

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة



قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص: عقيدة

كلية أصول الدين

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

السلطة السياسية والفكر العقدي
القضاء والقدر في دولة بني أمية أنموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص: عقيدة

إشراف الأستاذ

أ.د/ عمار طسطاس

إعداد الطالبة

أسماء دهواني

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ.د/ اسعيد عليوان	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر/ قسنطينة
أ.د/ عمار طسطاس	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقرا	جامعة الأمير عبد القادر/ قسنطينة
د/ نورة رجاتي	دكتورة	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر/ قسنطينة
أ.د/ موسى معيرش	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة عباس لغرور/ خنشلة
د/ عمران بودقزدام	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة الجزائر 1
أ.د/ عبد الكريم رقيق	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة الحاج لخضر/ باتنة 1

السنة الجامعية 1443/1444هـ - 2022/2023م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَالَّذِي جَعَلَ الْمَوْتَ
وَالْحَيَاةَ وَالَّذِي
يُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ
الَّذِينَ كَانُوا يُضِلُّونَ
أَنفُسَهُمْ يَسْأَلُونَ
رَبَّهُمْ عَنِ الْوَعْدِ
الَّذِي وَعَدَهُمْ
وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ
إِلَّا الضَّلَالَةُ

إهداء

إلى صاحبة السيرة العطرة التي علمتني أنّ الله إذا أحبّ عبداً جعله يرى الجمال في خلقه
..... إلى أمي رحمها الله وجعلها في عليين .

إلى صاحب الهبة والعقل الناقد الذي علمني أنّ السؤال هو مفتاح مخازن العلم إلى أبي
حفظه الله وبارك في عمره .

إلى رفيق روعي في الحياة..... زوجي.

إلى من حرص أن أقرأ على مسامعه مقالات مجلة البصائر.... إلى جدي أبا القاسم عمران رحمه
الله وأسكنه الجنة مع الطيبين .

إلى من أشدّ بهم عضدي أشقائي وشقيقاتي.

إلى كلّ من يسعى بالعلم لصالح الأمة والإنسانية وهو منخلص لله.

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بلطفه تتم الصالحات ويمنه وكرمه يتحقق المراد.....
والحمد لله وحده حمدا كثيرا على مدده وبسطه الذي رافق محطات إنجاز هذا العمل الذي يقصد به
خدمة خلقه لوجهه الكريم سبحانه
والشكر والاعتراف بالفضل من بعده سبحانه لزوجي على كل ما قدمه من مساعدة لإتمام هذا البحث.
الشكر الجزيل للمشرف على هذا البحث الأستاذ الدكتور عمار طسطاس الذي حرص فكريا ومنهجيا
في الإشراف على تيسير عقبات هذا البحث.
عرفانا خاص للدكتور: صالح نعمان والدكتور: عبد الوهاب فرحات والدكتورة: نورة رجاتي.
الشكر للهيئات الإدارية وطاقمها في:
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.
كلية أصول الدين/ قسم العقيدة ومقارنة الأديان.
مكتبة أحمد عروة ومكتبة العلوم الإنسانية.
مكتبة الشيوخ.
مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان.
مكتبة ديلو. Dilou.
معرض الكتاب الدولي.
المكتبات الإلكترونية.
والاعتراف بالجميل لكل من بحث وكتب وألّف للمتقدم منهم والمتأخر.
والشكر والتقدير لأعضاء اللجنة المناقشة على صبرهم في قراءة هذا العمل.

باسم الله والحمد لله وكفى

باسم الله والصلاة على النبي المصطفى.

مقدمة

مقدمة:

الاجتماع البشري المنظم الذي يقصد بناء دولة قوية آمنة يحتاج إلى سلطة سياسية تقوده وتحافظ على نظامه وجماعته، فالسلطة لا تقوم إلا بوجود جماعة، والجماعة تتأسس في الغالب وتجتمع على عقيدة مشتركة، فالعقيدة وحدها هي من تملك القدرة على جمع الأفراد على كلمة واحدة وتشكيلهم في مجتمع منظم له مقاصد وأهداف من اجتماعه.

العقيدة باعتبارها الإيمان القاطع بالفكرة التي إطمأن أفراد المجتمع إلى صحتها، وتوحدوا بهذا الاعتقاد فشكّلوا مجتمعاً يشترك في المنطلق والمقصد والشريعة التي يسرون بها في الحياة، والسلطة السياسية باعتبارها القوة التي إختارها المجتمع لتحكمه، أو هي بقوتها فرضت نفسها على المجتمع وتولت زمام حكمه، هي ما يعرف بثنائية السياسة والعقيدة التي لا يخلو مجتمع إنساني منها، فقد شكّلت كل المجتمعات بغض النظر عن كون العقيدة وثنية أو سماوية، سواءً السلطة السياسية فرضت على المجتمع بالقوة أو كانت بإختياره، ولم يكن المجتمع الإسلامي ومنذ بداية تشكّله بدعا من المجتمعات الأخرى، حيث بدأ بإيمان أقلية قليلة برسالة الرسول الخاتم محمد ﷺ، وصارت دولة لها تشريعاتها وقوانينها في المدينة المنورة.

في صدر الإسلام أي في الفترة الممتدة من حياة النبي ﷺ إلى مقتل علي ابن أبي طالب رضي الله عنه لم تكن السلطة السياسية منفصلة عن العقيدة فلم يكن هناك فصل من الناحية النظرية والتطبيقية بين القوة السياسية التي تحكم المجتمع وتنظمه وتحافظ على أمنه وتحدّد مقاصده الدنيوية والآخروية، وبين القوة الإيمانية التي تبعث فيه الإرادة وتحفظ نفسه الساعية للتحقق بالأمن في الدنيا وفي الآخرة، لكن مع تغيّر نظام الحكم في الإسلام من الخلافة الراشدة إلى الملك العضوض تغيّر الأمر على الناس، وصار التطبيق مخالفاً للأصل في المقصد وأصبحت السلطة والعقيدة المتوحدة للتحقق برسالة الإسلام في الأرض، ثنائية مختلفة في المقصد والمنطلق، العقيدة إيماناً لها قوتها الروحية السماوية، والسلطة السياسية قوة لها دعامتها وسطوتها وإغراؤها الدنيوي.

إنّ تغيّر سياسة السلطة الحاكمة في تاريخ المسلمين أثر بالضرورة على الفكر العقدي، كما غيّر في طبيعة العلاقة بين السياسة والفكر العقدي، وما أنّ تغيّر الحكم بدأ من الخلافة الراشدة إلى الملك

الأمويّ كان من الأحسن البحث في علاقة السّلطة الأمويّة بالعقيدة وبالضّبط بعقيدة القضاء والقدر، لمن أراد أن يبحث في ثنائية السياسة والفكر العقدي ضمن أنموذج تطبيقي، وبالرغم من أنّ الأنموذج يدرس مسألة عقديّة واحدة مقابل سلطةٍ سياسيّةٍ حكمت من سنة 41 هـ إلى سنة 132 هـ، إلاّ أنّه من الأهميّة بمكان ليحعل هذه الثنائيّة أكثر توضيحًا لعلاقة السّلطة السياسيّة والفكر العقدي.

أهمية الموضوع:

تكمن أهميّة الموضوع المدروس في كونه يبحث في إعادة قراءة التصرّوات الجبرية السائدة في فهم القضاء والقدر والتي جنت على المسلمين، حيث جعلوا من الفهم الجبري لمسألة القضاء والقدر مبررا لتخلفهم وعجزهم عن مواكبة الرّكب الحضاري الإنساني، والتحقّق بخلافة الله في الأرض.

إضافةً إلى الصّراعات المذهبية التي مازالت قائمةً حتى يومنا هذا، حول مواضيع تاريخيّة كانت نتاج ظروفٍ سياسيّةٍ وأُحقت بالعقيدة في إطار البحث عن حلولٍ أو أحكامٍ بمقتضى الشريعة الإسلاميّة، فتأتي أهميّة الموضوع في إعادة قراءة الدرس العقدي من أجل تمييز ما هو فكرٌ عقديٌّ يبحث في المصادر مباشرةً لفهم العقيدة وبناء تصوّر عليه، وما هو إلاّ إجاباتٍ عن تساؤلاتٍ أنتجتها لحظةٌ سياسيّةٌ في تاريخ المسلمين.

الإشكاليّة:

منذ نهاية الخلافة الرّاشدة بمقتل عليّ بن أبي طالب عليه السلام والسّلطات السياسيّة تتوالى على حكم المجتمع الإسلاميّ بدايةً بالحكم الأمويّ ونهايةً بالحكم العثماني، وكانت هناك علاقةٌ بين تغيّر السّلطة والمذهب العقديّ الأكثر انتشارًا بين النّاس مع كلّ تغيّرٍ للسّلطة حسب كتب التّاريخ الإسلاميّ، فكان مثلاً للإعتزال الحظ الأوفر في عهد المأمون، وكان للفكر الحنبلي الذي اضطهد في فترة حكم المأمون الحظ في عهد المتوكّل الذي اضطهد هو الآخر الفكر الاعتزالي في عهده، وكان النّاس في الغالب منهم كما قيل على دين ملوكهم، وهذه الآثار في تاريخنا التي تحفظ هذه العلاقة بين السّلطة والفكر العقدي التي ولّدت إشكاليّة العلاقة بين السّلطة الحاكمة والفكر العقدي المنتشر، والتي تظهر جليّة في عهد بني أميّة عندما فرضوا عقيدة الجبر على النّاس ونصبوا ملوكهم بمبرر أنّهم ظلّ الله في الأرض، وأفهموا النّاس أنّ ما حدث من فتن -حسب الروايات- ما هو إلاّ قضاء من الله وقدر الإنسان مجبر فيه لا قوة له

على تغييره، فما مدى العلاقة بين ظهور الحكم الأموي ومناقشة مسألة القضاء والقدر في العقيدة الإسلامية وفق التصور الذي وصلنا؟ وكيف أثرت السلطة الأموية في مسار تطوّر تصوّر الفرق الإسلامية في العهد الأموي؟.

أسباب اختيار الموضوع:

- إخراج مقالات الفرق في الدرس الجامعي من العقيدة إلى تاريخ تطوّر الفكر العقدي، وهذا سيساعد في إعادة تفاعل المسلم المباشر مع دينه وإنتاج علوم ومعارف تدور في فلك القرآن وفق لحظتنا الراهنة.

- ضرورة البحث في إشكالية السياسي والفكر العقدي، من أجل تمييز ما هو نصّ لا خروج عنه ولا مخالفة له وبين ما هو فهم للنص وفق السقف المعرفي للعقل المسلم في لحظة تاريخية ما، وذلك لما سيكون له من أثر في تخفيف دائرة الإقصاء بين المذاهب العقدية الإسلامية، ويوسّع - في المقابل - من دائرة الاستيعاب والاحتواء.

- انتشار التصوّر الجبري لعقيدة القضاء والقدر إلى يومنا هذا، واتّفاق جميع رواد النهضة الإصلاحية في العالم الإسلامي على اختلاف مشاريعهم بأنّ التصوّر الجبري، أو عقيدة الجبر التي انتشرت بين الناس كانت من أبرز أسباب تخلف وركود المسلمين عن القيام بواجبهم الحضاري، فكما كانت العقيدة هي المحرك للأسف إن كان فهم الناس لها فيه خلل تتحول بذلك الفهم إلى مثبّط ومحبط للقيام بالمشروع الحضاري للإنسان المسلم.

أهداف اختيار الموضوع:

- المساهمة في إعادة مراجعة مقالات الفرق الإسلاميّة في العقيدة بدايةً بإبعاد ما علق بها من مبررات صنعتها ظروفٌ تاريخيةٌ، وسقفٌ معرفيٌّ محدّدٌ لا يمكن تجاوزه في تلك المراحل من نشأة السّؤال في المسألة وتشكّل الفكر العقدي.

- بحث تاريخ وتطوّر المسائل العقدية مثل عقيدة القضاء والقدر التي نوقشت في المراحل القلقة من التاريخ الإسلامي، حتى لا تبقى رهينةً للبحوث الغربية التي تسعى لوضع الإسلام موضع شكّ، وذلك من خلال استحضار هذه الأفكار من التاريخ والتشويش على القارئ ومحاولة إقناعه أنّ النقاشات في الفكر العقدي والأقوال التي إنتهت إليها كلّ فرقةٍ فيما يتعلق بعقيدة القضاء والقدر هي الإيمان المتناقض

الذي يدّعي به المسلمين أحقية دينهم.

الدراسات السابقة

موضوع العلاقة بين السياسي والفكر العقدي في التاريخ والفكر الإسلامي ممّا شغل ساحة الفكر الإسلامي كثيراً خاصةً مع حركة النهضة الإسلاميّة التي بدأت مع جمال الدين الأفغاني-رحمه الله-، ورأت أنّ أزمة الإمامة في التاريخ الإسلامي أثّرت على المجتمع الإسلامي، وضمن هذه المواضيع وفي حدود ما إطلعت عليه لا توجد دراسة أكاديمية أفردت للبحث في علاقة السياسة الأموية بعقيدة القضاء والقدر، وإن كانت هناك دراسات تتقاطع مع الموضوع من حيث أنّها تبحث في العلاقة بين السياسة والعقيدة وهي كالآتي:

- كتاب السلطة في الإسلام، - العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ - للأستاذ عبد الجواد ياسين، حيث عالج إشكالية تدخل السلطة السياسيّة في صناعة المنظومة الدينية بصفة عامّة في التاريخ الإسلامي، وبحث في بعض التداخلات في الجانب العقدي خاصّةً علاقة الحكم الأمويّ بانتشار عقيدة الجبر، وقد عالج هذا الموضوع في الجزء الأول من كتابه في الفصل الثالث المعنون بالتنصيص السياسي في العصر الأموي.

- كتاب العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامّة للدولة الإسلامية، لمؤلفه لؤي الصافي، حيث درس الكتاب التداخل بين العقدي والسياسي في المنظومة الإسلاميّة من الجانب النظري، وحاول صاحب الكتاب التنظير لفقه سياسي جديد بعيداً عن القراءات التبريرية للفقه السياسي التي وجدت في كتب المتقدمين.

- كتاب الوحي والسياسة، للأستاذ ميخائيل نعيم، وهو عبارة عن أطروحة نال بها صاحبها درجة الدكتوراه، حيث قدّم دراسة نقدية لكتاب الأحكام السلطانية للماوردي، كما تطرّق لبحث مدى تبرير الأفعال السياسيّة بالدين في الفقه السياسي الإسلامي.

يشارك بحث الموضوع قيد الدراسة والمعنون بـ " السلطة السياسية والفكر العقدي -القضاء والقدر في دولة بني أمية أنموذجاً- " مع الدراسات السابقة من حيث، كونها تدور في فلك بحث ثنائية السياسي والعقدي في الفكر الإسلامي، إلا أنّه يتميّز عن باقي الدراسات التي سبقتة، بالبحث في أنموذج تطبيقي

لأهمّ فترة من فترات تاريخ حكم المسلمين، وفي بحث التصدّور السائد لمسألة عقديّة تشكّلت في تلك المرحلة ومازال مؤثراً في المسلمين إلى العصر الحالي، كما أنّ هذه الدّراسة هي محاولة لفهم وبيان طريقة تشكّل وتطوّر تصوّر المسلمين لمسألة القضاء والقدر في التاريخ، وللسياقات السياسية المؤثرة فيها.

منهج الدراسة

طبيعة موضوع الدّراسة هي التي تفرض على الباحث المنهج الذي يتبعه لدراسة موضوعه والتعمّق فيه، وطبيعة هذه الدّراسة تفرض المنهج التحليلي الذي يعتمد لتحليل مقالات الفرق الإسلامية وتصوّراتهم لمسألة القضاء والقدر، وكذا تحليل المضامين المؤسّسة لتصوّر السّلطة السياسية في الفكر الإسلامي، كما اعتمدت الدّراسة على المنهج الوصفي في شقّها التاريخي من تأريخ للسياسة الأموية وللفرق الإسلامية التي تشكّلت في العهد الأموي، وعلى المنهج الاستقرائي خاصّةً في الفصل الأول وذلك بتتبع الآيات القرآنية للخلوص لتصوّر قرآنيّ للمسائل المهمّة في هذه الأطروحة، واستعانت الدّراسة بالمنهج النقدي في المواضع التي يلتمس الباحث من نفسه امتلاك الأدوات المعرفيّة والحسّ النقدي المناسب.

المنهجية

يخضع هذا البحث للضوابط المنهجية التي رأى الباحث أنّها ضروريّةً ومناسبةً لخدمة الموضوع المدروس، وهي كالآتي:

- عزوت الآيات إلى موضعها في القرآن الكريم.
- اعتمدت على الأحاديث النبوية المروية في صحيحيّ البخاري ومسلم فقط باعتبارهما أصحّ كتابين بعد كتاب الله، فمع حساسية المسألة المدروسة إضافةً لكونها في العقيدة فإنّها والأسلم أن تدرس فقط في الصحيحين بعد القرآن الكريم.
- ركزت في الغالب على فترة حكم معاوية من الدّولة الأموية، وذلك باعتبارها الحاكم الأموي الأوّل والأبرز الذي سار عليه الحكام الأمويين من بعده وفق سياسته مع بعض التغيرات الشكّلية التي فرضتها التغيرات السياسية والفكرية.

- أخذ المادة التاريخية من كتب التاريخ الإسلامي الأكثر شهرةً بين الباحثين لسلامتها وتركيبها من قبل دارسي التاريخ، وكذا كتب التاريخ الأقرب نسبياً لفترة الحكم الأموي.
- بحث تصوّر عقيدة القضاء والقدر في فترة الحكم الأموي، داخل البيئة السياسية والاجتماعية التي نشأت فيها أولى المقالات في المسألة.
- الاعتماد في الفصل الأول على التفاسير الموضوعية للقرآن التي سعى أصحابها لتدبر القرآن مباشرةً بعيداً عن الروايات السابقة، وفق معطياتها وسقفهم المعرفي الراهن لتدبر الآيات المتعلقة بالقضاء والقدر والإرادة والمشية في القرآن الكريم.
- الاستعانة بالمراجع من مختلف التيارات الفكرية في قراءة الأحداث السياسية الأموية وتأثيرها في وضع تصوّر عن عقيدة القضاء والقدر في الفكر الإسلامي.

خطة البحث:

قسّم هذا البحث إلى مقدمة وأربع فصول وخاتمة.

الفصل الأول خصّص لبحث المسائل المتعلقة بمسألة القضاء والقدر والفكر السياسي في القرآن الكريم، حيث بحث مسألة الإرادة والمشية الإنسانية في القرآن الكريم، وكذا تتبّع تصوّر مفردتيّ القضاء والقدر في القرآن الكريم مع الرجوع للأحاديث النبوية المذكورة في صحيح البخاري ومسلم عن المسألة المدروسة، وبحث أيضاً هذا الفصل عن السلوك السياسي في القرآن الكريم وذلك من خلال القصة القرآنية وما تقدّمه من نموذج تطبيقي للسلوك السياسي القرآنيّ المستبدّ من خلال قصة فرعون موسى عليه السلام، وما تحمله هذه القصة من بيان لخطورة إستعمال العقديّ لخدمة السياسي في حكم الناس، والنموذج التطبيقي القرآنيّ للحكم الراشد من خلال قصة ملكة سبأ مع النبي سليمان عليه السلام.

ويبحث الفصل الثاني في الفكر العقدي والفكر السياسي في الفكر الإسلامي، حيث بحث في تصوّر كلّ منهما داخل الفكر الإسلاميّ، ثمّ تطرّق لبيان العلاقة بين الفكر العقدي والفكر السياسي في الإسلام، والطريقة التي نوقشت بها ثنائية العقيدة والسياسية في الفكر الإسلامي منذ بداية توتر العلاقة بين الفكر العقدي والسياسة إلى محاولات الفكر الإصلاحية الإسلامي مع حركة النهضة الإسلامية.

أما الفصل الثالث فكان حينًا لبحث الدولة الأموية من الناحية السياسية السلطوية ومن الناحية المعرفية - أي من ناحية إنتاج المعرفة الإسلامية في ظلّ الحكم الأموي-، حيث بحث في التنظيم السياسي والاجتماعي في الفترة الأموية، وكذا مظاهر اهتمام الحكام الأمويين بالمعارف والعلوم، والعلوم الإسلامية خاصة.

والفصل الرابع خصّص للبحث في مسألة عقيدة القضاء والقدر بين التنظير الكلامي والتوظيف السياسي في الفترة الأموية، وذلك من خلال مذهب الجبرية والقدرية اللذين ظهرا في تلك الفترة، وكذا من خلال بحث مظاهر التوظيف السياسي للتصوّر الجبري لمسألة القضاء والقدر في العهد الأموي، وعلاقة السلطة الأموية بالمذهب القدري.

والخاتمة تضمنت أهمّ النتائج التي خلص إليها البحث في موضوع السّلطة السياسية والفكر العقدي - القضاء والقدر في دولة بني أمية أمودجاً-.

الفصل الأول:

قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي
في القرآن الكريم

تمهيد:

قبل بحث السياسي والفكر العقدي في الفكر الإسلامي منذ بداياته الأولى، والتَّعرف على السياسة الأموية، وبحث مسألة القضاء والقدر في عهد الدولة الأموية، خُصِّص الفصل الأول لبحث المسائل المتعلقة بالقضاء والقدر، وكذا بالسلوك السياسي في القرآن الكريم، باعتباره كتاب الله البين والفصل الذي جاء يصحِّح علاقة الإنسان بربه، وعلاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بالإنسان.

فخُصِّص المبحث الأول لدراسة القوانين الإلهية وتقديراته سبحانه كما يعرضها القرآن الكريم من خلال الآيات القرآنية التي جاء فيها لفظ القضاء والقدر، وكذا بحث الإرادة والمشية الإنسانية كما بيّن القرآن حدودها ووجودها.

والمبحث الثاني خُصِّص لبحث السلوك السياسي، أي البحث في التّموذج التّطبيقي لأفعال الحاكم البشريّ من خلال القرآن الكريم، وهما نموذج فرعون المذكور في القرآن الكريم في قصّته مع النبيّ موسى عليه السّلام، ويمثّل نموذج السّلطة المستبدّة بالعباد المستغلّة للدين للتمكين لاستبدادها واستعبادها لعباد الله، ونموذج ملكة سبأ المذكورة في القرآن الكريم في قصّتها مع النبيّ سليمان عليه السّلام، وهي التّموذج للحاكم المنصف في سياسته مع رعيّته، الواعي بأهميّة العلم والمعرفة، المنفتح على الحقّ المدعّن له متى ما أدركه، فالقرآن قدّم في قصّة ملكة سبأ نموذج الحاكم الذي يعرف حدوده وقدراته مع النّاس، ويعي حدوده مع الخالق.

المبحث الأول: قوانين الله وتقديراته في الكون والإنسان قراءة قرآنية

المطلب الأول: القضاء والقدر في القرآن الكريم

القضاء والقدر المسألة العقدية التي استغلتها السياسة السلطوية الأموية لتبرير أفعالها، وتجاوزاتها في الحكم، وكثيراً ما كانت تستعين بها لإسكات المعارضين لملكها، مثلما ردّ معاوية على عبد الله بن عمر رضي الله عنه، عندما اعترض على تنصيب ولده يزيد " إني أحذرك أن تشقّ عصا المسلمين وتسعى في تفریق ملئهم، وأن تسفك دماءهم، وإنّ أمر يزيد قد كان قضاءً من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم" ¹، فقد أراد أن يسكت معارضة عبد الله بن عمر وهو الشخصية البارزة التي كانت معارضته ستؤثر حتماً في المجتمع، بمبرر القضاء الإلهي، وكان هذا الردّ كفيلاً بردع المعارضة الاجتماعية، فما كان لمسلم أن يعارض القضاء الإلهي الذي إختار يزيد من بعد معاوية، هكذا أراد معاوية أن يقنع الناس.

السلطة السياسية كما -سنرى- في الفصول القادمة من هذا البحث لم تكن لتملك قدرة صياغة مسألة دينية أو تصوّرها، لكن تملك أن تستغلها لصالحها فتوجّه بها المجتمع كما تشاء، وكان القضاء والقدر من أهمّ المسائل التي أثرت حول السياسي الذي طرأ مع الملك الأموي على طريقة مناقشتها وطرحها في حلقات العلم، حيث استغلّ الفكر الجبري لصالحه وراح يُقنع من حوله أنّ أفعال الحاكم من تحويل الخلافة إلى ملك وتوريث وإعادة بعث النزاعات العرقية، وجعل الثروة دولة بين العائلة الحاكمة والعائلة الموالية للحكم هي قدرٌ إلهي، وأنّ الناس لا حول ولا قوة لهم أمام هذا القدر من هنا بدأ استغلال هذه العقيدة لتبرير التغيّر السياسي والحال الاجتماعيّ للأمة الإسلامية ²، فأصبحت عقيدة القضاء والقدر على يد السلطنة الأموية بدلاً من محقّق قويّ للتحرر الإنساني من كلّ شيء سوى عبادة الله إلى مثبّط للإنسان عن الفعل وذلك بغرس شعور العجز فيه أمام القدرة الإلهية التي جعلته السياسة يعتقد أنّ أوامرها هي قضاء الله، ومن ثمّ نشرت وعياً مزيفاً يفيد أنّ معارضة أوامرها هو معارضة لله، وبقي التصوّر الجبري لعقيدة القضاء والقدر هو السائد بين الناس في الأمة الإسلامية، وكان من أهم أسباب تخلفها الحضاري، وانتشار الاستبداد والظلم السياسي في مجتمعاتها، فبعيداً عن الجبر الذي

¹ - ابن قتيبة عبد الله، الإمامة والسياسة، مصر، دار نشر محمد مصطفى فهمي، ط: 1، 1968، ج 1، ص 171.

² - عمارة محمد، مسلمون ثوار، مصر، دار الشروق، ط: 3، 1988/1408، ص 59.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

رُوِّجت له الدّول الحاكمة منذ العهد الأمويّ، ما معنى القضاء والقدر في القرآن الكريم، الكتاب المبين الذي يبيّن للنّاس كل شيء؟

أولاً: القضاء والقدر في القرآن الكريم

1- القضاء:

جاءت مفردة القضاء في القرآن الكريم في 52 آية، وقضى في اللغة بمعنى " الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً وكلّ واحدٍ منهما على وجهين: إلهيّ وبشريّ"¹، وجاءت بمعاني مختلفة وهي الحكم والفصل بين الخصوم، وجاءت بمعنى الأمر الإلهيّ التشريعي أو الأمر الإلهيّ الكونيّ الذي لا مبدّل له، كما وجاءت بمعنى إتمام الأمر.²

وورد القضاء في القرآن متعلّقاً بالذّات الإلهيّة في عشر مواضع، وكلّ موضع يدلّ سياقه على معنى من معاني القضاء السابقة الذّكر، وهي كالاتي:

أ- القضاء بمعنى الأمر الكوني السنني:

ودُكر في هذا السّياق في مواضع من القرآن الكريم كالاتي:

- ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾³
- ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁴
- ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾⁵
- ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁶

¹ - الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، بيروت، دار المعرفة، 1961، ج1، ص525.

² - الدسوقي محمد، القضاء والقدر في الإسلام، القاهرة، دار الإعتصام، 1996، ج1، ص327.

³ - سورة البقرة، الآية 117.

⁴ - سورة مريم، الآية 35.

⁵ - سورة الأنعام، الآية 2.

⁶ - سورة غافر، الآية 68.

ب- القضاء بمعنى إنهاء الأمر وإتمامه:

﴿ قَالَتْ رَبِّ أُنَّى يُكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾¹

﴿ إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَىٰ وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَا خْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾²

﴿ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقِيْتُمْ فِي آعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي آعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾³.

ج- القضاء بمعنى الفصل والحكم:

﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴾⁴

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾⁵

القضاء في القرآن الكريم لا يتعلق بأفعال العباد، وإنما يتعلق بما سنّه الله في هذا الكون ككلّ من قواعد وأوامر تتعلق بالخلق، ويتعلّق بالأمر التي أنّهاها الله وحسم أمرها، مثلما رأينا في جواب القرآن على مريم بنت عمران عليها السلام، كيف حدث حملها وهي لم يمسسها بشرٌ، فأعلمها الله أنّه أنهى الأمر وجعله شيئاً موجوداً حقيقةً، والقضاء كما رأينا أيضاً في الآيات القرآنية متعلّق بما حكم الله بين الناس، وأنّه عليم بحكمه عزيزٌ سبحانه، وأنّ ما يحكم به ويفصل فيه سبحانه هو ورسوله لا أحد له أن يختار فيقبل أو يعارض، ومن يرفض حكمه أو يعارضه يضلّ.

1 - سورة آل عمران، الآية 47.

2 - سورة الأنفال، الآية 42.

3 - سورة الأنفال، الآية 44.

4 - سورة النمل، الآية 78.

5 - سورة الأحزاب، الآية 36.

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

يمكن القول على هذا أنّ القضاء هو قوانين الله في الكون وما حكم به وفصل فيه بين الناس من أوامر، وما أنفاه من أمورٍ على هذه الأرض وبرمجهم عليها.

2: القدر

القدر بمعنى إظهار كميّة الشيء أي قدره، أو إظهار قوّته المكنونة فيه، وتأتي بمعنى إعطاء القدرة عندما تذكر بالتاء المشددة، وتقدير الله الأشياء يكون إمّا بتحديد كميّة الشيء ووجهه أي قدره، أو بإيداع القوّة في الشيء¹.

ذكرت مفردة القدر في القرآن الكريم في عدّة مواضع، منها ما جاءت متعلّقة بالإنسان، ومنها ما ذكرت متعلّقة بالله سبحانه وهي موضع بحثنا، وبعد تتبعها في القرآن الكريم وجدنا أنّ المفردة ذكرت في سياقاتٍ مختلفةٍ وهي كالآتي:

1- في سياق الخلق:

حيث وردت مفردة القدر في سياق تبين خلق الله وكيف يكون في هذا الكون، بكميَّاته ومقاديره الدّقيقة التي قدره الله بها، أي أوجدها بها، وهنا وردت مفردة قدر ومفردة قدر، فالقرآن يذكر في مواضع أقدار الأشياء ويذكر في مواضع أخرى أنّ من جعل لهذه الأشياء كميّاتٍ وحسابٍ وقدرها هو الله العليم الخبير.

1- القدر بمعنى الكميّة والكيفيّة التي أوجده الله فيها لحكمته سبحانه:

ومن الآيات التي جاء فيها القدر يدلّ على هذا المعنى هي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾²، وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرِ﴾³ ففي هذه الآية إعلامٌ للخلق أنّ كلّ موجودٍ على هذه الأرض له كميّة معلومة عند الله، وتذكرنا آية قرآنية أخرى أنّ حتى المطر فهو يروي الأرض بقدرٍ ليحييها، وتذكرنا الآية أنّ نتفكر في كميّة البعث من خلال تأملنا

1 - الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، مرجع سابق، ص512.

2 - سورة الحجر، الآية 21/22/23.

3 - سورة القمر، الآية 49.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

للمطر الذي أحيا به الأرض الميتة ﴿الَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾¹، وفي قوله تعالى أيضا ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾² فيه إعلام للإنسان بأن الماء الذي يخرج من الأرض هو أيضاً له كميته وكيفيته، فالماء الذي يحيي الأرض سواءً ما كان مطراً أو ما كان في جوف الأرض هو من قدر الله سبحانه.

وبعد أن بيّن القرآن أنّ كلّ شيءٍ بقدرٍ يخصّص الأمر بالماء، ثمّ يعلمنا أنّ الليالي أيضاً لها عدتها بكيفيتها وحسابها وهو تقدير من الله سبحانه، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾³. وليس فقط الخلق المادي والزماني هو القدر الإلهي وإنما حتى ما يتعلّق بما فرضه الله للنبي عليه الصلاة والسلام، هي أيضاً من قدر الله أي لها كميّة وكيفية، وهذا ما نجده في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَقُوا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾⁴.

ب- القدر بمعنى القوة التي جعلها الله في الأشياء:

وجاء بهذا المعنى في عدّة مواضع من القرآن الكريم، حيثّ يذكر القرآن أنّ الله جعل في البذرة الصّغيرة قوّة هي التي يخرج بها الكائن إلى الحياة، مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ نُطْفِئِهِ خَلَقْهُ فَقَدَرَهُ﴾⁵، وكذا جعل القوّة في البذور التي تخرج أقوات الناس وهذا ما يذكرنا به قوله تعالى: ﴿جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾⁶.

1 - سورة الزخرف، الآية 11.

2 - سورة القمر، الآية 12.

3 - سورة المزمل، الآية 20.

4 - سورة الأحزاب، الآية 38.

5 - سورة عبس، الآية 19.

6 - سورة فصلت، الآية 10.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

قدّر سبحانه خلقه باختلافهم أي منحهم القدرة والقوة على أداء مهامهم المنوطة بهم، وجاء في هذا قوله تعالى: ﴿ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴾¹، وخصّص القرآن بيان تقدير الله لبعض خلقه مثل قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿ الْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾² والمتدبر في هذه الآية يجد فيها تخصيص ذكر تقدير الله للشمس والقمر، وسبب هذا التخصيص هو أهمية هذان الكوكبان في حياة الإنسان، من قياس الزمن وتحديد حركة المياه في البحار، حتى يتفكر الإنسان فيهما، ويطمئن المؤمن أنّ الزمن بغموضه وأهميته، هو من خلقه وتحديدته سبحانه، ويعلم الإنسان أنّ القمر والشمس يخضعان لقوانين كونية لا تحابي فيها أحداً، فلا يشرك الإنسان مع هذه القوانين شيئاً إلا كان جهلاً منه بها، ولا يشرك المؤمن المطمئن مع الله شيئاً.

ويذكر القرآن مع "قدر" في مواضع أخرى، أنّ الله قدر أو حدّد للإنسان قدره على الإتهاء، ومعرفة صالح أمره واجتناب سيئه، إن صحّ التعبير، معرفة الحسن والقبيح في الأشياء، وفي هذا قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَىٰ ﴾³، وقوله أيضاً سبحانه ﴿ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَىٰ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَىٰ ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ ﴾⁴.

2- في سياق الرزق:

مفردة القدر التي ذكرت في سياق الرزق في القرآن الكريم جاءت بمعنى التّحديد، أي تحديد رزق كلّ مخلوق كما يشاء سبحانه، وبمعنى الكمية التي يحددها سبحانه.

أ- القدر بمعنى تحديد وتخصيص رزق كلّ مخلوق: وفي هذا السياق جاء في قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ ﴾⁵، وقوله أيضاً: ﴿ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ

1 - سورة الفرقان، الآية 2.

2 - سورة يس، الآية 39.

3 - سورة الأعلى، الآية 3.

4 - سورة سبأ، الآية 18.

5 - سورة الفجر، الآية 16.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ¹ فرزق الله ميثوث لعباده بقدر ما يشاءه هو سبحانه، وهو يتليهم في رزقهم، ويدكرهم سبحانه أن هذا الرزق زائل بزوال الحياة الدنيا، ويؤكد هذا في آيات أخرى من الذكر الحكيم وهي كالاتي:

- ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ²﴾
- ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنْ أَلَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ³﴾.
- ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ⁴﴾.
- ﴿وَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغْوًا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ⁵﴾.
- ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا⁶﴾.
- ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ⁷﴾.
- ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ⁸﴾.
- ﴿وَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ⁹﴾.
- ﴿يَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا¹⁰﴾.

1 - سورة الرعد، الآية 26.

2 - سورة الشورى، الآية 12.

3 - سورة العنكبوت، الآية 62.

4 - سورة الروم، الآية 37.

5 - سورة الشورى، الآية 27.

6 - سورة الإسراء، الآية 30.

7 - سورة سبأ، الآية 36.

8 - سورة سبأ، الآية 39.

9 - سورة الزمر، الآية 52.

10 - سورة الطلاق، الآية 3.

﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾¹، إنَّ المتدبر في هذه الآيات يجد أنَّ القرآن يؤكِّد للناس بأنَّه سبحانه بكلِّ شيءٍ عليم، وأنَّه خبير بعباده بصير، وأنَّ تحديد الرِّزق للناس هو آيةٌ للمؤمنين، فهل القرآن يسعى لتنبية المسلم أنَّ فهم تقدير الرِّزق الإلهي مرتبطٌ بفهم اسم الله العليم والخبير والبصير، وأنَّ سنته في هذا البسط هي بينةٌ للذين آمنوا وسعوا لتحقيق أمنهم في الرزق فقط؟

القدر في القرآن وبحسبِ تتبع الآيات القرآنيَّة هو تبيين وتحديد ما يتعلَّق بالخلق من خصائص ومميَّزات حدَّدها الله لها²، حدَّدها كمًّا وكيفاً، في زمنٍ ومكانٍ حسب حكمة الله سبحانه وعمله، فأغلب الآيات التي جاءت فيها مفردة القدر جاء في نهايتها اسم الله العليم أو الخبير أو الحكيم، فقدر الله هو صفات الشَّيء وخصائصه التي تحدَّد ماهيَّته وحقيقته الواقعية التي لا يتجادل فيها عاقلان، ومثال ذلك أنَّ الماء يغلي في درجة حرارة مئةٍ ويتجمَّد عند الصِّفر، وأنَّ للقمر مواقيت، وللليل والنَّهار وقتٌ معلومٌ، وغيرها سواءً عرفها الإنسان أو لم يعرفها بعد.

مما سبق نخلص إلى أنَّ القضاء والقدر من خلال تتبع كلِّ من مفردتي القضاء والقدر في القرآن الكريم، هو قوانين الله في الخلق من الكون إلى الإنسان، والقوانين التي أودعها في أصغر خلقه وأكبر خلقه، وما لخلقها من صفاتٍ وخصائصٍ ميِّز بعضهم على بعض بها، وأنَّ تلك القوانين لا مبدل لها، وأنَّ الكافر بها المعارض لها ضالٌّ في هذه الدنيا.

ثانياً: القضاء والقدر في السنَّة النبوية

بحث المسألة في السنَّة النبوية باعتبارها التَّموذج التطبيقي للقرآن الكريم، فتتبع الباحثة مفردة القضاء والقدر في صحيحَي البخاري ومسلم فقط، باعتبارهما الأصحُّ في كتب الحديث، وقد وجدنا أنَّ القضاء والقدر ورد ذكره كاملاً في حديث جبريل، كما وخصَّص كلُّ من البخاري ومسلم باباً للقدر في صحيحيهما وذكرنا الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ في القدر فهل كانت هذه الأحاديث تحمل أبعاداً وظيفيةً لعقيدة القضاء والقدر

¹ - سورة الطلاق، الآية 7.

² - الدسوقي محمد، مرجع سابق الذكر، ص 425/324.

1- القضاء والقدر في الأحاديث المروية عن النبي ﷺ في صحيح البخاري:

ذكر القضاء والقدر في صحيح البخاري في حديث سؤال جبريل، وخصّص له البخاري كتاباً عنونه بـ "كتاب القدر" والذي يفهم معناه من تبويب البخاري، بأنّ القدر هو ما تعلّق بأفعال العباد، وما قدر عليه أي ما كُتب من حياة الإنسان قبل أن يولد حتى وفاته، حيث تقرّرت أفعاله واختياراته جميعاً، وفي هذا المعنى ما روي عن النبي ﷺ أنّه قال "... ثمّ يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: برزقه وأجله، وشقيّ أو سعيد، ثمّ يُنفخ فيه الروح، فوالله إنّ أحدكم - أو الرّجل - ليعملُ بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها غير باعٍ أو ذراعٍ، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإنّ الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراعٍ أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها"¹، وهذا الحديث يدلّ على أنّ مصير الإنسان إلى الجنة والنار تحددها خواتيم أعماله التي هي مفروضة أصلاً قبل أن يولد، وأنّ نهاية الإنسان إلى الجنة والنار ليست مرتبطةً بالأسباب التي اتخذها في حياته من أجل نيل الجنة أو النار إنّما مرتبطةً فقط بآخر أعماله، فمهما عمل الإنسان واتخذ من أسبابٍ عليه ألاّ يبني على ذلك خاتمته أو ما سيناله، بل يبقى متخوفاً دائماً من أنّ الله قد قدر عليه أن يكون من أهل النار مسبقاً، فيقدّر عليه أن يعمل عمل النار عندما يدنو أجله.

وفي نفس معنى الحديث السابق نجد الحديث الذي روي عن النبي ﷺ في باب جفّ القلم على علم الله، حيث ذُكر في هذا الباب أنّ أعمال الناس واختياراتهم محسومةٌ في هذه الدّنيا من قبل الله، وأنّ القلم الذي كتبها جفّ بمعنى أنّه لن يتغيّر أي شيءٍ ولو قيد أمّلةٍ مما قدر لابن آدم: "قال رجلٌ يا رسول الله أيعرف أهلّ الجنة من أهلّ النار؟ قال: نعم، قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: كلّ يعمل لما خلّق له، أو لما يُيسّر له"²، فعمل الإنسان لا قدرةً للإنسان عليه إنّما هو من تقدير الله له عليه من قبل، فهنا ربط البخاري القدر بالقدرة الإلهية، ففي باب ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾³ يروي البخاري حديث لرسول الله في صحيحه يقول: "... ما منكم من أحدٍ إلّا قد كُتب مقعده من النار أو من الجنة. فقال

1 - البخاري محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، كتاب القدر باكستان، البشري، 2016/1437، مج: 4، ص: 2905، رقم: 6594.

2 - البخاري محمد بن اسماعيل، المرجع سابق الذكر، ص 2909.

3 - سورة الأحزاب، الآية 38.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

رجلٌ من القوم: ألا تتكل يا رسول الله؟ فقال: لا، إعملوا فكلٌ ميسرٌ، ثم قرأ ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى﴾ ويضيف الأحاديث المروية عن الرسول التي تدلّ إلى أنّ عمل الناس بالحوافيم، فهي التي تحدد أهو إلى الجنة أو إلى النار¹.

إذن الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ في صحيح البخاري والتي جاءت فيها مفردة القدر وردت في حديث جبريل كاملة " القضاء والقدر وجاءت مفردة القدر وحدها في "كتاب القدر والأحاديث التي أفردت تحت هذا الباب سواء كانت تتضمن مفردة القدر أم لا جاءت في أغلبها تفيد معنى واحداً وهو أنّ الإنسان ميسرٌ في فعله وعمله، وأنّ سعيه ونهايته إلى الجنة أو النار مقررة مسبقاً عند الله، حتى قبل أن يولد على هذه الأرض.

3- القضاء والقدر في الأحاديث المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام في صحيح مسلم:

جاء في صحيح مسلم أيضاً ذكر حديث جبريل، وهو أول حديث استهل به الإمام مسلم ﷺ صحيحه، وقد روى الحديث من عدة طرق، في سياق سؤال بعضهم عبد الله بن عمر بن الخطاب ﷺ عن قول معبد الجهني في القدر وجاء ردّ عبد الله بن عمر بعدما سمع منهم من أنّ هناك قومٌ ويقصد به معبد الجهني يقولون "لا قدر والأمر آنف"، فروى لهم الحديث الذي سمعه عن والده عمر بن الخطاب ﷺ، وهو حديث جبريل الذي يعلم الناس أمر دينهم، والذي عدّ فيه القضاء والقدر من أمور الإيمان "...أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"².

وأفرد الإمام مسلم كتاباً في القدر ذكر تحته الأحاديث المروية عن النبي ﷺ، والتي تُقرّر أنّ الإنسان وفعله وإختياراته، وحوافيمه، ونهايته بعد الموت إلى الجنة والنار كلّها قدر موقع عند الله قبل أن يخرج ذلك الإنسان إلى الأرض³. كما روي عن النبي ﷺ أنّ رزق الإنسان أيضاً مفروضٌ عليه من الله قبل أن يولد،

¹ - البخاري محمد بن اسماعيل، المرجع سابق الذكر، ص 2909.

² - مسلم بن الحجاج القشيري النيسبوري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، تح: فؤاد عبد الباقي، لبنان، دار إحياء الكتاب العربي، ط:1، 1991/1412، ج:1، ص:39، رقم:9.

³ - البخاري محمد بن اسماعيل، المرجع سابق الذكر، كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وسعادته وشقائه، ج:4، ص:2073، رقم: 2643/ ج:4، ص:2077، رقم:2644/باب تصريف الله تعالى للقلوب كيف يشاء:ج:4، ص:2045، رقم:2654.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

وفي ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "إنَّ الله عزَّ وجلَّ قد أوكل بالرحم ملكاً. فيقول: أي ربّ نطفة. أي ربّ علقة، أي ربّ مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقاً قال الملك أي ربّ ذكر أو أنثى؟ شقيّ أو سعيد؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه"¹.

يستخلص من الأحاديث المروية عن النبي ﷺ في صحيح البخاري وصحيح مسلم، أنّ القضاء والقدر من الإيمان، وأنّ معناه الإيمان بأنّ الله كتب مسبقاً على الإنسان كيف تكون حياته وكيف تكون أفعاله واختياراته، وحتىّ خاتمته ونهايته، ومقعده بعد الموت والبعث هل هو الجنة أم النار.

على هذه الخلاصة فإنّ معنى القضاء والقدر الذي يفهم من الصّحّاحين حسب الأحاديث المروية عن الرّسول ﷺ، جاءت مختلفةً عمّا جاء في القرآن الكريم، من ذكرٍ لمفردتيّ القضاء والقدر في سياق ذكر الأوامر الإلهية التكوينية والتشريعية المتعلقة بالكون والإنسان، والقوانين التي تحكم الأرض والأسباب التي جعلها الله، وحثّ القرآن الإنسان على كشفها، فهل هذا الاختلاف بين سياقات القضاء والقدر في القرآن والسنة وسياقاته في الأحاديث المروية عن الرّسول ﷺ راجعٌ إلى الخلاف في فهم المسألة أصلاً وإدراجها تحت مسمّى أفعال العباد بسبب الأزمة السياسية التي أثّرت على بحث المسألة في الفكر الإسلاميّ؟

وياعتبار أنّ الأحاديث المروية عن رسول الله في أغلبها رويت عنه بالمعنى، هل يمكن أن ينتشر مذهب الجبر بين الناس في تلك الحقبة أثر في معنى القضاء والقدر المرويّ عن النبي ﷺ؟ هل نقاد الحديث وقّعوا فيما وصفه العلويّ في قوله: "إنّ التردّد في عرض الأحاديث والأخبار والروايات على القرآن -فضلاً عن الآراء والأفكار والإجتهادات المختلفة- ليس إلّا مظهراً من مظاهر عجز العقل المسلم، الذي ظلّ قروناً مرثناً لدليل الإسناد، واعترافاً بأنّه لم يعد قادراً على فرز وتمحيص هذه الروايات، لأنّه غير قادرٍ على تحكيم القرآن"²، هل تخوّفوا من عجزهم في عرض هذه الأحاديث المروية عن النبي ﷺ في القدر على القرآن الكريم؟ هل على الباحثين اليوم إعادة قراءة متن هذه الأحاديث بعيداً عن الخلافات المذهبية في المسألة مع استصحاب الأصل الذي عليه أغلب العلماء وهو نقد المتن

¹ - البخاري محمد بن اسماعيل، المرجع سابق الذكر، ص: 2038.

² - العلواني طه جابر، إشكالية التعامل مع السنّة النبوية، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، 1435هـ/2014م، ص270.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

بالقرآن¹؟ أم فقط يحتاج الأمر لقراءة هذه الأحاديث المروية في القدر عن الرسول ﷺ إلى إعادة رؤيتها من زاويةٍ أخرى بعيدةً عن أفعال العباد؟

الجبر الذي كان له تأثيرٌ كبيرٌ بين الناس وكان الاعتقاد المنتشر بين أغلبهم، واستطاع من له مصلحةٌ في نشره كعقيدةٍ دينيةٍ أن يستغلَّ بعث الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ، ويفهمهما في إطار عقيدة الجبر، كان هو المسيطر منذ البداية على النقاش في المسألة وظهور الخلاف بين الجبرية والقدرية كما سنرى في الفصول اللاحقة، كان يبحث ويناقد في إطار مسألة أفعال العباد²، والخلاف في مصدر أفعال العباد هو خلافٌ في أفعال الحكام التي صارت تخالف ما جاء به الدين الإسلامي، والتي اعتبرها بعضهم أفعالاً مقدرةً بمعنى مفروضة من الله على الحاكم وعلى الأمة قدر ذلك الحاكم أيضاً، وكانت هذه القراءة للمسألة مقنعةً جداً للعامة حتى تتوقف عن المعارضة وتهديد مصالح الحكام، فلم يبحث موضوع القضاء والقدر إلا تحت مسمى أفعال العباد، وصارت هذه المسألة تعرف في علم الكلام بمسألة أفعال العباد³، وكان اختلاف هذه المذاهب هو اختلافٌ في فهم المصدر وتفسيره وليس اختلافاً في مصدر الأدلة التي يستندون إليها وهو القرآن الكريم، وما وصلهم من أحاديث رويت عن النبي ﷺ.

استمر الأمر على ما هو عليه في فهم عقيدة القضاء والقدر، فبقي كل مذهبٍ إسلاميٍّ يؤمن بتصوره لهذه العقيدة كما فهمها المتقدمون في أوائل تشكّل الفرق الإسلامية تحت مسمى أفعال العباد، والذي تزامن مع ما أحدثته السلطة الأموية في نظام الحكم من قلبه من خلافة إلى ملك كما سنرى في الفصول القادمة، حتى ظهرت في واقع المسلمين الحركة الإصلاحية التي بدأت تبحث في إشكالية نهضة الأمة الإسلامية والتي انطلقت بدايةً من نقد الواقع الاجتماعي للأمة من تحلّفٍ وجهلٍ وتفشي الاستبداد السلطوي، مع رضا المجتمع بهذا الواقع وعدم ثورته ضده، وكان مما لاحظته رجال الإصلاح هو العلاقة ما بين هذا الواقع للمجتمع الإسلامي وبين التصورات السائدة عن القضاء والقدر، والتي صارت تشبه العرف أكثر منها العقيدة والإيمان، ولم تعد تمتّ بصلّةٍ حتى لتصور هذه العقيدة عند الفرق الإسلامية في أول عهد ظهورها - كما سنرى في الفصول اللاحقة-، فكانت الدعوة إلى الابتعاد عن

¹ - العلواني طه جابر، المرجع سابق الذكر، ص174.

² - صبري مصطفى، موقف البشر تحت سلطان القدر، السعودية، المطبعة السلفية، ط: 1، 1352هـ، ص5.

³ - نفس المرجع، ص30.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

النظرة السلبية للقدر، هي من أبرز ما دعت إليه الحركة الإصلاحية في المجتمع المسلم.

بدأت هذه الدعوة مبكراً مع جمال الدين الأفغاني ت 1897، ومحمد عبده ت 1905، الذي خصص مقالاً عن القضاء والقدر يحمل أفكاره وأفكار شيخه في المسألة ويذكر الناس أنّ القدر ليس جبراً وتكاسلاً، عكس ما إنتشر بين المسلمين من: "...أنّ الإنسان مجبورٌ محضٌ في جميع أفعاليه"¹ بل عقيدة تحرر الناس من عبادة سوى الله، وتحرر الإنسان من الخوف لأنّ الإنسان الذي يؤمن بالله وبأنّه خالق الكون ما كان ليخاف من أن يقتله أحدٌ أو يقطع رزقه أحدٌ، والأمر كلّه لله وحده سبحانه. وكان ينظر الإمام محمد عبده للقدر على أنّه دعوةٌ للتفكير في السنن الكونية التي صنعها مسبب الأسباب، ومعرفتها هي السبيل الوحيد لتجاوز العجز وبداية الإنجاز الحضاري الإسلامي².

سار الكواكي ت 1902 على خطى الأفغاني، حيث حدّد مظاهر انحطاط المسلمين ثمّ راح يحدد أسباب هذا الانحطاط، وكان يرى أنّ سببه الرئيسي يرجع إلى "بعض القواعد الإعتقادية والأخلاقية مثل العقيدة الجبرية التي من بعد كلّ تعديلٍ فيها جعلت الأمة جبريةً باطناً قدريةً ظاهراً "مرحى" ومثل الحثّ على الزهد في الدنيا والقناعة بالسير والكفاف في الرزق"³، فسبب تخلف المسلمين عن رسالتهم الحضارية يرجع إلى التصوّر الجبري عن عقيدة القضاء والقدر، والذي كان عذراً جيّداً للجاهل فيستر به جهله وعجزه عن إدراك أسباب تخلفه وتراجع الحضاري، "وكانت تظهر بقوة عقيدة الجبر كلّما عجز المسلمون عن نيل أسباب المسببات الكونية والعجز عن كلّ عملٍ إتجهوا إلى القدر والزهد تمويهاً لا تديناً"⁴، وفي كلامه هذا إشارة إلى ضرورة البحث في السنن الكونية لفهم أسباب المسببات، وتجاوز مرحلة العجز إلى مرحلة الإنجاز.

إتخاذ الأسباب لإسترجاع الحرّية والوطن كان ما دعا إليه الشيخ عبد الحميد بن باديس ت 1940⁵، فحرص على تعليمهم أمور دينهم وأن يصحّح المفاهيم المغلوطة في العقيدة والتي سادت في

1 - الأفغاني جمال الدين ومحمد عبده، العروة الوثقى القضاء والقدر، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت، ص83

2 - نفس المرجع، ص83.

3 - الكواكي عبد الرحمان، أم القرى، مصر، المطبعة المصرية، 1931/1350، ص23.

4 - نفس المرجع، ص24.

5 - المبارك الملي، ابن باديس وعروبة الجزائر، الجزائر وزارة الثقافة، 2007، ص71.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

زمانه، وكان من بينها مثلهم مثل باقي الدولة الإسلامية، عقيدة القضاء والقدر التي برّر بها عامة الناس تقاعسهم عن إخراج المستعمر من وطنهم، فكان عبد الحميد بن باديس يدعو الناس إلى بناء عقائدهم بالرجوع إلى القرآن والأدلة الإيمانية الموثقة فيه، وأن يتجنّبوا الجدال الكلامي التي يبعدهم عن كتاب الله، وهذا ما كان سببا في جهل الناس بعقائد الإسلام¹، ومنها عقيدة القضاء والقدر الذي إنتشرت بينهم على أنّها تعني أنّهم مجبرون في أفعالهم ومصائرهم، فكان بن باديس يذكرّ الناس بسنن الله في الخلق، من أصغر خلقه إلى أكبره، ومن سننه سبحانه على الأمم، وأنّ هذه السنن هي التي تحمل أسباب إزدهار الحضارات أو أسباب سقوطها، وأنّها لا تحابي أحداً، "وما من أمة إلاّ ويجري عليها هذا القانون العام وإن اختلفت أطوارها في الطول والعرض كما تختلف الأعمار، هذه السنّة الكونية التي أجرى الله عليها حياة الأمم في هذه الدّنيا"².

بديع الزّمان النورسي ت 1960 من رواد النهضة في تركيا، الذي نهل من القرآن وخطّ رسائل النور التي هي مشروع تدبري للقرآن بامتياز، كان يدعو الناس لتدبر القرآن والتفكّر في خلقه سبحانه لإستيعاب وفهم القضاء والقدر، والإبتعاد عن التصور الجبري السلبي لهذه المسألة العقديّة، فاعتبر أنّ الإنسان والقدر "كمثل أغنامٍ مرسلّة في المرعى، يراها الراعي قد تجاوزت، فيرمي الأحجار خلفها لترجع، فيقول المصاب رأسه بلسان الحال: نحن تحت أمر الراعي، وهو أعرف بنا منا فلنرجع.. فيرجع.. فيرجعون، فلا تكوني يا نفسي أضلّ من الغنم؟ فقولي عند المصيبة: ﴿قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾³، فالقدر بهذا المثال هو الحدود والقوانين التي وضعها الخالق للخلق بعلم منه، وما على الخلق إلاّ التفكّر والتعلّم لإدراك تلك القوانين وكيف عليهم الإستفادة منها والإلتزام بها إن أرادوا النجاة، والقدرة على تسخير الكون بقوّته لصالح الإنسان، وبذلك يحقق الإنسان رسالته الأسمى وهي الإستخلاف في الأرض، وتعبيدها لعباد الله.

1 - ابن باديس عبد الحميد، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الجزائر، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، ط: 1،

2009/1430، ج1، ص 271.

2 - نفس المرجع، ج1، ص 304.

3 - سورة البقرة، الآية 156.

4 - بديع الزمان النورسي، المثوي العربي، تح: احسان قاسم الصالح، تركيا، دار سوزلر للنشر، ط: 6، 2011، ص 227.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

كانت بدايات ملامح التفاسير أو القراءات السننية للقضاء والقدر، مع بداية الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، وكان هذا متناغماً جداً مع تطوّر النظرة المعاصرة للعالم والعلم، ومحاولة لإعادة تفاعل المسلم مع القرآن الكريم بمحاولة تدبره مباشرة دون وسائط، إضافةً إلى البحث المستمر في الأسباب من أجل فهم آية عمل الكون والمخلوقات، كما تمتاز بالرؤية الكلية الموضوعية للمسائل المدروسة، إضافةً إلى نشأة المصلحين القرآنية حفظاً وتدبراً حيث سعوا إلى الأخذ منه مباشرة بعيداً عن كتب علم الكلام والتراكمات المعرفية لعصور الإنحطاط¹.

إكتملت إن صحّ التعبير رؤيتهم السننية للقضاء والقدر مع المفكّر طه جابر العلواني، صاحب مشروع أسلمة المعرفة، الذي دعا في مشروعه إلى الجمع بين قراءة الكتاب المسطور والكون المنظور، من أجل القدرة على تسخير الكون وتحقيق التمكين في الأرض وعمارتهما.

في هذا الإطار كانت قراءة طه جابر العلواني للقضاء والقدر في القرآن الكريم، حيث وصل إلى أنّ القضاء والقدر هو "عبارة عن النظام العام في الخلق الذي تكون فيه الأشياء بقدر أسبابها بحسب السنن والنواميس العامة التي وضعها الخالق تبارك وتعالى لها"²، فالقدر إذن هو عمل السنن التي تسير بها الحياة، وهو عكس "ما اشتهر عند عامه الناس من أنّ القدر ما ليس له سببٌ أو ما يفعله الله على خلاف النظام والسنن وأنّه يؤدّي إلى إديار الناس على ما يفعلون وما يتركون بقطع النظر عن حّبهم لذلك أو بغضهم له ورضاهم عنه أو عدم رضاهم وقد يصحّ إطلاقه على ما يعرفون سببه ولا يحيط بأسباب الحوادث علماً إلاّ خالقها ومقدّر بسببها وسننها"³، وقد تسبب هذا الفهم المنتشر بين الناس في حالة الركود والإتكالية التي تعاني منها الأمة الإسلامية منذ عصور الإنحطاط.

وذلك بسبب الفكرة المرسخة في الإنسان المسلم، بأنّ ما يفعله مقدّرٌ عليه من الله دون أن تكون للإنسان القدرة على إدراك سببه، فيضطرّ الإنسان إلى السكون والركون لما حلّ به، لإعتقاده أنّه مجبّرٌ على ذلك لا يملك أن يغيّر حاله، أو إدراك أسباب ما هو عليه وأنّه يملك أن يفهم الأسباب ليغيّر ما هو عليه.

¹ - العلواني طه جابر، الأصل تفسير القرآن بالقرآن، فريجينا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، 2020، ص 12.

² - العلواني طه جابر، التوحيد التزكية والعمران، لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر، د.ت، ص 35.

³ - نفس المرجع، ص 35.

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

كما إعتبر طه جابر العلواني أنّ الإيمان بالقدر هو المحفّز للمؤمن ليقم على صلة مع القرآن والكون، فيسعى للبحث في قوانين الكون والخلق الإلهية ويعبّد بذلك الكون للناس ويعمّر الأرض كما طلب منه الله سبحانه، فتتيسر حياته بإذن الله كلّما تمكّن من تعلّم واستكشاف كيف بدأ الخلق، وكيف يعمل هذا الكون، ولكي تعمل نفسه هو وتتفاعل مع الكون.

ولا يقتصر الفهم السنني للقدر على تسخير الأرض للإنسان بل يتجاوز ذلك إلى تزويد المؤمن بلقاحٍ يحميه من الفلسفة العدمية التي تصيب الإنسان بالكسل والخمول، أو بالمبالغة في المادية التي أهلكت الناس والأرض ونحن الآن في ذروة نتائج هذه الفلسفة المادية العدمية، من خلال ارتفاع معدلات الانتحار في العالم والتي تدلّ على إنتشار شعور اليأس بين الناس، وفقدانهم لمقصد الحياة الأسمى¹.

قراءة طه جابر العلواني التي تجمع بين القرآن المسطور والكون المنظور، واعتماده على التحليل والنقد والتفكيك والتفسير تساعده على: "النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد ومحاوره وقيمه العليا وكتباته، وتفهم السنن النبوية فهماً منهجياً يحمي من الوقوع في إطار ماضوية كوتية أو تأويلات باطنية، أو محاولات تجديدية تعمل على إحداث تعديلات أو تأويلات لتطبيقات الماضي لتعيد إنتاجها في الحاضر فكأنها تعبير عن الماضي فهماً وتطبيقاً ولكن في ثوب جديد"²، فقراءته للقدر مثلاً كانت قراءة بعيدة عن تأثيرات الأحداث الماضية للأمة والتي بدأت بمشكلة الإمامة وتغيّر الحكم من الخلافة إلى الملك العضوض، فكانت قراءةً تدبريةً للقرآن وتفكيريةً في الكون، مع نقد وتفكيك ما تعلق بمسألة القضاء والقدر في بدايات ظهور الفرق الإسلامية.

بعد تتبّع آيات القرآن التي جاءت فيها مفردة القضاء والقدر، وتتبع المفردة في الأحاديث المروية عن النبي ﷺ في الصحيحين والتساؤلات المطروحة عنها، وبعد ذكر قراءات رواد الحركة الإصلاحية للقضاء والقدر، ونقدهم للتصوّر الجبري عن القضاء والقدر المنتشر بين الناس، والذي كان له السهم الأكبر في عدم قدرة الأمة على الخروج من عصور الإنحطاط السياسي والاجتماعي، وعرض وتحليل

¹ - العلواني طه جابر، التوحيد التزكية والعمران، مرجع سابق، ص 36.

