مســـار تـفســير القرآن بين القراءة الثّورية والقراءة التي تُكَرِّس الطّاعة



حمدي الشريف باحث مصري مؤمنهن بالحدود Mominoun Without Zorders سراسات والإسان والإسان والإسان المسانة والإسانة



الملخّص:

تحاول هذه الدراسة الوقوف على طبيعة التفسيرات الإيديولوجيّة للإسلام، وللقرآن خصوصًا، من خلال التعرّض لأبرز التيّارات الإسلاميّة في العصر الوسيط، التي حاولت توظيف النصّ القرآنيّ في اتّجاه التّغيير، أو تكريس الأوضاع الاجتماعيّة والسّياسة القائمة حينذاك، وفي هذا الإطار؛ سنتعرّض للتّفسيرات الثوريّة للقرآن، التي يمثّلها كلِّ من الخَوارِج، والشّيعة الزيديّة والإسماعيليّة، والمعتزلة، وكذلك التّفسيرات التبريريّة للقرآن، التي يمثّلها كلِّ من الشّيعة الاثني عشريّة، وأهل السُّنَة والجماعة، خاصّة أصحاب الحديث، والأشاعرة، والسّلفيّة.

وقد توصّلت الدراسة إلى نتيجة أساسيّة مؤدّاها أنّ الأطروحات اللّاهوتية حول الثّورة عند أصحاب الفرق والتيارات الإسلاميّة، ارتكزت - إلى حدّ كبير - على تنظيرات نابعة من قراءة ثوريّة للنّصوص الدينيّة، بحيث يُمْكِنُ القول: إنّ الصّياغات الفكريّة الدّينية حول الثّورة قد انطلقت - إلى حدٍ كبير - من قراءة إيديولوجيّة تقدّمية للنّصوص الدينيّة.



أوّلًا: التّفسيرات الثوريّة للقرآن

1 - الخُوَارِج وتبرير العنف الثُوري: تأصيل لفكرة الثورة والخروج على الحاكم

يُمثّل «الخوارج» تيّارًا أصيلًا من تيّارات الفكر الإسلامي؛ فهم أوّل فرقة معارضة تأسّست في صدر الإسلام، ومن أهمّ التيّارات الفكريّة التي أدلت بدلوها حول مسألة الإمامة والتّورة، وقد كانت النّشأة الأولى لهذه الفرقة نشأة سياسيّة بحتة؛ حيث تناقشوا حول مسألة الإمامة وضوابطها، والغالب في كتب الفِرق والملل والنّحل أنّ الخوارج ظهروا بعد معركة صِفين (37هـ/ 65م)، وواقعة التّحكيم المشهورة بين «علي بن أبي طالب» و «معاوية بن أبي سفيان»، وكان أتباعها مع جيش عليّ، لكنّهم انشقّوا عنه لقبوله فكرة التّحكيم، فرفعوا شعار «لا حُكْمَ إلا لله»(١)، معبّرين بذلك عن رفضهم لتحكيم الرّجلين: «عمرو بن العاص» و «أبي موسى الأشعري»، ونزلوا إلى قرية قرب الكوفة تُعَرَفُ بـ«حَرُوْرَاء»، فسُمُّوا بـ«الحَرُورِيَّة»، في حين أطلَقَ عليهم خصومهم اسم (الخوارج).

ومن بين المبادئ التي تقوم عليها عقيدتهم الدينية: مبدأ تكفير مرتكب الكبيرة؛ حيث ذهبوا إلى أنّ أهل الكبائر الذين يموتون على كبائر هم في النّار يكونون خالدين فيها⁽²⁾، وأنّ مرتكبي الكبائر ممّن ينتحل الإسلام يعذّبون عذاب الكافرين⁽³⁾، وقد سحبوا موقفهم الدينيّ من هذه المسألة إلى المجال السياسيّ، فحكموا بأنّ الإمام المرتكب الكبيرة لا تجب طاعته، فجاءوا - من هنا - بمبدأ قاسٍ غريب؛ هو مبدأ الاغتيال الدّينيّ؛ إذ يستحلّون قتل مخالفيهم من المسلمين⁽⁴⁾، وهذا ما دفع بعض المؤرّخين إلى القول: «إنّ هذا هو السّبب في أنّ عقائد الخوارج أثبتت أنّها غير قابلة للتنفيذ عمليًا، باستثناء الصّيغة الأكثر اعتدالًا التي نادت بها الإباضِيَّة»⁽⁵⁾.

كذلك، فمن المبادئ التي تقوم عليها عقيدتهم الدّينية: اقتران النّظر بالممارسة؛ حيث ذهبوا إلى أنّه لا إيمان دون عمل، وهذا الاقتران بين الإيمان والعمل قد ترتّبت عنه دلالة سياسيّة بالغة الخطورة، وذلك من حيث ربطهم الإيمان الدينيّ بالنّضال السياسيّ، وهو ما يَعْنِي أنّ مَن لا ينخرط في النّضال السياسيّ ليس بمؤمن.

¹ حيث ادّعى الخوارج أنّ الله قد قضى في القرآن الكريم بالتّحكيم بين الفرق المُتنازعة، كما جاء في قوله تعالى: (وَإِنْ طَائِقَان مِنَ المُوْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى قَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إلى أَمْرِ اللّهِ) [الحجرات: (9)]، وأنّ الله قد قضى في أمر معاوية أنه يُمَثّل الفئة الباغية.

² أبو الحسن الأشعري، «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، ج 1، تحقيق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، 1950م، ص 189.

³ عبد الكريم الشهرستاني، "نهاية الإقدام في علم الكلام"، تحقيق: ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، 2009م، ص 467.

⁴ يوليوس قلهوزن، أحزاب المعارضة السياسيّة الدينيّة في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة (1901)، ترجمه عن الألمانية: عبد الرّحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958م، ح - ط.

⁵ جوزيف شاخت وكليفورد بوزورت، "تراث الإسلام"، ج 2، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 234، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والأداب، الكويت، 1998م، ص 103.



أمّا بالنّسبة إلى عقيدتهم السياسيّة والاجتماعيّة؛ فيُمْكِنُ القول: إنّ ما يجمع بينهم نظريّتين: إحداهما في الإمامة، والأخرى في الثّورة. فماذا عن الأولى؟

• نظريّة الإمامة (السّلطة السياسيّة في الإسلام).

والإمامة عندهم من الأمور الجائزة، لا الواجبة، وإذا وجبت؛ فإنها تجب بحكم الحاجة والمصلحة، لذلك؛ فقد عدّوها من (فروع) الدّين التي يمكن الاستغناء عنها إن اقتضى الأمر ذلك، وليست من (أصول) الاعتقاد التي يفضي النّظر فيها إلى قطع ويقين⁽⁶⁾.

ومن بين المبادئ التي أقاموا عليها نظريّتهم في الإمامة: مبدأ (الكفاءة)؛ حيث ساووا بين المسلمين في تَولِّي منصب الإمامة العظمى أو السّلطة السياسيّة العليا، من دون النّظر إلى أصله أو عرقه، فاستبدلوا بشرط القرشيّة شرط الجدارة أو الكفاءة المرتبطة بالتّقوى، وقد أكّدوا كثيرًا على «جَواز أن تكون الإمامة في غير قريش» (7)، ومن هنا؛ فقد تميّزوا عن كثير من فرق الإسلام القائلة بوجوب النّسَب العربيّ القرشيّ لِتَولِّي منصب الإمامة؛ حيث اشترط كبار الصّحابة عند اجتماعهم في سقيفة «بني ساعدة» (10ه/ 632م) أن يكون الإمام من قريش، واشترط الشّيعة - بعد ذلك - أن يكون الإمام من نسل علي، ثمَّ تكون وراثيّة في أبناء علي، وحكرًا على آل البيت وحدهم، أمّا الخوارج؛ فقد رفضوا كلا الموقفين، لعدم وجود نصّ قرآنيّ على ذلك؛ حيث ذهبوا إلى أنّ الأحقيّة في تَولِّي الإمامة تنبع من تفهّم حاجات النّاس والحكم بالعدل، وليس من الجنس أو العرق أو النّسَب أيًا كان(8).

وقد جسَّد الخوارج - بهذا المبدأ - روح الإسلام التي لا تُفَرَقَ بين عربيّ أو أعجميّ إلَّا بالتقوى والعمل الصّالح، وخصوصًا إذا وضعنا في الاعتبار سيطرة القرشيّين - هاشميّين وأمويّين - على الإمامة لفترة كبيرة من التّاريخ العربيّ الإسلاميّ، ومن هذه النّاحية يكون الخوارج قد أقرّوا مبدأ من أهم المبادئ التي أرساها الفكر السياسيّ الدّيمقر اطي الحديث، ونعني به؛ مبدأ المساواة السياسيّة التّامة.

كذلك؛ فقد أكّدوا على مبدأ الشّورى عند اختيار الإمام وعقد البيعة له، والشّورى عندهم تَعْنِي؛ أن يتمّ نصب الإمامة طبقًا لمبدأ الاختيار الحرّ من جانب المسلمين(9)، كما أكّدوا على وجوب أن يحكم الإمام بالعدل

ـُحَكَّمَة الأولى'' - ''ألا يكون في العالم إمام أصلًا إذا تناصف النّاس فيما بينهم''. (أبو الفتح الشهر

⁶ جوّزت الفرقة الأولى من فرق الخوارج - "المُحكَمّة الأولى" - "ألا يكون في العالم إمام أصلا إذا تناصف الناس فيما بينهم". (أبو الفتح الشهرستاني، «الملل والنّحلي»، ج 1، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1993، ص 134)، كما ذهبت فرقة «النّجَدَات» إلى أنّ «الإمامة غير واجبة في الشرع؛ بل هي مبنيّة على معاملات النّاس، فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البرّ والنّقوى، واشتغل كلّ واحد من المكلّفين بواجبه وتكليفه، استغنوا عن الإمام». (عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 478).

⁷ أبو الفتح الشهر ستاني، الملل والنّحل، ج 1، ص 134.

⁸ من الخوارج من أباح تَوَلِّي المرأة منصب الإمامة العظمى؛ حيث أجازت "الشَّبيبيَّة" إمامة المرأة إذا قامت بأمور هم وخرجت على مخالفيهم (عبد القاهر البغدادي، الملل والنَّحل، تحقيق: أببير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1970، ص 75).

⁹ محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1997م، ص 19.



بين المسلمين، وهذا المبدأ مُسْتَمَد - أساسًا - من عقيدتهم الكلاميّة في إثبات الفعل للإنسان، وإثبات الاستطاعة قبل الفعل، وإثبات مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله، ونفى (الجور) عن الله تعالى(10).

• نظريّة الثّورة (الخروج على الحاكم):

أقرّت جميع فرق الخوارج بوجوب عزل أئمة (الضّعف) الذين لا يقدرون على ممارسة أمور الحكم، وكان هذا هو السّبب في إقرارهم مشروعيّة ما حدث من قبل من الخروج على «عثمان بن عفان»؛ حَيْثُ ضَعَفَ - في رأيهم - عن تَوَلِّي أمور الإمامة، كما أَجْمَعُوا على وجوب الخروج على أئمة (الفسق) الذين يحيدون عن طريق الصّواب والحقّ، وكان هذا هو السّبب في خروجهم على علي بن أبي طالب حين أقرَّ بقبول فكرة التّحكيم في أمر قد حسمه القرآن، وتقاعس أو ضَعَفَ - في رأيهم - عن قتال الفئة الباغية، وأخيرًا؛ فقد أجمعوا على وجوب إزالة أئمة (الجور)، ومنعهم أن يكونوا أئمّة، بأيّ شيء قدروا عليه، بالسّيف أو بغير السّيف(النّه)، وكان هذا هو السّبب في خروجهم على معاوية بن أبي سفيان؛ حيث جمع - في رأيهم - إلى جانب البغي، الجور والفسق، ومن بعده خرجوا على جميع الحُكَّام الأمويّين.

وهكذا؛ فإنّ المعيار الذي وضعه الخوارج لطاعة الإمام هو: تحقيق العدل، وإقرار الحقّ، وقدرته على إدارة شؤون الدّولة، فإذا كان الإمام عادلًا، وقويًا، ويسير على طريق الحقّ، لا يجوز عَزْله بَتاتًا، حتّى لو كان عبدًا حبشيًا، أمّا إذا حاد عن العدل والحقّ، أو ضَعَفَ؛ فلا تجب طاعته، وقالوا في ذلك: «كُلّ مَنْ نصّبهُ المسلمون، والتزم العدل، واجتنب الجور كان إمامًا، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه، وإن غَير السّيرة وعَدَلَ عن الحقّ وَجَبَ عزله أو قتله»(12).

