



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

العدل السياسي في الخطاب الإسلامي المبكر

مصطفى دحماني

باحث جزائري

20
24



www.mominoun.com

◆ بحث محكم
◆ قسم الدراسات الدينية
◆ 2024-11-14

العدل السياسي في
الخطاب الإسلامي المبكر

مقدمة

موضوع هذه المقالة/الدراسة، هو إشكالية العدل بالمعنى السياسي كما تحدد في الخطاب الإسلامي في العصر الوسيط وبالضبط في صدر الإسلام ومن هنا العنصر الأساسي في هذه الأسطر هو مشكلة العدل الذي أخذ المدلول اللاهوتي ومعنى العدل الإلهي، والسياق التاريخي الذي تشكل فيه المفهوم، أو بعبارة أخرى كان تعبيراً عن صراع سياسي على السلطة/ الخلافة، وخاصة بعد قيام الدولة الأموية وظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية، والتي تحولت إلى طوائف دينية تدافع عن مبادئها السياسية بأدلة دينية؛ أي إن هذه الأحزاب السياسية التي نشأت مباشرة عقب اغتيال الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، انتقلت كلها من ساحة السياسة إلى ساحة الدين، وبالتالي تحول التدافع السياسي إلى صراع أيديولوجي، ومن هنا تغيرت المواقف الفكرية عندما تغيرت المواقف السياسية، ومنه تغيرت النظرة من عديد القضايا التي طرحت في ذلك السياق التاريخي، ومن كل الأحداث التي طرأت عقب وفاة النبي، سواء فيما يتعلق بالحرية والمسؤولية أو كيفية اختيار الخليفة أو الإمام عند مفكري المعتزلة وعند المذهب الأشعري، وكذلك عند منظري الشيعة وفقهاء الخوارج، أو ما تعلق بأحداث من قبيل مؤتمر السقيفة وحروب الردة والنهيات الدائمة للخلفاء.

ومن الطبيعي لن يتحول الصراع السياسي إلى صراع فكري/أيديولوجي في قضايا وإشكالات تتقاطع مع الدين والسياسة مثل موضوع الحرية والجبر، والمسؤولية والاختيار، خاصة في ظل تعدد الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والخوارج والسنة والمتصوفة، وبالتالي تعدد الفهومات وتعدد التأويلات للنص الديني (القرآن والسنة). والمنهج المتبع في هذه المقالة/ الدراسة هو منهج التحليل التاريخي؛ أي وضع الخطاب في سياقه التاريخي مع القراءة التحليلية/ النقدية.

العدل...في سلم القيم

لسنا في حاجة إلى شرح كبير للقول إن العدل والعدالة هما من القيم الأساسية، سواء في الثقافة العربية/ الإسلامية أو في الواقع الاجتماعي/ السياسي، بل هما في أعلى سلم القيم عند الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة؛ فالعدل عندهم هو الدين إن صحَّ هذا التعبير. فإذا كانت الحرية هي رقم واحد في سلم القيم في الثقافة الليبرالية/ الغربية وفي الفضاء الاجتماعي/ السياسي/ الاقتصادي الأوروبي، فإن للعدل مكانة خاصة عند المسلمين والعرب، فهو لم يكن مجرد شعار «العدل أساس الملك»، بل إنه كان من «.. القيم الأساسية في الصيغة الفقهية الكلامية لنظام القيم في الثقافة العربية/ الإسلامية التي أجمعت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية على التمسك بها، والمطالبة بوضعها في أسمى المقام»¹، كما ذهب الماوردي وهو الفقيه السياسي الكبير في تحديده للأسس التي تصلح بها الدنيا وتتنظم أحوالها على ستة أسس وقواعد وأحوال هي: الدين المتبع والسلطان

1- محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1 بيروت 1997 ص ص 72 و 73

القاهر والعدل الشامل والأمن العام، والخصب الدائم، والأمل الفسيح². أما ابن تيمية وهو منظر السياسة الشرعية، فيقول في ما معناه أينما كان العدل فثمة شرع الله، ومن جهته ربط ابن خلدون صاحب كتاب «المقدمة» العدالة بال عمران وقرن الظلم بالفساد، فقد صرح قائلاً: «..الظلم مؤذن بفساد العمران».

والمفارقة الغريبة، أنه رغم هذه المكانة التي يحتلها العدل في الوجدان والعقل عند المسلمين، إلا أنه لا الفقه السياسي، كما عند الماوردي مثلاً، ولا السياسة الشرعية كما عند ابن تيمية مثلاً، ولا الآداب السلطانية كما عند ابن أبي الربيع مثلاً، ولا الفلسفة السياسية الإسلامية كما عند الفارابي مثلاً، ولا الاجتماع السياسي كما عند ابن خلدون مثلاً، قاربوا هكذا مفهوم العدل بما يستحقه من التنظير والتفكير ولم توقفوا عنده بالدرس والفحص، رغم أنه موضوع، كما قلنا حاز على مكانة خاصة في الفضاء الثقافي/ الاجتماعي، ونال مقاماً رفيعاً في سلم القيم.

النتيجة.. لا نجد مفهوم العدل السياسي لا في صريح المنقول ولا في صريح المعقول!³ وهكذا يمكننا القول إنه: «...لا توجد نصوص صريحة، لا نصوص الفقه السياسي مثل نصوص الماوردي، ولا في مساجلات المتكلمين، وأقاولهم التي تملأ المجلدات، لا نجد، لا في هذه ولا في تلك، بحثاً خاصاً بالعدل بالمعنى السياسي الدنيوي للكلمة»⁴.

ونحن لا نملك غير الاتفاق مع هذه الآراء والانحياز إلى هذه الملاحظات إلى حد كبير؛ لأنه بالفعل وبالقوة، الفكر السياسي العربي رغم امتداده التاريخي الطويل، وبالنظر إلى كثرة الفرق والمذاهب، ومع وجود كم هائل من الملل والأهواء والنحل في مساحة جغرافية شاسعة تمتد من حدود الصين إلى حدود فرنسا. ورغم العدد المهول من المجلدات التي غطاها الفكر السياسي، سواء في الفلسفة السياسية أو الفقه السياسي أو في علم الكلام السياسي أو في الآداب السياسية، أقول رغم كل ذلك، لم يقدم لنا خطاباً سياسياً واضح المعالم ومحدد القسّمات، ولم يترك لنا تراثاً فكرياً مذهبياً متناسقاً حول مفاهيم هي من صلب الفكر السياسي، مثل مفهوم العدل، السلطة والدولة وحتى لفظ الشورى لم يكن يحمل معنى سياسياً، بل هو في الأصل وكما ورد في القرآن الكريم هو لفظ يحمل دلالات أخلاقية، يمكن أن نضعه في خانة الأخلاق الحميدة، وبقي لفظ الشورى كذلك حتى القرن التاسع عشر، عندما نفخ فيه الخطاب الإصلاحى العربى روحاً أنوارية (فلسفة الأنوار) ودخل القاموس السياسى العربى فى القرن العشرين مع ظهور ونشوء الحركات الإسلامية الإحيائية.⁵

2- فهمي جدعان: المقدس والحرية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 بيروت 2009 ص 117

3- المرجع نفسه ص 75

4- المرجع نفسه ص 73

5- علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. المركز الثقافى العربى ط 1 الدار البيضاء 1985 ص6

وبناءً عليه، لا ننتظر من هذا الركام من الكتابات والنصوص التراثية أن تقدم لنا التنظير الفلسفي للعدل، ولا الطريقة التي يتحقق بها ولا آليات تنفيذه، خاصة على المستوى السياسي ونظام الحكم؛ لأن مفهوم العدل الدنيوي كان غائباً تماماً، ليس فقط في الخطاب السياسي، ولكن في الثقافة العربية/ الإسلامية برمتها، وعلى العكس من ذلك، كان العدل بالمفهوم الديني/اللاهوتي حاضراً بكثافة في أدبيات المتصوفة والفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة.