² - العلواني طه جابر، الأصل تفسير القرآن بالقرآن، مرجع سابق، ص 12.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

دعوة رواد الإصلاح إلى قراءة القضاء والقدر قراءةً سننية في الإطار الذي يعرضها فيه القرآن الكريم، وما توصل إليه طه جابر العلواني عن القضاء والقدر من خلال قراءته التي تجمع بين تدبر القرآن والتفكير في الكون.

تكون نتائج هذا المطلب كالاتي:

- القضاء هو الأمر الإلهي الكونيّ أو التشريعيّ الذي أمّته الله تعالى وحكم به على سير الإنسان والكون، ففضى سبحانه بالحياة والموت، وقضى بسط الرزق لبعضٍ وتحديد بعضٍ وغيرها مما أرشدنا إليه القرآن ممّا قضاه الله في هذه الأرض لمخلوقاته.

- القدر هو السنن الكونية وآلية عملها التي تحفظ نظام الكون، وعليها يقوم الخلق من أبسط المخلوقات إلى أكثرها تعقيداً، والذي كشفها وفهمها يسّر للإنسان تعلّم كيف يسير الخلق، وكيف يسخره لصالحه، كما أنّ محاولة فهمها هو الذي يجعل المؤمنين خلفاءً في الأرض، وأمام العقل المؤمن النموذج الغربيّ الذي قطع مراحل في محاولة تفكيك وفهم بعض سنن الخلق والكون، وكيف ساعد ذلك في تطوّر المجال الطبيّ مثلاً وكيف خفّف الأمر الكثير من الألم والضعف على الجسد الإنساني، وكيف تمكّن الغرب وقبلهم الحضارة الإسلامية في بغداد من تسخير مظاهر الكون لتعبيد حياة الإنسان، فتمكّنوا من معرفة مصادر الطاقة، وكيفية استخدامها.

- مفردتيّ القضاء والقدر في القرآن في المواضيع الذي جاءت مرتبطةً بالله تعالى، ذُكرت في سياق ذكر الكون وأسبابه والقوة المودعة في الخلق، والأوامر والقوانين الإلهية المنظمة لحياة الإنسان ولباقي الخلق، ولم تُذكر في سياق مبحث أفعال العباد.

- لم تُذكر في القرآن الكريم المفردتين "القضاء" و"القدر" مع بعضٍ، ولم ترد في الآيات التي ذكرت وعلمت المسلم ما يؤمن به، ذكرت المفردتين معطوفتين "القضاء والقدر"، وكما هو متداول كمسألةٍ من مسائل العقيدة، في حديث جبريل المذكور في الصحيحين فقط كما رأينا.

بعد هذه المحاولة لقراءة القضاء والقدر في القرآن الكريم، قد يعتقد البعض أنّ القضاء والقدر بمفهوم أنّها السنن والأوامر الإلهية في الكون والإنسان، بمعنى برجة للكون والإنسان، إذن هي تقيّد الإنسان وتسلبه حرّيته، وتجعل منه جبريّاً؟ وللإجابة والبحث عن هذا التساؤل ننتقل في المطلب الثاني من هذا المبحث لقراءة الإرادة والمشية في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: الإرادة والمشية الإنسانية في القرآن الكريم

الاختلاف في كون الإنسان مجبراً أو مخيراً أدى بالضرورة إلى الاختلاف في تصوّر الإرادة والمشية الإنسانية، والاختلاف كان في حدود هذه الإرادة والمشية ومحركها، فمن ذهب إلى أنّ الإنسان مجبرٌ رأى أن نسبة الإرادة والمشية للإنسان هي مجرد مجازٍ وأنّ المراد الحقيقي والذي يشاء في الحقيقة هو الله، أمّا من ذهب إلى أنّ الإنسان مخيرٌ فقد ذهب إلى أنّ الإرادة والمشية هبة إلهية للإنسان تجعله مسؤول عن أفعاله مستحقٌ للثواب أو العقاب الإلهي، أمّا وجود الإرادة والمشية في الإنسان لم يكن محلّ خلافٍ بين المتكلمين، فهي من البديهيات التي لا خلاف فيها ووجودها ضروري، "فإنّ الإنسان يدرك بالبداهة التفرقة بين إرادته وعلمه وقدرته وألمه ولدّته"¹.

ذهب المتكلمون إلى أنّ المشية مرادفةٌ للإرادة ولم يفرّقوا بينها، واعتبر بعضهم أنّ المشية هي الإيجاد عندما تتعلّق بالله تعالى في القرآن الكريم، أمّا في المواضع التي تتعلق بالإنسان فيكون معناها الإصابة²، فالإنسان لا يوجد الشيء وإتّما يصيب أحياناً بأن تتوافق مشيئته مع ما شاءه الله له.

جاء هذا المفهوم الكلامي للإرادة والمشية على عكس ما يذكره بعض اللغويين من أنّ الإرادة تختلف عن المشية في المعنى، فالإرادة هي الطّلب، والمشية هي الإيجاد في قواميس اللّغة³، هذا المفهوم لم يكن محلّ إجماعٍ عند اللّغويين، فنجد أنّ منهم من لم يحسم في أمر وجود فرقٍ بين معنى الإرادة ومعنى المشية، فنجد بعضهم لم يعرض وهو يذكر مفردة "شيء" لمعناها بل اكتفى بشرح وذكر كيف اشتقت العرب هذه المفردة واختلفت في نطقها⁴، ومنهم من اكتفى باعتبار الإرادة هي المشية على ما تعارف عليه بين المتكلمين.

أمام هذا الاختلاف الكلامي في مفهوم الإرادة والمشية الإنسانية، ومع إتفاقهم في وجود ترادف

¹ - عبد الرحمان خليل الرحمان، صفة الإرادة الإلهية في الفكر الإسلامي، رسالة مقدمة لنيل الماجستير عقيدة، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، سنة: 1400هـ/1980م، ص 25.

² - الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، مرجع سابق الذكر، ص 272.

³ - الزبيدي، تاج العروس، تح: علي شيري، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ج 1، ص 185.

⁴ - الفراهيدي، الخليل، العين، تح: عبد الوهاب هندراوي، لبنان، منشورات دار الكتب العلمية، ط: 1، سنة: 1424هـ/2003م، ج 2، ص 369.

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

بين أراد الإنسان كذا وشاء كذا، ونظراً لأهميّة هذين الفعلين في فضّ النزاع في مسألة القضاء والقدر يبحث هذا المطلب في تصوّر الإرادة والمشيعّة الإنسانية في القرآن الكريم.

أولاً: الإرادة الإنسانية

بعد تتبّع مادّة "راد" في القرآن الكريم، يجد الباحث أنّها ذكرت في مئةٍ وتسعٍ وثلاثين مرّةً بصيغٍ مختلفة¹، مثل: أراد، يريد، أردت، راودتني، أردناه وغيرها. كما جاءت في مواضع متعلّقةً بالله تعالى، وفي مواضع أخرى متعلّقة بالإنسان وهي محلّ البحث في هذا المطلب.

بحث الإرادة الإنسانية في القرآن الكريم يحتاج إلى بيان الإرادة الإلهيّة في القرآن الكريم، والتي تتجلّى في الآيات القرآنية التي تذكّر وتبيّن للإنسان مهمّته التي أرادها الله تعالى له على هذه الأرض من استخلافٍ وإصلاحٍ، والتزامٍ بما جاءت به التّبوة والرّسالات السّماوية من تذكيرٍ للإنسان بهذه المهمة وقوانين النّجاح فيها. كما وتظهر الإرادة الإلهيّة في القرآن الكريم في الآيات القرآنية المتعلّقة بما حلّ بالسابقين، ممّن أفسدوا في الأرض وخالفوا دعوة التّبيين فاستحقّوا ما لحق بهم من عذابٍ، وهذه السّياقات التي ذكرت فيها الإرادة الإلهية في القرآن الكريم تصبّ كلّها في عالم التسيير الإلهي الذي سنّه في الكون بكلّ تفاصيله وفي الإنسان من قوانين تدير جسده وعليها بُرّجت نفسه².

والإرادة الإلهية كما بيّنها القرآن الكريم لا تتعطلّ ولا تتأخّر وإمّا تستمرّ في السنن النازمة للكون التي تأخذ مجراها وتتفاعل مع ما يُحدثه الإنسان من موافقاتٍ أو مخالفاتٍ لله، وفق الطّريقة التي حدّدها الله سبحانه لها، فلا الظلم المتفشّي بين النّاس ولا الفساد في البرّ والبحر الذي يشهده العالم يعني أنّ إرادة الله التي تندرج في مهمة الإنسان على هذه الأرض قد تعطلّت من قبل الكافر إمّا ما هو إلّا وقتٌ حتى ينال من خالف سنن الله ما قرّرت له الإرادة الإلهية في هذا الكون، وأنّ الإبتلاءات والإمتحانات التي يمرّ بها الإنسان، لا تعني أبداً أنّ الله أراد به السّوء، أو أنّ العدل واللّطف الإلهي قدّرت تعطلّ في حقّه، وذلك لما تقرّه هذه الآية الكريمة ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾³ من أنّ الله في عالم إرادته لا يريد ظلم النّاس.

¹ - حلس عثمان، الإرادة الإنسانية في ضوء القرآن الكريم دراسة موضوعية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2009/1430، ص3.

² - العلواني طه جابر، أفلا يتدبرون القرآن معالم منهجية في التدبر والتدبير، القاهرة، دار السلام، 2010، ص71.

³ - سورة آل عمران، الآية 108

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

القرآن الكريم يقدم لنا الإرادة الإلهية بعيداً عن الإشكالات التي شغلت كتب العقائد من مسألة الجبر وتفصيل مسألة الإرادة في كتب المتكلمين، فبحث الإرادة الإلهية في القرآن يخلص الباحث إلى ما أسماه المفكر المتدبر طه جابر العلواني بعالم الإرادة الإلهية، الذي يتضمن "السنن والقوانين الإلهية مثل ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ و﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ فذلك كله يستحضر المتدبر معه جوانب الإرادة الإلهية لكي يتعلم من تدبره في هذا الشأن كيف يستنصر بسنن والقوانين والإرادة الإلهية¹، في عالم الإرادة الإلهية ومن ضمن سننه سبحانه، ما أراده للإنسان من قدرة في نفسه على الطلب، والتي استعمل معها القرآن مفردة يريد، وأراد، وكل ما يدل على امتلاك الإنسان للإرادة كهبة إلهية متناغمة تماماً مع المهمة المنوطة بالإنسان على هذه الأرض، فكيف هي الإرادة الإنسانية في القرآن الكريم؟

من خلال تتبع مادة "راد" وسياقاتها في القرآن الكريم يمكن تصوّر الكيفية التي عرض بها القرآن الكريم الإرادة الإنسانية، وترتيبه في النقاط الآتية:

1- مكمن الإرادة: تدل الآيات القرآنية المتعلقة بالإرادة الإنسانية أنّ الإرادة تكمن في الجانب غير المادّي للإنسان في نفسه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾²، فالآية هنا تدل على ما وقع في نفس قوم الرسول ﷺ من سؤال يشبه ما سأله قوم موسى عليه السلام لنبيهم، فالقرآن يخبرهم عمّا وقع في نفسهم لذا قال "أم تريدون" ولو كان قد وقع ما أردوا لقال مثلاً أم تسألون نبيكم.

ويدلنا القرآن على أنّ الإرادة في النفس لم تقع في الفعل بعد في سياق ذكر أخلاقيات الطلاق وكيف يتم، في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾³، فهنا الزوج يحمل إرادة إرجاع زوجته إلى عصمته، وإن لم يفعل بعد، وهذه الإرادة تعطيه أحقية فعل إرجاع زوجته إلى

¹ - طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن، مرجع سابق الذكر، ص71.

² - سورة البقرة، الآية 108.

³ - سورة البقرة، الآية 227.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

عصمته إن وافقت إرادته إرادتها في إصلاح ما حدث بينهما من شرح.

- آية الرضاعة أيضا تبين أنّ إرادة الإنسان مكمّنها النفس، ووجودها لا يعني بالضرورة تحقّقها، فقد تملك مرضعة طلب إتمام إرضاع صغيرها، وقد لا تملك ذلك، فهو أمرٌ في نفسها ويرجع إلى اختيارها، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرُّضَاعَةَ﴾¹.

- فالإرادة تقع في النفس وتعبّر عن رغبة النفس في تحقّق أمرٍ، لكنّها لا تؤدّي إلى وقوعه حقيقةً، وهي التي تدفع الإنسان إلى الفعل لتحقيق المراد ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾²، فهنا يعبر أحد ابني آدم على ما تطلبه وتريده نفسه لأخيه، لا على حقيقة ما يقع لأخيه فيكون من أهل النار، وكذلك حال من يريد أنّ يضلّ الناس عن سبيل الله، فهو يريد ما في نفسه لكنّها لا تعني أنّ من أراد لهم الضلال وقع منهم ذلك، وهذا في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالََةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾³.

2- ثنائية الخير والشر في الإرادة: ما يريد الإنسان بداخله يخضع لثنائية الشكور والكفور، فإما تريد نفس الإنسان خيراً أو شراً، وهذا لا يُعرف إلّا من خلال سلوك الإنسان، حيث يخرج تلك الإرادة الكامنة في نفسه من القوّة إلى الفعل، فمخرج الإرادة هو ذلك التحوّل الذي يطرأ عليها حيث تتحوّل من مجرد طلبٍ في النفس يخصّ ويؤثر على صاحبه وحده إلى فعلٍ في الواقع يؤثّر فيمن حول المرید إمّا بالسلب أو الإيجاب.

فمثلا قوله تعالى: ﴿سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوا بِكُمْ وَيَأْمِنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَرِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾⁴، يبيّن كيف أنّ إرادة الإنسان الأنانية تتعارض

1 - سورة البقرة، الآية 133.

2 - سورة المائدة، الآية 29.

3 - سورة النساء، الآية 44.

4 - سورة النساء، الآية 91.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

مع مجتمع الذين آمنوا، الذي تتقدّم فيه الحقيقة والمصلحة العامة على المصلحة الخاصة التي تعمي الإنسان لدرجة أنّه يسلك مسالك باطلةً مضرةً بمن معه لتحقيق مصلحته حتى لو نافق وكذب وحجب الحقيقة، وتخرج هذه الإرادة الأنانية مخرجاً سيئاً بما تحمل من سوء يهدّد مجتمع المؤمنين الذي يختار أفرادهم بإرادتهم الحرّة الصدق والأمان في خدمة مجتمعهم وتقديم المصلحة العامة للمؤمنين على مصلحتهم الشخصية¹.

بيّن لنا القرآن بعضاً من الإرادة السيئة للإنسان، والتي من أبرزها طلب الحياة الدنيا بملذّاتها والانشغال بها عن الهدف الأسمى عبادة الله وتعبيد الكون لعباده سبحانه، وهذا ما كان في حال الملأ الذي خرج عليه يطلب الحياة الدنيا لكنّه لا يملكه، على هؤلاء خرج قارون بكامل زينته، للتفاخر وإغراء من في نفسه تطلب الحياة، فقال تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾²، وإضافةً إلى فساد إرادتهم هناك الكسل وعدم السعي لتحقيق مُرادهم، بل يكتفون بتميّ ما عند الغير حتى وإن كان شرّه أظهر من خيره.

ويبدو أنّ قارون رمز الفساد الإقتصادي في القرآن كان يعرف مجتمعه جيّداً وكيف يبقيه تحت سيطرته، كان يعمل على إضعاف إرادتهم في مزاحمته في ما يملك وذلك بإظهار كلّ ما يملك لهم حتّى يشعروا بالعجز عن تحقيق ما حقّقه هو ويكتفون بطلب الحياة الدنيا دون السعي لتحقيق طلبهم، والذي لو سعوا فيه لزاحموا قارون فيما يملك وهدّدوا إقتصاده الفاسد.

ومن أنواع إرادة الشر التي بيّنها القرآن وبيّن كيف أنّ الناس ينفرون منها، إرادة التّكبر على الناس والتعالي عليهم بالمكانة الدّينية أو الإقتصادية، أو السياسية، وقد حاول الكفّار توظيف هذا الأمر لمصلحتهم، لصدّ الناس عن إتباع النبي، حيث جاء في القرآن الكريم: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولِينَ﴾³، فالكفّار هنا أرادوا إقناع الناس أنّ ما يدعوا إليه النبي هو في الحقيقة دعوة يريد أن ينال بها ما يتعالى به على الناس.

¹ - الفاروقي إسماعيل راجي، التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة، تج: السيد عمر، مصر، مدارات للبحوث والنشر، 2013، ص100.

² - سورة القصص، الآية 79.

³ - سورة المؤمنون، الآية 24.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

الإرادة السيئة هي من إختيارات الإنسان رغم ما تحمله من خطرٍ لصاحبها بما تنمي فيه من تكاسلٍ وإتكالٍ ومكابرةٍ أمام الحقائق التي تعرضها له الرسائل السّاوية وتتجلى أمامه في الكون، وفي هذا السياق جاء في القرآن الكريم ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾¹.

وفي مقابل إرادة الشّر التي تكون عند بعضهم هناك إرادة الخير التي ذكرها لنا القرآن في سياق قصص الأنبياء والرّسل والصالحين فمثلا قصّة الرّجل الصالح مع النبي موسى عليه السلام، تدلّ كيف أنّ الإرادة وقعت في قلبه أولاً ودفعته لابتكار خطة تكفّ الظالم عن سفينة المستضعفين، وعندما وافقت إرادته فعله وتحققت في الواقع استطاع تحقيق الهدف، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾².

إنّ إرادة الخير هي الإختيار، تفضّل الله به على الإنسان مع إعطائه إمكانية تحقيقه في كلّ وقته من النهار وإن لم يتمكن ففي كلّ وقته من الليل، وهذه حجّة على الإنسان أنّه أعطاه سبحانه القدرة النفسية على طلب الشيء وأعطاه الزمن مساحةً مجانيةً لا يتطلب منه بذل أي جدّ للحصول عليها، وهذا كلّه دون مقابلٍ ليعمل على تحويل هذه الإرادة إلى سلوكٍ أو فعلٍ متجسّد، وفي هذا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾³.

وأسمى ما تطلبه النفس من خيرٍ هو إرادته فعل الخير دون إنتظار مقابلٍ من الناس، فهي إرادة خيريةٌ خاليةٌ تماماً من نية الحاجة لما سوى الله عزّ وجل، فلا تسوّل نفس الطالب لهذا الخير أنّه يريد من الناس أي مقابلٍ مادّي أو معنوي حتّى وإن كان مجرد شكرٍ مقابل إحسانه، فأرادته الطيبة هي في سبيل الله وحده لا شريك له، وهذا ما بيّنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾⁴.

لا يملك الإنسان أن يعرف ما يكمن في النفس من إرادة ما لم يترجم المرید طلبه في فعلٍ أو قولٍ، لكن هذه التّرجمة قد تكون بعكس ما تخفيه النفس من إرادةٍ، ولهذا ينبّه القرآن إلى ضرورة التّحقّق من

1 - سورة القيامة، الآية 5.

2 - سورة الكهف، الآية 79.

3 - سورة الفرقان، الآية 62.

4 - سورة الإنسان، الآية 9.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

قول أو فعل الإنسان والنظر إلى مبرراته ومخارج قوله أو فعله قبل التسرع إلى تصديق قوله، مهما كانت إرادته تبدو خيرة، وهذا في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾¹، وفي قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾²، فكما ذكر عدنان الرفاعي فالإرادة "هي توجيه قدرة وتصورها وتفكيرها وعزمها وموازنتها للأمور وتطلعها، بإتجاه الغاية التي تريد الذات إتخاذ قرار وتصوير لها"³.

يعلم القرآن الإنسان بأن تفعيل الإرادة وإخراجها من القوة إلى الفعل، لتصبح عملاً ملموساً في الواقع يحتاج إلى السعي لتحقيقها وذلك عن طريق:

- حاجة الإرادة إلى عالم الأسباب حتى تخرج إلى الواقع: إرتباط الإرادة بالنفس المجردة، فبعد إرادة شيء ما وطلبه يحتاج المرید إلى إكتشاف الأسباب، لأنّ الإرادة تبقى حبيسة النفس عاجزة عن الخروج إلى الفعل، مهما بلغت شدتها في النفس، ما لم يكتشف المرید الأسباب المقضية إلى تحقيق إرادته، ويبين لنا القرآن كيف أنّ الإرادة تحتاج إلى عالم الأسباب وتوفّر شروط في المسبب تجعل من إرادتها ذات معنى، وقوة باعثة للأحسن.

ففي القرآن الكريم ما يدلّ على أنّ الإرادة في غير عالم الأسباب تبقى مجرد طلب في النفس، وهذا ما يحدث مع من أراد الخروج من السعي في غير عالم الأسباب، تبقى إرادته مجرد أمنية لا يمكن تحقيقها أبداً، وهنا إشارة إلى أنّ تحقيق الإرادة يحتاج إلى وقتٍ محدّد وأن فواتها سيضيع على الإنسان تماماً تحقيق ما يريد ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾⁴.

فهذه الآية توجّهنا إلى أنّ إستحقاق العذاب يتطلّب تحقّق أفعالٍ موجبة لذلك الإستحقاق إضافةً إلى إرادة الفساد والظلم، وأنّ من طلبت نفسه السوء وفعله بين الناس يكون ممّن يستحقّون العذاب

1 - سورة الأحزاب، الآية 19.

2 - سورة النساء، الآية 62.

3 - الرفاعي عدنان، القدر نظرية قرآنية في مسائل القضاء والقدر، دار الخير للطباعة والنشر، ط:4، 2011، ص 137.

4 - سورة الحج، الآية 22.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

الْأَلِيمِ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴾¹ .

آية أخرى تدلّ على أنّ القرآن لم يناقش هل للإنسان إرادة، إنّما يُقرّ وجودها حقيقةً لكن يدلنا على أنّها لا تفيد شيئاً ما لم تقترن بإمكانية التحقيق. فمثلاً الله لم يجعل في هذه الأرض ما يمكن الإنسان الكافر منذ أول الخلق إلى نهايته إلى أن يطفى نور الله يمكن أن نقول أن يخلو الكون من تجليات تدلّ الإنسان على مرّ الزمان على الله سبحانه، ومادام الخالق لم يجعل سنناً لذلك فيبقى سعيهم لإطفاء نور الله مجرد إرادة خالية تماماً من إمكانية التحقق في الأرض، ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾² .

ويقرّر القرآن أن خلوّ إرادة الإنسان من التزعة الاستعلائية في الأرض، والأنانية المؤدية إلى الفساد هي وحدها من تجعله يستحقّ نيل الرضا في الآخرة، وأنّ من يملك حسن الحياة الدنيا والآخرة هو من يملك إرادة طيبة باتخاذ سبل الوقاية فكان بذلك من المتقين، فنزع إرادة الاستعلاء من النفس يكون باتخاذ سبل وقاية النفس من هذا المرض مثل البحث في النفس لمعرفة حجم وحقيقة الإنسان في هذا الكون الكبير، والتذكّر والتفكير لمعرفة عظمة الخالق التي تجعل النفس فقيرة جداً أمام عظمتها وقوتها ولطفها سبحانه، فنفس بهذا السمو مع إتخاذ سبل الوقاية وحدها تؤهل النفس لتنال الحسنى في الدارين وتجعلها مع المتقين ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾³ .

– ضرورة معرفة الإنسان لما يريده بالضبط لأنها هي التي تحدّد مقصده من الفعل

تحديد الإنسان لما يريده هو الذي يحدّد سلوكه في الحياة الدنيا، ونساء الرسول ﷺ كمثال على ذلك، فتحديدهن لما يردنه من هذه الحياة هل الأمور المادية أم تحقيق أمر الله بالإحسان في الأرض وإرادتهن لله ورسوله، هو الذي سيؤثّر ويقرّر حقيقةً على سلوك المرید في الحياة، وهذه الآيات تدلّ

¹ – سورة الحج، الآية 25.

² – سورة الصف، الآية 8.

³ سورة القصص، الآية 83.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

حقيقةً على أنّ المطلوب من الإنسان أن يحدّد مراده ويكون صادقاً في ذلك لأنّ ذلك المراد هو الذي سيتحوّل إلى سلوكٍ يوميٍّ يجعله يستحقّ إمّا الحياة الدنيا فقط، أو ينال الحسنَى في الدارين ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا وَإِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾¹.

3- مميزات الإرادة:

- تتميز في كونها حرّةً فلاإنسان أن يريد ما يشاء، إرادة الفعل لا تعني الفعل بالضرورة، ما أحلّ الله من الطيبات للإنسان على هذه الأرض، لا يعني بالضرورة أن يتمتع بها الإنسان وإنما جعل الله ذلك راجع لإرادة الإنسان، ومثال ذلك ما جاء في القرآن من أنّ الله عدّد للنبي ﷺ، ما أحل له من نساءٍ ليتخذهن أزواجاً، وربط ذلك بشرط إرادة النبي عليه الصلاة والسلام لذلك جاء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَمِكَ وَبَنَاتِ عَمَمَاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكِ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يُكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾².

- هي الجانب التصوّري السابق للفعل، وهي الحافز الأوّل القويّ في النفس الإنسانية الذي يسبق الفعل ويدفع الإنسان للقيام به حتى قبل التصور:

موسى عليه السلام لم يخرجهم من أرضهم كما ادّعى فرعون وأتباعه، إنّما استعمل فرعون هذا الإدّعاء لإظهار سوء إرادة موسى عليه السلام، والتي كانت كافيةً لتجعل السحرة يقفون معه ضدّ موسى ويواجهوا إرادة موسى عليه السلام قبل أن تتحوّل إلى فعلٍ يخرجهم من أرضهم، وهذا مما يدلّ على معرفة الإنسان بقوة الإرادة التي حتّى وإن كانت من فردٍ واحدٍ وضدّ جماعةٍ فإنّها يمكن أن تهدّد تلك الجماعة ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾³.

¹ - سورة الأحزاب، الآية 28، الآية 29.

² - سورة الأحزاب، الآية 50.

³ - سورة الشعراء، الآية 35.

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

تدلّ أيضا على قوّة الإرادة الدافعة للفعل، وكيف أن السبب وهنا فرعون إستخدم إستراتيجية تزيف إرادة موسى عليه السلام وهارون عليه السلام بهدف تشتيتهم وتشكيكهم في الطلب النفسي المراد تحقيقه.

- أن تملك الإرادة لا يعني أن تفعل: هي طلب لا يعني وقوع الفعل ضرورة، أو فالتقل تحويل الطلب الصوري إلى شيء ملموس في الواقع ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الصَّالِحِينَ﴾¹، وفي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْبِطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ﴾².

- ملازمة الإرادة للإنسان في الدارين: الإرادة لن تنفك عن النفس الإنسانية فهي ملازمة لها، حتى يوم القيامة {بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُنشَرَةً}³.

-القوة: وفي موضع آخر من القرآن يأمر الله الرسول أن يعرض عمّن اقتربت إرادته في طلب الحياة الدنيا وتمثل فعله في الإعراض عن ذكر الله، وهذا دلالة عن قوة إرادة الإنسان فمجرد إرادة الأمر السيئ على الطيب أن يتعد عمّن يريد ذلك، فمجرد إرادة هذا فيه خطر على الطيب ودليل الفساد في المرید والدليل المادي على الإرادة الباطنية هو السلوك وهنا تمثل في الابتعاد عن ذكر الله ﴿فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾⁴.

- هي مما يميز الإنسان عن باقي الكائنات: التي لا تطلب الأمر أو تريده إنما تؤديه إستجابة لغرائها، وهذا الطلب في الإنسان الذي يكون إمّا طلباً للخير أو للشر هو من تجليات هبة الحرية ومنحة المسؤولية التي ميّز بها الله الإنسان ليستحق أن يكون بها خليفة لله في الأرض، وينال الجنة بإستحقاق في

1 - سورة القصص، الآية 27.

2 - سورة القصص، الآية 19.

3 - سورة المدثر، الآية 52.

4 - سورة النجم، الآية 29.

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

الآخر، وكل هذا من لطفه سبحانه بهذا الكائن حيث كلّفه بمهمةٍ أسمى ولم يتركه عبثاً بل أمده بإمكانياتٍ ووسائلٍ لتساعده على تأدية هذه المهمة، وجعل أهمّها في نفسه إرادة مخفية في ذاته لا يملك لأحد سلطة عليه فيها.

من خلال تتبع الآيات القرآنية والسياقات التي ورد فيه الفعل أراد ويريد ويريدون يتضح أنّ القرآن الكريم لم يبحث تماماً في هل الإنسان له إرادة حرة، إنّما كلّ السياقات جاءت تدل على أنّ له إرادة يُقصد بها الخير والشر، له أن يصبح بها سيّداً على باقي الناس إن تمكن من جعل فعله موافقاً لها واتّخذ أسباب تحقيقها، كما جاءت كلّ السياقات تذكر الإنسان بقوة هذه الإرادة التي وهبها الله إياها وما يمكن أن يفعل بها في الأرض لكن بشرط أن يخرجها من مجرد تصوّر في ذاته إلى فعلٍ ممارسٍ في حياته ليحقق بها هدفه. والهدف يتحقّق ما إن إمتلك الإنسان إرادةً وسخر أسبابها بغضّ النظر عن مقصده إن كان طيباً أو فاسداً.

ثانياً: المشيئة

لا يتصوّر العقل المسلم وجود شيءٍ في الكون إلّا ما أوجده سبحانه وتعالى، فكلّ شيءٍ في هذا الكون داخلٌ في المشيئة الإلهية وهذا ما تدلّ عليه الآية القرآنية ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾، فلا مشيئة للإنسان إلّا في حدود المشيئة الإلهية التي سخرت الكون للإنسان ومكّنته من إكتشاف سننه واستغلاله لتحقيق غاياته وتصوّراته التي يريدونها في ذاته¹.

فإذا كان عالم الإرادة هو الذات الإنسانية كما بيّنت لنا الآيات القرآنية فإنّ عالم المشيئة هو الجانب الماديّ من الوجود من زمانٍ ومكانٍ ومادّة²، فالمشيئة هي "عالم الخلق والجعل والتحوّل والانتقال والتشبيّه لأيّ شيءٍ لم يكن قبل ذلك شيئاً مذكوراً ثمّ كان، فكلّ ما ذكره سبحانه من الأشياء ينبغي للمتدبّر أن يدرك أنّه قد صار شيئاً بعد أن لم يكن بمشيئته جلّ شأنه"³، شاء الله أن يزود الإنسان بوسائل ماديّة تمكّنه من تجسيد إرادته في العالم المحسوس الذي أنزل إليه، فجعل للإنسان مشيئةً في هذا

¹ - الرفاعي عدنان، مرجع سابق، ص158.

² - نفس المرجع، ص151.

³ - العلواني طه جابر، أفلا يتدبرون القرآن معالم منهجية في التدبر والتدبير، مرجع سابق، ص71.

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

العالم يُخرج بها الفكرة من القوّة إلى الفعل، وذلك بعد أن يتعمّق في عالم الأسباب الذي يسير عليه الكون ويتمكّن من فهمها وتسخيرها وتعبيد الأرض بها للمؤمنين.

فما كان الإنسان ليتمكّن من تسخير الأرض كما هو مطلوب منه، ومن عبادة الله وخلافته في الأرض إن لم يملك المعارف والعلوم التي تجعله يفهم كيف بدأ الخلق بدايةً من خلقه هو وصولاً إلى خلق الحياة الدّنيا التي وجد نفسه فيها، من كون الإنسان يبدو أمامه ضعيفاً حتى يتعلّم كيف يعمل هذا الكون لكي يتمكّن من إستغلال محاسنِه وإتقاء قبحه، فكّلما تطوّرت العلوم والمعارف تمكّن الإنسان من مواجهة قوى الطّبيعة وتسخيرها لخدمته، وكلّما فهم جسده عرف سبل الوقاية للحفاظ على هذا الجسد أطول مدّة ممكنة بصحةٍ وعافيةٍ، وكلما تفكّر في النفس والخلق عرّف حدود النَّفس وآدابها وتذكّر الغاية من خلقها، ففي هذا العالم المادّي لم يترك الإنسان دون أدواتٍ للمشاركة في وتوجيهه للخير وللصالح العامّ إنّما شاء له الله سبحانه أن يملك القدرة على التغيير والتسخير فيه، فعالم المشيئة كما ذكر طه جابر العلواني رحمه الله هو: "عالم المشيئة هو عالم يتوقف على معرفة قواعد العمران ودعائمه وسبل الإستفادة بالمسخرات"¹.

والمشيئة الإنسانية في عالم المشيئة هي القدرة التي أودعها الله سبحانه وتعالى في الدّات الإنسانية، على كشف الأسباب والسّعي لمعرفتها والتعلّم من أجل إتخاذ الأسباب لتحويل إرادة الإنسان وغايته إلى شيء ملموسٍ وموجودٍ في عالم المادّة، فالله سبحانه وتعالى جعل للإنسان قدرةً على التفاعل مع عالم المادّة وتسخيرها لخدمة مقصد خلافة الله في الأرض أو خدمة الغاية الخاصّة للإنسان².

في الهداية مثلاً الله يهدي لنوره من يشاء وليس من يريد، لأنّ الهداية تتطلّب عمل القلب والجوارح، إتباع نور الله يكون بالفعل، لذا يتبعه من يشاء من له الإرادة والقدرة في تمحيص واستكشاف أسباب الإستهداء بنور الله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ

¹ - العلواني طه جابر، مرجع سابق الذكر، ص71.

² - الرفاعي عدنان، مرجع سابق الذكر، ص144.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ¹، وفي قوله يهدي لنوره قد يُفهم نوره هو تجلياته سبحانه في الكون المنظور، وهنا أي من يشاء أن يُهدى لنور الله هو من يعمل على فحص قواعده وقوانينه سبحانه في الخلق وأيضاً في قوله تعالى ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾² وفي قوله تعالى: ﴿ذَلِكِ الْيَوْمَ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا﴾³.

جعل الله الإنسان حراً في مشيئته أي أنه هو من يختار بعد اتخاذ الأسباب وإيجاد الأشياء في العالم المادي هل يأخذ ما يتخذ أسبابه أم يتركه ومثال ذلك في قصة الرجل الصالح مع سيدنا موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾⁴، وارتبطت المشيئة الإنسانية في القرآن بالأفعال التي يملك الإنسان اتخاذ أسبابها، فمثلاً قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾⁵ أي من اتخذ أسباب الذكر ذكره، وفي قوله سبحانه أيضاً: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾⁶ فمن اتخذ أسباب التقدم وفهم سننه تقدم ومن اتخذ أسباب التأخر تأخر، حتى في مسألة الإيمان، وفي قوله تعالى: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾⁷ وذلك لأن الإيمان لا يكون بالاطمئنان والأمن الذي يقع في الذات المؤمنة فقط، وإنما يتعلق أيضاً بالمشيئة الإنسانية التي تتجلى في الأسباب التي يتخذها المؤمن للتعبير عن إيمانيه وللتحقق بذلك الإيمان في الواقع واختيار سبل الله لإتباعها والالتزام بشريعة الله في أفعاله ومقاصده⁸.

يبين القرآن أن الإيمان يكون في عالم المشيئة، لهذا فأهل الأرض منهم من شاء الكفر ومنهم من شاء الإيمان، فمن عزف عن اتخاذ سبل الإيمان كان من الكافرين، ومن حرص على اتخاذ سبل الإيمان

¹ - سورة النور، الآية 35.

² - سورة المدثر، الآية 29.

³ - سورة النبأ، الآية 39.

⁴ - سورة الكهف، الآية 77.

⁵ - سورة عبس، الآية 12.

⁶ - سورة المدثر، الآية 37.

⁷ - سورة التكوير، الآية 28.

⁸ - عدنان الرفاعي، مرجع سابق الذكر، ص 146.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

وعمل بشريعة الله في الأرض كان من المؤمنين، لذلك جاءت الآية الكريمة تذكّر المؤمن ألا يحزن من وجود الكفار على هذه الأرض ومن شعوره بالعجز عن دعوتهم للإيمان، فقال تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِطًّا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾¹ كما وتبيّن هذه الآية سنّة الإمهال الإلهية حيث يمهل من إختار الكفر إلى الآخرة.

المشيئة الإلهية على هذا تحتمل النقيض، فهناك في عالم المادة من يمكنه أن يؤمن ومن يمكنه أن يكفر مادام الإيمان والكفر يقع في المشيئة حيث إمكانية وقوع المتناقضين، حسب إتخاذ الأسباب عكس عالم الإرادة، حيث يقع فيه المراد بوجه واحد لا يحتمل النقيض، فالذات التي تريد الكفر لا يمكن أن تريد الإيمان في نفس الوقت.²

كما تؤكّد لنا الآيات القرآنية أنّ المشيئة الإنسانية متعلقة بالفعل الإنساني في عالم المادة، وأتّح إخراج المراد من القوة إلى الفعل، وذلك في عدّة مواضع من القرآن الكريم مثل قوله تعالى للنبي ﷺ عندما استأذن منه الذين معه، فطلب الله منه أن يأذن لهم ويستغفر لهم إن شاء، وكلا الفعلين يقع في عالم المشيئة الإنسانية: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنَ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾³.

وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾⁴، يبين لنا الله أنّ إتباع سبيل الله تكون بفهم ومعرفة أسباب هذه السبل وإتباعها بالفعل وليس بمجرد إمتلاك رغبة إتباع السبيل، كما وأنّ المشيئة الإنسانية تتعلّق تماماً بالفعل في علاقته التي يشاءها مع من حوله ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمِنْ ابْتِغَاءِ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا﴾⁵ فالرسول في علاقته مع أزواجه مرتبطٌ بالفعل وليس بمجرد القول

¹ - سورة آل عمران، الآية 176.

² - عدنان الرفاعي، المرجع السابق، ص 153.

³ - سورة النور، الآية 62.

⁴ - سورة الفرقان، الآية 57.

⁵ - سورة الأحزاب، الآية 51.

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

والإرادة، فعلاقتنا الإنسانية متواجدة في عالم المشيئة التي نكتشفها ونفهمها ونسيّرهما والتي هي أقوم كل ما تفكرنا في أسبابها وفهمناها وأحسننا الأخذ بها.

تبيّن لنا هذه الآية الكريمة كيف أنّ عالم المشيئة هو العالم الذي تستغلّ فيه المواد في الزمان والمكان لتخرج الإرادة إلى أشياء، وهذا ما حدث في زمن سليمان عليه السلام عندما كان عماله يحوّلون إرادته إلى أشياء في عالم المادة، أشياء تيسّر حياة الناس وتطوّرها، وفي هذا قال تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾¹، فالمشيئة الإنسانية هي الملكة الإلهية التي للإنسان حرية تفعيلها في عالم المادة، وذلك بالعلم والمعرفة لفهم سبل استغلال هذه المادة .

فهم ومعرفة عالم المادة الذي يعيش فيه الإنسان يكون بالإحاطة بالشيء المراد، وذلك بفهمه وفهم طريقة عمله ظاهراً وباطناً، والتّعرف على نوااميس عمله والحفاظ عليه والاستفادة منه، والله سبحانه وتعالى شاء أن يكون للإنسان بعض الإحاطة بما شاءه سبحانه، وهذا ما تبينه الآية الكريمة: ﴿لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾².

جاءت أغلب آيات الرزق في القرآن مرتبطةً بالمشيئة في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾³، وذلك بياناً للناس أنّ الرزق مرتبطٌ بسعي الإنسان وبمدى إتخاذه سبل نيل رزقه في هذه الدنيا، فالله سبحانه وضع الرزق في هذه الأرض وأعطى للإنسان وسائل لتحصيل هذا الرزق، ويسر له بما زوّده من قدرات تسخير سبل الرزق لحصوله⁴.

تتميّز المشيئة الإنسانية عن الإرادة في كونها تلازم الإنسان المؤمن في الدنيا وفي الجنة، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ

¹ - سورة سبأ، الآية 13.

² - سورة البقرة، الآية 255.

³ - سورة الاسراء، الآية 30.

⁴ - الرفاعي عدنان، مرجع سابق الذكر، ص142.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

الْعَامِلِينَ ﴿ وَأَيْضًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾¹ وفي قوله تعالى ﴿ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ﴾²، فهذه الآيات تبين لنا كيف أنّ المؤمن في الجنة تبقى له المشيئة، ولكن مشيئة الجنة لا تحتاج إلى المعرفة والعلم واتخاذ الأسباب لتحقيق مشيئتهم، إنّما مشيئتهم تتحقق مباشرة، فلهم ما يشاءون من عند ربهم، وليس عند اتخاذ أسباب تحقيق المشيئة وبذل الجهد لذلك وهذا فضل الله العظيم.

يخلص البحث في مطلب الإرادة والمشيئة الإنسانية في القرآن الكريم إلى نقاطٍ أساسية تتمثل في

الآتي:

- الإرادة والمشيئة هبة إلهية للإنسان، تتناغم تماماً مع ما أوكل الله للإنسان من مسؤولياتٍ على هذه الأرض لتحوّله لاستحقاق العذاب أو الأجر في الآخرة، وهما تجلّ لمساحة الحرية التي وهبها الله سبحانه وتعالى للروح الإنسانية.

- هناك اختلاف بين الإرادة والمشيئة الإنسانية من ناحية المساحة المتواجدة فيهما كليهما، ومن حيث الوظيفة المنوطة بكلّ منهما، فالإرادة عاملها الذات والمشيئة عاملها العالم المحسوس من مادّة وزمانٍ ومكانٍ، والإرادة هي الدافع والمشيئة هي الفعل، أو يمكن القول الإرادة هي التصوّر والمشيئة هي تجسيد ذلك التصوّر في زمانٍ ومكانٍ محدّدٍ باستغلال المادّة المناسبة.

- الإرادة والمشيئة كلاهما تدلّ على مساحة الحرية التي وهبها الله للإنسان، وإن كانت الإرادة تتضمن مساحة حرية أكبر باعتبارها تصوّر لا يقيده شيءٌ، والمشيئة إن صحّ التعبير هي مساحة لإخراج إرادة الحرية لتحرّر من ضغوطات عالم المادّة وذلك بفهم أسبابها وتسخيرها لخدمة الإنسان.

¹ -سورة الشورى، الآية 22.

² -سورة ق، الآية 35.

المبحث الثاني: السلطة السياسية في القرآن الكريم

المطلب الأول: السلطة الفرعونية بين القوة المادية والعقدية في القرآن الكريم

يبحث هذا المطلب في النموذج السلطوي السياسي البشري المستبد الذي ذكره القرآن الكريم، وهو فرعون زمن النبي موسى عليه السلام المذكور في عدّة مواضع من القرآن الكريم، وقد ذكرت مواجهته مع موسى عليه السلام في القرآن في عشرين موضعا، وذكرت قصته في القرآن في عدّة سور من القرآن وبتفاصيل مختلفة.

الفرعون هو لقب لحاكم مصر في الفترة الزمنية التي أرسل فيها نبي الله موسى عليه السلام، ففي نظام الحكم المصري في تلك المرحلة كان الفرعون هو من "... يقف على رأس الدولة، وفرعون لقب... وهو يجمع السلطات التشريعية والتنفيذية بيديه. ولا يبي قرارا على المشاورة إلا في الملمات التي قد تؤثر عليه شخصيا، إن لم يحصل بظنه على مساندة قوية من ملئه..."¹، وهو الشخصية الطاغية التي ذكر القرآن أنّ نبي الله موسى عليه السلام قد أرسل إليها، فكلّ الأنبياء في القرآن أرسلت إلى أقوامها إلا موسى عليه السلام أرسل إلى فرعون، حيث جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾²، وفي قوله تعالى: ﴿أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾³، وقوله أيضا: ﴿أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾⁴.

تخصيص رسالة موسى عليه السلام بتبليغ فرعون، كأنّها تدلّ على شدّة القمع الذي وقع من فرعون على شعب مصر، حتى محا الشعب تماما وبقي هو فقط، فصارت إرادة فرعون هي الإرادة الحرة الوحيدة في مصر، "وهذا أول مايفعله استبداد الطغاة بالشعوب..إنّه يعدم إرادة الناس...ويجهز عليها ويدمر حرية الإنسان التي هي أهم جزء من كرامته كإنسان"⁵، وإرادة الإنسان الحرة هي أهم ما يجعل الإنسان يختار

¹ - الدجاني زاهية، المفهوم القرآني والتوراتي عن موسى وفرعون، إيران، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، ط:1، سنة1418هـ/1989م، ص87.

² - سورة المزمل، الآية 15.

³ - سورة النازعات، الآية 17.

⁴ - سورة طه، الآية 124.

⁵ - بمحج أحمد، فرعون والطغيان السياسي، لبنان، العصر الحديث للنشر، الطبعة:1، 1988/1408، ص8.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

طريقة حياته ودينه الذي يرتضيه لنفسه، ويكون مسئولاً بهذا الاختيار أمام نفسه وأمام الله، لكن فرعون أُرهب شعبه وطغى حتى نسي الإنسان في ظلّ حكمه أنّ له إرادة حرّة غير إرادة الفرعون .

لم يكون إرسال نبيّ الله موسى عليه السلام إلى فرعون خاصة هو وحده ما يجعل المتدبّر للقرآن الكريم يتساءل عن سبب هذا التمييز في دعوة موسى عليه السلام، وإنّما إرسال نبيّ آخر مع النبيّ موسى عليه السلام إلى فرعون، حيث جاء في القرآن الكريم: ﴿ اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴾¹، وجاء أيضا قوله تعالى: ﴿ فَاتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾²، فأرسل الله إلى فرعون مع النبيّ موسى أخاه هارون عليهما السلام، وهذا التميّز في قصة فرعون وموسى عليه السلام في القرآن يشغل العقل حقا بسؤال ما خطورة سلطة فرعون التي جعلت الله سبحانه يبعث له برسالة سماوية، ويرسل له نبيين في وقت واحد؟

للإجابة عن هذا السؤال في هذا المطلب، يجدر بالباحثة تتبع الآيات القرآنية التي تبيّن ما طبيعة السلوك الفرعوني، وما السياسة التي انتهجها مع شعبه، وكيف تمكّن من امتلاك هذه السلطة والنفوذ على الأرواح الإنسانية، وعلى الإرادة الحرة للإنسان، قبل أن يملكها على الأرض والممتلكات المادية. **أولا: السلوك الفرعوني في القرآن الكريم .**

تمتاز شخصية فرعون بالعديد من الصفات السلبية، التي تنمّ عن شخصية لشخص فقد السيطرة على توازنه، وذلك عندما اغتر بما أوتي من مال وملك وصحة في هذه الأرض، وغفل عن أنه هو بما يملك عبدا لله، وأنّ ما أوتي ما هو إلّا محض تفضّل من الله، وابتلاء له في هذه الحياة الدنيا. يمكن حصر سلوك فرعون في ثلاث صفات أساسية، تفضي كل منها به إلى سلوك آخر أسوء، فمثلا الاستكبار يفضي إلى الغرور، والطغيان إلى الاستبداد، والإسراف إلى الظلم، وهكذا...

1-الاستكبار: الإستكبار في اللغة هو: " الامتناع عن قبول الحق معاندة وتكبرا"³، فالمستكبر في اللغة هو الذي يرفض الرأي أو الحق البيّن الظاهر، رغم علمه بأنّه الحق، فرفضه هذا مبني عن علم وليس

¹ - سورة طه، الآية 43.

² - سورة الشعراء، الآية 16.

³ - ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، القاهرة مصر، دار المعارف،

كورنيش النيل، دت.، ج5، ص126

الفصل الأول.....قراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

عن جهل، ورفضه هو فقط نتيجة لإرضاء مرضه النفسي الذي يجعله يعتقد أنّ رأيه هو الحق ولا رأي سوى رأيه .

ويذكر القرآن سلوك الاستكبار في فرعون في مواضع منها قوله تعالى: ﴿ وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ﴾¹ وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ وَهَارُونَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَاهُ بآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴾²، وفي قوله تعالى: ﴿ وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ ﴾³، وفي قوله تعالى أيضا: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ وَهَارُونَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَاهُ بآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴾⁴، وفي قوله تعالى: ﴿ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَاهُ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ﴾⁵، وسلوك الاستكبار لم يقتصر على فرعون وحده، بل عليه وعلى أتباعه المقربين، حيث اعتقدوا بأنهم أفضل الناس وأفهمهم، ووحدهم يحق لهم الفعل والأمر.

كان من مظاهر استكبار فرعون بين الناس اعتقاده بأنه يملك إرادة الناس، وبأنه لا يحق لأحد التصرف من إرادته. فيجب على الجميع أن ينتظروا أوامر فرعون في كل أمر حتى لو تعلق بما يؤمنون أو يكفرون به، أو بالحق الذي يروونه بازغا أمامهم، فبالنسبة لفرعون يجب أن يستأذنه أولا، وجاء هذا التصوير لسلوك فرعون في قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ أَمَرْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكْرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾⁶.

وبسبب هذا السلوك الذي يجعل صاحبه يرفض الحق ويكفر به مهما كان ظاهرا وأدلتها واضحة، ومهما سخّر صاحب الحق من وقت ودليل لإقناعهم به، كفر فرعون بآيات موسى عليه السلام، وليس لجهله بآيات موسى أو عجز عقله عن إدراكها، وقد ضرب القرآن بذلك مثلا في قوله تعالى:

1 - سورة القصص، الآية 39.

2 - سورة يونس، الآية 74.

3 - سورة العنكبوت، الآية 39.

4 - سورة يونس، الآية 75.

5 - سورة المؤمنون، الآية 46.

6 - سورة الأعراف، الآية 123.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

﴿كَذَابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾¹، فالمستكبر لا مبرر لرأيه ضدّ الحقّ إلاّ إشباع تكبره على الآخرين، ولاعتقاده بأنّه هو من يجب أن يظهر أقوم وأحقّ، لأنّه أحسن من غيره وأفضل منهم، وهذه في الغالب رؤية المالك المستبد لنفسه².

2- الإسراف:

الإسراف في اللغة هو " مجاوزة القصد. وأسرف في ماله عجل من غير قصد، وأمّا السرف الذي نهى الله عنه، فهو ما انفق في غير طاعة الله قليلا كان أو كثيرا، والإسراف في النفقة التبذير"³، فالإسراف هو تجاوز الحدّ المسموح في أي أمر، وهو يتجاوز الحد في المباح حتى يصير غير مباح.

والإسراف في الاصطلاح كما عرّفه الجرجاني في التعريفات هو: " إنفاق المال الكثير في الغرض الخسيس. قيل تجاوز الحدّ في النفقة، وقيل: أن يأكل الرجل ما لا يحلّ له، أو يأكل مما يحلّ له فوق الاعتدال، ومقدار الحاجة. وقيل الإسراف تجاوز في الكمية، فهو جهل بمقادير الحقوق"⁴، فالإسراف بالمعنى الاصطلاحي متوافق مع التعريف اللغوي، في كون الإسراف إنفاق في أمر مباح لكن بغير حدّ.

وصف القرآن الكريم فرعون بأنّه كان من المسرفين، فجاء في قوله تعالى: ﴿فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ﴾⁵. وفي قوله أيضا: ﴿وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ، مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾⁶.

كون فرعون من المسرفين كما قدّمه القرآن الكريم يتماشى تماما مع سلوك الاستكبار فيه، فالذي يعتقد نفسه أفضل من كلّ الخلق وأنّه وحده يملك معرفة الحقّ والأصلح، ويبالغ في حجم نفسه، حيث

¹ - سورة الأنفال، الآية 52.

² - ينظر، أيضا خضر قاسم توفيق قاسم، شخصية فرعون في القرآن الكريم،، لاستكمال الماجستير، نابلس، جامعة النجاح الدولية، 2003، ص19.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج9، ص148.

⁴ - الجرجاني علي بن محمد الشريف، التعريفات، لبنان، مكتبة لبنان، 1985، ص24.

⁵ - سورة الدخان، الآية 31.

⁶ - سورة الدخان، الآية 30، والآية 31.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

جهله بحقيقته توهمه أنه مالك كل شيء ويحق له وحده التصرف بكل شيء وبالطريقة التي يريد، وهو بهذا يشبع أنانيته ويسرف في استعمالها حتى يتجاوز الحد الذي من أجله خلقت أناه، فالسر "... في إعطاء أنانية لها أن تصير واحدا قياسيا لفهم صفات الألوهية، فأساءت بسوء الاختيار، فصرفتها في غير ما وضعت له.."¹.

وحتما من يتجاوز حد الأنانية ويبالغ في تضخيم نفسه سيبالغ في إنفاقه وفي سياسته مع الناس في كل شيء، إذا ظلم بالغ في الظلم، وإذا استعبد بالغ في ذلك أيضا، وتجاوز الحد هو خروج من الوسط والتوازن المطلوب من الإنسان إلى المبالغ والإسراف التي ذمها الله في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾².

3- الطغيان:

الطغيان لغة هو: من "طغى يطغى طغيانا ويطغو طغيانا جاوز القدر وارتفع وغلا في الكفر.....وكلّ مجاوز حدّه في العصيان طاغ.... وطغا الماء والبحر: ارتفع وعلا على كلّ شيء فاخرقه....وطغى البحر هاجت أمواجه..."³. فالطغيان إذن من الناحية اللغوية هو تجاوز الحد لدرجة الإفساد، فطغيان الماء والبحر يؤدي للإفساد، فرغم أنّ الماء هو الحياة لكن إن طغى قد يؤدي إلى الهلاك. هذا الماء إذا ما طغى فما بالك إذا كان الطغيان الذي وصف القرآن به فرعون صراحة وذلك في قوله تعالى عندما أرسل موسى عليه السلام إلى فرعون: ﴿ أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾⁴، وذكره سبحانه في موضع آخر من القرآن في قوله تعالى: ﴿ أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾⁵. ذكر القرآن أيضا أنّ فرعون طغى عندما أرسل كلّ من موسى وهارون عليه السلام إلى فرعون، وذلك في قوله تعالى:

1 - بديع الزمان النورسي، المثنوي العربي، مرجع سابق، ص 145.

2 - سورة الأنعام الآية 141.

3 - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 15، ص 8.

4 - سورة طه، الآية 24.

5 - سورة النازعات، الآية 17.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾¹، وقد ذكر القرآن الكريم أنّ موسى وهارون عليهما السلام تحوفا من طغيان فرعون وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَىٰ﴾²، وما ذكرهما هذا التخوف إلا نتيجة لكثرة طغيان فرعون حتى صار مما يخاف منه النبي موسى وهارون عليهما السلام.

فرعون الذي طغى أي تجاوز الحد في الفساد مع الآخرين ومع نفسه، تمثل طغيانه في تجاوز الحد في الكفر بالله حيث أرسل الله له نبيّن بدل الواحد، كما أرسل معهما تسع آيات بدل الآية الواحدة إلا أنّ فرعون كفر بكلّ هذا. وهنا دليل وتأكيد من القرآن الكريم على طغيان فرعون، في قوله تعالى: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتِ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾³، وفرعون لم يكفر بآيات الله فقط وإنما تجاوز الحد في الكفر، حيث لم يؤمن بالتسع آيات من الآيات التي جاءه بها النبي موسى عليه السلام، فلم يكن كفره بآية واحدة وإنما بآيات عدة.

تجاوز فرعون الحد في الكفر لدرجة إدعاء الربوبية لنفسه، حيث جاء في القرآن أنّه قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ﴾⁴، ولم يكتف فرعون بادعاء الربوبية، بل ادعى بكلّ أنانية واستكبار بعلمه أنّه لا إله غيره، وهذا ما ذكره القرآن على لسان فرعون في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَهٍ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾⁵.

ما ظهر من فرعون من أفعال مارسها مع الناس مقرّهم ومضطهدهم، كلّها تبيّن أنّ سلوك فرعون يرتكز على ثلاث صفات وهي الاستكبار والإسراف والطغيان، والمشارك بين هذه الصفات هو اللاتوازن والمبالغة في رؤيته لذاته، وفي تقييمه للأشياء والأفكار إذا ما كانت من سواها، فكلمًا بالغ في تعظيم نفسه وتجاوز الحد في قياس الأشياء التي يراها هو، وبالغ في ردة فعله، كلّما زاد في تقزيم من

1 - سورة طه، الآية 43.

2 - سورة طه، الآية 45.

3 - سورة النمل، الآية 12.

4 - سورة النازعات، الآية 24.

5 - سورة القصص، الآية 38.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

يعاديه، وتقزيم ومحاربة كل فكرة مخالفة له ومهددة لسلطانه الزائف . لكن هناك تساؤل يطرح نفسه لكل متدبر للآيات القرآنية المتعلقة بفرعون، وهو كيف حتى استكبر فرعون وأسرف وطغى ؟ هل كان للمجتمع الذي حكمه فرعون دور في ظهور واستمرار وتزايد هذه الصفات السلطوية في فرعون؟

إضافة إلى طبيعة شخصية فرعون، هناك عوامل أخرى ساهمت في تفاقم سلوك الفرعون الاستبدادي مع الناس، فالسلطة الفرعونية هي نتيجة لأسباب ذاتية تتعلق بشخصية المستبد ولأسباب خارجية تتعلق بمن حوله من مؤسسات حكم وشعب خانع وخاضع، فأسباب الاستبداد في القرآن تنقسم إلى قسمين، أسباب ذاتية متعلقة بالمستبد نفسه، وأسباب خارجية تتعلق بالبيئة من حول المستبد¹، وهذه العوامل يمكن ذكرها في نقطتين أساسيتين، وهما كالآتي:

1-الملا من قوم فرعون:

الملا لغة: " هم الرؤساء، وسموا بذلك لأهم ملاء بما يحتاج إليه،....وقيل أشرف القوم ووجوههم ورؤسائهم ومقدموهم"²، وهم من أرسل الله إليهم موسى وهارون عليهما السلام كما ذكر في مواضع من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾³. كان لهذه الفئة المقربة من فرعون دورا بارزا في الاستبداد والظلم الذي ظهر من فرعون، وفي الطغيان الذي وصل به الحد أعلن للناس " أنه ربهم الأعلى"، وأنه حسب علمه لا يوجد إله غيره . تمثل هذه الطبقة والتي تسمى بالملا كما أسماهم القرآن الكريم، أو ما يمكن تسميته بطبقة الأشراف حسب الترتيب الاجتماعي في السلطة، كل من الجيش وأرباب النظام الاقتصادي .

فالجيش هو القوة التي يبطش بها الفرعون ويخوف بها المستضعفين في الأرض، وكان الجيش موال تماما للسلطان الفرعوني لا يخرج عن طوعه ولا يعارضه، فقد كان يتمثل كل أوامر الفرعون ودون نقاش، لدرجة أنه سار وراء فرعون في مطاردته لبني إسرائيل ودون التفكير في المصير الذي يمكن أن يلاقه من إتباعه الأعمى لفرعون، ويذكر لنا القرآن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ

¹ - ينظر أيضا الشوايوي نذير نبيل، دوافع تشكّل الإستبداد وسبل إنفاذه في ضوء القصة القرآنية، مجلة جامع القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، عدد:35، شباط 2015، ص5.

² - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج:1، ص 159.

³ - سورة هود، الآية 97.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ أَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ¹، وكان الجيش أيضا يمدّ سياسة فرعون القائمة على تأليه نفسه، وقهر المستضعفين، بالقوة المناسبة لفرض هذا الاعتقاد على الناس، وتخويفهم فلا تكون عندهم الجرأة على التصريح بعقيدة أخرى سوى عقيدة تأليه الفرعون.

وإضافة إلى قوة الجيش التي تدعم سلطة فرعون هناك سلطة المال التي يترأسها قارون، والتي كانت مساندة وموالية تماما لسلطة الفرعون، ويمكن أن نعتبر قارون هو نظام الاستبداد الاقتصادي المتمم لنظام الاستبداد السلطوي الذي كان يقوده فرعون. وكل من الجيش بقيادة هامان أو النظام الاقتصادي بقيادة قارون، كان بخدمته لسلطة الفرعون يخدم مصالحه الشخصية²، وهذا ما تبينه الآية الكريمة ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ³﴾، فملاً فرعون كان لهم الحظ الأكبر من متاع الدنيا .

ويدخل أيضا ضمن المملأ الفرعوني آل فرعون، وآل الشخص هم من يشاركونه دينه وينتمون لشيئته وحزبه سواء السياسي أو الديني، وخاصة في نظام مثل سلطة فرعون والتي تعتمد على مبدأ عقدي وثني في قوتها وهو تأليه فرعون، فآله هم أتباع ما يدعوا إليه من عقيدة وثنية، وربما آل فرعون هم العامل الأكثر تأثيرا على استكبار وإسراف وطغيان فرعون.

ذكر القرآن الكريم "آل فرعون" في مواضع منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ⁴﴾، وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ⁵﴾،

1 - سورة يونس، الآية 90.

2 - ينظر، الدجاني زاهية، المفهوم القرآني والتوراتي عن موسى وفرعون،، مرجع سابق، ص88.

3 - سورة يونس، الآية 88.

4 - سورة البقرة، الآية 49

5 - سورة إبراهيم، الآية 6.

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

وكل هذه الآيات تبين كيف أنّ آل فرعون هم يده التي تستبد بالمستضعفين وتلحق بهم أشد أنواع العذاب، فهم من أخرجوا أوامر فرعون التي طغى بها على بني إسرائيل من القوة إلى الفعل، وشاركوا فرعون في إرادة إبادة بني إسرائيل من أجل إطفاء دين التوحيد الذي يهدد سلطان الفرعون، ومصالح شيعته . وفرعون في النهاية هو فرد من قومه الذين وصفهم القرآن بالظالمين، فهم ظلموا أنفسهم أولاً بأن اتبعوا طريق الضلال، وظلموا غيرهم من بني إسرائيل بأن استباحوا دماء صغارهم وعرض نساءهم.¹

2- خوف المستضعفين:

إضافة إلى شخصية فرعون المريضة التي استبدت به فجعلته يعتقد أنّه الأعلى في الأرض والتي انتهت به إلى الاستبداد بالناس، لاحظ الغزالي جزءاً آخر كان له تأثير على تفرعن فرعون وهو ذلّ وهوان بنو إسرائيل وقبولهم بدور الضعيف أمام سلطة فرعون، وأنّ ضعف بني إسرائيل واستسلامهم التام لرغبة فرعون هو السبب في خروج النبي موسى عليه السلام من حضن أمّه إلى قصر فرعون ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾²، وهذا تدبير إلهي لكي يهيا موسى عليه السلام لمواجهة طغيان فرعون.

