزالى
٣١ — نهاية الإقدام فى علم الكلام : الشهرستانى
٣٢ — الملل والنحل : الشهرستانى
٣٣ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ابن حزم
٣٤ — الأربعين فى أصول الدين : الرازى
٣٥ — منهاج السنة النبوية : ابن تيمية
٣٦ — السياسة الشرعية : ابن تيمية
٣٧ — إعلام الموقعين : ابن قيم الجوزية
٣٨ — المواقف وشرحها : الإيجى والجرجانى
٣٩ — شرح العقائد النسفية : التفزازى
٤٠ — المقدمة : ابن خلدون
٤١ — الكامل فى التاريخ : ابن الأثير
٤٢ — وفيات الأعيان : ابن خلكان
٤٣ — تاريخ الخلفاء : السيوطى

- ٤٤ — المنهاج وشرحه : النووى والرملى
٤٥ — الهداية : برهان الدين المرغينانى
٤٦ — مجمع الأنهر : عبد الرحمن شيخ زاده
٤٧ — رد المختار (الحاشية) : ابن عابدين
٤٨ — جمع الجوامع وشرحه : السبكي والجلال الحلى
٤٩ — سراج الملوك : أبو بكر الطرطوشى
٥٠ — سلوك المالك فى تدبير الممالك : ابن أبى الربيع
٥١ — المنهج السلوك . عبد الرحمن بن عبد الله
٥٢ — لسان العرب : ابن منظور
٥٣ — القاموس المحيط : الفيروزابادى
٥٤ — محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية : الخضرى
٥٥ — الإسلام وأصول الحكم : على عبد الرازق
٥٦ — الخلافة : رشيد رضا
٥٧ — فجر الإسلام : أحمد أمين
٥٨ — ضحى الإسلام : أحمد أمين
٥٩ — الشافعى : محمد أبو زهرة
٦٠ — الفتنة الكبرى : طه حسين

المراجع الفرنجية

- 1 — D. B. Macdonald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory.
- 2 — T. W. Arnold : The Caliphate.
- 3 — R. A. Nicholson : & Literary History of the Arabs.
- 4 — D. S. Margoliouth : Mohammedanism .
- 5 — H. A. R. Gibb: Mohammedanism, (H. U. L.)
- 6 — The Encyclopaedia of Islam.
- 7 — The Legacy of Islam (ed. A. Guillaume, and T. Arnold)
- 8 — W. Muir : The Caliphate, its rise, etc.
- 9 — A. Sanhoury : Le Califat.
- 10 — V. Fitzgerald : Muhammedan Law,
- 11 — M. Khadduri : The law of War and Peace in Islam.
- 12 — D. M. Donaldson : The Shiite Religion.
- 13 — T. P. Hughes : a Dictionary of Islam.
- 14 — The Encyclopaedia of Social Sciences.
- 15 — The Encyclopaedia Britannica.
- 16 — T. Hobbes : The Leviathan.
- 17 — J. J Rousseau : Le Contrat Social
- 18 — E. Burke . Reflections on the French Revolution.
- 19 — J N. Figgis : The Divine Right of Kings.
- 20 — J. Mattern : Concepts of State, Sovereignty, and International law.

فهرس الكتاب

صفحة

مقدمة : ٣ - ٨

الفصل الأول : نشأة النظريات الاسلامية

١ - الاسس الاولى ٩ - ٢٩

عصر النبوة ١٠ - الإسلام والسياسة ١٣ - البرهان
التاريخي ١٥ - حق الاجتهاد ١٧ - تفويض الأمر ١٨ -
في اجتماع « السقيفة » ١٩ نشأة نظام الخلافة ٢٣ - مناقشة
رأى ماكدونالد ٢٥ .