ومن هذا المنطلق، نال مفهوم العدل بالمعنى الديني حظاً وافراً من النقاش والسَّجال والمُحاجة. وهذا شيء طبيعي إلى حد ما؛ لأن كل ذلك كان يتم في مناخ ثقافي/فقهري، لم يترك أي مجال للتفكير أو البحث أو التساؤل العقلي خارج مجال النقل (النص الديني)؛ أي خارج إطار سياق النظام الأبستيمي المهيمن والمناخ الفقهي المسيطر. وكيف يكون هناك تفكير فلسفي/ عقلاني و«...حيث للنص الديني سلطان في الناس، وحيث الفقه معرفة غالبية وسلك الفقه مشمول بالحماية وجمعهم كبير...»⁶. ولهذا لا نستغرب أن يأخذ العدل معنى المساواة في المسؤولية والجزاء والعقاب في الآخرة تحت عنوان بارز هو العدل الإلهي، وهو الموضوع الذي أثار جدلاً واسعاً عند كافة جماعات الإسلام.

والسؤال الذي نتحرك في إطاره في هذه الدراسة هو: كيف ولماذا تحول الصراع السياسي، في ما يخص مسألة العدل، إلى صراع إيديولوجي/ديني؟

العقل والحرية والمسؤولية

وكما هو متداول في كتب تاريخ الفكر الإسلامي، تشكل الفكر المعتزلي عندما وقع خلاف فكري بين الإمام الحسن البصري (643-728م) تلميذه واصل بن عطاء (689-749م) في مسألة مرتكب الكبيرة: هل هو كافر أم مؤمن؟ فكان جواب الإمام أنه منافق، بينما كان جواب التلميذ أنه فاسق، فهو في مرتبة وسط بين الإيمان والكفر، فلا هو مؤمن ولا هو كافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين. وبعد هذا النقاش، انزوى واصل في إحدى زوايا المسجد. فقال عنه الحسن البصري: «لقد انعزل عنا واصل». ومنذ ذلك الوقت سُمي المذهب الذي نادى به واصل ومن تبعه من الأتباع والمريدين بالمذهب المعتزلي.⁷

ولقد عُرف رجالات هذه الفرقة في تاريخ الفكر الإسلامي بمناصرتهم الشديدة للعقل وبتكريزهم منقطع النظر على الحرية، كما سُموا بعدة ألقاب، من بينها أهل التوحيد وكذلك بأهل العدل، وهذا اللقب الأخير هو أشهر ألقابهم على الإطلاق؛ لأنه اللقب الذي لازمهم منذ أن كانت أفكارهم الكلامية بسيطة مع واصل بن عطاء إلى غاية أن أصبحت طروحاتهم ممزوجة بالفكر الفلسفي مع إبراهيم بن سيار النظام.

6- عبد الإله بلقزيز: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1 بيروت 2005 ص07

7- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية / الإسلامية. دار الفارابي ج1 ط5 بيروت 1985 ص 632

ومن المعروف أن التوحيد والعدل هما من أصولهم الخمسة، والتي منها كذلك المنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والأساس الذي تقوم عليه فكرة العدل الإلهي عند المعتزلة هو أن الله - يوم الحساب - سوف يُكافئ المحسن بدخوله الجنة، وسوف يعاقب المسيء بأن يتبوأ مكانه في النار، ثم إن المقصود بالعدل هو أن الله لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلُّ بما هو واجب عليه؛ لأنَّ أفعاله كلها حسنة.

ماذا يترتب عن هذا الكلام؟

يترتب عليه أن ما يقوم به الناس من أفعال قبيحة؛ أي أفعال الشر مثل اقتراف الذنوب وارتكاب الجرائم وممارسة القهر السياسي والظلم الاجتماعي، هي كلها أفعال صادرة عن الناس، وتمت باختيارهم وإرادتهم الحرّة. وبالتالي، فهم مسؤولون عما يترتب عن هذه الأفعال من نتائج، ومن المنطقي ومن المعقول أنهم سوف يحاسبون عليها يوم الحساب. والله تعالى قد أكد في كثير من الآيات أن: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يراه». فكل أعمال الإنسان سوف توزن بميزان العدل. وبلغت المعتزلة وعلى حسب أصولهم، فإن الله تعالى قد أوجب العدل على نفسه، وسيوفي بوعده بالمكافأة، وسينفذ وعيده بالعقاب يوم القيامة. وعلى كل الناس، وبلا استثناء. فالكُلُّ سيخضع للحساب، الغني والفقير الحاكم والمحكوم، الظالم والمظلوم.⁸

وبناء عليه، يرفض المعتزلة فكرة أن الله «حرٌّ» في أفعاله وتصرفاته في الدنيا والآخرة. فقد يعاقب المسيء وقد يعفو عنه. ففي اعتقادهم، أن هذا لا يجوز؛ لأنه في هذه الحالة إذا عفا الله عن المسيء، فإنَّ العدل يتطلب أن يعفو عن كل مُسيء مثله. وبالتالي يصبح الثواب والعقاب مسألة لا معنى لها.

والحقيقة التي يقرّها معظم الباحثين أنَّ المعتزلة أعملوا العقل في فكرة العدل الإلهي، وحاولوا التنظير الكلامي/ الفلسفي في تحديد العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني. معنى هذا الكلام أنَّ العدل الإلهي لا ينسجم مع مضمون العقيدة الإسلامية، إلا إذا تضمَّن تحديد هذه العلاقة بطريقة تتجسّد فيها القدرة الإنسانية على حرية الاختيار في الأفعال والتصرفات؛ لأن وجود الاختيار يؤدي إلى قيام المسؤولية؛ أي أهلية الإنسان/الفرد ليسأل عن أفعاله، وعندما يأتي يوم الحساب يكون الثواب أو العقاب على حسب هذه الأفعال؛ أي مترتباً على هذه المسؤولية نفسها.

والحقيقة أن المعتزلة قدموا لنا تفسيراً في غاية المعقولية لمفهوم العدل الإلهي؛ لأنه بالفعل إذا كان الإنسان غير مخير في ما يفعل، كان بالتالي غير مسئول عما يترتب على هذه الأفعال من نتائج، سواء أكانت نتائج إيجابية (خير) أم نتائج سلبية (شر).

كما أن الإنسان، إذا لم يكن مسؤولاً كانت المكافأة والثواب باطلتين، ولا معنى لهما. وكان العقاب ظلماً بيننا. وفي هذه الحالة يصبح الباطل والظلم نوعاً من أنواع الشر، ومن غير المعقول أن يصدر عن الله الشر.