فبعيدا عن بني إسرائيل الذين تعودوا الذلّ والمهانة، نشأ موسى عليه السلام في قصر فرعون حيث تعلّم عزة النفس وحررتها وقوتها، ليشبّ على الوقوف في وجه الظلم، ويحبّ نفسه السكوت والرضا بالظلم، وهذا ما يدلّ عليه قول موسى عليه السلام لفرعون الذي حاجّه عندما قتل أحد أتباعه ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾³. فهذا الجواب يبيّن كيف أنّ موسى ما كان ليرى أنّ تربيته في بيت فرعون منة⁴.

كما ويعتبر الغزالي - رحمه الله - أنّ ذكر القرآن لتفاصيل إبعاد موسى عليه السلام وهو رضيع عن حضن أمّه، وتربيته في بيت فرعون حيث سخّرت له العناية الإلهية زوجة فرعون المؤمنة التقية لرعايته

1 - ينظر، قطب سيد، في ظلال القرآن، مصر، دار الشروق، ط: 32، 2003/1423، ص 2589.

2 - سورة القصص، الآية 7.

3 - سورة الشعراء، الآية 22.

4 - ينظر، الغزالي محمد، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص 177.

﴿وَقَالَتِ امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾¹، فيه تذكير للشعوب التي سكتت عن الظالم حتى طغى، ورضيت بالذل حتى استضعفت، أنّ سكوتها عن الظالم هو الذي يزيد من طغيانه، وفي هذه القصة عبرة للذين آمنوا لتذكّرهم أنّ من يوقف الظالم عند حدّه ويحقق العدل، هو مواجهتهم للظالم وصمودهم أمام رغبته المريضة في استعباده وطمس إرادتهم، وأنّ العانية الإلهية محيطة بالمؤمن القوي الذي لا يخاف إلاّ الله².

لا يمكن الاستهانة بالأسباب الخارجية التي ساهمت في بناء شخصية الفرعون الطاغية، خاصة مع ما أثبتته الدراسات في العصر الحديث أنّ الإنسان في بناء شخصيته يتأثر كثيرا بالبيئة المحيطة به، وبالظروف الاجتماعية والثقافية³، فتواجد شخص مثل فرعون يتصف بالاستكبار والإسراف والطغيان، في بيئة مشكّلة من أصحاب مصالح، لا يقولون الحق في وجهه خوفا على مصالحهم، ومستضعفين رضوا بما فعله بهم هو وملئه وسكتوا عنه، كلّها كان لها سهم في ظهور واستمرار السلطة الفرعونية الاستبدادية.

ثانيا: ثنائية الاستعباد والاستبداد في سلطة الفرعون

من خلال آيات القرآن تبدو سياسة فرعون كنموذج كامل للسلطان المستبد، حيث بلغ فرعون حسب آيات القرآن الذروة في كلّ تفاصيل سياسته المستبدة، فقد بالغ في قتل النّاس حتى قتّلهم، وبالغ في ادعاء الربوبية حتى ادعى الألوهية علانية، ويعتبر فرعون من بين كلّ الظلمة الذين ذكرهم القرآن أكثر الظالمين طغيانا حيث أبدع في استحداث طرق تعذيب وإذلال المستضعفين والاستخفاف بهم، بل وتجراً على الأطفال في المهدي، وعلى هتك حياء النّساء، وهذا كلّ في سبيل الحفاظ على سلطانه، واستمرار قوته القائمة على جيشه وماله وعقيدته الوثنية⁴. إنّ فرعون كان متمكنا من إحكام سلطته الداخلية، خاصة مع القبول والدعم المطلق الذي تلقاه من مسئول الجيش همان والاقتصاد قارون في الدولة المصرية، ومن التأييد الديني الذي يجده من شيعته التي تعتبره إلها مثلما قدّم نفسه. يمكن القول أنّ

1 - سورة القصص، الآية 9.

2 - ينظر، الغزالي محمد، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص181.

3 - ينظر، المرجع نفسه، ص154.

4 - ينظر، الغزالي محمد، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، مرجع سابق، ص147.

فرعون اعتمد لحفظ واستمرار سلطته على ثلاث ركائز وهي كالاتي:

1- سياسة التخويف

الخوف شعور طبيعي خلقه الله في الإنسان، يحتاجه ليبقى حريصا حذرا من الأخطار التي يمكن أن يواجهها، لكن تفاقم ذلك الخوف الطبيعي وتحوله إلى دعر يؤدي إلى عواقب وخيمة على نفسية الإنسان حيث تفقد العديد من قدراتها الفطرية مثل الاندفاع للدفاع عن النفس، وعواقب على قدرات عقله حيث يفقد القدرة على التفكير في إيجاد حل للمشكّل الذي يواجهه، وللخوف الغير طبيعي أيضا عواقب على جسم الإنسان حيث قد يتسبب في شلّ حركة الجسم وقدرته عن اتخاذ الوضعية المناسبة للبقاء آمنا .

فرعون الطاغية يرى تماما ما يعود عليه من قوة وتجبر عند إخراج الناس من دائرة الخوف الطبيعي إلى دائرة الدعر والخوف المرضي، لذا استعان بقوة سياسة التخويف المزمن وبكلّ الطرق، ومع كلّ فئات قومه، وفي كلّ أوقات سلطانه، وهذا ما يؤكده القرآن في عدّة مواضع يذكر فيها السوء الذي ألحقه فرعون ببني إسرائيل، في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾¹ . وفي قوله أيضا ﴿وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾²، وفي تذكير موسى لقومه بنعمة الأمان التي أنعم الله بها عليهم بعد أن نجاهم من فرعون، فقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾³، وكما تبين الآيات ففرعون لم يذبح أبناءهم أو يقتلهم أو يستحي نساءهم بغرض الحدّ من تهديد بني إسرائيل لسلطانه، وإنما كان القصد من طغيانه وإسرافه في ظلمهم هو غرس الخوف الغير طبيعي في أنفسهم، فقتل وذبح أبناءهم أمامهم وهم في حالة عذاب وعجز يتجرعون ألم تقتيل فلذات أكبادهم وهتك حياء نساءهم، عذاب وحيد كفيف يجعل النفس تخاف من معذبيها، فما بالك بكلّ هذا الإفراط

¹ - سورة البقرة، الآية 49.

² - سورة الأعراف، الآية 141.

³ - سورة إبراهيم، الآية 6.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

والتلذذ في تعذيب بني إسرائيل، ما درجة الذعر التي خلفها في أنفسهم وما مدى إخراجهم من دائرة الشعور بالأمان تحت سلطان الفرعون؟.

كان الخوف من فرعون، مما صرّح به نبيّ الله موسى عليه السلام أيضا، حيث جاء في القرآن الكريم على لسان موسى عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ ﴾، فتخوف موسى عليه السلام من أن يكذّبه فرعون دليل على أنه يملك معرفة سابقة عن إسراف فرعون في تكذيب الحق . كما كان موسى عليه السلام أيضا خائفا من الانتقام منه بعد قتله المصري الذي استقوى على الذي من شيعته، وفي ذلك قال تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يُقْتُلُونِ، وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ، قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكَ مَلَأْنَا قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرَى وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ¹ .

خوف موسى عليه السلام استمر حتى بعد استجابة الله له وشدّ عضده بأخيه هارون عليهما السلام، وحتى هارون عليه السلام شارك أخاه خوفه، وذكر القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: ﴿ اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى، قَالَا رَبَّنَا إِنَّنا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطَّغَى، قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى²، فبعد الخوف من فرعون الذي تشكّل في نفس موسى وهارون عليهما السلام مما شهداه من طغيان واستكبار وإسراف فرعون، كان الأمر يحتاج طمأنة إلهية بهذا اللطف تعلمهما أنّ الله معهما يسمع ويرى.

اعتمد فرعون وآله سياسة التخويف بدرجة أكبر مع بني إسرائيل، وذلك لما تحمله هذه الفئة من عقيدة تعتبر التهديد الحقيقي لسلطانه، وقد نجح فرعون في غرس الخوف في نفوس بني إسرائيل فلم يتمكنوا من تجاوزه حتى بعد مجيء النبي موسى عليه السلام، حيث يصوّر لنا القرآن العدد القليل الذي دخل في دائرة الأمان مع موسى عليه السلام، فيما أعرض الباقي خوفا من فرعون وذلك في قوله تعالى:

¹ - سورة القصص، من الآية 33 إلى 36.

² - سورة طه، من الآية 43 إلى 46.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾¹. وفرعون أيضا لم يتوقف عن سياسة التخويف الممارسة على بني إسرائيل حتى بعد رسالة موسى عليه السلام، حيث أعدّ قوة جيشه ليرهبهم وأتبعهم بكلّ قوته، وفي ذلك جاء قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ اللَّيْلِ مَا غَشِيَهُمْ﴾².

إنّ شدة الظلم الممارس على بني إسرائيل من طرف فرعون بقصد تخويفهم المزمّن حتى يفقدوا كل الملكات الطبيعية الإنسانية للدفاع وللمواجهة، كانت هي السبب في إرسال موسى عليه السلام إلى فرعون الطاغية، فهو لم يكن فقط رسولا لتصحيح عقيدة فرعون وملئه، "...إنّما كان رسولا إليه ليطلب إطلاق بني إسرائيل ليعبدوا ربّهم كما يريدون."³ ليخرجهم موسى عليه السلام من دائرة الخوف التي أحاطهم بها فرعون، إلى دائرة الأمن وحرية عبادة الله الواحد.

لما كانت سياسة التخويف التي اعتمدها فرعون الطاغية هي الأشد والأعتم التي عرفتها البشرية، ضرب الله بها المثل في القرآن للنبي عليه الصلاة والسلام والذين آمنوا معه ليستأنسوا بها، وتطمئن قلوبهم أنّ الغلبة والأمن من نصيب الذين اختاروا رعاية الله وجواره الآمن، فجاء ذكر طغيان فرعون بيني إسرائيل يذكر ويبيّن للمؤمنين إلى يومنا "... أين يكون الأمن وأين تكون المخافة، وتعلمهم أنّ الأمن إنّما يكون في جوار الله، ولو فقدت كلّ أسباب الأمن الظاهرة التي تعارف عليه الناس .."⁴.

اعتمد فرعون سياسة التخويف مع الملأ من قومه أيضا، وذلك ليضمن عدم تأثرهم بما جاء به موسى عليه السلام، تخويف الملأ من موسى وإيهاهم أن رفضه لموسى عليه السلام ليس رفض سلطان لمن يهدد سلطانه وإنّما رفض من يشكّل خطرا على دين الناس وعلى حياتهم ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾⁵، فهذا التبرير الفرعوني يضمن به تخويف الملأ من موسى، ويضمن به استمالت قلوبهم لناحية فرعون الذي يقف في

1 - سورة يونس، الآية 83.

2 - سورة طه، الآية 78.

3 - قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، 2590.

4 - المرجع السابق، ص 2675

5 - سورة غافر، الآية 26.

وجه من يريد بهم سوءا فيبدل دينهم ويفسد عليهم استمتاعهم في أرضهم.

2- سياسة فرق تسد

السلطة في الأساس هي وليدة الجماعة، فحيث توجد الجماعة والنظام توجد بيئة مناسبة لإعلان السلطة، وذلك لأنّ السلطة تعيّن نفسها حامية لذلك النظام الذي يضمن الاستقرار للأفراد ليتمكنوا من تحسين حياتهم وتسخير ما هو متاح أمامهم من ملذات الدنيا، فتجد الجماعة لاشعوريا نفسها مضطرة لإعلان الولاء للسلطة الحامية لنظام الجماعة، فلا تتحقق السلطة إلا بوجود الجماعة¹.

سلطة الفرعون التي تعدّ نموذجا في الطغيان والظلم، ولتحافظ على نفوذها تسعى للتحكم في كلّ فئات الجماعة واستغلالها فيما يخدم سلطته، وليتمكن الفرعون من ذلك تماما لجأ لسياسة فرق تسد داخل الجماعة التي تخضع لسلطانه، حتى يضمن ألاّ تتحدّ الجماعة وتستعين بقوة كلّ فرد فيها ضده .

بين لنا القرآن الكريم كيف أنّ فرعون فرقّ الناس أحزابا وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُمْ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾²، فكأنّ فرعون هو من أحدث بدعة تقسيم الناس إلى طبقات، فيها المستضعف الذي ينكّل به القوي العالي في الأرض كيفما يشاء .

وسياسة فرق تسدّ تبيّن الجانب المخفي من شخصية الطاغية، حيث أنّه يعيش في خوف وقلق مستمر ممن حوله، فهو لا يثق في أحد، ويعتبر أي احتمال للالتقاء أو اجتماع طبقات أو أفراد مجتمعه المختلفة، هو تهديد لسلطانه، وهو مشروع مضاد لإنهاء حكمه وتقويض ركائزه³، لذا راح يقربّ منه المأى وخاصته، فجعل من قارون وهمان خادمين لأوامره مهما طغى، وقربهم وأشركهم في استكباره في الأرض على الخلق، وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾⁴، ولشدة قربهم منهم أشركهم في استهزائه من موسى عليه

¹ - ينظر، أيضا، إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية-دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي-، لبنان، عالم المعرفة، 1994، ص16.

² - سورة القصص، الآية 4.

³ - ينظر، أيضا، قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص 2674.

⁴ - سورة العنكبوت، الآية 39.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

السلام، حيث خلد القرآن طلب فرعون من قائد جيشه هامان أن يبيّن له صرحا، فقال تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أطَّلِعُ إِلَى إِلَهٍ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ¹، وقال سبحانه: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهٍ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ².

والملاّ من قوم فرعون ليسوا أقلّ منه ظلما وكفرا وأنانية حيث خافوا على مكانتهم بين الناس، وعلى إتباع الشعب لموسى عليه السلام، فيفقدون بذلك مكانهم كمقربين من بلاط السلطة الفرعونية حيث أشاروا على فرعون أن يبيد كلّ من يتبع موسى، واعتبروا أن من يتبع موسى يصير بنفس خطورة الساحر العليم ﴿ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ³، هؤلاء هم الطبقة الاجتماعية المرضي عنها من طرف فرعون، والتي بخدمتها لفرعون هي تخدم مصلحتها بالبقاء في أعلى السلم الاجتماعي. فرعون إذن بسياسة فرق تسد قسّم شعبه إلى طبقة مقربة وأغراها بمتاع الدنيا، وطبقة منبوذة نكل بها حتى لا تهدد سلطانه بعقيدها .

1- لا دين في سلطانه إلا دين الفرعون.

يعتبر الدين في السياسة الفرعونية أهم ركيزة لضمان استمرار سلطته واستعباده للناس، لذا نجد "...أنّ فرعون لا يريد أن يحكم الإنسان فقط، ولكنه يريد أن يحكم الأرواح والضمائر..ولذلك عندما آمن السحرة، قال لهم باستكبار: ﴿ قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ⁴ فهو ينتظر أن يكون الإيمان والكفر بإذن منه هو..⁵، وأي إيمان غير الذي يقرره ويرتضيه فرعون بالنسبة له هو تهديد مباشر لسلطانه، وعليه أن يجنّد ضده كل قوته .

1 - سورة القصص، الآية 38.

2 - سورة غافر، الآية 36، الآية 37.

3 - سورة الأعراف، الآية 111.

4 - سورة طه، الآية 71.

5 - الغزالي محمد، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، مرجع سابق، ص 175.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

جاء موسى عليه السلام برسالة الله إلى فرعون خاصة وكما ذكر القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاَسْأَلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا﴾¹، ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾²، هذه الآية التي تصور لنا كيف أرسل الله موسى وهارون عليهما السلام لفرعون في رسالة خاصة تجمعهم معه فقط، وكيف أمرهم سبحانه بأن يقولوا قولاً ليناً، وهو الخبير بطباع خلقه، فسبحانه أمر النبيين عليهما السلام أن يختارا من القول "ما لا يثير العزة بالإثم، ولا يهيج الكبرياء. ومن شأنه أن يوقظ القلب فيتذكر ويخشى عاقبة الطغيان"³، ويذكرهما سبحانه أن المقصد من قول الكلام اللين لفرعون هو تمني أن يكون هذا سبب في استيقاظ فرعون الطاغية من غفلته⁴.

كلّ هذا اللين في دعوة موسى وهارون عليهم السلام، والمراعاة لشخصيته، قابلها فرعون باتهام موسى بأنه مسحور وذلك ليقنع من حوله أنّ ما صنع موسى عليه السلام هو نفس ما يصنعه السحرة فهو لم يأت بجديد، ثمّ شحذ فرعون كل ما يملك من مكر وخداع لردّ وإبطال ما جاء به موسى أمام الناس، قال تعالى: ﴿فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى﴾⁵، كان أول ما فعل أن حوّل دعوة موسى عليه السلام له خاصة إلى دعوة أمام العلى فعقد موعداً بين موسى عليه السلام وبين السحرة، ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى﴾⁶، وحرص فرعون أن يكون يوم مقابلة موسى عليه السلام يوماً مشهوداً فأعدّ له أكثر السحرة علماً ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ائْتُونِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾⁷، وطلب حضور الناس لهذا الحدث من كلّ المدن فجاء في القرآن ﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾⁸، وكان كلّ هذا التحضير لهذا الحدث المهم بالنسبة لفرعون تحت إشرافه المباشر كما بيّن القرآن الكريم.

1 - سورة الإسراء، الآية 101.

2 - سورة طه، الآية 44.

3 - قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص 2336.

4 - ينظر الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، مصر، دار الشروق، ط: 4، سنة 200/1420، ص 249.

5 - سورة طه، الآية 60.

6 - سورة طه، الآية 59.

7 - سورة يونس، الآية 79.

8 - سورة الشعراء، الآية 53.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

عمل فرعون على تقديم دعاية ضخمة وعلى نطاق واسع لتعلم عن يوم المواجهة وبين من ستكون، تستغل السلطة الفرعونية الجماهير فتحضر لها ما تشغلها به، وتصنع لها وعيا لا جمعيا يجعلها تتحرك دون أن تدرك، وهذا ديدن الجماعة والتي "..... دائما تتجمع لهذه الأمور، دون أن تفكر إلى أنّ حكماها الطغاة يلهون بها ويعبثون، ويشغلونها بهذه المباريات والاحتفالات والتجمعات ليلهوها عما تعاني من ظلم وكبت وبؤس.."¹. أراد فرعون أن يكون اللقاء بين موسى عليه السلام بمثابة احتفال كبير، فهو بهذا يزيّف وعي الجماهير ويشكّل لديهم اعتقاد سابق مفاده أنّ السحرة هم الغالبون، وقد نجح فرعون في ذلك إلى حدّ ما، فلاحظ أنّ الجماهير التي حضرت يوم المواجهة بين السحرة وفرعون، لم تكن تتوقع هزيمة السحرة أصلا، لذا لم يحدّدوا موقفهم في حال انهزام السحرة أمام موسى عليه السلام، بل ركزوا فقط على انتصار السحرة وقرروا إتباعهم²، وقال تعالى: ﴿لَعَلَّنَا نَتَّبِعَ السَّحْرَةَ إِنْ كَانُوا هُمْ الْغَالِبِينَ﴾³، كما أنّ مقصد فرعون من إضفاء جو احتفالي على هذا اللقاء، جعل الغالب الأعم من الناس يشغل بمظاهر اللقاء، عوض التفكير والتدبّر في الآيات التي سيعرضها موسى عليه السلام.

السحرة بدورهم كانوا يعدون أنفسهم لفعل كلّ ما يستعطون من أجل تحقيق غاية فرعون وإبطال دعوة موسى عليه السلام، وكل هذا من أجل نيل مكاسب دنيوية⁴، فكانوا الماكينة الإعلامية القوية التي عملت على إقناع الناس بأنّ ما سيعرضه موسى وهارون عليهما السلام على الناس يوم المواجهة هو مجرد سحر، سيتمكنون هم وباعتبارهم من أمهر السحرة من إبطاله، وأنّ هدف موسى وهارون هو إفساد حال الناس في بلادهم لا غير⁵. كل هذا المجهود المبذول من السحرة في سبيل الحفاظ على دين فرعون هو لنيل الأجر الدنيوي عند فرعون وقال تعالى عنهم: ﴿ فَلَمَّا جَاءَ السَّحْرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لِنَأْتِي لَكَ بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴾⁶.

¹ - قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص 2594.

² - ينظر، الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 286.

³ - سورة الشعراء، الآية 40.

⁴ - ينظر، الدجاني زاهية، المفهوم القرآني والتوراتي عن موسى وفرعون، مرجع سابق، ص 88.

⁵ - المرجع السابق، ص 90.

⁶ - سورة الشعراء، الآية 41.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

جاء اليوم المشهود الذي استعدّ له فرعون وحاشيته والسحرة، وأعدوا له كلّ وسائلهم وبدأت المواجهة بين موسى عليه السلام والسحرة وكما يصورها القرآن في عدّة مواضع، وبتفاصيل أكثر في سورة طه، يقول الله تعالى: ﴿ قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْقَى قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى¹، قد جاءت نتائج المواجهة بين موسى عليه السلام والسحرة مخالفة تماما لتحضيرات وتوقعات فرعون ومن معه، ولم يتوقف الأمر عند انهزام السحرة أمام آيات موسى عليه السلام، بل ازداد الأمر تضيقا على فرعون عندما آمن السحرة بربّ هارون وموسى². آمنوا به بعد لحظات قليلة من إلقاء عصيهم وهم على دين فرعون، قال تعالى: ﴿ فَأَلْقُوا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ³، وكان موقف السحرة غير متوقع تماما كما قال سيد قطب: "والحق أنّ موقف هؤلاء السحرة لا ينفكّ بثر العجب، لقد انتقلوا في لحظة قصيرة من الارتزاق بالضلال إلى قمة التضحية بكلّ شيء في ذات الله، فسبقوا سبقا بعيدا. أمّا فرعون فقد بقي على غروره وعناده، وتساءل بغباء كيف يؤمن الناس دون أن يأخذوا منه إذنا؟ كأنّ ضمائرهم ملك له.⁴"

إيمان السحرة بربّ موسى وفرعون يعني أنّ فرعون قد فقد إحدى ركيزتي سلطته وهي الركيزة العقدية، فالسحرة هم خدام المعبد الذي يحفظ فكرة ألوهية الفرعون، ولا يبقى بذلك لفرعون إلا ركيزة القوة والسطوة، التي لن تصمد كثيرا بدون ركيزة العقيدة⁵، فالسلطان الطاغية يحتاج إلى امتلاك عقيدة الناس وقوة السيف ليحكم سلطانه ويتمادى في طغيانه دون الخوف من مواجهة أحد له. كما أنّ الطغاة أكثر ما يقضّ مضجعهم هو لحظة الوعي⁶ عند شعبيهم والملاّ من شعبيهم خاصة، فإيمان السحرة بربّ

¹ - سورة طه، الآية 65 إلى الآية 70

² - ينظر أيضا، الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 299.

³ - سورة الشعراء، الآية 44.

⁴ - الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 287.

⁵ - ينظر، قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص 2596.

⁶ - ينظر، المرجع السابق، ص 2593.

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

فرعون يعني احتمال إيمان أغلب أتباع أولئك السحرة معهم.

في اللحظة التي انقلبت فيها نتيجة المواجهة عكس توقعات الفرعون، كان عليه أن يستعمل ما تبقى لديه من سياسة للحفاظ على سيطرته الدينية على قومه، فراح يذكر الجمع من قومه بقوته وقوة ملكه، ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾¹، ففي اعتقاده ربما أنّ ما يملكه من نعم في الأرض تحوّل له أن يكون الحاكم على دين الناس، وأن يدعي الألوهية²، وهذا الملك وسعة الدنيا التي منحها الله لفرعون، يذكرها أيضا نبي الله موسى عليه السلام ويعتقد أنّ هذا هو سبب طغيان فرعون في الأرض، فلسعة ما يملك اعتقد أنّه المالك الحقيقي، وفي هذا قوله تعالى على لسان موسى: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾³.

كما أعلن في وسط الناس أنّه ربهم الأعلى، بل وتمادى أكثر وأعلن أنّه لا يوجد إله غيره للناس، وكل هذا ذكره القرآن الكريم في عدّة مواضع منها قوله تعالى: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾⁴، وقوله أيضا على لسان فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ﴾⁵، بعد أن استنفذ فرعون كل خططه للانتصار على موسى بالسحرة، خرج من الخطط المقبولة عقلا إلى خطط غير عقلانية بالنسبة لمريض بجنون العظمة يعتبروها حلّ تعجيزي آخر للخصم، حيث طلب من هامان أن يبني له صرحا يمكنه من رؤية إله موسى الذي هو في السماء، وهذا الطلب دليل تام على أنّ فرعون فقد كل سلطة له على نفسه المتوازنة وأنّ نفسه المتكبّرة هي المسيطرة عليه حيث نسي أو تناسى أنّه لا هو ولا

1 - الزخرف، الآية 51.

2 - ينظر، الغزالي محمد، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، مرجع سابق، ص 172.

3 - سورة يونس، الآية 88.

4 - سورة النازعات، الآية 23، الآية 24.

5 - سورة القصص، الآية 38، الآية 39.

الفصل الأول قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

حاشيته لهم القدرة على بناء صرح يبلغون به السماء ناهيك عن الاطلاع على إله السماء¹، وجاء ذكر طلب فرعون المجنون من هامان في موضع آخر من القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾². وردة فعل فرعون هذه مما يدل على أهمية ركيزة الجانب الديني في سياسته للناس للحفاظ على سلطانه، فردة فعله الغير محسوبة والمتسرعة تدلّ دلالة واضحة على حجم الخسارة التي علم أنّها ستلحق به بعد إيمان السحرة بربّ موسى وهارون عليهما السلام.

فرعون كان يعلم جيدا أنّه ليس إلهًا، وسياق الآيات القرآنية يدل على أنّه في هذه المواقف التي فقد فيها السيطرة والقدرة على المكر، لم يكن يقصد بكونه الإله الوحيد للناس أي الذي أوجدهم وأوجد الكون، وإنما يقصد أنّه إله بمعنى حاكمهم الوحيد والذي له سلطة مطلقة عليهم، فهو الأمر الناهي³، وهو المالك الوحيد لخيرات الأرض، وهو الذي يحدد الدين وما الكفر وما الإيمان، وأيّ ربّ أو إله يعبدون.

استعمل فرعون بعد إيمان السحرة كلّ وسائل البطش والتعذيب والطغيان والإسراف في حقهم وفي حقّ بني إسرائيل، ذكر القرآن في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَدْرُكَ وَالْهَتَكَ قَالَ سَنُقَاتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾⁴، ففرعون سيمارس إسرافه مرة أخرى في القتل واستباحة العرض والتعذيب، كما أنّه ألحق بالسحرة عذابا لم يسبق إليه، فصلبهم في جذع النخل وليس عليها، وجاء في هذا قوله تعالى: ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى﴾⁵، وتحداهم بإسرافه هذا في تعذيبهم وأنّ عذابه أشدّ وأبقى من عذاب من آمنتم له.

1 - ينظر ايضا، الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، مرجع سابق، ص299.

2 - سورة غافر، الآية 36، الآية 37.

3 - ينظر، قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص1353.

4 - سورة الأعراف، الآية 127.

5 - سورة طه، الآية 71.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

استعان فرعون أيضا بالإعلام المغرض لمحاولة تدارك ما خسره بتزعزع ركيزته الدينية، فراح "....يتهم موسى عليه السلام بالجنون، ليذهب أثر مقالته التي تطعن وضع فرعون السياسي والديني في الصميم.."¹، واتهم فرعون وهامان وقارون موسى عليه السلام بأنه كذاب، وأنّ ما أتى به ليس إلا سحر، وليست آيات من ربّ العالمين، وهذا ما ذكر في قوله تعالى: ﴿فِرْعَوْنُ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾²، والإعلام المغرض لا يكفي للحدّ من انتشار دعوة موسى عليه السلام بين النَّاسِ، والتي كلّما زاد انتشارها قرب أجل نهاية سلطة الفرعون الطاغية، فأرادوا أن يقتلوا أبناء المؤمنين جميعا، حتى يضمنوا ربما حسب اعتقادهم نهاية الإيمان في الأرض التي يملكها فرعون وفيها مصالحهم .

قتل أبناء المؤمنين كأنه رغبة من فرعون وأتباعه لتدارك ما فاتهم من ترك بعض الأولاد على قيد الحياة، وترك بني إسرائيل أحياء، وهذا ما دفع فرعون إلى إتباع بني إسرائيل، وانتهت خطته هذه بالفشل مثلها مثل جمع السحرة مع موسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾³، كما تدلّ هذه الآية أيضا على أنّ حرب فرعون لبني إسرائيل هي من أجل الدين، فهو عند موته اعترف بإله بني إسرائيل الذي لا طالما حاربه من خلالهم، وذلك لما يشكّله التوحيد باعتباره عبادة لله وحده تغني العابد عما سوى الله، من خطر على سلطة الفرعون ولنقل أنّ التوحيد وحده هو القادر على إبطال هذه السلطة وإسكات هكذا سلطان .

يذكر لنا القرآن أنّ فرعون لجأ أيضا إلى الحيلة السياسية، قبل البدء في مطاردة موسى عليه السلام ومن آمن معه، حيث ادعى أنه رهن أوامر أتباعه فيما يفعل بموسى عليه السلام الذي أراد إخراجهم من أرضهم بسحره، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾⁴، وهذه هي

1 - قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص2592

2 - سورة غافر، الآية 24/25..

3 - سورة يونس، الآية 90..

4 - سورة الشعراء، الآية 35.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

سياسة كلّ مستبدّ عندما تضيق به السبل ويهتز سلطانه بقوة، يدعي أنّه يشاور قومه في ما يتخذ من قرارات، وبمجرد أن يشعر باستقرار الأمر له، يعود إلى الطغيان والاستبداد برأيه¹

فها هو فرعون يرفض ما أشار عليه به رجل من ملته، ويخبره صراحة أنّه لن يريهم إلّا ما يراه هو، ولا يقودهم برأي آخر، وفي ذلك جاء قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ، يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾²

يخلص بحث السلطة الفرعونية في القرآن الكريم، من خلال قصة فرعون في القرآن الكريم عن شخصية فرعون، وعن سياسته، وعن طبائع الناس الذين حكمهم إلى النقاط الآتية:

- فرعون نموذج كامل متكامل للسلطان والحاكم أو الرئيس، الذي تجاوز كل الحدود المتعارف عليها في الإفساد، والاستبداد والاستعباد، لهذا ذكره القرآن في هذه المواضع، فقصته مع قومه والملاّ والمستضعفين، وقصته مع نبيّ الله موسى عليه السلام، فيها من العبر ما يستفيده كلّ متدبّر للقرآن الكريم سواء من يقصد اتقاء شر من شابه فرعون في كلّ زمان، أو من جعلت السلطة امتحانا له في الدار الدنيا فتدبّر القرآن ليقى نفسه من الصفات الفرعونية، والسياسة الفرعونية لحكم الناس .

- القرآن الكريم قدّم لنا الداء والدواء في هذا النموذج، فعلى قدر ما بيّن لنا طغيان وإسراف واستكبار فرعون، على قدر ما بيّن لنا نقاط ضعف شخصية فرعون، وما تدلّ عليه سياسته المستبدّة من عدم ثقة في النفس وعدم اعتراف بالضعف، جعله يغتر بقوته وسلطته ويستبدّ بالناس.

- السلطة الفرعونية تمكّنت من إذلال الخلق واستعبادهم، عندما ركّزت على الطغيان بقوة السيف، وعلى التحكم في أرواح الناس وإرادتهم بقوة الدين واحتكاره فيما يرى فرعون فقط، فتخطيط فرعون وتركيزه على امتلاك دين الناس ومحاربة بني إسرائيل بكل ما أوتي من كيد كان من أجل أن

¹ - ينظر، قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص2594.

² - سورة غافر، الآية 28، والآية 29.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

يضمن ولاء الناس المطلق، فبقاء الناس على الوثنية التي قررها فرعون، يعني أن يطمس على إرادتهم وأن يجعلهم جاهلين بقوتهم وضعفه، ويجهلون أن الخوف الذي استبد بهم هو نتيجة لجهلهم وليس لقوة فرعون وسلطانه.

- تقتيل وتذبيح بني إسرائيل، ومحاربة نبي الله موسى عليه السلام، وما أعدّه في البداية من دعاية إعلامية للقاء السحرة مع موسى عليه السلام، كلّها من أجل محاربة التوحيد، الذي يشكّل الخطر الحقيقي على سلطة فرعون التي يضمن بقاءها بضمان بقاء العقيدة الفرعونية بين الناس، فالإيمان بالله وحده هو الذي يخرج الناس من عبادة سوى الله، فيتحررون بذلك من السلطان الطاغية ويتمكنون من رؤية نعمة الإرادة الحرة والاختيار المستول الذي رزقهم الله بها.

- سلطة فرعون المستبدة والمستعبدة للناس لا يتحمل فرعون وزرها وحده، فلمن حوله نصيب من وزر ما فعل فرعون، فمنهم من كانت سلطة فرعون تخدم مصالحه فأيدته وآزره رغم معرفته بفساد سلطة فرعون، ومنهم من نسي أن له القدرة على رفض هذه السياسة ومحاربتها بما أوتي من قوة، فالسكوت والخوف على ما فعله فرعون كان له تأثير كبير على طغيان وإسراف واستبداد فرعون في الأرض.

المطلب الثاني: سياسة ملكة سبأ في القرآن الكريم

سورة النمل في القرآن الكريم، تعلّمنا طريقة الحكم في ثلاث مملكات، وهم مملكة النبي سليمان عليه السلام حيث مملكة النّبوّة، ومملكة النّمل، مملكة حيوانية تسير شؤونها بما يرضيها الله عليه، خاضعة لسننه سبحانه دون اختيار أو إرادة، ومملكة ملكة سبأ حيث الحكم البشري الخالص للدنيا، وهي مملكة تحكمها امرأة .

يعرض القرآن الكريم قصتها مع النبي سليمان عليه السلام في معرض ما أوتي من علم وقوة خصّه الله به وورثه من داود عليه السلام، وفي هذا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾¹.

¹ - سورة النمل، الآية 15، الآية 16.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

يذكر لنا القرآن أنّ خير ملكة سبأ وصل للنبي سليمان عليه السلام عن طريق طائر من الطيور التي كانت تحت حكمه وهو الهدهد، والذي تأخر عن النبي سليمان وعندما جاءه أخبره عن مملكة تحكمها امرأة، كما جاء في القرآن في سورة النمل: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾¹.

برر الهدد تأخره عن موكب النبي سليمان عليه السلام أنّه كان في سبأ وهي مملكة كانت تقع في جنوب جزيرة اليمن، حيث رأى في هذه المملكة قوماً تحكمهم امرأة لها ملك كبير، كان والد ملكة سبأ ملكاً على اليمن كلّها، وحكمت هي من بعده لأنّه لم يكن له ولد، وكانت هي وأهلها ممن يعبدون الشمس². يظهر في هذه المملكة كلّ مقومات القوة والتحضر، وأضاف الهدد أنّ ملكتهم تملك عرشاً عظيماً، والعرش يطلق على كرسي الملك الذي يجلس عليه الملك، ووصف العرش بالفخامة والعظمة للدلالة على قوة صنّاع المملكة الذين تمكنوا بعلمهم وقوتهم وبما امتلكوا من مواد جيدة، من تمييز ملكتهم بهذا العرش العظيم. وبعد أن وصف الهدد القوة الحضارية لمملكة سبأ راح يخبر سليمان عليه السلام عن دين أهل المملكة فهم يسجدون للشمس من دون الله، وعللّ عبادتهم هذه بأنّها من تضليل الشيطان لهم، فهو يريد أن يزيغهم عن سبيل الله، وعن إِبصار آيات الله في تفاصيل ما خلق من أسرار في السموات والأرض³.

بعد أنّ استغرب⁴ الهدد من سجد التّاس في مملكة سبأ للشمس من دون الله كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾⁵,

¹ - سورة النمل، من الآية 23 إلى الآية 26.

² - ينظر الزمخشري، الكشاف، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، د.ت، ج4، ص447؛ ينظر، أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف، البحر المحيط، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط:1، سنة 1993/1413، ج7، ص4009.

³ - ينظر، قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص 2639/2638

⁴ - ينظر، الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 92.

⁵ - سورة النمل، الآية 25.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

أمره نبي الله سليمان عليه السلام أن يذهب برسالته إلى ملكة سبأ، وجاء ذكر هذا في القرآن في قوله تعالى
"﴿ قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾"¹.

أوصل الهدهد رسالة النبي عليه السلام إلى ملكة سبأ كما طلب منه، وفي ذلك قال تعالى:
﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ﴾، وبعد هذا الخطاب تتوالى الأحداث التي يبين فيها القرآن سياسة ملكة سبأ في تسيير شؤونها الداخلية والخارجية، فقال تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَاجَ أَهْلِهَا آذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيَتِكُمْ تَفْرَحُونَ ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ قَالَ نَكُرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾².

¹ - سورة النمل، الآية 27.

² - سورة النمل، من الآية 29 إلى الآية 44 .

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

هذه الآيات القرآنية من سورة النمل حفظت لنا قصة ملكة سبأ مع النبي سليمان، بكلّ التفاصيل التي يجد فيها الباحث المتدبر "مقومات السياسة الرشيدة الحكيمة الواعية من خلال قصة نبيّ الله سليمان - عليه السلام- ومملكة النمل ومملكة سبأ"¹، فهذه الآيات الكريمة تبين الطريقة التي تسيّر بها ملكة سبأ مملكتها، فهي السياسة البشرية الخالصة التي تذكرها سورة النمل، بعد أن ذكرت مملكة النبوة والعلم والقوة التي يحكمها سليمان عليه السلام، ومملكة النمل التي فقه سليمان عليه السلام منطقتها، هي مملكة سبأ التي تميّزت بملكيتها التي ذكرت في القرآن بأنّها الملكة التي حكمت بمؤهلاتها الإنسانية، ووفق ما أتيح لها من مبررات القوة والعلم والملك، وأثنى القرآن على مقالتها، كما تميّزت الملكة بذكائها وحكمتها، ومعرفة قدرها وقدر قوتها رغم أنّها كانت تحكم مملكة تزخر بكلّ مقومات الحضارة من علم وفن وقوة مادية . فكيف كانت سياسة ملكة سبأ حسب ما ذكره القرآن الكريم ؟

تحتاج الإجابة عن هذا السؤال بداية إلى ذكر صفات شخصية الملك بلقيس، وذلك للعلاقة الوطيدة بين شخصية الملك والسياسة التي يختارها لتسيير مملكته. تتميز شخصية ملكة سبأ كما بينها القرآن الكريم بالصفات الآتية:

1- القدرة على ملك نفسها:

ويظهر هذا في قدرتها على التحكم في انفعالاتها، فملكة في عرشها الذي وصفه المهدد بالعظيم، تجد عليه كتابا ولا يبدو منها استياء أو قلقا ممن قد تجرأ على لمس عرشها، أو تجرأ على وضع كتاب عليه، حيث أنّها مباشرة تعقلت ما يحدث وراحت تناقش محتوى الكتاب مع مستشاريها: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾²، فهي كملكة مسيرة للبلاد تريد أن تعرف رأي من يشاركونها تسيير البلاد في كتاب سليمان عليه السلام، ولا تهتم بتفاصيل يبدو لصغير العقل أنّها تمس شخصه وتقلل من هيئته .

¹ - العتيق رقية بنت محمد، المرأة والسياسة في القصص القرآني (ملكة سبأ أمودجا) دراسة موضوعية، مجلة كلية دار العلوم، جامعة

القاهرة، العدد 143، نوفمبر 2016.

² - سورة النمل، الآية 32.

2- عدم التكبر والغرور ومعرفة حدود النفس البشرية جيداً:

رغم الجيش الذي تملكه ﴿قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾، والقوة الصناعية التي تزخر بها مملكتها والتي يدلّ عليها عرشها العظيم في القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾¹، إلا أنّها لم تغتر وتردّ على من تجرأ على وضع كتاب على عرشها دون إذن منها، فلم تتسرع لإعلان الدخول في حرب على من تجرأ على اقتحام سلطاتها، ولم تعتبر أنّ الأمر يهدد مكانتها كملكة وسط شعبها .

3- التريث قبل اتخاذ القرارات:

فقراراتها مبنية عن علم وتجربة، وهذا ما يدلّ عليه قوله تعالى ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾²، حيث قررت ألا تتخذ أي قرار حتى تختبر سليمان عليه السلام أي نوع من الملوك هو، هل هو ممن يريد الكنوز فيقبل الهدية أم أنّه ممن يريد الملك فيرفض الهدية ويقاقلها هي وقومها، وهذا ما ذكره محمد الغزالي من خلال تدبّره لهذه الآية القرآنية، فقال: "وقد تريثت بلقيس في الردّ، وأحبت أن تعرف هل سليمان واحد من الملوك الذين يطلبون المال أو السيادة؟ أم هو من الهداة إلى الله المترفعين عن الدنيا؟"³، إذن لقد أرجأت ملكة سبأ قرارها بخصوص ما تفعل بما حاء في كتاب سليمان عليه السلام حتى ترى نتيجة اختبارها له بالهدية.

4- تملك إرادة حرة لا تخضع لتبعية عقيدة الآباء:

وهذا ما يدلّ عليه إسلامها مع سليمان فلم تكن أسيرة عقيدة آبائها ولم تخشى من مفارقتها، كما لم تكابر أمام الحق، فبعد أنّ أحضر لها نبيّها لها سليمان عليه السلام عرشها الذي خلّفته وراءها في حصنها، وبعد أن رأت الصرح الذي يدلّ على القوة العلمية لمملكة سليمان عليه السلام وأيقنت أنّ كلّ هذا التطور الذي تجاوز القدرة البشرية العادية لا يؤتى إلا لمن ترعاه العناية الإلهية. فتيفقت ملكة سبأ أنّ كل هذه القوى "... المسخرة لسليمان في الجن والأنس والطير. والله هو الذي سخّر لسليمان ما

¹ - سورة النمل، الآية 23.

² - سورة النمل، الآية 35.

³ - الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 93.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

سخر، وهو القاهر فوق عباد، وهو ربّ العرض العظيم" ¹، فأعلنت إسلامها كما بيّن القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ²، وهذا دأب الشخصية السوية التي لم يمسه الكبر، والقلب الذي مازال يملك مبادئ الفطرة التي يهتدي بها لنور الله متى ما أبصره، وقد عرفت بعد ما رأت من شخص سليمان النبي عليه السلام، ومن خلال ملكه، أنّ الإسلام هو سبيل الحق إلى الله، الذي يجعل النفس حرة لا تخضع لمخلوق مهما بلغت منزلته عند الله أو ملكه في الأرض. فالنفس تسلّم لله فقط خالق السموات والأرض ³.

تتميّز شخصية ملكة سبأ بالثريث والصبر، وبالذكاء والحنكة، وكذا بالإرادة الحرة التي تدفع بصاحبها لتقصي الحق وإتباعه، وأهم ما يميّز شخصتها كملكة هو عدم الاغترار بالملك أو تطبع نفسها بصفة الكبر. فكيف هي سياسة الملكة التي تتميّز بهذه الشخصية المتوازنة الطيبة؟

السياسة المنتهجة من قبل ملكة سبأ:

1- التشاور في أمور الحكم مع من يشاركونها حكم المملكة في الكبيرة والصغيرة:

وهذا ما بيّنه قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ

⁴ تَشْهَدُونَ﴾، فهي لم تسألهم رأيهم في الأمور العظيمة المهتدة لمملكتهم فقط كما هو الحال مع ما جاء في الكتاب الذي أرسله إليهم النبي عليه السلام، ففي قولها ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون، دليل على أنّ التشاور معهم من عاداتها وسياستها في الحكم.

التزام ملكة سبأ بمبدأ الشورى يتناغم تماما مع اتصافها بعدم التكبر، فهي تحترم من معها وتسمع رأيهم، وتشركهم في أمور الحكم، وهي بهذا من الملوك الذين ينزلون الناس منازلهم، ويحكمون بقوة الحكمة ورجاحة الرأي، وليس بقوة السيف واستبداد الرأي. والشورى أمر بها الإسلام في أمور

¹ - قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص 2633.

² - سورة النمل، الآية 44.

³ - ينظر، المرجع السابق، ص 2643.

⁴ - سورة النمل، الآية 32.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

الحكم، قال تعالى: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

¹ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ ، وفي موضع آخر يبيّن القرآن أنّ الشورى في الأمور تكون بين الذين أسلموا لله واختاروا الشريعة الإسلامية منهجاً لهم في الحياة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ

² شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ ، واستناد الملكة لمبدأ الشورى في حكمها، دليل على سلامة عقلها وقلبها الذي مزال يتطابق في مكارم الأخلاق السياسية مع دين العالمين.

2- الاهتمام بالتعلم والتطور العلمي:

يظهر اهتمام سياسة ملكة سبأ بالعلوم والمعرفة، وتطور مملكتها في هذا المجال في النقاط الآتية:

- ازدهار مملكة سبأ والتطور الحضاري الذي شهدته في عهد ملكتها، وكيف أنّها كانت جنة في اليمن كما وصفها القرآن في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ

³ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبِّ غَفُورٌ ﴾ ، وكلّ هذا النعيم الذي تحقّقه الحضارة لأيّ مملكة يكون نتيجة لتطورها العلمي الذي يطور وييسر جميع مجالات الحياة، وهذا ما يؤكده ملك سليمان عليه السلام الذي يتركز على العلم والمعرفة أولاً .

- عظمة صناعة عرشها يدل على مهارة الصنّاع في مملكتها، التي ترتبط بالتطور العلمي في تليين المواد المستعملة في صناعة العرش من أجل إخراجه بصورة متقنة، وحسن تزيينه حتى شدّ نظر المهدهد ﴿إِنِّي

⁴ وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ ، كما أنّ ازدهار الصناعات يعني بالضرورة ابتكار الأدوات المتطورة المساعدة في المجال الصناعي وكلّ هذا يعني تطور علمي في عدّة مجالات.

1 - سورة آل عمران، الآية 159.

2 - سورة الشورى، الآية 38.

3 - سورة سبأ، الآية 15.

4 - سورة النمل، الآية 23.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

- سياستها وحكمها مبني عن علم ومعرفة، فهي لا تحكم حسب هواها أو لإشباع رغبة الملك والاستبداد بالرأي كما هو الحال عند أغلب الملوك، وهذا ما يدلّ عليه تحليلها المنطقي والجيد لما يفعلوه الملوك بالقرى التي يغزونها، فحاء في الآية الكريمة على لسانها: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا

قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ¹ ، وقد أثنى القرآن على تحليلها، وهذا ما يؤكّد راجحة عقلها وعلمها الجيد في المجالات المرتبطة بمسؤوليتها، فالتاريخ وأخبار الملوك هي من العلوم الضرورية التي على الحاكم أن يفقهها ويعرف كيف يستخلص العبر منها، كما فعلت هذه الملكة التي وافق على رأيها القرآن.

- إعجابها بالتطور الذي وجدته في مملكة سليمان عليه السلام، والذي كان السبب الأول لدخول نور الإسلام إلى قلبها وذلك بعد أن رأت كلّ التطور العلمي الذي تزخر به مملكة سليمان عليه السلام، والذي مكّنهم من إحضار عرشها الذي خلّفته وراءها في مملكتها وفي حصنها قبل أن تصل إليهم، والتطور العلمي الذي مكّنهم من بناء الصرح الذي عجزت عن فهم حقيقته في الأول، وقد ذكر القرآن هذا في قوله تعالى: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ² .

3- خدمة المصلحة العامة للملكة:

الملك يكون إمّا باستحقاق الشخص له وذلك لتوفّره على شروط الحكم والتي من أهمها تقديم المصلحة العامة للشعب على مصلحته الشخصية، فهو بمنصبه خادماً لشعبه وليس لنفسه ولرغباته الشخصية، وهذا من أهم ما يتجلى في السياسة التي انتهجتها ملكة سبأ، وتظهر سياستها هذه في النقاط الآتية:

¹ - سورة النمل، الآية 34.

² - سورة التمل، الآية 44.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

- التركيز في سياستها على الأفعال والنتائج، وهذا ما يدلّ عليه عدم انشغالها بمن ألقى إليها الكتاب كما بين القرآن الكريم: ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ ﴾¹، " فهي تخبرهم أنه ألقى إليها كتاب. ومن هذا نرجح أنّها لم تعلم من ألقى إليها الكتاب، ولا كيف ألقاه. قالت بصيغة المجهول. مما يجعلنا نرجح أنّها لم تعلم كيف ألقى إليها ولا من ألقاه. وهي تصف الكتاب بأنه كريم...²، فعوضاً عن الانشغال بتفاصيل من تجرأ واقتحم عرشها وألقى إليها الكتاب، راحت مباشرة تناقش مع مجلس الشورى ما جاء في الكتاب وكيف يردون عليه ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي ﴾³.

- تقدمها في الوفد الذي ذهب إلى سليمان عليه السلام، وهي بهذا التصرف تبين أنّها ملكة خادمة حقا للشعب، فالمسافة بين المملكتين بعيدة مما يعني أنّها كانت ستتكدب عناء السفر، إضافة إلى أنّ الملوك في العادة لا يقومون بالمهام الشاقة بل يرسلون وزراءهم وممثليهم في هكذا مهام . والملك في الحقيقة: "... ضربان: ملك هو التملك والتولي، وملك هو القوة على ذلك تولى أو لم يتول. فمن الأول قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا ﴾ ومن الثاني قوله تعالى: ﴿ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا ﴾، فجعل الملك هاهنا هو القوة التي بها يترشح للسياسة لا أنه جعلهم كلّهم مولين للأمر فذلك مناف للحكمة.."⁴ وملكة سبأ من نوع الملوك الثاني، الذي يعي تمام أنّ منصبها هو مسؤولية وليس امتياز، وهي مالكة لنفسها تنهاها عن إتباع الهوى والتفراط في حق مملكتها، فهي أمام أمر جليل عليها أن تقدّم نفسها وتكون حازمة للخروج بمملكتها من حرب محتملة مع سليمان عليه السلام.

4- الدبلوماسية في العلاقات الخارجية والأولوية للحلّ السلمي:

- تفوقت ملكة سبأ، بسياستها في التواصل مع الآخر، والدفع بمجريات الأحداث إلى الحلّ السلمي بين مملكتها ومملكة سليمان عليه السلام، فقدمت بذلك نموذج جيّد للسياسة القائمة على فرد

¹ - سورة النمل، الآية 30 والآية 31.

² - قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص 2936.

³ - سورة النمل، الآية 32.

⁴ - الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص 472

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقرار والسلوك السياسي في القرآن الكريم

عاقل¹ يسعى إلى إرساء قواعد التواصل الإيجابي مع الدول الخارجية لتحقيق فائدة مطلقة له ولشعبه، وبفضل سياستها هذه خلّصت شعبها من حرب كانت محتملة، ويسّرت أمامهم سبيل الدخول في الدين الإسلامي مع سليمان عليه السلام، وقد ذكر القرآن وبيّن سياستها هذه في قوله تعالى: ﴿قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَاجَ أَهْلِهَا آذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾².

- أظهرت الملكة منذ استلامها الكتاب من سليمان عليه السلام، وقرأت الحزم والاستعلاء في لغته، إرادتها في البحث عن حل سلمي يحفظ الأمن لمملكتها، "وقد نقلت فيه هذا الأثر إلى نفوس الملاء من قومها وهي تصف الكتاب بأنه كريم وواضح أنّها لا تريد المقاومة والخصومة. ولكنها لا تقول هذا صراحة، إنّما تمهّد له بذلك الوصف..."³.

- فكرة إرسال هدية لسليمان عليه السلام ﴿وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾⁴، ربما تقصد بها أيضا إعلان السلام وطلب اختيار الحل السلمي، "والهدية تلين القلب وتعلن الودّ، وقد تفلح في دفع القتال..."⁵، وذلك للابتعاد عن الحل الحربي الذي يظهر في اللغة التي كانت في كتاب سليمان عليه السلام.

إذن القصة التي في سورة النمل عن ملكة سبأ، والتي ذكرها القرآن الكريم هي ليس مجرد سرد لتاريخ ملكة سبأ مع نبيّ الله سليمان عليه السلام وإنّما هي ذكر للسنن والقوانين التي تخلص بمن يتبعها إلى سياسة رشيدة في حكم مملكته داخليا وخارجيا، فنجد قصة ملكة سبأ مثل كلّ القصص القرآني تحوي "...بناء معرفي منهجي نسقي لسنن وقوانين عامة حاكمة لحركة التاريخ، وقيام وسقوط الحضارات، وصعودها وهبوطها، وسموها وانحطاطها، وفق حكمة الله تبارك وتعالى وعدله مع إدراك

¹-الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، مرجع سابق، ص92/93.

² - سورة النمل، الآية 35.

³ - ينظر، قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص2640.

⁴ - سورة النمل، الآية 35.

⁵ - قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ص2640.

الفصل الأولقراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم

للأسباب المقتضية لمسبباتها، والتي تحكم تصرفات البشر وتقتضي نتائجها بصورة جماعية¹. يخلص البحث في هذا المطلب عن سياسة ملكة سبأ في القرآن الكريم إلى النقاط الآتية:

- الشخصية المتوازنة التي تتجلى في رجاحة العقل، والقدرة على التحكم في الانفعالات وصدّ النفس عن إتباع شهواتها، وكذا معرفة قدر النفس وقدر الآخرين من الشروط الضرورية التي إن توفرت في كلّ مسؤل مهما كانت مسؤوليته تقوده إلى حسن القيام بمسؤوليته .

- ملكة سبأ عرفت ضعفها البشري لذا حكمت بقوة شعبها ومملكتها، لا بقوة الأنا التي لو حكمت بها واغترت بها وتكبرت لاستبدت بشعبها، فملكة سبأ نموذج يحتذى به لتذكير كلّ مسؤل أنّ قوته الحقيقة ليست من نفسه وإنما قوته بحسن التعامل والإفادة والاستفادة مع من هو مسؤل عنهم .

- لم تستعمل ملكة سبأ الدين كأداة لضمان استمرار ملكها، أو تجعله مبرر لسياستها، فهي في كلّ تخطيطاتها للتعامل مع الأزمة الخارجية التي حلّت بهم، وفي كلّ محادثتها مع مستشاريها، ثمّ مع النبي سليمان عليه السلام لم تستعمل الدين كمبرر لتستقوى به .

- القوة العلمية والمعرفية، والاستقلال الاقتصادي الذي يتأتى من قدرة المملكة على تحقيق اكتفاءها الذاتي، هو أساس استقلال الأمم، وأساس الشعور الجمعي بالإرادة الحرة والمساهمة الجماعية للإفراد في خدمة مملكتهم.

¹ - العتيق رقية بنت محمد، المرأة والسياسة في القصص القرآني (ملكة سبأ أمودجا) دراسة موضوعية، مرجع سابق، ص464.

الفصل الثاني:

العقري والسياسي في الفكر الإسلامي

تمهيد:

الحضارة الإسلامية ومنذ بدايتها الأولى في مجتمع مسلمي المدينة المنورة انطلقت من إيمانها بالدين الذي أنزل على النبي الخاتم محمد عليه الصلاة والسلام، وقوة عقيدة التوحيد التي تحرر الناس من عبادة سوى الله عزّ وجل، ويجعل الروح تنعتق من رؤيتها المادية الضيقة إلى رؤية واسعة تكاملية، هي التي حركت المسلمين الأوائل ودفعتهم وغيّرت حالهم من مجرد مستضعفين في قريش، إلى الرعيل الأول للحضارة الإسلامية التي هزمت كلّ الإمبراطوريات المستبدة المجاورة، ونشرت الإسلام في العالم وساهمت في إقرار العدل ونشر العلم في البقاع التي حكمتها .

هذه العلاقة بين العقيدة والسياسة في بداية الدولة الإسلامية لطالما كانت محلّ نقاش وتساؤل في الفكر الإسلامي وفي واقع المسلمين، خاصة بعد التحول الذي طرأ على طريقة الحكم بعد وفاة عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فصار ملكا عضدا يورث ولا يراعي الطرق والشروط التي اعتمد عليها الخلفاء الراشدين لتحديد خليفة رسول الله - عليه الصلاة والسلام- في أمته .

وفي هذا الفصل يحاول البحث أن يحدد تصور ما هو عقدي وما هو سياسي في الفكر الإسلامي، وذلك ببيان مدلول كلّ من السياسي والعقدي وبيان موضوعه وحدوده، وكذا البحث في العلاقة بين السياسة والعقيدة من منظور مفكري الإسلام، والطريقة التي درست بها ثنائية السياسة والعقيدة في الفكر الإسلامي منذ ظهور هذه الثنائية مع بداية تحوّل الخلافة إلى ملك، وعليه فهذا الفصل هو الذي يشكّل الأرضية التي تحدّد للقارئ موضوع البحث وحدوده .

المبحث الأول: تصور علم العقيدة والسلطة السياسية في الفكر الإسلامي

المطلب الأول: مدلول علم العقيدة في الفكر الإسلامي

نشأت العلوم الإسلامية وتطوّرت في إطار عملية سعي المسلمين لفهم وتطبيق تعاليم دينهم وتمثّل عقيدتهم في حياتهم، وكذا من خلال احتكاكهم بالأمم الأخرى ودخولهم في نقاشات تفرض عليهم الدفاع عن الدين الإسلامي، وانقسمت هذه العلوم ووضعت حسب تخصصات يقتضيها موضوع العلم ومقصده، ففي ما يتعلق بالحياة وشؤونها وترتيباتها وضع علم الفقه وأصوله، وفي ما يتعلق بالتوحيد من إيمان ومقتضياته، والدفاع عن هذا الإيمان وضع علم التوحيد.

اختلفت أسماء علم العقيدة التي تحرى واضعوها أن تكون أسماء شرعية، باقتباسها إمّا من القرآن الكريم أو السنّة النبوية، فقد وضع لهذا العلم الذي يعنى بالغيبيات من ناحية الإيمان والتصديق والتسليم عدّة أسماء، بداية بالفقه الأكبر أو علم التوحيد أو أصول الدين نهاية إلى الاسم الذي صار متداولاً، وهو العقيدة أو "علم العقائد: وهي أحدث نسبياً من التسميات السابقة ولعلها ترجع إلى القرن 4 هـ، والعقائد جمع عقيدة"¹. ذهب الباحث لؤي الصافي إلى أنّه من الصعب "... تحديد الفترة التاريخية التي شهدت تبلور مفهوم العقيدة فإننا نعيد بداية استخدام هذا المفهوم إلى منتصف القرن الثامن الهجري. ففي ذلك القرن بدأت تظهر مؤلفات توظّف مصطلح العقيدة لإعطاء تصوّر كليّ للوجود مستمد من الكتاب والحديث، من أهمها كتاب شرح العقيدة الطحاوية الذي ألفه عليّ بن أبي العزّ الأذرعي (ت792هـ)، وكتاب شرح العقائد النفسية للفتنزي (ت791هـ)"².

وضع لفظ العقيدة "للدلالة على المفاهيم المنبثقة من نصوص الوحي التي يشكّل مجموعها تصور المسلم الكليّ للوجود"³ والعقيدة لفظ مشتق في اللغة من كلمة عقد أي ربط الوثاق وشدّه، ولا يكون الربط

¹ حسن محمد الشافعي، المدخل الى دراسة علم الكلام، باكستان، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، الطبعة 2، 2001/1422، ص 25.

² - الصافي لؤي، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، 2001/هـ1422م، ص51.

³ - الصافي لؤي، المرجع سابق الذكر، ص53.

والشدّ إلاّ عن تيقن وحزم " عقد: غلظ، والعقدة بالضم: موضع العقد وهو ما عقّد عليه..."¹، و" جاء لفظ العقيدة والعقدة، بمعارف تنضح بكونها حالة تربط بين شيئين بعهد وميثاق واستيثاق..."².

هناك إجماع بين أهل الاختصاص على أنّ علم التوحيد أو علم العقيدة هو " العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"، وهذا العلم محلّه القلب وفيه قسمين كما عبّر عن ذلك العزّ بن عبد السلام: " اعلم أنّ حقوق الله تعالى على القلوب منقسمة إلى المقاصد والوسائل، فأما المقاصد فكمعرفة ذات الله وصفاته، فأما الوسائل فكمعرفة أحكامه"³ القرآن يدعو الناس لتصحيح عقيدتهم وذلك بالإيمان بالله وحده لا شريك له، وقد تكررت مفردة الإيمان ومشتقاتها في القرآن الكريم كثيرا، "آمن"، "آمنوا"، "الإيمان"، "المؤمنون".

أ- العقيدة في القرآن والسنة النبوية:

وجاء استعمال الشارع الإيمان في التصديق أغلب من استعماله في فوائده وثمراته، وهو المتبادر إلى الأفهام عند الإطلاق"⁴. وهذا ما تبينه الآيات القرآنية الآتية:

- قال تعالى: ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...﴾⁵. في هذه الآية ذكر لما آمن به الرسول والمؤمنون، حيث اطمانت قلوبهم وأمنت بمعرفتها أنّ الله يرشد الإنسان بكتبه السماوية ورسوله، وأنّ الملائكة من خلقه سبحانه.

- قال سبحانه: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾⁶، فهذه الآية توضح كيف أنّ البرّ لا يتحقق إلاّ بالأمن

¹ اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، لبنان، دار العلم للملايين، ط 4، يناير 1990، ص 510.

² شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، بيروت، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط: 1، سنة 2004، ص 77.

³ العزّ بن عبد السلام، رسائل التوحيد، تح: اياد خالد الطباع، دمشق، دار الفكر، ط 1، 1415هـ/1995م، ص 30.

⁴ العزّ بن عبد السلام، معنى الإيمان والإسلام، تحقيق إياد خالد الطباع، لبنان، دار الفكر المعاصر، ط: 1، 1413هـ/1992م، ص 10.

⁵ - سورة البقرة، الآية 285.

⁶ - سورة البقرة، الآية 177.

والأمان الذي يستقر في قلب الإنسان القلق، بعد معرفته وإيمانه بالله، خالقاً للكون فلا يخاف ولا يقلق على حياته في كونه وهو من إبداعه سبحانه، ولا ينشغل الإنسان بسؤال الحياة بعد الموت، وسؤال الغيب المتعلق بالملائكة والنبين، بعد أن تعلم ذلك من القرآن واطمأن قلبه به فصار آمناً عن كل ما يشغّب على استقراره النفسي.