الفصل الثاني : نشأة النظريات الاسلامية

٢ - الأحزاب والمذاهب ٣٠ - ٦٩

من عهد إلى عهد ٣٠ - نشأة الفرق ٣٤ - نظريات العصر
٣٥ - خلع الولاة ٣٥ - رد دعوى قریش ٣٨ -
عبد الله بن سبأ وآراؤه ٣٨ نظرية أبي ذر الاشتراكية ٣٩ -
بدء ظهور الأحزاب ٤١ - الملكية الوراثية ٤٥ الخوارج وآراؤهم
٤٨ - نظريات الشيعة ٥٠ - نشأة المعتزلة ٥٨ - أهل
الحديث أو السنة ٦٢ - فرقة المرجئة ٦٥ .

الفصل الثالث : الامامة : مباحثها — ماهيتها ٧٠ — ١٠٤

المشكلة الكبرى ٧٠ — نشأة البحث العلمى ٧١ — على
ابن إسماعيل التمار ٧٢ — هشام بن الحكم ٧٣ — من متكلمى
الشيعة ٧٥ — متكلمو الخوارج ٧٧ — متكلمو المعتزلة ٧٧ —
أبو بكر الأصم ٧٨ هشام الفوطى ٧٩ — المحدثون أو أهل
السنة ٧٩ — الشافعى وأصل الإجماع ٨١ — تنفيذ آراء أرنولد
٨٣ — الألقاب الثلاثة الكبرى ٨٦ — إمام ٨٧ — خليفة .
الكسروية والقيصرية ٩١ — أمير المؤمنين ٩٥ — إمامة
وخلافة ٩٦ — تعاريف الامامة ٩٩ ابن خلدون وأنواع
الحكم ١٠٢ .

الفصل الرابع : الاسلام ووجوب الحكم ١٠٥ — ١٤٣

تمهيد ١٠٥ — مذهب الوجوب ١٠٦ — بالعقل أم
بالشرع ١٠٨ — البرهان الأول ١٠٩ — البرهان الثانى
١١٢ — البرهان الثالث ١١٤ — البرهان الرابع ١١٧ —
مذهب الجواز ١٢٠ — أدلة الجواز والرد عليها ١٢٦ —
الرد على دعاوى بعض المعاصرين ١٢٨ — مذهب الشيعة
١٣٤ — الأدلة على المذهب ١٣٥ .

الفصل الخامس : العقد السياسى ومسائله ١٤٤ — ١٧٧

نظرية العقد ١٤٤ — المعاملات فى الشريعة ١٤٥ —
الأمة هى الأصل ١٤٧ فكرة الاكتفاء أو التمثيل ١٥١ —

أهل الحل والعقد ١٥٣ - مسألة العدد ١٥٦ - موافقة الإرادة العامة ١٥٩ -

ولاية العهد ١٦٥ - الإمامة لا تورث ١٦٨ - الرضا
بالعهد ١٦٩ - تعدد الأئمة ١٧٢ - وحدة الأمة الإسلامية
١٧٣ - مسائل فرعية أخرى ١٧٦ .

الفصل السادس : الولايات والشروط والواجبات ١٧٨ - ٢١٦

عقود أخرى ١٧٨ - التفويض والتنفيذ ١٧٩ - أنواع
الولايات ١٨٢ - الشروط ١٨٣ - العلم ١٨٤ - الثقافة الخ
١٨٦ - الكفاية النفسية والجسمية ١٨٧ - العدالة ١٨٨ -
الولاية الكاملة ١٨٩ - النسب ١٩١ - رأى ابن خلدون
١٩٦ - الواجبات ١٩٨ - فروض الكفاية ٢٠٢ - الإمامة
٢٠٥ - القضاء ٢٠٦ - الجهاد ٢٠٧ - الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر ٢٠٨ - القيام بعلوم الدين والدنيا
٢١٠ - توفير وسائل العمران ٢١١ - التكافل الاجتماعى
٢١٢ - عمومية النظام الإسلامى ٢١٥ .