وهكذا فللعدل الإلهي عند المعتزلة وضع خاص يقوم على معادلة عقلية منسقة منطقياً، تتأسس على قاعدتين:

- قاعدة أن الشر لا يصدر عن الله.

- وقاعدة أن الثواب والعقاب على فعل لا اختيار فيه، هما شر.

لكن القاعدة الكبرى والأساس التي كانت المنطلق الواقعي غير المنظور لتصور مفهوم العدل كما تصوّره المعتزلة هي قضية حرية الإنسان في أفعاله.

وهنا يلاحظ الربط الشديد الذي أقامه المعتزلة بين المسؤولية والحرية، فلا معنى للمسؤولية دون حرية الإنسان في الاختيار بين الفعل والترك. ولكن ما هي الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى مناصرة الحرية هذه المناصرة التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الفكر الإسلامي؟⁹

لقد تبنى علماء المعتزلة إيديولوجيا الاختيار لمناقضة إيديولوجيا الجبر التي كانت تُروج لها الدولة الأموية بعد تأسيسها مباشرة عقب أحداث دامية عُرفت في التاريخ الإسلامي بالفتنة الكبرى انتهت بقيام الدولة الأموية ونهاية الخلافة الراشدية وليس هذا فحسب، بل وانقلاب الخلافة إلى ملك عضوض.

وبالتالي كانت السلطة الأموية الناشئة تفتقد إلى الشرعية وتنقصها المشروعية. فما كان منها إلا تبني إيديولوجيا الجبر. بمعنى ترويج فكرة أن ما حدث من إراقة للدماء انتهت بوصول معاوية بن أبي سفيان إلى سدة الحكم، هو قضاء وقدر ومكتوب، ولا دخل للإنسان فيه؛ لأن الفاعل الحقيقي هو الله. فكل ما حدث وما سيحدث هو بإرادة الله ومشيئته. ومن يعارض ذلك كأنما يعارض إرادة الله !! ومن يعارض الله هو كافر!!¹⁰.

هذا هو البعد السياسي لإيديولوجيا الاختيار في مواجهة إيديولوجيا الجبر. أمّا البعد الاجتماعي، فهو أن جلّ علماء المعتزلة كانوا من الموالي، وهؤلاء كانوا في المجتمع الأموي أقلّ مرتبة وأحطّ شأنًا من الفئات

9- علي الشابي: المرجع نفسه ص ص 3 و 4

10- ماجد فخري: مختصر تاريخ الفلسفة العربية. دار الشورى. ط1 بيروت 1981. ص 24

الأخرى، وفي هذا الصدد يقول باحث معاصر: «.. ليس من المصادفة أن معظم مفكري المعتزلة، بل أعظمهم شأنًا في عالم الفكر وأكثرهم تمسكًا بقضية العقل وقضية حرية الإنسان ورفض فكرة القضاء والقدر. كانوا من تلك الفئة الاجتماعية التي يسمى ناسها «الموالي»، وهم الذين يعدون في مرتبة من المجتمع العربي حينذاك أدنى من مرتبة غير الموالي، إمّا لأنهم كانوا أرقاء، أو لأنهم استرقوا بالأمر، أو لأنهم كانوا تابعين لإحدى القبائل بحلف يكون فيه الضعيف للقوي إلى حدّ الذوبان، حيث يصبح تابعا له حتى في النسب. فأَيُّ مفكر كبير من مفكري المعتزلة لم تلتصق باسمه صفة «مولى فلان» أو «مولى قبيلة» أو «العشيرة الفلانية» حتى في أيام مجده الفكري في حياته... ولا بد أن ذلك كان يشعره بانتقاص مكانته الاجتماعية، وليس بعيدا أن يؤثر مثل هذا الشعور في شيء من اتجاهاته الفكرية دون أن يكون واعيا بذلك...»¹¹.

وسوف يتداخل البعد الاجتماعي مع البعد السياسي، ويظهر ذلك جلياً في مواقفهم من أحداث عصرهم وبصورة أخص من وقائع الفتنة الكبرى، ولهذا لا يحتاج المرء إلى ذكاء كبير ليلاحظ: «اتفاقهم على تخطئة معاوية في محاربة علي بن أبي طالب»¹² ورفضهم لسياسة الخليفة الثالث عثمان بن عفان القائمة على اللاعدل؛ لأنه منح المناصب والامتيازات المادية ومغانم الفتوحات لأفراد عائلته وعشيرته المقربين دون سواهم من المسلمين والعرب. وفي هذا الصدد يقول ابن الحديد في كتابه «شرح نهج البلاغة»: «.. أنه كان أوطأ رقاب الناس وولاهم الولايات، وأقطعهم القطائع، وفتحت أرمينيا في أيامه فأخذ الخمس كله فوهبه لمروان، وحمى المراعي كلها من مواشي المسلمين إلا عن بني أمية، وأعطى أبا سفيان بن حرب مائتي ألف من بيت مال المسلمين...»¹³.

كما كان للمعتزلة موقف واضح من مشكلة الخلافة، يقترب كثيرا من موقف الخوارج، وهو أنه ليس شرطا أن يكون الإمام من قريش. وليس هذا فحسب، بل ذهب بعض المعتزلة أبعد من ذلك وقالوا: «إذا اجتمع قرشي وأعجمي وتساويا في الفضل، فلا بدّ أن يتولى الإمامة الأعجمي؛ لأن الأعجمي أقل عشيرة وقبلية من القرشي. وهذا موقف «ديمقراطي» متقدم يُحسب للمعتزلة. أمّا موقفهم من السلطة السياسية، فهم يؤكدون على «الثورة» والخروج على الحاكم، ولكن بشرط توفر الإمكان والقدرة، وهذا يجعلنا نفترض مجرد افتراض أن المعتزلة كانوا يفكرون في السلطة وكيفية الوصول إليها، ولو بوسائل القوة والغلبة والشوكة.

بطبيعة الحال إذا كانت الظروف الموضوعية والشروط الاجتماعية والتاريخية تساعد على ذلك، وبلغه العصر إذا توفرت الحالة الثورية والقوى الاجتماعية التي تحمل على عاتقها المشروع الثوري.

11- حسين مروة: المرجع نفسه ص 765

12- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين. تحقيق محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. ج2. بيروت 1999 ص 456 و457

13- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة. تحقيق محمد عبد الكريم النمرى. دار الكتب العلمية ط 1 ج 1 بيروت 1998 ص 66

نستنتج من كل ذلك أنَّ الفكر المعتزلي لم يكن فكرً مثالي يحلق في سماء الميتافيزيقا، والدليل أن مفهوم العدل الإلهي لم يخلو من دلالات اجتماعية ولا حتى من أبعاد سياسية. وزيادة في التوضيح، نقول إنَّ المعتزلة، وهم يضعون الأسس العقلانية والمنطقية لمفهوم العدل الإلهي، كانوا يفكرون في نفس الوقت في دلالات العدل الدنيوي، ولكن ليس العدل كما يفهم اليوم بمعنى النظام السياسي ديمقراطي.

خلاصة القول، لابدَّ في أيِّ عمل سياسي من وجود إمام. ولابدَّ في تنفيذ الأحكام الشرعية من وجود إمام، ولابدَّ أن يكون الإمام عادلاً في كل الحالات ومهما كانت الظروف.