- قال تعالى: ﴿بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ هذه العقائد التي تدعو الرسالة الخاتمة كما تبين الآيات للإيمان بها تدخل في مجال الغيبات، أي الأمور التي لم يشهدها الإنسان بحواسه سواء لأنها كانت في الماضي مثل الرسل السابقين ورسالاتهم وكتبهم، أو لكونها في عالم ما بعد البعث مثل اليوم الآخر، أو لعجز حواسنا وآلتنا التي تزودنا بالمعرفة عن إدراكها، في عالم الشهادة مثل إدراك الله سبحانه وتعالى أو رؤية الملائكة الكرام.

الإيمان بهذه الغيبات التي يملك الإنسان فيها دليلاً مادياً يتلمس بالحواس أو يدرك بالعقل، إنما يتحقق باطمئنان القلب الذي هو محل الإيمان كما تبين هذه الآية كما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾¹، فقد جاء لفظ الإيمان في القرآن بمعنى التصديق والاطمئنان القلبي، وهذا الذي فهمه أغلب المفسرين للقرآن الكريم². مسمى الإيمان على هذا حسب القرآن الكريم هو اطمئنان في القلب للجانب الغيبي الذي جاء في الرسالة الخاتمة، والمتمثل في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، هذا الإيمان الذي يجعل النفس تأمن من قلق جهل الغيب وأصل الوجود ونهايته.

والبحث في الصحيحين بداية بصحيح البخاري، نجده وظّف مفردة الإيمان واعتبرها مرادفة لمفردة الإسلام، فيذكر البخاري - رحمه الله - كتاب الإيمان بعد كتاب بدء الوحي، ويتدنه بحديث "حدثنا عبيد الله بن موسى قال: أخبرنا حنظلة بن أبي سفيان عن عكرمة بن خالد عن ابن عمر رضي الله

¹ - سورة الحجرات، الآية 14.

² - العزّ بن عبد السلام، معنى الإيمان والإسلام، مرجع سابق، ص 10.

تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان).¹ ويذكر أيضا البخاري تحت كتاب الإيمان، باب ما يكون من الإيمان، من حياء وحب للرسول ﷺ، وحب للأنصار، فنهم من تبويه هذا أنّ الإيمان ليس متوقفا على اطمئنان القلب، وإنما يشمل أيضا أفعال القلوب من حب للرسول ﷺ، ويتجاوز أفعال القلوب إلى أفعال الجوارح، التي اعتبرها البخاري حسب تبويه أيضا من مقتضيات الإيمان، فذكر أنّ الصلاة والجهاد وإتباع الجنائز من الإيمان، وبوب أيضا لأداء الخمس والنصح للأئمة في كتاب الإيمان².

تبويب البخاري لكتاب الإيمان يجعل الباحث يخلص إلى أنّ الإيمان لفظ مرادف لفظ الإسلام، لكن هذه الخلاصة سرعان ما تصير موضع تساؤل عندما نجد البخاري يذكر "باب سؤال جبريل للنبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعن الساعة" (حدثنا مسدد قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم أخبرنا أبو حيان التيمي عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال: كان النبي ﷺ بارزا يوما للناس فأتاه جبريل، فقال: ما الإيمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث قال: ما الإسلام قال الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان قال: ما الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال متى الساعة قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل وسأخبرك عن أشراتها إذا ولدت الأمة ربها وإذا تطاول رعاة الإبل في البنيان في خمس لا يعلمهن إلا الله ثم تلا النبي ﷺ { إن الله عنده علم الساعة } الآية ثم أدبر، فقال ردوه فلم يروا شيئا، فقال هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم. قال أبو عبد الله جعل ذلك كله من الإيمان.³

ذكر البخاري لهذا الحديث يوضح أنّ الإيمان والإسلام والإحسان إن صحّ التعبير ثلاث رتب من الدين، كل رتبة تكمل الأخرى ضرورة. فإيمان الإنسان يقتضي إسلامه، الذي يقتضي الإحسان وترقب

¹ - البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ 3 بني الإسلام على خمس"، مرجع سابق،، مج1، ص127، رقم 8.

² - المرجع السابق، مج:1، الأحاديث التي ذكرها البخاري تحت كتاب الإيمان، من ص127 إلى ص:157.

³ - البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة وبيان النبي ﷺ له، مج:1، ص153، رقم 50.

أشراط الساعة والتساؤل عن ميعادها، وهذا الحديث لا يلغي كون الإيمان مرادف للإسلام وفق فقه البخاري وإنما يفصل أكثر في مقامات الدين التي على الإنسان المسلم الترتي فيها، كما يوضح أنّ إيمان القلب بالأمور الغيبية والاطمئنان إليها كما جاءت في القرآن والسنة، يكون سابقاً عن الإسلام الذي هو أفعال الجوارح بالدرجة الأولى.

هنا يلاحظ كيف انتقل البحث من القرآن، الذي يستعمل مفردة الإيمان للدلالة على أعمال القلوب، إلى السنة التي تبين وتفصل حسب ما روي عن رسول الله في صحيح البخاري، ليصير مسمى الإيمان اطمئنان بالقلب وعمل بالقلب يترجم بالجوارح من خلال تفاعل المسلمين فيما بينهم، بغض النظر عن بساطة الفعل وترتيب الإنسان الاجتماعي، مادام كلّ مترجم عن الإيمان المترسخ في القلب، من الحياء إلى النصح لولاة الأمور.

اختار الإمام مسلم -رحمه الله- في صحيحه، أن يستهلّ كتاب الإيمان بباب "بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى وبيان الدليل على التبري ممن لا يؤمن بالقدر وإغلاظ القول في حقه" وذكر فيه حديث سؤال جبريل للنبي ﷺ عن الإيمان والإحسان والإسلام "حدثني زهير بن حرب حدثنا جرير عن عمارة وهو ابن القعقاع عن أبي زرعة (عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: سلوني فها بوه أن يسألوه فجاء رجل فجلس عند ركبتيه، فقال: يا رسول الله ما الإسلام قال لا تشرك بالله شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان قال صدقت قال: يا رسول الله ما الإيمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث وتؤمن بالقدر كله قال صدقت قال: يا رسول الله ما الإحسان قال أن تحشى الله كأنك تراه فإنك إن لا تكن تراه فإنه يراك قال صدقت قال: يا رسول الله متى تقوم الساعة قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل وسأحدثك عن أشراطها إذا رأيت المرأة تلد ربتها فذاك من أشراطها وإذا رأيت الحفاة العراة الصم البكم ملوك الأرض فذاك من أشراطها وإذا رأيت رعاء البهم يتناولون في البنيان فذاك من أشراطها في خمس من الغيب لا يعلمهن إلا الله ثم قرأ ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير﴾ قال ثم قام الرجل، فقال رسول الله ﷺ: رده علي فالتمس فلم يجده، فقال رسول الله ﷺ: هذا جبريل أراد أن

تعلموا إذ لم تسألوا.¹، هذا الحديث في صحيح مسلم فيه زيادة جديدة تدخل في مسمى الإيمان، وهي الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره، فيصبح الإيمان بهذا إضافة إلى الإيمان بالغيبات، الإيمان بأن سلوك الإنسان وحياته ابتداء من ميلاده تسير بقضاء الله وقدره، على ما يجد الباحث في تبويب الإمام البخاري والإمام مسلم - رحمهما الله - لكتاب الإيمان، أنّ الإيمان هو اطمئنان القلب للغيبات التي بلغ عنه رسوله الكريم في محكم تنزيله وفيما روي عنه، والإيمان في الصحيحين مرادف للعمل، رغم حديث جبريل الذي يبيّن أنّ الإيمان عمل بالقلب والإسلام عمل بالجوارح .

البحث عن العقيدة لفظاً ومضموناً في القرآن الكريم والسنة النبوية، خلص إلى التساؤل هل العقيدة بهذا اللفظ وهذه المضامين بتفصيلاتها قد وجدت في زمن النبوة؟ وهل الإيمان هو حقاً المفردة البديلة لمفردة العقيدة في القرآن الكريم؟ لقد ناقش لؤي الصافي هذا التساؤل في كتابه العقيدة والسياسة، واعتبر هذا: "سؤال هام إذا ما سلمنا بأنّ القرآن الكريم استخدم لفظ الإيمان بدلاً من العقيدة للتعبير عن التزام المسلم بالتصور القرآني الكلي هل يمكننا إرجاع ظاهرة العقيدة إلى العهد النبوي؟ أو بتعبير مكافئ هل قدّم الوحي منظومة من المبادئ والمفاهيم الكلية يمكن تصنيفها تحت عنوان العقيدة"²، فبعد البحث في التعريف اللغوي للعقيدة، والبحث عنه في مصادر الإسلام التشريعية، يتوجه البحث عن مضامين العقيدة من خلال تتبع تعريفات هذا العلم، لمعرفة ما ينطوي تحت هذا الاسم وماهي مجالات بحثه وحدوده في المصنفات الإسلامية؟.

ب- علم العقيد عند المتقدمين:

يذكر أبو حنيفة - رحمه الله - في الكتاب المنسوب إليه، الفقه الأكبر حديث جبريل عن الإسلام والإيمان والإحسان ويخلص منه أنّ الإيمان هو "إقرار باللسان وتصديق بالجنان فإذا صدّقه بقلبه وأقرّ به بلسانه فإنّه مؤمن...."³، ويكمل شارح كتابه والمنظر للعقيدة الماتوريدية في نفس السياق إذ يذهب

¹ - مسلم بن الحجاج القشيري النيسبوري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بثبوت قدر الله سبحانه، مرجع سابق، رقم الحديث: 10، ج: 1، ص: 40.

² - الصافي لؤي، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص: 56.

³ - السمرقندي أبو منصور محمد بن محمود الحنفي، شرح الفقه الأكبر، مراجعة: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، قطر، طبع على نفقة الشؤون الدينية، ص: 14.

إلى أنّ الإيمان من عمل القلوب التي ليس لأحد عليها سلطان فيقول في ذلك: "...الديانات هنّ اعتقادات لا أفعال تكتسب، إذ الاعتقادات لا يجري عليها القهر والغلبة ولا لأحد من الخلائق على اعتقاد آخر ومنعه سلطان، وهنّ أفعال القلوب خاصة".¹، يلاحظ أنّ أبا حنيفة - رحمه الله - ركّز على مسألة الإقرار باللسان مع الحفاظ على كون الإيمان محلّه القلب، وربما يرجع تركيزه على هذا الجانب إلى طبيعة البيئة التي كان فيها، حيث امتازت بتعدد الديانات والمذاهب الفلسفية وكذا جهل أهلها باللغة العربية، وفي بيئة مثل هذه لا يشتغل الناس بإطلاق الأحكام على إيمان المرء بل يكتفي كل امرئ بإيمانه الذي يطمئن في قلبه، كما أنّ السقف المعرفي لهذه البيئة الحديثة العهد بالإسلام يجعلها تعمل بما تؤمن دون الحاجة إلى الخوض في تفاصيل علاقة الإيمان بالعمل.

بيئة تعددت فيها المذاهب مع حداثة عهد بالديانة الخاتمة التي اعتنقها من اعتنقها عن إرادة وإيمان وثقة في مبلغ هذه الديانة وشارحها، هذا كلّه يسهم في اكتفاء المشتغل بعلم الدين بالمصادر كما هي يستقي منها دون إضافات قد تفرضها خلفية معيّنة . هذا ما جعل أبو حنيفة وطبعا انطلاقا من القرآن يذهب إلى أن الإيمان ومسائله محلّه القلب من الإنسان، هذا المسمّى للإيمان هو الذي سيسير عليه أتباع المذهب الماتوريدي.

قريب من مفهوم الإيمان عند الأحناف نجد ما ذهب إليه الأشعري في أنّ الإيمان "...ونؤمن بعذاب القبر وبالخوض... وأنّ الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص"²، فالغيبات هي من مضامين الإيمان في العقيدة الأشعرية، إضافة إلى كون الإيمان "..... هو تصديق بالله تعالى وعلى ذلك إجماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن..."³، قال الشهرستاني مؤرخ المذهب الأشعري " قال -أي الأشعري- الإيمان هو التصديق بالجنان، وأمّا القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه. فمن صدق بالقلب، أي أقرّ بوحداية الله تعالى، واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاؤوا به من عند الله تعالى بالقلب صحّ إيمانه، حتى لو

¹ - الماتوريدي أبو منصور، التوحيد، تح: فتح الله خليف، مصر، دار الجامعة المصرية، ص369.

² - الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين، مصر، دار الأنصار، ط:1، 1977/1397، ص 27.

³ - الأشعري أبو الحسن، اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: عبد العزيز، عزّ الدين السيروان، لبنان، دار لبنان للطباعة والنّشر، ط:1، 1987، ص25.

مات عليه في الحال، كان مؤمناً ناجياً، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك"¹، ذكر الإمام الأشعري أنّ هناك اتفاق بين كلّ المذاهب الإسلامية بأنّ الإيمان هو: "...التصديق في اللغة قبل ورود الشريعة، واتفقنا أنّ القرآن نزل على لغتهم، فوجب أن يتعرّف معناه منها...."²، سيستمر المذهب الأشعري على نفس التحديد للعقيدة مع بعض التفاصيل التي سيضيفها كلّ من الإمام الجويني وأبي حامد الغزالي وفخر الدين الرازي على ما ذهب إليه الأشعري في تحديد مضمون علم العقيدة .

يذهب مذهب عقدي آخر إلى أنّ العمل ركن أساسي في الإيمان، فهم يرون أنّ، "...الإيمان: المعرفة والإقرار والعمل"³، وهذا المذهب سيعرف باسم المذهب الحنبلي نسبة إلى مؤسسه الإمام بن حنبل، المذهب الحنبلي والذي نقل عنه محاربه للإرجاء "سمعت أبي رحمه الله - أي الإمام أحمد - سئل عن الإرجاء فقال: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص إذا زنى وشرب الخمر نقص إيمانه"⁴، ويسير على هذا المنوال الإمام ابن تيمية في كتابه الإيمان في سعيه لفض النقاش في تعريف الإيمان وكلّ المسائل المتعلقة به، فيقول "...وقد كثر كلام الناس في حقيقة الإيمان والإسلام، ونزاعهم واضطرابهم، وقد صنّفت في ذلك مجلدات، والتّزاع في ذلك من حين خرجت الخواارج بين عامة الطوائف"⁵، ويؤكد ابن تيمية ما ذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل في دخول الأعمال في مسمّى الإيمان وذلك في بداية كتاب الإيمان حيث يستدل بالأحاديث ليؤكد أنّ الأعمال داخلية في الإيمان، ومن أهمها حديث جبريل الذي يضع حدوداً ظاهرة بين الإسلام والإيمان والإحسان فيجعل إطار الإيمان بالغيبيات التي مقرها القلب، يتجاوز ذلك إلى العمل ويؤكد ابن تيمية ذلك في قوله: "كلّ إيمان مطلق في القرآن فقد يبين فيه أنّه لا يكون الرجل مؤمناً إلاّ بالعمل مع التصديق، فقد بيّن القرآن أنّ الإيمان لا بد من عمل فيه مع التصديق..."⁶، ويؤكد ابن تيمية أنّ الأعمال داخلية في الإيمان فيقول في موضع آخر "ومعلوم أنّه لم يرد أنّ هذه

¹ - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد الكيلاني، بيروت، دار المعرفة، ط: 2، 1975، ج1، ص 01.

² - بن فورك محمد، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: عبد الحليم السايح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى 2005، ص153.

³ - بن حنبل عبد الله بن محمد، السنّة، تحقيق: محمد بن سعيد بن محمد القحطاني، السعودية، دار ابن القيم، ط: 1، سنة: 1406هـ/1986، مج1، ص 74.

⁴ - بن حنبل عبد الله بن محمد، السنّة، مرجع سابق، المجلد 01، ص 307.

⁵ - ابن تيمية عبد الحليم، الإيمان، تخرّيج: ناصر الدين الألباني، لبنان المكتب الإسلامي، ط: 5، سنة: 1416هـ/1996م، ص 07.

⁶ - المرجع نفسه، ص 114.

الأعمال تكون إيمانا بالله بدون إيمان القلب، لما قد أخبر في غير موضع أنه لا بدّ من إيمان القلب، فعلم أنّ هذا مع إيمان القلب هو الإيمان "1 .

في إطار مناقشة سؤال العمل، هل هو داخل في الإيمان وحاكم على صحتها أو بطلانها، أو على انتماء الشخص أساسا إلى عقيدة الإسلام أو لا؟ . و في هذه النقطة بالذات سيفتح الباب لدخول نقاشات فقهية إلى مسمى العقيدة، مجالها البحث في ما يحكم به على إيمان المرء ليكون له ما للمؤمن من واجبات وحقوق، وعليه ما على الكافر من حقوق وواجبات داخل مجتمع الذين آمنوا. فظهر للنقاش بين المذاهب العقدية سؤال مرتكب الكبيرة هل هو مخلد في النار؟، وإن كان هذا السؤال قد نوقش كما تنقل لنا الكتب في فترة حكم الأمويين عندما بدأ يظهر في تصرفات الحكام ما لا يمت بصلة لأخلاق الإسلام.

حسب مضمون العقيدة الذي يفهم من القرآن فهي عمل القلب الذي لا اطلاع لأحد سوى الله عليه، وهذا ما تذهب إليه تعريفات المدرسة الحنفية والأشعرية للعقيدة وتناغما مع هذا التعريف سيجعل أمر مرتكب الكبيرة في يدي الله سبحانه وتعالى، فيما سيحكم على مرتكب الكبيرة - من جعل العمل ركنا من أركان العقيدة- بالخلود في النار.

إفحام النقاشات الدنيوية في علم العقيدة كما رأينا في مسألة مرتكب الكبيرة على سبيل المثال، كان بداية لإخراج العقيدة كإيمان متعلق بالقلب وأعماله، أو كما عبّر عن ذلك الجرجاني "العقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل"²، إلى البحث عن أدلة ومبررات على أفعال وسلوك المسلم، التي كان من المفروض مجال البحث فيها هو الفقه، وبهذا تصير العقيدة عرضة للتوظيف في تحريك المجتمع بالاتجاه الذي يخدم مصالح معينة، وهذا الذي حدث عندما استغلت في الصراعات الأولى بين الأحزاب الإسلامية السياسية، حسب ما يستنتج من خلال تتبع أخبارها في مصادر التاريخ الإسلامي، من الدفاع عن الحق الذي يراه كلّ حزب في المسائل العقيدة. وبهذا يصبح مبحث العقيدة ليس مجرد محاولة فهم نصوص الوحي المتعلقة بالغيبات، وفق مناهج مستنبطة من النصّ القرآني، مع تحري السير وفق

¹ - المرجع السابق، ص 10.

² - الجرجاني علي بن محمد الشريف، التعريفات، مرجع سابق، ص 158.

مقصد هذا الفهم المتمثل في جعل قلب الإنسان مطمئن في كل ما يتعلّق بالجهول الغيبي من بعث بعد الموت إلى الإيمان بوجود مخلوقات أخرى غير التي نراها، إلى الإيمان بالرسول التي لم تكن في زماننا . فيصبح علم العقيدة علما مبنيًا على مناهج مستفادة من فلسفات وثقافات مختلفة قد تصل بعضها إلى حدّ معارضة ما ينصّ عليه القرآن.

بعد أن تأسست أفكار كل اتجاه عقدي وتحولت إلى مدارس، خرجت عن المقصد العام المتمثّل في الدفاع عن الدين الإسلامي، إلى مقصد خاص لكلّ مذهب وهو الدفاع عن أصول المذهب وتفسيره للعقيدة وفق هذه الأصول، وهذا ما يبدو ظاهراً في أغلب مصنفات العقيدة، نذكر منها على سبيل المثال تحديد القاضي عبد الجبار المعتزلي المعلوم من الدين بالضرورة في قوله "فإن قيل اخبرني عن الجملة التي تلزمك معرفتها في أصول الدين. قيل له: أصول الدين خمسة: التوحيد والعدل، الوعد والوعد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الأصول عليها مدار الدين، ومن خالف فيها فهو في عظيم الخطأ وربما كفر وفسق بذلك. فإذا عرفت هذه الأصول، يلزمك أن تعرف بعد ذلك الفقه"¹، فمعنى قوله أنّ أصول الدين التي على كلّ مسلم معرفتها هي الأصول التي بنت عليها المعتزلة مذهبها، وهذه الأصول تلزم المنتمي لمذهبهم وليس كل المسلمين باختلاف مذاهبهم.

عرّف النسفي العقيدة في كتابه المعنون ب: تبصرة الأدلة في أصول الدين، فقال: "اعتقاد الشيء على ما هو به"²، أي اعتقاد بما في مصادر التشريع من مسائل عقدية دون الخوض في التفاصيل، والذي يؤكّد هذا الفهم لتعريف النسفي هو الإضافة التي تلي هذا التعريف في قوله: "ولم يرض به غيره من المعتزلة وزعموا أنّه باطل باعتقاد العامي..."³، أي أنّ تعريف العقيدة للنسفي جاء كردّ على ما ذهبت إليه المعتزلة في تعريف العقيدة، وهذا التعريف للعقيدة وفق أصول ومنهج مذهبه في فهم العقيدة، والسبب الذي دفع بالنسفي في التأليف يدلّ على أنّ مضمون علم العقيدة في البداية والاعتناء بها كعلم كان داخل مصنفات علم الكلام. فقد قال النسفي -رحمه الله-: "فإنّ أصدقائي طلبوا منّي أن

¹ - الأسد أبادي عبد الجبار بن أحمد، الأصول الخمسة، تحقيق: فيصل بدير عون، الكويت، مجلس النشر العلمي، الطبعة: 01، سنة: 1998، ص 67.

² - النسفي ميمون، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تح حسن آتاي، دمشق، المكتبة الأزهرية للتراث، 1990، ج 1، ص 8.

³ - نفس المرجع، ج 1، ص 9.

أكتب لهم جلّ من الدلائل في المسائل الاعتقادية"¹.

أيّ أنّه لم يكتب في العقيدة كعلم يعنى بالمسائل الغيبية والقلبية والإيمان بها، التي هم أصلاً يؤمنون بها وإتّما كتب لوضع الأدلة على تلك الاعتقادات للردّ بها على الآخر المخالف في المذهب، فعلم الكلام أصبح الرد على الآخر المخالف في المذهب، بالدرجة الأولى أكثر من اعتناؤه في الرد على الآخر المخالف في الدين، وهذا ما يؤكده تعريف ابن خلدون لعلم الكلام: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"²، ويذهب أبي حامد الغزالي إلى ذلك أيضاً حيث قال: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"³، وباعتبار أنّ كثيراً من المسائل العقدية كانت مبثوثة في مصنفات علم الكلام فقد اصطبغت هذه المسائل في الغالب بمقصد علم الكلام .

من هذا نستنتج أنّ جزءاً من علم العقيدة نشأ نتيجة للردّ على المخالف في المذهب والدين، لهذا لم يشتغلوا بتفسير النظرة العقدية الكلية للخالق والخلق، بقدر ما اشتغلوا ببناء الأدلة المعصّدة لتصورهم المبني في الغالب على أحداث آنية وهذا التحوّل في مقصد علم الكلام يظهر جلياً في مصنفات علم العقيدة التي صارت تدافع وتنظر للمذهب الذي تشكّل في مرحلة تاريخية ما وفق معطيات ومحفزات واقعية انتهت، أكثر مما هي تصنيف في محاولة فهم النصّ بالرجوع إليه دون خلفية البحث عن مبرر من النصّ لما يعتقد الباحث سلفاً، ثمّ بحثوا لتلك التصورات لمسائل العقدية عن أدلة من الكتاب والسنة.

ج- مسمّى العقيدة في العصر الحديث:

في العصر الحديث، ومع كلّ التطورات التي شهدتها العالم الإسلامي وانفتاحه على العالم الغربي الذي شهد ميلاد فلسفات ومناهج جديدة في قراءة الدين خاصة، فقد أخذ مسمّى العقيدة منحاً

¹ - النسفي ميمون، تبصرة الأدلة في أصول الدين، المرجع السابق، الجزء 1، ص 8.

² - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار يعرب، ط: 1، سنة: 1425هـ/2004م، ج: 1، ص 373.

³ - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المرجع السابق، ص 373.

جديداً من حيث إعادة النظر في مواضيع العقيدة وإعادة ترتيبها حسب الأولوية، وصار المقصد العام الجليّ في كتب العقيدة الإسلامية في العصر الحديث، هو تقديم مناعة إيمانية للإنسان المسلم ضدّ المناهج والأفكار الغربية التي تسعى لبتّر علاقة الإنسان بخالقه وذلك بالتشكيك في إيمانه، وهذا ما نلاحظه على سبيل المثال في تعريف حسن أيوب للعقيدة، حيث قال: " والعقائد في الإسلام هي الأصول التي تبنى عليها فروعها والأسس التي يقوم عليها بنيانه، والحصون التي لا بدّ منها لحماية عقيدة المسلم من أخطار الشكّ..."¹، ففي تعريفه ذكر ما تجتمع عليه كل مذاهب الأمة في كون العقيدة هي أصل الدين، وأنها بمثابة قلعة تحمي من يلجأ إليها من متاهة الشكّ وقلقه.

كما يمكن القول أنّ مفكّر العصر الحديث أرادوا الخروج بالدرس العقدي من أزمة التمدّج، إلى التكامل والوحدة، أرادوا الرجوع إلى الرؤية الواحدة الشاملة للعقيدة الإسلامية، التي تكون باعثة على إعادة تماسك الأمة الإسلامية، هذه الرؤية التي تذكّر المسلم بمركزية القرآن الكريم أولاً وأخيراً في كلّ مواضيع العقيدة الإسلامية. فالعقيدة كما عبّر عنها المبارك هي "تصوّر القرآن للوجود ونظرته العامة للإنسان والمجتمع والكون والحياة وما وراء ذلك"²، وهي بهذا التصور تفاعل مع القرآن الكريم، لتدبّر الصورة التي يقدمها للإنسان عن خالقه، وعن نفسه، وعن الكون. هذا التدبر الذي يعطي الإنسان المسلم "التصور الصحيح لعوالم الغيب الواردة في الخبر اليقيني والاطمئنان القلبي الجازم، والتصديق العقلي المطلق، المطابق للواقع الناشئ عن دليل مقترن بالعمل الموافق لأوامر الله تعالى"³.

والتفاعل مع القرآن الكريم هو تفاعل آنيّ وفق معطيات المسلم المعرفية والواقعية بعيداً عن الظروف التاريخية التي نشأ فيها علم العقيدة، فعلى المسلم المعاصر أن يعيد بناء تصوّره وفهمه لأصول دينه ومعرفة حدوده، كما عبّر عن ذلك المجدد محمد عبده، حينما ذكر في تعريفه للعقيدة، مفردة التوحيد التي تحمل قوة إيمانية يطمئن لها قلب المؤمن، باعتبارها المركز الذي يدور عليه الدين الإسلامي، وقد ذكر محمد عبده مفردة التوحيد بدلاً من مفردة العقيدة حيث قال: "التوحيد: علم يبحث فيه عن

¹ - حسن أيوب، تبسيط العقائد الإسلامية، مصر، دار السلام للطباعة والنشر، ط: 1، 1423/ 2003، ص 9.

² - محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 2، 1995/1416، ص

³ - خميس العمر تيسر، حرية الاعتقاد في ظلّ الإسلام، دمشق، دار الفكر، ط: 1، 1419 هـ/ 1998م، ص 63.

وجود الله وما يجب أن يثبت له، من صفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم.¹، فركز محمد عبده في تعريفه على ذكر المواضيع التي تعالج في الدرس العقدي، من وجود الله وتنزيهه سبحانه وذكر صفاته، والإيمان برسله كما أخبر عنهم القرآن دون إضافة أو نقصان، وفي موضوع الرسل وما ينسب إليهم يمكن إن نستنتج، أن محمد عبده كان يواجه الشبهات التي كانت تتردد عن النبي ﷺ من قبل المستشرقين.

كما تميّزت هجمة المستشرقين في العصر الحديث بالتشكيك وزرع اللأمن في قلب المؤمن فيما يتعلق بعقيدته، فجاء تركيز علماء المسلمين على تذكير الناس بأن العقيدة قطعية يقينية، وأنها مبنية على أدلة قطعية الثبوت والدلالة لا يززعها شك، ولا تهدمها شبهة فالعقيدة هي "... العلم الذي يبحث فيما يجب على الإنسان أن يعتقد ويؤمن به، ويقيم عليه البرهان الصحيح الذي يفيد اليقين ويطلق أيضا على المبادئ الدينية نفسها التي ثبتت بالبرهان القاطع"²، هذا تأكيد وتذكير للمسلم في العصر الحديث أن علم العقيدة يبحث في الجانب الإيماني للمسلم، وأن هذا الجانب لا يقوم إلى على البرهان القاطع والدليل البين.

الضرورات الواقعية في العصر الحديث تستدعي تذكير المسلم بالسمة العامة للعقيدة الإسلامية والتي تتمثل في بديهية العقيدة وتناغم مضمونها مع قلب الإنسان، فهي " مجموعة من القضايا الفطرية المسلمة بالعقل والسمع يعقد عليها الإنسان قلبه بعد أن قطع بما عقله وسلّم بها.."³، فالعقيدة الإسلامية، هي السبيل الوحيد لبث الأمن في قلب الإنسان بالإجابة على سؤال الخلق والوجود والموت والبعث، هذا الأمن الذي تتوق إليه الروح الإنسانية، من أجل تحقيق التناغم مع ذاتها ومع الكون.

وجاءت أغلب المؤلفات العقدية في العصر الحديث في شكل معالجة للمشاكل الآنية التي يواجهها الإنسان المسلم، والتي تحتاج بالدرجة الأولى إلى علم عقيدة تبني الإيمان على القرآن والسنة

¹ - عبده محمد، رسالة التوحيد، تصدير عاطف العراقي، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 1995 ص 05.

² - صالح سعد الدين، العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، القاهرة، دار الصفا للطباعة والنشر والتوزيع، ط2،

1411هـ/1991م، ج1، ص 20.

³ - نفس المرجع، ص 17.

بعيدا عن التفاصيل الكلامية الأخرى، حيث ركزت على إعادة بعث مسميات العقيدة التي تخدم وحدة الأمة الإسلامية، وتنشر ثقافة الاستيعاب بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم داخل دائرة الإسلام، باعتبار ما يجمعه الإسلام أكبر مما يفرقه المذهب، فانتشر شعار اللامذهبية بين طبقة من المفكرين المسلمين، الذي يتلمس الباحث أبعاده في أغلب عناوين مؤلفات العقيدة الإسلامية في هذا العصر، ابتداء بكتاب التوحيد لمحمد عبده، وكتاب عقيدة المسلم للشيخ الغزالي، وكتاب مضامين التوحيد لراجي الفاروقي، وكتاب نظام الإسلام العقائدي في الإسلام لمحمد المبارك وغيرها من عناوين الكتب التي تخدم فكرة ذوبان المذاهب كلها في وحدة الدين الإسلامي.

من خلال تتبع التغيرات التي شهدتها علم العقيدة سواء على مستوى أولوية الموضوع، أو على مستوى مقصد هذا العلم نستنتج الآتي:

-انتقال مدلول العقيدة من الأمن والاطمئنان القلبي، الذي يتوسل بالتصديق والإقرار بالغيبيات والرسالات السماوية والملائكة الكرام واليوم الآخر، والقضاء والقدر خيره وشره - يضيفه حديث جبريل إلى أركان الإيمان- كما في المصدرين القرآن والسنة بليغ وبيان، إلى مدلول العقيدة بتشعيبات وتقسيمات تبحث في تفاصيل متعلقة بعلوم دنيوية - كما سبق في مسألة مرتكب الكبيرة-، وكان لهذه التفاصيل سهم كبير في تشكّل المذاهب العقيدية التي بدأت من كونها سبل في فهم نصوص الوحي مقصدها تيسير سبل السلام للناس، إلى مذاهب تدّعي الأحقية في مقابل المخالف المخطئ، مستعملة علم الكلام للدفاع عن العقيدة كما تراها وفق قواعد مذهبها.

-هذه التغيرات التي شهدتها علم العقيدة من حيث المواضيع كانت لها مبرراتها، وعلى رأسها وباعتباره المركز الذي يدور عليه علم العقيدة التعامل مع الآيات التي تبدو صعبة الفهم وهذا الغموض في بعض النصوص والتعارض الظاهري في البعض الآخر يمنع الانتقال المباشر من النص إلى الفعل، ويجول دون الاطراد في الفهم ومن هنا تظهر الحاجة إلى تطوير منظومة من المفاهيم والتصورات التي نطق عليها اسم العقيدة ..¹، لكن إذا تذكّرنا قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ، يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ﴾² الذي يعلمنا أنّ القرآن كتاب

¹ - الصافي لؤي، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 58.

² -سورة المائدة : الآية 15-16.

مبين في حدّ ذاته.

- علم العقيدة ليس علما إلهيا منزلا لا خروج عنه مثل الإيمان، وإنما هي نتيجة اجتهادات بشرية ومحاولات في فهم الإيمان من مصدره السماوي وما به يتحقق ويتجسد هذا الإيمان في حركات وسكنات الفرد والمجتمع.

- البحث في مدلول العقيدة بتتبع المفردة في القرآن الكريم، والسنة النبوية من خلال الصحيحين وبعض تعاريف هذا العلم التي تحدّد العقيدة بالإيمان من مثل تعريف الجرجاني وهو: "العقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل"¹ وفي تحديد العقيدة يقول الإمام السنوسي بأنّها العلم بالتوحيد، بالذي لا شريك له أو هي العلم بلا اله إلاّ الله² حدد إطار بحث الموضوع في المسائل الغيبية التي لا قدرة للإنسان على معرفتها أو التدخل فيها، ويدخل في هذا القضاء والقدر وهو موضوع هذه الأطروحة.

- الاستنتاج اللطيف أنّ التنوع الذي نجده عند المتقدمين في بحث مسائل العقيدة إنّ دلّ على شيء إنّما يدلّ على التنوع والاختلاف الذي ولّده الاجتهاد الحثيث للتقريب من الله عن طريق تيسير كتاب الحق للخلق.

- عند البحث في كتب المتقدمين يظهر لنا واضحا أنّ معنى العقيدة كما هو مذكور في كتب المتأخرين لم يظهر منذ البداية، حيث وضع لعلم مبحث الغيبيات كما سبق وذكرنا عدّة تسميات قبل أن يستقرّ على إسم "العقيدة"، وضمّن العديد من المسائل التي قسّمت إلى مبحث الإلهيات والغيبيات، وأضيف لها مؤخرا مع ظهور النزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر مبحث الإنسانية الذي كان حاضرا في التصنيفات الأولى لهذا العلم في الأبواب التي ناقشت أفعال العباد وحرية الإنسان وإن لم يفرد له مبحث مستقل.

- هذه التقسيمات والتشعيبات بأسمائها لا نجد لها في القرآن الكريم أو السنة المطهّرة ذكرا كما بيّنا سابقا، فكل ما وجد هو مفردة الإيمان وآمن مع تبين ما يؤمن به الإنسان وما يترتب عن إيمانه من أحكام. وأنّ ما أضيف من تقسيمات وتشعيبات وتقديمات وتأخيرات إنّما كان مما يستدعيه الواقع

¹ - الجرجاني علي بن محمد الشريف، التعريفات، مرجع سابق، ص 158.

² - بوقلي جمال الدين، الامام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، الجزائر، حسن المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص 147

بتقبلاته ومستجداته .

— التطورات والتغيرات التي شهدتها علم العقيدة، طرأت على مستوى المدلول والمقصد من زاوية ترتيب المواضيع العقدية وفق ما تتطلبه اللحظة الراهنة، وكذلك طرأ التغير على المقصد الذي يسعى علم العقيدة لخدمته، فكان يتغير بين مقصد عام وهو حفظ أمن واطمئنان قلب المسلم فيما يتعلق بأسئلة الوجود والخلق والموت والبعث . وبين مقصد خاص يتمثل في تقديم الأدلة على تصوّر الوجود والخلق والبعث والموت وفق قواعد مذهب داخل دائرة الإسلام .

— علم العقيدة استعان بمناهج العلوم الأخرى مثل المنطق والفلسفة من أجل الاستدلال والتنظير لما يراه صحيح.

— ظهور المذاهب العقدية جاء كمحصلة للاجتهاد البشري في محاولة فهم القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ وفق معطيات الواقع التي ظهر فيها المذهب، غير أنّ المذاهب لم تنشأ دفعة واحدة وإنما تشكّلت عبر مراحل زمنية مختلفة، تماماً كما حدث مع تطور تعريف العقيدة الإسلامية داخل المذهب العقدي الواحد.

— الرعيّل الأول كانت العقيدة واضحة بالنسبة لهم كما جاءت في القرآن الكريم، ولم تكن هناك مستجدات واقعية تدعوهم للبحث أو وضع علم العقيدة.

المطلب الثاني: تصور السلطة السياسية في الفكر الإسلامي بين المصدر والمقصد.

السياسة كما فصلها التهانوي هي "إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجّي في العاجل والآجل على الخاصة في ظواهرهم وباطنهم، وهي إمّا تكون من الأنبياء وتسمى سياسة مطلقة لأنّها في جميع الخلق وفي جميع الأحوال، أو لأنّها مطلقة أي كاملة من غير إفراط وتفريط. وأمّا من السلاطين وأمرائهم فإنّما تكون على كلّ منهم في ظواهرهم، ولا تكون إلّا منجّية في العاجل لأنّها عبارة عن إصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم ونظّمهم في أمور معاشهم وتسمّى سياسة مدنية"¹، هذا التعريف للسياسة الشرعية يركّز على مستويين، مستوى السياسة الدينية، والتي يؤول الأمر فيها للأنبياء، وهذه تمتاز بالمطلقية وبالصلاح في الدارين الدنيا والآخرة أولاً: الخليفة والخلاف، ومستوى السياسة البشرية والتي يكون فيها الحكم لإصلاح حال الناس في الدنيا فقط وفق اجتهادات بشرية قد تصيب وقد تخطيء.

البحث في السياسي في الفكر الإسلامي هو بحث في الأحداث التاريخية المفصلية في الحكم الإسلامي في بدايته التي تحدد بالخلافة الراشدة، وحكم معاوية، كأول حكم بعد فترة الخلافة الراشدة، والمغايرة لها، وهو بحث أيضاً في أول مشكلة سياسية واجهها المسلمون بعد وفاة النبي ﷺ وهي مشكلة الإمامة.

نبحث عن تصور السياسي، بمعنى إدراك السياسي الإسلامي كما هو، وأخذ تصور عن السياسة من ناحية الفكر الإسلامي، أي من حيث كونها إنتاج بشري، لمجموعة المسلمين في حالة تأسيسهم لدولة إسلامية، ومحاوله وضع فقه سياسي، بمعنى فقه لقيادة وتسيير المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي ﷺ، بمعنى قيادة الناس، وتدبير أمورهم ورعايتهم، وأمرهم ونهيهم، هي أول ما فكّر فيه المسلمون بعد وفاة النبي ﷺ. حيث تجادلوا فيمن يسوسهم بعد وفاة نبيهم. فما هو تصور السياسي في الفكر الإسلامي، وماهي مصادره؟ وكيف رسمت حدود السلطة السياسية؟ وما هي المقاصد التي يخدمها؟ .

كانت المشكلة الأولى التي أثّرت في صدر الإسلام، ومباشرة بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام

¹ - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج، تح: عبد الله الخالدي، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ط:1، 1996، ج1، ص260/259.

هي مشكلة الإمامة، حيث "نشأ الفكر السياسي لدى المسلمين مباشرة بعد وفاة النبي ﷺ"¹، التي عبّر عنها سؤال من يخلف النبي ﷺ في أمته؟ هذا السؤال الذي شغل الصحابة -رضوان الله عنهم- مباشرة بعد فاجعة موت الرسول ﷺ، والتي اهتزت لها المدينة المنورة. انشغال الصحابة بهذا السؤال يعبر عن وعيهم التام بأن بقاء المجتمع الذي تشكل حول الرسول ﷺ، واستمراره في أداء واجب نشر الرسالة الخاتمة، متوقف على استقرار هذا المجتمع واستتباب الأمن فيه، وهذا كله يتحقق ببقاء مجتمع الذين آمنوا تحت إمرة من يستحق شغل منصب الرسول في تسيير شؤون الدنيا.

سرعان ما تمكن الصحابة رضي الله عنهم من حلّ هذا التساؤل وتسوية الوضع، وذلك بتولية أبي بكر الصديق رضي الله عنه خليفة لرسول الله وكانت توليته "فلتة" كما صرح بذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والذي تولّى الحكم بعد أبا بكر بوصية منه، حيث رأى أبو بكر بحكمته وورعه أنّ عمر أحسن من يخلفه في هذا المنصب، الذي يضمن بتوليته على الأمة استمرارها على السبيل الذي تركهم عليه الرسول ﷺ.

بالوصية لعمر رضي الله عنه، تفادت الأمة بعد وفاة أبي بكر سؤال من يخلف أبا بكر -رضي الله عنهما؟، وقد رضي الصحابة بوصية أبي بكر، لثقتهم في رؤيته السياسية الحكيمة، ومقصده النبيل في خدمة الأمة، هذا المقصد الذي ما كان ليجادل فيه أحد من الصحابة في زمانهم، وطبعا بالنسبة للصحابة -في غالبيتهم- عمر رضي الله عنه بمناقبه هو الوحيد المؤهل لهذا المنصب .

بعد طعن عمر ابن الخطاب، وجد نفسه رضي الله عنه مسؤولاً عن التفكير فيمن يتولى أمر الأمة من بعده، فجعل الوصية في ستة من الصحابة يختارون هم فقط واحدا منهم ليشغل منصب الخليفة، وهؤلاء الستة الذين جعل عمر بن الخطاب الشورى بينهم هم: عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، الزبير بن العوام، سعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله رضي الله عنهم.

الصحابة الستة جعلوا أمرهم في اثنين منهم، وهم عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وفي اليوم الثالث من المشاورات بينهم قرر عبد الرحمان بن عوف أن يسأل أهل المدينة من يريدون خليفة عليهم؟ فكان رأي الأغلبية لصالح عثمان بن عفان رضي الله عنه.

¹ - فاخر جاسم، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، مصر، دار فكرة للنشر والتوزيع، ط: 1، 2020، ص33.

وهذه الطريقة التي قررها عمر بن الخطاب في تولية الخليفة من بعده، فيها تذكير للمؤمنين أنّ أمرهم في الحكم هو شورى بينهم، يحكم فيه مجموعة من الثقات الحكماء في المجتمع الإسلامي، يرتضيهم لهذه المهمة العام والخاص.

لم يبق وضع تولية الخليفة بهذا اليسر بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، حيث لم يتأزم الوضع بمقتل الخليفة، بل كان هناك صراع داخلي كانت بداياته قبل مقتل عثمان وبالضبط في الست سنوات الأخيرة من حكمه واستمرت بعد مقتله - لتمتد آثارها إلى الآن-، وفي هذه المرحلة المتأزمة، كانت الخلافة قد آلت إلى عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه - والذي سيكون آخر الخلفاء الراشدين، وآخر من يستحق لقب الخليفة، أي آخر من يستحق حمل لقب ديني في هذا المنصب، وآخر من تولى هذا المنصب بطريقة متناغمة مع روح الإسلام ومقاصده في الحكم .

شهدت الأمة في السنوات التي حكم فيها عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، صراعات داخلية كبيرة، حيث طالب الحزب الأموي وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان، بالقصاص من قتلة عثمان بن عفان، قبل أن تتم البيعة لعليّ بن أبي طالب، - رضي الله عنهما- ولما لم يستجب عليّ بن أبي طالب لمطلبهم أعلنوا العصيان، وتسببوا في حدوث صراعات داخلية شغلت الأمة عن التوسعات الخارجية. واشتعلت الحرب بين عليّ رضي الله عنه ومعسكر معاوية بن أبي سفيان، انتهت هذه الحرب في معركة صفين لمصلحة معاوية وحزبه. في بداية الأمر إذن لم يطرح سؤال هل يجب تولية خليفة ينوب عن الرسول صلى الله عليه وسلم في سياسة الناس؟، كان الاهتمام بشغل هذا المنصب وبسياسة الأمة مما هو معلوم بين الصحابة بالضرورة، فلم يكن الأمر في شغل هذا المنصب بالتنظير والنقاش الكلامي بقدر ما كان استجابة لمبررات واقعية ومستجدات آنية، إضافة إلى أنّ الصحابة لم يكن يسكنهم سؤال من مآ على صواب؟، بقدر ما كانوا مسكونين بسؤال كيف نخدم هذه الأمة ونستمر على عهدنا مع النبي محمد صلى الله عليه وسلم؟ وكيف نبلي الرسالة للخلق ونجسدها في واقعنا المعاش، بالعدل؟

إذن وكما تبين ومن خلال هذه المقدمة، أنّ مشكلة الإمامة هي أول مشكلة واجهها المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، والذي ترك أمر خلافته في أمته شورى بين الناس، فاجتهد الصحابة - رضوان الله عليهم- في حلّ هذه المشكلة للخروج بالأمة الإسلامية إلى برّ الأمان، لكن مع مقتل آخر

الخلفاء الراشدين، وتولي معاوية بن أبي سفيان الحكم، تغيّرت أمور السياسة في الأمة، وعبر عن هذا التغيّر وانتقال السياسة في الأمة من الخلافة أو الإمامة التي لا تؤتى إلا بالشورى، ولا تقصد إلا تحقيق الصلاح في الدارين، إلى صفة الملك الذي ينال بالتوريث والغلبة، كما صرح بذلك معاوية في قوله "انتهت الخلافة وبدأ الملك العضوض".

الخلافة أو الإمامة والملك، هذه المفردات المركزية في السياسة الشرعية، والتي تحمل في تصورهما معالم طريقة الحكم في الأمة الإسلامية، كما نظر لها المصنفون في فقه السياسة الشرعية، هي بمثابة المفتاح الذي ييسر ضبط تصور السياسي في الفكر الإسلامي، من حيث تحديد مصدر هذا التصور ومقصده، وحدود السلطة السياسية فيه أو بتعبير آخر نبحت في سياسة الدولة الدينية والدينية، وسياسة الدنيا دون الدين. ونبحث في تساؤل كيف هو تصور السياسي في الفكر الإسلامي؟ وهل تصور السياسي الإسلامي ظل كما اشتغل به الخلفاء الراشدون أم تغيّر بتغيّر الملك والسلطان؟ بتعبير آخر هل ما عبر عنه معاوية هو تغيّر في اللقب فقط أم تغيّر على مستوى حدود السياسة ومسمياتها ومقصدها؟ .

الملك أنواع كما ذكر ابن خلدون، فهناك "الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة" وهناك ملك قائم على التعقل وهو " .. والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي على جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار" ونوع ثالث وهو "الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"¹، فحسب ابن خلدون يقسم الحكم إلى ثلاثة أنواع:

أولاً: ملك طبيعي مصدر الحكم فيه لشهوة والغاية التي تستحل كل الوسائل، والغاية عندها تبرر الوسيلة.

ثانياً: ملك سياسي، مصدره العقل، ومقصده تسخير ما في حياة الإنسان لصالحه في الدنيا فقط .

ثالثاً: حكم ديني ومصدره الشرع، ومقصده إصلاح الدنيا والدين، وهو حكم الدنيا بما فيه خير في الآخرة، ويكون خلافة للرسول ﷺ في أمته.

¹ - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، مرجع سابق، ج:1، ص 118.

البحث في تصورات هذه الأنواع الثلاثة للحكم التي ذكرها ابن خلدون، ييسر فهم وإدراك ما هو سياسي في الإسلام وما هي حدوده.

1- الخلافة: وهو أول لقب أطلق على أبي بكر الصديق رضي الله عنه وقصدوا به أنه "تعي حراسة الشريعة، والعمل على جعل أوامرهم مطاعة ونواهيها مجتنبه بين خلق الله، فكأن الخليفة هو اليد التي توجه الناس فيتعونها، وتأمروهم فيلبونها، ومقصدها هو صلاح الناس في الحال والمآل"¹، فالخليفة بهذا هو من يشغل منصب سياسة الناس وفق منهج الله، ويقود الناس بما يرضي الله، ويأمرهم بالطاعة، ومبتغى هذا المنصب هو تحقيق الخير للمسلم في الدنيا والآخرة .

وهذا ما كان عليه الخلفاء في العهد الراشدي، فقد لقبَ أبا بكر بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولقب الخليفة هو من "أشهر الألقاب التي أطلقت على من يخلف الرسول في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ومدلول الكلمة واضح، فالذي يختار ليشغل هذا المكان يعتبر خليفة للرسول في هذا الوضع"²، أي خليفة للرسول في سياسة أمور الناس الدنيوية بمنهاج إسلامي يقودهم للفلاح في الدارين.

والخليفة لغة كما يعرفه صاحب معجم العين هو "من استخلف مكان من قبله، ويقوم مقامه، والجنّ كانت عُمارة الدنيا فجعل الله آدم وذريته خليفة منهم، يعمرونها، وذلك قوله - عزّ اسمه -: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ﴾ أي: مستخلفين في الأرض"³، فالخليفة في لغة العرب إذن يطلق على من يخلف فلان في أمره ومكانه، وينوب عنه بعد غيابه عن شغل ذلك الأمر والمكان.

وفي القرآن هي خلافة لإصلاح الأرض وعمارتها بما يقرب من الله عزّ وجل، ومحاربة المفسدين فيها "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة"، فالمعنى اللغوي والقرآني لمفردة خليفة لا يحد في الجانب السياسي أي خلافة في الملك أو الحكم أو تسيير شؤون الناس، فالخليفة يطلق على كل إنسان يعي الرسالة التي هو مطالب بتبليغها والأمانة التي وعد بحملها .

¹ - عبد الرازق علي، الإسلام وأصول الحكم، دراسة: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000، ص 117.

² - شليبي أحمد، السياسة في الفكر الإسلامي، مصر، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة: 5، 1983، ص 44

³ - الفراهيدي، الخليل، العين، تح: عبد الوهاب هندواوي، مرجع سابق، ج 2، ص 267.

يستعمل أيضا لقب الإمام كمرادف للقب الخليفة، ولغة هو:

استعمل هذا اللقب - الخليفة - بمعنى أخص وأقدس في مرحلة لاحقة من التاريخ الإسلامي، وهي ما بعد الخلافة الراشدة، حيث صار بمعنى خليفة عن الله، وليس عن رسول الله في أمته، أي من يشغل هذا المنصب هو خليفة عن الله في أمة النبي ﷺ، وفي هذا المعنى أنشد الشاعر "أحوك خليفة الله ابن حرب = وأنت وزيره نعم الوزير"¹، والذين ذهبوا إلى إطلاق لقب الخليفة بهذا المعنى أولئك الذين يقولون "أنّ الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته".² وهؤلاء يعتبرون الخليفة متميّزا عن الناس وأنّ مقام الخلافة تفضيل، وبهذا الاعتبار يخلعون عن صاحب اللقب، ما عليه من مسؤوليات اتجاه هذا المنصب أمام الله ورسوله والمؤمنين.

ونظرا لهذا المعنى المقدّس الذي أضيف للقب الخليفة، رفض عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي الراشد أن يلقب به. لكن هذا لم يمنع من بقاء اللقب متداولاً مع باقي الألقاب التي استعملت في حق من يشغل منصب قيادة الدولة الإسلامية، ويفسر احتفاظ فقهاء السياسة الشرعية بهذا اللقب رغم ما اعتراه من شبهات داخل حيز السياسة الشرعية، بأنه "... معاندة الفقيه والمتكلم للتطور الفعلي والتاريخي الحاصل في أسلوب الممارسة السياسية، والذي أصبح قائماً على قوة السيف والاستئثار بالسلطة، تلك المعاندة التي يعلن من خلالها الفقيه والمتكلم - ومن ورائهما قاعدتهما العريضة من عامة الجمهور - أنّهم مازلوا متمسكين بـ « أخلاقيات السياسة » رافضين الخضوع لمنطق الواقع، متطلعين إلى « ما يجب أن يكون »"³، أي أنّ الحفاظ على هذا اللقب في مصنفات السياسة الشرعية، هو حفاظ مع أمل أن يعود لقب ومنصب الخلافة، إلى ما كان عليه في عهد الخلفاء الراشدين، وتعود الأمة الإسلامية إلى ما كانت عليه في زمانهم، أمة لها قوتها وازدهارها، الذي تستمدّه من عدلها واتحادها، مادامت تسير وفق التوجيه الإلهي المبثوث في القرآن والسنة.

¹ - ينظر الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، ط: 2، ج 05، ص 223/225.

² - عبد الرازق علي، الإسلام وأصول الحكم، تقديم: محمد عمارة، مرجع سابق، ص 117.

³ - الصغير عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة، رؤية للنشر، ط: 1، 2010، ص 82.

استعمال لقب الخليفة بمدلولين مختلفين، بمدلول خلافة الرسول تارة كما لقب به أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ومدلول خلافة الله كما رأينا سابقا، يجعل العقل المسلم يتساءل هل كل من لقب بالخليفة سار بين الناس وحكم بينهم بحكم إسلامي كما جاء في القرآن والسنة؟ والجواب على هذا السؤال كما عبّر أحمد شلبي: "فهناك خلافة كانت ترجمه حقيقية للفكرة الإسلامية عن الحكم، وهناك خلافة بعدت عن الفكرة بعدا واسعا أو بعدا محدودا، ولا نزاع أنّ خلافة أبي بكر وعمر وخلافة عمر بن عبد العزيز، كانت تطبيقا دقيقا للفكر الإسلامي بل إن هؤلاء كثيرا ما أعطوا أكثر مما يلزمهم إعطائه، وأخذوا أقل مما يستحقون"¹، فالخلافة إذن من حيث التطبيق جاءت إمّا تحقيق واقع للحكم الإسلامي في الأمة الإسلامية، أو جاءت خلافة لا يتناغم التطبيق فيها مع النظري المستمد من القرآن والسنة وتطبيقات الخلفاء الراشدين.

2- الإمامة: المفردة الثانية التي كان لها الحظ الأوفر في كتب السياسة الشرعية، وكتب علم الكلام التي كانت تفرد لها مبحثا خاصا، مفردة الإمامة التي تشارك مفردة الخلافة في مدلول الحرص على الفلاح الأخروي في سياسة النبي. وتعريف الإمامة "عند المتكلمين هي خلافة الرسول عليه السلام في إقامة الدين وحفظ حوزة الإسلام بحيث يجب إتباعه على كافة الأمة، والذي هو خليفته ويسمى إماما"²، وهي "الخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا..."³.

وهي في اللغة وكما جاء في قواميس اللغة ما يدل على معنى الإمامة، وفيه: "الأمّ، بالفتح:

القصد، وأمّه يؤمه إذا قصده، وبمتمته: قصده، ويحتمل أن يكون الأمّ أقيم مقام المأموم، أي هو على طريق ينبغي أن يقصد"⁴.

لكلّ مذهب عقدي في الإسلام نظريته في الإمامة، التي تناقش ثلاث أقسام وهي كما ذكرها القاضي عبد الجبار المعتزلي: "اعلم أنّ جملة الكلام في ذلك لا تخرج عن أقسام ثلاثة: أحدها: الذي يقوم به الإمام ويتولاه ويتصرف فيه، والثاني: ما صفات الإمام التي يتميّز بها، والثالث طريق وجوبه

1 - شلبي أحمد، السياسة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص40

2 - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1: مرجع سابق، ص260/259.

3 - الماوردي أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولاية الدينية، لبنان، دار الكتاب العربي، ط1، 1410هـ/1990م، ص29.

4 - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج1، ص132.

وثبوتها¹، فالفرق الإسلامية باختلاف نظريتهم في الإمامة، يعالجون المسألة كلّها من ثلاثة زوايا، وهي المهمات التي يتولها الإمام، والصفات التي ينبغي أن تتوفر فيه، والطريقة التي يتولى فيها الإمام منصبه.

والفرق الإسلامية الثلاث التي ظهرت منذ الخلاف القائم بين عليّ عليه السلام ومعاوية، تبلورت وتشكّلت نظريتها في الإمامة على فترات زمنية مختلفة، وكان لتولي معاوية لمنصب الخلافة وتحويله إلى ملك الأثر الكبير في النشأة الأولى لهذه الفرق، حيث أنّ "...انتقال السلطة السياسية من أسلوب الشورى والاختيار إلى أسلوب غصب السلطة وتوريثها، وفرض الدولة لأمر هذا الواقع السياسي الجديد بالقوة وحدّ السيف، ما عجل عمليا بظهور فرق وأحزاب سياسية دينية إسلامية، اجتهدت في صياغة وطرح النظريات السياسية حول السلطة السياسية، نظريات موزعة بين خطاب سياسي مسوّغ ومبرر لواقع سلطة نظام الحكم القائم، وخطاب سياسي آخر مضاد ورافض له، وثالث من نفس الجنس مرجح"².

- بداية بمذهب الشيعة، الذي أراد أن يشكّل نظريته في الإمامة للرد على المذهب الحاكم، مذهب أهل السنة والجماعة، المذهب الذي مازال إلى يومنا هذا ممثلا في ثلاث مدارس، المدرسة الأشعرية، والمدرسة الحنبلية، والمدرسة الماتوريدية. والمذهب الذي اعتزل الفتنة بين حزب عليّ عليه السلام، وحزب معاوية بن أبي سفيان، وهو حزب المعتزلة، الذي لم يبق له امتدادا في عصرنا، فنجد فقط بعض المفكرين يحتفون به كمذهب عقلي إسلامي خالص، والمذهب الذي انشقّ عن أنصار عليّ بن أبي طالب، بعد أن وافق علي بن أبي طالب على التحكيم، وهو مذهب الخوارج الذي امتد إلى يومنا هذا في مذهب الإباضية.

كلّ تعريفات الإمامة، تنص على أنّها سياسة للمسلمين بما فيه فلاحهم في الدنيا والآخرة، وأنّها خلافة للنبوّة، في مهمّة النبي في القيادة الدنيوية، إلّا الشيعة فقد اعتبروا أنّ الإمامة هي: "رياسة في الدين والدنيا، ومنصب إلهي يختاره الله بسابق علمه، ويأمر النبي بأن يدلّ الأمة عليه، ويأمر باتباعه"³، فبالنسبة لهم الإمامة تكون بنص إلهي لفئة مخصوصة، سبق النصّ عليها في علم الله المسبق، وأتت

¹ - المعتزلي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، ط:1، 1980، ص11.

² - العماري عبد العزيز، في الفكر السياسي العربي الإسلامي من الإمامة والخلافة إلى الدولة، لبنان، جداول للنشر والترجمة، ط:1، 2015، ص127.

³ - الزنجاني إبراهيم الموسوي، عقائد الإمامية الإثني عشرية، العراق، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط:2، 1393هـ/1973م، ص72.

سبحانه أوكل إلى الرسول مهمة الإشارة على الشخص المخصوص الذي اختير لمنصب الإمامة بعد وفاة النبي ﷺ، وبالنسبة للشيعة هذا التعيين الإلهي أمر ضروري وواجب على الله، لأنه ما كان ليتترك الأمة بعد وفاة النبي دون إمام يحفظ الملة ويكمل مهمّة النبوة.

فكرة الشيعة الإمامية عن الإمامة لم تكن مستمدة من النصوص أولاً، إنما جاءت كرد فعل عن انتزاع معاوية السلطة من عليّ ﷺ وبعده أولاده. فكأنّ الشيعة أرادت أن تجرّم الفعل الأموي أكثر، فأظهرته بنظريتها الإلهية في الإمامة بمظهر من تطاول على شرع إلهي، " والواقع أنّ هذه النظرية، نظرية الإمامة 'الإلهية' إنما جاءت أولاً كردّ فعل اتجاه الأيديولوجية الأموية. والسلطة المطلقة"¹، والإمام عند الشيعة معصوم عن الخطأ، ".... طائفة الشيعة، التي اعتقدت اعتقاداً جازماً حاسماً أنّ الإمام أو الخليفة، إنما يعينه النص، ثمّ يستتبع تعيين النص له أن يكون معصوماً، وتستدعي العصمة منه، أن ينصّ على من يخلفه من الأئمة، إذ لا بد للأرض من قائم يدعو إلى الحق ويدافع عنه"²، فالإمام معصوم لا حكم أمام حكمه، ولا حكم فوق حكمه إلا حكم الله تعالى، وهذه العصمة هي التي تمنحه صلاحية رئاسة الدين، ولا تكون الإمامة إلا في بني هاشم بالضبط في أهل بيت رسول الله ﷺ، في أولاد عليّ وفاطمة ﷺ. لذا رفضت الشيعة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ﷺ، واعتبروا أنّ النبي ﷺ أوصى وأشار بأنّ عليّاً هو الإمام من بعده.

واستندوا في ذلك إلى ما روي عن النبي في تعيينه لعليّ في عدّة مهام، وفي أسبقية عليّ في الإسلام، وفي حادثة المباحلة، وخلاصة مذهب الشيعة في الإمامة في الغالب الأعم هي: " رئاسة عامة لشخص مخصوص بحكم الشرع ليس فوّه يد إلا يد الله تعالى"³، واعتبرت الشيعة الإمامة من مسائل أصول الدين .

- الإمامة عند المذهب السنيّ، نشأت كردّ على نظرية الإمامة عند الشيعة، التي وضعت في ظروف

¹ - مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجاهلية ونشأة صدر الإسلام، لبنان، دار الفرابي، ط:2، سنة 2008، ج:2، ص:176.

² - التشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط:8، 1977، ج:2، ص:24.

³ - الصنعاني أحمد، التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، اليمن، دار الحكمة اليمنية، ط:1، 1414هـ/1993م، ج:4، ص:404.

مشحونة بالفتنة التي وقعت بين عليّ عليه السلام ومعاوية، حيث أنّ "...الفكر السياسي السيّ - من خلال نظريته في الخلافة- ومعها العقيدة الأشعرية لأهل السنة إنّما جاء في بدايتهما كردّ فعل اتجاه مختلف المواقف السياسية والأراء العقديّة والمذهبية للمخالفين، على رأسها آراء ومواقف الشيعة الإمامية"¹، فاعتبرت شيعة عليّ عليه السلام، أنّ معاوية اغتصب السلطة من عليّ وأولاده، ونجد هذا جلياً في جعل الإمام في أواخر مباحث مصنفات علم الكلام، فالإمامة في الأصل عند أهل السنة " ليست من أصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة، بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بأفعال المكلفين إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً(وإنّما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا) إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب .."²، فالإمامة عند أهل السنة واجبة على الأمة، ومن فروع المسائل في الدين وليست من أصوله، وهي أصلاً كمبحث يناقش في مصنفات الفقه، وليس في مصنفات العقائد، وإنّما مسايرة لما درج عليه مصنفوا العقيدة من أهل السنة من الردّ على الشيعة في كتب العقيدة في مسألة الإمامة، ذكرت مسألة الإمامة في مصنفات كتب العقائد، ويتّبع الغزالي لذلك في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد فيقول: " أنّ النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات، بل من الفقهيات... ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك هذا المنهج المعتاد"³.