الفصل السابع : بين الأمة والحاكم ٢١٧ - ٢٦٩

العدل ٢١٧ - المساواة أمام القانون ٢٢٠ - العدل
والاجتماع ٢٢١ - العدل للأقليات الدينية ٢٢٢ - الشورى
٢٢٤ - مسئولية الحاكم ٢٢٨ - من أخطاء المستشرقين ٢٣٤
حالة الضرورة ٢٣٦ - الخروج أم الصبر ٢٣٩ - مسألة

الطاعة ٢٤٦ — طبعة الدولة والسيادة ٢٥١ — الاسلام —
والديمقراطية — ٢٦٢ .

المراجع : ٢٦٩ — ٢٧٢ .

الفهرس : ٢٧٣ — ٢٧٦ .

٢٧١ .

٢١٦ — ٨٧١

٢٧١ — ٨٧١

٢٨١ — ٢٨١

٢٨١ — ٢٨١

٢٨١ — ٢٨١

٢٨١ — ٢٨١

٢٨١ — ٢٨١

٢٨١ — ٢٨١

٢٨١ — ٢٨١

٢٨١ — ٢٨١

[تم طبع هذا الكتاب في مطبعة لجنة البيان العربي بالقاهرة

في يوم الإثنين ٨ من رجب سنة ١٣٧٢ (الموافق ٢٣ من مارس

سنة ١٩٥٣) والحمد لله أولاً وآخراً]

مكتبة

المدير الفني للطبعة

استدراك

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٥	٥	في المدينة	في المدينة
٦٠	١٦	أساسيا	سياسيا
٦٤	١١	وقال معاوية	وقال عن معاوية
٨٩	٧	١١٨ :	١٢٤ :
١٠٧	٨	اصطلاحى	اصطلاح
١٢٣	٢١	« حقوق الإنسان »	« العدالة السياسية »
١٦٠	٢٢	ص : ٢١٨	ص : ٢٨١
١٨٤	٢٣	ورأوا لا يمكن	ورأوا أنه لا يمكن
٢١٨	١١	يا داود إذا	يا داود إنا
٢٢٩	١٩	الذى	انتى
٢٣٦	٢٣	Califate	Caliphate
٢٣٨	٩	الأمر الأول	الأمر الثانى
٢٣٨	١١	« «	« «
٢٤٨	٣	عنا	عنهما
٢٤٨	٢٠	Subjects	Subjects

كتاب في التاريخ

رقم	اسم المؤلف	اسم الكتاب	عدد الصفحات
١	أبو بكر بن محمد	تاريخ بغداد	١٠
٢	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
٣	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
٤	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
٥	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
٦	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
٧	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
٨	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
٩	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
١٠	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
١١	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
١٢	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
١٣	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
١٤	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
١٥	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
١٦	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
١٧	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
١٨	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
١٩	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠
٢٠	أبو جعفر محمد بن علي	تاريخ بغداد	١٠