وهكذا نستطيع اكتشاف العلاقة في تفكير المعتزلة بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل والمفهوم الواقعي للعدل، المتمثل في سلطة عادلة سياسياً واجتماعياً.¹⁴

ومما لا شك فيه أنَّ العقلانية الاعتزالية كما تمثلت في كلامهم ومناقشاتهم للعدل، ولو بالمعنى الإلهي/ الميتافيزيقي شكَّلت خطوة متقدمة قياساً بالفرق والمذاهب الكلامية الأخرى التي كانت تعجُّ بها الساحة الثقافية في ذلك الوقت. ولكن هذه العقلانية كانت محدودة بحدود النظام المعرفي السائد، وفي داخل الثقافة الدينية، وعلى حسب ما تسمح به السلطة السياسية الحاكمة.¹⁵

الفعل من الله...والكسب من الإنسان

تبلورت مبادئ المذهب الأشعري الذي أسَّسه الإمام أبو الحسن الأشعري (873-941 م) ليكون ردًّا إيديولوجياً على مذهب الاعتزال ليكون معبراً عن أهل السنَّة في علم الكلام وعن السلطة السياسية الجديدة المتمثلة في الخليفة العباسي المتوكل الذي فكَّ الارتباط بين الدولة العباسية ومذهب واصل بن عطاء سنة 849 م بعد أن كان هذا المذهب هو المذهب الرسمي للدولة في عهد الخليفة المأمون ابن هارون الرشيد.¹⁶

ولقد طوَّر هذا المذهب علماء كبار من بينهم القاضي أبي بكر الباقلاني الذي وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأنظار والأدلة وهذب الطريقة.

ومثل بقيَّة الفرق الكلامية كانت للأشاعرة مواقف وآراء في كلِّ القضايا المعروضة على طاولة النقاش، والتي من بينها قضية العدل الإلهي. فما هو رأيهم في ذلك؟

14- حسين مروة: المرجع نفسه ص767

15- ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي. دار النهار للنشر. ط3 بيروت 1982 ص 79

16- حسين مروة: المرجع نفسه ص862

العدل بالنسبة إلى الأشاعرة هو التصرف في الملك على مقتضى القدرة والمعرفة. وحيث إن الله لا يعمل إلا وفق علمه وقدرته، وكل شيء سواء أكان خيراً أم شراً يحدث طبقاً لذلك العلم وتلك القدرة، من حيث ذلك؛ فالله عادل في فعله من حيث إنه فاعل لما يريد وما يشاء، غير فاعل لما لم يرد. وهكذا، فالله قادر على التصرف في ملكه، كيف يشاء ويريد؛ لأن العجز لا ينسجم مع مفهومي الألوهية والكمال الإلهي. والكمال يتطلب أن يكون الله فاعلاً لما يريد. ولا شيء يمنعه من ذلك. وهو بالتالي خالق كل شيء، هذا هو العدل ولا ظلم هناك ولا جور. لذلك يستحيل أن يكون في الدنيا أو في الآخرة شيء لم يرده الله تعالى من نفع أو ضرر، أو من رزق وأجل وطاعة ومعصية؛ وهكذا فالله خالق الشر مثلما أنه خالق الخير؛ لأن الله لا تضبطه شريعة، ولا يقيده قانون مثلما ضبط الشريعة للناس ويسيدهم قانون. فالله يتصرف كما يشاء دون مساءلة من أحد. كما أنه لا يليق أن يكون معنى «العدل الإلهي» مثل «العدل الوضعي». وهناك فكرة يركز عليها الأشاعرة هي أن خلق الشيء لا يؤثر في ذات الخالق..¹⁷ وبعبارة أخرى، الله خالق الظلم ولكن ليس بالضروري أن يكون ظالماً كما أنه خالق للكفر وأسبابه، ومع ذلك، من غير المعقول أن نسميه كافراً! كما أنه خالق للطاعة، ومع ذلك لا نسميه مطيعاً. وبناء عليه، لا يرى الأشاعرة تناقضاً في وجود الشر في هذا العالم، ونسبته أي نسبة هذا الشر الموجود إلى الله سبحانه وتعالى.

وغني عن البيان القول إن هناك اختلافاً واضحاً بين المعتزلة والأشاعرة. فالله عند المعتزلة لا يفعل إلا الخير، ويراعي مصالح العباد وإلا كان سفيهاً ظالماً متعسفاً، ولكن حاشاً أن يكون الله تعالى كذلك؛ لأنه في البداية والنهاية الله ليس بظالم للعبيد؛ لأن الإنسان يمتلك من جانب الإرادة، القدرة على الاختيار بين عدة أفعال متناقضة بين الفعل أو الترك. بين الخير والشر، والله بذلك بريء من ما يقوم به الإنسان من أفعال وأحداث؛ فالإنسان مسؤول عن أفعاله خير أم شر ومسؤول عما يترتب عنها من نتائج إيجابية أم سلبية، وبالتالي هناك استقلال الإرادة الإنسانية. أمّا الله عند الأشاعرة، فهو صاحب الإرادة والمعرفة اللتين تسبقان كل شيء موجود تنزيهاً له عن الشريك في الخلق.

ومن هذا المنطلق، رفض الأشاعرة فكرة وجوب فعل الأصلح على الله تعالى؛ لأن الله قادر على كل شيء، قادر على جعل كل الناس تؤمن به، وقادر على إدخالهم جميعاً الجنة لأنه مطلق الإرادة ولا شيء واجب عليه، ولكنه لم يفعل لأنه مطلق الإرادة ولا شيء واجب عليه. وهكذا يمكن القول إن المؤمن يكون مؤمناً؛ لأن الله هيأ له أسباب الإيمان، والكافر يكون كافراً؛ لأن الله هيأ له أسباب الكفر.

ومعنى هذا الكلام، أن الله سبحانه وتعالى يخلق أسباب الهداية وأسباب الضلال، ولكنه يساعد الإنسان على الإيمان. أمّا الكافر، فهو يختار الكفر بإرادته، فهو يتجه إليه بالإرادة والاختيار. أمّا الله، فيأتي منه الضلال. وبعبارة أخرى، يرى الأشاعرة أن الفعل من الله، والكسب من الإنسان. ليس خالقاً لأفعاله، كما يقول

المعتزلة. فهذا الكلام ينطوي على الشُّرك؛ لأنَّ الله هو الخالق الحقيقي للأفعال، والإنسان لا يملك منها إلَّا الكسب، وبصياغة أكثر وضوحًا، الله يخلق القدرة المطلقة والاستقلال بالأمر. والله هو الذي يقول للشيء كن فيكون، وكل شيء في الأرض من خير وشر هو بمشيئة الله.

وما يلاحظ على المذهب الأشعري، هو أنه أراد أن يكون وسطا بين دعاة الجبر ودعاة الاختيار من الناحية اللفظية، وإن كان من الناحية الفكرية أقرب إلى الجبر حتى لا نقول هو الجبر نفسه. وفي هذا المجال يقول ابن حزم الأندلسي الظاهري: «..إنَّ موقف الشاعرة من حرية الإنسان لا يختلف عن الجبر لأنَّه لا يثبت للإنسان الاختيار بتعبير صريح».¹⁸

المصحف والسيف... والجبر

كما أكدنا في فقرة سابقة، أنَّ مشكلة العدل ولو بالمعاني والدلالات الدينية / الميتافيزيقية تحمل في طياتها مدلولات سياسية؛ لأنه في هذا السياق التاريخي كان الكلام في العقيدة الإسلامية يقود مباشرة الى الكلام في السياسة، ولا يخفى على أحد بأنَّ السياسة لعبت دورا مهماً في المُضي بالمناظرات الفكرية قُدماً، نظراً للترابط الوثيق في الإسلام المبكر بين الشؤون الدينية والشؤون السياسية.