وقد أقرّ الخوارج باستعمال العنف - السّيف - في الخروج على أئمّة الضّعف والفسق والظّم، وذلك استنادًا إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وجعلوا من هذا المبدأ الدينيّ أداة أصيلة لإزالة الفسق والجور والطّغيان، باستثناء «الإباضِيَّة» التي «لا ترى الاعتراض [المقاومة] بالسّيف»(13)، وقد كانوا في تأصيلهم النظريّ لهذا المبدأ وتطبيقهم العمليّ له، أكثر الفِرَق والتيارات الإسلامية راديكاليّة؛ لهذا كان تاريخهم سلسلة طويلة من الحروب والصّراعات المستمرّة! فلم يُحكّموا العقل، ولا المنطق، في نضالهم الثوريّ لحساب احتماليّة نجاح الثّورة وفشلها، كما فعل ذلك المعتزلة فيما بعد.

¹⁰ الأشعري، مرجع سابق، ص 189.

¹¹ المرجع السّابق، نفس الموضع.

¹² أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنّحل، ج 1، ص 134.

¹³ الأشعري، مرجع سابق، ص 189.



هذه هي أهمّ المبادئ التي أسّس عليها الخوارج نظريّتهم في الإمامة والثّورة، وقد أثارت هذه المبادئ جدلا فكريًا وسياسيًا كبيرًا، لكن ما يُعاب على فلسفة الخوارج الدينيّة والسياسيّة - بوَجْهِ عام - هو نفيهم لمبدأ حرية الآخرين المخالفين لهم في العقيدة الدينية والسياسية، ونَعْتهم بالكفر، واستحلال دمائهم.

وقد مارس الخوارج نضالهم الاجتماعيّ ضدّ الحكّام الأمويّين، وذلك من مُنْطَلَق تصوّر هم الأمثل عن الإمامة، وقد أعلنوا عن مبادئهم لمعارضة مختلف أنظمة الحكم التي لا تتأسّس على أصول الإسلام ومبادئه الأصلية، وقاموا بالعديد من الانتفاضات المُسلّحة في التاريخ العربي الإسلاميّ، وهم لم يكونوا في حركاتهم - ويشترك معهم في ذلك المعتزلة - يطمحون إلى سلطة؛ بل كانوا يهدفون إلى تطبيق تصوّرهم الأمثل عن الحكم، والقضاء على الجور والظُّلم والاستبداد الذي اتَّصف به حكَّام بني أميّة، وهذا ما دفع المؤرّخ الألمانيّ «يوليوس قِلْهَوْزِنْ» إلى القول: «إنّه لم يكن لدى الخوارج أيّ اهتمام جدّيّ بالتّوصل إلى تَوَلَّى الحكم؛ بل كانت سياستهم غير سياسيّة إطلاقًا، وكانت غايتهم أن ينجوا بأرواحهم من شرور هذه الدّنيا، لا أن يسيطروا على العالم الإسلامي»(14).

ويضيف: ﴿إِنَّ سياستهم لم تكن مُوجِّهة نحو أهداف يمكن تحقيقها، فضلًا عن أنَّها منافية للمدينة، لتكن عدالة ولو فُنِيَتْ الأرض بأسرها! وهو أمر لم يكونوا يجهلونه؛ إذ لم يكونوا يعتقدون بانتصار مبادئهم على الأرض؛ إنَّما يرضون أن يموتوا مجاهدين، إنَّهم يبيعون حياتهم ويحملون أنفسهم على سُوق ثُمَنُ أرواحهم فيه هو الجنة ١(15)إ

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ الخوارج كانوا في تطبيقهم لمبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وحضّهم على الثّورة على الظّلم، ما يجعلهم جديرين بلقب (ثوريّي الإسلام)، وإنّ آراءهم في العدالة والمساواة تنمّ عن اتجاه اشتراكيّ إسلاميّ أصيل، وقد عبَّروا - من النّاحية السياسيّة - عن اتّجاه الجناح الديمقر اطيّ بين الأحزاب الإسلاميّة الأخرى، فكانوا بذلك أقرب إلى (الجمهوريّين)(16)، كما ذهب البعض إلى أنَّهم أقرب ما يكونوا إلى (الفوضوبِّين) أو (الانعتاقيّين)، بالمعنى الحديث الذي يرفض - من الأساس -وجود سلطة تتحكم في الأفراد والجماعات(17).

¹⁴ يوليوس قلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية (1902)، نرجمه عن الألمانية: محمد عبد الهادي أبو ريده، مراجعة: حسين مؤنس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1958، ص ص 372 - 373.

¹⁵ قُلهوزن، أحزاب المعارضة السياسيّة الدينية في صدر الإسلام، ص ص 36 - 37.

¹⁶ محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، ط 5، 1997م، ص 21.

¹⁷ زهير الهواري، السلطة والمعارضة في الإسلام، بحث في الإشكالية الفكرية والاجتماعية، المؤسّسة العربية للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ص 346.



كذلك؛ فقد ذهب بعض المؤرّخين إلى أنّهم «حزب جمهوري»، نادوا باختيار الخلفاء من أصحاب الكفاءات، بصرف النّظر عن الطّبقة التي ينتمون إليها» (١٤)، وقد كانوا حزبًا ثوريًا صريحًا اعتصم بالتقوى ملاذًا للجهاد في سبيل الله وحده، وهم لم يَنْشَئُوا عن عصبيّة العروبة؛ بل عن الإسلام (١٩)، كما أنّ تأكيدهم على ضرورة وجود إمام على رأس الحكم كي ينفّذ أحكام الدّين، ويَوم المسلمين في الصّلاة، ويقودهم إلى الجهاد؛ إنما ينقض الرّأي الذي يذهب إلى أنّهم من نوع (الفوضويّين)، وهم لم ينكروا عثمان وعليًا ومعاوية، إلّا لأنّهم أئمة زائفون، فأرادوا أن يستبدلوا بهم أئمة صالحين (٥٥).

وهناك من الباحثين من يرى أنّ أهم ما يُمَيَّزُ الخوارج - منذ فترة مبكّرة - هو عمق البعد الاجتماعيّ في فكر هم، الأمر الذي أغرى بعض الكُتَّاب والباحثين المعاصرين بأن يطلقوا عليهم أسماء «الديمقر اطبّين»، و «الثّوريّين»، و «الثّوريّين»، و غير ها، و إنّ هذه المماثلة مع الفكر السياسيّ المعاصر هي عمليّة إسقاط تاريخيّ تُفقد المفاهيم القديمة خصوصيّتها، وتطمس تميُّز ها ضمن المنظومات المعاصرة لها، كما أنّها تنسب إليها من الدّلالات ما لا يستقيم و أفق التفكير السياسيّ السّائد حينذاك(21).

ويبدو لي أن الخوارج هم أوّل فرقة في الإسلام انطلقت في رؤيتها الفكرية ونظر ها لمسألة الإمامة من روح القرآن العالمية، التي لا تفرّق بين النّاس على أيّ أساس كان، إلّا بالعمل الصّالح، وقد أرادت أن تعود بالمسلمين إلى تعاليم الإسلام الأصليّة المتمثّلة في؛ الشّورى، والمساواة بين البشر جميعًا، وإلغاء كافّة أشكال التمبيز بينهم، وإقرار العدالة، والتحرُّر من قوى الاستبداد والتسلُّط والاستغلال - داخلية كانت أم خارجية، وبصرف النّظر عن موقفهم الدينيّ المتطرّف من مرتكب الكبيرة، وموقفهم - المعتدل حينًا والمتطرف حينًا آخر - من غير ها من مسائل العقيدة والسّياسة، بصرف النّظر عن ذلك؛ فإنّ الخوارج قد مثّلوا بفكر هم السياسيّ أكبر تيّار في الإسلام يقرأ الدّين من منظور تقدّمي، ويحرص على تطبيق غاياته وأهدافه الإنسانيّة السّامية، كما مثّلوا بتحمّلهم وطأة التّعذيب والاضطهاد، وثباتهم على مواقفهم، أكبر نموذج للإخلاص للمبادئ والاستشهاد في سبيلها.

غير أن أكثر نَقْد يمكن أن نأخذه عليهم؛ هو عدم تسامحهم مع المخالفين لهم في العقيدة الدينيّة، كما يُؤخذ عليهم، في الجانب السياسيّ، تطرّفهم الشّديد في تطبيق مبادئهم.

إنّ الخوارج كانوا مُخْلِصين لمبادئهم، وما كانوا يَبْغُونَ من ورائها إلّا إزالة الجور ورفع الظّلم عن كاهل المسلمين، وتحقيق العدل في ربوع الدّول الإسلاميّة، لكنّهم حين أدركوا صعوبة تحقيق ما يؤمنون

¹⁸ قان قلوتن، أبحاث في السّيطرة العربية والتشيُّع والمعتقدات المهدية في ظلّ خلافة بني أمية (1894)، ترجمه من الفرنسية: إبراهيم بَيضوُن، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1996، ص 70.

¹⁹ قُلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ص 29.

²⁰ المرجع السّابق، ص 33.

²¹ ناجية الوريمي بو عجيلة، الإسلام الخارجيّ، دار الطليعة، بيروت، 2006، ص 152.



به على أرض الواقع في تلك الفترة من التّاريخ العربيّ الإسلاميّ، ما كان يجب عليهم أن يفرضوها بالقوّة العنيفة؛ بل كان واجبًا عليهم أن يوازنوا الأمور ويتعقّلوها، مثلما فعل المعتزلة إلى حدِّ ما، هذا ما نأخذه عليهم، لكن - في الوقت ذاته - يُسجَّل لهم ذلك الدّور العظيم الذي بذلوه في سبيل إقرار الحقّ، وتطبيق العدل والمساواة بين المسلمين، بغية الوصول إلى مجتمع فاضل ومثاليّ، يختفي فيه الظّلم والجور والاستبداد.

2 - الشَّيعة وتأسيس الفكر الاجتماعيّ الثوريّ.

إذا كان الخوارجُ يُمَثّلون تيّار (اليسار المتطرّف) من تيّارات المعارضة - السياسيّة والاجتماعيّة - في الإسلام، فإنّ الشيعة تُمَثّل تيّار (اليسار المعتدل)، وقد ذهب الشّيعة إلى أنّ «الإمامة واجبة في الدّين عقلًا وشرعًا»(22)، فجعلوها بذلك من (أصول) الدّين، وقالوا في ذلك: «ليست الإمامة قضيّة مصلحيّة تناط باختيار العامّة، ويَنْتَصِب الإمام بنصبهم؛ بل هي قضيّة أصوليّة، وهي ركن من أركان الدّين، لا يجوز للرّسل إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامّة وإرساله»(23).

وبوجه عامّ؛ تنقسم تيّارات الفكر الشيعيّ - بالنّسبة إلى موقفها من الثّورة - إلى تيّارين رئيسَين:

التيّار الأوّل: هو التيّار الثوريّ، وقد ظهر - تحديدًا - بعد مقتل الحسين بن علي، وقد أسّس لأفكار هذا التيّار كُلُّ مِنْ: حجر بن عدي، والحسين بن علي، وحركة «التّوابين»، و «المختار الثّقفي»، ويضمّ هذا التيّار ثلاث فرق، وهي:

- 1 الكَيْسَانِيَّة: وقد ظهرت بعد مقتل الإمام علي مباشرة.
- 2 الزيديّة: وقد صيغت أفكار ها بصورة مُتكَامِلَة في أوائل العصر العباسيّ.
- 3 الإسماعيليّة (أو الباطنية): وهي إحدى الفرق المنشقّة عن الشيعة الإمامِيَّة، وقد تأسّست على يد «عبد الله بن ميمون القدّاح» (ت: 261هـ)، في النّصف الثّاني من القرن الثّالث الهجريّ.

أمّا التيّار الثّاني؛ فهو (التيّار اللّاثوريّ)، وهو معروف بتيّار الفكر العقائديّ؛ حيث يرفض الانخراط المباشر في السّياسة لصالح بناء المنظومة العقائديّة الضّرورية للفكر الشيعيّ، ويُمَثِّل هذا التيّار «الشيعة الاثنا عشرية».

²² عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 481.

²³ أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنّحل، ج 1، ص 169.