الطبعة الأولى ١٩٥٢

First published in 1952

ISLAMIC POLITICAL THEORIES

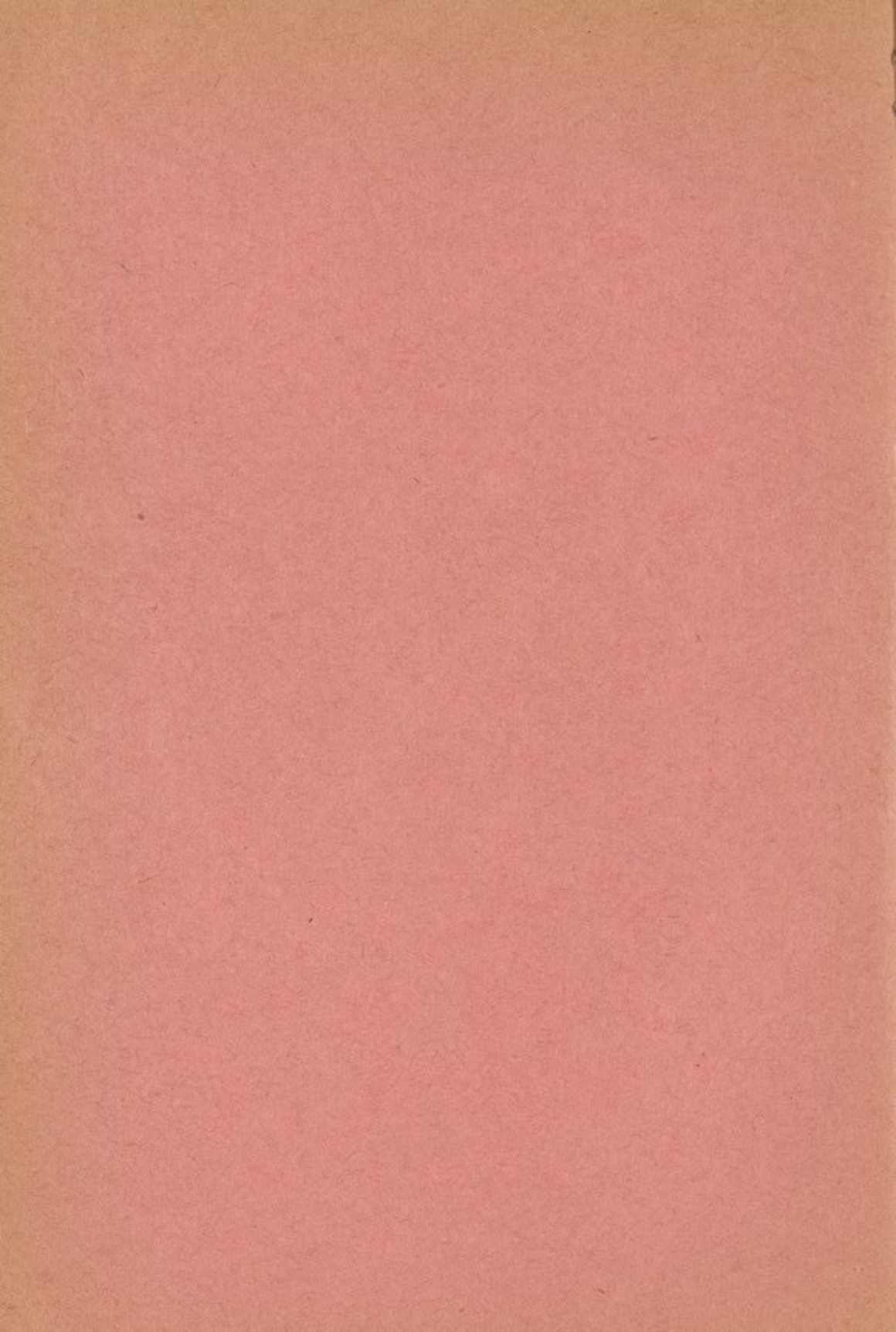
by

M. D. El-Rayes

*Assistant Professor of Islamic History,
University of Cairo*

Published by
The Anglo-Egyptian Book Shop
165, SH. Muhammed Farid
(Ex Emad el - din) Cairo