المصنفون في الفقه السيّ في مسألة الإمامة، يذكرون المقصد من نصب الإمام بأنّه "... دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول: نصب الإمام من أتمّ مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين..⁴، وفي ذكر هذا المقصد كأنّه تبرير للطريقة التي أخذ فيها معاوية الحكم من عليّ عليه السلام، فكأنّهم ينظرون للمصلحة المتمثلة في حفظ أمن وسلامة الأمة من الصراعات، "الإمامة رياسة تامة وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة

1 - العماري عبد العزيز، في الفكر السياسي العربي الإسلامي من الإمامة والخلافة إلى الدولة، مرجع سابق، ص 322.

2 - الإيجي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب للطباعة والنشر، 1999، ص 276.

3 - الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، أنقرة، كلية الإلهيات، 1962، ص 234.

4 - الإيجي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص 378.

والسيف"¹ ويغضون الطرف عن الطريقة التي تولى بها معاوية الحكم، رغم عدم توفره على شروط الإمامة التي ينص عليها الفقه السنّي، وفي الحكّام الذين تولوا هذا المنصب من بعده، وفي طريقة توليتهم، سواء في الدولة الأموية أو العباسية أو غيرها، بل ويتقبلون طريقة التسلط والقوة في الوصول للحكم ويقرون بها.

الجويني بعد أن عدد الأدلة التي تنص على وجوب تعيين الإمام قال: ". ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان... وما يزغ الله بالسلطان، أكثر مما يزغ بالقرآن"²، فهو بهذا يرضى بالواقع كمحرّك ومنظر للسياسية في الفكر الإسلامي، فمادام الواقع يفرض ذلك فهو القاعدة والنظام. ومادام الرضا بهذا الحكم يجتّب الأمة الصراعات، فما يكون من أهل السنّة إلّا الرضا به للحفاظ على وحدتها وقوتها، لهذا نجد تعريفات أهل السنة والجماعة للإمامة في أغلبها تركّز على ذكر الهدف المرجو من منصب الإمامة، فهي كما ذكر الجويني: "... فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملّة، وانتظمت به مصالح الأمة"³، أي أنّ الإمامة متفقّ على إقامتها، وأنّ إقامتها هي ما يحفظ الأمن والاستقرار للأمة الإسلامية.

فالإمامة بالنسبة لأهل السنة في عمومهم، هي منصب يستحقه من يقوم بأمر المسلمين الدينية والدينيوية، وهي أعلى منصب في الأمة الإسلامية، المتمثلة في تسيير الدنيا بمقتضى الدين، فالإمامة عند أهل السنّة هي "رياسة عامة في أمور الدين والدنيا"⁴، والإمامة ليست بنصّ إلهي وإنما باختيار أهلّ الحل والعقد، وهذا ما أخذه المذهب السنّي من فعل عمر بن الخطاب عندما جعل الشورى في ستة من أصحاب النبي ﷺ، فهؤلاء الستة كانوا بمثابة أهلّ الحلّ والعقد، يجتمعون لاختيار شخص من بينهم تتوفر فيه شروط الإمام، وليست الإمامة حكرا على أهل البيت كما تذهب إلى ذلك الشيعة.

- المعتزلة يشاركون أهلّ السنة في رؤيتهم لمسألة الإمامة، وهذا ما نستنتجه من قولهم " أنّ الإمامة فرض وواجب من الله تعالى أوجب على جماعة المسلمين أن يقوموا عليهم خليفة من أنفسهم لأنّ الناس

1 - الجويني أبو المعالي، غيّاث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، مصر، دار الدعوة للطباعة والنشر، ط:1، 1979، ص15.

2 - المرجع نفسه، ص17.

3 - الماوردى أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولاية الدينية، مرجع سابق، ص3.

4 - المرجع نفسه، ص 276

لا يصلح أمرهم إلا على إمام واحد يجمعهم ويمنع بعضهم من التعدي على بعض ويتفقد فيهم أحكام الشريعة السمحة، أحكام الله ورسوله، وقيم الحدود ويغزو بالجيوش، ويقسم الفيء والغنائم والصدقات، بالجملة ليقوم شأن الدولة في جميع مرافقها"¹، فالمعتزلة ترى قيام الأمة بانتخاب إمام من الواجبات، لأن ذلك صلاح أمر الناس، وأن وظيفة هذا الإمام هي السهر على تنفيذ أحكام الشريعة بين الناس، وإقامة دولة إسلامية بكل مقوماتها، وأنه من الواجب على الناس طاعة الإمام، مادام الإمام قائم على طاعة الله ورسوله، وأي انحراف من الإمام عن الطريق القويم، يجعل الناس في حل من بيعتهم له، ويصل الأمر إلى حد ضرورة محاربة الإمام الذي زاغ عن طريق الله ورسوله، وهذا ما يقره القاضي عبد الجبار المعتزلي في قوله " وهم أئمة العدل فليزِم النَّاس الطاعة لأئمة العدل ما أطاعوا الله ورسوله وعملوا بكتابه ولم يحرفوا تأويلاً ولم يدعوا الطاعة على معصية فإذا عصوا الله فلا طاعة لهم في أعناق النَّاس بل يلزم النَّاس خلعتهم ومحاربتهم حتى يرجعوا إلى حكم الله وسنة نبيه"².

- نظرية الخوارج في الإمامة تتلخص فيما يأتي: " 1-الإمامة غير واجبة شرعاً على المكلفين، 2- نصب الإمامة يرجع للضرورة جواز ألا يكون في العالم إمام أصلاً ويرروا قولهم ذلك بأنه يكفي للناس أن يعلموا كتاب الله سبحانه فيما بينهم"³، وهذا يتناغم مع اعتقادهم أن كتاب الله يكفي حاكماً بين الناس، ومع إيمانهم أن المؤمن مخلص في إيمانه بما يكفي ليستغني عن إمام يقيم له أمور دينه، وقد يكون تصورهم هذا ردّة فعل لرفضهم الصراع الذي قام في الأمة الإسلامية بسبب الإمامة.

إطلاق لقب الإمام الذي يطلق في العادة والمتعارف على من يؤم الناس في المسجد لإقامة أعظم ركن في الإسلام، على من يكون " ...خليفة رسول الله عليه السلام في إقامة الدين بحيث يجب إتباعه على كافة الأمة"⁴، وقائد الأمة المتميّز بعلمه وفضله ونسبه الشريف"⁵، في هذا الإطلاق تشبيهه للحاكم بإمام الصلاة، وهذا يدل على أن العقل المسلم يعتبر سياسة الدولة الإسلامية مسؤولية عقدية مثلها مثل

1 - علم الدين سليمان سليم، المعتزلة-تاريخ-عقائد-فروق-أعلام، ط:1، 2000، ص343.

2 - ابن يوسف ابراهيم، الحكم والسياسة في الإسلام من منظور الإباضية، فرنسا، مكتبة الجمعية الحربية، ص23.

3 - بو هلال محمد، جدل السياسة والدين والمعرفة، لبنان، جداول للنشر، ط:1، 2011، ص135.

4 - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، مرجع سابق، ص259.

5 - ينظر، المعتزلي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، مرجع سابق، ص04.

القيام بأي شعيرة دينية، ويبيّن هذا أنّ المسلمين في تلك المرحلة التاريخية من التنظير لفقه السياسة، كانوا يؤمنون أنّه لا فرق بين ما هو عقدي وما هو سياسي، وأنّ العقيدة مازالت في فقه السياسة هي المحرك والموجه للفعل السياسي، حيث "لم يكونوا يميّزون بين ما هو سياسي وما هو ديني، فالإمامة عندهم مفهوم ذو مدلول عقدي بالدرجة الأولى"¹.

والصلاة ليست أي شعيرة دينية فقط، إنّما هي التي تعدّ عماد الدين الإسلامي، والتي تمارس كلّ يوم خمس مرات فالיום، حيث يكون الإمام على تواصل دائم بالمصلين فيطلع على أخبارهم، ويكون على دراية باحتياجاتهم، فيسعى لتيسير حاجاتهم ومطالبهم، وذلك بدعوة كلّ أطراف المجتمع للاستماع إلى انشغالاتهم، ولا فرق بين فرد وآخر في الأمة الإسلامية، فرابطة الدين تلمس كلّ اختلاف قد كان بين الأفراد، كما على الإمام أن يكون على اطلاع على سقطات رعيته فيحرص على إقامتها . فهكذا اعتبرت وظيفة الإمام الذي يشغل منصب الرجل الأول في الدولة الإسلامية، والذي عليه القيام بحراسة الدين، وسياسة أمور المسلمين، وكفّ أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، ويأخذ الحقوق من مواقعها، ويضعها جمعاً وصرفاً في مواضعها، فإنّ بذلك صلاح البلاد وأمن العباد، وقطع مواد الفساد، لأنّ الخلق لا تصلح أحوالهم إلاّ بسُلطان يقوم بسياستهم ويتجرّد لحراستهم"²، وعلى هذه المهام المنتظرة من الإمام، يجب أن يكون على دراية بحال الناس الدنيوية ويسعى لصلاحها لهم، ويقوم على حراسة سلوك وأفعال الناس التي تقودهم لفلاح الآخرة، فيسير بهم لكسب الجنة الأخروية، وتحقيق جنة الدنيا بما يرضي الله.

3- الملك: وهو نوعان " ... أولاً: ملك طبيعي مصدر الحكم فيه لشهوة والغاية التي تستحل كل الوسائل، والغاية عندها تبرر الوسيلة. ثانياً: ملك سياسي، مصدره العقل، ومقصده تسخير ما في حياة الإنسان لصلاحه في الدنيا فقط."³ وكما سبق وذكرنا تقسيم ابن خلدون لأنواع الحكم، فهناك نوعين مختلفين عن الحكم الديني، وهما: وفي مقابل الإمامة والخلافة، هناك الملك، وهو ما تساءل عنه عمر بن

¹ - بو هلال محمّد، جدل السياسة والدين والمعرف، مرجع سابق، ص 55.

² - بن جماعة بدر الدين، تحرير المقال في تدبير أهل الإسلام، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، هيئة الشؤون الدينية، ط: 1، ص 15.

³ - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، مرجع سابق، ج: 1، ص 118.

الخطاب عليه السلام "قال ابن سعد في الطبقات: أخبرنا محمد بن عمر، حدثني قيس بن الربيع، عن عطاء بن السائب، عن زاذان، عن سلمان أن عمر بن الخطاب، قال له: أملك أنا أم خليفة؟ فقال: له سلمان إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة، فاستعبر عمر"¹. الملك إذن هو ما أخذ بالقوة، ووضع في غير مكانه.

إذن وظيفة الملك هي سياسية دنيوية بالدرجة الأولى، حيث يقوم منصبه على المصلحة تحقيق المصلحة إما بتحكيم العقل للوصول إلى غاية الملك، أو بالإذعان للشهوة والغريزة خدمة والاستجابة للمذات الدنيا، دون التفكير في الآخرة، وما ينبغي العمل به من أجل الفوز بها، والوصل للحكم في هذه الحالة يكون بدون شورى، وبلا توفر شروط الإمامة في الملك، وقوته لا يستمدّها من الأمة إنما يستمدّها من سلطته وسلطة العصبة التي يتكأ عليها، والتي يشاركها المصلحة الدنيوية ويتعهد بتحقيقها، فالملك هو استيلاء فئة من الناس على الحكم تجمعهم مصلحة دنيوية آنية، يستمدون قوتهم من عصبتهم، ثم يستخرون كل طاقات الأمة لخدمة مصلحة تلك الفئة، ويصلون لدرجة استعمال الدين كمبرر لسلوكهم السياسي، وكمسكن للغضب الشعبي ضدّ حكمهم.

وظيفة الملك والسلطان هي وظائف سياسة محضة، لا تهتم لا بالدولة ولا بإقامة الإمامة على شروطها، كما اجتهد الخلفاء الراشدون في إظهارها. "الملك والسلطان وظائفهما مسائل السياسة إذن، وليس الدولة ولا الإمامة"².

فسر ابن خلدون تحوّل الحكم في الإسلام من الخلافة والإمامة إلى الملك، بالعصية القبلية" الفصل السابع عشر في أن الغاية التي تجري إليها العصية هي الملك... أنّ العصية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة، وكلّ أمر يجتمع عليه، وقدّمنا أنّ الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كلّ اجتماع إلى وازع وحاكم ينزع بعضهم عن بعض. فلا بدّ أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصية وإلا لم تتم قدرته على ذلك، وهذا التغلب هم الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة، لأنّ الرئاسة إنّما هي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس عليه قهر في أحكامه، وأمّا الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصية إذا بلغ

¹ - السيوطي جلال الدين، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار احياء الكتب العربية-عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط:1، 1387هـ/1967م. ج2، ص125.

² - العظمة عزيز، التراث بين السلطان والتاريخ، زنقة بيروت الدار البيضاء، دار قرطبة للطباعة والنشر، ط:1، 1987، ص49.

رتبة طلب ما فوقها. فإذا بلغ رتبة السؤدد والإتباع، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعا، فالتغلب الملكي غاية للعصبية....."1.

من أبرز مظاهر الملك، هو الوصول إلى الحكم بالقوة في البداية، ثم جعله متوارثا في العائلة التي استولت عليه بالقوة وهذه من مظاهر الملك الفارسية، التي أدخلها معاوية إلى نظام الحكم الإسلامي، فصار باختصار الحكم الإسلامي بداية بحكم معاوية بن أبي سفيان " ... النظام الملكي الذي يقوم على أساس التوريث ويستند إلى السياسة ثم إلى الدين وبذلك أصبحت الخلافة الأموية أقرب إلى السياسة منها إلى الدين "2.

وليضمن الملك توسع مملكته والحفاظ على طاعة مملوكيه فيه، تفتنّ المستولون على السلطة باكرا إلى ضرورة تسخير الإيمان لخدمة السلطة السياسية، "إذن، بدون الإيمان، لا وجود ولا معنى للسلطة الدينية. ومع الإيمان، يصبح الإنسان مأمورا مطيعا للسلطة الدينية على تفاوت مراتبها .."3، فالملك لا يخدم الإيمان، إنما يجعل الإيمان في خدمته وخدمة مصالحه، عكس الإمامة والخلافة التي مقصدها الأسمى هو خدمة الإيمان، والحفاظ عليه وتبليغه للعالمين .

ولا حدود لصلاحيات الملك، فكل أوامره مطاعة بغض النظر إن تطابقت مع الشريعة أو تعارضت، وصلاحيات الملك دائما تتسع بقدر ما كانت خادمة لمصلحته هو وعصبته.." وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلا عن الملك، فإنّ عوارض الترف والغرق في التّعيم، كاسر في صورة العصبية التي بها التغلب، وإذا انقضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلا عن المطالبة، فقد تبين أنّ الترف من عوائق الملك (والله يؤتي ملكه من يشاء)"4.

وقد أقرّ فقهاء السياسة الشرعية، بسطوة الملك التي فعلت فعلها في الناس أكثر مما فعل الدين،

1 - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، مرجع سابق، ج:1، ص272.

2 - شرف أبو الفتوح محمد جلال وعلي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب، مصر، دار المعرفة الجامعية، ط:1، 2000، ص 135.

3 - ناصيف نصار، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، لبنان، دار مركز دراسات الوحدة العربية، ط:3، 2018، ص146.

4 - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، مرجع سابق، ج:1، ص274.

فانتشرت بينهم المقولة المشهورة "ولذلك قيل ما يزغ الله بالسلطان أكثر مما يزغ بالقرآن"¹، وهذا الذي أحدثه الملك في الحكم الإسلامي يجعل الباحث يقرّر أنّ المنظومة الفقهية السياسية في الإسلام تشكّلت في التاريخ أكثر مما تشكّلت من النصّ، ويمكن القول أنّ النصّ استعانوا به للتبرير فقط وليس للتأسيس، وهذا ما خلص إليه أيضا الباحث عبد الجواد ياسين، حيث قال: "... أنّ السلطة في الإسلام لم تتشكل من خلال النصّ وأصول التشريع المحمدي، إنّما تشكّلت من خلال التاريخ"²

خلاصة بحث مطلب التصور السياسي للفكر الإسلامي بين المصدر والمقصد، يمكن ذكرها في النقاط الآتية:

- مصدر المنظومة السياسية في الفكر الإسلامي، هي القرآن الكريم، والسنة النبوية، وسلوك الخلفاء الراشدين، هذا من الناحية النظرية، أم من الناحية الواقعية، فقد أصبح المصدر مبرر للسلوك السياسي للملوك الذين حكموا بعد الخلفاء الراشدين، وليس المؤسس لطريقة وحدود حكمهم.

- الإسلام كانت فترة حكمه كدولة راشدة قصيرة جدا، لذا لم يحض بفرصة لتأليف في منظومة سياسية إسلامية خالصة بعيدة عن الأحداث التاريخية .

- انتقال الحكم في الإسلام إلى الملك هو الذي أثر على كلّ مصنفات ونظريات السياسة الشرعية، فصارت في أغلبها وإلى يومنا هذا كأنّها تكتب في التاريخ، وليست تكتب لتأسيس نظرية سياسية إسلامية.

- مقاصد الحكم في الإسلام هي التي تحدد، حدود الحاكم، ففي الخلافة مثلا مادام المقصد هو خدمة الدين واطاعة الله ورسوله، كانت حدود الحاكم تنتهي عند هذا المقصد، فلا يطاع حاكم يخالف أمر الله ورسوله، أمّا الملك ولما كانت مقاصده خدمة مصلحة الملك، صارت لا حدود للملك ولا يمنعه إلاّ ضعفه وضعف عصبته؟

¹ - الإيجي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ج8، ص378.

² - عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام(العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ)، لبنان، التنوير للطباعة والنشر، ط: 04، سنة 2012، ج01، ص22.

المبحث الثاني: جدلية العقدي والسياسي في الفكر الإسلامي

المطلب الأول: العلاقة بين مشكلة الإمامة وظهور التشكلات الأولى لعلم العقيدة

الخلاف السياسي حول منصب الإمامة، كان المحرك الأول للعقل المسلم للنقاش في مسائل كثيرة تتعلق بحياة الأمة الإسلامية، كما تقدم لنا كتب التاريخ ومصنفات علم العقائد الأولى، فإنّ النقاشات الأولى التي ظهرت بين المسلمين في القضايا المرتبطة بالعقيدة نشأت نتيجة لنزاعات بين الأحزاب السياسية الإسلامية التي بدأت تتشكل مع أول خلاف حول منصب الإمامة عند وفاة النبي ﷺ، ثمّ برزت على الواقع أكثر وصارت في شكل أحزاب في فترة الحرب التي دارت بين عليّ ﷺ ومعوية، حيث وُلدت تلك الحرب التي شارك فيها صحابة في كلا المعسكرين، أسئلة كثيرة في العقل المسلم. وتلك الأسئلة في أغلبها ناقشت مسائل في العقيدة، فقد تساءل من عايشوا تلك الأحداث كيف يصنفون هؤلاء المشاركين في الحرب من الناحية الإيمانية؟ كما تساءلوا أيضا عن مرتكب الكبيرة، وهذه التساؤلات جاءت كنتيجة للمعاصي التي اقترفها المشتغلون بالسلطة آنذاك، فتساءلوا هل هؤلاء يحافظون على إيمانهم أم تخرجهم معاصيهم من دائرة الإيمان؟

كلّ هذه التساؤلات التي مهّدت لتشكّل أولى المعارف العقديّة، والتي بدأت بالظهور إلى الساحة المعرفية مع ما أحدثته معاوية في الأمة الإسلامية من تغيير في مسار حكم الأمة من الشورى التي هي "... اجتهاد في الرأي تحتمل الصواب والخطأ، ولكنها أقرب إلى الأمان، وأبعد عن الانقسام والهزات بين صفوف المؤمنين في أمتهم"¹، وحكم راشد متين مقصده تبليغ رسالة الرسول للناس كافة على سيرة النبي ﷺ، إلى ملك مقصده مثله مثل مقاصد المملكات الغير مسلمة، والتي تسعى لكسب المصالح الدنيوية، والتوسّع الخارجي، وما ترتب عن هذا الحكم الجديد من تغييرات على كلّ المجالات.

سواء تلك الأحداث السياسية التي كانت السبب المباشر لتوليد التساؤلات الإيمانية في العقل المسلم، أو أنّ الأحزاب السياسية بعد أن تشكلت وبعد أن مرّت الأحداث راحت تبحث عن شرعية لمواقفها السياسية، بعد أن فقدت شرعيتها بالتخلي عن الطرق الشرعية للحكم التي أقرّها ومارسها

¹ - البهي محمد، الدين والدولة من توجيه القرآن، غزة، مكتبة وهبة، ط:2، 1400 / 1980، ص307.

الخلفاء الراشدون عليهم السلام. التي كانت لها علاقة مباشرة بالإيمان، نبحت في هذا المطلب في العلاقة بين الأحداث السياسية وبالضبط مشكلة الإمامة وعلم العقيدة في أول تشكله، فما هي العلاقة بين مشكلة الإمامة وعلم العقيدة؟ وكيف أثرت مشكلة الإمامة في ظهور النقاشات العقدية وكذا علم العقيدة في أول تشكله؟

هناك من يذهب إلى أنّ الاختلاف في الإمامة، الذي عاشه المسلمون، والذي نتج عنه كلّ خلاف بينهم، كما ذكر الإمام الأشعري: "اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وآله في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا مشتتين"¹، وأضاف في موضع آخر: "وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبيهم صلى الله عليه وآله اختلافهم في الإمامة، .."²، فالإمامة هي الخلاف الأصل الذي كان بعد النبي صلى الله عليه وآله، والذي تشكّلت منه باقي الأمور التي اختلفت فيها الأمة، والتي كانت سببا في تحفيز العقل المسلم على إنتاج المعرفة، بقصد التماس حلّ لمشكلة الإمامة والاختلافات التي تولدت عنها، فصارت - كما ذهب عبد الحميد الصغير - "كل طرق المعرفة في الإسلام تؤدي إلى السياسة"³، وفسّر عبد الحميد الصغير "إشكالية السلطة والمعرفة في الإسلام، أو حضور السياسي في الإسلام والمعرفي وما تعكسه، من ارتباط عميق بين العلم ومشكلة السلطة لإشكالية أثبتت حضورها في تاريخ الإسلام، سيما في الفترات الحرجة، المتسمة بـ"الفتنة" وانحلال السلطة."⁴، بأنّها الارتباط بين المعرفي والسياسي في الإسلام، في كون المعرفة أنتجت تزامنا مع الصراع السياسي الذي كان يبحث عن الشرعية، لأفعاله السياسية، والذي ما كان ليجد هذه الشرعية إلا في إنتاج المعرفة، والتي كانت هي الأخرى تبحث عن شرعية انتمائها للقرآن والسنة، وهذا المقصد المشترك بين المعرفة والسياسة في الحصول على الشرعية هو الذي يضمن الحفاظ على الجماعة، ووضع الحدود

¹ - الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط:1، 1950، ص34.

² - المرجع نفسه، ج1، ص39.

³ - الصغير عبد الحميد، الفكر الأصولي واشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، لبنان، دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع، ط:1، 1994/1415، ص09.

⁴ - المرجع نفسه، ص12

لسلطة السياسة والمعرفة فيها¹.

فالإمامة بهذا لم تؤثر على المجال السياسي للأمة الإسلامية فقط، بل تجاوز تأثيرها كل المجالات، وكانت نشاطا فاعلا فيما يتعلق بعلوم الوحي، فهي " الإطار الواسع الذي انطوى في جوفه الاختلاف التاريخي، التي كانت أداة الوحي في إغناء ذاته وتحقيق إمكاناته وأعني بها- وبجملة الاختلافات التي دارت حولها، على نحو مباشر أو غير مباشر- كانت الشرط المؤسس لكل النتاجات النظرية التي انبثقت في فضاء الثقافة العربية التراثية."²، فكلّ المعارف الإسلامية، حسب من يذهبون إلى مركزية مشكلة الإمامة في إنتاج المعارف الإسلامية، كانت نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لمشكلة الإمامة، بما فيها علوم القرآن والتي سارت في بداية نشأتها مع الحروب التي دارت بين عليّ عليه السلام ومعاوية.

أصبح الصراع يتجاوز الصراع على الإمامة، إلى الصراع في تأويل القرآن وهذا ما لا حظّه عمّار بن ياسر رضي الله عنه عندما قال "حارتمونا على تنزيله واليوم تحاربوننا على تأويله"، فقد أدرك هذا الصحابي أنّ الصراع الدائر لم يعد مجرد صراع في الحكم، إنّما صار صراع على تأويل القرآن، أي صراع على من يملك المعرفة الدينية والشرعية العقدية، وهذا ما أكدّه أيضا ابن قتيبة عندما أدرك وجود علاقة بين اختلاف الناس في تأويل النصوص الدينية وصراعهم من أجل السلطة، فكلّ فريق يدعي أنّ السلطة من حقه شرعا.

وهكذا تتجاوز الإمامة كونها مجرد ممارسة سياسية فقط تخضع لما تعارف عليه المسلمون من خلال ممارسة الخلفاء الراشدين للسلطة، إلى ممارسة سلطوية تسعى للارتباط بقوة علوم التأويل "... وبالطبع فإنّ ذلك يعني أن تجد الدولة -والحال كذلك- ما يؤسسها ثقافيا في مبدأ باطني خاص (هو الوحي وتأويله)، ومن هنا قوتها وتمكنها"³، وهذا التأويل الذي ستستند عليه السلطة الحاكمة، يجعل كل الفرق التي ظهرت كنتيجة لمشكلة الإمامة، تسعى لإنتاج تأويلها الخاص للقرآن الكريم، فحتى علم التأويل لم يسلم من آثار مشكلة الإمامة، وهذا ما جعل بعض الباحثين يدعو لإعادة قراءات السياقات التي أنتجت فيها تأويلات بعض آيات القرآن من أجل بناء تصوّر كامل عن علم التأويل، والتميز بين تأويل الآيات

¹ - ينظر، المرجع السابق، ص 09.

² - ميروك علي، الإمامة والسياسة الخطاب التاريخي في علم العقائد، لبنان المركز الثقافي العربي، ط1، 2015، ص 100.

³ - المرجع نفسه، ص 94.

والسياق التاريخي الذي أنتج فيه التأويل¹.

- علم أصول الدين: هو من ضمن المعارف الأولى التي تولدت نتيجة لمشكلة الإمامة، والذي يعود تاريخه لتاريخ بداية مشكلة الإمامة، بالضبط في فترة التمرد الذي أعلنه معاوية وجماعته عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام والذي انتهى لصالح معاوية، ولتحوّل الحكم في الإسلام من الخلافة إلى الملك. يعدّ هذا التاريخ نقطة تحول كبرى لكلّ تاريخ جاء بعده، ولتاريخ ميلاد علم أصول الدين وذلك بطرح التساؤلات في مباحث الإيمان والاختلاف في تفسير وتأويل هذه المباحث²، والمتبع لتاريخ علم أصول الدين في نشأته الأولى، يجدّ أنّه تشكّل ضمن الواقع الإسلامي المشحون بالخلافات السياسية، بعد الفتنة بين الموالات والمعارضة للسلطة الحاكمة، أو التزام موقف الحياد، مشكلة الإمامة والتي قال عنها الجويني "كثيرة التفنن، عظيمة الشعب، فتارة يرتبط الكلام فيها بقواعد العقائد..."³ فكانت مشكلة الإمامة هي "الحقل المعرفي الذي انبثق منها على نحو مباشر أعني حقل أصول الدين"⁴، فعلم العقيدة أو علم أصول الدين، والنقاشات الأولى في قضاياها العقدية، لم تنبثق نتيجة لحاجة المسلمين لحلّ قضايا عقدية، فقد كانوا قريبي عهد من زمن الخلافة الراشدة التي كانت تحتكم إلى الإجماع " ... حيث كان يحكم أعمال الخلفاء الفهم النقي والسليم والصحيح للإسلام، الذي لم يكن مشوباً ولا موجّهاً بخلافات سياسية أو مذهبية التي ستطلّ برأسها بعد ظهور الخلاف وتفجر الوضع العام عقب الفتنة الكبرى"⁵، فهم كانوا متشبعين بفاعلية الإيمان ويعيشونه في أخلاقهم اليومية، خاصة أهل المدينة الذين كانوا بمثابة النموذج التطبيقي لأوامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم. إنّما نشأت النقاشات في المسائل العقدية في المرحلة التي كانوا يبحثون في خصوصيات الحالة السياسية، وفي العلاقات القائمة بين تلك الحالة ومختلف طبقات الشعب الإسلامي، ولم تكن الحاجة العقدية هي التي دفعت إلى المناقشة في الدور الذي يجب أن ينسب إلى

1 - عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، مرجع سابق، ص 29.

2 - ينظر، مبروك علي، الإمامة والسياسة الخطاب التاريخي في علم العقائد، مرجع سابق، ص 105.

3 - الجويني أبو المعالي، غيّاث الأمم في الثياث الظلم، مرجع سابق، ص 70.

4 - مبروك علي، الإمامة والسياسة الخطاب التاريخي في علم العقائد، مرجع سابق، ص 105.

5 - العمري عبد العزيز، في الفكر السياسي العربي الإسلامي من الإمامة والخلافة إلى الدولة، مرجع سابق، ص 337.

العمل في تحديد المسلم¹، فلم يكن المسلم آنذاك يعاني مشكلة مع الإيمان الذي كان واضحا وجليا بالنسبة لهم سواء على مستوى عمل القلب أو عمل الجوارح، إنما ظهرت تلك النقاشات في القضايا العقدية كنتيجة لظهور الاختلافات بين المسلمين في مسألة الإمامة، وهذا ما يقرّه عبد المجيد الصغير في قوله: "أنّ الاختلاف في العقائد النظرية نشأ داخل علم الكلام بكيفية عرضية نتيجة الاختلاف في أمور السياسة وفي مشاكلها العملية"².

يؤكد عبد المجيد الصغير، الفكرة المتمثلة في العلاقة المباشرة بين نشأة علم أصول الدين والخلافات السياسية في الأمة، بداية بمشكلة الإمامة في زمن الفتنة الكبرى، بذكر الأسباب التي أدت بأبي حنيفة النعمان إلى تأليف كتابه الفقه الأكبر، في قوله: "و ذلك منه إشارة إلى ذلك التواصل والتداخل بين العقدي والعلمي في الإسلام، وتأكيدا بالتالي على حاجة هذا العلم إلى مزيد فقه ودراية وفهم، وتنبهها كذلك إلى مبلغ ارتباط هذا العمل بالوسط المعرفي والسياسي في الإسلام. وبغض النظر عن نوعية الموقف الكلامي الذي يضيف عليه الإمام أبو حنيفة هذه الشرعية وعن تصوره لمضمونه-اعتبارا لخلفياته المقول عنها "سنية"- فإنه يبقى أن الخطاب الكلامي يقتضي بالأولى "فقهها" دقيقا بمقاصده، من شأنه أن يجعل صاحبه على دراية تامة ب "ما عمت به البلوى، لا البلوى المتعلقة بشروط التكيف الأخلاقية، ولكنها البلوى الكبرى التي ارتبطت بمشكلة الخلافة، واستمرت إلى عصر أبي حنيفة - الشغل الشاغل للمجتمع الإسلامي، مما سينعكس أثره على علماء الكلام .."³، فعبد المجيد الصغير يرى أنّ أبا حنيفة في التأليف المعرفي في أصول الدين، إنما هو يسعى لحلّ أزمة الأمة، المتمثلة في محاولة تقبل الأمة لكلّ التغييرات المرتبطة بمشكلة الإمامة.

ومن أهم المشكلات التي ارتبطت ارتباطا مباشرا -حسب من يقولون بالعلاقة المباشرة بين مسألة الإمامة والتشكلات الأولى لعم أصول الدين-، هي ظهور خلافات عقدية صارت الوجه العام للأمة

¹ - دزبهر جولد، العقيدة والشرعية، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، تج: محمد يوسف موسى وآخرون، مصر، دار الكتاب المصري، ط:1، 1946، ص 76.

² - الصغير عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص43.

³ - الصغير عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة المعرفية والسلطة السياسية- قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشرعية- مرجع سابق، ص41/42.

الإسلامية، والتي مازالت الأمة تعاني آثارها إلى اليوم، والتي يرجع ظهورها إلى ظهور الخوارج، كفرقة معادية للسلطة الأموية عداء علنيا، منذ الصراع الذي قام بين عليّ عليه السلام ومعاوية، بالضبط منذ خروجهم عن عليّ بن أبي طالب بعد حادثة التحكيم، حيث رفضوا قبول عليّ بن أبي طالب عليه السلام نتيجة التحكيم، وقد أخذوا لقبهم، من خروجهم عليه، ولم يكتفوا بالخروج عن عليّ عليه السلام ومعاوية، بل تجاوزوا ذلك إلى تكفير معاوية بإخراجه من دائرة الإيمان، ثم قرروا تكفير الحكمين، أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص - رضي الله عنهما-، وكلّ من اعتبر حكمهما صحيح وأذعن له.¹ فتحول الاختلاف في تفسير بعض القضايا العقدية، التي أنتجتها مشكلة الإمامة إلى خلاف وصل إلى حدّ تكفير المخالف وإخراجه من الملة.

تستمر فرقة الخوارج بأرائها الجريئة والمعلنة ضدّ السلطة الأموية الحاكمة، فما إن فرضت هذه الأخيرة الأمن في الأمة الإسلامية بقوة السيّف، وأخذت تصفّي الخوارج بكلّ الطرق المتاحة، وخاصة مع تعيين الحجاج بن يوسف الثقافي واليا على العراق، والذي كان اليد الضاربة للسلطة الأموية، التي لا تعرف رحمة ولا تعمد وسيلة في القضاء على الخوارج، باعتبارهم الفرقة المعارضة الأولى للحكم الأموي في هذه المرحلة، حتى تمّ القضاء على الفكر الخارجي، وإن استمر في بعض الفرقة المنتمية له باعتبار مرحلة التأسيس.

قمع فكر الخوارج لم يقض على المعارضة للحكم الأموي، ولم يمهّد للخلاف العقدي في الأمة الإسلامية، فقد ظهرت إلى السطح المعارضة الشيعية والتي استعملت التقية في زمن استتباب الحكم للسلطة الأموية، وظهرت الشيعة كفرقة مختلف تماما من حيث التنظير العقدي، وانقسمت الشيعة إلى عدد من الفرق تشترك كلّها في الاعتقاد بأحقية عليّ في الخلافة، بغضّ النظر عن مصدر هذه الأحقية هل هو بالنصّ أم بالوصيّة من النبيّ صلى الله عليه وآله، فقد ذهبت كلّ فرق الشيعة إلى أنّ مسألة مهمّة بحجم الإمامة، ما كان ليتركها الله ونبيّه لأهواء واختيارات الأمة فهي بالنسبة لهم " . ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسول عليهم السلام إغفاله وإهمالهم،

¹ - الصافي لوي، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 61.

ولا تفويضه إلى العامة وإرساله¹.

الصراع الذي نشأ في الأمة منذ الحرب التي شنها معاوية ضدّ حكم عليّ عليه السلام، والتي كانت بسبب مشكلة الإمامة، ما لبث أنّ كان السبب الأول في تفرق الأمة الإسلامية سياسياً وعقدياً، فانقسمت الأمة إلى ثلاث فرق كبيرة متصارعة على الأحقية السياسية، والشرعية العقدية، وهذه الفرق الثلاث، هي حسب الترتيب الزمني لظهورها، الشيعة - إذا سلّمنا بتشيّع بعض الصحابة لعليّ منذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله - الخوارج، التي تشكّلت مع مجتمع القراء كأفراد حكمتهم القبلية وهذبهم القرآن، فصاروا يذهبون إلى أنّه لا حكم إلاّ له، وظهرت هذه الفئة للعلن بعد حادثة التحكيم، وتكفيرها لمعاوية ولكلّ من رضيّ بالتحكيم، وفرقة أهلّ السنّة والجماعة التي تشكّلت بدايةً، في تلك الفئة التي أقرت الصلح الذي كان بين الحسن بن عليّ عليه السلام ومعاوية بن أبي سفيان، لذا أطلق عليه معاوية عام الجماعة أي اجتماع الأمة على أمير واحد. والانقسام العقدي السياسي في الأمة لم يكتف بالفرق الثلاثة، بل انقسمت كلّ فرقة بدوها إلى فرق مختلفة ومخالفة نشب بينها صراع كبير كان يصل أحيانا إلى حدّ التكفير².

وهذا الصراع الذي بدأ بين الفرق الإسلامية في مشكلة الإمامة ثمّ تطوّر إلى خلافات في المسائل العقدية، أدى إلى ظهور ما يمكن تسميته بعلم الكلام الأول الذي سيحمل بداخل سجلاته نظريات علم العقيدة وفق قواعد كل فرقة، ونظرا للعلاقة الكبيرة بين الرؤية السياسية لكلّ فرقة تشكّلت في زمن الفتنة، وبين ما استنتجته من تفسيرات للمسائل العقدية المطروحة في الساحة الفكرية آنذاك، اصطاح بعض المفكرين على تسمية علم الكلام في تلك المرحلة بعلم الكلام السياسي، ويعني بذلك ".... الممارسات والشعارات والمقالات والأفكار والنصوص التي استنتجتها الجماعات السياسية التي بدأت تتشكّل في خضمّ الفتنة الكبرى..... ثمّ انتشرت وتطوّرت في أحزاب سياسية وفرق كلامية أكثر نضجا وقدرة على التأقلم مع الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية المتحوّلة"³.

يفسّر لؤي الصافي في كتابه السياسة والعقيدة، ظهور علم العقيدة تزامنا مع الخلاف السياسي للفرق، بأنّه أمر لا بد منها فالعقيدة هي العلم الذي يحوي تصورات الوحي لعلاقة الإنسان بالله، وعلاقة

¹ - الصافي لؤي، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 56.

² - بوهلال محمد، إسلام المتكلمين، لبنان، دار الطليعة، ط 1، 2006، ص 64.

³ - بو هلال محمّد، جدل السياسة والدين والمعرفة، مرجع سابق، ص 56.

الإنسان بالإنسان، وهو الذي يضبط حدود هذه العلاقة، بداية من أدنى علاقة إنسانية، إلى أعلى علاقة والتي تكون بين الحاكم والمحكوم، كما أنّ علم العقيدة هو الذي يربط بين الوحي كمنظرّ والواقع الذي هو مساحة الجانب العملي للعقيدة، ولما كان الفاعل الأكثر تأثيراً في الواقع هو السياسة، كانت هي المحرك الأساسي للعقل الإنساني للتفاعل مع الوحي، كما أنّ تكوّن جماعة سياسية يستعدي بالضرورة، تكون منظومة تصورية مشتركة لهذه الجماعة من حيث المقصد والمصدر، وتوحيد حدود السلوك السياسي، والضابط الذي يحتكم إليه، والقيّم التي يتبناها، وهذا كلّ من عمل العقيدة التي تهيم هذه الأرضية المتماسكة للجماعة السياسية، فالعقيدة هي الوحيدة التي توحدّ تصورات الجماعة ومقاصدهم وضوابطهم¹.

هذا الرأي الذي يذهب إلى أنّ العقيدة كعلم ظهرت في نشأتها الأولى نتيجة لمشكلة الإمامة، فقد حفزت هذه الأخيرة العقل المسلم، على وضع تصوّره الكليّ عن إنسان وسلوكه، وضوابطه من خلال تفسير نصوص الوحيّ، هذا التفسير الذي اختلفت فيه الفرق الإسلامية بسبب الاختلاف في وجهات النظر السياسية، فأضيف لاختلافها السياسي اختلاف في علم العقيدة، وحققت بناء منظومتها العقدية باعثاً ومحفزاً وحافظها لوحدة انتماءاتها، وآرائها السياسية، وعلى هذا فعلم العقيدة بما هو تفسير لنصوص الوحي المتعلقة بالقضايا الإيمانية خضع في نشأته الأولى للظروف السياسية والاجتماعية، التي عاصرها، كما أنّه كان محدوداً بالسقف المعرفي، والواقع المشحون بالجدال الذي حددته الفتنة الكبرى². وهذا ما يؤكده انتباه المتقدمين لمسألة واقعية علم العقيدة رغم بحثه في نصوص الوحي، فنسبت مصنّفات العقيدة الأولى لأصحابها، ولم تنسب للقرآن أو السنّة، وعلى هذا لا يمكن التعامل مع علم العقيدة كوحي منزل، بل التعامل معه كمحاولة بشرية متأثرة باللحظة التي تولد فيها، وبواقعه الاجتماعي والسياسي، وعلى هذا "فلا يصحّ اعتبارها مكافئة في محتواها للتصور الكلي الثاوي في نصوص الوحي، بل يجب النظر إليها على أنّها مقارنة للتصور الإسلامي الكلي للوجود، قابلة للتطوير والتعديل والتصحيح والتدقيق. لقد أدرك علماء الكلام الأوائل أن الاجتهاد الفكري المبذول لتحديد أسس العقيدة الإسلامية لا يرقى إلى مستوى التصور الثاوي في نصوص الوحي، فنسبوا العقيدة لا إلى

¹ - لؤي الصافي، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 67.

² - نفس المرجع، ص 56

القرآن أو الإسلام، بل إلى المجتهد الذي حدد أسس العقيدة وفصل مسائلها. ومن هنا نسبت المنظومات العقديّة المتحصلة من اجتهاد علماء السلف إليهم فدون (العقيدة الطحاوية، و)العقيدة الواسطية) و(العقيدة النسفية) وغيرها¹.

العلاقة بين مشكلة الإمامة والنشأة الأولى لعلم العقيدة، تظهر لمن يبحث في التاريخ لعلم العقيدة في مصنفات الفرق، أمّا في كتب العقيدة فلا نجد لها ذكراً، ولا نجد أيّ مصنف عقدي يتحدث مثلاً عن اللحظة التاريخية التي نشأ فيها الخلاف في المسألة العقديّة، فمصنفات العقيدة كأنّها استبعدت تأثير التاريخ في ظهور النقاشات في أهم المسائل العقديّة، ولم تستبعد هذا فقط بل استبعدت حتى مشكلة الإمامة رغم علاقتها المباشرة في بداية تشكّلها، "فمن المعلوم أنّ التفكير في الخلافة والإمامة لم ينتظر نشأة خطاب الفقه السياسي، بل إنّ علم الكلام كان أول من استهل القول في هذه القضية تحت وقع المفارقات الكبيرة التي طرحتها الفتنة الكبرى على الوعي الإسلامي عامة، والسياسي منه على وجه التحديد."² وجعلتها في آخر مباحث مصنفات العقيدة. قال الأمدي: "ذلك أنّه لما جرت العادة (أي الإمامة) بذكرها في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، في هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجرّياً على مقتضى العادات"³.

فالإمام الأشعري - (260هـ-324هـ) - هو أول متكلم سني تكلم في مسألة الإمامة أو الخلافة، ضمن مباحث العقيدة في مصنفه الإبانة، للردّ على النظرية الشيعية في الإمامة، فصّرّح أنّ الإمامة واجبة بمقتضى الإجماع، واستعان الأشعري بعهد ما قبل الفتنة للتأكيد على الإجماع، فقد كانت "عودة الأشعري إلى مرحلة ما قبل ظهور الخلاف بغرض الاستناد إلى مرحلة ما قبل ظهور الخلاف بغرض الاستناد إلى الإجماع باعتباره تشريعاً مستمداً من حدث تاريخي أو تجربة أو عمل من أعمال الصحابة إنّما كان الغرض منه الاستدلال في الحكم على وجوب الإمامة، فضلاً عن الحكم على شرعية أو عدم شرعية هذا

¹ - لؤي الصافي، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 56.

² - فازيو نبيل، دولة الفقهاء بحث في الفكر السياسي الإسلامي، لبنان منتدى المعارف، ط: 1، 2015، ص 39.

³ - الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تح: حسن محمود عبد اللطيف، مصر، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ط: 1، 1391/1971، ص 363.

الحكم أو ذاك عند غياب وجود دليل من القرآن والسنة¹، وقال " وإنّ الطريق الشرعي لوجوبها ودليل فرضها إنّما هو الإجماع بما هو دليل سمعي،"² وليست بمقتضى الشرع كما ذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية³، ولهذا نجد الأشعري أول ما يتدبّر به الكلام في الإمامة هو إجماع الأمة على أفضلية أبي بكر الصديق في الإمامة " وقد أجمع هؤلاء الذين أثنى الله عليهم ومدحهم على إمامة أبي بكر الصديق ﷺ، وسموه خليفة رسول الله ﷺ وبايعوه"⁴ معتبرا إيّاها فرضا.

عرض الأشعري نظريته في الإمامة في آخر مبحث في مصنفه الإبانة، فبدأ بذكر فضل أبي بكر الصديق ﷺ وإجماع الأمة عليه، ومبايعة عليّ ﷺ له وذكر أهل الإجماع. هذه العناصر كلّها تدلّ على أنّ أبي الحسن الأشعري، عرض للإمامة ليس بوصفها من أصول الدين عند أهل السنة، بل عرضها فقط للردّ على الإمامية، الذين ذهبوا إلى أنّ الإمامة من أصول الدين. فبالنسبة للأشعري الإمامة من الفقه والفروع وليست من الأصول، وكلّ التفاصيل التي يذكرها الأشعري في مسألة الإمامة تنص وتؤكد على كون الإمامة مسألة في الفقه وليست في أصول الدين، بداية بتعريف الإمام الذي يعتبره الأشعري خليفة على أمور الدنيا، أمّا أمور الدين فهو حافظ لها ولحدودها بين الناس، وناصر للمظلوم وراذع للظالم⁵، ويذكر الأشعري الشروط التي يجب أن تتوفر في الإمام وهي بالنسبة له شروط متعلّقة بالدين، وشروط متعلّقة بالدنيا، وعلى الإمام أنّ يكون ظاهرا على غيره في كليّهما، فيقول الأشعري في ذلك: "أنّه يجب أن يكون بالعلم ظاهرا وفي الفهم والفتنة بارزا وبجملة خصال الفضل في باب الدين مشهورا ومن أكثرهم بانا. وكذلك في الضبط وحسن السياسة والاستقلال بما يتحمّله ذلك"⁶، وللإمام وعمّاله -على الأمصار- في نظرية الأشعري، حدود فهو ليس معصوم يقع في الخطأ، لذا لا بدّ من ضوابط له، وتمثّل فيما عبّر عنه: " متى أقام الإمام الأحكام الشرعية وأنفذها في الظاهر على ما وردت به الآثار، ودلّت

¹ - العماري عبد العزيز، في الفكر السياسي العربي الإسلامي من الإمامة والخلافة إلى الدولة، مرجع سابق، ص 338.

² - بن فورك محمد، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تح. دانيال جيمارية، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1987، ص 180.

³ - بن فورك محمد، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مرجع سابق، ص 181.

⁴ - الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، مرجع سابق، ص 71.

⁵ - بن فورك محمد، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مرجع سابق، ص 181.

⁶ - المرجع نفسه، ص 182.

عليه أي الكتاب وأقوايل الأمة، كان أمره في الإمامة منتظما، ومتى ما زاغ عن ذلك عدل به إلى غيره وكانت الأمة عيارا عليه. وسبيل القول فيه في هذه الأحكام والأحوال كسبيل القول في خلفائه وعمّاله وسعاته وحكامه والمعارضين له على أمره فيما هو سبيله من تنفيذ الأحكام وإجرائها¹، فالإمام إذن منصبه لا يحوّل له أن يتخلص من الحدود، فهو مثله مثل أي منصب يخدم أفراد الأمة الإسلامية، ضابطه حدود الشرع، متى ما زاغ عنها يكون قد تجاوز حدوده، مما يحوّل للأمة بممثلها أهل الحلّ والعقد أن تعدل عليه إلى غيره، فالأمة بالنسبة للأشعري في نظريته في الإمامة هي أيضا تحافظ وتراقب مدى التزام الإمام بضوابطه، مثلما يفعل هو مع الأمة التي نصب مسئولا عنها. ومسؤولية الأمة في مراقبة الإمام، مستمدة من الطريقة التي تولى فيها الإمام الحكم، المبنية على الشورى، والتي تقوم على الاختيار والبيعة، ويستدل الأشعري على هذا بفعل الصحابة رضي الله عنهم، في تولية الخلفاء الأربعة "ثبت بإشارة النبي صلى الله عليه وسلم (لإمامة الصلاة، كما ثبتت) بعقد من عقدها له من المسلمين من أهل الحلّ والعقد، كما أن... إمامة عمر ثبتت بعقد أبي بكر وإختياره له... وإمامة عثمان ثبتت باختيار من اختاره لها من أهل الشورى وبعقدتها له، وهو عبد الرحمان بن عوف، لما أجمع أهل الشورى على اختياره، وردّ الأمر إليه فيه"².

أبو الحسن الأشعري هو المؤسس الأوّل للقول السنيّ في الإمامة، الذي سيسير المصنفون في علم العقيدة على طريقته في عرض مبحث الإمامة، رغم أنّ قواعد مبحث الإمامة وفق التصور السنيّ ترسّخت بفضلهم. سيجعلون للإمامة مكان في آخر مباحث العقيدة، لكن سيفعلون ذلك لا من أجل الردّ على الشيعة وإثما من أجل الحفاظ على شكل مصنفات العقيدة كما وضعها الأشعري، فالإيجي يصرّح عن سبب ذكره لمبحث الإمامة، فيقول: "عندنا من الفروع وإثما ذكرناها تأسيسا بمن كان قبلنا"³، وذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك حينما اعتبر أنّ مسألة الإمامة ليست مهمّة لتذكر في أصول الدين، وإثما مجال بحثها وذكرها هو الفقه، فقال الغزالي: "النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس من

1 - بن فورك محمد، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مرجع سابق، ص182.

2 - الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط:1، 1950. ص185، 186.

3 - الإيجي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص395.

المعقولات، بل من الفقهيات"¹، هذه هي مبررات المصنفين في علم العقيدة لذكرهم مبحث الإمامة في آخر كتب العقيدة. وليس للسبب الذي يذكره حسن حنفي "الحكم والثورة هو الموضوع الأخير في علم أصول الدين، موضوع الإمامة، وهو قضية الحاكم والشعب، تنصيب الحاكم أو خلعه وثورة الشعب سلماً أم حرباً. يبدأ علم أصول الدين بالتوحيد وينتهي بالثورة، وكان التوحيد هو البداية والثورة هي النهاية، التوحيد وسيلة والثورة غاية. ومن الطبيعي أن ينتهي التوحيد نهاية سياسية وأن ينصب التوحيد في الثورة، والله في العالم. فالإمامة هي الموضوع الذي يربط بين التوحيد والفقه، بين العقيدة والشريعة، بين التصور والنظام. من خلالها يتحول النظر إلى عمل، من المستوى الفردي في الأسماء والأحكام إلى المستوى الجماعي في الإمامة."²

ترتيب مسألة الإمامة في علم العقيدة، من المحفّر والباعث في نشأته الأولى، كما رأينا من خلال ظهور الفتنة وتساؤل المسلمين عن قضايا عقدية مرتبطة بالوضع السياسي آنذاك، إلى آخر مبحث في مصنفات علم العقيدة مع بداية التصنيف فيه، كما رتبّه الأشعري أول مصنّف في علم الكلام السنيّ، وذكره فقط للردّ على الإمامية الذين اعتبروا الإمامة أصلاً من أصول الدين، وجعل النقاش في الإمامة، نقاشاً جدلياً لا تأسيسياً، حيث بحث في مسألة التفضيل وشروط الإمام إلى اعتباره فقط من الفقهيات، وذكره في آخر مبحث العقيدة ما هو إلاّ للإقتداء بمن سبق في تصنيف هذا العلم، ثمّ إلى اعتباره ليس من أصول الأمور التي يجب البحث فيها، ولا في المسائل العقلية الفلسفية، بل هو فقط مسألة في الفقه. هذا التقزيم الذي طال علاقة الإمامة بعلم أصول الدين رغم الدور الكبير الذي لعبه في تأسيسه كيف يفسّر؟ كيف تفهم محاولة إبعاد الإمامة كمشكلة سياسة مركزية عن علم العقيدة بمجرد بداية التصنيف رغم ما أثبتته التاريخ والواقع السياسي في زمن التصنيف من العلاقة التكاملية بين العقيدة والإمامة؟

تتميش مسألة الإمامة من مصنفات العقيدة، وإبعادها منها وتسليمها للفقه، رغم أنّ الدرس الكلامي هو الذي أسس للكتابة في الإمامة، ومشكلة الإمامة هي التي حفزت علم الكلام وعلم أصول الدين على التفكير والتصنيف، يمكن تفسير هذا التهميش من زاويتين، إحداهما لصالح من يريد التفرّد

¹ -الغزالي أبو حامد، الإقتصاد في الإعتقاد، مرجع سابق، ص113.

² - حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، ط:1، 1989، ص163.

بالسلطة السياسية دون رقابة، والزاوية الأخرى لمن يريد أن يتفرد بالسلطة الدينية في الأمة دون رقابة نقدية (هاتان الزاويتين من مظاهر ابتعاد السلطة المعرفية والسياسية في الأمة عن مقصدها الأسمى الذي كان عليه في زمن النبوة والخلافة)، والزاويتان هما:

الأولى: الإمامة هي التحقق الواقعي بالرسالة المحمدية، وبمشروع الاستخلاف في الأرض، وتكوين الأمة الإسلامية التي تجعل من السلام هو الرابطة بين الإنسان وكل الكائنات، فلا فساد في الأرض، ولا ظلم ولا طغيان، فالإمامة ليست مجرد مسألة، يفرد لها مبحث في الفقه، وهذا ما يؤكده التاريخ الإسلامي في زمن الفتنة، وكيف قلب التغيير في نظام الحكم من الخلافة إلى الملك كثيرا من المعايير في الدولة والمجتمع الإسلامي، وكيف كانت مشكلة الإمامة هي المحفز لكل أنواع الإبداع عند المسلمين، فكأن مشكلة الإمامة هي القلق الذي يدفع المسلم إلى الابتكار من أجل البقاء والحفاظ على تعاليمه الدينية، فمسألة الإمامة مرتبطة بالعتيدة ومهمة في داخلها، باعتبارها هي الأداة التي تحقق الوحي في الواقع وتجعله حاضرا وفاعلا في الأمة، هذه الأهمية البالغة للإمامة هي التي تفسر لنا سبب إبعاد الإمامة عن الدرس العقدي. والبحث فيه وتأسيسه داخل علم أصول الدين.

فهذا التهميش هو محاولة تجريد المسألة السياسية من أبعادها العقدية، ليخلو الجو للإمام فيمارس سلوكه دون رقابة صارمة متعلقة بمبحث من مباحث أصول الدين، فيراقب من الفقيه وتعتبر تجاوزاته مسألة فقهية يعاقب عليه قانونيا، فكأن الإمام يصبح خاضع لرقابة الفقيه وليس لرقابة الله، ورقابة الفقيه يسهل على الإمام أن يستغلها لصالحه، وأن يجرّض الجماهير ضدها، عكس رقابة الله والتوحيد الذي ما كانت لتجتمع الأمة على التجاوز عمن أخطأ في حقها، وما كان الإمام نفسه لينام قرير العين وهو قد تناول وأسرف أمام الرقابة الإلهية. فكأن سبب إخراجها " قد يكون وضعها الفرعي مقصودا من أجل إبعاد الناس عن السياسة وجعلها حكرا على الحاكم وجعل التوحيد فارغا من أي مضمون فلا تحرك العقائد الناس ولا يكون لها أي تأثير في حياة الجماهير. بل إن وضعها كفرع لا كأصل كان مجرد اقتراح فردي ومبادرة غير مقصودة ثم تحوّلت إلى تقليد جماعي وفعل مقصود، تقليدا لا إبداعا"¹.

¹ - حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج5، ص163، 164.

يأخرج الإمامة من درس العقيدة، وعرضها في مصنفات السياسة الشرعية، نجد أنّ هذه المصنفات صارت تستحضر المرجعية العقدية لإضفاء شرعية على نظريتها في الإمامة، فيشعر الباحث في كتب السياسة الشرعية بالمرجعية العقدية التي توجه الفقيه في تحديد الإطار المرجعي لأقواله في السياسية.¹ وهذا يعني أنّ إبعاد الإمامة كفكرة مركزية في المصنفات العقدية، وبجتها في كتب الفقه لم يجعلهم في غنى عن العقيدة وإنّما وظّفت العقيدة في السياسة لذلك، وفي المواضيع التي يحاول فيها الفقيه إضفاء الشرعية على أقواله، فنجد مثلاً أنّ "كتب الأحكام السلطانية حاولت وضع الوجود المؤسساتي الإسلامي ضمن منظومة معيارية تنهل مشروعيتها من تصور عقائدي وفقهي معين..²"

الثانية: من زاوية إبعاد الناس عن التشكيك في مصنفات العقيدة، فإبعاد الإمامة عنها وتهميش ذكر علاقتها بعلم العقيدة من حيث التشكلات الأولى، هو إبعاد للجانب التاريخي من مصنفات العقيدة فيصبح علم العقدي كأنّه وحيّ منزل، فلا يحقّ نقد الأفكار والشروح المبتوثة في مصنفات العقيدة، ومن نقدها أو رفض بتفسير من تفسيراته فهو منكرّ للدين كافر به، فكأنّ التصنيف في علم العقيدة تعمّد أنّ يتجاوز كلّ التاريخ الذي نشأت فيه الفرق العقدية، من بداية الجدل في الإمامة، وكيف صنفت تلك الفرق مؤلفاتها بعد أن أصبحت فرقا عقدية لها أصولها وقواعدها، فالمصنفات العقدية بإرجاعها إلى التاريخ ماهي إلاّ تصوّر كل فرقة عقدية لمسائل الإيمان المبتوثة في نصوص الوحي، هذا الذي يثبت أنّ هذا العلم بشري، وهو مجرّد تفسير ومحاولة استخلاص تصوّر قرآني عن الله والكون والإنسان.³

ونستخلص من بحث تساؤل العلاقة بين الإمامة والعقيدة، بعد أن عرضنا للارتباط التاريخي بين مشكلة الإمامة ونشأة أولى البحوث في المسائل العقدية، من حيث مناقشتها والبحث فيها، ومن حيث محاولة تأسيس نظرية للإمامة بين مباحث كتب العقيدة، النقاط الآتية:

- مسألة الإمامة لو بحثت في مباحث الفقه، تفقد قوتها التي تستمدّها من علاقتها بأصول الدين، وكذا تصبح مستخدمة للدين عوض أن تكون خادمة له، لذا الأسلم أن تعالج الإمامة في مباحث أصول الدين وبمناهجه، خاصة وأنّها تحافظ على أعظم ما جاء الإسلام يحث عليه وينذر بفساد

¹ - فازيو نبيل، دولة الفقهاء، مرجع سابق، ص38/ص45/ص46.

² - المرجع نفسه، ص46.

³ - مبروك علي، الإمامة والسياسة الخطاب التاريخي في علم العقائد، مرجع سابق، ص107.

الأرض بجلوله بين الناس، ألا وهو الظلم، فالأسلم أن تبحث وتؤسس وتضبط مسألة الإمامة في أصول الدين، وتحال ممارساتها الثانوية، أو بحثها كمؤسسة في الأمة تحتاج تأطيرا وتنظيما في كتب الفقه.

- العقيدة بمفهوم الإيمان هي التي سبقت التغيير الذي حلّ بشبه الجزيرة العربية، مع أول عهد الأمة الإسلامية في زمن النبوة والخلافة الراشدة، هي التي جعلت قلوب المؤمنين تطمئن إلى وعدّ الله بنصرهم على الكفار، فثاروا ضدّ الظلم وهاجروا في سبيل الله، ثمّ التفوا حول النبي عليه السلام وبنوا دولتهم على أخلاق القرآن. فكان "ما قام به النبي ﷺ وأصحابه في المدينة سياسي بامتياز وديني باعتبار الأهداف والدوافع"¹، فلا انفصال بالأساس بين العقيدة والسياسة. بين الإيمان والحكم وفق مقتضيات الإيمان .

_ العقيدة كممارسة فردية تحتاج لبيئة تضمن لها حرية الممارسة، وتشارك تلك الممارسة بين أفرادها لتحافظ عليها وتستمرّ في التفاعل بها في هذا العالم، ولا تتحوّل العقيدة إلى ممارسة جماعية إلاّ من خلال السياسة، بالضبط من خلال الإمامة، التي تحافظ بالعقيدة على أمن هذا المجتمع، وهدفها تأمين الواقع المناسب للممارسة العقديّة.

- من خلال تاريخ الفتنة الكبرى، وكتب الفرق، يتبيّن للباحثة أنّ هناك علاقة مباشرة وواضحة بين مشكلة الإمامة التي بدأت عندما نازع معاوية عليّ ﷺ الحكم، فنزعه منه بالقوة لا بالأحقية، وظهور أولى النقاشات العقديّة التي كان لها ارتباط بأحداث اقتتال عليّ ﷺ وجيشه مع جيش معاوية، مع وجود صحابة في كلا الجيشين، مما جعل الناس يتساءلون أيّ الفريقين مؤمن بعد الاقتتال؟، ومع تكفير الخوارج لمعاوية ولكل من رضي بالتحكيم، والسلوك الغير مضبوط بضوابط دينية والتي جعلت المسلمين يتساءلون عن العمل هل هو داخل في الإيمان؟ هذا السؤال الذي طرح بشكل مباشر، هل الحاكم بتصرفاته التي تنافي الإيمان مسلم أم لا؟ وهل بارتكابهم المعاصي يصلح حكمهم أم يبطل وينبغي الخروج عنهم؟ تلك الأحداث التي ولّدت هذه التساؤلات، والتي حفّزت أولى البحوث في علم العقيدة، باعتباره محاولة بشرية لتفسير الوحي.