• (الكَيْسَانِيَّة) والانقلاب الشيعيّ في الكوفة:

تُعَدُّ الكيسانية أوّل فرقة معارضة في تاريخ الشّيعة، وقد قاد هذه الفرقة المختار الثّقفي، وكانت أهمّ الحركات التي قام بها ضدّ عبد الملك بن مروان، مطالبًا بالثّأر لمقتل الحسين، وقد كانت هذه الحركة هي المحاولة الوحيدة النّاجحة في تاريخ الشّيعة لاستلام الحكم؛ حيث استطاع المختار أن يستثمر الحالة الثوريّة في الكوفة، التي تبلورت مع حركة التّوابين الشيعيّة، كما أسهم المختار بدور كبير في التّعبئة الشّعبية للعلويّين ضدّ الأمويّين، فقام بانقلابه السّريع، وسيطر على الحكم والإمارة في الكوفة باسم العلويّين، مُحَقِّقًا أحلام حزبه في السّلطة لأوّل مرّة منذ تنازل الحسن بن علي عن الإمامة، كما أنّه لم يتوان قبل ذلك عن الالتحاق بثورة ابن الزّبير في مكّة، والتّحالف معه، دون أن يجمع بين الرجلين أيّ قاسم مشترك عدا الطّموح السياسيّ(24).

وقد جسَّدت حركة المختار الثقفي النموذج الأمثل للمساواة الاقتصاديّة، ما أدّى إلى اتّهامها بأنّها ثورة عبيد، وبأنّ انتصارها يَعْنِي القضاء على السّلطان العربيّ (25)، غير أنّها ما لبثت أن تعثّرت، وذلك بسبب فشل المختار في تحويلها إلى ثورة مُتَكَامِلَة الأبعاد، ولعلّها الثّغرة الرّئيسة التي لم يقدر على معالجتها وسدّ فراغها، ذلك أنّ التّلاحم الشيعيّ وراء المختار كان مرحليًا ومصطنعًا، فبعد نجاحه في الانقلاب، رفض الشّيعة أن يكون هو رأس السّلطة في الكوفة، من منطلق الرّفض لأيّة زعامة غير عَلويّة (26).

• (الزيدية) وتبرير العنف الثوري:

أقرّت الزيديّة، بأجمعها، على وجوب استخدام العنف - السّيف - في الخروج على أئمّة الجور والظّلم والفسق (27)، وقد قاد زيد بن علي زين العابدين حركة ثوريّة في الكوفة (عام 122هـ/ 740م)، ضدّ هشام بن عبد الملك، وضدّ والي العراق يوسف بن عمر الثقفي، فصلب وقُتِلَ، ثمّ قاد الحركة من بعده ابنه يحيى (98 عبد الملك، وضدّ والي العراق يوسف بن عمر الثقفي، فصلب وقُتِلَ، ثمّ قاد الحركة من بعده ابنه يحيى (98 عبد 125هـ/ 710 - 744م) في بلاد الدّيلم جنوبي بحر قزوين، في منطقة طبرستان، وسار على نهجه، فخرج على الوليد بن يزيد بن عبد الملك (88 - 126هـ/ 707 - 744م)، فقُتِلَ (عام 125هـ/ 743م)، ثمّ تبعه محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين (93 - 145هـ/ 717 - 762م)، الملقّب بـ «النّفس الزّكية»، وقد خرج في الحجاز على أبي جعفر المنصور» (95 - 158هـ/ 714 - 775م)، فقُتِلَ كذلك، وخلفه من بعده أخيه إبراهيم (97 - 145هـ/ 716 - 715م) في العام نفسه، في البصرة، فقُتِلَ (89).

²⁴ إبر اهيم بَيضوُن، ملامح التيارات السياسية في القرن الأوّل الهجري، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1979، ص 212.

²⁵ أدونيس، التّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج 1، دار السّاقي، بيروت، ط 7، 1994، ص 321.

²⁶ إبراهيم بَيضون، مرجع سابق، ص 218.

²⁷ الأشعري، مرجع سابق، ص 141.

²⁸ محمد عمارة، مسلمون تُوَّارِ، دار الشَّروق، القاهرة، ط 3، 1988، ص ص 182 - 184.



• (الإسماعيلية) والدّعوة إلى الثّورة والعدالة الاجتماعيّة:

تُعَدُّ الإسماعيليّة ثالث أكبر فرقة معارضة في تاريخ الشّيعة، وقد عمد أصحابها إلى الدّعوة السريّة المنظّمة، خاصّة، بعد فشل ثورات الزيديّة؛ فقد تعرّض العلويّون في نضالهم ضدّ الدولة العباسيّة للاضطهاد والكثير من المحن، وأدّت التغيُّرات الاجتماعيّة والسياسيّة التي طرأت على الدّولة العباسيّة إلى توسيع آمال العلويّين من مجرّد المطالبة بعودة الإمامة إلى أبناء على إلى المطالبة بتعميم العدل بين النّاس، ومعالجة الشّرور الاجتماعية التي حلّت بالمجتمع، وهو ما أضحى أملهم في تحقيقه من إمامهم الأكبر المهدي المنتظر (29).

وتتلخّص الأهداف السياسيّة عند الشيعة الإسماعيلية في الآتي:

- 1 دكُّ أركان الدُّولة العباسيّة المُؤسَّسَة على العصبيَّة القوميَّة، والقضاء على نظامها الاجتماعيّ.
- 2 بناء دولة (شيوعية) على أنقاض الدولة العباسية، تتأسّس على مبدأ المساواة بين جميع النّاس في الحقوق والواجبات.
 - 3 بثّ فكرة الإخاء الحقيقي بين النّاس على اختلاف قوميّاتهم وطبقاتهم وأديانهم.
 - 4 إبطال ملكية الأراضي، وتوزيعها على المحتاجين إليها مجانًا.
 - 5 تحقيق الاشتراكية بين جميع الطبقات والفئات التي تتكوّن منها الدولة(٥٥).

هذا بالنَّسبة إلى مواقف التيّار الثوريّ في الفكر الشيعيّ، فماذا عن موقف المعتزلة؟

3 - المعتزلة: تأسيس لنظرية الثورة المشروعة.

تُعَدُّ المعتزلة(13) من أهم التيّارات الإسلاميّة التي أدلت بدلوها حول مسألة الإمامة والثّورة، وقد كانت النّشأة الأولى لهذه الفرقة نشأة دينيّة إلى حدّ كبير، لا دخل لها بالسّياسة، بخلاف الحال بالنّسبة إلى الخوارج

www.mominoun.com 10 قسم الدراسات الدينية

²⁹ بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكريّة في الإسلام (1928)، تقديم: حسين مروّة، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1981، ص ص 142 - 143. 30 المرجع السّابق، ص ص ص ص 131 - 142.

³¹ ظهر المعتزلة في أوائل القرن الثاني الهجري، وقد ارتبط اسمهم - في أكثر الروايات - بالاختلاف الذي حدث بين "وَاصِل بن عَطَاء" (80 - 700 - 748م)، فائد المعتزلة فيما بعد، وبين أستاذه "الحسن البصري" (21 - 110هـ/ 642 - 728م)؛ مؤسس تيّار "أهل العدل والتوحيد» "في البصرة، المناهض لتيّار "الجبريّة" الذي دعمه الحكام الأمويّون في مسائل عديدة، ذلك أنّ آراء واصل حول بعض المسائل الدينيّة لم تَرُق لأنصار تيّار "العدل والتوحيد"، فاضطر إلى أن يعتزلهم، فأطلق الحسن البصري عبارته الشّهيرة: "اعتزل عنًا وَاصِل"، أو "اعتزلنا وَاصِل!"، ثمّ انضمّ إليه عدد من أتباع الحسن البصريّ، من بينهم؛ عمرو بن عُبيد (80 - 144ه/ 699 - 761م)، وأطلق عليهم خصومهم اسم "المعتزلة"؛ لانشقاقهم - اعتزالهم من أتباع الحسن البصريّ، من بينهم؛ عمرو بن عُبيد (80 - 144ه/ 699 - 761م)، وأطلق عليهم خصومهم اسم "المعتزلة"؛ لانشقاقهم - اعتزالهم - عن تيّار أهل العدل والتوحيد، أما هم فكانوا يُسمّون أنفسهم باسم "القدريّة" حينًا، وذلك لإسنادهم أفعال العباد لقدر هم (أي قولهم بعدل الله وحكمته، أو باسم "التيّار الرّئيس العام" الذي انشقوا عنه - "أهل العدل والتوحيد" - حينًا تأخر، وذلك لقولهم بعدل الله وحكمته، أو باسم "التيّار الرّئيس العام" الذي انشقوا عنه - "أهل العدل والتوحيد" - حينًا تأذر، وذلك لاعتقادهم بأنّ الإنسان مخيّر في أفعاله، وقولهم بتنزيه الدّات الإلهيّة. (عبد القاهر البغدادي، الفرّق بين الفرّق، بين الفرّق، بيروت، 1905، ص ص 20 - 21. وأيضًا: البغدادي، المكتبة العصريّة، بيروت، 1905، ص ص 20 - 21. وأيضًا: البغدادي، المكتبة العصريّة، بيروت، 1905، ص ص 20 - 21. وأيضًا: البغدادي، المكتبة العصريّة، بيروت، 1905، ص



والشَّيعة، لكن سُرعان ما اتَّخذ أصحابها مُوقِفًا شاملًا من جميع المسائل السياسيّة التي كانت مُوْضِع نظر واختلاف في عصرهم، ولم يكن موقفهم من هذه المسائل مقصورًا على البحث النظريّ فحسب؛ بل عملوا - إلى حدّ كبير - على تطبيق آرائهم على أرض الواقع.

وقد تركّزت الأصول الفكريّة التي تأسّست عليها العقيدة الدينيّة للمعتزلة في خمسة، وهي: التّوحيد؛ والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين منزلتَين، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، فأمّا عن التّوحيد؛ فقد نزّ هوا الذّات الإلهيّة عن كُلّ صفات المخلوقين، وقالوا في ذلك: «إنّ الله تعالى ليس بجسم ولا عَرض، ولا عنصرًا ولا جزءًا ولا جوهرًا؛ بل هو الخالق لها جميعًا، وأنّ الحواس لا تدركه في الدّنيا ولا في الآخرة، وأنّه لا يَحْصُره المكان، ولا تحويه الأقطار، وأنّه الخالق للأشياء والمُبْدِع لها»(32)، وقد مثّلوا بهذا الأصل من أصولهم الفكريّة أكبر تيّار إسلاميّ ينادي بـ(التّنزيه المطلق) للذّات الإلهيّة.

وترتبط بمسألة التوحيد عند المعتزلة مسألة خلق القرآن؛ فقد ذهبت بعض الفرق الإسلاميّة إلى أنّه ما دام القرآنُ كلامَ الله؛ فهو «صفة من صفات الذّات الإلهيّة القديمة»، وقد رفض المعتزلة ذلك، وذهبوا إلى أنّ القرآن محدث مخلوق؛ لأنّه ليس صفة من «صفات الذّات» الإلهيّة، إنّما صفة من «صفات الأفعال»(33)، والفارق بين المجالين - عند المعتزلة - أنّ مجال «صفات الذّات» يُمتِّل منطقة التّقرُّد والخصوصيّة للوجود الفارق بين المجالين عند المعتزلة - أنّ مجال «صفات الذّات» يُمتِّل منطقة من العدم، في حين أنّ مجال «صفات الأفعال» يُمتِّل المنطقة المشتركة بين الله - سبحانه وتعالى - والعالم(34).

ولن أخوض في المساجلات الفكرية والكلامية بين المعتزلة خصومهم حول هذه المسألة، لكنّ ما يَعْنِينَا هو أن نسجّل أنّ الخلاف الدينيّ بين المعتزلة وأهل السُّنَة، الأشاعرة بوَجْهٍ خاصّ، قد ترتّب عليه - في حقيقة الأمر - دلالة سياسية بالغة الخطورة؛ فأهل السُّنَة والأشاعرة، وكُلّ مَنْ يقول بمقولة قدم القرآن، ومقولة الجبر النّاتجة عن ذلك، يستخدمون ذلك سياسيًا للتّرويج بأنّ الله قد حكم منذ الأزل أن تصل هذه الأسرة أو تلك، أو هذا الخليفة أو ذاك (الأمويّون أوّلًا، ومن بعدهم العباسيّون، ومن بعدهم تلك أو ذاك، إلى يومنا هذا) إلى الحكم والسلطة، وأنّ ما يعملون به من تسلّطٍ وقهرٍ وقتلٍ للعباد، وسلب أموالهم وأملاكهم، ما هو إلّا نتيجة لقدر إلهيّ قُدِّر منذ الأزل(50)، في حين استخدم المعتزلة مقولة «حدوث القرآن»، ومقولة «الحريّة» النّاتجة

³² أبو الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 3، تحقيق: كمال حسن مرعي، المكتبة العصريّة، بيروت، 2005، ص 184.