وكما هو معروف، فلقد «..انبثق أول صراع سياسي خطير في الإسلام كانت له أبعاد فكرية كبرى عن النزاع حول الخلافة أو الإمامة الذي احتدم إثر وفاة عثمان بن عفان الخليفة الثالث بين أنصار علي بن أبي طالب وأنصار معاوية بن أبي سفيان».¹⁹ ف وقعت معركة صفين بين الطرفين انتهت بقبول التحكيم وانقسام جيش علي بن أبي طالب إلى خوارج، مرجئة وشيعة. وبعدها اغتال الخوارج الخليفة علي بن أبي طالب، ثم قامت الدولة الأموية في خضم هذا الصراع السياسي الدامي. ومن البديهي القول إن حكم بني أمية قام على شرعية السيف. ومن أجل تثبيت سلطتهم مارسوا صنوفاً من البطش والقهر ضد المعارضين من الشيعة والخوارج، وكانوا يبررون ذلك بأن أفعالهم، إنما هي قضاء وقدر من الله، وأنَّ الله هو الذي ساق إليهم الحكم وكتب عليهم ما ارتكبه من عنف مفرط، فهم لم يتصرفوا إلَّا حسب ما أراده الله. ولهذا، فإنهم لن يعاقبوا في يوم الحساب! الشيء الذي يعني أنهم في الدنيا مسلمون مؤمنون لا يجوز قتالهم ولا الخروج عليهم».²⁰

إنَّ إيديولوجيا الجبر هي الإيديولوجيا الرسمية للدولة الأموية إنها المبرر الفكري للانقلاب التاريخي الذي وقع، انقلاب الخلافة الراشدية إلى ملك وراثي عضوض.

18- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية ج 1. ط2 بيروت 1999 ص 22

19- ماجد فخري: مختصر تاريخ الفلسفة العربية. المرجع نفسه. ص19

20- خليل داود الزرو: الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة. دار الآفاق الجديدة ط 1 بيروت 1971 ص147

فالاستيلاء على السلطة بالقوة والقهر والدهاء والسيف وحده لا يكفي لاكتساب الشرعية وضمان استمرار الطاعة.

ولهذا، لابد من غطاء يضيف شرعية على النظام ويوفر له القوة والسند؛ ذلك أن الاعتماد على محض «..» السيف لا يجدي في صراع ليس من أدواته السيف، بل يشهر سلاح الفكر عندما تكون قوى المعارضة لا ترفع السيف، وإنما تحارب بواسطة الكلام. ولهذا لجأت الدولة الأموية إلى إيديولوجيا الجبر إلى سيف تسوُّغ بها استبدادها بالسلطة في مقابل إيديولوجيا الحرية التي تبنتها بعض قوى المعارضة الكلامية.²¹

ما يسترعي الانتباه في هذا المضمار، أنَّ مشكلة الخلافة هي مشكلة سياسية بالدرجة الأولى، أدت إلى انقسام المسلمين إلى فرق ومذاهب وتيارات فكرية/سياسية كلامية، وهذه الفرق أو بتعبير أدق الأحزاب السياسية، انتقلت كلها من الساحة السياسية إلى الساحة الدينية، وبلغت أكثر وضوحاً لجأت إلى أدلة دينية للدفاع عن مواقفها السياسية/الإيديولوجية.

وبما أنَّ موضوع هذا البحث هو العدل بالمعنى السياسي، فإننا سنحاول استعراض نموذج من المواجهات الإيديولوجية المعارضة للسلطة السياسية الحاكمة.

الإمامة .. ركن من أركان الدين

الشيعة هم أنصار الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب²²، الذين ناصروه وأيدوه وشايعوه بعد قبوله التحكيم. وقالوا إنَّه الأحقَّ بالخلافة بعد وفاة الرسول الكريم، نظراً لكفاءته وبلائه في الإسلام وسبقه لاعتناقه، وأيضاً لقربته من الرسول وتربيته على يده، ولكن الأمر انتهى بتعيين أبي بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب.. وعندما قُتل عثمان، وجد أنصار علي أنَّ الوقت قد حان لتولي الخلافة، ولهذا انتصروا له وشايعوه وبايعوه، وتمسكوا بموقفهم حتى النهاية عكس الخوارج.²³ ولقد انضم إلى المذهب الشيعي أنصار كثيرون من الفرس والعرب «الموالي» والشعوب الأخرى التي دخلت الإسلام. وكان له عبر العصور علماء وفقهاء وأئمة الكبار الذين تركوا تراثاً فكرياً شيعياً امتزجت فيه السياسة بالفقه والكلام بالتصوف والهرمسية بالفلسفة.²⁴

ومن الكلمات المفاتيح في الفكر الشيعي: الوصية، العصمة، الرجعة والمهدي المنتظر. ونظراً للاضطهاد الكبير الذي تعرَّض له الشيعة من طرف النظام السياسي الرسمي، اتخذوا أسلوب التقيّة، ومعناه إخفاء المعتقد

21- بوزيد بومدين وآخرون: الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. بيروت 2005 ص 279

22- رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام. دار التنوير ط1 1984 بيروت ص 59

23- حسين مروة: المرجع نفسه ص 477

24- المرجع نفسه ص ص 493 و 494

الشيوعي وإظهار عكسه حتى تحين الفرصة لإظهاره.²⁵ وكالعادة انقسم الشيعة كما هو معروف إلى فرق متعددة، أشهرها الزيدية والإمامية، كما تفرّع الزيديون والإماميون بدورهم إلى فروع وأقسام شتى.

وتتفق جميع فرق الشيعة، على أن الإمامة ليست من المصالح المرسلّة الموكلة إلى نظر العامة، بل هي من المسائل الأساسية. فهي ركن من أركان الدين، لا يجوز إغفاله أو تفويض أمره إلى الجماعة، بل عليهم أن ينصوا عليه صراحة. فلا بدّ والحالة هذه من التزام الأمة بمبدأ النصّ والتعيين في اختيار الإمام ونصبه دون المبايعة التي اصطلح عليها أهل السنّة والجماعة منذ خلافة أبي بكر (632-634م)، ولمّا كان هذا الإمام معصوماً عن الخطأ والزلل، لم يكن أمام الأمة سبيل إلى تكفيره أو خلعه كما زعمت الخوارج، بل منصب الإمام واجب لا تخلو الأرض منه» فاستحال أن تنقطع سلسلة الأولياء (الأوصياء) الذين هم سرّ الأنبياء، فإذا انقطعت فلا بدّ من الافتراض أن الإمام في غيبة، وأنّه لابد أن يرجع في آخر الزمان «ليملأ الأرض عدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً».²⁶

ولم يكتف الشيعة بهذا الحد من الرفع في شأن الإمام، بل ذهبوا أبعد من ذلك؛ إذ أكدوا أن الإمام هو المعلم المعصوم المؤهل دون سواه لتأويل النصوص الشرعية، من هنا إطلاق اسم «التعليمية» على بعض فرق الشيعة، ولاسيما الإسماعيلية في حقبة لاحقة.