El - Bayan El - Arabi Press
Cairo
1952



ISLAMIC POLITICAL THEORIES

By

M. D. El-Rayes

*Assistant Professor of Islamic History,
University of Cairo*

Published by

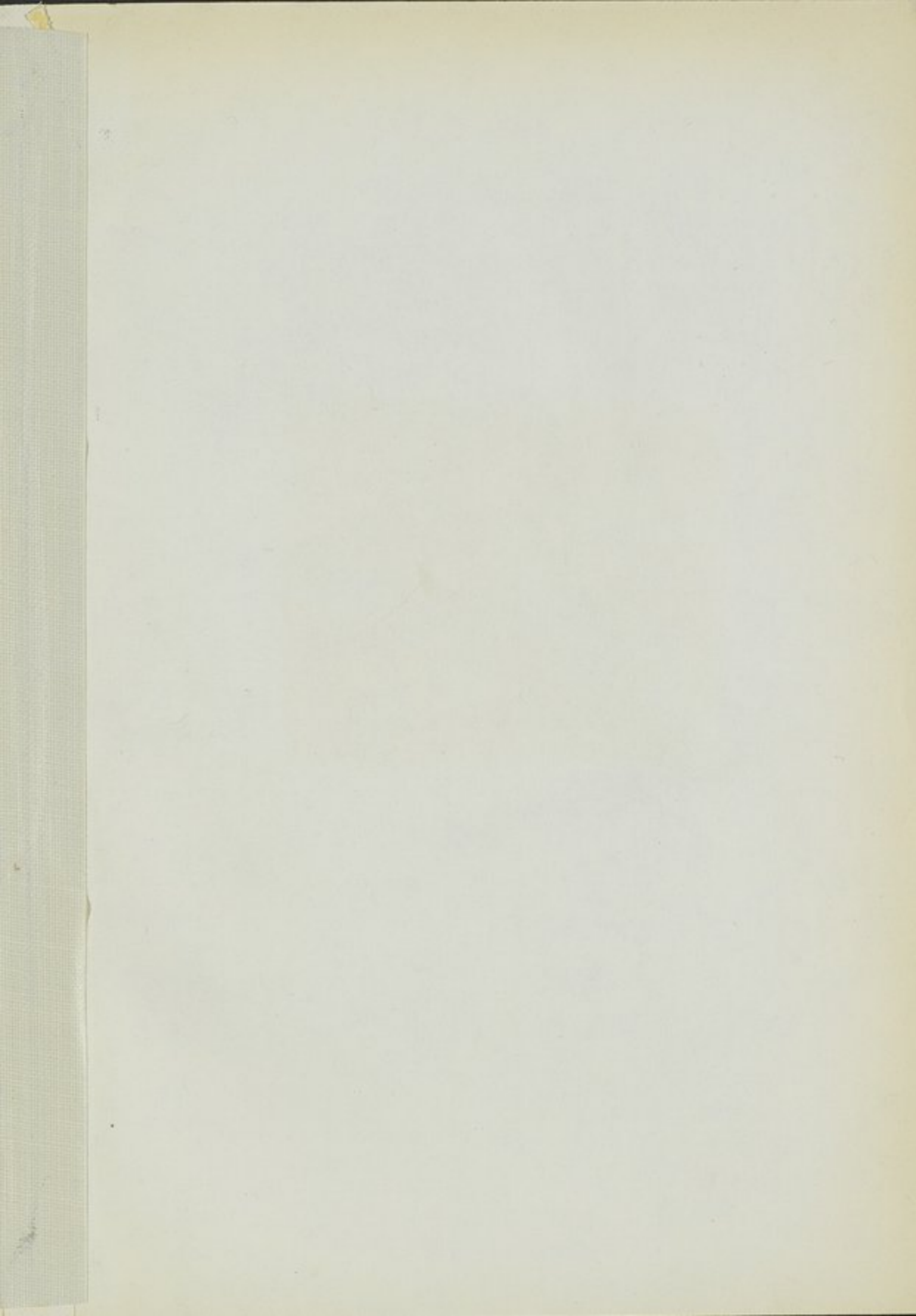
The Anglo - Egyptian BookShop

165, SH. Muhammed Farid
(Ex Emad el-din) Cairo

El-Bayan El-Arabi Press

Cairo

1952



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

THE ABU SHADI
MEMORIAL LIBRARY

PRESENTED BY

CHARLES A. DANA, JR. '37
H. H. PRINCE SADRUDDIN AGA KHAN
COUNCIL ON ISLAMIC AFFAIRS

Princeton University Library



32101 074496637