³³ وصفات الذات - عندهم - أزليّة ثابتة، وهي أربع: القدرة، والعلم، والحياة، والقدم أو الوجود لذاته، أمّا صفات الأفعال فاثنتان: صفة الخلق والإيجاد، الخاصّة بحدوث العالم أو خلقه، وصفة الكلام، الخاصّة بالقرآن الكريم. (القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، د. ت، ص 182 وما بعدها).

³⁴ نصر أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة: الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 1995، ص ص 68 - 68.

³⁵ نضال عبد القادر الصّالح، المأزق في الفكر الديني بين النصّ والواقع، دار الطليعة، بيروت، 2006، ص ص 21 - 22.



عن ذلك، للدّفاع عن حقّ المسلمين في اختيار الأئمّة من ناحية، وحقّهم في عزلهم إذا ضعفوا، أو فسقوا، أو جاروا من ناحية أخرى.

أمّا عن الأصل الثاني؛ وهو العدل، فقد أقرّوا مبدأ حريّة الإنسان، وما يتفرّع عن ذلك من مسؤولية الإنسان المباشرة عن أفعاله، بعبارة أخرى؛ أكّدوا على فكرة خلق الإنسان لأفعاله على سبيل الحقيقة لا المجاز، ومسؤوليّته على أفعاله، وأنّه من أجل ذلك يُثاب أو يُعاقب عليها؛ لذلك نزّهوا الله تعالى عن الظّم والجور، فالله عادل لا يصدر عنه الشّرّ(36)، ولهذا الأصل دلالة سياسيّة مهمّة تتمثّل في أنّ القول بالجبر يَخْدُم - في الواقع - فكرة الطّاعة وقبول الظّلم، والقول بحريّة الإرادة الإنسانيّة يَعنِي؛ حقّه في مقاومة الظّلم والجور.

أمّا الأصل الثّالث، فهو: الوعد والوعيد، وهو يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالأصل السّابق، وقد ذهبوا إلى ضرورة تَحَقُّق وعد الله بإثابة المطيعين بإدخالهم الجنّة، ووعيده بمعاقبة العصاة بإدخالهم النّار، وقالوا في ذلك: «إنّ الله تعالى وعد المطيعين بالثّواب، وتَوَعَد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخُلْفُ والكذب»(37).

وأمّا الأصل الرّابع، فهو: المنزلة بين منزلتين، ويتعلّق بالحكم في أمر مُرْتَكِب الكبيرة، وموقفهم من هذا الأصل؛ هو - في الحقيقة - رَفْضٌ لموقف الخوارج الذين عدّوا صاحب الكبيرة كافرًا مُخلدًا في النّار، وموقف المُرْجِئة الذين عدّوه مؤمنًا، وموقف الحسن البصريّ الذي ذهب إلى أنّه ليس بمؤمن ولا بكافر، وإنّما هو منافق، أمّا المعتزلة؛ فقد ذهبوا إلى أنّه ليس بمؤمن، ولا بكافر، ولا بمنافق؛ إنّما هو (فاسقٌ)(38)، لكنّ فسقه لا يَنْفِي عنه صفة الإيمان؛ فهو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان(69)، فيخرج - بذلك - من دائرة الكفر وأحكامه، ومن دائرة الإيمان وأحكامه كذلك، ويدخل في دائرة المؤمن العاصي الذي يرتكب الذّنوب، وأنّه إذا لم يَتب عن ذنوبه فسيكون مصيره - في الآخرة - أن يُخلّد في النّار، وإن كان في درجة من العذاب دون عذاب المشركين والكفار.

وقد ترتب عن قولهم بالمنزلة بين منزلتين دلالة سياسية خطيرة، تَمَثَّلتْ في موقفهم الأكثر ثورية من موقف التيّار العام لأهل «العدل والتوحيد»؛ فقد حكموا على ما حدث من قبلُ بين علي ومخالفيه، وأجمعوا على تخطئة أحد الفريقين، وإن لم يتّفقوا في تعيين موضعها، كما كان بنو أميّة - في نظر هم - عصاة جائرين، وحكّامًا ظالمين.

³⁶ عبد الجبّار، "شرح الأصول الخمسة"، ص ص 323 - 345.

³⁷ المرجع السّابق، ص ص 135 - 136.

³⁸ طبقًا لنصّ الآية الكريمة: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ المُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةٌ وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةُ أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ) [النّور: (4)].

³⁹ عبد الجبّار، "شرح الأصول الخمسة"، ص ص 137 - 138.



أمّا الأصل الخامس والأخير؛ فيقضي بوجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، بنصّ الآية الكريمة: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرجَتْ لِلنَّاس تَأْمُرُونَ بالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَن الْمُنْكَر)(40).

والمُلاحِظ يجد أنّ الفِرَق والتيّارات الفكريّة الإسلاميّة قد اختلفت حول وسائل النّهي عن المنكر التي وردت في الحديث النبويّ المشهور (41).

وقد أقرّ المعتزلة بوجوب تغيير المنكر بالفعل الإيجابي، ويعبّر «الأشعري» عن موقفهم من هذا الأصل بقوله: «أجمعت المعتزلة، إلّا عبد الرحمن الأَصْمّ (42)، على وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، مع الإمكان والقدرة، باللّسان، واليد، والسّيف، كيف قدروا على ذلك» (43)، بيد أنهم قيّدوا استخدام السّيف في تطبيق هذا الأصل ببعض الشّروط، من استكملها لزمه الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ومن لم يستكملها لم يلزمه، وليس عليه سوى إظهار الكراهيّة، ورفض المنكر بالكلام، أو بالقلب فقط، وهذه الشروط هي:

1 - العلم والتيقن: أي العلم من أنّ المأمور به هو من (المعروف)، والمنهيّ عنه هو من (المنكر)، والا يكفى الظنّ في ذلك؛ بل لا بُدَّ من التيقّن منه.

- 2 البرهان: أي أن تكون ثِمَّة شواهد حاضرة تدلُّ بوضوح على وقوع (منكر).
 - 3 المنفعة: أي التأكّد من أنّ تغيير المنكر سيؤدّي إلى نتائج إيجابيّة.

4 - التناسب: أي أن يعلم المسلم، أو يغلب على ظنّه، أنّ تغيير المنكر لن يؤدّي مستقبلًا إلى حدوث (منكر) أو (مضرّة) أعظم منه، فإذا كان متوقّعًا أن يقتصر الضّرر على الشّتم أو الضّرب؛ فإنّ النهي عنه واجب، ولا يسقط عن المسلم، أمّا إذا علم المسلم - أو غلب على ظنّه - أن نهي شخص ما عن شرب الخمر - مثلًا - قد يؤدّي إلى قتل أو إحراق أو فساد أشدّ من شرب الخمر؛ فإنّه لا يجوز له - حينئذ - نهيه أو توقيفه.

5 - عدم وقوع ضرر في الأموال أو الأنفس: أي أن يعلم المسلم، أو يغلب على ظنّه، أنّ تغيير المنكر لن يُلحق ضررًا بالأموال أو بالأنفس، إلّا أنّ الضّرر - هنا - مسألة نسبيّة تختلف باختلاف التقديرات الشخصيّة، ومن ثَمَّ يجب الموازنة بين المنكر القائم، والضّرر المحتمل، فإذا كان متوقّعًا من تغيير المنكر الحطّ من المرتبة أو المكانة؛ فإنّه يسقط عنه، غير أنّه (يحسن) النّهي عن المنكر - فقط - إذا كان في تحمّل

^{40 [}آل عمران: (110)].

^{41 &}quot;مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكُرًا فَلْيُغَيِّرُهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبلِسانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإيمَان".

⁴² هو "عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ" الملقب بـ"أبي بكر الأصمّ" (201 - 279هـ/ 816 - 892م)، شيخ المعتزلة في البصرة.

⁴³ الأشعري، مرجع سابق، ص 311.



المسلم لذلك الضّرر إعزازًا للدّين؛ لذلك (يجمل) ما كان من الحسين بن علي، حين خرج على يزيد بن معاوية، لما وقع به من ضرر في نفسه إعزازًا للدين، حيث لم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى اسْتُشِهْد في سبيل ذلك (44).

وقد سحب المعتزلة هذا الأصل من أصولهم الفكريّة إلى المجال السياسيّ، وأقرّوا بوجوب تطبيقه على مسألة الإمامة، وهذا ما دفع البعض إلى القول: «هذا الأصل سياسيّ بحت. صحيح أنّه يحمل في ألفاظه - بلا شكّ - شعارًا دينيًا أو وسمًا قرآنيًا، لكن كانت غايتهم منه إقامة الحريّة السياسيّة للشّعوب، وأنّ على الشّعوب أن تثور ضدّ حكّامها، إذا ما ظُلمت. وإذا كان الخوارج قد وضعوا هذا المبدأ - من قبل - على أساس دينيّ؛ فإنّ المعتزلة لم يخرجوا عنهم، فقد وضعوه - أيضًا نظريًا - على نفس الأساس»(45).

وقد وضع المعتزلة قواعد عامة تحدّد نصب الإمامة، ومن أهمها مبدآن أساسيّان: الأول هو مبدأ الاختيار الحر للإمام من جانب الأغلبية، حيث ذهبوا إلى «أن الإمامة اختيار من الأمّة، وذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه ، وإن اختيار الإمام مُفوَّضُ إلى الأمّة، تختار رجلاً منها يُنفِّذُ فيها أحكامه، سواء كان قرشيًا، أو غيره من أهل الإسلام وأهل العدالة والإيمان، فهم لم يراعوا في ذلك النّسَب ولا غيره، وواجب على أهل كُلّ عصر أن يفعلوا ذلك» (46).

والآخر؛ هو مبدأ اختيار الإمام طبقًا لقاعدة الأصلح، وقد استعانوا في ذلك بآيات قرآنية وأحاديث كثيرة للنّبي عليه وسلم الله وله تعالى: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ الله أَتْقَاكُمْ) (47)، وقول النّبي عليه وسلم (الله والله والله

لكنّ السّؤال هنا: ما هي المعايير التي تحدّد أفضليّة الإمام؟

يضع المعتزلة أربعة مبادئ أساسيّة تحدّد أفضليّة الإمام أو صلاحيّته للإمامة:

⁴⁴ عبد الجبّار، "شرح الأصول الخمسة"، ص ص 142 - 143.

⁴⁵ على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، دار المعارف، القاهرة، ط 9، د. ت، ص ص 441 - 442.

⁴⁶ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 3، ص ص 185 - 186.

^{47 [}الحجرات: (13)].

⁴⁸ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 3، ص 186.



1 - مبدأ الأهليّة: أن يكون متمكّنًا من القيام بما فُوّض إليه، مع التأكّد من سلامته من النواقص - الجسديّة والنفسيّة - التي تَحُول دون القيام بمهامّه.

- 2 مبدأ العلم: أن يكون عالمًا بكيفيّة ما فُوّض إليه، ليفعله على الوجه الأمثل.
 - 3 صفة الأمانة: أن يتَّصف بالأمانة.

4 - مبدأ الفضل و المكانة: أن يكون مقدمًا في الفضل و الكرم، ويحسن أن يكون من قريش، وقد اختلفوا
 في هذا الشّرط(49).

وفي الحقيقة؛ إنّ مبدأ إسناد الإمامة للأصلح - أو (الأجدر) - هو مبدأً أصيلٌ عند المعتزلة، وهو مشتقٌ عندهم من مبدأ أعمّ، هو؛ مبدأ الاستحقاق (Desert)، ومن هذا المُنْطَلَق؛ فقد ربطوا بين العدل في المجال السياسيّ ومفهوم (الاستحقاق)، وفي الواقع؛ إنّ مبدأ الأصلح الذي اشترطه المعتزلة لِتَوَلِّي منصب الإمامة له أهميّة كبيرة، من حيث كونه أحد المبادئ الرّئيسة في الفكر السياسيّ الديمقراطيّ الحديث، الذي يتناول قضايا الحكم ومسائله.