فلا غرو والحالة هذه، أن تنتكر الشيعة تاريخياً لمبدأ الإجماع المناقض لمبدأ التعليم، وتعتمد إلى رفع الإمام إلى أسمى مراتب التبجيل والتعظيم البالغة في بعض الأحيان مرتبة الألوهية.²⁷ واضح من هذا النصّ، أننا أمام فكر يقدر منصب الإمامة، ولا يترك أي مجال للاختلاف أو المعارضة، كما أننا لا نعرف الحدود الفاصلة بين الدين والسياسة، بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وهذا يتناقض تماماً مع الفكر الديمقراطي المعاصر الذي يقوم على الفصل بين السلطات، وعلى الانتخابات الحرة والنزيهة، وعلى مبدأ المواطنة، والمواطنة بدورها لا معنى لها في النظام الديمقراطي بدون الحريات والحقوق.

زيادة في التوضيح، نقول إن التشيّع بدأ في شكل حزب سياسي، زمن الحرب الأهلية أو كما يسميها طه حسين بالفتنة الكبرى أو كما تعرف في الخطاب العربي المعاصر بمشكلة الخلافة، ومن أتون الصراع السياسي/العسكري ظهر الشيعة، وفي الحقبة الزمنية الممتدة من سنة 61هـ إلى غاية 160هـ (من قيام الدولة الأموية إلى غاية تأسيس الدولة العباسية).

أقول هذه الحقبة الزمنية كانت كافية أن يتحول التشيع من حزب سياسي إلى مذهب فقهي ومن جماعة سياسية/عسكرية إلى طائفة دينية، في مقابل طوائف أخرى مثل السنة والخوارج. ونظراً للارتباط الشديد، في تكوين الفكر الشيوعي وتشابك مفاهيمه وآلياته، بين الدين والسياسة، بين التاريخ والأسطورة، بين المقدس

25- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة نصير مروة وحسين القبيسي. منشورات عويدات ط3 بيروت 1983 ص66

26- المرجع نفسه ص 94

27- المرجع نفسه ص 95

والمدنس. فليس غريباً أن يقول الشيعة الاثني عشرية، بمفاهيم سياسية ملفوفة في بطانة دينية من قبيل الوصية، باعتبارها جزءاً أساسياً من مهام الإمام؛ أي إن الإمام، لا يحق له أن يترك الأمة بدون الوصية لمن يخلقه.. والوصية، هنا، تأخذ كل معاني العدل والرفق بالضعفاء والتمسك بالأمل.²⁸

ولهذا يقتزن عند بعض غلاة الشيعة، الإمام بالنبي، فكما أن النبي يمثل العدل والسلام، فكذلك الإمام؛ لأن كليهما مختار من الله. ومادام كالأمر كذلك، فالإمام معصوم. ومن المفاهيم الأساسية كذلك عند الشيعة مفهوم المهدي الذي يمثل بالنسبة إلى المظلومين والمضطهدين، الخلاص من الظلم ونهاية الاضطهاد، فالمهدي المنتظر هو المخلص المبعوث من السماء!

وما يلاحظ في النسق الشيعي، أن هناك ارتباطاً بين مفهوم المهدي ومفهوم الرجعة؛ فالإمام الذي قُتل لم يقتل، بل إنه غائب وسيعود في المستقبل ليحقق مالم يتم تحقيقه في الماضي. وهنا يصبح المهدي رمزاً لرفض اليأس من ناحية وللتمسك بالأمل من ناحية أخرى.

ومن منظور مختلف عن الشيعة الاثني عشرية، ترى الشيعة الزيدية أن الإمامة لا تقوم على مبدأ الوصية والنص، بل حق كل فاطمي تتوفر فيه شروط، أهمها شرط الخروج؛ أي بلغة العصر الثورة. فالفاطمي الثائر هو من يستحق الإمامة. ومن هذا المنطلق، رفض الزيدون مبدأ التقيّة؛ لأنه في نظرهم نوع من أنواع الخنوع للسلطة الحاكمة والخضوع للأمر الواقع والاستلام للظلم والرضا بالاستبداد.²⁹

ومن الأفكار التي تستحق أن نتوقف عندها، خاصة وأن لها علاقة وطيدة بمفهوم العدل السياسي عند الشيعة الزيدية، هي فكرة أو نظرية جواز إمامة المفضول، رغم وجود الأفضل، الإمام المفضول هنا هو أبو بكر الصديق والأفضل هنا هو علي بن أبي طالب، وتم اختيار أبي بكر؛ لأن القيادة السياسية تتطلب تحقيق المعادلة الصعبة، وهي المرونة، الليونة مع الحزم والحسم، والدهاء مع المكر، وهذا ما كان يفتقده الإمام بن أبي طالب.

مسألة أخرى لابد أن نأخذها في الحسبان هي أن اختيار الخلفاء في صدر الإسلام تم حسب موازين القوى السائدة وقتذاك، وهذا ما حصل بالضبط مع الخليفة الأول أبي بكر، والخليفة الثاني عمر بن الخطاب، والخليفة الثالث عثمان بن عفان، ولهذا تأخر دور علي بن أبي طالب كثيراً؛ لأنه لم يكن يحظى بإجماع قبيلة قريش، أو بعبارة أخرى لم يكن شخصية توافقية تقبل بها جميع القوى السياسية الموجودة آنذاك من النصارى والمهاجرين، ثم إنه كانت تعوزه في شخصيته خصائص هي من صميم الممارسة السياسية مثل الدهاء والمكر وبلغة العصر الكولسة؛ أي حياكة المؤامرات والدسائس، والقيام بحملة انتخابية مسبقة!!³⁰

28- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط 2 بيروت 1992 ص 283

29- المرجع نفسه ص 292

30- المرجع نفسه ص 292

إذن، ما يميز النسق الشيعي الزيدي، أنه اعترف بخلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان، وهذا على العكس تماماً من الشيعة الرافضة، الذين لا يعترفون بخلافة هؤلاء الشيوخ، والذين كانوا من السابقة في الإسلام.

هذا من جانب ومن جانب آخر يعتقد الزيديون بأن الإمامة، بعد النبي كانت من حق علي بن أبي طالب وحده لا يشاركه في هذا الميراث أحد، مهما كانت صفته. وفي نفس الاتجاه يرى الإمام الباقر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أن الإمامة ليست من حق أي كان، بل هي محصورة في سلالة الحسين بن علي؛ أي إنها هنا ليست مسألة وصية ونص فقط، بل إنها مسألة وراثية لا علاقة لها، لا بالفضل ولا بالأفضل.