-مشكلة الإمامة التي نوقشت بداية ضمن مباحث علم أصول الدين، اعترافا بالعلاقة بين الإمامة والإيمان، فالإيمان هو الأول الذي يجتمع عليه الناس، والإمامة هي التحقق الواقعي لنجاح دولة يمارس

¹ - الرئيس محمد ضياء الدين، النظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، دار التراث، ط:7، د.ت، ص27.

فيها هذا الإيمان بحرية، ويحافظ على مجتمع الذين آمنوا، ومحاولة إبعاد الإمامة كمبحث سياسي عن العقيدة، يسهل أمام ممارسي السياسة عملية تدين سلوكهم وشرعنة نظرياتهم السياسية، فعوض أن تصبح الإمامة نتيجة للإيمان، يصبح الإيمان مجرد مبرر ديني لكسب تأييد الجماهير، وضمان إذعائهم.

— الإمامة لم تبحث إلى يومنا هذا، بحثا تأسيسيا تأصيلا من مصادر التشريع القرآن والسنة، فقد كانت ولا زالت مجرد بحث في الأحداث التاريخية في زمن الفتنة، فجاءت نظريتها بصيغ تبريرية وجدلية .

— إبعاد علم العقيدة عن الإمامة، والإمامة عن علم العقيدة، كانت هي الثغرة التي دخل منها، من يوظف الدين لأغراض سياسية، ومن يستغل معرفته الدينية ليمثل السلطة الدينية التي لا تمت لتعاليم الإسلام بصلة .

— قطع الصلة بين نشأة علم أصول الدين وتاريخه، وكونه علم يبحث في التصورات العقديّة حسب قواعد كل فرقة إسلامية، يعطي الفرصة لمن يريد إقناع الناس بأنّ علم العقيدة هو الإيمان كما هو في الوحي، ومن خرج عن علم العقيدة كما هو مسطرّ في مصنّف ما فقد خرج عن الدين.

المطلب الثاني: ثنائية السياسة والدين بين النظرية والتطبيق

نوقشت في الفكر الإسلامي الكثير من الثنائيات منذ نشأته، بداية بثنائية العقل والنقل، وثنائية الإمامة والملك، والأصول والفروع، والتوحيد والشرك، إلى ثنائية الأصالة والمعاصرة، وثنائية الشرق والغرب، وصولاً إلى الثنائية التي شغلت الفكر الإسلامي حيزاً من الزمن، ومازالت تشغله إلى يومنا وهذا، وهي ثنائية الدين والسياسة .

هذه الثنائية التي كان لها حضور كبير في تاريخ المسلمين، وإن لم يكن ظاهراً وذلك للعلاقة التي تربط الدين والدولة في نشأتهما الأولى، وكذا لكون النبي عليه الصلاة والسلام كان حاضراً، فكان هو مبلغ الوحي وهو الذي يسيّر شؤون الدولة الإسلامية الناشئة في المدينة المنور، وهذا كله يجعل الدولة والدين بالنسبة للمسلم واحد متوحد في شخص النبي عليه الصلاة والسلام . واستمر التوحد بين الدولة والدين مع فترة حكم الخلفاء الراشدين، حيث لم يكن هناك تمايز بين الدولة والدين، فالدولة قامت بالدين الإسلامي وهي خادمة للرسالة الإسلامية تبلغها للناس وتحافظ عليها بتحقيق مبادئ الإسلام بين الأفراد المنتمين لهذه الدولة، وذلك بالحفاظ على العدل ومحاربة الظلم . لكن هذا التوحد بين الدولة والدين لم تلبث طويلاً، حيث بدأت الدولة تتمايز عن الدين مع تحوّل الخلافة إلى ملك بداية بتولي معاوية للحكم، فبدأت مساحة الدين تتضاءل أمام مساحة الدولة، بداية بإلغاء الشورى التي قام عليها حكم الصحابة، وكذا التوسل بالعصبية والغلبة للوصول إلى الحكم عوض توسّل الشورى .

فانتهاء الخلافة الإسلامية الراشدة، أدى إلى بداية الانحصر الديني في الدولة الإسلامية، حيث صارت الدولة تقوم على أسس أخرى لا تمت للدين بصلة، أسس لها صلة بما قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية، وهي كما سمّها ابن خلدون الغلبة والعصبية والشوكة، وكانت مساحة الدين تتضاءل أمام مساحة الدولة كلما تقدّم الزمن، حتى صار الديني مجرد رمز يخدم الدولة، وبمجرد بطاقة تستمد منه السلطة السياسية شرعية حكمها أمام أفراد الأمة الإسلامية.¹

هذا التغيّر الذي طرأ على ثنائية الدين والدولة من حيث التطبيق، لم يؤثر على تصور الثنائية

¹ - بلقرين عبد الإله، الدولة والدين في الإجماع العربي المعاصر، بيروت، منتدى المعارف، ط:1، 2015، ص24.

عند الفقهاء والمفكرين، حيث أرادوا الحفاظ على توازن الدين والدولة وقد بيّن الماوردي هذا بمثال حيث شبه "الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه، لأنّ الدين أسّ، والملك حارس، ولا بدّ للملك من أسّه، ولا بدّ للأسّ من حارسه، لأنّ ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له منهدم".¹ فالدين والدولة أو الحكم في تعبير الماوردي كلمتهما يحتاج إلى الثاني، فحراسة الدين تكون بالدولة، وقيام الدولة في الإسلام لا يكون إلاّ بالدين. فعلاقة الدين والدولة وثيقة الصلّة في بداية نشأة الدولة الإسلامية وتبليغ الرسالة، من حيث التطبيق والتصوير الذي ينصّ أنّ الإسلام يحمل كل معالم نظرية الحكم. وهذا الأمر يؤكده حتى المستشرقين أنفسهم، فقد توصل برنارد لويس من خلال بحثه في السياسة في الإسلام إلى أنّه لم تكن هناك في الإسلام الكلاسيكي حدود فاصلة بين المسجد (في النصّ الكنيسة والمنظور السلطة الدينية أو المؤسسة الدينية) والدولة².

فالإسلام يشتمل على نظرية شاملة في الحكم، مصدره الدين وحدود الدين والدولة فيه ولا خلاف فيها، فالخلاف في المسألة وقع فقط من خلال اختلاف المسلمين في التعبير عنها³، فلا نجد فرقة في التاريخ الإسلامي صرّحت بإبعاد الدين عن السياسة في الحكم، أو أنّ المسلم لا يحتاج لتأسيس دولة، فالخلاف كان قائما داخل مجال العلاقة بين الدين والدولة، بين النظرية الشيعية التي تعتبر الدين هو المشرّع للحكم، والنظرية السنية التي وإن اعتبرت أمور الحكم من الفقه إلاّ أنّها لم تفوت أي فرصة لالتماس الشرعية من الدين لحكم دولتها، وذلك لوضوح الفكرة المتمثلة في حاجة الدولة للدين.

في العصر الحديث نوقشت ثنائية الدين والدولة من زاوية جديدة ودخيلة على الفكر الإسلامي، وهي طرح مشكلة هل العلاقة بين الدين والدولة هي علاقة اتصالية أم انفصالية؟ بعبارة أخرى هل يتدخل الدين الإسلامي في شؤون الدنيا بداية بتسيير الدولة، باعتبارها شأن دنيوي، أم أنّه منفصل عنها فالدين له شؤون المحصورة في المسجد والدولة لها مساحتها وهي العالم والعلم؟ هذه الإشكالية التي تبحث ثنائية الدولة والدين من زاوية جديدة، كانت كنتيجة لاحتكاك المسلمين مع الغرب بعد تغيّر

¹ - الماوردي أبو الحسن علي، تسهيل التّظر، وتعجيل الظفر في أخلاق السياسة والملك، بيروت دار النهضة العربية، ب، ط1، 1981، ص 149.

² - لويس برنارد، لغة السياسة في الإسلام، تج: ابراهيم شتا، قبرص، دار قرطبة للنشر، ط: 1، 1993، ص 09

³ - النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط: 09، 1959، ج 1، ص 55.

موازن القوى، حيث تسلّمت أوروبا مشعل الحضارة، وانغلق المسلمون على ما حققوه من إنجازات في الماضي وغرقوا في التقليد والتراجع عن المرحلة التي وصلوها في زمن عاصمة العالم بغداد.

تمخّصت ثنائية الدين والسياسة في أوروبا بداية بعد الحرب التي شنتها الثورة العلمية ضدّ الاضطهاد الكنسي الذي منع أوروبا من التقدم العلمي والفكري لزمن طويل، حيث احتكر سدنة الكنيسة السلطة العلمية والسياسية والدينية في أوروبا، فصار العلم ما تراه الكنيسة وما هو موجود في الكتاب المقدّس، والسياسة ما يراه رجال الدين، وقد تعرّض المفكرون والفلاسفة ورجال العلم لاضطهاد شديد من الكنيسة، التي نكّلت بهم ونكّدت عليهم حياتهم، فوّلد هذا الضغط انفجارا ضدّ الكنيسة، وصل في أوروبا إلى تقزيم حجم الكنيسة، وإبعاد السلطة الدينية عن السلطة السياسية والعلمية، فصارت وظيفة الدين محصورة في الكنيسة على من أراد ممارسته، وأخرجت مسائل الدين من علم اللاهوت إلى العلوم الإنسانية، فبهذا سحبت منها صفة المطلقية وصارت علما نسبيا مثله مثل أي علم إنساني آخر. وهكذا تبنت أوروبا العلمانية كنظام سياسي وثقافي وأخلاقي، حيث صارت العلمانية بمفهومها، الضيق بمعنى فصل الدين عن الدولة، والواسع بمعنى فصل كل المجالات الإنسانية من علم وثقافة وأخلاق عن الدين¹، هي ما يقوم عليه نظام الحكم في أوروبا .

والعلمانية تعني الاهتمام بما يحدث على هذه الأرض، وفهم الخلق والكون والطبيعة البشرية وصفات الإنسان وأخلاقه إستنادا إلى العلم، وليس إلى الدين أو الكنيسة أو التفسيرات الروحية للمسائل الطبيعية في هذه الأرض. ومن أهم مبادئ العلمانية إخراج العلم من الكنيسة وسلطتها الروحية المطلقة التي احتكرته وضيّقت عليه لفترة من الزمن، وتسببت في التحلف الذي عانت منه أوروبا لقرون . فبهذا العلمانية تعتمد العلم لفهم كلّ شيء وبناء تصورها على كلّ شيء حتى السياسة. وذلك يرجع إلى طبيعة العلم و"قابليته للتصحيح ولتجاوز ذاته على الدوام. وهو أيضا مرتبط "بهذا العالم"، لا يدّعي معرفة أسرار غيبية أو عوالم روحانية خافية، ومن ثمّ فهو يفترض أنّ معرفتنا الدقيقة لا تنصّب إلاّ على العالم الذي نعيش فيه، ويترك " ما وراء هذا العالم" لأنواع أخرى من المعرفة، دينية كانت أم صوفية"².

¹-المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصر، دار الشروق، ط:1، 2002/1423، مج:1، ص17/16

²- المرجع نفسه، مج:2، ص62.

انتقال التفكير والبحث في ثنائية الدين والدولة - من حيث الفصل بينهما أو الوصل - إلى المفكرين المسلمين، بدأ مع الصدام الحضاري الأول بين الشرق والغرب، عند احتكاك المسلمين مع الآخر حيث انتبهوا للحال الذي هم فيه من تخلف في كل المجالات، وبدأت الحركة الإصلاحية الإسلامية تبحث في ثنائية السياسة والدين، وتفكر إذا كانت السلطة الحاكمة باسم الدين هي سبب تخلفهم مثلما حدث في أوروبا. فكيف بحث المفكرون المسلمون ثنائية السياسة والدين؟ هذا هو السؤال المركزي في هذا المطلب، هل تبنا ما توصلت إليه أوروبا من حل علماني؟ أم أنّ للمفكرين المسلمين نظرهم الخاصة لهذه الثنائية، من ناحية التنظير والتطبيق؟

انقسم المفكرون المسلمون في معالجة ثنائية السياسة والدين، بين متبني للعلمانية الغربية، بكلّ حذفها مثل فرج فودة والذي دفع حياته ثمنا لفكرته، وبين رافض للعلمانية يعتقد أنّه في الإسلام لا وجود لهذه الثنائية إنّما الحكم لله بالقرآن، من أمثال أبو الأعلى المودودي.

أول من ناقش ثنائية السياسة والدين في الفكر الإسلامي المعاصر، بعد إعادة بحثه في العلاقة بين الدين والسياسة في التاريخ الإسلامي، الذي بدأ منذ تولي معاوية للحكم ونهاية الخلافة الراشدة بمقتل عليّ عليه السلام، هو المفكر علي عبد الرازق الذي طرح المشكّلة بطريقة جديدة بالنسبة للمسلمين، حيث أعلن أنّ الخلافة ليست من الدين، وأنّ ما يعتبره البحث سياسة شرعية ماهي إلاّ اجتهادات بشرية لحكم العالم الإسلامي في التاريخ، وأنّ الإسلام ليس فيه، نظرية سياسية عامة فالله أبقى الأمر للناس يبحثون في سبل للحكم تسهّل حياتهم وتنظمها.

عرض علي عبد الرازق فكرته في كتابه الإسلام وأصول الحكم، وأكد أنّ الخلافة ليست من الدين، وإنّما هي من اجتهادات الناس فلو كانت من الدين، لفصل فيها القرآن ولما تركها عرضة للاختلافات الإنسانية التي تصلّ لحدّ الصراع والافتتال. انتقد عليّ عبد الرازق السياسة الدينية وذلك لما تعطيه من مكانة للإمام، وهي بهذا تقدّم له الفرصة للتسلط على الناس وامتلاك حياتهم "وجملة القول أنّ السلطان خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو أيضا حمى الله في بلاده، وظله الممدود على عبادته، ومن كان ظل الله في أرضه وخليفة رسول الله صلى الله عليه وآله فولايته عامة ومطلقة، كولاية الله تعالى وولاية رسوله الكريم، ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف في "رقاب الناس وأموالهم وبضاعتهم"¹.

¹ - عبد الرازق علي، الإسلام وأصول الحكم، تقديم: محمد عمارة، مرجع سابق، ص 115.

فبالنسبة له عدم وجود نصوص صريحة تدلّ على طريقة الحكم في الإسلام، هو دليل واضح على أنّ الخلافة أو المسألة السياسية في الإسلام ليست من الدين¹. أثار علي عبد الرازق الرأي العام الإسلامي بمقولته هذه في السياسة، وانقسم المفكرون بين مؤيد ومعارض لما ذهب إليه.

ظهر مفكر مؤيد للعلمانية وهو فرج فودة فعرض أفكاره في كتاب تحت عنوان "حوار حول العلمانية"، يعرض فرج فودة لواقع مصر، الذي مازال فيه الناس يعانون الجهل وعرضه للتلاعبات السياسية باسم الدين، وكيف أنّه من السهل تأجيحهم ضدّ أي فكرة جديدة بمجرد الإعلان بأنّها معارضة للإسلام، هذا ما حدث في المحاولة الأولى لمناهضة الديمقراطية، حيث لم يتكبد معارضوه عناء الجدل فيها، فقط أخبروا الناس أنّ الديمقراطية دين في مقابل دين آخر، حتى رفضت في بدايتها في مصر. وكذلك الأمر بالنسبة للعلمانية التي حورت بنفس الطريقة في مصر².

يقرّ فرج فودة بأنّ العلمانية من حيث التطبيق تختلف من مجتمع لآخر، ففي فرنسا هي فصل كامل للدين عن الدولة، لكنها في بريطانيا توحد شكلي للديني والسياسي في رأس واحد، والعلمانية في مصر مختلفة أيضا، فالدولة في مصر ليست دينية لكنها تحتفل بكلّ المناسبات والأعياد الدينية، وترعى المؤسسات الدينية وهي من تختار من يكون على رأسها، فالعلمانية في مصر تترك مساحة محدودة بين الدين والدولة³.

ويعتبر فرج فودة بأنّ العلمانية ضرورة واقعة وهي الحلّ للأزمة التي سببتها الدولة الدينية طول الأعمار التي مرت، الأزمة المتمثلة في رفض الآخر المخالف في الملة، فالعلمانية بالنسبة له هي التي تضمن العيش في مجتمع متسامح همّ الوحيد هو حفظ المصلحة العامة بغض النظر عن الإنتماء الديني، فهي "... الدولة العلمانية تقبل وترفض انطلاقا من دفاعك عن المصلحة العامة وفهمك لها، وبمقياس واحد يلزمك وتلتزم به وهو الدستور والقانون، وإذا كان فيهما عجز أو قصور فعليك أن تتلافاه بالتعديل"⁴.

وضرورة العلمانية يفرضها الواقع الذي وصلت إليه مصر، وما تعرض له هو نفسه من معارضة

¹ - ينظر المرجع السابق، ص182.

² - فودة فرج، حوار حول العلمانية، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص7

³ - ينظر، المرجع نفسه، ص11.

⁴ - المرجع نفسه، ص23.

بمجرد أن أعلن تبنيه للعلمانية، حيث اتهموه في إسلامه، وقد تبّهم في كتابه أنّ " الإسلام في القلب، وهو شيء جدّ مختلف، لأنّ الإسلام في رأيينا دين وليس دولة (بمعنى ومبنى الدولة الحديثة)، وضمير وليس سيف...."¹، وأنّ ما جعله يرفض الإسلام كدولة هو الشواهد التي يعجّ بها التاريخ الإسلامي، وحاضر الجماعات الإسلامية من إخفاق للحكم الديني بسبب ما تولّد عنه من تمييز عنصري، ومن اختلافات تطوّرت لخلافات تهدد الأمن العام للمجتمع، خاصة مع تصدر معارضي العلمانية لتكفير من يتبناها، فيعتبرون أنّ من تحدّث عن فصل الدين عن الدولة، قد تحدّث عن إنكار المعلوم من الدين بالضرورة، فيعتبرون أمور الحكم وتنظيماتها معلوم من الدين بالضرورة، ويقولون أنّ دعواهم هذه مستمدة من القرآن، رغم أنّ القرآن لا يتحدّث في تفاصيل الحكم من طريقة إختيار الحاكم وغيرها، وحتى الشورى التي يعتبرونها تصريح من القرآن بطريقة الحكم، إن طلبت منهم أن يفسروها لك عجزوا عن ذلك، فهم لا يملكون تصورا عمّا يؤمنون به، فيقتصر ردّهم بالتنازع حول تكفيرك، ويتسارعون لجمع الأحاديث التي تدعم آراءهم.²

أي تطبيق للدولة الدينية في مصر سيكون ".... مدخلا إلى تمزيق الوطن الواحد، وبمعنى أدق إلى وضع داخلي تصبح فيه الفتنة الطائفية حلما بالمقارنة بما يمكن أن يحدث إذا سيطر أنصار الدولة الدينية على الحكم في مصر،...."³، ويؤكد أنّ لا حلّ لهذا الوضع الذي يمكن أن تؤول إليه البلاد " إلا بالعلمانية تلك التي يصبح فيها أنصار مثل هذا الفكر جزءا من كيان المجتمع الفكري، يعرض فكره بدلا من فرضه"⁴.

تصور فرج فودة للعلمانية مستمد من رؤيته للنموذج التطبيقي للعلمانية في أوروبا، وليس من تصور مبني عن علم، كما أنّ أفكاره تظهر كرّدّة فعل للأفكار الأصولية المعارضة للعلمانية التي تبناها، وكذا من الواقع الذي كانت فيه مصر . ففرج فودة لم يقدم في كتابه بحثا يؤكد أنّ الإسلام لم يقدم تصورا دينيا عن الحكم، هو فقط تبنى العلمانية لأنّها بالنسبة للحل المناسب للوضع الذي آلت إليه مصر في زمانه .

¹ - فودة فرج، حوار حول العلمانية، مرجع سابق، ص13/12.

² - المرجع نفسه، ص12.

³ - المرجع نفسه، ص22.

⁴ - المرجع نفسه، ص22.

من تبنى العلمانية ورأى أنّها هي الحلّ لإشكالية تخلف العالم الإسلامي. ففصل الدين عن الدولة وعلى طريقة أوروبا التي تقدّمت ونهضت بعد أن تخلصت من سلطة سدنة الكنيسة، فعلى المجتمعات العربية أن تطالب بفصل الدين عن الدولة إن أرادت أن تلتحق بالموكب الحضاري. وذلك يعني أن يحد دور الدين في العبادات والمساجد، وتترك الدنيا للعلم والنظريات الإنسانية القابلة للنقد والتعديل، وذلك تفادياً لما وقع في التاريخ مما تسبب فيه استعمال الدين لأغراض سياسية، فهذه الأخيرة هي التي تسيّر الدين لخدمة مصالحها، وفيها الهيمنة للسياسية على حساب الديني وليس العكس، والتاريخ والحاضر الإسلامي يعجّ بأمثلة على ذلك¹، من تخلف العالم الإسلامي وانتشار الفرق المتصارعة على الشرعية فيه.

ولأنّ الدين بالنسبة للناس فوق النقد كانت الدولة تعتبر كلّ من خرج عنها قد خرج عن الدين، وهذا مبررها تسكت به كلّ من يعارض حكمها أو يتدخل في شؤونها فتقمعه باسم الدين. فبالنسبة لهم أنّ فكرة أن لا حكم إلاّ لله والتي أعلنها خوارج بداية، ثمّ استغلها بعدهم السلطان الأموي والعباسي، وذلك لتوطيد حكمهم وشرعنته، وتبرير كل سلوكهم، وكذا لتضمن الدولة الحصول على الطاعة المطلقة من رعيتهم²، وللخروج من مأزق تدين السياسة وما ينجر عنه لا بدّ من تبنى العلمانية، فهي العاصم للمجتمع العربي من التمزق والفرقة التي يسببها الاختلاف المذهبي، فيصبح الحكم في المجتمع لمصلحة وأمن الوطن ككل وليس ما يحكم به المذهب العقدي أو الديني لكل مذهب .

لما كانت لكلّ فعل ردة فعل، أثمرت ردة الفعل على العلمانية- إن صحّ التعبير - في الفكر الإسلامي بظهور الأصولية، التي أحييت فكرة الخوارج المركزية والمتمثلة في أنّه لا حكم إلاّ لله، حيث لا فصل بين الدين والدولة، والله بالقرآن هو المشرع وواضع القوانين في الدولة الإسلامية، فلا نظرية تحكم المسلمين إلاّ ما جاء في القرآن والسنة، وأوّل من أعلن هذا هو أبو الأعلى المودودي، في كتابه نظرية الإسلام السياسية، فقد خلص حسب عنوان الكتاب إلى أنّ للإسلام نظرية سياسة واحدة، مستمدة من القرآن والسنة.

¹ - أركون محمد، تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، لبنان، دار الطليعة للطباعة النشر، بي، ط1، 2011، ص47.

² - العشماوي محمّد سعيد، الإسلام السياسي، مصر، مدبولي الصغير، ط:4، 1996 ص39.

أول ما ابتدأ به المودودي، في عرض نظريته السياسية الإسلامية هي وضع خصائص الدولة الإسلامية، والتي ذكرها في ثلاث نقاط كالاتي:

1- الحاكم الحقيقي هو الله، وما سواه ما هو إلا من عباده وتحت سلطانه، وليس لأحد أن يحكم في هذه الأرض.

2- التشريع يكون ما شرعه الله فقط، فلا يستطيع كلّ البشر مجتمعون أن يشرعوا قانونا سوى ما شرّع الله عزّ وجل.

3- القانون الوحيد الذي يحكم الدولة الإسلامية هو الذي جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام من عند الله مهما تغيّر الزمان والمكان¹.

فخصائص الدولة الإسلامية ومميزاتها تتمثل في كون سلطة الله هي السلطة العليا، وتشريعاته لا جدال ولا تغير فيها مهما تغيّرت الظروف والأحوال، وأنّ المسلمين ما عليهم إلا الطاعة والإذعان. واعتبر المودودي أنّ الحكم الثيوقراطي الإسلامي، ليس مثل الثيوقراطية المسيحية التي تقوم على حكم جماعة معيّنة سماهم السدنة، حيث يضعون قوانين وشرائع تحكم الناس باسم الدين المسيحي، في حين أنّ الثيوقراطية الإسلامية، أو كما سمّاها (الثيوديمقراطية)، هي حكم المسلمين لأنفسهم، فلا عائلة ولا هيئة تتولى حكمهم، فهم المسؤولون عن تدبير شؤون دنياهم عن طريق تحكيم كتاب الله وسنة رسول الله، وأنّ هذه الحكومة الإلهية ديمقراطية من حيث أنّ الحكم فيها بأيدي الشعب تحت شريعة الله، ولا يمكن للسلطة التنفيذية أن تعارض قوة الشعب الذي اختارها، والذي له الحق في إقالتها من منصبها، والأحكام التي لم تنص عليها الشريعة يرجع تقريرها لإجماع المسلمين².

الحكم الإسلامي، هو حكم ديمقراطي مادام لا يسمح لأي هيئة مهما كانت، أو مجتهد أو عالم، أن يضيفوا له أو ينقصوا أو يعطلوا منه أيّ شيء³، فالإسلام قيّد الفرد ومنعه من وضع القوانين والشرائع، وأمره أن يتبع حدود الله وهي من أصول الدين، التي تضمن بوجودها الحفاظ على "الحق

¹ - المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية، سوريا، دار الفكر، 1967/1387، ص 29

² - ينظر، المرجع السابق، ص 31/30/28.

³ - ينظر، المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية، مرجع سابق، ص 32.

والعدل لا تحيد عنه ولا تتزحزح، فهذه أسوار للحرية منيعة لا يجوز لأحد أن يتجاوزها. نعم يجوز لهم أن يضعوا قوانين فرعية، أو أنظمة ولوائح ضمن حدودها لما يعرض لهم من الحوادث.¹

فخلاصة نظرية المدودي هي أنّ الدين والدولة في الإسلام لا فصل بينها، وأنّ الحكم الإسلامي ديمقراطي، ما دام قرار السلطة التنفيذية في يد الشعب، وأنّ الإسلام منع عن الناس التشريع ليحافظ على العدل والحق بين الناس، ويعتبر المدودي هو المنظر للأصولية الإسلامية في العصر الحديث، وكتابه لاقى صدى كبيرا في الأوساط التي تؤمن بهذه الفكرة .

وقبل المدودي نجد حسن البنا (ت 1949) الذي اعتبر نفسه ناشرا للدين الإسلامي في مجتمع جاهلي، وأنّ مهمته هي دعوة الناس للعمل بمقتضى الشريعة الإسلامية والجهاد من أجل تطبيقها، رغم النتائج التي تنجر عن هذا النوع من الجهاد حيث يتعرض صاحبه للاضطهاد، والسجن، وفقد منصبه وقيمه في العمل وبين الناس، وهذا كلّ ابتلاء. فمن كان مؤمنا بهذه الدعوة فليتجهز لما نحن مقبلون عليه بهذه الدعوة، ومن عجز عن الجهاد فليزلم الحياد ولا يكون عثرة في طريق الدعوة لتحقيق شريعة الله بجنود الله²، ويختتم حسن البنا دعوته هذه بأية من القرآن الكريم جاء فيها على لسان إبراهيم عليه السلام ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾³.

يشارك السيد قطب مع المدودي وحسن البنا في الفكر الأصولي، وقد مرّ فكره في رؤيته للحاكمية على مرحلتين، المرحلة الأولى حيث اعتبر أنّ الحاكمية للشريعة، وأنّ التشريعات والقوانين التي سنتها الدول الإسلامية فيها بعض التجاوزات، تحتاج إلى تعديلات لتوافق الشريعة الإسلامية، وقد قال السيد قطب: " الشريعة الإسلامية قادرة على تلبية الحياة العصرية، ونموها وتجدها. مع الانتفاع بتجارنا نحن وبتجارب الإنسانية كلّها فيما يتفق مع فكرة الإسلام الكليّة ومبادئه العليا عن الحياة"⁴. والمرحلة الثانية حيث، تجاوز فيها رؤية المدودي الذي اعتبر المجتمع الغربي مجتمع جاهلي، إلى اعتبار المجتمع الإسلامي بكل فئاته مجتمع جاهلي، فاعتبر نفسه معاصرا لـ " جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما حولنا جاهلية... تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم

¹ - المرجع السابق، ص 36.

² - البنا حسن، مذكرات الدعوة والداعية، الكويت، مكتبة آفاق، ط: 1، 2012، ص 180/179.

³ - سورة إبراهيم، الآية 63.

⁴ - قطب سيد، معركة الإسلام والرأسمالية، مصر، دار الشروق، مصر، ط: 13، 1993، ص 60.

وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً... هو كذلك من صنع الجاهلية¹، وخلص السيد قطب إلى أنه "لا بد لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية... إن مهمتنا الأولى هي تغيير هذا المجتمع... هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي وبالتصور الإسلامي، والذي يجرنا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش"²، فمهمة المنتمي للإخوان بالنسبة للسيد قطب هي تغيير هذا المجتمع الجاهلي، من أجل أن يحظى المسلم بمجتمع إسلامي يمارس فيه حياته وفق المنهج الإلهي دون معارضة أو ضغط. ما نخلص إليه من خلال معالجة ثنائية الدين والدولة في الفكر الإسلامي بين النظرية والتطبيق يمكن ذكره في النقاط الآتية:

- طرحت ثنائية الدين والدولة في الفكر الإسلامي منذ البداية، منذ تولي معاوية للحكم، وانتهاء زمن الخلافة الراشدة، وكانت مثار نقاش في تحديد سلطة الدين على السياسي، وتحديد العلاقة بين الحكم ومسائله وأصول الدين أو من فروعه؟ .

- العلمانية كمنهج للحكم ظهرت في أوروبا، تدعو لفصل الكنيسة عن الدولة، وهي نتيجة حتمية للاضطهاد الكنسي الذي تعرض له كل من يخالف تعاليم الكنيسة، وللتخلف الذي ساد في أوروبا بسبب معارضة الكنيسة للعلم.

— دخل الفكر الإسلامي في نقاش فصل الدين عن الدولة كحل للخروج بالأمّة إلى نهضتها، وهذا النقاش دخيل على الفكر الإسلامي الذي لا يفصل بين الثنائيات إنما يحتوي بعضها بعضاً، فالعقيدة تمدّ الناس بمبررات بناء مجتمع ودولة إسلامية تقصد الإصلاح في الأرض وتحقيق العدل، وتبذل السياسة وسعها وفق معطياتها لتنظم مجتمع الذين آمنوا كما أمر الله سبحانه.

- عجز الفكر الإسلامي والعلماني العربي عن معالجة ثنائية الدين والدولة، يبيّن أنه لا العلمانية هي الحلّ ولا الحاكمية، وإتّما الأمر يحتاج لدراسة متأنية بدون خلفيات أو مؤثرات، دراسة تعود للمصادر، وتبحث في كلّ ما يتعلق بالحكم وتنظيمه والاجتماع الإنساني وتسييره وفق تصور قرآني بالدرجة الأولى.

¹ - سيد قطب، معالم الطريق، مصر، دار الشروق، ط: 11، 1987، ص 21.

² - المرجع نفسه، ص 22.

الفصل الثالث:

الدولة الأسوية من الإجماع إلى المعرفة

تمهيد:

بعد التعرف على تصور السياسي والعقدي في الفكر الإسلامي، والعلاقة بين ما هو سياسي وما هو عقدي داخل المنظومة الإسلامية، والطريقة التي عالج بها الفكر الإسلامي ثنائية العقيدة والسياسة، وحدود كلٍّ من السياسي والعقدي وفق منظور إسلامي. يبحث في هذا الفصل في نفس السياق وفي نفس الثنائيات، لكن في إطار نموذج الدراسة وهو السلطة الأموية. أول ملك في التاريخ الإسلامي بعد انتهاء عهد الخلافة الراشدة بمقتل علي بن أبي طالب عليه السلام في سنة أربعين للهجرة.

يخصص هذا الفصل للتعرف على السياسة المنتهجة من طرف الدولة الأموية وبالضبط من طرف مؤسسها معاوية بن أبي سفيان، على مستوى المجتمع المسلم بداية وكيف تعاملت السياسة الأموية مع مختلف الفئات وأثرت في بنيته الاجتماعية وتركيبته.

وكذا تأثير السلطة الأموية على العلوم الدينية التي أنتجت في هذه المرحلة من تاريخ الفكر الإسلامي، وما هي العلوم التي حظيت باهتمام زائد من طرف الحكام الأمويين، وما طبيعة العلاقة التي تجمع بعض الحكام بأهل العلم.

المبحث الأول: التنظيم الاجتماعي والسياسي في الدولة الأموية

المطلب الأول: سياسة الدولة الأموية

كانت السياسة والدين في الأمة الإسلامية وحدة متكاملة، يمثلها شخص النبي ﷺ، حيث كان هو حامل الوحي ومربي الأمة وحاكمها السياسي، وسعى الخلفاء الراشدون من بعده أبو بكر الصديق، وعمر، وعثمان وعليّ ﷺ إلى الحفاظ على الأمة الإسلامية كما تركها النبي ﷺ، فحارب أبو بكر الصديق الردة التي هددت هيبة وحرمة الدولة الإسلامية في وقته، وتوسع عمر ابن الخطاب في نشر الدعوة الإسلامية وإحلال العدل بين الناس في فترة حكمه، ثم أقسم عثمان ﷺ أن يسير على عهد الشيخين أبا بكر وعمر، فكان له القصد وإن عاكسته الظروف المحيطة به، فشهدت الأمة الإسلامية في زمانه البوادر الأولى للتمرد على الخلافة الراشدة، حيث سخط الناس على نظام حكم عثمان ﷺ لينتهي هذا السخط بمقتله، وبداية الحرب المعلنة بين فئتين من المسلمين، الفئة المبايعة لعلي ﷺ، والفئة التي تحت إمرة معاوية الذي اعتبر نفسه ولياً لدم عثمان بن عفان ﷺ.

عارض معاوية تنصيب علي بن أبي طالب الخليفة الرابع للمسلمين بعد وفاة نبيهم ﷺ، وهياً لهذه المعارضة ما استطاع من قوة وحيلة، كيف لا وهو الذي يشهد جميع من عاصروه بدهائه السياسي، حتى بشهادة مخالفيه، يذكر أنّ أحدهم جاء ينصح علي بن أبي طالب أن يثبّت عمال عثمان فأبى علي فقال له الناصح " فإن كنت قد أبيت فانزع ما شئت مني واترك معاوية، فإن لمعاوية جرأة، وهو في أهل الشام يسمع منه... وأنا أشير عليك بأن تثبت معاوية... فقال علي لا والله لا أعطيه إلاّ السيف.."¹، فقد شهد الناس أمام علي بن أبي طالب بحكمة معاوية السياسية التي تحوّله للبقاء في منصبه الذي كان فيه. وكانت خطة معاوية السياسية المحكمة قد مكنته من إقناع جيش الشام بأنّ رفضه لبيعة عليّ ﷺ يرجع إلى سبب شرعي مقنع. والمتمثل في بطلان ولاية عليّ بن أبي طالب ﷺ، مادام لم يقتص من قتلة عثمان ﷺ ومازال يأويهم في مدينة الرسول ﷺ، ولم يمثل للأمر الإلهي الذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾²، كما قام معاوية

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص 441.

² - سورة الإسراء، الآية 33.

بنصب قميص عثمان بن عفان رضي الله عنه بمنبر المسجد في الشام ليذكر الناس بشريعة مطلبه، فكانت الشام معه وبني أمية تسانده، وساعد هذا الأمر معاوية ليبدو في مقام قوة أكثر من -علي رضي الله عنه-، رغم الضعف الكبير لمكانة معاوية بين المسلمين من حيث الأسبقية في الإسلام والقرب من النبي صلى الله عليه وسلم مقارنة بعلي رضي الله عنه¹.

وفي خضمّ الحرب بينه وبين عليّ، انقسم معسكر عليّ رضي الله عنه بعد معركة صفين والتحكيم إلى معسكرين، الأول هم أتباع عليّ رضي الله عنه وشيعته، والثاني هم من خرجوا عنه بعد التحكيم. وبعد هذا الانقسام في صفوف الجيش الذي كان يقوده عليّ رضي الله عنه، وما انجر عنه من انهزام جيشه رضي الله عنه ومقتله سنة 40 هـ. فتولى بعده ابنه الحسن رضي الله عنه الحكم، إلا أنه ما لبث أن تنازل عنه لمعاوية وذلك بعد ما آل إليه حال الأمة الإسلامية من تفرق وحروب وصراعات بين أبنائها، وبعد أن فقد الثقة في أتباعه في العراق الذين خذلوا والده، وتركوه يقتل بينهم، وأخذوا متاعه فلم يعد الحسن رضي الله عنه يثق فيهم، وأدرك الحسن أنّ موازين القوى صارت لمعاوية، فأرسل يطلب منه الصلح ويتنازل له عن الخلافة، واشترط الحسن رضي الله عنه على معاوية شروطاً تحفظ كرامته وكرامة آل بيته في ظلّ حكم معاوية²، فجاء في تاريخ الطبري: " وقد كان صالح الحسن معاوية على أن جعل له ما في بيت ماله وخراج دار مجرد وعلى أن لا يشتم علي وهو يسمع"³، يعني أنّ الحسين اشترط على معاوية ما به لا يسأل الناس، وما يحفظ به ذكرى والده رضي الله عنه.

فما كان من معاوية الرجل السياسي إلا أن وافق على تلك الشروط أمام الحسن رضي الله عنه وبهذه الموافقة والصلح المتبادل بينهما، سيشهد المجتمع الإسلامي بداية جديدة، مع تولي معاوية لمنصب القائد الأول في المجتمع المسلم الذي أسسه آخر الأنبياء والمرسلين محمد عليه الصلاة والسلام، فكيف كان نظام حكم معاوية الجديد؟ وكيف استطاع وهو الذي لا يتوفر على الشروط التي كانت في الخلفاء الراشدين الأربعة أن يثبت حكمه ويقنع به المسلمين؟.

¹ - ينظر، أيضاً، بن حسين بشينة، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والإجتماعية، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ط:1، ص:275.

² - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص160.

³ - المرجع نفسه، ص160.

معاوية من الشخصيات التي لم يتفق المؤرخون والمحللون فيما يتعلق بتدينها وسلوكها في الحياة حيث هناك من يرى في معاوية الرجل المتدين الحريص على تنفيذ أحكام الشريعة، وتطبيق السنّة النبوية، واقتفاء أثر الخلفاء الراشدين، والسعي إلى نشر الإسلام في البلدان وتبليغ الرسالة الخاتمة، وكذلك حرصه على توفير الحياة اللائقة له ولقومه والتي تتوفر على رغد العيش، وكرامة الحياة،¹ وأنه حكم لينقذ الأمة من الفتنة والتفرق وليسير بها إلى الفتوح وإكمال مهمة تبليغ الرسالة الخاتمة². وفي المقابل هناك من يرى في معاوية ممن يقبل على الدنيا ويطلبها، ولا يسير فيها مسيرة الحاكم المتدين الذين تكون الدنيا في يديه لا في قلبه³.

هذا الاختلاف في شخص معاوية فيما يتعلق بتدينه كان من النقائص التي تهدد ملكه وملك أسرته، ولما كان معاوية يعي أنه لا يتوفر على الشروط التي تؤهله ليشغل منصب الخلافة، الذي شغله الخلفاء الأربع بعد وفاة النبي ﷺ، فهو ليس من السابقين في الإسلام، وليس ممن تجتمع عليه الأمة الإسلامية آنذاك وترضاه أميرا للمؤمنين.

فمعاوية كان هو ووالده من الطلقاء، الذين أسلموا يوم فتح مكة سنة 8هـ، والذين حاولوا أن يتداركوا تأخرهم عن اعتناق الإسلام بمشاركتهم في فتوح الشام، والتي صار معاوية واليا عليها طول فترة خلافة عمر وعثمان -رضي الله عنهما-، وقد استفاد كثيرا من مدّة حكمه في الشام وتأثر بثقافة أهل الشام، فصار يميل إلى الفلسفة البيزنطية، وحكم الغساسنة الذي تعرف عليه في ولايته على الشام، حيث أحبّ مظاهر الملك من أبهة وتفاخر، حتى أنّ عمر ابن الخطاب ﷺ وصف معاوية بكسرى العرب⁴.

تقدم لنا كتب التاريخ الإسلامي صورة عن بيعة معاوية مخالفة تماما للبيعة التي شهدها المسلمون في زمن الخلفاء، مع استثناء بيعة عليّ ﷺ التي كانت في مرحلة قلقة من التاريخ الإسلامي فلم تشهد

¹ - الصلابي علي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتدايمات الانهيار، بيروت، دار المعرفة، ط:2، 2008/1429، ص16.

² - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص328.

³ - أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبين، تحقيق: عبد الإله محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي للطبع والنشر، ط:7، 1998، ج2، ص61.

⁴ - ينظر، بن حسين بنية، الدولة الأموية ومقومتها الإيديولوجية والاجتماعية، مرجع سابق، ص292.

قبولا تاما من المسلمين. فبيعة معاوية تمت رغم كراهة الناس لها، فكانت اختيارا لأهون الشر إن صحّ التعبير، فالأغلبية من الناس بايعوه سنة 41هـ¹ رغم كراحتهم لذلك، وقد " سلك معاوية سياسة واقعية وعمل جهده على حمل الناس على النظر إلى مسألة الحكم بعين (الواقعية السياسية) التي تقوم على التسليم بالأمر الواقع. خطب في المدينة بعد تمام البيعة له عام الجماعة فقال: (أما بعد فإني ما وليتها بحبة منكم ولا مسرة بولايي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة)، ثمّ قال أنّه حاول أن يحمل نفسه على سيرة أبي بكر أو عمر أو عثمان، ولكنها أبت ذلك ولم تستطع"² فكان عليهم إمّا أن يبايعوا معاوية ويدخلوا في حزبه، أو ينظموا حزب يقا تل بغير إمام، وكلّ البراهين السابقة بداية من انتصار معاوية على عليّ ونهاية بتنازل الحسن بن عليّ لمعاوية تبين لهم أنّ معاوية هو المنتصر في النهاية، فهم لم يبايعوه أبدا لتوفر الشروط فيه وإمّا بايعوه لما فرضه عليهم الواقع³.

وحتى معاوية نفسه كان يعلم ذلك جيدا، لذلك أحاط نفسه بجيشه الذي يضمّ أهل الشام الذين جعلهم يعتقدون بمشروعية مطالبتهم بالقصاص للخليفة المغدور عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقتالهم عليّ رضي الله عنه الذي آوى قتلته عثمان رضي الله عنه، ثمّ الرضا بمعاوية إماما على المسلمين من دون سبط رسول الله صلى الله عليه وآله الحسن بن علي رضي الله عنه، وحزب معاوية المتمثل في عشيرته الأموية. فماعدًا جيش معاوية وعصبته الغالب الأعم من المسلمين بايع مكرها، إمّا خوفا على نفسه أو خوفا من أن يشتدّ التفرق بين المسلمين، خاصة بعد الخسائر في الأرواح التي تكبدوها في معركة صفين . وانقسام الأمة إلى أحزاب كبرى هم الخوارج، وشيعة علي رضي الله عنه، وشيعة معاوية . وأغلب من بايع معاوية مكرها أدرك أنّ حكم معاوية هو بداية الذل بعد عزة الإسلام، فقد انتهبوا إلى السمات القبلية الجاهلية في طريقة تولي معاوية الحكم⁴.

اعتبرت "بيعة معاوية" إعلانا عن بداية عهد جديد، فهناك من اعتبره عهد الحكم الديني المنطلق من

1 - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص161.

2 - الجابري عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:4، 2000، ص231.

3 - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص160.

4 - أبو يعقوب أحمد، تاريخ اليعقوبي، بيروت، مؤسسه ونشر فرهنگ اهل بيت (ع) - قم خيابان حجت صندوق پستی 11 - تلفن

27348 دار صادر، ط:6، 1995، ج2، ص122.

أخذ السلطة من الدين إلى الدنيا¹، وهو عهد الحكم الأموي، الذي سيزيح الأسرة الهاشمية من تولى أمر المسلمين ويضعها في " موقع المعارضة، فلقد انتهت بالفعل جولة من آخر جولات الصراع على السلطة بين بني أمية وبني هاشم لصالح الأمويين في هذا الكثير من معاني الانتكاسة والمأساة"²، وسيأذن بحكم بدأ على أنقاض مأساة في بداية تشكّل الأمة الإسلامية وهو بداية الانقسام المفضي إلى الخلاف، وبداية عهد الحكم والصراع على ملك الدنيا كما تصوّر والد معاوية الأمر عند فتح مكة، إذ اعتقد والده أنّ دعوة النبي عليه الصلاة والسلام دعوة للملك، وذلك عندما قال "....يا أبا الفضل، لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيماً. فقلت ويحك إنها النبوة!"³، فتصور معاوية للملك سيكون فيه نصيب من تصور والده له .

تولى معاوية الحكم من غير الشورى، ومن غير أهل الحلّ والعقد، فحكم معاوية جاء بمجديد وهو إخراج الحكم أو طريقة تولى الحكم مما تعارفوا عليه، وتغير مقصده من خدمة الدين إلى خدمة الدنيا، فمعاوية لم يكن مشغولاً بتحقيق التعاليم الدينية بقدر ما كان يريد تحقيق المصالح الدنيوية واحتكار الحكم في لأمويين، فلو كان معاوية مسكوناً بتطبيق ما جاء به الإسلام واتباع سيرة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، لطبق الأمر الإلهي يجعل أمر الناس شورى بينهم، واقتصر من قتلة-عثمان رضي الله عنه كما كان يطالب علياً رضي الله عنه، لكن سكوت معاوية عن تحقيق ما طالب به عليّ رضي الله عنه من القصاص، وعدم ردّ إمارة المؤمنين إلى نصابها يدلّ على النية المسبقة لمعاوية في الملك.

لكن هناك من يرى أنّ الإجماع كان على تعيين معاوية لأنّه المؤهل الوحيد لقيادة الأمة في تلك الفترة، رغم المآخذ التي عليه من تجاوز للشورى النظام السياسي الإسلامي الوحيد الصريح في القرآن الكريم، وكذا تجاوز ما كان عليه الخلفاء الراشدين⁴، في حين هناك من يرى أنّ التحول الذي أحدثه معاوية في الحكم هو انتقال طبيعي وواقعي وهو تأسيس جديد للدولة الإسلامية بما اقتضته ضرورات الواقع التي

¹ - ينظر، رياض عيسى، الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام إلى سقوط الدولة الأموية، تقدم، سهيل زكار، دمشق، وفتية الأمير غازي للفكر القرآني، ط: 1، 1413هـ/1992م، ص111

² - المرجع نفسه، ص110.

³ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص54.

⁴ - ينظر الصلابي علي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، مرجع سابق، ج1، ص435.

بدأت من الستة سنوات الأخيرة لخلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وهذا ما نصّ عليه الحديث الذي يذكره أهل السنة والجماعة للتدليل على قدرية ما حدث للأمة من انقلاب الخلافة إلى ملك.¹

مما تقدم يستنتج بأنّ معاوية بن أبي سفيان، أسس نظام حكم مبني على الملك القائم على الفلسفة الدنيوية والتي اكتسبها من الموروث الساساني والبيزنطي وملوك الحيرة والغساسنة، حيث كانت الشام متشعبة بفلسفة حكمه بسبب احتكاكها بكلّ هذه الفلسفات والمملكات، فالمتتبع لخطب معاوية وخلفاء بني أمية لا يجدهم يذكرون حراسة الدولة للدين، أو خدمة الدولة للدين وخضوعها له، وإن وجد ذكر لأمر ديني يكون في الغالب ما يبررون به حكمهم أو فعلهم السياسي، فالملك الأموي كما اعتبره أحد الباحثين جاء يظهر "...منذ البداية عن روح علماني فطري لا يماهي بين وظيفة الدولة (المندفة بقوة البدايات) وطبيعة الدين (الذي يترسخ اجتماعيا بقوة اندفاع أبطأ). ورغم المقولات الدينية التي استخدمت أحيانا في تبرير الاستبداد والقمع كمنقولة القدر، لم يزعم الحكام الأمويون أنّ وظيفة الدولة هي حراسة الدين"²، فالدولة الأموية الفتية كانت تريد السرعة في الانتشار وهذا عكس الدين الإسلامي، الذي ينتشر بين الناس بالتدرج والروية، وخير مثال على ذلك طريقة نزول الوحي على النبي محمد عليه الصلاة والسلام.

وكانت سياسة الأمويين تختلف تماما عن نظام الحكم الإسلامي الذي نصت عليه المصادر الإسلامية، وسعى أبو بكر وعمر رضي الله عنهما إلى تمثله في الواقع، حيث أن نظام الحكم الأموي يختلف من حيث المقصد والقواعد، " فإنّ التجربة التاريخية حسمت الموقف فيما يتعلق بدولة بني أمية بأنها تمتاز عن غيرها بأنها تحولت من الخلافة الدينية إلى الملك السياسي..... وما يتمّ من مظاهر دينية ما هي إلاّ غطاء لديمومة سلطتهم"³، فمعاوية وهو يضع نظام الحكم الأموي ما كان ليتصل عن النظام الإسلامي تماما، فبعد اعتناقه الإسلام وخبرته كعامل في عهد عمر وعثمان - رضي الله عنهما -، معاوية يدرك جيدا قيمة تمثّل بعض من أسس نظام الحكم الإسلامي للحفاظ على حكمه الأموي لذا "فالطريقة التي تمّ فيها الاستيلاء على السلطة لا تحمل مضامين دينية ولا تمثل هذا البعد وفي الوقت نفسه كان معاوية يسعى

¹ - ينظر، الجابري عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتحدياته، مرجع سابق، ص 231.

² - ياسين عبد الجواد، الدين والتدين، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط: 2، 2014، ص 413.

³ - مبارك زهير فريد، أصول الاستبداد العربي، لبنان، الإنتشار العربي، ط 01، سنة 2010، ص 174.

لإبقاء البعد الديني حاضرا في خلافته/ ملكه على الأقل على الصعيد الديني المظهري..¹.

فنظام الملك الأموي رغم الطريقة التي بدأ بها إلا أنه لم يقطع صلته بما هو إسلامي في حكمه²، خاصة إذا ما قورن بأنظمة الملك التي جاءت من بعده والتي تجاوزت ما أحدثه الملك الأموي من مظاهر دنيوية في الملك، وهذا عكس ما تصوره بعض "الروايات والتقاليد الإسلامية كان الأمويون وروح حكمهم في تعارض شديد مع مطالب الإسلام الدينية، وكان خلفاء هذه الأسرة وحكامهم وعمالهم يصوّرون جميعا كأنهم خلفاء ورثة لأعداء الإسلام وهو في مهده.."³.

وهناك من يرى في حكم معاوية تأسيس ثالث للدولة الإسلامية التي بدأت نشأتها الأولى في حضور الرسول ﷺ، ثم حافظت على نفسها كدولة ودين في عهد أبي بكر الصديق المؤسس الثاني للدولة الإسلامية، الذي حارب الردة التي تهدد الحضور الديني والسياسي للدولة الإسلامية، وجاء حكم معاوية ليكون التأسيس الثالث للدولة الإسلامية، التي وجدت نفسها في فوضى بداية من الستة سنوات الأخيرة من حكم عثمان⁴.

بعد أن قرر معاوية تنصيب ابنه يزيد من بعده حاكما للأمة الإسلامية، رغم معارضة الغالب الأعم من الأمة⁵ لهذا القرار الذي اتخذ معاوية بعد أن أشار عليه -حسب المرويات- من رأى أن التنصيب على حاكم للأمة من بعده أحسن من أن تبقى الأمة دون حاكم، فتتخبط في فتنة الافتراق والافتتال من أجل الحكم⁶، وكان رفض الناس ليزيد بسبب سمعته السيئة بين الناس، وكذا رفضهم تجاوز معاوية لمبدأ الشورى في الإسلام.

تجاوز معاوية معارضة الأغلبية لتنصيب ابنه يزيد من بعده، وخالف ما تعارف عليه العرب من أن الملك ليس وراثته، وسياسة القوم تكون من حق الأكبر لخبرته وحكمته. كما عطل سياسة الشورى

¹ - مبارك زهير فريد، أصول الإستبداد العربي، المرجع السابق، ص164.

² - بن حسين بثينة، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والإجتماعية، مرجع سابق، ص294.

³ - دزيهر جولد، العقيدة والشريعة، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، مرجع سابق، ص70.

⁴ - ينظر، الجابري عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتحليلاته، مرجع سابق، ص231.

⁵ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص301.

⁶ - ينظر ابن قتيبة عبد الله، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ج1، ص263.

وأهل الحلّ والعقد، التي نصّ عليها الدين وفعل الخلفاء، واختار سياسة جديدة وهي سياسة توريث الملك وهي عادة "...لدى ملوك اليمن في جنوب الجزيرة العربية والمناذرة (مملكة تابعة للفرس في العراق) والغساسنة (مملكة تابعة للبيزنطيين). وهذه الفكرة هي فكرة مقبولة من أهل الشام. لقد أدخل معاوية العهد وهو قاعدة أساسية في العهد الأسروي. فأنشأ بذلك السلالة السفيانية. لكن يزيدا لم يكن الوريث المثالي لأنه مخمور وسكير ويلبس الحرير ويضرب الطناوير.¹ تمكن معاوية من توريث ابنه يزيد وترسيخ التوريث في النظام السياسي الجديد، رغم المعارضة والرفض الذي وجدته عند الأغلبية، ورغم افتقاره هو وولده يزيد لشروط الإمام المتعارف عليها، وتجاوزه للمبادئ السياسية التي اتفق عليها الخلفاء، بفضل نقطتين أساسيتين:

- بفضل حنكته السياسية التي ورثها من عائلته التي عرفت بمقدرتها السياسية العالية التي مكنتها من اكتساب مكانة تجارية كبيرة في قريش وحتى خارج قريش في الشام وغيرها من البلدان حتى قبل انتشار الإسلام، كما تمكن معاوية من تحقيق مراده بتنصيب ابنه بفضل القوة العسكرية التي كانت تحت إمرته، والتي سهر منذ توليه الشام على تهيئتها سواء من حيث التنظيم أو العتاد، أو من حيث جعل هذه القوة خاضعة ومطبعة له.

- بفضل سياسته الإعلامية التي تؤثر في نفوس أتباعه، فهذا كلّه خوّل معاوية ليس فقط للحكم هو وأهل بيته، وإنما خوّل لوضع قواعد الزعامة الإسلامية، والتي صارت قواعد لا تستمدّ من المكانة الدينية للحاكم، عكس ما كانت عليه في عهد الخلفاء.²

جمع معاوية الوفود لمبايعة ابنه يزيد من بعده، وقدّم الأمر بطريقة تجعله يظهر بمظهر من نصب ابنه بعد أن أشار عليه الناس وليس هو من قرر ذلك³، وهناك من برر لمعاوية هذا التصرف ورأى فيه دليل على حرص معاوية على وحدة الأمة وعدم انقسامها إلى جيوش وفرق مختلفة ومتقاتلة، إضافة إلى موازين القوى القبلية التي كانت لصالح معاوية وابنه يزيد، فالقبائل التي كانت ملتفة حولهم وماتملكه من قوة كانت أكبر من غيرها، وهناك مبرر عاطفي وهو ميل معاوية لابنه يزيد واعتباره قادرا على تولي هذا

¹ - بن حسين بئينة، الفتنة الثانية في عهد الخليفة يزيد بن معاوية، مرجع سابق، ص22.

² - ينظر، أيضا رياض عيسى، الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام إلى سقوط الدولة الاموية، مرجع سابق، ص71.

³ - ينظر ابن قتيبة عبد الله، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ج1، ص263/264.

المنصب ورغبته في استمرار السلالة السفينانية في الحكم¹.

لم يكن يزيد الذي خالف والده العرف القبلي، والحكم الديني في تنصيبه خليفة من بعده، يستحق كلّ هذا فإنه عجز عن قيادة الدولة، مما زاد من سخط الناس عليه وتدمرهم منه، خاصة بعد قتل الحسين بن علي -رضي الله عنهما- في زمانه، وازدادت الثورات الداخلية التي كانت تحت راية الخوارج ضده وضدّ حكمه، واستمرت الحال حتى وفاته، وتولي ابنه معاوية بن يزيد الحكم من بعده، والذي عجز هو الآخر عن قيادة الدولة فقد عرف بزهده عن الدنيا، فتنازل عن الحكم وترك الأمر للشورى بين الأمويين، الذين اختاروا مروان بن الحكم، وذلك لتوفره على كفاءة شخصية من حيث خبرته فقد كان كاتباً لعثمان بن عفان رضي الله عنه كما كان والياً على المدينة في عهد معاوية وكذلك لكبر سنه، وما عرف عنه من تدين وحبّ للقرآن الكريم، فقد كان الأموي الوحيد المخوّل لهذا المنصب، خاصة بعد تدمير الناس مما تسبب به يزيد بن معاوية، أعاد مروان بن الحكم الملك الأموي لما كان عليه في عهد معاوية فاعتمد السياسة الحكيمة بمشاورة أهل الرأي، وإنزال الناس منازلهم، واهتم بالدولة داخلياً فقام بتعريب الدواوين وإعادة عاصمة الدولة إلى الشام، وقضى على الخوارج، واستمع للرأي المخالف بجنكة، واستعان بقائد لا يخشى شيء ولا يرفض له مطلب الحجاج بن يوسف الثقفي وولاه على الولايتين اللتين تشكّلان تهديداً على الحكم الأموي، وهي المدينة والعراق².

تستمرّ السياسة الأموية كما سطرّها معاوية بن أبي سفيان والذي امتد حكمها من سنة 41هـ إلى 132هـ، ولم يخرج عن سياسته حتى الخلفاء الأمويين الذين اعتبرهم البعض من أعظم خلفاء بني أمية، وهم "...معاوية عبد الملك وهشام، وقد دامت خلافة كلّ منهم عشرين عاماً"³، حتى جاء عمر بن عبد العزيز الحاكم الأموي الطفرة بينهم والذي سعى لإرجاع الحكم في الإسلام إلى ما كان عليه في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وعرفت الأمة في عهده استقراراً وعدلاً، وحاول أن يحلّ الأمور مع المخالفين في المذهب بالتحاور والجدال المفضي إلى اختلاف الرحمة، وليس بالسيف المفضي إلى الاقتتال وتفشي الفتنة.

1 - ينظر الصلابي علي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، مرجع سابق، ج1، ص423، 425.

2 - ينظر المرجع السابق، ج1، ص671، 673، 675.

3 - كليغورد.أ-بوزورت، الأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي دراسة في التاريخ والأنساب، تج: حسين علي الطهرتي، لبنان، مؤسسة الشراع العربي ط:2، 1995، ص21.

وبهذا المنهج الذي خالف فيه هذا الخليفة العادل سلفه من بني أمية، فهو يقرّ بطريقة غير مباشرة عن خروج الحكم الأموي عن مسار الحكم المراد تحقيقه بتمثّل الشريعة والتذكر بأنّ الخلافة هي خلافة رسول الله عليه الصلاة والسلام في عمارة الأرض وتعييدها للناس بما يخلص بهم إلى خير الدارين الدنيا والآخرة. حكمت السياسة الأموية التي سنّها معاوية المسلمين، مدة تسعين سنة ففتحت في عهدها الكثير من البلدان وترعت بذلك السلطة الأموية على ملك مشارق الأرض ومغاربها، ولعبت السلطة السياسية منذ بدايات العهد الأموي دورا فعالا في تشكّل العقل الجمعي الإسلامي وتوجيهه حيث استطاعت هذه السلطة التي خالفت العهد الراشدي رغم معاشتها له، التطاول على الشورى وجعلت الحكم بالوصية، فحولت بذلك الحكم من اختياري إلى ملكي وراثي، وحجبت الحاكم عن الرعية، فلم يعد يخالط الناس في الأسواق ويستمع إلى مظالمهم، وتخلّف عن إمامة رعيته في الصلاة والحج¹، كما صار الحاكم يعتمد على الفخامة ومظاهر البذخ، رغم أنّها تعارض ما جاء في السنة النبوية "وهنا يجب علينا التأكيد على عدم اعتماد الأمويين على السنّة النبوية لأنّهم أدخلوا مظاهر الملك في المحيط السياسي البيزنطي والساساني والتي تضفي على سلطتهم الفخامة والأبهة"²، والتي أصبحت مظهرا من مظاهر الملك حتى صار الناس يعتبرونه طبيعة في الملك، وكلّ هذا الذي أحدثه الحكم الأموي كان مخالفا تماما لما كان على عهد الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم، وعندما نقول أنّه مخالف لهم باعتبارهم في اللاشعور الجمعي الإسلامي النموذج التطبيقي للحكم الإسلامي كما جاء في الوحي .

كلّ هذا يستدعي طرح سؤال عن الكيفية التي استطاع بها الحكم الأموي التشكّل والاستمرار رغم كل هذه المخالفات التي ارتكبتها؟ أو ما هي القواعد التي ارتكز عليها الحكم الأموي ليستمر، وليس فقط الاستمرار وإنما تحوّل إلى مرجعية في فقه السياسة الشرعية، الذي وجد نفسه مضطرا لتبرير هذه الطرق في الحكم، خاصة أنّها استمرت في الدول التي قامت بعدهم، ولم يتوقف الأمر عند فقه السياسة الشرعية بالتبرير الذي جاء كنتيجة لهذا الحكم الجديد، بل سيؤثر في توجيهه وقراءة بعض النصوص الشرعية التي لها علاقة بالحكم من هذا فقراءة السياسة الأموية من زاوية قواعد حكمها بات ضرورة

¹ - ينظر بيضون ابراهيم، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، لبنان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1979، ص148.

² - الفتنة الثانية في عهد الخليفة يزيد بن معاوية، ص22.

ملّحة خاصة مع استحضار أنّ الفكر السياسي الإسلامي تشكّل من التاريخ أكثر ممّا تشكّل من النصوص المصدرية¹.