أمّا عن رأي المعتزلة في مسألة الثّورة؛ فقد أقرّوا حقّ النّاس في خلع الإمام، إذا ضَعَفَ، أو فسق، أو جار، كما أقرّوا مشروعيّة استخدام القوّة في الخروج على الحاكم، ويقول ابن حزم الظاهري (384 - 456هـ/ 994 - 1064م) في ذلك: «ذهب جميع المعتزلة إلى أنّ سلّ السيوف واجب إذا لم يمكن دفع المنكر (الجور والفسق والبغي) إلّا بذلك»(50)، بيد أنّهم قيّدوا الخروج على الحاكم، واستعمال العنف في ذلك ببعض الشّر وط، هي:

1 - الجماعة: أن يكون الثُّوَّار جماعة منظَّمة لا أفرادًا متفرّقين، وذهبوا - على عكس الخوارج - إلى عدم جَوَاز الخروج على الإمام الجائر إذا كانوا قلّة لا تمتلك قوّة تكفي لإزالة الظّلم والجور، أمّا إذا كانوا جماعة فلا يجوز لهم أن يتواطئوا في الخروج(51).

2 - القيادة: أن ينتخب الثُّوَّار قائدًا لهم يقود مسيرة الثّورة، وقالوا في ذلك: «لا يكون الخروج إلّا مع إمام، ولا يتولّى إنفاذ الأحكام والقَوَدَ إلّا الإمام العادل، أو من يأمر الإمام العادل (به)، ولا يجوز غير

⁴⁹ القاضي عبد الجبّار، المغنى في أبواب التوحيد والعدل، م 20، ج 1، تحقيق: محمود محمد قاسم، الدّار المصريّة للتّأليف والترجمة، القاهرة، د. ت، ص 198.

⁵⁰ ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، ج 5، تحقيق: محمد نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، د.ت، ص 20. 51 أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ج 2، تحقيق: محمد محيي الذّين عبد الحميد، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، 1954، ص 141.



ذلك» (52)، كذلك اشترط عبد الرحمن الأصم الستخدام العنف وجود إمام عادل يقود التُّوَّار في خروجهم، ويقول في ذلك: «السيفُ إذا إجْتُمع على إمام عادل يخرجون معه فيزيل أهل البغي» (53).

3 - احتمالات النجاح: أن يكون الأمل في نجاح الثّورة معقولاً وكبيرًا، ولا ينبغي القيام بالخروج عند الظنّ بنجاحها فقط؛ إذ لا بُدَّ من أن يبلغ الظنّ درجة كبيرة (54).

4 - الاستطاعة والقدرة: أن تكون لدى الثُّوَّار إمكانات تؤهلهم للقيام بالثّورة، وهو ما يُسَمُّونَه «شرط النَّمَكُن». وقريب من هذا الشّرط ذلك الضّابط الذي وضعه ابن حزم الظاهري، ويُلخّصه بقوله: «إذا كان أهل الحقّ في عصابة - أي جماعة - يُمكّنهم الدّفع - أي يحوزون قوّة تمكّنهم من تحقيق النصر - ولم ييأسوا من الظّفر، ففرض عليهم ذلك، أمّا إذا كانوا في عدد لا يرجون لقلّتهم وضعفهم بظفر، كانوا في سعة من ترك التّغيير باليد» (55).

5 - النظام البديل: أن يكون لدى الثُّوَّار نظام جديد بديل عن النّظام الذي يثورون عليه.

ويَذكر الأشعري هذه الشروط مُجْتَمِعة بقوله: «قال المعتزلة: إذا كنّا جماعة، وكان الغالب عندنا أنّا نكفي مخالفينا، عَقَدْنَا للإمام (أي: فوضناه في قيادة الثورة)، ونهضنا (أي: ثرنا)، فقتلنا السّلطان وأزلناه، وأخذنا النّاسَ بالانقياد لقولنا؛ فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا في القدر، وإلّا قتلناهم» (56)، وأوجبوا الخروج على السّلطان في حالة الإمكان والقدرة.

كما يلخّص ألبير نصري الشّروط السّابقة في شرطين أساسيَّين: أوّلهما؛ الإمكان والقدرة على الخروج، والآخر؛ عدم الخروج إلّا مع إمام عادل، وذلك كي تكون (القوّة) في خدمة (العدل). والإمام العادل - عندهم - هو من يتولّى إنفاذ الأحكام والقيادة العادلة الرّشيدة، ومن لم يستوفِ هذا الشّرط، وكان قد انتزع الحكم بالقوّة، عُدَّ غاصبًا له، ووجبت مقاتلته.

لكن يجب - قبل القيام بالخروج - ضمان النّتيجة والتأكّد منها (57)، وبذلك يكون المعتزلة قد حلّوا مشكلة قيام الثّورات حلّا أساسه (القوّة والعدل)؛ فالقوّة وحدها لا تكفي؛ لأنه لا يمكن الزّعم بأن كُلّ مَنْ يُسَاند أيّة ثورة هو - حتمًا - على حقّ، لأن النصر حالفه، وبعبارة أخرى مُوجزة: ليس الحقّ دومًا مع القوّة، ومن

⁵² المرجع السّابق، نفس الموضع.

⁵³ المرجع السّابق، ص 125.

⁵⁴ المسعودي، "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، ج 6، ص 20.

⁵⁵ ابن حزم الظاهري، «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، ص 20.

⁵⁶ الأشعري، "مقالات الإسلاميين"، ج 2، ص 140.

⁵⁷ ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج 2، مطبعة الرّابطة، بغداد، 1951، ص 157.



هنا؛ ربطوا شرط القوّة بشرط العدل، حتّى تكون الثّورة مشروعة (58)، وفي الواقع؛ «إنّ هذه الحيطة تجمع بين الاستنارة والتعقّل في الإعداد للثّورة والتّجهيز لها ، وبين عدالة القضية التي من أجلها تُسلُ السّيوف، وانطلاقًا من هذا المبدأ، التمسوا العذر لتوقّف الصّحابة والتابعين وأهل العدل عن مناوأة بني أميّة، حتّى لا يُلقوا بأيديهم إلى التهلكة» (59).

وفي اعتقادي؛ إنّ الذي قاد المعتزلة إلى وَضْع هذه القيود على الثّورة، هو مبرّر ذو وجهين: أوّلهما؛ مبرّر نظريّ، ويَكْمُنُ في النّزعة العقليّة التي يَتّصِفُ بها فكر هم بوَجْهٍ عام؛ حيث وقفوا من المسائل الدّينيّة والسّياسيّة موقفًا وسطًا، ومستنيرًا في آن، بين إفراط الخوارج من ناحية، وتفريط المُرْجِئة من ناحية أخرى، أمّا الآخر؛ فهو مُبرِّر عمليّ، ويتمثّل في أنّهم عاصروا الكثير من التجارب الثّورية الفاشلة، التي قام بها كلُّ مِنْ الخوارج والشّيعة منذ العقد السّادس من القرن الأوّل الهجري، فاستفادوا من نقاط الفشل الكامنة فيها، من حيث تفضيلهم الإصلاح التدريجيّ والتّغيير السّلمي على الثورة العنيفة، حتى تتحقّق شروط الثّورة النّاجحة

ويبدو لي أنّ هذه المبادئ التي وضعها المعتزلة تُمَثّل - في حدّ ذاتها - قواعد مبدئية لتأسيس نظرية مُتَكَامِلَة الأبعاد في الثورة، ونجدها - في هذه النّاحية - قد تفرّدت عن جميع الفرق والتيّارات الإسلاميّة الأخرى في وَضْع أسس حكيمة للخروج على الحاكم الظّالم، واستخدام العنف في الخروج؛ فقد أوجب الخوارج - كما رأينا - عزل حكّام الفسق والجور بإطلاق، وعدّوا ذلك واجبًا دينيًا على الفرد والجماعة على حدّ سواء، كما برَّروا أعمال العنف الثورية دون النّظر إلى عواقبها، أما الشّيعة؛ فإنّهم - وإن كانوا قد اتّخذوا موقف المعارضة الثّورية في غالب الأحيان، إلّا أنّهم لم يؤسّسوا لقواعد ومبادئ تحدّد الخروج العادل، أو الثّورة المشروعة.

وعند هذه النقطة، يكون المعتزلة - أيضًا - قد سبقوا الكثير من اللّاهوتيين المسيحيّين، وعلى رأسهم «توما الأكويني»، في وَضْع أسس للخروج على حكّام الظّلم والجور، وفي الواقع؛ إنّ أهميّة المعتزلة لا تُقْتَصِرُ على فضل السّبق التاريخيّ فحسب؛ بل إنّ وجه التَقَرُّد الذي تتميّز به أطروحتهم في التّورة عن أطروحة الأكويني وغيره من اللّاهوتيين المسيحيّين في العصور الوسطى، يكمن في جانبين: أوّلهما: إنّ المعتزلة استطاعوا أن يضعوا - إلى حدّ كبير - شروط عادلة لاختيار الحاكم، والخروج عليه، أمّا الأكويني؛ فعلى الرّغم من أنّه اشترط وجود (السّبب العادل) لمشروعيّة الثّورات، وأن يُمارس (حقّ الثّورة) على الحاكم من قبل الشعب بأكمله، وليس من قبل طائفة واحدة فقط، حتّى لا تحدث فوضى وحرب أهليّة، إلّا أنّ المشرطين لا يؤسّسان - في حدّ ذاتهما - نظرية مُتَكَامِلَة في مشروعيّة الثّورات.

⁵⁸ المرجع السّابق، ص ص 157 - 158.

⁵⁹ محمود إسماعيل، مرجع سابق، ص 105.



أمّا الجانب الآخر؛ فيتمثّل في أنّ الأكويني طالب الشّعب، قبل التّفكير في الخروج على الحاكم، بالتزام بالفضائل كي يتحرّروا من ظلمه وجوره، واللّجوء إلى الصّلاة للتخلّص من الطُغاة والمُستبدّين الذين سخّرهم الله عقابًا للبشر على فَسْقِهم وغضبه عليهم، وهو موقف - أقلّ ما يمكن أن نصفه - بأنّه موقف محافظ يؤدّي - في نهاية المطاف - إلى الاستسلام والانهزامية.

هذه هي خلاصة نظريّة المعتزلة في الثّورة، ونلاحظ أنّ البعد الاجتماعيّ للثّورة قد غاب - إلى حدّ ما - عند المعتزلة، بخلاف الحال بالنّسبة للخوارج والشّيعة، ولعلّ ذلك يرجع إلى الطّبيعة الدينيّة الصّرف لنشأة المعتزلة، وإلى أنّ العوامل السياسيّة لم تكن هي الأساس في نشوء مذهب الاعتزال.

لكن، على الرّغم من أنّ المعتزلة قد مثّلوا أكبر تيّار في الفكر الإسلاميّ ينادي بإعلاء قيمة العقل وحريّة العقيدة، فإنّ مأساتهم حدثت في عهد الخليفة المأمون (170 - 218هـ/ 786 - 833م)؛ حيث فرضوا الاعتزال مذهبًا رسميًا للدّولة، وأجبروا المسلمين على اعتناقه، وخصوصًا عقيدة خلق القرآن، وقد وصل الأمر بهم إلى حدّ اضطهاد كلّ مَنْ يقول بقدم القرآن وتكفيره.

في الواقع؛ إنّ مسألة خلق القرآن أو قدمه هي مسألة عقائديّة وكلاميّة بحتة، لكنّها اتّخذت بُعدًا مثيرًا حين اختلطت بالسّياسة، ولا شكّ في أنّ معتزلة بغداد، وعلى رأسهم أحمد بن أبي دُوَاد، وثمامة بن الأشرس، قد دفعوا المسألة على هذا النّحو، حين استَعْدَوْا الدّولة على كلّ مخالف للقول بخلق القرآن، وحين أرادوا أن يجعلوها عقيدة رسميّة للدّولة، يتبع كلّ معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق، حتّى أفضت إلى وقوع مَحْنَة الحنابلة، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل(60)، ولم يكتفوا بذلك؛ إنّما حرَّم المأمون على من ليس على مذهب الاعتزال أن يتولّى أيّ منصب في الدّولة؛ بل وصل به الأمر إلى أن يحمل الفقهاء والمُحَدِّثينَ على الإقرار بخلق القرآن، ولو لم يرد أن يتولّى عملًا، أو يؤدّي شهادة في القضاء (61).