هذا من جانب، ومن جانب أخرى، يرى الباقر بن علي بن الحسين، أنه ليس شرطاً في الإمامة، الخروج أو الثورة، أو أي شيء من هذا القبيل، بل لابد من الالتزام بمبدأ أساسي عند الشيعة عامة هو مبدأ التقية، المفروض عند الزيديين فقط. ولكن مبدأ التقية هنا يأخذ معنى تكتيكي أي السكوت عن الخروج مؤقتاً حتى تنتهي الظروف ويتم الإعداد للثورة بشكل جيد من حيث إعداد الأنصار وحشد المؤيدين وراء الإمام باعتباره القائد الروحي، وباعتباره كذلك - وهذا هو الأهم - المنقذ من الظلم والمخلص من الاضطهاد.³¹

خلاصة القول، إن الإمامة عند الشيعة ليست مسألة متروكة للعامة والدهماء يختارون فيها حاكمهم بإرادتهم، ولا هي قضية شورية أي الخاصة من أهل الحل والعقد، لاختيار الخليفة، بل إنها أمر مقدس، وشأن من شؤون السماء. لا دخل للبشر فيها، وبالأخص لا دخل للعامة فيها.

وكيف يكون للعامة وللبر رأي في أمر إلهي! فالله هو الذي نص على شخص الإمام. هكذا أخذت الإمامة في المعمار الشيعي مكانة تضاهي مكانة النبوة، إن لم نقل تتفوق عليها! فالله يختار الأمة كما يختار الأنبياء. وما دام الأمر كذلك، فليس هناك أي اعتبار للأمة، فهي لا تستشار ولا تُرشح ولا تختار ولا تعين، بل إنها مطابقة فقط بطاعة الإمام!³²

الحكم لله.. لا للرجال

كان الخوارج في البداية من أنصار علي، وكانوا يعتقدون أن الحق بجانبه، وليس بجانب خصومه ولكنهم خرجوا من صفوف جيش العراق، وبعبارة أصح تمردوا على الخليفة الرابع، عندما قبل مبدأ التحكيم.

والحقيقة، أن الخوارج انشقوا من الحزب السياسي للإمام علي بن أبي طالب، وأسسوا حزبهم السياسي الخاص بهم، اعتقاداً منهم أن مجرد قبول علي للتحكيم يعتبر تفريطاً في الحق التاريخي للخليفة علي بن طالب، فعرضوا عليه التراجع عن ذلك الصلح، والتوبة من «كفره» الذي سقط فيه، لكن الخليفة الرابع ما وجد

31- المرجع نفسه ص 292

32- علي مبروك: النبوة، من علم العقائد إلى الفلسفة التاريخ. دار التنوير ط1. بيروت 2007. ص 130-131 و132

في قبول الصلح كفرا، وما تراجع عن مبدأ الصلح، وعندئذ خرجت تلك الجماعة من صفوف جيش الخلافة. وسُموا منذ ذلك الوقت بالخوارج، وتميّز موقفهم السياسي بالراديكالية والتطرف وموقفهم العقائدي بالتشدد، كما انتهجوا أسلوب الاغتيال السياسي والتصفية الجسدية والإرهاب السياسي والفكري، واستخدموا سلاح التكفير منعا للتفكير! ليس فقط ضد كل من يخالفهم الرأي، وكل من يسير في الاتجاه المعاكس لاتجاههم بل ضد كل من ليس معهم، طبقا لمنطق من ليس معنا فهو ضدنا!³³

و لم تشذ جماعة الخوارج عن قاعدة التشردم والانقسام مثلها مثل سائر الجماعات في الاسلام. وهكذا انقسموا إلى فرق وجماعات عديدة تختلف في الدرجة وليس في النوع. أشهرها جماعة الأزارقة وجماعة الإباضية. وكما هو معروف انتشر الخوارج في الخليج العربي وشمال افريقيا. ومن الناحية العقدية/الفقهية كان لهم معمار فقهي/عقائدي خاص بهم.

وما يهمنا هنا في هذا السياق هو موقفهم من مسألة الخلافة، التي يرون أنها مهمة يوكل أمرها إلى سائر المسلمين، ولذلك فهي لابد أن تقوم على قاعدة الاختيار الحر للخليفة بين سائر المسلمين، ولهذا يجب إسقاط كل اعتبار عنصري في هذا الاختيار كما يقتضي بذلك الإسلام. فليس من شروط تولي منصب الخلافة أن يكون «المرشح» من هذا الجنس أو من ذاك اللون، بل فقط أن يكون مسلما عادلاً، ويحكم بما أمر الله تعالى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فلا يجوز للخليفة بعد تعيينه، التنازل «عن الحكم وإلا اعتبر خارجا عن أمر الله الذي يقضي برعاية الحق والعدل. ويجب على الإمام الالتزام بالعدل، وإلا وجب عزله»³⁴، وبعبارة أفصح، وزيادة في التحليل نقول إن الخوارج خالفوا الشيعة في مسألة الخلافة؛ لأنهم حصروها في الإمام علي بن أبي طالب وأولاده وأحفاده. كما خالفوا أهل السنة في حصر الخلافة في أهل وأبناء قريش؛ لأن ذلك يتناقض مع جوهر الإسلام. وبناءً عليه، يمكن أن يتولى الخلافة من غير بني هاشم وقريش والعرب بوجه عام، بل يمكن أن يكون عبدا حبشيا.³⁵

وبعبارة أخرى الخلافة للأمة والأمة فوق الخليفة. ولهذا يجب على الأمة أن تختار لتولي هذا المنصب الخطير كل من تراه جديرا وهذا لرعاية مصالحها وإدارة شؤونها. ومن حق الأمة حين يخالف ويخرج الخليفة عن رعاية الصالح العام، ويرعى فقط مصالحه الشخصية الضيقة؛ ففي هذه الحالة، ليس فقط يجب عزله وخلعه... كما أشرنا إلى ذلك آنفا بل يجب قتله! ولهذا رفع الخوارج شعارات تنسجم مع موقفهم الإيديولوجي مثل شعار «الحكم لله... وليس للرجال» وشعار «الحق حق الله». وكذلك تتفق مع مبادئهم، وخاصة مبدأ الخلافة/الإمامة ليست ركنا من أركان الدين الذي يتناقض مع لب الفكر الشيعي.

33- حسين مروة: المرجع نفسه ص509

34- المرجع نفسه ص 912

35- ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة. تحقيق خليل المنصور. دار الكتب العلمية ط 1. بيروت 2001 ص 204

وبسبب فكرهم «الثوري» ومبدأهم «الديمقراطي» في مسألة الخلافة وجمعهم بين الإيمان والعمل، وجدت جماعة الخوارج نفسها تناصر الضعفاء والبسطاء، وتقف إلى جانب انتفاضة المظلومين ووفق القاموس السياسي الماركسي «ثورة العمال والفلاحين»، وكل الذين عانوا من قمع السلطة الأموية التي كان يجسدها ميدانيا رجل ارتبط اسمه بالبطش والإرهاب هو حاكم العراق الحجاج بن يوسف الثقفي.³⁶

صحيح أن للخوارج مواقف «ثورية» متقدمة على كثير من معاصريهم، لكن منطق التكفير والقتل والاستعمال المفرط للعنف وممارسة الإرهاب، كان وبالأعلى الإسلام وعلى المسلمين. كما أن موقف الخوارج «الديمقراطي» يتضمن تناقضا صارخا، فهم من ناحية يرون أن أي مسلم يحق له أن يكون هو الخليفة، ولكنهم من ناحية أخرى يكفرون كل من ليس معهم، باعتبارهم الفرقة الناجية !!