لم يغفل معاوية عن ضرورة إعطاء شرعية لحكمه وحكم بني أمية من بعده، خاصة مع تاريخ والديه قبل الإسلام والذي يذكره بالفارق الكبير بينه وبين الخلفاء الأربعة، ويذكر الناس بعدم توفره على المكانة الدينية التي تشرفه لقيادة الأمة الإسلامية، فلم ينس حتى أقرب الناس إليه أن يذكره بما ارتكبه والداه في حق المسلمين الأوائل، فقال له: "أعجب من ابن آكلة الأكباد... النفاق ورئيس الأحزاب"²، وكيف اعتنق والده الإسلام- حسب ما تصوره الروايات التاريخية- خوفاً من أن يقطع رأسه³، وهذه الشرعية التي يفتقدها معاوية والحكم الأموي مقارنة بشرعية أهل البيت والخلفاء الأربعة وغيره من الصحابة الذين تشرفوا بالسابقة في الإسلام، وبمشاركة النبي ﷺ في تأسيس الدولة وبناء المجتمع المسلم . وإن وجدت نصوص في التاريخ تبيّن صفحة السلالة الأموية، بتقديم معاوية في صورة ابن الرجل الذي جعل الرسول ﷺ بيته آمن يوم فتح مكة⁴، كما يذكر معاوية في كتب التاريخ بأنّه من كتبت الوحي⁵، وبأنّ الرسول تزوّج من أخته⁶، لكن يبدو أنّ كتابة الوحي ومصاهرة النبي ﷺ، لم تكن كافية لتمنح معاوية والحكم الأموي الشرعية لكسب الإجماع بين الناس .

وليتجنب معاوية مأزق اللاشرعية، والذي يعطي للناس حق الثورة عليه، خاصة في إطار مقارنته بشرعية الخلفاء الراشدين استند على قواعد يضمن بها الحصول على الشرعية لحكمه⁷، والتي تمنحه الرضا والطاعة بين الرعية بمختلف فئاتهم، وتضمن له استتباب الأمن من أجل الحفاظ على الملك، وعلى هذه القواعد تسير كلّ الدول التي حكمت من بعده، متخلية بذلك عن مسار الخلفاء الراشدين، ويمكن ذكر هذه القواعد التي ذكرت مرتبة حسب أهميتها في تثبيت الحكم الأموي بإعطائه الشرعية،

¹ - ينظر عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، مرجع سابق، ص 22.

² - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 5، ص 170.

³ - ينظر، المرجع نفسه، ج 03، ص 54.

⁴ - المرجع نفسه، ج 03، ص 54/53.

⁵ - المرجع نفسه، ج 3، ص 137.

⁶ - المرجع نفسه، ج 3، ص 165.

⁷ - ينظر أيضا بيضون ابراهيم، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، مرجع سابق، ص 150.

وهذا ما تصوره المصادر التاريخية عن الحكم الأموي، وهي كالآتي:

أولاً: العصبية القبلية

الملك الجديد بحاجة لدعمه لتسند له الحصول على القبول والموافقة بين الناس، والتحام عشيرة القائد من حوله وكل من يدعمه، خاصة إن كان هذا الملك قائم على تجاوز الخلافة الدينية (باعتبار المقصد والمبنى)، وقد بيّن تاريخ الأمم والملوك ذلك، فكل الممالك التي ظهرت واستقوت، حققت ذلك بعصبة أهلها التي تدعمها¹، والعصبية أمر لا بدّ منه ليتمكن الملك الجديد من فرض نظامه وحكمه على الناس حسب رأي ابن خلدون²، الذي عرّف العصبية القبلية في قوله: " وأنّ العصبية إنّما تكون في الالتحام بالنسب أو ما في معناه وذلك أنّ صلة الرحم طبيعي في البشر، إلّا في الأقل، ومن صلتها التّعرة على ذوي القرى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيق أو تصيبهم هلكى، فإنّ القريب يجدّ في نفسه غضاضة، من ظلم قريبة أو العدا على، ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا"³.

اغتنم معاوية الفرصة المناسبة في السعي إلى تحقيق حكمه على أرض الواقع، حيث تمسّك بالمطالبة بدم عثمان رضي الله عنه، ليظهر كصاحب مطلب شرعي، وكذا ليجمع حوله كلّ بني أمية في مطالبتهم بدم الخليفة المقتول الذي ينتمي إليهم نسبا، وهم أولى الناس بالمطالبة بدمه، وليجمع حوله جيش الشام وأهل الشام في دعوة المطالبة بالقصاص من قتلة الخليفة عثمان رضي الله عنه، الذي توفي الرسول صلى الله عليه وسلم والخليفان أبا بكر وعمر -رضي الله عنهما، وهم عنه راضون، فاستغل معاوية العصبية القبلية ليؤلب الناس على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، المنافس الوحيد له من آل هاشم على الحكم، وليثبت بها حكمه وحكم بني أمية⁴.

اعتمد الحكم الأموي على العصبية القبلية في إعلان وترسيخ ملكه، وهذا ما كانت عليه السياسة الجاهلية التي تنسب الملك إلى عشيرة أو طائفة من الناس، وهذا ما أكدّه معاوية في خطاباته

1 - ينظر، ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، مرجع سابق، ج:1، ص319.

2 - المرجع نفسه، ص318.

3 - المرجع نفسه، ص 256.

4 - ينظر، التّشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص 229.

ومحادثاته التي أعلن فيها صراحة أنه وصل للحكم عن طريق عشيرته وأنه لا يكثرث إن كره الناس مبايعته، فعصبته هي التي تضمن ملكه وليس رضا أو إعراض سواهم عن مبايعته¹. وهو بهذا يتجاوز ما دعا إليه القرآن من نبذ العصبية القبلية، ومن أنّ الأخوة في الآدمية، والنصرة للحق لا للدم، فقال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾²، وتجاوز ما كان النبي ﷺ يرسخه بين الناس من الأخوة الإيمانية التي تعتق من النعرة القبلية فتجعل الإنسان في نصرة من ينتمي له في الدم حتى وإن كان ظالماً، كما خالف الحكم الأموي بداية بملك معاوية الخلفاء الأربعة ﷺ في سياستهم الراشدة التي تنظر للناس باعتبار تخلقهم بالدين، وتحرص على جعل الدين هو المبتدأ والمقصد ونقطة الالتفاف.

استعاد معاوية أخلاق الجاهلية في سياسته بارتكازه على عصبته، وكان معاوية قد تمكّن من "السلطة عن طريق لعبة التوازنات العائلية والعشائرية والقبلية. هذه المعايير هي التي تتحكم بالوصول إلى السلطة وليس العامل الديني أو الإسلامي. كما ووصل إليها عن طريق براعة هذه العائلة في اقتناص الفرص عندما كانت السلطة لا تزال محطّ الرهان ولم تؤخذ من قبل أحد"³، كما اعتمد على جيشه الذي نجح بفضل ماكيناته الإعلامية المتمثلة في الشعراء والمال من جعله أشدّ أنصار معاوية دفاعاً عن الحكم الأموي وولاء له.

وقد توسل الحكم الأموي كلّ السبل للحفاظ على العصبية القبلية كداعمة لسياسته، فلم يتوان حكام بنو أمية بداية بمعاوية عن مشاوره أهل الرأي من أهلهم الذين أعانواهم على تحقيق الملك في أمور الحكم وتسيير البلاد، وذلك بالرجوع إليهم في كلّ كبيرة وصغيرة، فالحاكم الأموي كان يتشاور مع الذين يتشارك معهم مصلحة الحكم الأموي، كما كان الخليفة يشرف بنفسه على تفاصيل ولاياته وحتى تلك التي تتعلق بالقبائل ويتشاور في ذلك مع ولاته⁴، الحريصين على حمايته ومشاركته غنائم الملك، وهذه عادة المماليك التي تقوم على العصبية القبلية⁵.

¹ - ينظر أيضاً، ياسين عبد الجواد، الدين والتدين، مرجع سابق، 2014، ص 414.

² - سورة الحجرات، الآية 13.

³ - التشكيل البشري للإسلام، محمد أركون، ت: هاشم صالح، لبنان، المركز الثقافي العربي، ط: 1، 2013، ص 185.

⁴ - ينظر، أيضاً، بن حسين بنينة، الدولة الأموية ومقومتها الإيديولوجية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 286.

⁵ - ينظر ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، مرجع سابق، ج: 1، ص 343.

وقد أصبحت خطب الحكام الأمويين، تشعل الحمية القبلية وتحمل التفاخر بالنسب الأموي قبل الإسلام، وتذكر للناس شرف بني أمية بين العرب، وأن الإسلام لم يزد بني أمية إلا شرفا إضافة لشرف نسبهم العربي من قبل، وأن شرفهم هذا يكفيهم سؤال الغير كي يزيدوهم شرفا¹. ويظهر مدى حرص بني أمية على تأجيج العصبية القبلية، في اهتمام معاوية بتدوين أخبار العرب وأنساب الملوك، فهو بهذا يحفظ للناس شجرة أنسابهم ليتفاخروا بها، ويجعلهم -ربما- يغفلون عن دعوى الإسلام إلى نبد هذه الأمور².

كما استعان الحكم الأموي بالإعلام لتحويل اللاوعي الجمعي إلى الاهتمام بالأنساب والتفاخر بها، فلم يغفل الحكم الأموي عن الاهتمام بالشعر الذي يمدح الأنساب، ويذكر كل صاحب عصبية بعصبته، وكان الشعراء حاضرين لتذكير الناس بأنساب بني أمية وأجدادهم، مسترجعين بذلك نظام التفاخر بالأنساب الذي كان عليه الشعر الجاهلي، وتمكن هذا النوع من الشعر من منافسة أخلاقيات الدين الجديد التي سعت الخلافة الراشدة لترسيخه ونشره بين الناس بمختلف انتماءاتهم³، وخلقت هذه العصبية فرقة نفسية بين العرب والعجم وبين العرب أنفسهم وكانت هذه الوحشة التي سببتها العصبية القبلية من محركات اللاوعي الجمعي نحو الاقتتال، فنجد ما ترويه كتب التاريخ عن واقعة صفين بين عليّ عليه السلام ومعاوية عن الذين استمروا على نصره آل هاشم مثلما ناصروا النبي صلى الله عليه وسلم حينما حاربه قريش، حركهم هذا الانتماء، فيروى أنه لما اشتد القتال قال رجل ممن كان في جيش عليّ "أيها الناس هل من رائح إلى الله تحت العوالي؟ والذي نفسي بيده لنقاتلكم على تأويله كما قاتلناكم على تنزيله، وتقدم وهو يقول:

نحن ضربناكم على تنزيله واليوم نضربكم على تأويله

ضربا يزيل المهاب عن مقلبه ويذهل الخليل عن خليله

أو يرجع الحق إلى سبيله⁴

1 - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص215.

2 - ينظر عطوان حسين، الرواية التاريخية في بلاد الشام في العصر الأموي، لبنان، دار الجليل، ط:1، 1986، ص19، 20.

3 - أحمد علي، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، سنة: 1418هـ/1997م، ص92.

4 - ابن كثير، البداية والنهاية، تح:علي شيري، لبنان، دار إحياء التراث العربي ط:1، 1988، ج4، ص260.

كانت العصبية القبلية المبنية على التفاخر بالأنساب من الأمور الواضحة في السياسة الأموية العصبية القبلية والتفاخر من الأمور الواضحة في السياسة الأموية، ومن الأمور التي حرصت الدولة الأموية على بعثها هي العصبية العربية على العجم، فشاع في العهد الأموي بين الناس أنّ العرب أفضل الأمم، لدرجة روي عن ابن المقفع الفارسي النسب أنّه قال: " أيّ الأمم أعقل؟، فظنوه يريد أمته فقالوا: فارس، فقال: كلاً... لأنهم وإن ملكوا الأرض وضمت دولتهم الخلق، لكنهم لم يستنبطوا شيئاً بعقولهم، فقالوا: الروم، فقال: لا، حتى سئموا فقالوا: قل أنت. فقال: العرب، وإن فاتني حظي من النسبة إليهم فلا يفوتني حظي من معرفتهم، إنّ العرب حكمة على خير مثال مثل لها ولا آثار أثرت عليها.."¹ وراح يعدد في مآثر العرب وفضائلهم، كما انتشرت بين الناس أحاديث تروى عن الرسول عليه الصلاة والسلام في فضل العرب عن سائر الأمم، بل وتعتبر حبّ العرب واجب ديني.

ومما سبق ذكره ولضمان بقاء العصبية القبلية والعرقية الداعمة للحكم الأموي طول مدّة حكمها، كان لابد من الاستعانة بالمال، والإغراء المادي للحفاظ على الأتباع الداعمين للحكم الأموي، وكذا لزيادة عدد العصبية وقوتها، فبمجرد تولي معاوية للحكم أفشى بين الناس مسببات ترف ورغد الحياة، حيث أغدق بالعطايا والهبات والهدايا، سواء على أتباعه أو معارضيه ليضمن بذلك استتباب الأمن للدولة الأموية²، وقد تحقق له ولحكمه الأموي ذلك إلى حدّ ما حيث تمكن الحكم الأموي ولفترة من الزمن، من السيطرة مثلاً على كلّ الغضب والرفض الذي كان أهل المدينة المنورة يحملونه لمعاوية، الذي اغتصب السلطة وأخذها منهم، وهم أولى بها باعتبار الأسبقية في الدين، وباعتبار أغلب سكانها من الصحابة وأبنائهم، فالمدينة المنورة التي كانت "، العاصمة الأولى، غابت وراء جدران النسيان، وانطوت على نفسها بعيداً عن الأحداث فتحوّلت مع الزمن إلى منفى للقيادات السياسية، وجلّهم من أبناء الصحابة، حيث اشترى معاوية سكوتهم بالمال الوفير"³.

تمكّنت السياسة الأموية من السيطرة على المدينة المنورة بفضل ذكاء معاوية السياسي، وخبرته في معرفة الناس وما تميل إليه نفوسهم من طيب الحياة ولينها، فمعاوية تاجر وجاء بعقلية التاجر الحذق إلى ممارسة

¹ - التوحيدي أبو حيان، المتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين وأحمد الزين، مؤسسة هنداوي، 2019، ص 88/87.

² - ينظر أيضاً، مبارك زهير فريد، أصول الإستبداد العربي، مرجع سابق، ص 170.

³ - يبضون ابراهيم، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، مرجع سابق، ص 147.

السياسة، حيث تعود أن يريح في تجارته مدام يملك الحيلة ويحسن استغلال الفرص، ويملك المال طبعاً، حيث يضمن به الحياة المغربية لأتباعه ومعارضيه على حدّ سواء¹، وهناك من يبرر استغلال معاوية لطبع حبّ المال وامتلاكه في الإنسان، فيقول: " أنفق معاوية ﷺ أموالاً كثيرة ليتألف بها قلوب الزعماء، والأشراف ويوطد أركان الدولة الإسلامية التي قامت بعد فترات من الصراع والتطاحن، فقد رأى معاوية ﷺ أن إراقة بعض المال خير من إراقة كثير من دماء المسلمين.. فأعطى هؤلاء الرجال المال يستميل به قلوبهم، وقلوب أتباعهم وأنصارهم.."².

لا يمكن أن ينكر الإنسان أنّ السعي إلى جعل الحياة ليّنة معبّدة طبع بشري، وهو ما تثبته حالة الدول في التاريخ، ولما تكرر الأمر في كل الدول، ذهب ابن خلدون إلى أنّ الترف سنة من سنن الله في خلقه وتبلغه الدولة بفضل ما تحصل عليه من غنائم، تصرفها على ملذات الحياة، وتسعى لجعل عيشها سهلاً يسيراً في نعيم الملبس وطيب المأكّل³، لكن الترف وكما جاء في القرآن فهو منبوذ، ويؤذّن بهلاك الأمم، وفي حالة الأمة الإسلامية، فقد أذن الترف بتغيّر سلوكها من الاستخلاف في الأرض وفق سسن الله، إلى عمارة الأرض وفق مطامع البشر، التي لا تسلم من مسببات الفساد.

بعد أن عرضنا الأساس الديني الذي اكتسب منه الحكم الأموي قوته وشرعيته وتمكّن من فرض القبول بين الناس باختلاف فئاتهم، نعرض الآن للأساس الديني، والذي ما كان الحكم الأموي ليغفل عنه وهو الذي يتولى قيادة أمة دينية المنشأ والمقصد، وهذا الأساس هو الشرعية الدينية.

ثانياً: الشرعية الدينية لحكمهم

كان على الحاكم الأموي أن يجد الشرعية الدينية لحكمه، خاصة بعد أن فقدتها تماماً بوصوله إلى السلطة عن طريق أسس غير شرعية بتجاوز الشورى وتقرير القهر والغلبة. وقد حاول الحصول على الشرعية الدينية من خلال التركيز على أربع أمور من الدين، تخدم حكمه بالدرجة الأولى، فقد أخذ من الدين ما يمكن توظيفه لخدمة ملكه، وهي كالاتي:

¹ - المرجع السابق، ص 147.

² - الصلابي علي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، مرجع سابق، ج 1، ص 279.

³ - ينظر، ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، مرجع سابق، ج: 1، ص 330.

1- طاعة وليّ الأمر:

طاعة وليّ الأمر من قواعد نظام الحكم الأموي، طاعة الناس لمعاوية والتي تظهر حسن وقوة سياسة معاوية والتي حصلها من خبرته في ولاية الشام خلال فترة الخلفاء، وكذا انتمائه لعائلة لها نفوذها منذ عقود من الزمن في قريش، وحظيت بطاعة الناس إما بالرضا أو الكراهة، وقد استغلّ معاوية الآيات القرآنية التي تنصّ على طاعة وليّ الأمر مثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا¹ وجعلها حجة على المؤمنين ليطلب طاعتهم، كما استغلّ مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، ليجعل مطلبه شرعياً يفرض على الناس طاعته لينفذ أمر الشرعية في الاقتصاص من قتلة عثمان، وقد صرح معاوية في غير ما موضع أنّه اشترى من الناس طاعته لهم²، وقد أقرّ أحد عماله بطاعته العمياء له فقال: "لعن الله معاوية والله لو أني أطعت الله كما أطعت معاوية ما عذبني أبدا."³

وكانت الطاعة العمياء لأغلب خلفاء بني أمية، وهذه الطاعة هي التي جعلت الغالب الأعم يسكت عن قتلهم لحفيد رسول الله صلّى الله عليه وآله، ويسكت عن ضرب الكعبة بالمنجنيق، ويسكت عن عدّة تجاوزات اقترفتها الدولة الأموية، تعدّ كبيرة خاصة إذا استحضرننا قرب الدولة الأموية من عهد النبوة وعهد الخلافة الراشدة، وقد رسّخت السياسة الأموية تصوّر طاعة وليّ الأمر بين الرعية بناء على الآيات القرآنية التي تأمر الناس بطاعة وليّ الأمر، وتأولوا تلك الآية بما يخدم سياستهم، كما استعانوا بلقب الخليفة، الذي يحمل رمزية دينية في نفوس المؤمنين، لكونه لقب شرعي، فكان أغلب حكام بني أمية يفضلون أن يطلق عليهم لقب خليفة الله، وقد وجدت آثار في مصر والشام، للنقود التي صكّها الملك عبد الملك بن مروان، ونقش على هذه النقود لقب خليفة⁴، كما نجد الكثير من الأشعار التي مدحت الخلفاء الأمويين، قد ورد فيها تلقيب الحاكم الأموي، بـ"الخليفة" أو خليفة الله في الأرض، مثل الأبيات

1 - سورة النساء، الآية 59.

2 - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 5، ص 243.

3 - المرجع نفسه، ج 5، ص 191.

4 - ينظر، الصلابي علي، الدولة الأموية وامل الازدهار وتداعيات الانهيار، مرجع سابق، ص: 321.

التي قالها الأخطل في الملك عبد الملك بن مروان:

أظفره الله فليهنأ له الظفر	إلى إمام تغدينا فواضله
خليفة الله يتسقى به المطر	الخائض الغمر والميمون طائرته
يغتره بعد توكيد له غرر	والمستمر به أمر الجميع فما
أبدى النواجز يوماً عام ذكر ¹	نفسى فداء أمير المؤمنين إذا

استمر هذا التصور لمفهوم طاعة وليّ الأمر، إلى ما بعد الدولة الأموية، واستغلته كل الدول التي حكمت المسلمين، وما زال يستغلّ إلى يومنا هذا، واعتبر عليّ عبد الرازق هذا التصور لمفهوم طاعة وليّ الأمر مما تسبب في هلاك الأمة، حيث جعل طاعة وليّ الأمر من الشروط الواجبة شرعاً، وقد تساوى في هذه الطاعة وليّ الأمر الذي نصّب باختيار من أهل الحلّ والعقد، بعد مشاورة ودراية، وبين وليّ الأمر الذي اغتصب السلطة من غير حق، أو نصّب فقط لأنّه وريث للحكم رغم مساوئه، فلم يكن هناك فرق " ... بين استخلاف معاوية لولده الفاسق الفاجر بالرغم من أنوف المسلمين، وبين عهد الصديق الأكبر واستخلافه للإمام العدل عمر بن الخطاب ذي المناقب العظيمة بعد مشاورة أهل الحلّ والعقد وإقناعهم به، والعلم بتلقيهم له بالقبول"²، ونشر مثل هذا التصور الأعمى لمفهوم طاعة وليّ الأمر، وتأويله للنصوص القرآنية التي ذكرت وليّ الأمر والطاعة وفق هذا التصور، هو مما يخدم السياسة الأموية، وكل حاكم يتولى أمر المؤمنين، فيجعل مفهوم الطاعة القرآني بما يخدم سياسة حكمهم، فلا يجراً أحد على عصيان أمره، ومن تسوّل له نفسه عصيان أمر لولي الأمر يتهمونه في دينه، باعتبار أنّه خالف أمراً من الدين، وقد بلغ توظيف مفهوم طاعة وليّ الأمر القرآني لمصلحة الحكام لدرجة أنّهم "افهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله، ثمّ ماكان الخلفاء ليكتفوا بذلك، ولا ليرضوا بما رضي أبو بكر، ولا ليغضبوا مما غضب منه، بل جعلوا السلطان خليفة الله في أرضه، وظلّه الممدود على عباده. سبحانه الله وتعالى عما يشركون"³.

¹ - الأخطل، ديوان الأخطل، تقديم محمد ناصر، لبنان، دار الكتب العلمية، ط:2، 1994/1414، ص25.

² - عبد الرازق عليّ، الإسلام وأصول الحكم، تقديم: محمد عمارة، مرجع سابق، ص71.

³ - المرجع نفسه، ص181.

2- الجماعة:

الدخول في الجماعة لدرء الفتنة المتمثلة في افتراق الأمة، كما حدث في عهد عليّ عليه السلام، هذا هو المقصد الأموي من استعمال مفردة الجماعة، وقد أطلق اسم عام الجماعة على السنة التي تولى فيها معاوية الخلافة، وسمي العام بعام الجماعة، أي العام الذي اجتمعت فيه الأمة بعد أن افترقوا بعد مقتل عثمان بن عفان عليه السلام، في عهد خلافة عليّ عليه السلام، وسيتداول هذا الاسم إلى يومنا هذا -دون تمحيص وتدقيق- تقسيم مرحلتي خلافة عليّ عليه السلام ومعاوية، فتسمى مرحلة خلافة الأول بزمن الفتنة، ومرحلة حكم الثاني بعام الجماعة .

معاوية هو الذي وحد الأمة وقضى على مسببات الفرقة، وسمي عام توليته بعام الجماعة هكذا سيكون نعي معاوية يوم وفاته، "لما مات معاوية (سنة 60هـ) خرج الضحّاك بن قيس حتى صعد المنبر وأكفان معاوية على يده تلوح فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال إنّ معاوية كان عود العرب، وحد العرب، قطع الله عزّ وجل به الفتنة وملّكه، العباد وفتح به البلاد..."¹.

نجح معاوية في ترسيخ مفهوم الجماعة² وفق التصور الذي يخدم الحكم الأموي، الجماعة بمعنى الأغلبية التي رضيت بحكمه، وأي حزب أو فئة تخرج عن هذه الجماعة، ستتهم بمخالفة الشرع الذي يدعوا إلى الاعتصام بجبل الله جميعاً وعدم التفرّق، رغم أنّ الآية لا تتحدث عن جماعة بمعنى الأغلبية كما يصورها الحكم الأموي، وإنما تتحدث عن اجتماع وتمسك بجبل الله، وسترمى أي فئة تفكّر بالثورة أو الخروج عن الحكم الأموي بألقاب عقديّة تصل إلى حدّ إخراجها من دائرة الدين، فتلقب تلك الفئة الخارجة عن الجماعة وفق التصور السلطوي الأموي، بفئة الزنادقة فكأنّ الاحتماء تحت تصوّر الجماعة يسهّل للحكم الأموي القضاء على الأحزاب المخالفة، وذلك عن طريق الاستعانة بالعميقة أو حلّ مسألة حزبية بمبررات عقديّة³.

فالغالب المغتصب للسلطة كثيراً ما يلجأ لاثام المخالف له المنشق عنه في عقيدته، كي يصوّر

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج05، ص328.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص189/192.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ج05، ص186.

المخالف أمام الناس، كمهدد للإسلام¹، وهو بهذا الوصف ينجح في منع الناس من الالتفاف حوله، كما ينجح في تخويف المعارض سرا من الجهر بمعارضته، حتى لا يتم وصفه بما يحرمه من حقوقه في المجتمع الإسلامي. كما استغلت السلطة الأموية تخويف الناس من فساد العقيدة فأفرطت في استخدام كلمة الزندقة، كتهمة يلصقونها بأي شخص يخرج أكثر من اللزوم عن الاعتقاد السائد ويهدد بالتالي نظام الإمبراطورية الإسلامية.

توسل الشرعية الدينية في إطلاق لقب الجماعة على أتباع الحكم الأموي والراضين به، خدم السلطة الأموية حقا في القضاء على الثورات المعارضة² بحجة خروجهم عن الجماعة الإسلامية، وحتى ثورة حفيد رسول الله ﷺ، الحسين رضي الله عنه، عندما قتله جند يزيد، قتلوه بحجة أنه خرج عن الجماعة، وكل ما حاولت عشيرة أو قبيلة الثورة على الحكم الأموي، ذكرها "كبار القوم" أنها بثورتها هذه تنشق عن الجماعة، وتحدث الفتنة في الأمة، وهذا من الحرب النفسية إن صح التعبير، والتي يستعمل فيها مفهوم ديني لأغراض تخدم الحكم الأموي، وكان هذا كفيلا بإخماد بعض المعارضات حتى قبل أن تبدأ³.

3- الجهاد:

من أكثر ما يميّز الدولة الأموية عن غيرها من الدول الإسلامية اهتمامها بالفتوحات دون إهمال قمع الثورات الداخلية المعارضة بالقوة، فبقدر ما كانت تهتم بالجهاد وتعدّ له الجيوش فتحارب المخالف في الدين وتنشر الإسلام على أراضيه، بقدر ما كانت تنظم الجيش وتعدّ العدة لمحاربة المخالف الداخلي، المتمثل في ثورات الخوارج، وثورة عبد الله بن الزبير كمثال.

ركّزت السياسة الأموية بداية مع معاوية على الفتوحات الإسلامية، وإعداد الجيوش للجهاد، فكانت حركة معاوية الجهادية هي ثاني حركة بعد حركة الخلفاء الراشدين، وبلغت ذروتها خلال الحكم الأموي في عهد الوليد بن عبد الملك، وقد اعتبرت الفتوحات من فضائل الحكم الأموي، ومن الإنجازات التي نالت بها الدولة الأموية رضا المتقدمين والمتأخرين، حيث توسعت بفضلها مساحة الدولة الإسلامية،

¹ - ينظر أيضا: هاشم صالح، الإسلام والإنغلاق اللاهوتي، لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط:1، 2010، ص273.

² - ينظر الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص269، ص272.

³ - ينظر، المرجع نفسه، ج05، ص185. ينظر أيضا: المرجع نفسه، ج05، ص192.

فامتدت من آسيا إلى إفريقيا ووصلت إلى أوروبا، كما كان في جيش المجاهدين من الصحابة والتابعين، وحتى أبناء الحكام الأمويين، مثلما فعل معاوية عندما جعل ابنه يزيد على رأس الجيش الذي فتح القسطنطينية، وبعض الدارسين يرجع هذا التوسع الذي حققته الدولة الأموية إلى اهتمام هذه الأخيرة بتعاليم القرآن والسنة وتشجيع تفاعل الأمة مع دينها ودعوة الناس كافة إلى الدين الخاتم¹.

هناك من فسّر اهتمام سياسة معاوية بالجهاد وتحقيق كلّ هذه الفتوحات، إلى ما يحقق لمعاوية والحكم الأموي من وراء الجهاد من غنائم تبني بها الحياة اللينة التي يسكت بها الحكم الأموي الناس، وكذا يضمن الأموي وبانشغال الناس بالجهاد ونشر الدين عن مشاكل الدولة والمخالفات التي يرتكبها الولاة والحكام، وينسون البداية الغير شرعية للدولة وحيادها عن مقصد الدولة الإسلامية الفتية التي بدأ بتأسيسها النبي ﷺ، كما أنّ إالجهاد يكون المتنفس الذي يخفف عن الناس الغضب المكبوت بسبب سياسة الدولة الحاكمة².

أعطت سياسة معاوية الجهادية الشرعية للحكم الأموي في التاريخ الإسلامي، فصار يعتبر الملك الأموي نعمة رغم بداياته وصار يقدم بمظهر من استحقق الملك، مادام حقق الوحدة باسم الجماعة للأمة الإسلامية، وتمثّل الأمر الإلهي بنشر الإسلام، حتى أنّ العقل المسلم صار ينظر لعليّ ﷺ، "بنظرة الضعيف الذي لم يكن في حجم مسؤولية تولي قيادة الأمة الإسلامية"³. فاهتمام معاوية بالجهاد حقا كان من أعظم ما حقق به بعض الشرعية له ولحكمه والتي كان يفتقدها تماما خاصة إذا ما قورن بخصمه عليّ بن أبي طالب. كما ضمن معاوية بالغنائم المحققة من الجهاد إفشاء سياسة الترف وشغل الناس بالدنيا، وجعلها في قلوبهم، وانشغالهم عن الحكم الذي ابتعد كثيرا عن سنن الله وتعاليمه.

يمكن في الأخير، وبعد أن تمّ بحث ومناقشة طريقة تحوّل الخلافة من عليّ ﷺ، إلى ملك لمعاوية والدولة الأموية من بعده، وبعد أن رأينا كل ما جاءت به الدولة الأموية من جديد في طريقة الحكم بين المسلمين، نخلص إلى أن السياسة الأموية تميّزت بما يأتي:

¹ - ينظر، الصلابي علي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانحيار، مرجع سابق، ص 12/11.

² - بيضون ابراهيم، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، مرجع سابق، ص 149.

³ - الجابري عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سابق، ص 232.

- سياسة الدولة الأموية منذ قيام الدولة إلى آخر حاكم أموي، كانت من تسطير معاوية بن أبي سفيان، وقد سار كلّ الخلفاء بسياسته، إلا الخليفة عمر بن عبد العزيز، والذي كان مختلفا ومخالفا للسياسة الأموية، والذي في عهده تبين للناس عيوب الدولة الأموية التي كانوا يأتّمون بحكمها، فالسياسة الأموية المنتهجة عرفت ذروة قوتها مع معاوية ومروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان، وبدأت تعرف تراجعها كسياسة فاقدة لمقصد خدمة الدين في الدنيا في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز.

- بداية الحكم الأموي الذي أعلنه معاوية، كان بداية لملك تحاول فيه السياسة أن توظف الدين لصالح حكمها الدنيوي، وليس الحكم لصالح الدين، فلم يذكر معاوية في خطبه - على عكس الخلفاء الراشدين - أنه خادم للشريعة، بل نجده يوظف بعض المفاهيم الدينية من قبيل الطاعة والإرادة الإلهية والجماعة وغيرها في التعامل مع من يعارض حكمه. ويتضح خروج الدولة الأموية عن الخط المرسوم لسياسة الأمة بخلافة راشدة بداية من اسم الدولة، الذي هو اسم عرقي يعتز بانتمائه لعائلة قرشية تصوّر لنا كتب التاريخ مدى ذكائها في اقتناص الفرص، ومدى خبرتها بالناس والتجارة، كما نجد في كتب التاريخ جذور الخلاف بين هذه العائلة، وعائلة الرسول عليه الصلاة والسلام الهاشمية، وأهم ما يدل على اختلاف العائلتين التاريخي، ما صرح به أبو سفيان عند فتح مكة، حيث اعتقد هذا الأخير أنّ النبي طلب الملك، فأقر واعترف أنّه صار لمحمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام ملكا، وكانت فرصة قتل عثمان رضي الله عنه الذي يشاركهم النسب، واختلاف الأمة في هذه المسألة فرصتهم المناسبة للحصول على الملك. فلو كان معاوية مطالب بدم وليّ له، لأكمل المهمة واقتص لوليه، ولو كان معاوية خادما للخلافة طالبا لوحدة الأمة لأكمل رسالتها في تبليغ الدعوة للناس كافة، لجعل أمر الحكم شورى بين الناس، لتعود خلافة الناس في الأرض وفق سنن الله، ولما حولها إلى ملك عضوض لا يراعي شروط الخلافة ومقوماتها، وسياسته هذه ستسير عليها أغلب الدولة التي ستحكم من بعده، وتصير بدعة في الحكم.

- الحكم الأموي حافظ على ملكه، بقدر ما أعاد بعث العصبية القبلية وحافظ على سياسة التفاخر بين القبائل العربية وبين العرب والعجم وغذى هذه السياسة، واستغلها في سياسة فرق تسد، حيث لم يجارب هذه الأفكار الجاهلية وإنما عززها بالسماح للشعراء باسترجاع أيام الجاهلية بمدح الأنساب لا الأفعال، وكذا بانتشار بعض الأحاديث التي تنسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم والتي تمدح عرقا دون عرق، هذه الروايات التي تتعارض تعارضا شديدا مع قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ

وَأُنشئ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١﴾

- الجهاد والفتوحات الإسلامية كانت أكبر المبررات الدينية التي استغلها الحكم الأموي، حيث نال الملوك الأمويون الرضا بين الناس بسبب التوسع الذي كان تحت إمرتهم في مشارق الأرض ومغاربها، والغنائم التي غيّرت حياة الناس من الخشونة إلى الحضارة، ونلاحظ كيف أن كتب التاريخ تسمي المعارك التي كانت بقيادة الرسول ﷺ غزوة، والمعارك التي قادها الأمويون فتح، توظيف هذه المفردة أعطى للتوسعات الأموية بعدا دينيا، كما أعطى شعورا لأفراد المجتمع بالرضا عما حققوه من إنجازات وتوسعات مكنتهم من التغلب على أعتى الإمبراطوريات التي كانت تقهرهم، ومازال هذا الشعور إلى الآن يترجم في حال لسان أفراد الأمة بتمنيهم رجوع أجداد الملك الأموي الذي امتدت فيها الجيوش الإسلامية حتى كادت تغطي نصف الأرض.

المطلب الثاني: مميزات المجتمع الإسلامي في عهد الدولة الأموية

يمكن تعريف المجتمع بأنه مجموعة من الناس تجمعهم جغرافية مشتركة، وتحكمهم السلطة السياسية نفسها التي تخضعهم إلى نظام واحد وإلى مقصد عمل مشترك²، والمجتمع المسلم يتميز عن هذا التعريف ويختص بكونه تجمع لمختلف الأقاليم، الذين صار يجمعهم الدين الإسلامي تحت راية الدولة الأموية، والتي شهدت الأمة الإسلامية مع بداية حكمها الذي أعلنه معاوية أحداث سياسية أدت إلى تغيرات على مستوى الحكم في الدولة الإسلامية، وهذه التغيرات الجديدة التي أحدثها التحول في النظام السياسي للدولة من الخلافة إلى الملك، ومن سياسة الإنفاق بقدر إلى سياسة الترف، ومن سياسة تهذيب النفس الإنسانية بالتخلي عن العصبية القبلية وكلّ أخلاق الجاهلية، والتخلي بخلق التعارف والتصالح والتساوي بين الناس بغض النظر عن عرقهم وأهلهم وتوسّل الأخلاق الإسلامية التي نصّ عليها القرآن وتمثلها الرسول الكريم ﷺ، واقتفى أثرها الخلفاء من بعده.

هذا التغير الذي شهدته الأمة الإسلامية في فترة قصيرة جدا من عهد تأسيس الدولة الإسلامية، بلا شك أنه أحدث تغييرا في المجتمع المسلم، فرأس الهرم في الدولة ما دام يملك سلطة المال والإعلام

¹ - سورة الحجرات، الآية 13.

² - ينظر، موني ديفيد، المدخل في علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: السيد محمد بدوي، مصر، دار نشر الثقافة، ط: 1، 1949، ص 18.

والجيش يملك القدرة على التأثير في المجتمع، الذي وبلا شك هو نفسه المجتمع الذي نشأ على مرأى من النبي ﷺ والخلفاء الراشدين ﷺ، من حيث الأفراد المؤمنين الذين لبوا نداء الرسالة وسعوا لتمثيل أخلاق الإسلام والامتثال لأحكام الشريعة الإسلامية، لكن مع تغيير نظام الحكم تغير المجتمع من حيث تدخل طبقاته الاجتماعية - إن صح التعبير - في صناعة قرار الدولة الحاكمة، إما بالمولاة أو المعارضة، وكذا في مدى إقبال الأفراد على الحياة. وهذا التغير جعل المجتمع المسلم في عهد الدولة الأموية يتميز عن المجتمع المسلم في العهد الذي قبله، ومن هذه الزاوية يسعى البحث لتقديم صورة عن مميزات المجتمع المسلم في عهد الدولة الأموية. فما هي مميزات المجتمع المسلم في عهد الدولة الأموية؟

أولاً: مميزات المجتمع من حيث التقسيم الطبقي

اختلف ترتيب الفئات الاجتماعية في المجتمع المسلم، فبعد أن كانت الأفضلية بالنسبة لصناع القرار هي للسابقين في الدين الإسلامي، المشهود لهم بطيب مقصد خدمة الإسلام والمسلمين، وكذا بحكمتهم وفقههم في الدين كما شهدوه في أخلاق النبي وسيرته وكما ينص عليه القرآن، صارت الأفضلية بالنسبة للطبقة الحاكمة للعصبة من الأهل الذين كانوا الداعم الأول لمعاوية وللدولة الأموية كما خطط لها معاوية .

1- طبقة الأمويين:

كان معاوية يشاور أهل بيته، ويقربهم في مجلسه، وكان يحرص على وضعهم في مناصب هامة في دولته، فكان معظم ولاته من الأمويين، أو من الأسر الموالية للأسرة الأموية. وهذا يتناغم مع أساس العصبية القبلية الذي قامت عليه الدولة الأموية، وكان معاوية يولي الرجال من أهله على الطائف وإن أحسن الوالي صنعا ولاه على مكة¹، وعيّن على المدينة كل من مروان بن الحكم وكانت المدينة في أغلب حكم معاوية لمروان²، كما اهتم بوضع أهله في مناصب الولاة من أجل ضمان استمرار العصبية لصالح الأمويين، ويكون تعيينه للوالي بغض النظر عن صلاح الشخص لهذا المنصب أصلاً، فمثلاً نجده قد عين ابن أخته على الكوفة، فطرده أهل الكوفة لسوء سيرته فيها، ثم عينه في مصر فرفضه أهل مصر

¹ - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص296

² - المرجع نفسه، ج5، ص232.

قبل أن يدخلها، فمعاوية يفضّل خدمة أهله وتقديمهم في مناصب مهمّة على القيام بمصالح النَّاس في دولته وهذا للحفاظ على العصبة التي ساهمت في إيصاله للحكم واستمراره¹.

سار يزيد على نَهج والده في تعيين الولاة، حيث جعل أقاربه على الحجاز² وعيّن على المدينة واليا من الأمويين كما كان يفعل والده³، وعلى هذه السياسة في تقريب الأمويين ومن أعلن الموالاتة التامة لبني أميّة من العرب في الحكم سار عبد الملك بن مروان⁴، كما عيّن عبد الملك بن مروان على المدينة أبان بن عثمان بن عفان⁵. وكان الملك عبد الملك بن مروان يحبّ أميّة بن عبد الله بن خالد كأنّه ولده وعلى أساس ميله هذا ولّاه خراسان⁶، كما ولّى يحيى بن الحكم بن أبي العاص على المدينة، وولى الحجاج على العراق الذي رأى فيه المقدرّة على حكم العراق بيد من حديد تضمن له هدوء المنطقة وخضوعها للحكم الأموي، خاصة بعد مقتل الحسين بن عليّ رضي الله عنهما⁷، وكانت الخطبة التي ألقاها الحجاج الثقفي على الرعية فور استلامه للمنصب، معبّرة جدا عن السياسة التي سينتهجها في ولايته وجاء في خطبته "أما والله إيّ لأحمل الشرّ محمله، وأحدوه بنعله، وأجزيه بمثله، وإيّ لأرى رؤوسا قد أينعت وحان قطافها، وإيّ لأنظر إلى الدّماء بين العمائم واللحي"⁸، واتبع الوليد بن عبد الملك نفس سياسة أبيه فعين عمرا بن عبد العزيز على ولاية المدينة⁹، وقام الملك سليمان بن عبد الملك بتعيين ولاة من بني حرب على المدينة ومكّة، وكافأ الملك يزيد بن عبد الملك أخاه بعد قضائه على ثورة كانت في زمانه ضدّ الحكم الأموي، بأن جمع له ولاية العراق وخراسان وسلّمها له¹⁰.

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص312.

² - المرجع نفسه، ج5، ص338.

³ - المرجع نفسه، ج5، ص343.

⁴ - ينظر المرجع نفسه، ج6، ص178.

⁵ - ينظر المرجع نفسه، ج6، ص209، ص256/ج5، ص249.

⁶ - ينظر، المرجع نفسه، ج6، ص206.

⁷ - ينظر المرجع نفسه، ج6، ص202.

⁸ - ينظر المرجع نفسه، ج6، ص203.

⁹ - ينظر، المرجع نفسه، ج6، ص438.

¹⁰ - ينظر، المرجع نفسه، ج6، ص605/589/554/525.

وبالإضافة إلى تنصيب بني أمية في المناصب المهمة في الدولة، اعتمدت الدولة الأموية على المصاهرة داخل الأسرة الأموية لزيادة توطيد العلاقات وتكثير العصبية، حيث تزوج مروان بن الحكم عائشة بنت عثمان بن عفان¹، وتزوج عبد الملك بن مروان عاتكة بنت يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، وتزوج من أم أيوب بنت عمرو بن عثمان بن عفان².

قربت الدولة الأموية بني أمية من الحكم، وهذا الذي كان يضمن لها بداية من عهد معاوية النجاح في تحقيق سياستها، والتمكين لملكها، فأقرب الناس للحاكم في النظام الملكي هم أكثر الناس حرصا على تحقيق سياسته وتوسيع ملكه وتثبيتته، وهذا الملك في المقابل يضمن لأهله المنصب العالي والرزق الوفير، وقد وظف معاوية هذه الثنائية لصالح حكمه وعلى سياسته سار من جاء بعده من خلفاء بني أمية، لكن كما لاحظنا كان معاوية ذكيا جدا عندما عين أغلب الرجال من أهله على ولاية الحجاز، فهو بذلك يضمن بقاءهم أمام عينيه، كما يضمن أنهم على ولايات لا تملك دخلا ماديا يمكنهم من جمع ثروة تعطيهم القوة لتهديد معاوية على الحكم في عهده، ولذا نجد أغلب خلفاء بني أمية اعتمدوا على هذه السياسة في زمانهم حتى يضمنوا التفاف العصبية الأموية حولهم، وعدم تفرقها بينهم وبين أموي آخر قد تسول له نفسه وقوته الطمع في الحكم. ولم يكتف معاوية بمراقبة القوة المادية لبعض بني أمية ممن خاف مزاحمتهم له في الملك، بل كان يتبع مع بعضهم سياسة تفرق تسد، فمثلا: لما ولي مروان بن الحكم على المدينة أرسل إليه أن يهدم دار سعيد بن العاص وعبد الله بن عامر، وطلب هذا دون إفصاح ليشعل نار الفتنة بينهما، وهذا لأنه كان يخاف من اتفاق الرجلين وذلك لما يمتلكانه من قوة، بسبب تكثيرهم من الأبناء الذكور، فكان يحاول معاوية دائما أن يبقي العداوة بينهما، ليضمن عدم منازعتهم له الحكم، لكن لم يلبثا أن تفتنا إلى سياسة معاوية، فسألاه بحق القرابة أن يكف عن ذلك³.

2- أشرف العرب

عندما جاء الإسلام هذب كثيرا من التمييز العنصري الذي عرفته القبائل العربية، فصار صاحب الحق والكلمة المسموعة في القبيلة ليس باعتبار من أهله وإنما باعتبار الحكمة والحقيقة. فالأكرم في

¹ - ينظر: الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص485.

² - ينظر المرجع نفسه، ج6، ص420/419.

³ - ينظر، المرجع نفسه، ج5، ص294.

الإسلام هو الأتقى، من يتق الإفساد والفساد ويسعى للإصلاح والصلاح. لكن مع بداية لحكم الأموي عاد النظام القبلي من عصبية قبلية ومن تفضيل عائلة من العرب على عائلة أخرى، إلى الظهور في المجتمع المسلم، حيث يكون الشخص صاحب الرأي في القبيلة هو الذي ينتمي إلى عائلة لها جذور ضاربة في التاريخ من البطولات والكرم والمال. وكانت لهذه العائلات قوة في قبائلها، فكانت لها كلمة مسموعة، ولا تقضي القبيلة أمراً إلا بمشورتها، وقد تفتنّ معاوية إلى ما يمكن لهؤلاء الأشراف أن يقدموه للدولة الأموية من استقرار واستتباب الحكم، في حال كانوا من المواليين لها والمدافعين عن سياستها، لذا كانت سياسته وسياسة كثير من حكام بني أمية تنصّ على طلب ودّ الأشراف في ولاياته، وفي كلّ ولاية جديدة تضاف إلى الدولة الأموية.

عمد معاوية إلى الزواج من قبيلة بنت شريف من أشراف قبيلة عريية، وهي التي أنجبت له وليّ عهده، كما كان معاوية يهتمّ كثيراً بالأشراف، ولا يدّخر شيئاً في مقابل الحفاظ على علاقته الطيبة معهم، حتى لو كلفه ذلك التنازل عن بعض مكتسباته، فمثلاً في حادثة وقعت بين معاوية وأحد أشراف اليمن والتي انتهت برفض معاوية لمطلب اليمني، لكن معاوية سعى مباشرة إلى استرضاء اليمني بطريقة أخرى حيث أعطاه مئة ألف درهم¹، ولقد ضمن معاوية قمع ثورة الكوفة الموالية لعليّ بن أبي طالب ﷺ عن طريق دعم أشراف الكوفة له²، فكان أشراف الكوفة من المواليين للدولة الأموية، فيما كانت موالاة عامة الناس لعليّ وبنيه ﷺ، ولما تحوّف الأسياد من ضياع مصالحهم في عدم الاستقرار الذي شهدته الكوفة قرروا مساعدة الدولة للإطاحة بتلك الثورات، فكانوا يشيعون بين الناس أنّ الأفراد الذين يريدون الثورة على الدولة الأموية ما هم إلا جماعة تريد إشاعة الفتنة وتفريق الأمة³، وقد ساعد أشراف الكوفة يزيد بن معاوية للقضاء على ثورة الحسين ﷺ، وذلك بتبسيط الناس عن الانضمام إلى ثورته وإقناعهم بوجوب طاعة يزيد وليّ الأمر⁴، وكان يزيد بن معاوية كريماً مع الأشراف الذين ساندوه

¹ - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، 274/275.

² - ينظر المرجع نفسه، ج5، ص188/189.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص264/268.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص305/369/371.

في قمع ثورة الحسين عليه السلام بأن ملكهم ضياعا وغيرها¹.

نظرا لأهمية الأشراف في استتباب الأمن في ولايات الدولة الأموية، ولضمان أن يكون في كل قبيلة وولاية من المواليين للنظام، صارت الدولة الأموية تعيّن هي رؤساء وأسياد القبائل، ولا تترك الأمر شورى بين أفراد القبيلة كما كان عليه العرف العربي². وقد تمكنّ الأشراف بدورهم من تحقيق مصالحهم مقابل خدمتهم للدولة الأموية، فكان يسمح لهم بامتلاك الأراضي الواسعة، إمّا عن طريق الشراء، أو كهدايا مقابل خدماتهم، فتزداد قوتهم المادية والعرقية³.

سار خلفاء بني أمية على نفس سياسة معاوية في استغلال طبقة الأشراف في دولتهم، فقد استمرت علاقة الأشراف مع الملك مروان بن الحكم، فساندوه في تولّيه الحكم، كما وجد الدّعم منهم للقضاء على ثورة ابن الزبير⁴ وقدّم لهم الملك مروان بن الحكم مكافآت نتيجة لخدمتهم هذه التي مكّنته من تولّي منصب الحاكم رغم حزب المعارضة داخل البيت الأموي والذي رشّح خالد بن يزيد بن معاوية للحكم⁵.

من خلال بعض الأمثلة التي تبين علاقة حكام الدولة الأموية في بدايتها بأشراف العرب، نستنتج أنّ أساس علاقة الدولة بهذه الطبقة، كان المصلحة الشخصية للحفاظ على الملك، والحفاظ على الأمان في الدولة، واستغلّ الأمويون العلاقة القديمة بين الأشراف والعوام في قبائلهم العربية، والمتمثلة في طاعة العامة للأشراف والأخذ بمشورتهم لصالح حكمهم، وبالمقابل تمكّن الأشراف من ضمان مكانتهم في قبائلهم رغم الظروف المتغيرة، واسترجاع أبحاثهم التي كانوا عليها قبل الإسلام، وكذا ضمنوا الحصول على النفوذ والسلطة في ظلّ الدولة الجديدة.

¹ - ينظر البلاذري أبو العباس احمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تح: عبد الله أنيس الطباع، لبنان، مؤسسة المعارف، 1407هـ/1987م، ص432.

² - ينظر، بن حسين بئينة، الدولة الأموية ومقومتها الإيديولوجية والاجتماعية، مرجع سابق، ص363.

³ - حامد محمد الهادي الشريف، أحوال غير المسلمين في بلاد الشام حتى نهاية العصر الأموي، الأردن، الطبعة العربية، 2007، ص21/20.

⁴ - ينظر: الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص530/533/535/541.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص544.

3- أهل الذمة:

الذمة في اللغة هي العهد والأمان، وأهل الذمة هم أهل العهد والأمان، أي من لهم العهد والأمان في ظلّ الدولة الإسلامية، وأهل الذمة في الفقه الإسلامي، هم اليهود والنصارى والصابئين ممن بقوا على دينهم بعد فتح بلادهم من طرف الجيوش الإسلامية، فيأخذون العهد من الدولة الإسلامية على أمنهم فيها مقابل تأديتهم واجبات الدولة، والمقصد الديني من عقد الذمة مع غير المسلمين من أهل الكتاب والصابئة هو معاشتهم للمسلمين حتى يقتنعوا باعتراف الإسلام، وذلك من خلال الاحتكاك الدائم مع تعاليم الإسلام في سلوك المسلمين، وليس المقصد الفقهي من أهل الذمة تكوين جماعة داخل الدولة المسلمة لجمع المال¹، وهذا المقصد قد يتبادر إلى ذهن أحدهم عندما يعرف أنّ الذمي يدفع الجزية أو ما يعرف اليوم بالضريبة وهي مبلغ من المال تحدده الدولة للذمي لقاء إقامته في أمان بين المسلمين، والجزية كما هي في الفقه الإسلامي، واجبة على الشباب والرجال الذين يتمتعون بالصحة البدنية فقط، أمّ النساء والأطفال والعجائز فلا تأخذ منهم الدولة المسلمة الجزية وذلك استنادا إلى ما جاء في القرآن: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾²، وهناك إجماع بين الفقهاء بأن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب والمجوس أيضا، وهذه الجزية تكون مقابل الأمن الذي يتمتع به هؤلاء في ظلّ الدولة الإسلامية التي يخالفونها الدين.

اتبعت الدولة الأموية سياسة التسامح مع أهل الذمة، كما وظفتهم في مناصب إدارية مهمّة في الدولة، فكان الكاتب الشخصي لمعاوية نصرانيا، كما استعملتهم في صكّ العملة وذلك لخبرتهم بها. اشتغل أهل الذمة بالزراعة والطب والإدارة المالية، ولم تتقاعس الدولة عن الاستجابة لمطالبهم في تحسين ظروف حياتهم مثلهم مثل أي مواطن مسلم في الدولة، وكمثال على هذا ما روي عن تعاطف معاوية ووليّ عهده يزيد مع نصارى نجران حيث خففوا عنهم الجزية³ وهذا في إطار حفظ أمن الدولة الأموية،

¹ ينظر، عبد الخالق علي خميس وإسماعيل عاصم، أهل الذمة في العصر الأموي، العدد الخامس والعشرون، مجلة ديالى، العدد: 25، 2007، ص2.

² - سورة التوبة، الآية 29.

³ - البلاذري أبو العباس احمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، مرجع سابق، ص91.

والتخفيف من أي ضغط قد يكون سببا في ظهور مشاكل داخلية، خاصة وأنّ عدد أهل الذمة كان في تزايد مستمر في بداية الدولة الأموية التي شهدت توسّع الفتوح مما يعني، تزايد عدد غير المسلمين داخل الدولة¹.

الدولة الأموية كانت تضمن حماية أهل الذمة وتحقيق الأمن لهم، دون مطالبتهم بمشاركة الدولة في حفظ الأمن أو تولي أمر الدفاع عن أنفسهم². استمر وضع أهل الذمة على ما هو عليه حتى عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، الذي قلص من مناصب أهل الذمة ومن نفوذهم في الإدارة، ويرجع سبب ذلك إلى ازدياد عدد المسلمين ممن كانوا من أهل الذمة، وممن لديهم خبرة في هذه المناصب، فرأى عمر بن عبد العزيز أنّ المسلم أولى بهذه المهنة من الذمي. وهذا التغيير في وضع أهل الذمة في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز كان على مستوى مناصب العمل فقط، أمّا التصالح معهم والسلم فبقي مستمرا، بحيث تكفل الخليفة بمعاملتهم بأخلاق الإسلام حينما استمع لشكواهم ممّا فعله الحجاج بهم عندما ضاعف لهم الجزية، بمبرر انضمامهم إلى ثورة الأشعث، فعمل عمر بن عبد العزيز على تخفيف جزية الأرض عنهم وأقر لهم جزية الرأس فقط³.

أوضاع أهل الذمة اختلفت كثيرا من عصر معاوية إلى عصر الخليفة عمر بن عبد العزيز، ففي أول عهد الدولة الأموية كان استعمال أهل الذمة كثيرا في الدولة فقد شغلوا مناصب في دواوين المال والضرائب، وهذا أمر يتناسب مع حاجة الدولة الأموية إليهم، خاصة مع جهل ابن القبيلة في بداية عهد الدولة الأموية في شغل الوظائف التي تفرضها حياة التمدن، لكن بعد أن دخل الكثير من أهل الذمة في الإسلام، صاروا أولى باعتبارهم مسلمين في هذه المناصب من أهل الذمة، وهذا التغيير وإن لم يؤثّر على تنعمهم بالأمن في ظلّ الدولة، إلا أنّه أثار في مواليتهم أو معارضتهم للدولة، فمثلا مضاعفة الجزية بغير مبرر ديني - باعتبار الجزية من الفقه الإسلامي - والتعامل معها كضريبة يحق للوالي مضاعفتها حسب هواه من أجل ضمان امتلاء خزانة الدولة - كما رأينا مع الحجاج - هذا كفيلا يجعل أهل الذمة من

¹ - ينظر: أبو يعقوب أحمد، تاريخ اليعقوبي، مرجع سابق، ج2، ص203

² - ينظر: حامد محمد الهادي الشريف، أحوال غير المسلمين في بلاد الشام حتى نهاية العصر الأموي، مرجع سابق، ص120

³ - البلاذري أبو العباس احمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، مرجع سابق، ص91.

المعارضين للدولة.¹

ويستخلص مما سبق أنّ ضمان موالاة أو معارضة أهل الذمة للدولة الأموية لم يكن ثابتاً على رأي واحد إنّما كان مرتبطاً بمعاملة الحاكم والوالي للذمي، فمتى ما وجد الإحسان كان موالياً للدولة ومتى ما وجد التضييق والتهميش كان معارضاً لها، والدولة أيضاً لم تكن لتحرص على الحفاظ على ولائهم بالقدر الذي حرصت على ولاء الأشراف والأمويين، لذا لم تكن على وتيرة واحدة في التعامل معهم، بل معاملتهم كانت متغيرة بين حاكم يعاملهم بلين الإسلام، وآخر يستغلّ الجزية ملأً خزينته فيضاعفها لهم على حسب حاجة الخزينة.

4- الموالي:

شهد عدد الموالي تطوراً ما بين عهد الملك معاوية بن أبي سفيان والملك عبد الملك بن مروان، وكان ولائهم للدولة في قصر الملك أو الوالي مثل زياد بن أبي سفيان في فترة توليه العراق²، وكان الموالي يشغلون مناصب في الدولة ككتاب للملك أو الوالي، كما تمّ توظيفهم في الحجابة وغيرها من المناصب الإدارية في الدولة حتى صار الموالي عماد القطاع الإداري في الدولة الأموية منذ تأسيسها، واستمر ذلك حتى سقوطها، وقد ساهم معاوية في تزايد عدد الموالي حينما نقل جماعة من فرس بعلبك وحمص وأنطاكية إلى سواحل الأردن وصور وعكا سنة 42هـ³، ونقل في سنة 49 أو 50هـ إلى السواحل قوماً من البصرة وغيرها وأنزل بعضهم أنطاكياً.⁴

ومع تزايد عدد الموالي، زاد استعمالهم من طرف العرب حيث استخدموهم في منازلهم وفي صنائعهم، فمن كان تاجراً اتخذ المولى مساعداً له في تجارته، ومن كان صانعاً اتخذه عوناً له في صناعته، ومن كان يشتغل بالزراعة كان المولى عوناً له في ذلك، ولكثرة احتكاك الموالي بهم ومساعدتهم لهم تكون من يملك الاستعداد منهم وتفوق فيما كان مساعداً فيه، ومتى ما نبغ في ذلك، صار المرافق الشخصي

¹ - حامد محمد الهادي الشريف، أحوال غير المسلمين في بلاد الشام حتى نهاية العصر الأموي، مرجع سابق، ص 120/121.

² - ينظر الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 6، ص 179.

³ - ينظر البلاذري أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، مرجع سابق، ص 160/161.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 222/212.

لمولاه¹. وهذا ما أدى إلى المساهمة الكبيرة للموالي في مختلف مجالات الحياة في عهد الدولة الأموية، حيث صار يعتمد عليهم للقيام بالوظائف التي كان يأنف منها العربي، أو كان يعتبر نفسه أكبر من أن يقوم بها، خاصة مع سياسة التمييز العنصري الذي اتبعته الدولة الأموية منذ البداية عندما ظهرت الأعراف الجاهلية التي اعتبرت العربي أرقى من غير من الأعاجم، حتى فيما جهلوه، وهذا إضافة إلى عددهم الكبير الذي كان يزداد كلما ازدادت مساحة الدولة الأموية مع سياسة الفتوحات².

إنّ هذه الخدمات التي قدّمها الموالي في عهد الدولة الأموية، لم تسلمهم من تصرفات عنصرية مؤذية من طرف من يؤمنون بأفضلية العرق العربي على الأعجمي، فمثلا زواج العربية من مولى كان مستهجنا ومرفوضا في المجتمع العربي الإسلامي، حيث نظر إليه البعض خاصة أهل البادية بأنه وصمة عار في حق النسب العربي، لكن هذه الوصمة كانت كثيرا ما تزول بمجرد أن يكون المولى ممن يتمتع بالمكانة الاقتصادية الجيدة، فيرحب بطلب زواجه ويردّ عليه بالموافقة³، ولم يسلم أيضا الموالي من المعاملة الظالمة في حقهم، حيث اعتبروا في أغلب فترات الحكم الأموي، مصدر ثروة لخزينة الدولة وذلك حينما بقيت معاملتهم كمعاملي الذمي فيما يتعلق بأخذ الجزية منهم وفق ما سنّه الحجاج بن يوسف الذي كان يأخذ الجزية من موالي العراق ليضمن مضاعفة مداخل الخزينة في ولايته وكانت الجزية تؤخذ أيضا من موالي اليمن، ولكن مع خلافة عمر بن عبد العزيز، تغيّر هذا الحال، حيث منع أخذ الجزية من الموالي بعد أن اشتكى أحد الموالي للخليفة عمر بن عبد العزيز أنّ أهل الذمّة رغم إسلامهم يدفعون الخراج، فأمر والي خراسان ألا يأخذ الجزية من كلّ من يصلي للكعبة، كما وصل الأمر إلى والي سمرقند الذي رفع الجزية عن الموالي بدوره⁴، هذا الإنصاف الذي عرفه الموالي في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز والذي حرص على تطبيق مبادئ القرآن الكريم، وبعث سيرة الخلفاء الأربعة ﷺ لن يستمر طول الحكم الأموي، فبمجرد أن يتولى الحكم الملك يزيد بن عبد الملك سيسير بنفس سياسة الحجاج مع الموالي،

¹ - ينظر، أمين أحمد، فجر الإسلام- بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية-، مصر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط: 2، 2011، ص 176.

² - ينظر، بالنور إيمان علي، دور الموالي في سقوط الدولة الأموية، ليبيا، منشورات جامعة قار يونس الليبية، ط: 1، 2008، ص 98/95

³ - ينظر، المرجع نفسه، ص 98.

⁴ - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 6، ص 567/568.

حيث سيفرض أحد ولاته الجزية على الموالي ويعاملهم معاملة أهل الذمة رغم إسلامهم، وهذا ما سيدفعهم إلى الثورة على الوالي وقتله¹، كما استمرت هذه السياسة في عهد الملك هشام بن عبد الملك فقد أمر واليه على خراسان بأخذ الجزية ممن أسلم من أهل الذمة، وما كان من الوالي إلا أن نقذ قرار الملك²، وهذا الظلم الذي عرفه الموالي في عهد الدولة الأموية، والتي أرادت أن تعوّض الفراغ في خزائنها بأخذ الجزية منهم كان من الأسباب التي ستساهم في ثورة الموالي على الدولة الأموية وانضمامهم للدعوة العباسية³.