لقد تمثّلت مُفَارَقَة المعتزلة في أنهم ينادون بحريّة الفكر والعقيدة، ولكنّهم - هم أنفسهم - استخدموا السّلطة لقهر المعارضين لهم، وترسيخ مذهبهم بالقوّة وحدّ السّيف، بتوظيف من السلطة السياسيّة، ومَوْضِع الغرابة في ذلك؛ أنّهم حملوا النّاس على أمر لم تمض به سنّة، ولم يجدوا له برهانًا قاطعًا، مع أنّ الإكراه في الدّين ذاته قد أباه الشّرع ونَهَى عنه في أكثر من موضع من القرآن الكريم، لكنّ سكْرة الدّولة وغَضْبَتها، وانقلاب الرّأي، وعقيدة بالتّسليم والتقليد، وعظم السيطرة والقدرة، كلّ ذلك حال دون الإنصاف والاعتدال(62)، فما إن دارت الدّائرة عليهم في عهد الخليفة المتوكّل (232 - 247هـ/ 847 - 861م)، بعد أن كانت الوزارة

⁶⁰ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدين، ج 1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط 5، 1985، ص ص 132 - 133.

⁶¹ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ط 7، 1936، ص 171.

⁶² محمّد جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1979، ص 68.



لهم في عهد المأمون والمعتصم والواثق، حتى كان التيّار المعادي للمعتزلة عارمًا، إلى أن قضِي عليهم كحركة فكريّة مستقلّة، وأُحرقت كتبهم، وكاد ينتهي كلّ أثر لهم(63).

ثانيًا: التفسيرات التبريرية للقرآن.

هذه هي خلاصة آراء الفرق والتيّارات الإسلاميّة - المعارضة والمؤيّدة - للتّورة ضدّ الاستبداد والظّلم الاجتماعيّ، وقد تراجعت قوى المعارضة في الإسلام، فاندحر الخوارج كُلِّهم، وتقهقر المعتزلة إلى حدّ كبير، وكان ذلك طامّة كبرى حلّت بالمسلمين، كما يقول الأستاذ أحمد أمين في رثائه المعتزلة، حين ذهب إلى أنّ «من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة، وعلى أنفسهم جَنوا»(64)! وفي المقابل؛ سيطرت التيّارات السياسية المحافظة في العصور المختلفة من التاريخ العربي الإسلاميّ.

فقد انتشر فكر «المُرْجِئة»(65)، الذين اتخذوا موقفًا مُحَايدًا من الأوضاع القائمة، وفضّلوا عدم الانغماس في الصّراعات السّياسية، كارهين للأوضاع الفعليّة التي أملتها القوّة أو فرضها حدّ السّيف، وهو ما دفع الحكّام الأمويّين إلى استغلال فكرهم لخدمة أطماعهم السياسيّة، وإضفاء المشروعيّة الدينيّة على حكمهم.

كما سيطر التيّار السياسيّ المحافظ على الفكر الشيعيّ؛ الذي تمثّله الشّيعة الاثنا عشريّة، التي ارتبطت الثّورة عندهم بظهور المهدي المنتظر (المُخلِّص)، الذي سيأتي في قادم الزّمان ليملأ الأرض عدلًا وقسطًا، بَعْدَما مُلئت ظلمًا وجورًا، فرفضوا بذلك الخروج على أئمة الظّلم والطغيان، وذهبوا إلى أنّ «السّيف باطل، ولو قُتلوا (جميعًا)، حتّى يظهر الإمام فيأمر بذلك»(60)، «فإذا خرج وجب سلّ السّيوف حينئذ معه»(60)!

كذلك، فقد سيطر التيّار السياسيّ لأهل «السُّنَة والجماعة» (68)، والقائل بعدم جَوَاز مقاومة الأئمة بأيّة وسيلة كانت، ووجوب طاعتهم حرصًا على وحدة الأمة ودرءًا للفتنة، وذهبوا في ذلك إلى إنكار تغيير المنكر

⁶³ أحمد صبحى، مرجع سابق، ص 133.

⁶⁴ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص 207.

⁶⁵ اختلفت الأراء في تفسير هذه التسمية، غير أنّ أقرب تفسير لها - ولعله الأصح - هو أنّهم أرجؤوا، أي أخّروا، الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يُقضى عليه بحكم ما في الدنيا، من كونه من أهل الجنّة، أو من أهل النّار، كما وقفوا في الطّرف الآخر المقابل لفكر الخوارج؛ ففصلوا بين الإيمان والعمل، وأرجؤوا العمل كله إلى يوم القيامة، رافعين شعار "لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة". (أبو الفتح الشهرستاني، «الملل والنّحل»، ج 1، ص 162. وأيضًا: عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 471).

⁶⁶ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 125.

⁶⁷ ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص 19.

⁶⁸ نيّار أهل السُّنَة والجماعة؛ هو ذلك التيار الذي يعبّر - من المنظور السياسي - عن الحزب المنتصر الذي أسّس السّلطة الجديدة (المَلكية المطلقة) بعد الفتنة الكبرى، واتّخذ من اسمه ليعبّر عن اتباعه للسُّنَة وللصّحابة، وإجماع غالبيّة المسلمين - في العام الذي سُمِّي "عام الجماعة" (عام 41هـ/ 661) - على بيعة معاوية حين تنتّى الحسن له عن الإمامة.



بالقوّة، وقصروا النّهي عنه بالقلب واللّسان فقط، وقالوا: «إنّ الغرض من ذلك إنّما هو بالقلب فقط، وإن كان لا بُدّ، فباللسان إن قدر على ذلك، ولا يكون باليد ولا بسلّ السيوف، ووضع السّلاح أصلًا»(69).

ومن أهم طوائف أهل السُّنَّة والجماعة، التي أدلت بدلوها حول مسألة الثّورة: أصحاب الحديث⁽⁷⁰⁾، والسلفيّة⁽⁷²⁾.

فأمّا أصحاب الحديث؛ فقد رفضوا الخروج على الأئمّة بإطلاق (73)، واستندوا في ذلك إلى نصوص قرآنيّة وأحاديث نبويّة تأمر بطاعة الأئمّة وولاة الأمر، وقالوا في ذلك: «إنّ السّيف باطل، ولو قُتِلَت الرجال وسُبيّت الذرّيّة، وإنّ الإمام قد يكون عادلًا، وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته، وإن كان فاسقًا» (74).

وقد أَقَرَّ الإمام أحمد بن حنبل مبدأ الطّاعة للأئمة على إطلاقه؛ بل وجعله أصلاً من أصول السُّنة، ويقول في ذلك، ردًا على الخوارج الذين يخرجون على الأئمة، وردًا على المعتزلة الذين يبيحون الخروج على الأئمة، ويجعلونه جُزَءًا من النّهي عن المنكر: «والسّمعُ والطّاعةُ للأئمة وأمير المؤمنين: البَرِّ والفاجرِ، ومَنْ وَلِيَ الخلافة، واجتمع الناسُ عليه ورَضُوا به، ومَنْ عليهُم بالسّيف، حتّى صار خليفةً وسُمِّي أميرَ المؤمنين» (٢٥)، كذلك؛ فهو يحكم على كلّ مَنْ يخرج على الأئمة والحكام بأنّه مُبْتَدعٌ وضال: «ولا يَحِلُ قتالُ السّلطان ولا الخروج عليه لأحدٍ مِنَ النّاس؛ فَمَنْ فعل ذلك فهو مُبْتَدعٌ على غَيْر السُّنَةِ والطريق» (٢٥)، ليس

قسم الدراسات الدينية 20 قسم الدراسات الدينية

⁶⁹ ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص 19.

⁷⁰ أصحاب الحديث، أو ما أصبح يطلق عليهم (الحنابلة)؛ هم أتباع الإمام أحمد بن حنبل (164 - 241هـ/ 708 - 855م)، وهم مجموعة من العلماء والتابعين، الذين اشتغلوا بعلوم الحديث والفقه، ولم يكوّنوا (فرقة)؛ لأنهم لم يتجمّعوا حول عقيدة كلاميّة بعينها، وكانت عنايتهم موجّهة إلى البحث في مسائل الفقه والقانون الإسلاميّ (الشريعة)، لا البحث في مسائل العقيدة والكلام. (محمد ضياء الدين الريس، النظريّات السياسيّة الإسلاميّة، مكتبة دار التراث الإسلاميّ، القاهرة، ط7، 1976، ص 81).

⁷¹ تأسّست هذه الطّائفة على عقيدة فكريّة وسطيّة بين المعتزلة والجبريّة، وقد اتّخذ أنصارها من الشافعيّة عقيدة فقهيّة لهم، ومن السلفيّة - كما تمثّلت في فكر أحمد بن حنبل - منهاجًا ومنطلقًا فكريًا أساسيًا، ومؤسّس هذه الفرقة؛ هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (260 - 324هـ/ 874 - 936م)؛ الذي نشأ - في بداية حياته الفكريّة - نشأة اعتزاليّة، ثمّ تحوّل - بعد ذلك - إلى موقف وسطيّ بين المعتزلة والجبرية، ومن أبرز أعلام هذه الفرقة؛ الإمام أبو حامد الغزالي (450 - 1056هـ/ 1150م).

⁷² مؤسّس هذه الطّائفة؛ هو أحمد بن تيمية (661 - 728هـ/ 1322 - 1328م)، الملقب "شيخ الإسلام"، وقد أسّس فكرته حول الإمامة على مبدأ الأصلح، والأصلح عنده يقوم على ركنين أساسين: القوّة، والأمانة، كما في قوله تعلى: (إنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرُتَ القَويُ الأمينُ)] القصص، [(26)؛ وقوله الأصلح، والنّس أله في الأرض)] الكهف، [(48)؛ وقول صاحب مصر ليوسف عليه السّلام: (إلَّك اليَوْم لَدَيْنَا مَكِين أَمِين) [يوسف: (54)]، كما جعل القوّة والقدرة على تنفيذ الأحكام والسّياسات مقدِّمة على الأمانة والصّدق، وخصوصًا في حالات الحرب، واستشهد بمقولة مشهورة لابن حنبل ثقدِّم القوّي الشجاع، وإن كان فيه فجور، على الصّعيف العاجز، وإن كان أمينًا، في تَوَلِّي أمور الإمامة: «أمّا الفاجر القويّ؛ فقوّته للمسلمين، وفجورُه على القسه، وضعفه على المسلمين»، كما استشهد باستعمال الرّسول عيهوسالله خالد بن الوليد في الحرب، مع أنه كان يعمل - أحيانًا - ما ينكره النبي عيهوساله، وضعفه على المسلمين»، كما استشهد باستعمال الرّسول عيهوساله خالد»، وكان أبو ذرّ أكثر يعمل - أحيانًا - ما ينكره النبي عيهوساله، وتن أن النبي عيهوساله أبا ذرّ عن الإمارة والولاية، ورفض أن يوليه شيئًا من أمور المسّلمين؛ لأنه رآه ضعيفًا، وقال له: «رالّها أمّانَة، وإنّها يؤمّ القيّامة خِرْيٌ ونَدَامَة، إلا مَن أخذها بحقهًا وأدًى الذي عليه في المراء والرعية، والمواد، ص ص ص ص 10 - 19 - 20. اك). تحقيق: على بن محمد العمران، مجمّع الفقه الإسلاميّ، جدّة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 1429هـ، ص ص ص ص ص 10 - 10.

⁷³ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 125.

⁷⁴ المرجع السّابق، نفس الموضع.

⁷⁵ أحمد بن حنبل، شرح أصول السُنَّة، شرحه: عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، تحقيق: علي بن حسين أبو لوز، مكتبة دار المسير، الرياض، ط 2، 1420هـ، الأصل: 31، ص 95.

⁷⁶ المرجع السابق، الأصل: 37، ص 100.



هذا فحسب؛ بل إنّه يَحْكُمُ على كلّ مَنْ يخرج على الأئمة الموجودين في الحكم، بأيّة وسيلة وصلوا بها إلى السّلطة، بأنّه خارج عن الإسلام: «ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان النّاسُ اجتمعُوا عليه وأقرُّوا له بالخلافة بأيّ وجه كان، بالرِّضا أو بالغلبة، فقد شَقَّ - هذا الْخَارِجُ - عَصَا المسلمين، وخالف الآثارَ عن رسول الله عليه هإن مَاتَ الْخَارِجُ عليه، مَاتَ مِيتَةً جاهليّةً» (77).