السلطة... إما الجيش أو قريش

والحقيقة التي لا مراء عليها أن مسألة الخلافة وأصول الحكم في الإسلام هي من المسائل الخلافية والقضايا الشائكة التي لا بد أن يكون فيها اجتهاد؛ لأنه من المعروف أن النص الديني ممثلاً في القرآن والسنة لم يحدد من يكون حاكماً على المسلمين ولا مدة الحكم، ولا من يخلفه في حالة الوفاة أو العزل، أو لأي سبب من الأسباب. فهناك ما يمكن أن نسميه بلغة العصر بالفراغ الدستوري³⁷ وهذا الفراغ هو الذي دفع بكثير من المفكرين الإسلاميين، منذ نهاية القرن التاسع عشر بالبحث عما يوازي الديمقراطية في التراث العربي/الإسلامي، فلم يجدوا إلا مبدأ الشورى، وحتى هذا المبدأ الذي ورد ذكره في القرآن الكريم، هو مبدأ عام مطلق غير محدد، فليس من شأنه أن يعتبر ذا وضع تشريعي يقرر الطابع الخاص بنظام الحكم في الإسلام، فمثلاً النص الواضح الذي ورد فيه هذا المبدأ هو قوله تعالى: «... وأمرهم شورى بينهم...». إن هذا النص لا يدل على تشريعية المبدأ؛ لأنه لم يرد في السياق التشريعي في الآية، بل ورد خلال وصف «أخلاقية» المؤمنين و«سلوكياتهم»، وهو أي هذا النص يخلو من الدلالة على كونه خاصاً بنظام الحكم...»³⁸

وبالفعل مبدأ الشورى، كما ورد في النص القرآني لم يكن مبدأً تشريعياً إلزامياً، بل هو مبدأ أخلاقي يغلب عليه الطابع الاستشاري وحتى ما يسمى بجماعة الحل والعقد بالنسبة إلى الخليفة هي جماعة استشارية، ولا تملك سلطة القرار. فالسلطة الفعلية هي بيد الخليفة، فهو صاحب القرار الحقيقي، وقد يأخذ برأي هذه الجماعة وقد لا يأخذ به - إن وجدت هذه الجماعة أصلاً - وليس بخاف على أحد أن هذه الهيئة الاستشارية لم توجد على الإطلاق في التاريخ السياسي الإسلامي، منذ قيام الدولة الأموية وإلى غاية سقوط الخلافة العثمانية السنية.

36- الإمام الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثالث. دار الكتب العلمية. ط 2 بيروت. 1988 ص 115 116 و 117

37- برهان غليون: نقد السياسة. الدولة والدين. المركز الثقافي العربي ط 4. الدار البيضاء 2007 المغرب. ص 54

38- حسين مروة: المرجع نفسه ص 398

ثم هناك مسألة جدية بالتوقف عندها، وهي «.. أن الشورى التي أخذ بها في تعيين الخلفاء الراشدين لم تحكمها قواعد قانونية لأنه ولو كان الأمر كذلك لكان من المستبعد أن يجري اختيار الخليفة على نحو ما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين من اللجوء إلى اعتبارات بعضها يرجع إلى منافسات أسرية أو قبلية أو فتوية، إذا لم نقل «شبه طبقية»، وبعضها يرجع إلى مواقف ذاتية، وبعضها إلى نوع من الشورى «الفوقية» التي حصرت «أهل الشورى» في أشخاص محددين، كان معروفا سلفاً أنهم لن يتفقوا على الأكثر كفاءة فيهم لمنصب الخلافة لما كان بينهم من خصومات سياسية، ومن مواقف ترجع من جهة إلى طموح كل منهم إلى المنصب، وترجع - من جهة ثانية - إلى اتفاق الأكثرية سلفاً على إبعاد علي بن أبي طالب عن قيادة دولة الخلافة».³⁹

وعلى كل حال، فالحكم والسلطة في الإسلام خضعا طوال التاريخ الإسلامي لمنطق القوة والشوكة والغلبة وبلغ ابن خلدون العصبية، منذ أن تحولت القبيلة العربية إلى دولة وإلى غاية إلغاء الخلافة الإسلامية العثمانية السنية من طرف الجنرال التركي مصطفى كمال عام 1924م⁴⁰، بل إن منطق القوة استمر حتى في حقبة الاستقلاليات في الخمسينيات والستينيات قيام دولة ما بعد الاستعمار في الوطن العربي؛ أي الدولة الوطنية التي حكمها وما يزال يحكمها، طبقة سياسية تعود أصولها إلى قبيلة قريش أو تنتسب إلى مؤسسة الجيش، سواء في المملكات حيث القبيلة أو الجمهوريات حيث العسكر، وبعبارة أدق أن الممسك بزمام السلطة في العالم العربي قديماً أو حديثاً، إما المؤسسة العسكرية؛ أي الجيش أو المؤسسة التقليدية؛ أي العشيرة أو القبيلة التي تنتسب إلى قريش. وبعبارة أخرى، إما الاستناد في السلطة السياسية على الشرعية التقليدية أو على شرعية القوة، وكلاهما يحكم الناس بمنطق شعار ابن جماعة السياسي «..من اشتدت وطأته وجبت طاعته...».

39- حسين مروة: المرجع نفسه ص 398

40- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل. المركز الثقافي العربي ط 2. الدار البيضاء 2005 المغرب ص 162 و 163 و 164

المصادر والمراجع:

1. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة. تحقيق محمد عبد الكريم النمري. دار الكتب العلمية ط 1 ج 1 بيروت 1998
2. ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية ج 1. ط 2 بيروت 1999
3. ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة. تحقيق خليل المنصور. دار الكتب العلمية ط 1. بيروت 2001
4. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. ج 2. بيروت 1999
5. الإمام الطبري: تاريخ الأمم والملوك. المجلد الثالث. دار الكتب العلمية. ط 2 بيروت. 1988
6. برهان غليون: نقد السياسة. الدولة والدين. المركز الثقافي العربي ط 4. الدار البيضاء 2007 المغرب.
7. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية / الإسلامية. دار الفارابي ج 1 ط 5 بيروت 1985.
8. خليل داود الزرو: الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة. دار الآفاق الجديدة ط 1 بيروت 1971
9. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام. دار التنوير ط 1 1984
10. عبد الإله بلقزيز: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1 بيروت 2005
11. علي الشابي، أبو لبابة حسن وعبد المجيد النجار: المعتزلة بين الفكر والعمل. الشركة التونسية للتوزيع ط 2 تونس 1986
12. علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. المركز الثقافي العربي ط 1 الدار البيضاء 1985
13. علي مبروك: النبوة، من علم العقائد إلى الفلسفة التاريخ. دار التنوير ط 1. بيروت 2007
14. فهمي جدعان: المقدس والحرية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1 بيروت 2009
15. ماجد فخري: مختصر تاريخ الفلسفة العربية. دار الشورى. ط 1 بيروت 1981.
16. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1 بيروت 1997
17. بوزيد بومدين وآخرون: الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة (ندوة). مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1 بيروت 2005
18. هنري كوريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة نصير مروة وحسين القبيسي. منشورات عويدات، ط 3 بيروت 1983
19. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط 2 بيروت 1992



Mominoun



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm

info@mominoun.com

www.mominoun.com

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