وهكذا، لم يكتفٍ أصحاب الحديث بإقرار فكرة إمامة القهر والتغلّب ومَبْدأ الطاعة؛ بل زادوا عليهما تحريم فكرة الخروج دينيًا في جميع الحالات، ناسين، أو بالأحرى متناسين، مبادئ الشّورى والمساواة، فلا عَجَبَ من أنّ عقيدتهم السياسيّة كانت غطاءً دينيًا لتأسيس شرعية الاستبداد، وسلطان الغلبة، ووسيلة ناجعة لصدّ حركات المعارضة، وقد اندهش بعض الباحثين من موقف أصحاب الحديث، وعَبَّرُوا عن ذلك بقولهم: «إنّ العبارة التي تدهشنا هي عبارة «لا يَجِلُّ»؛ فهي تضعنا في بساطة مُذْهِلة، حيال حكم شرعيّ بالتّحريم، ليس - فقط - على من يُعْلِن الخروج والعصيان، وإنّما كذلك على من يَنْفِي في تصوّره الدّاخلي صفة الشرعية عن الحكومة الفاسدة الجائرة، وليس ذلك فحسب؛ بل إنّ الإثم يُلحق بمَنْ لا يُثْبِت لهذه الحكومة موقف الشرعية، وهو ما يَعْنِي، في عبارة مكافئة، وجوب اتّخاذ موقف إيجابيّ باعتقاد الشرعيّة لها، لا مجرّد موقف سلبيّ بالامتناع عن الاعتقاد»(78)!

وكذلك، فقد ذهب الأشاعرة إلى عدم جواز الخروج على الأئمة إذا كان الضّرر المترتب على الخروج عليهم - الفتنة أو الفوضى - أكبر من الضّرر النّاتج عن وجودهم في السّلطة؛ فهذا هو أبو الحسن الأشعري، بعد تخلّيه عن الاعتزال واقترابه من أهل السُّنَة، وخصوصًا أصحاب الحديث، نراه يعلن - يوم تحوّله في مسجد البصرة - قائلًا: «ونرى الدّعاء لأئمة المسلمين بالصّلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم، إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بإنكار الخروج عليهم بالسّيف، وترك القتال في الفتنة»(79)، وكان ذلك هو نفس موقف الغزالي، فَمَعَ أنّه أقرّ بمشروعيّة خلع الحاكم المُستبدّ الذي لم يستكمل شروط الإمامة، فإنّه فضّل لزوم طاعة الإمام الظّالم إذا كان في الخروج عليه قتال وفتنة وصراع، ويقول في ذلك: «الذي نراه ونقطع [به]؛ أنّه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط، في غير إثارة فتنة وتهيّج قتال، وإن لم يكن ذلك إلّا بتحريك قتال، وجبت طاعته وحُكم بإمامته»(80).

وأخيرًا؛ فقد ذهب أعلام السلفيّة إلى وجوب السّمع والطّاعة للإمام، وعدم جَوَاز الخروج عليه، حتّى وإن كان هذا جائرًا أو ظالمًا، ويقول «ابن تيمية» في ذلك: «إنّ المشهور من مَذْهَب أهل السُّنَة أنّهم لا يَرُون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسّيف، وإن كان فيهم ظلم، كما دلّت على ذلك الأحاديث الصّحيحة المستفيضة

⁷⁷ المرجع السابق، الأصل: 36، نفس الصّفحة.

⁷⁸ عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص 86.

⁷⁹ أبو الحسن الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، تحقيق: بشير محمد عيون، طبعة دار البيان، دمشق، ط 3، 1990، ص 52.

⁸⁰ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ضبطه وقدَّم له: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، بيروت، 1994، ص 203.



عن النبي عليه وسلوالله؛ لأنّ الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم من دون قتال ولا فتنة، ولعلّه لا يكاد يُعرف طائفة خرجت على ذي سلطان، إلّا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أز الته»، ثمّ يقول مُسْتَشِهدًا بالآية القرآنيّة التي تحسم الخلاف بين المسلمين: «والله تعالى لم يأمر بقتال كلّ ظالم حيثما كان، ولا أمر بقتال الباغين ابتداءً؛ بل قال: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتُلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ)، فلم يأمر الله بقتال الباغية ابتداءً، فكيف يأمر بقتال ولاة الأمر ابتداءً» (١٤٥).

وحتى أكون مُنْصِفًا؛ فإنّ الأمانة تقتضي الاعتراف بأنّ هناك من أعلام السّلفية من أقرّ بالخروج على أئمّة الفسق والجور؛ فقد ذهب الإمام ابن حزم الظاهري إلى أنّ «الإمام واجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله، فإذا زاغ عن شيء منهما، مُنع من ذلك وأقيم عليه الحدّ والحقّ، فإن لم يؤمّن أذاه إلّا بخلعه، خُلع ووُلّي غيره» (82).

وهكذا جاء الموقف العام لأهل السُّنَة والجماعة رافضًا للثورة في مُجْمَلها، وحتى حين «يتحدّث أعلام هذا التيّار عن الثّورة؛ فإنما يتحدّثون عنها بمفهوم خاصّ شديد الخصوصية، إنه يَعْنِي العودة إلى الحالة الأولى للإسلام، ليس كمبادئ وتعاليم سامية كانت مُطَبّقة في فترة مُعَيّنة من التاريخ العربي الإسلاميّ؛ إنّما العودة بالإسلام إلى وضعه السابق، بوصفه يعبّر عن مظاهر تاريخيّة وتعبّدية وطقسية، وإذا جاز الكلام على ثورة في الإسلام، فإنّما تكون احتجاجًا على السّقوط التاريخيّ للإنسان المسلم، ومُطالبة بالعودة إلى الإسلام - النّبع الأصليّ» (83).

وقد حاول البعض تبرير موقف أهل السُّنَة بحجّة درء الفتن، والحفاظ على وحدة الأمّة الإسلامية (84)، كما ذهب آخرون إلى أنّ ثمّة ظروف مُعَيّنَة فرضت عليهم ذلك، وجعلت من التحلّي (بالصبر) مَزِيَّةً؛ حيث لا يكون هناك مفرّ من ذلك، وفي رأيهم؛ إنّ (الصّبر السُّنِّيّ) إنما يُعَدُّ بمنزلة تكتيك مرحليّ يُعبِّر عن محاولة التّوافق مع الأمر الواقع، دون التسليم بشرعيّة الظّلم أو محاولة تقنينه (85).

ومع تقديري للحُجج التي تُقدِّم عذرًا لموقف أهل السُّنَة والجماعة، ومع التسليم بخطورة النتائج التي يمكن أن يسببها وقوع ثورات عنيفة على الدولة الإسلامية، خصوصًا إذا وضعنا في الاعتبار أنّ الإسلام لم يمرّ عليه أكثر من نصف قرن من الزّمان على ظهوره، وما قد يترتّب على الخروج من خطر خارجيّ،

⁸¹ ابن تيمية، مِنْهَاج السُنَّة، ج 3، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسّسة قرطبة، 1986، ص 391.

⁸² ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، ص 20.

⁸³ أدونيس، مرجع سابق، ص 206.

⁸⁴ محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، دار الرّائد العربيّ، بيروت، د. ت، ص 159.

⁸⁵ نيفين مصطفى، المعارضة في الفكر السياسيّ الإسلامي، ص ص 372 - 412.



مع تقديري لهذا كلّه؛ فإنّ ذلك لا يكفي أن يكون مُبَرِّرًا لأن يذهب معظم أعلامهم إلى رفض الثورة من حيث المبدأ، ناهيك عن تحريمها دينيًا.

إنّ الخطورة تَكُمُنُ في أنّ آراءَهم وأفكارهم لم تتطوّر بعد ذلك لدى تلامذتهم في اتجاه المعارضة، خاصّة، بعد تغيُّر الظروف التاريخيّة وتبدُّل الواقع السياسي؛ بل ظلّوا على الموقف نفسه، وقد قُنّنت آراؤهم إلى مبادئ ثابتة، وتأسّست على المبادئ نظريّات دينيّة في الطّاعة، ولا أَدَلَّ على ذلك من أنّ مواقف السلفيّين المحدثين والمعاصرين هي - في مُجْمَلها - المواقف القديمة نفسها لدى أسلافهم، وخصوصًا الجناح المتشدّد منهم، وأعنِي به (أصحاب الحديث).

وفي الوقت الذي كان فيه الفكر السُّنِيُ يستقرّ بعيدًا عن مبادئ الإسلام في الشّورى والعدالة، وضرورة إز الله المنكر والجور، كان الفكر المسيحيّ يتطوّر بصورة معاكسة، وينتقل من حالة التّحالف مع الملوك والأباطرة المستبدّين، ليناصر الجماهير المسيحيّة الفقيرة والمَقْهورة، وبعد أن كان الفكر المسيحي يعدّ القياصرة مُفَوّضِين من الله تعالى بالحكم المطلق، بدأ قادة الكنيسة في أور وبا بتقليص نفوذ القياصرة الخارجين على إرادة الله، والتّنظير الشرعيّة التّورة عليهم، وذلك بتفسير أقوال بولس تفسيرًا جديدًا يمنح الكنيسة الحقّ في تقييد سلطة الملوك، على أنّ الكنيسة مُكَلَّفة من قِبَل الله بالمُرَاقَبة والإشراف على تنفيذ أو امره ونواهيه، ممّا سمح لها بمراقبة سلوك الحكّام، وتهديد الأمراء المخالفين لأو امر الله بإعلان الثّورة عليهم، وتبرير عصيان الرّعية لهم وخلعهم (86).

وهكذا، نَخْلُصُ ممّا سبق إلى أنّ مواقف الفرق والتيّارات الإسلامية من الثّورة قد انقسمت إلى مجموعتين رئيستين:

الأولى مُؤَيِدة لها، وقد تراوحت هذه المجموعة ما بين تأييد الثّورة والخروج على أئمّة الفسق والظلم والجور بإطلاق (الخوارج)، أو الثّورة عليهم في حالة توافر الشّروط المُؤَهِلة لنجاح الثّورة (المعتزلة).

أمّا المجموعة الثانية؛ فهي مُعَارِضة لها، ومُوجِبة لطاعة الأئمة والتزام الجماعة، وقد مثّلت هذه المجموعة كلّ مِنْ: المُرْجئة، والشّيعة الاثنا عشريّة، وأهل السُّنَة والجماعة.

والسّؤال الذي يَطْرَح نفسه هنا: لماذا غاب نقاش الثّورة عن فلاسفة الإسلام، أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد؟ والسّؤال بصيغة أوسع: لماذا قصرنا معالجة مسألة الثّورة على الفرق والتيّارات الكلاميّة دون التعرّض لبقية فروع ومجالات الفكر الفلسفى الإسلاميّ؛ كعلم أصول الفقه، والتصوّف، والفلسفة الإسلامية؟

⁸⁶ أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السُّنيِّ، نحو خلافة ديمقراطية، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، 2008، ص ص 126 - 127.



في الواقع؛ إنّ هذا الغياب لمسألة الثّورة في كتابات علماء أصول الفقه يمكن إرجاعه إلى أنّ معظم الفقهاء والأصوليّين ينتمون، من الناحية المذهبيّة، إلى قطاع أهل السُّنَة والجماعة الذين يقولون بطاعة الحاكم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فإنّ الفقه الإسلاميّ القديم كان يبدي اهتمامًا خاصًا بقواعد الاستدلال الفقهيّ المتعلّقة بالأحكام الشرعيّة الخاصّة بجوانب الحلال والحرام في العبادات والشّعائر الدينية؛ كالصلاة والزكاة والحجّ والصوم، دون المعاملات الاجتماعية التي لم تحظ بنفس النصيب من البحث، لهذا؛ فإنّ قضيّة الثّورة وتغيير النظام السياسي والاجتماعي جذريًا كانت مستبعدة من اهتمامات الفقهاء والأصوليّين.

وبالنسبة إلى غياب مسألة الثورة عند المتصوّفة؛ فيرجع - إلى حدّ كبير - إلى أنّ التصوّف يتسم بطبيعته بالهروب من الواقع الاجتماعيّ، وينأى عن الانخراط - المباشر وغير المباشر - في السياسة؛ فقد تجسّد التصوّف في صورة الزّهد والتّقوى، واعتمد على الكشف والذّوق والمعرفة الباطنيّة، والتكريس للدخول في مسالك الحقيقة، والتطلّع للاتصال المباشر بالإله، لهذا؛ فقد راح المتصوّفة يهتمّون (بالخلاص الفرديّ)، دون (الخلاص الجماعيّ).

ومن هنا، يمكن القول: إنّ الفقه السياسيّ الصوفيّ لم يحضّ على الخروج على أئمة الظّلم؛ بل نحا إلى جانب الطّاعة، وكان دائمًا ملتزمًا الجماعة، ومساندًا للاستقرار، ومُحذّرًا من فتنة الخروج، ومناديًا بالتقرّب إلى الله بالطّاعة.

أمّا بالنسبة إلى غياب مسألة النّورة عند فلاسفة الإسلام؛ فيمكن إرجاعه إلى أنّ الفلاسفة المسلمين اتبعوا نمط التفكير الفلسفيّ اليونانيّ، القائم على التأمّل النظريّ بعيدًا عن إمكانيّة تغيير الواقع، وقد صبّوا جلّ فكر هم على حلّ مشكلة التّوفيق بين العقل والشّرع، أو الفلسفة والدّين، ومن ثَمَّ غلب على مواقفهم السياسيّة لطّابع المحافظ، ونزعة المهادنة، والاهتمام بالجوانب الأخلاقيّة (كتربية الفضائل) على حساب الجوانب الاجتماعيّة والسياسيّة بوَجْهٍ عام، باستثناء ابن خلدون (732 - 808هـ/ 1332 - 1406م)؛ الذي أسهم في تأسيس علم العمران البشريّ، وأكّد على ضرورة وجود ملك أو حاكم على رأس الدّولة؛ لحفظ الاستقرار، ودفع النّاس بعضهم عن بعض، وهو يقول في ذلك: «ثُمّ إنّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر، كما قرّرناه، وتم عمران العالم بهم، فلا بُدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لِمَا في طبائعهم الحيوانيّة من العدوان والظّلم، فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم، تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان» (87)، ويقول في موضع آخر: «الاجتماع البشري ضروريّ، وإنّه لا بُدّ للنّاس في هذا الاجتماع من وازع وحاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم يكون - تارة - مُستندًا إلى شرع مُنزل من عند الله، يوجب انقيادهم اليها ما يتوقّعونه من ثواب ذلك الحاكم، الميه بمالتهم بالثّواب والعقاب، وتارة إلى سياسة عقليّة يوجب انقيادهم إليها ما يتوقّعونه من ثواب ذلك الحاكم، المعد معرفته بمصالحهم» (88).

⁸⁷ ابن خلدون، المقدّمة، ج 1، حققها وقدّم لها وعلق عليها: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء، بيروت، 2005، ص 69.

⁸⁸ ابن خلدون، <u>المقدّمة</u>، ج 2، حققها وقدّم لها وعلق عليها: عبد السلام الشدادي، الدّار البيضاء، بيروت، 2005، ص 111.



وقد نظر ابن خلدون في قيام الدول وسقوطها، فتحدّث عن قضية الظّلم، وكيف أنّها تُشكَّل عاملًا رئيسًا من عوامل تقويض العمران البشري؛ فالظّلم، خاصّة إذا ما وقع من قِبل الدّولة، مؤدِّ - بالضّرورة - إلى تعطيل الإنتاج، ويؤذن بخراب العمران وانهيار الدّول، وفي هذا يقول: «إنّ العدوان على النّاس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أنّ غايتها ومصيرها انتهابُها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء (العدوان) ونسبته يكون انقباض الرّعايا عن السعى في الاكتساب(89).

وفي النتيجة؛ انحصر النّقاش حول الثّورة في الفكر الإسلاميّ على الفرق والتيارات الكلاميّة، دون غيرها من بقيّة فروع الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ.

الخاتمة:

تناولنا فيما سبق مشروعيّة الثّورة من المنظور الديني الإسلاميّ، وعرّجنا على قضيّة طبيعة السّلطة السياسية في الفكر الإسلاميّ، والمُبِّررات الدينية التي تُسوِّغ الثّورة على الظلم الاجتماعيّ، والخروج على الحاكم، وقد خَلُصْنَا من ذلك إلى نتيجة أساسية مؤدّاها؛ أنّ الأطروحات اللّاهوتية حول الثورة عند أصحاب الفرق والتيارات الإسلامية، ارتكزت - إلى حدّ كبير - على تنظيرات نابعة من قراءة ثوريّة للنّصوص الدينيّة، بحيث يُمْكِنُ القول: إنّ الصّياغات الفكريّة الدينيّة حول الثّورة قد انطلقت - إلى حدّ كبير - من قراءة إيديولوجيّة تقدّمية للنّصوص الدينيّة.

وقد توصّلتُ من العرض السّابق لمواقف الفرق والتيارات الإسلاميّة من الثّورة، إلى بعض النّتائج الأساسية، التي يمكن عَرْض أهمّها في الآتي:

1 - تمثّل إشكاليّة «وضعية الحاكم في الإسلام» الإشكاليّة السياسيّة الرّئيسة التي شغلت جلّ الفِرَق والتيارات الإسلاميّة، محاولةً البحث عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والرّعية، وحدود الطّاعة للحاكم، وتوصيف حيازته للسّلطة، ومشروعية الخروج عليه، بالتّالي؛ فإنّ مفهوم الثورة في الفكر الإسلاميّ، أو بمعنى آخر؛ الخروج للتّغيير في الإسلام، كان خروجًا لتغيير شخص، وليس لتغيير نظام، وذلك على اعتبار أنّ الإمام أو الخليفة في الإسلام كان يُمثّل الدّولة أو النّظام، والنظام يتجسّد في شخص الخليفة.

2 - انحصر النّقاش حول مسألة الثّورة في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ على الفرق والتيارات الكلاميّة، وليس ذلك بغريب، خصوصًا إذا وضعنا في الاعتبار أنّ عوامل نشأة علم الكلام كانت - بالدرجة الأولى - عوامل سياسيّة ناتجة عن خلاف المسلمين - العقدي والسياسيّ - حول مسألة الإمامة، وهذا ما يؤكّد أنّ

⁸⁹ المرجع السابق، ص 80.



ثمَّة علاقة قويّة بين الدين والسّياسة والإيديولوجيا في الفكر الإسلاميّ بوَجْهٍ عامّ، وعند أنصار هذه الفرق والتيّارات الكلاميّة بوَجْهِ خاصّ.

- 3 استخدمت الفِرَق والتيّارات الإسلاميّة، ممثّلة في الخوارج والشّيعة والمعتزلة، (الدّين) بوصفه أصلًا من أصول الثّورة، والخروج على أئمّة الضّعف، والفسق، والظّلم، وقد انعكست الاختلافات المَذْهبية بينها على تناول مسألة الثّورة، بحيث يُمْكِنُ القول: إنّ مواقفها من الثّورة قد تأثّرت بطابع الرّؤية المَذهبيّة، والتّفسير الذاتيّ للنّصوص الدينيّة.
- 4 لقد حاولت هذه الفِرَق الثلاث قراءة الدين بنهج ثوريِّ تقدّمي ملتحم بحركة الواقع والتاريخ، وقد كانت هذه الفِرَق أكثر التزامًا بتعاليم الإسلام السياسيّة المتمثّلة في؛ الشّورى والمساواة والعدالة، وقد ارتبط نجاحها في التّغيير بقدرتها على الفهم الدّقيق للواقع الذي ثارت عليه.
- 5 اتّخذت الصّلة بين الإسلام والثّورة عند أصحاب هذه الفِرَق الكلاميّة طابعًا جدليًا واضحًا اتّسم بالديناميكية؛ حيث انطلقوا في تنظير هم للثّورة من مَرْجَعِيّة إسلاميّة أصيلة، وحاولوا تطبيق مبادئ الإسلام الأصليّة على أرض الواقع، من خلال الممارسة الثّورية العمليّة.
- 6 ظلّ الفقه السياسيّ السُّنيِّ، بما يحمل من توجّهات مُهادِنة (مسالمة) للحاكم، قوّة فكريّة مُنَاوئة لحركات المُعَارضة في الإسلام، بخلاف الحال نسبيًا بالنّسبة للفكر السياسيّ المسيحيّ الذي بدأ يتطوّر بصورة معاكسة تجاه المعارضة الثوريّة في العصر الحديث.

وبعد هذه الإطلالة المفصّلة على الموقف من الثّورة عند الفِرَق والتيّارات الإسلاميّة في العصر الوسيط، يَتْضحُ لنا أنّ مسار تفسير القرآن عندها اتّخذ أشكالًا مختلفة، شديدة الاختلاف، والسّبب في ذلك يكمن في أنّ تفسيراتها كانت - بالدّرجة الأولى - تفسيرات سياسيّة تركّز محور اهتمامها على توظيف النصّ القرآنيّ تبعاً لإيديولوجيّة المفسّر، والأهداف النفعية التي يرمي إليها من تفسيره، الأمر الذي يقودُنا إلى التساؤل من جديد: إلى متى سيظلّ القرآن ساحة للنّزاع والتّفسيرات الإيديولوجيّة النفعيّة؟



قاممة المصادر والمراجع:

- ابن تيمية أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدّة، 1429هـ.
- ابن حنبل أحمد، شرح أصول السنة، شرحه: عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، تحقيق: علي بن حسين أبو لوز، مكتبة دار المسير، الرياض، ط2، 1420هـ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، حقّقها وقدّم لها وعلّق عليها: عبد السلام الشدادي، جزءان، الدّار البيضاء، بيروت، 2005.
 - الأشعري أبو الحسن، الإبانة في أصول الديانة، تحقيق: بشير محمد عيون، طبعة دار البيان، دمشق، ط 3، 1990.
- <u>مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين</u>، ج 2، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954.
 - البغدادي عبد القاهر، الفَرْقُ بين الفِرَق، تحقيق: محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، بيروت، 1995.
- الشهرستاني، أبو الفتح: الملل والنحل، ج 1، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1993.
 - الشهرستاني عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، 2009.
- الظاهري ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5 ، تحقيق: محمد نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل،
 بيروت، د. ت.
 - ، الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ضبطه وقدّم له: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، بيروت، 1994.
 - القاسمي محمد جمال الدين، تاريخ الجَهْمِيَّة والمعتزلة، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1979.
 - الكاتب أحمد، تطور الفكر السياسي السُّنِّيّ، نحو خلافة ديمقراطية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008.
- المسعودي أبو الحسن، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج. 3، تحقيق: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005.
 - الريّس محمد ضياء الدّين، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث الإسلامي، القاهرة، ط7، 1976.
 - النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، دار المعارف، القاهرة، ط 9، د. ت.



- الهواري زهير، السلطة والمعارضة في الإسلام، بحث في الإشكالية الفكرية والاجتماعية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2003.
 - أبو زهرة محمد، الوحدة الإسلامية، دار الرائد العربي، بيروت، د. ت.
 - أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب [1973]، ج 1، دار السّاقي، بيروت، ط 7، 1994.
 - أمين أحمد، ضحى الإسلام، ج 3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 7، 1936.
 - إسماعيل محمود، الحركات السرية في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، ط 5، 1997.
 - بوعجيلة ناجية الوريمي، الإسلام الخارجيّ، دار الطليعة، بيروت، 2006.
 - بيضون إبر اهيم، ملامح التيارات السياسية في القرن الأوّل الهجري، دار النهضة العربية، بيروت، 1979.
- ، جوزي بندلي، من تاريخ الحركات الفكريّة في الإسلام (1928)، تقديم: حسين مروّة، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1981.
- ريشار يان، الإسلام الشيعي: عقائد وإيديولوجيات، ترجمة: حافظ الجمالي، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1996.
- شاخت جوزيف وكليفور دبوزورت، تراث الإسلام، ج 2، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 234، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998.
- صبحي أحمد محمود، في علم الكلام، دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج 1، دار النّهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط 5، 1985.
- عبد الجبّار القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، م 20، ج 1، تحقيق: محمود محمد قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ت.
 - ، شرح الأصول الخمسة ، تحقيق: عبد الكريم عثمان ، مكتبة و هبة ، القاهرة ، د. ت.
 - عمارة، محمد: الإسلام والثورة، القاهرة: دار الشروق، ط. 3، 1988.
 - - · <u>مسلمون ثوّار</u>، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1988.
- قلهوزن يوليوس، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج ، والشيعة (1901)، ترجمه عن الألمانية: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958.
- قلوتن قان، أبحاث في السيطرة العربية والتشيّع والمعتقدات المهديّة في ظلّ خلافة بني أمية (1894)، ترجمه من الفرنسية: إبراهيم بَيضوُن، دار النهضة العربية، بيروت، 1996.
 - مصطفى نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلاميّة, القاهرة، 1985.



- نادر ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، ج 2، مطبعة الرابطة، بغداد، 1951.
- هالم هاينس، الشيعة، ترجمة: محمود كبيبو، دار الوراق للنشر، بغداد، 2011.
- ياسين عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.

MominounWithoutBorders

Mominoun You

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الماتف : 54 99 77 77 53 212+

الفاكس : 21 88 77 73 537 +212

info@mominoun.com