حسب هذه الصورة عن علاقة الموالي مع الدولة الأموية، فإنه يمكن أن نخلص إلى أنّ علاقة الدولة الأموية معهم كانت متذبذبة، بين حاجة الدولة لهم في القطاع الإداري، وباقي مجالات الحياة التي كانوا يبرعون فيها أفضل من العرب، وبين ظلمهم واستغلالهم لتغطية عجز الخزينة من خلال معاملتهم معاملة أهل الذمة وفرض الجزية عليهم، كما كانت السياسة العرقية للدولة الأموية هي السبب في تأجيج الصراع بين العرب والعجم وجعل العلاقات داخل المجتمع المسلم علاقات مبنية على تصورات جاهلية الأفضلية فيها للعرق العربي، وقد غاب عن الدولة الأموية أنّه مع ازدياد عدد الموالي مع كل توسع للدولة الأموية يعني بالضرورة تناقص عدد العرب، مما يعني أن سياسة تفضيل العرق العربي ستتقلب ضدها وستكون إحدى أسباب انهيار الدولة الأموية.

5- الفقهاء:

لم تظهر الدولة الأموية اهتماما بفتة الفقهاء الذين اعتنوا باستنباط الأحكام الشرعية والتفقه في الدين، وهذا يتناغم مع سياسة الدولة الأموية التي كانت تتفادى المجالس الفقهية التي تذكرها بأنها تفتقد الشرعية التي كانت للخلفاء الراشدين.

لكن مع تولي الخليفة عمر بن عبد العزيز لأمر الدولة الأموية اختلف الأمر، وأصبح الفقهاء من الفئات الاجتماعية المهمة بالنسبة للدولة الأموية، وقد بدأ اهتمام هذا الخليفة بالفقهاء منذ أن كان واليا

¹ - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج6، ص617.

² - ينظر، المرجع نفسه، ج7، ص56/54/ وص173.

³ - ينظر، المرجع نفسه، ج6، ص562.

على المدينة وهو يبلغ من العمر خمسا وعشرين سنة، حيث كان أول ما فعل عند دخوله إلى المدينة وبعد أن صلى الظهر قام بدعوة عشرة من فقهاء المدينة، وقال لهم: "إني دعوتكم لأمر تؤجرون عليه ما أريد أن أقطع أمرا إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم، فإن رأيتم أحدا يتعدى، أو بلغكم عن عامل لي ظلمه، فأحرج الله على من بلغه ذلك إلا بلغي".¹، وبقوله هذا فهو يعطي للفقهاء صلاحية للتدخل في أمور إدارة الولاية، بل ويعتبرهم مستشارين يجب الرجوع إليهم، ومن واجبهم أيضا أن يقوموا بهذه المهمة التي تجعلهم ينالون أجرا في الآخرة، كما يكلفهم بإعلامه عن أي ظلم يقع من أي عامل في ولايته، وألح عليهم بذلك في قوله "فأحرج الله على من بلغه ذلك إلا بلغي" وهذا الإلحاح من الوالي ربما يدلنا على شكه في امتثال الفقهاء لأمره، وذلك لكونهم لا يثقون في الولاة الأمويين كما لم يكونوا على علاقة مع الدولة الأموية التي لم تستشرهم في أمور الحكم قبل هذا.

أصبح الفقهاء في عهد عمر بن عبد العزيز يعينون القاضي للولاة، حتى يضمنوا أن القضاء بين الناس يكون وفقا لأحكام الشريعة ليعم العدل، وكان الولاة وبأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز لا يقطعون أمرا إلا باستشارتهم، ليضمن بذلك أن تكون أوامر الولاة غير متنافية مع مبادئ القرآن الكريم، ومثال ذلك استشارة والي المدينة للقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب²، وبسبب الأمان الذي أعطاه عمر بن عبد العزيز للفقهاء والمهمة التي استعادوها في عصره من النهي عن المنكر، حتى لو كان منكرا مقترفا من أحد ممثلي الدولة الأموية، نجد أن الفقيه الحسن البصري يلعن صراحة خلفاء بني أمية لانتهاكهم حرمة الرسول عليه الصلاة والسلام باستباحتهم المدينة ثلاثة أيام للنهب في واقعة الحرة³.

اتبع الملك هشام بن عبد الملك سيرة الخليفة عمر بن عبد العزيز في بعض علاقاته مع الفقهاء، فكان يشاورهم في بعض الأمور، كما عبر عن اهتمامه بتدوين السنة والعلوم الإسلامية من تفسير وقراءات وغيرها، ومثال عن مظاهر اهتمامه ومشاورته للفقهاء عندما أراد الحج بعث إلى أحد الفقهاء ليكتب له

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج6، ص427.

² - ينظر: المرجع نفسه، ج7، ص14.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص594/588.

سنن الحج¹، واصل الملك هشام بن عبد المالك بذلك الدور الذي قام به عمر بن عبد العزيز مع الفقهاء، كما عرف عن أحد حكام بني أمية اهتمامه بأحد أبرز فقهاء التابعين، وهو الإمام الزهري، الذي قيل فيه أنه كان من العلماء الذين خالطوا حكام بني أمية، وأنهم لقبوه بالأمير رغم صغر المدّة التي قضاهما في بلاطهم والتي لا تذكر كتب التاريخ أي تأثير له في نظام حكم الدولة الأموية².

بعد المكانة التي حضي بها الفقهاء بدعم من الخليفة عمر بن عبد العزيز لهم، لم يعد من صالح الخلفاء الأمويين غض الطرف عن هذه الفئة في المجتمع، خصوصا مع مالها من قدرة لا يستهان بها في توجيه الناس، وتأثيرها على تصوراتهم وآرائهم، مع قوة الفقهاء الروحية التي يستمدونها من تفاعلهم مع نصوص الوحي التي يسعون لفهمها وتلقينها للناس، وتعليمهم كيفية السلوك بها في الحياة، والتي قد تشكل خطرا على الدولة الأموية، لذا حاولوا جعل هذه الفئة في صفهم وذلك من خلال دعمهم في تدوين علومهم والاشتغال بتطويرها - سيتم التعرض له في المبحث اللاحق -.

خلاصة القول في علاقة الدولة الأموية مع الفقهاء، أنّها لم تهتم بهذه الفئة في بداية عهدها بل وكانت تتفادها لأنّها تذكرهم بعدم شرعية حكمهم، لكن مع تولّي الخليفة عمر بن عبد العزيز الحكم وتقريبه الفقهاء من أمور الحكم وسعيه لبعث سياسة الحكم وفق مبادئ القرآن، اضطر بنو أمية من بعده إلى الاهتمام بهذه الفئة والسعي لكسبها لصالحهم.

ثانيا: مظاهر الحياة الاجتماعية في العهد الأموي

1- الترف:

تغيّر نمط الحياة في شبه جزيرة العرب مع بداية الحكم الأموي، حيث وجد الترف بعد أن لم يكن، وأغدقت الدولة الأموية على أشرف العرب بالعطايا، والأموال التي اكتسبتها من الفتوحات، والخراج الذي كانت تفرضه على أهل الدّمة، كان دخل الدولة الأموية من الخراج أضعافا مضاعفة، وكلّ هذا يذهب إلى معاوية ومنه يجزل العطاء لعصبته وكلّ من أراد أن يكسبه ويحافظ على ودّه، وهذا كلّه ضمن السياسة الأموية التي تسعى لشغل زعماء العرب ببذخ الحياة وترفها عن منازعة معاوية وبني أمية الملك،

¹ - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 7، ص 253.

² - ينظر، الصلابي علي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، مرجع سابق، ص 426.

فأغدقت عليهم بالخيرات التي شغلتهم عن التفكير في الثورة ضدّ الحكم الأموي الذي حاد عن مقصد الدولة الإسلامية في عهد الراشدين ﷺ وأغلب أهل الحجاز كان ممن عايش الحروب التي كانت بين عليّ ﷺ ومعوية، فكانوا بعد الذي شهدوه من اقتتال بين فئتين من المسلمين والتي أدت إلى استشهاد عدد كبير من صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام، يميلون إلى السلم وتحقيق أمن المسلمين¹، وقد تعاملوا مع حكم معاوية والدولة الأموية بمبدأ إن لم يكن ما تريد فأرد ما هو كائن فراحوا ينظرون إلى إيجابيات الحكم الأموي مع معاوية الذي استطاع أن يجمع أمر المسلمين وأن يكفهم شرّ التفرق المفضي إلى الهوان، كما واصل مهمّة تبليغ الدعوة عن طريق سياسة تكثيف الفتوحات الإسلامية فجعل من الدولة المسلمة دولة قوية انتهى على يديها حكم الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الفارسية، كما أنّ معاوية كان كريماً معهم وحافظ على كرامتهم وأعزهم في مجلسه وكان سياسياً يسعى لحلّ المشاكل بالحكمة والمال قبل التفكير في السيف، وهذه الأمور التي جعلتهم يرضون به وبحكم الدولة الأموية، فقبلوا بها مقارنة بما حدث أيام الحرب بين عليّ ﷺ ومعوية، وليس مقارنة بالعهد الراشدي، وسينظر إلى الدولة الأموية من هذه الزاوية في التأريخ لها مقارنة مع ما ستشاهده الأمة مع الدولة العباسية وغيرها من الدول².

كان لمعاوية السبق في نقل الإنسان العربي من خشونة البداوة إلى رغد التمدن فهو "... أول من أقام الحرس والشرط والبوابين في الإسلام، وأرخى الستر، واستكتب النصارى، ومشى بين يديه بالحراب، وأخذ الزكاة من الأعطية، وجلس على السرير، والناس تحته، وجعل ديوان الخاتم، وبنى وشيد البناء، وسخر الناس في بنائه، ولم يسخر أحد قبله، واستصفى أموال الناس، فأخذها لنفسه"³، وكلّ هذه الأمور التي أحدثها معاوية هي من مظاهر البذخ والترف التي أخذها عن البيزنطيين والفارسيين، وحجب نفسه عن الناس باتخاذ كلّ هذه الحجب بينه وبينهم، وعلى هذه السياسة سيسير كل حكام بني أمية إلا الخليفة عمر بن العزيز الذي سيحاول إرجاع الأمر خلافة في الأرض، وكانت الناس تذكر أنّ معاوية هو أوّل من جعل الأمر ملكاً وهو نفسه مما يروى عنه أنّه قال أنا أوّل الملوك، وهو أوّل من أحدث

¹ - ينظر: أبو زهرة محمد، الخطابة أصولها تاريخها في أزهر عصورها، لبنان، دار الفكر العربي، ط: 2، 1980، ص 293.

² - ينظر: الجاهري عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سابق، ص 232.

³ - أبو يعقوب أحمد، تاريخ يعقوبي، مرجع سابق، ج 2، ص 232.

مظاهر الترف وأغرق الناس في ملذات الحياة وكان سعيد بن المسيب يقول: " فعل الله بمعاوية وفعل، فإنه أول من أعاد هذا الأمر ملكا. وكان معاوية يقول: أنا أول الملوك"¹.

كان معاوية معروف بحلمه وذكائه، وكرمه بماله على حاشيته وأتباعه، بل وحتى أعدائه أو من يخاف منهم التشويش على ملكه وسياسته، وقد نقل عنه قوله: "لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت"²، وحقا ما كان يسمح بانقطاع علاقاته مع من حوله، فإذا جاءه أحدهم متذمرا أو ساخطا لا يخرج من مجلسه إلا وهو راض بكلّ العطاء الذي أجزل له معاوية حتى أنساه ما جاءه لأجله، أو يشغله بالفتوحات فيبعث به إلى الثغور بعيدا عن عاصمة الحكم وما جاورها من ولايات فالصورة التي تقدم عن معاوية هي صورة السياسي صاحب الحيلة الذي أحسن استغلال المال لصالح حكمه، فشغل المسلمين بترف الحياة وطيبها عن أمور الحكم، وعن معارضته أو الثورة ضده فيما خالف من أمور الدين ومن سنة الخلفاء الراشدين، وحرص معاوية على إغراق أهل الحجاز خاصة في ملذات الحياة وذلك نتيجة لمعرفته بطباع البشر وما يفعله بهم الترف وما يحدثه في طباعهم فيجعلهم يقدمون العديد من التنازلات في سبيل الحفاظ على لين وترف الحياة.

وأكثر فئة اهتم معاوية بها هي عصبته، التي اقتطع لها وله أهم الأراضي الموجودة في الجزيرة العربية واليمن والشام، وكان أول حاكم مسلم له الأملاك في كلّ أقطار دولته حتى بالمدينة، فكان في كلّ سنة يساق له من تمرها وحنطتها وكان أغلب خراجه من الكوفة ومصر³، وعلى سياسته سار ملوك بني أمية من بعده فكانت للملك عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك مساحات واسعة من أراضي الشام، وكان للملك يزيد بن عبد الملك شغف بامتلاك الأراضي فما انقطع يأمر ولاته فيقتطعون له ولأهله الأراضي⁴.

¹ - ينظر، أبو يعقوب أحمد، تاريخ يعقوبي، مرجع سابق، ج2، ص232/233.

² - المرجع نفسه، ج2، ص238.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص234.

⁴ - ينظر: البلاذري أبو العباس احمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، مرجع سابق، ص249.

لانت الحياة للناس في عهد الدولة الأموية فذاقوا ترفها ولينيتها، وأصبحت حياتهم أقل خشونة فصاروا أقل انشغالا بمراقبة الأمور الداخلية للدولة، وقلّ اهتمامهم بالنهاي عن المنكرات والمظالم، وبهذا ضمنت الدولة الأموية القضاء على أغلب الثورات الداخلية والتقليل منها، فالناس منشغلون بملذات ومحسنات الحياة من ترف وفنون وموسيقى مما نقلت إليهم عن طريق الجواري والغلمان، وحتى مدينة الرسول لم تسلم من هذا فقد اشتهر فيها العديد من المغنين¹، وكان حال الملوك من حال المجتمع فقد تولّع بعض الملوك بجواريتهم حدّ حبس أنفسهم عن الناس عند موتهم، كما عرف عن بعضهم شدّة حبه للموسيقى فانتشرت في عهده بين الناس وكثرت المغنيات في عهده، كما سنّ بعضهم بعض الرياضات وفنون جديدة، فأول حلبة لسباق الخيل كانت لملوك بني أمية، وقد كانت تجتمع لهم الكثير من الخيول لإجراء المسابقات².

يمكن أن نستنتج أنّ الترف الذي كان من سياسات معاوية للتحكم في دولته دون تشغيب من طرف أهم الفئات في المجتمع والتي تملك العصبة والقدرة على ذلك، من أمويين وأشرف العرب في زمانه، حيث أجزل لهم العطايا وملّكهم الأراضي ومكّنهم في بلاد لم يكونوا قد تصوروا يوماً أنّها ستكون لهم، انتشرت بعده في المجتمع حتى صارت نمط حياة لأغلب سكان الحواضر الكبرى خاصة أصحاب النفوذ والمال في الدولة الأموية، والذين كان لهم النصيب الأكبر من خيرات الدولة، وكانت حقاً كما توقع معاوية سياسة نافعة جدا لشغل الخواص من الناس بمختلف فئاتهم عمّا حصل من تغيرات منافية لمبادئ القرآن، الذي قامت عليه دولة الرسول ﷺ، وهذا الترف الذي كان في تزايد مستمر مع توسع الدولة الأموية كان مما يدل على بداية انتهاء حكمها، فهذا الترف الشاغل للفئة المستفيدة منه سيكون في المقابل من أحد أسباب الثورة على الدولة الأموية .

2- الاضطرابات والثورات الداخلية:

في مقابل الفئة المترفة التي كانت تنعم في الحياة الجديدة التي بدأت مع العهد الأموي وكانت تتمادى في ترفها كلّما تقدم عمر الدولة، فهي تضمن حياة الترف الذي صار من طبعها والدولة تضمن

¹ - ينظر، الأصفهاني أبو الفرج علي بن الحسين، كتاب الأغاني، تح: إحسان عباس وآخرون، لبنان، دار صادر، ط: 03، 2008/1429، ج 1، ص 47/46.

² - سالم عبد العزيز، تاريخ الدولة العربية، مصر، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، د.ت، ص 320/319/318.

سكوت هذه الفئة عن ممارستها مهما كانت مخالفة لمبادئ القرآن، كانت هناك فئات من الناس -وهي الأكثرية التي لا تملك سلطة المال والقرار في الدولة- تتذمّر من سياسة الدولة الأموية، وتطالب في سرّها برجوع الأمر إلى ما كان عليه زمن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وتثور في العلن كلّ ما سمحت لها الفرصة ضدّ الدولة الأموية، فلم تمرّ مرحلة من مراحل الحكم الأموي دون ثورة أو معارضة، إمّا ثورة على النظام السياسي أو الاجتماعي والاقتصادي.

بداية بثورة الخوارج والتي تعدّ من أوائل الفرق الإسلامية التي تشكّلت في فترة الحرب بين عليّ رضي الله عنه ومعاوية، وسموا الخوارج لأنّهم خرجوا على عليّ رضي الله عنه بعد أن قبل التحكيم الذي اقترحه معاوية، واعتبروا حربهم واجبة وخروجهم مشروع لأنّهم يجارون من يحكم بغير ما أنزل الله، وكان مبدأهم الأول أن لا حكم إلاّ لله¹. وسرعان ما أعلنوا ثورتهم ضدّ الدولة الأموية ودعوا إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وعهد الشيخين أبي بكر وعمر، والبراءة من عثمان وعليّ لما أحدثوه في الدين، وكانت أول ثورة لهم في عهد معاوية بن أبي سفيان سنة 43 هـ في الكوفة²، وتمّ القضاء على هذه الثورة وعلى ثورة الخوارج في البصرة من قبل الوالي زياد بن أبيه سنة 50 هـ وقتل عدد كبير من الخوارج في هذه الثورة³.

ثمّ استأنف الخوارج ثورتهم ضدّ الدولة الأموية على يد قائدهم نافع بن الأزرق الذي نادى بالثورة على الأمويين بحجة أنّهم من المشركين وسمّيت ثورتهم بثورة الأزارقة نسبة إليه⁴، وتعاقت ثورات الأزارقة في عهد الملك عبد الملك بن مروان سنة 72 هـ⁵ لدرجة أنّها شغلت الدولة عن الاستمرار في الفتوحات الإسلامية، ثمّ ثارت فرقة أخرى من الخوارج سنة 76 هـ⁶، وكان خطابهم في الجمل يعبر عن مقصد واحد للثورة ضدّ الدولة الأموية، وهو ثورة ضدّ من تجاوز حدود القرآن، وحكم بسواه، وكانت هذه الخطابات تشكّل تهديدا للسياسية والدولة الأموية، فهي تذكير للناس بعدم شرعية هذه الدولة، التي

¹ - ينظر: الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج7، ص172.

² - ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص191.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص238.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص567/568.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص169.

⁶ - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص255.

دفعت الكثير مقابل أن تنسي الناس عدم شرعية حكمها¹.

وفي سنة 76هـ قامت ثورة أخرى للخوارج قضى عليها الحجاج بن يوسف بصعوبة كبيرة²، وتغيّرت طريقة تعامل الدولة الأموية مع الخوارج في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، الذي دعاهم إلى المناظرة بدلا من الحرب³ وتمّ القضاء على الخوارج بعد أن تمّ تخويفهم بكسر شوكتهم وإحراق جماعة منهم وهم أحياء⁴.

الخوارج لم تكن الفئة الثائرة والناقمة الوحيدة على الدولة الأموية، فقد شهد الحكم الأموي في بداياته أيضا ثورة نظّمها الموالي حيث شكلوا عصابة من أهل الكوفة، وتعدّ هذه أول ثورة للموالي وكانت مبررات ثورتهم كما نادى بها قائدهم، هي محاربة العرب الذين اعتقدوا أنفسهم أولى بالحكم، وكان في خطابهم تذكير للدولة الأموية أن العرب من قريش هم أول من حارب النبي عليه الصلاة والسلام⁵، فثورتهم جاءت كرد فعل على سياسة بني أمية في تفضيل العربي على العجمي.

شهدت الدولة الأموية ثورة عبد الله بن الزبير بعد وفاة الملك يزيد بن معاوية وقد لقي مساندة أهل الحجاز، وخاصة المكيين الذين كانوا يرون في ثورة عبد الله بن الزبير فرصتهم لاسترجاع حقهم في المشاركة في الحكم والذي قضى عليه معاوية عندما ولّى ابنه يزيد من بعده وكانت هذه الثورة قوية لدرجة لم تترك خيارا آخر ليزيد سوى استباحة الكعبة الشريفة واستعمال القوة داخل الحرم المكي للقضاء عليها⁶.

في هذه الظروف تمت البيعة لعبد الملك بن مروان، وشهدت بداية حكمه اضطرابات كثيرة في شبه الجزيرة العربية بسبب الفئات التي أعلنت الثورة بدورها لمساندة ثورة عبد الله بن الزبير، كما وصل الخبر أنّ ملك الروم يريد محاربة الدولة الأموية، فاضطر عبد الملك بن مروان مع الاضطرابات الداخلية إلى

¹ - ينظر: الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج6، 217.

² - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص255.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص556.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ج7، ص129.

⁵ - أبو يعقوب أحمد، تاريخ يعقوبي، مرجع سابق، ج2، ص221.

⁶ - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج6، ص383.

شراء ودّ ملك الروم ومصالحته، حتى تمكّن من إعادة الأمور إلى نصابها في مناطق من الشام¹. لكن في العراق كانت الثورة ضدّ سياسة الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق، كادت تطيح بالحكم الأموي في المنطقة، لولا أن أرسل عبد الملك بن مروان جيش الشام لمساندة الحجاج وأتباعه والقضاء على الثورة في العراق، وقدّ تكبد أهل العراق ثمنا باهظا حيث انتزع الحجاج منهم السلاح، وأنهى الخدمة في المعسكرات، وأعلن جيش الشام مسؤولا عن العراق²، وهذه العقوبات التي ألحقها الحجاج بالعراق وأهله تدلّ على قوة الثورات العراقية ضدّ الحكم الأموي وما تشكّله من خطورة على استقرار الأوضاع داخل الدولة.

بعد القضاء على هذه الثورات لم تلبث أن ظهرت الدعوة العباسية والتي ساندها الموالي، وكانت بدايتها منذ عهد الملك سليمان بن عبد الملك، وتمكّنت هذه الدعوة من جذب أغلب فئات المجتمع فانضم إليها العرب باعتبارها ثورة لبيت من أهم بيوت قريش، وانضمّ إليها الشيعة الذين اتخذوا سياسة الدعوة السرية المتمثلة في الدعوة لحكم أهل البيت، وكانت دعوتهم سرّية لما تعرضوا له بعد مقتل الحسين عليه السلام من عقوبات في الدولة الأموية على أفكارهم كانت في أغلبها تنتهي بقطع الرؤوس³، وانضمّ إليها الموالي خاصة مع شعارها الذي كان ينبذ التمييز بين العرب والعجم على طريقة الجاهلية، فجاء شعار هذه الدعوة التي ابتدأت سرّية وتحولت إلى ثورة أنهت الحكم الأموي "رضينا بالله ربّا وبالإسلام ديننا وبمحمد رسول الله نبيا رسولا"⁴.

كلّ هذه الثورات التي ميّزت المظهر العام للمجتمع الأموي، والتي كانت مبرراتها تختلف ومطالبها تتنوع بين مطالب ذات طابع ديني، ومطالب ذات طابع اجتماعي، ومطالب ذات طابع اقتصادي⁵، كلّها تبيّن الظلم الاجتماعي الذي ولّده سياسة الدولة الأموية في أغلب فترات حكمها، وأنّ العدل فيها والحكم بمبادئ القرآن كان طفرة أحيائها الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهذا ما جعل الناس ينقمون

¹ - أبو يعقوب أحمد، تاريخ اليعقوبي، مرجع سابق، ج2، ص270.

² - ينظر: الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج6، ص375.

³ - ينظر: أبو يعقوب أحمد، تاريخ اليعقوبي، مرجع سابق، ج2، ص235، 236.

⁴ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج7، ص51.

⁵ - مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص478.

على الحكم الأموي خاصة مع قرينه من عهد النبوة، فكان لسان حال المجتمع يقول، كيف لهذه الدولة التي شهد حاكمها عهد النبوة والخلفاء الأربعة، أن يجحد عن سياستهم العادلة، وأن يحدث كل هذه الأمور في الحكم ويعود بسياسته إلى عهد الحكم الجاهلي والحكم الأرستقراطي الطبقي الذي يجعل القوة والمال محتكرة في فئة قليلة من المجتمع.

بعد البحث في طبيعة العلاقة التي ربطت مؤسسة الدولة بفئات مجتمعا المختلفة بداية من عصبتها ونهاية بالموالي، وكذا البحث في مظاهر المجتمع الإسلامي في عهد الدولة الأموية وكيف تشكلت طبقات هذا المجتمع، يخلص البحث إلى النقاط الآتية:

- تميّز المجتمع الإسلامي ببراء ثقافي وتنوع عرقي لم يسبق للمجتمع الإنساني أن يشهده من قبل خاصة بالنسبة للإنسان العربي الذي لم يعرف غير ثقافته وحدود قبيلته، وكان هذا التنوع والثراء نتيجة حتمية لتوسع الدولة الأموية في مشارق الأرض ومغاربها.

- الفئات الاجتماعية باختلافها وتنوعها يمكن تصنيفها باعتبار علاقتها مع الدولة الأموية إلى فئتين، فئة صغيرة موالية للدولة الأموية تتمثل في عصبتها ومن له مصلحة عندها، وفئة تمثل الأغلبية وهي التي تضم المعارضين للدولة الأموية، كما تميّز المجتمع الأموي باحتوائه على فئة كبيرة من المعارضين منذ بداية تأسيس الدولة، وذلك يرجع إلى اللاوعي الجمعي الذي يذكر الناس بعدم شرعية حكم الدولة الأموية سواء من الناحية الدينية بالنسبة للسابقين في الإسلام، أو من الناحية القبلية بالنسبة لمن كان لا يزال متشبثا بأعراف العرب قبل الإسلام.

- الترف كان أهم مميّز للمجتمع الأول الذي تأسس تحت راية الملك بعد نهاية الخلافة الراشدة، وهذا الترف الذي كان سياسة إغراء وإلهاء اتبعتها الدولة لضمان إبعاد من تخاف من مزاحمتهم لها في الملك وأمور الحكم، كان يخص فئة معينة هي عصابة الدولة وأصحاب المصالح، وكان هو السبب في ثورة الغالب الأعم من الناس، فإمّا تآثر على حالته الاجتماعية الصعبة مقارنة بحال المترف، أو تآثر رافض لتفشي الترف بين الناس وما يؤدي إليه هذا من عواقب كما نصّ عليها القرآن .

-رجوع العصبية القبلية بين الناس بعد أن حاول النبي والخلفاء من بعده القضاء عليها، وكذا عاد التقسيم الطبقي للمجتمع على طريقة مجتمعات ما قبل الإسلام، إمّا عرب الجزيرة، أو التقسيم الفارسي

والبيزنطي.

- علاقة الدولة الأموية مع الفئات الاجتماعية الأخرى، كانت علاقة متذبذبة تحكمها المصلحة، سواء من طرف الدولة أو من طرف الفئة، فمتى ما توافقت مصالحهما كان الأمان، ومتى ما اختلفت توترت العلاقات ويصل هذا التوتر إلى حد استعمال القوة من طرف الدولة ضدّ الناس، وهذا ما يجعلنا نتصور وجود حالة من اللأمن بين فئات المجتمع ما عدا الفئة الحاكمة .

- كثرة الثورات في العهد الأموي دليل على هشاشة شرعية الدولة الأموية، وعلى رفض أغلب الفئات الاجتماعية لسياسة الظلم والتمييز العنصري الذي اتبعته الدولة بتفضيل أهل بيتها أولاً، وكذا بتفضيل العرب عن العجم الذين مثلتهم فئة الموالي.

- المجتمع المسلم في العهد الأموي كان يتميّز بانشغال الناس فيه إمّا بالحروب الخارجية أو ما سمي الفتوحات الإسلامية، أو بالثورات الداخلية، أو بالبحث عن مبررات شرعية لكلّ ما يحدث منذ تغيّر الحكم من الخلافة إلى الملك، وما أدى إليه هذا التغيّر من انقسامات داخل المجتمع الإسلامي إلى فرق دينية وأحزاب سياسية، أو الانشغال بالتعرف إلى الثقافات والصناعات والفنون الجديدة بالنسبة لشبه جزيرة العرب، فهذا المجتمع كان في حركة دائمة وفي تغيّر مستمر وفي تطوّر متسارع، فكان هو المجتمع الذي أنشأ الأفراد الذين قعدوا ووضعوا كل العلوم التي تنتمي لدائرة العلوم الإسلامية والعربية.

المبحث الثاني: التطور والثراء المعرفي في الدولة الأموية .

المطلب الأول: الإهتمامات الأدبية والعلمية للدولة الأموية

كان أغلب سكان شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام لا يعرفون القراءة والكتابة، ولا يبدون اهتماما بالعلم أو الفلسفة فكان ما يشغل الإنسان هو تحصيل الرزق والاستمتاع باليوم، فلم يكن مسكونا ببحوث الفلسفة ولا مشدودا لامتلاك أدوات الحضارة، لكن مع نزول القرآن بينهم، تغيرت نظرهم واهتماماتهم، ففي القرآن وجدوا سيرة الأولين وما امتلكوه من قوة، وفيه دعوة للتعلّم وكانت أول آية نزلت منه تدعوا إلى القراءة، ومعظم آياته تدعوا إلى التفكّر في الكون، قصد الاستفادة منه والتمكّن من تسخير الأرض للإنسان وتسهيل حياته فيها.

كما أنّ اختلاطهم مع الأمم بعد عملية الفتح الكبيرة للدول والإمبراطوريات المجاورة وتحوّلهم من قبائل في الصحراء إلى مجتمع تحركه قوة الإيمان تأسس خيرة من فيه في حضرة النبي عليه الصلاة والسلام، وتلمذ على أخلاق الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، ثمّ توسّع تحت إمرة الدولة الأموية التي أرادت التوسع بسرعة، كلّ هذا جعلهم يختلطون بحضارات وأمم فتأثروا بها وتأثرت بهم¹، وكانت هذه الأمم في البداية أرقى من العرب من حيث تأسيس المجتمعات وتطور العلوم، وتنظيم المجتمع، فكانت في أغلبها حضارات إنسانية تصدرت التطور المعرفي للإنسان، هذا ما جعل الدولة الأموية مضطرة في البداية في فترة التأسيس للاعتماد على نظم هذه الأمم، وقد أخذت منهم وبلغتهم دون أن تمتلك حتى وقتا للترجمة².

اهتمام الدولة الأموية بالسيف أولا هو من سنن الملك كما ذكر ابن خلدون في مقدمته أنّ الملك يتأسس بالقوة والسيف والغلبة والقهر، وهذا ما يحتاجه الملك ويطلبه في أول الأمر ليفرض سلطانه، ويعلن سطوته، كما يحتاج الملك إلى السيف في آخر عهده ليدافع عن بقائه، ولكن في وسط الملك والذي يكون في فترة استقرار الأمر تتناقص الحاجة إلى السيف وتظهر وتزيد الحاجة إلى العلوم والمعرفة والفنون فهي التي تخدم الملك، بإظهار قوته أمام المماليك الأخرى وذلك من خلال التباهي بالابتكارات والإبداعات العلمية، كما تخدمه على المستوى الداخلي في تطوير إدارة ملكه، والاستمتاع بمحاسن هذا

¹ - أمين أحمد، فجر الإسلام- بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية-، مرجع سابق، ص96.

² - المرجع نفسه، ص104.

الملك¹، فهل سارت الدولة الأموية على هذا حقا وهل اهتمت بالحركة الفكرية والعلمية؟ وكيف ظهرت العلوم في هذا العصر؟

شهد العصر الأموي ازدهار فن الخطابة وعودة الشعر بقوة، وهذا بسبب الحاجة إليه، فقد دعم الأمويون الشعراء وأغدقوا عليهم بالعطايا من أجل خدمة سياستهم القومية، وبمقابل الحزب الحاكم، كان على الأحزاب المعارضة المتمثلة في الخوارج والعلويين والزييريين أن تقدم شاعرها الذي يدافع عن ثورتهم ويهاجم الحزب الحاكم ويطعن في شرعيته، فكان للشيعنة شاعرهم الكميته، وللخوارج شاعرها الطرماح، وعبد الله بن قيس بن رقيا شاعر الزييريين، فنشأ الشعر السياسي وازدهر وانتشر بين الناس، وصار بمثابة القنوات الإعلامية اليوم التي تبث الأحداث وتقدم الأخبار من زاوية نظرها، فتدّم المخالف وتمدح من تناصره، ومن أمثلة ذلك ما قاله أحد الشعراء يمدح يزيد بن معاوية عندما قرر معاوية أن يجعله وريثا لملكه فقال فيه:

إن زلزل الأقبام لم تزلزل
عن دين موسى والرسول المرسل
وكنت سيف الله لم يقلل
يفرغ أحيانا وحيننا يختلي²

فالشاعر هنا اعتبر يزيد مقتف لسيرة نبي الله موسى وبأنه يحكم بقوة من الله، وهذا لأنّه من الموالين للأمويين بغض النظر إن كان من يحكمهم قد نال القبول أو لا مثل حالة يزيد الذي لم ترض به الأمة الإسلامية إلا بقوة السيف حسب ما تقدّمه كتب التاريخ. وعن تولية معاوية لابنه يزيد قال شاعر الشيعة الفئة المعارضة لمعاوية، المناصرة لعلّي بن أبي طالب وأهل بيته:

وقالوا ورثناها أبانا وأمنا
وما ورثتهم ذاك أم ولا أب
يرون لهم فضلا على الناس واجبا
سفاها وحقّ الهاشميين أوجب
ولكن مواريث ابن آمنة الذي
به دان شرقيّ لكم ومغرب³

¹ - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، مرجع سابق، ج:1، ص442.

² - ينظر، الحوفي أحمد محمد، أدب السياسة في العصر الأموي، لبنان، دار القلم، ط:1، 1965، ص147.

³ - المرجع نفسه، ص195.

فالشاعر الكميّ يبيّن أنّ توريث معاوية لابنه يزيد لا يستقيم ولا يصحّ، فحكم الأمة من حق آل هاشم لأنّ النبيّ محمد ﷺ منهم.

لم تقتصر وظيفة الشعر على مدح الحزب الموالي وهجاء الحزب المخالف، بل كان الشعر يقدم تحليلاً للأحداث وتطوراتها وكذا التغيّرات التي تطورت في نظرة الأحزاب المختلفة والمتقاتلة إلى الخلاف من خلاف سياسي إلى اختلاف ديني فيقول في ذلك:

أرى الشام تكره ملك العراق	وأهل العراق لهم كارهينا
وكلاً لصاحبه مبغضاً	يرى كلّ ما كان من ذاك دينا
إذا ما رمونا رميناهم	ودناهم مثل ما يقرضونا
وقالوا: عليّ إمام لنا ...	فقلنا رضينا ابن هند رضينا
وقالوا: نرى أن تدينوا له	فقلنا لهم: لا نرى أن نديننا ¹

أمّا في الحجاز فقد تفرّغ النَّاس لطيب العيش الذي يصوّره شعر الغزليات اللطيف الذي انتشر في هذه المرحلة، مثل أشعار جميل بن معمر وأشعار عمر بن أبي ربيعة²، ولم تكن الحاجة السياسية هي السبب الوحيد للاهتمام بالشعر في هذه المرحلة، بل لقرب عهد الملوك الأمويين بعهد الجاهلية التي كانت لا تعرف فنا بقدر ما تعرف الشعر وتفتخر به. كما أنّ الشعر كان مرفهاً عن النفس بين النَّاس وبين المسؤولين أيضاً، فقد اهتموا به وبكلّ ما من شأنه أن يؤنس سهراتهم من غناء وموسيقى، والتي تطورت عمّا كانت فيه عند العرب بعد اختلاطهم مع الفرس وغيرهم من الشعوب، وقد استطاع صنّاع الموسيقى أن ينالوا القرب في بلاط بعض ملوك بني أمية، كما اهتموا بتنظيم مسابقات الخيل، وكان لبعض ملوك بني أمية اهتماماً كبيراً بهذا المجال لدرجة امتلاكه أحصنة عرفت بمشاركتها القوية في هذه

¹ - الحوفي أحمد محمد، أدب السياسة في العصر الأموي، مرجع سابق، ص152.

² - ينظر، الرفاعي أنور، الإسلام في حضارته وأنظمتها، سوريا، دار الفكر، سنة 1997، ص476. ينظر أيضاً، الحوفي أحمد محمد، أدب السياسة في العصر الأموي، مرجع سابق، ص574/575.

المنافسات¹، فازدهار الأدب واهتمام الناس والأمويين به وخاصة الأدب السياسي يرجع لكون الأحزاب السياسية كلها تشكلت في العصر الأموي وعرفت أشدّ صراعاتها، وكان الشعر هو الوسيلة الوحيدة المتاحة بين الأحزاب للدفاع عن مبادئها ونشر أفكارها، كما يرجع إلى كون المجتمع آنذاك كان لا يزال مرتبطا باهتمامات المجتمع العربي قبل الاحتكاك بالشعوب الأخرى، وكانت اهتماماته تقتصر على الشعر.

ازدهرت الخطابة في هذا العصر أيضا، بل وشهدت أزهى عصورها حيث تميّزت بفخامة الألفاظ ومتانة التركيب، وكان تأثر الخطباء بالقرآن باديا في اقتباساتهم من آياته، وفي محاولاتهم استخدام أساليبه في الحجج والبراهين، وفي إقناع المستمع، وردع المخالف وتخويفه، وكذا النبرة الإصلاحية التوجيهية للخطبة والمستمدّة من القرآن الذي أغلب آياته إرشاد وهدى للناس، وأهم إضافة تبيّن الطابع الإسلامي في الخطابة هو افتتاح الخطبة بحمد الله والصلاة على نبيّه²، والخطابة أنواع هي:

الخطابة السياسية:

وهي التي نجدها في خطب الملوك والولاة التي يلقونها على مسمع الرعية، أو خطب قادة الأحزاب المعارضة، وقد ازدهرت وكثرت بازدياد عدد المعارضين للسلطة الحاكمة، وهذا التنوع والازدهار في الخطابة السياسية يدلّ على نوع من حرية المخالف في التعبير عن آرائه داخل الدولة الأموية. كما تميّزت خطب كل حاكم عن غيره وذلك بحسب الظروف التي تولّى فيها الحكم، فمثلا خطبة يزيد عندما توفي معاوية وتولى الحكم من بعده جاءت مختلفة تماما عن خطب والده، فقد استعان يزيد بأسلوب الوعظ والإرشاد وابتعد عن أسلوب التهديد والتخويف، وذلك لمعرفته برفض الرعية له، بل ورفض حتى بعض بني أمية لتوليّه الحكم فكان لكل خطيب من بني أمية أسلوبه، فقال في خطبته: "الحمد لله الذي ما شاء صنع، ومن شاء أعطى ومن شاء منع، ومن شاء خفض ومن شاء رفع، إنّ أمير المؤمنين كان حبالا من حبال الله، مدّه ما شاء أن يمدّه، ثمّ قطعه حين أراد أن يقطعه، وكان دون من قبله، وخيرا ممن يأتي بعده، ولا أزكيه عند ربّه وقد صار إليه... وقد وليت بعده الأمر، ولست اعتذر من جهل، ولا أي على

¹ - ينظر، المرجع السابق، ص4.

² - رفاعي أحمد فريد، عصر المأمون، مصر، دار الكتب المصرية، ط:4، 1928، ج1، ص50.

طلب علم، وعلى رسلكم، إذا كره الله شيئاً غيره، وإذا أحب شيئاً يسره"¹.

الخطابة الدينية:

والتي كانت هي الأخرى تشهد ازدهارها وقوتها خاصة مع وجود خطبة في صلاة الجمعة كل أسبوع، وكذا مع الحاجة للنصح والوعظ كلما زادت مظاهر الترف في المجتمع، وزادت مخالقات السلطة الحاكمة، كما يعود سبب ازدهار الخطابة الدينية إلى بداية نشأة الفرق الدينية في العصر الأموي وتطورها وحاجتها للخطابة لنشر تصوراتها عن الدين، ونشر معالم مذهبها الديني، سواء في الفقه أو العقيدة.

الخطابة الاجتماعية:

والتي تطورت بتطور الحياة الاجتماعية التي عرفها العرب مع احتكاكهم بالمجتمعات المختلفة، وتوجد هذه الخطب في المحافل الاجتماعية من استقبالات في البلاط والولايات والعشائر، وفي الحفلات والأفراح التي تقام، وكذا في المآتم والتي كثرت مع الحروب الداخلية التي شهدتها العصر الأموي. وقد تنوعت الأساليب الخطابية بحسب الهدف من وراء الخطبة وطريقة الخطيب، فكان كل خطيب يتفرد ويتميز بأسلوبه، وكان ابن زياد والحجاج بن يوسف الثقفي من أشهر الخطباء في هذا العصر².

إضافة إلى ازدهار الخطابة في هذا العصر ازدهرت فنون الكتابة بصفة عامة، وهذا راجع إلى ما اقتضته ضرورات الواقع وحاجة الدولة، فمثلاً: اضطر أن يضيف معاوية دواوين جديدة في التنظيم الإداري للدولة، إضافة إلى ديوان الجند الذي وضعه عمر بن الخطاب، فأضاف ديوان البريد، وديوان الخاتم وغيرها، وكان لكل ديوان كتبه الذين يخطون ويحفظون المطلوب منهم. وتذكر المصادر أن زياد بن أبيه عامل معاوية على العراق كان يشجع على التعلم والكتابة حيث حرص على كتابة نسخ من الكتب المتوفرة عنده، كما حرص على تعليم العربية للأعاجم المسؤولين عن الخراج، وقيل أنه أفرد كتاباً سماه رسائل من العرب والموالي المتفصحين،³ ولم تكن الدواوين معربة بل بقيت على ما كانت عليه منذ

¹ - الخوالدة محمد احمد ضاعن، تطور لخطابة في ظل التنافس السياسي في العصر الأموي، رسالة ماجستير، جامعة فيلادلفيا، الأردن، 2016/2015، ص46.

² - ينظر، الخوالدة محمد احمد ضاعن، تطور لخطابة في ظل التنافس السياسي في العصر الأموي، مرجع سابق، ص32 إلى ص42.

³ - أبو يعقوب أحمد، تاريخ يعقوبي، مرجع سابق، ج2، ص234.

الجاهلية، حيث كانت سجلات الدولة تكتب بالفارسية في العراق، وبالرومية في الشام، وبالقبطية في مصر¹، وبقيت تكتب بلغة الأمم التي تم فتح بلدانها إلى أن جاء عهد عبد الملك ابن مروان الذي اهتم بتعريب الدواوين، فترجم ديوان العراق في زمن ولاية الحجاج بن يوسف الثقافي من الفارسية إلى العربية، عن طريق الموالي ويذكر أنّ الفارسيين استاءوا من ذلك وحاولوا جهدهم لتثبيط محاولة تعريب الديوان . وترجم ديوان الشام من الرومية إلى العربية في عهده عن طريق الموالي أيضاً²، وكانت عملية التعريب هذه ممّا دفع بالأعاجم إلى تعلّم اللغة العربية من أجل ضمان مناصبهم في الدواوين، وأسهم أيضاً في انتشار وازدهار فنون الكتابة في هذا العصر³.

ازدهار فنون الكتابة تزامن مع الاهتمام بعلم اللغة العربية، حيث بدأ الحرص على اللغة العربية وقواعدها، وذلك عندما بدأ اللحن في اللغة بسبب اختلاط العرب بالأعاجم، وقد ذكرت عدّة روايات في سبب وضع التشكيل، فقليل أنّه يرجع إلى ما قبل قيام الدولة الأموية وهو في زمن عمر رضي الله عنه، عندما أساء أعرابي فهم أعرابي كلمة براءة في قوله ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁴، وذلك لأنّه قرأها بالكسر، فأمر عمر عندما بلغه الأمر ألاّ يقرأ القرآن إلّا عالم باللغة، وأمر أبا الأسود ليضع علم النحو. وقيل أنّ أبا الأسود الدؤلي دخل على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه فوجده مشغول البال وعندما سأله عن السبب الذي يشغله، أخبره أنّه مهموم بكثرة اللحن في اللغة العربية ويفكر في وضع كتاب يحفظ به قواعد اللغة، فكتب عليّ وأكمل أبا الأسود، وقيل عن سبب وضع قواعد اللغة هو تعجّب معاوية من اللحن في كلام عبيد الله بن زياد، وتوبيخ زياد لإهماله تعليم ولده الفصاحة، فبعث هذا إلى أبي الأسود يعرض عليه أن يضع قواعد للغة للحفاظ عليها من أجل سلامة قراءة القرآن. لكن أبا الأسود رفض هذا الطلب، فلجأ زياد إلى الحيلة لإقناعه، عندما أمر أحد رجاله أن يقرأ القرآن في حضرة أبي الأسود ويتعمد اللحن، وقد أتت حيلة زياد أكلها حيث قرر وضع ما به تحفظ

1 - ينظر، فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، لبنان، دار العلم للملايين، ط:4، 1983، ص119.

2 - ينظر، ابن النديم، الفهرست، لبنان، دار المعرفة، د.ت، ص 338/339.

3 - ينظر، الرفاعي أنور، الإسلام في حضارته وأنظمتها، مرجع سابق، ص578/579.

4 - سورة التوبة، الآية 1.

اللغة، فبدأ بتشكيل المصحف¹، واختلاف الروايات في سبب وضع قواعد اللغة العربية قد يرجع إلى رغبة كل حزب بنيل السبق في تدوين هذا العلم الذي سيحفظ للعرب لغتهم وثقافتهم وقبل هذا سيحفظ لهم القدرة على قراءة القرآن كما أخذوه عن النبي عليه الصلاة والسلام. وهذا الاختلاف من الناحية العلمية يمكن تداركه بالجمع بين الروايات فما دامت متقاربة في الزمن فأكد أن اهتمام الأشخاص بوضع قواعد اللغة هو مشترك تقتضيه تغيرات الواقع الذي شهده المجتمع الإسلامي بدخول غير العرب في الإسلام، وقبل ذلك اقتضته ضرورة التحضّر التي تستدعي انتقال اللغة من السماع والمشاهدة إلى القياس والتدوين، ومع بداية نشأة علم اللغة العربية والاهتمام بتدوين قواعدها، ظهر بعض الحرص على الترجمة، فكانت أوّل ترجمة من لغة أجنبية إلى اللغة العربية، والتي سبقت تعريب الدواوين، في عهد الملك خالد بن يزيد بن معاوية، والذي لقّب بالحكيم لشدة حرصه على العلم والتعلّم وشغفه بالفلسفة، فكان قد أمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن تعلموا اللغة العربية بعد نزولهم في مصر، وطلب منهم أن ينقلوا كتب الفلسفة من اللغة اليونانية والقبطية وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة².

كما ظهر في هذه المرحلة الاهتمام بأخبار السابقين سواء من طرف الحكام أو من طرف الناس، فكان معاوية يهتم بأخبار الأمم السابقة وشؤون ملكه وذلك قصد الاستفادة والتعلم منها من أجل إدارة وتسيير شؤون ملكه، وبالمقابل اهتمّ الناس بالسير والأخبار من أجل تناقل سيرة الرسول ﷺ وكذا الأحداث التي شهدها المجتمع الإسلامي في عهد الخلفاء وحفظها بالتدوين، فرغم أنّ كتب الأخبار التي وصلتنا ترجع إلى العهد العباسي إلا أنّ الاهتمام بالسير والأخبار والنشأة الأولى لهذا العلم يعود إلى العهد الأموي بل وقبل ذلك إلى عهد الخلفاء وهذا ما يدلّ عليه سند الرواة³.

هناك من يعتقد أنّ الحركة العلمية التي شهدها العصر الأموي تنسب إلى الموالي فقط، وذلك

¹ - ينظر، السيوطي جلال الدين، الأخبار المروية في سبب وضع اللغة العربية، تح: عبد الحكيم الأنيس، دبي، دائرة الشؤون الإسلامية، ط: 1، 1432هـ/2011م، من ص31 إلى ص49.

² - ينظر، ابن النديم، الفهرست، مرجع سابق، ص338.

³ - ينظر أمين أحمد، فجر الإسلام- بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية-، مرجع سابق، ص176، ص178.

لأسباب منها، أنّ أغلب الموالى قبل الانتماء للدولة الأموية واعتناق الإسلام كانوا من أهل المعرفة والعلم في بلدانهم التي عرفت بعض مظاهر الحضارة، وأيضاً باعتبار كثرت عددهم مقارنة بالعرب، وإقبالهم على التعلّم ممن يأترون تحت إمرته من الصحابة والتابعين، فكما برعوا في الصنائع التي اشتغلوا بها برعوا في العلوم أيضاً، لكن هذا التعميم يفنده وجود علماء عرب في العهد الأموي، من أشهرهم "سعيد بن المسيب، وعلقمة، وشريح، ومسروق والنخعي وغيرهم، ولكن الأكثرين كانوا موالى أو في حكمهم، فكان في المدينة سليمان بن يسار،... ونافع مولى عبد الله بن عمر ... ويطول لو أحصينا من كان من علماء هذا العصر من العرب ومن كان من الموالى، ولكن نظرة في أنسابهم تدلنا على أنا أكثرهم موالى"¹.

كما رأينا سابقاً فجلّ اهتمامات الدولة الأموية كانت في تطوير العلوم التي تخدمها، والتي دعتها إليها الضرورة، فكان الطبّ من العلوم الضرورية التي يحتاجها الناس عامة والحكام خاصة، فكان للحكام الأمويين أطباء خاصين بهم وكان أغلبهم من الأعاجم، استخدمهم الأمويون لهم خاصة فكان معاوية طبيياً خاصاً من نصارى دمشق وكان يقرّبه منه فيسهر معه يتحدثان في سير الأمم السابقة وأخبارها، وكان يسعى جاهداً ليجعل من طبيبه هذا محط ثقته، وذلك ليستفيد من مهاراته في التطبيب، وبالضبط من مهارته الفدّة في معرفة السموم وترياقها، كان معاوية شديد الخوف من أن يقتل مسموماً، وقيل أنّه هو من أمر طبيبه هذا بتسميم الحسن بن علي عليه السلام حتى لا يطالبه بالحكم في وقت لاحق. وشهد عهد الخليفة عمر بن العزيز اهتماماً بالطب حيث كان هذا الخليفة حريصاً على تقريب طبيبه الخاص الذي أعلن إسلامه على يديه عندما كان والياً على مصر واشتهر بعلمه ومهارته العالية في الطب، التي حولته أن يكون مدرساً في الإسكندرية. وأمره عندما صار الخليفة بنقل مقرّ تدريس الطب من الإسكندرية إلى أنطاكية مدينة من مدن الشام².

أرادت الدولة الأموية أن تجعل من الشام مركزاً للتطور الأدبي والعلمي للدولة إضافة لكونها المركز السياسي، لكن التطور المعرفي إن صحّ التعبير كان متمركزاً في البصرة والكوفة التي شهدت حركة كبيرة

¹ - المرجع السابق، 173.

² - ينظر، بن أبي أصيبعة أبو العباس، كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: عامر النجار، لبنان، دار المعارف، ط1، 1996، ج1، ص401/405/400.

نحو العلوم العقلية، كما تركز الاهتمام بعلوم الدين في مدن الحجاز خاصة مكة والمدينة المنورة، حيث كاننا مركزا لعلوم الحديث والقرآن وذلك يرجع لعدد الصحابة والتابعين الذين مكثوا فيهما وركزوا اهتماماتهم على فهم وتفسير ما يحدث من حولهم عن طريق العودة إلى الدين من خلال جمع الأحاديث وتأويل القرآن¹، والتي سنخصص مطلبنا لبحث نشأة العلوم الدينية في العصر الأموي .

ويرجع تركز العلوم العقلية في الكوفة والبصرة إلى أنّ العراق تعددت فيها الأجناس التي وإن وحدها الإسلام في الدين لكن لم يوحد طريقة تفكيرهم ونظرتهم للأمور، وكذلك قد يرجع تركز العلوم العقلية في هذه المنطقة إلى ما ذكره الجاحظ من وصف أهل العراق في سياق ذكره أسباب الثورات الكثيرة فيها، فقال: " أنّ أهل العراق أهل نظر، وذو فطن ثاقب ومع الفطنة والنظر يكون التنقيب والبحث ومع التنقيب والبحث يكون الطعن والقدح، والترجيح بين الرجال والتمييز بين الرؤساء وإظهار عيوب الأمراء، ..."².

إنّ اهتمام الدولة الأموية كان مركزاً على جانب الفن والأدب، كما رأينا وخاصة الأدب السياسي من خطابة سياسية وشعر سياسي، إلا ما عرف عن بعض حكامها من اهتمامهم بالعلوم، مثل اهتمام خالد بن يزيد بن معاوية بالفلسفة واهتمام عمر بن عبد العزيز بالطب- وسنذكر اهتمامه بعلم الحديث في المطلب الموالي-، وفي هذه المرحلة لم تكن العلوم مكتملة ومنظمة ومفصلة، إنّما تشكلت النواة الأولى للعلوم في ظل دولة إسلامية مطبوعة بطابع إسلامي، أمّا علوم اللغة العربية والأدب من خطابة وشعر فقد عرفت أزهى عصورها في عهد الدولة الأموية وذلك حسب ما اقتضته ضرورات الواقع وقرب عهد الناس من العصر الجاهلي والذي كان الناس فيه لا يعرفون إلا الشعر، وكذا سياسة الترف التي اتبعتها الدولة الأموية والتي جعلت الناس يهتمون بما يحقق لهم الأناج من شعر وموسيقى وغناء .

يمكن القول أنّ الحركة العلمية في العصر الأموي، هي تلك التطورات والتغيّرات التي شهدتها شبه الجزيرة العربية على مستوى الاهتمام بالمعارف في هذا العصر، وما ظهر فيها من محاولات فكرية شبه

¹ - أبو زهرة محمد، الخطابة أصولها وتاريخها في أزهى عصورها ص19.

² - المرجع نفسه، ص294.

منظمة¹، حيث شهد العصر الأموي حركة فكرية وحركة أدبية، وقد وصلنا الكثير من الأشعار، لكن لم تصل إلينا الكتب²، إلا ما ذكرته بعض المصادر مثل: أقدم من ألف في العصر الأموي كتاب الأمثال وكتاب المثالب في العهد الأموي، كتاب الأمثال في عصر يزيد بن معاوية³.

حتى مع تعذر الحصول على الكتب التي ألفت في العصر الأموي، لكن نلاحظ من خلال بعض الروايات أنّ اهتمام السياسة الأموية بالبحث يمكن تقسيمه في ثلاثة اتجاهات هي كالآتي:

أولاً: اتجاه اهتم بالبحث في العلوم الدينية وهذا يتناغم تماما مع توجه الصحابة والتابعين لتفسير وفهم الدين وتمثله في الحياة، وسنخصص لهذا الاتجاه المطلب الموالي كما سبق وذكرنا.

ثانياً: اتجاه اهتم بالتاريخ والسير والمغازي، والذي بدأت نشأته نتيجة لتزايد اهتمام الناس بمعرفة أخبار الأولين ممن فيهم القدوة الحسنة لمعرفة ما كان عليه الناس على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين⁴.

ثالثاً: اتجاه اهتم بعلم اللغة واهتم بالترجمة، وذلك قصد الحفاظ على قواعد اللغة العربية، وتعميمها في الأقطار التي تم حكمها من قبل الدولة الأموية والتي تعدّ دولة عربية بامتياز، وذلك بترجمة العلوم من لغات الحضارات السابقة من أجل تسيير شؤون الدولة ونشر المعارف وتطويرها تحت راية الدولة الأموية. وكان الاهتمام بقواعد اللغة خاصة من ضمن اهتمامات الحكام الأمويين في أول عهد الدولة الأموية إضافة إلى اهتمامهم بالشعر والخطابة والفن، وهذا لما تقدّمه هذه الاتجاهات من خدمة للسياسة الأموية التي قامت على العرقية العربية، والاهتمام باللغة وقواعدها هو من بين المقومات التي تحافظ على سياسة العرقية والتفاخر بين العرب والعجم، والذي تعضده وتقويه الأشعار السياسة التي تدعم الملك الأموي وتبرر له وتضفي عليه الشرعية التي طالما تحوّف من اختيار ملكه بسبب فقدانه للشرعية التي يملكها خصمه من بني هاشم- هذا سيكون محط دراسة في مطالب لاحقة-، والأشعار التي تذكّر العرب بأصولهم وتفخّر بقبائلهم، لدرجة إعادة بعث الفتن الجاهلية بين القبائل، واهتمام الحكام

1 - ينظر: أيضاً، أمين أحمد، فجر الإسلام- بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية-، مرجع سابق، ص 161.

2 - ينظر: فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق، ص 119.

3 - ينظر: ابن النديم، الفهرست، مرجع سابق، ص 132.

4 - أمين أحمد، فجر الإسلام- بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية-، مرجع سابق، ص 165.

بالخطابة والمساهمة في تطوّر وازدهارها يرجع لكونها الوسيلة الأقوى المتاحة للتأثير في الرعية خاصة بين العرب الذين عرف عنهم انبهارهم باللغة وقوتها، وطالما اعتبروا قوة الشخص في قوة لغته وخطبه.

في ختام هذا المطلب الذي تخصص للبحث في بيان مدى اهتمام الدولة الأموية بالحركة العلمية والأدبية يمكن استنتاج الآتي:

- حرص الدولة الأموية الكبير على تطور فن الخطابة وذلك لما يحققه لها من مصالح في ترسيخ سياستها بين الناس وكذا في إظهار سلطتها السياسية بمظهر السلطة الشرعية، وترسيخ ذلك بين الناس عن طريق خطباء السلطة الحاكمة، والذين تمثل مهمتهم نفس مهمة الجانب الإعلامي في عصرنا.

- الدولة الأموية كان فيها نوع من إعطاء الحرية للآخر المخالف للتعبير عن أفكاره المعارضة للسلطة الأموية عن طريق الشعر أو الخطب .

- الاهتمام باللغة العربية وتطويرها، وتعريب الدواوين وذلك تناغما مع السياسة الأموية التي تقوم على العصبية العرقية، وترسخ ثقافة أفضلية العرق العربي، واللغة العربية على اللغات والأعراق الأخرى - شهد مجال العلوم بعض الاهتمام من طرف السلطة الأموية في إطار ما يخدم السياسة الأموية، التي ركزت جلّ اهتماماتها على الميادين المعرفية التي تقدم خدمة أكبر للسلطة .

المطلب الثاني: المعرفة الدينية الإسلامية في بداياتها وعلاقتها بالتغيرات السياسية في العصر الأموي.

الدين هو المحرك الأساسي في المجتمع الإسلامي الأول، فهو الباعث والمقصد والمنهج بالنسبة للصحابة والتابعين، فلم يكن القرآن مجرد كتاب يستمدون منه شرائع العبادات، بل كان المصدر الذي يلجؤون إليه لفهم ما استصعب عليهم في حياتهم، ولضبط سلوكهم وفق ما يتماشى مع الدين. وهذا ما جعل الاهتمام بالمعرفة الدينية من أولوياتهم خاصة بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام وازدياد حاجتهم لتفسير الكثير من المتغيرات والمستجدات التي شهدتها حياتهم، والتي بدأت بالجدل في مسألة الإمامة، الذي نتج عنه جدل في بعض المسائل العقدية المتعلقة بأفعال العباد القلبية، واختلاف في بعض المسائل الفقهية، وكان الجدل في هذه المسائل يتغير من حيث المساحة التي يشغلها في نقاشاتهم باختلاف ضرورات واقعهم¹، ويختلف أيضا باختلاف مستوياتهم الإدراكية واللغوية وسقفهم المعرفي، فكل صحابي كانت له خصائصه ومميزاته في فهم المسائل الدينية، وكان له ما يبرع فيه دوناً عن غيره، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه مثلاً فقيهه بالفطرة في القضاء، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه كما تقدّمه الحكم التي تنسب إليه حكيم متفكّر في سنن الخالق، وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم.

انتشرت هذه المفاهيم المختلفة في الأمصار بانتشار الصحابة الذين ورّعهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الأمصار ليفقّهوا الناس في دينهم، وقد أخذ عنهم كثير من التابعين الذين صاروا حقاظاً للعلوم قبل عصر التدوين وبعده، فسند الروايات في التفسير والحديث كله يعود إلى عصرهم، وفهمهم للمسائل من زاوية دينية تناقلها المشتغلون بالعلوم الدينية من بعدهم إلى يومنا هذا. وانصبّ اهتمامهم الأوّل على القرآن حفظاً وتفسيراً باعتباره المصدر الأول للدين، وبدأ التفاعل الأوّل بين الصحابة والقرآن في سعيهم المستمر للعيش بالقرآن في كلّ تفاصيل حياتهم، وذلك بامثال أمر الله واجتناب نواهيه، وكذا باقتفاء سنّة النبي عليه الصلاة والسلام والذي وصفته عائشة رضي الله عنها بأنّه كان قرآناً يمشي على الأرض. ومع مشكلة الإمامة التي ظهرت بعد وفاة النبي صلّى الله عليه وآله وتأزمت في عهد عثمان رضي الله عنه، وخرجت من طابعها الإسلامي وصارت ملكاً دنيوياً على عهد معاوية، والتي سعوا إلى حلّها داخل الإطار الديني بالرجوع إلى

¹ - ينظر: أبو زهرة، تاريخ الجدل، لبنان، دار الفكر العربي، ط: 1، 1934، ص 82.

مصادر التشريع، وحلّ كلّ ما تعلق بها وانجر عنها من مشكلات معرفية.

هذا التسارع والتغيّر في الأحداث مع بداية الحكم الأموي سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي، والذي كان له تأثير على مستوى الفهم والتصورات المختلفة في الدين وعلى تطورها، وهذا أمر ضروري تدعو إليه الحاجة التي تفرضها التغيرات التي شهدتها المجتمع بعد مرحلة التأسيس، ومع بداية الاهتمام بأحاديث النبي عليه الصلاة والسلام، كمصدر ثاني من مصادر التشريع وتزايد الحرص على إظهار المنحى الديني في السياسة الأموية وذلك في إطار سعيها التبريري لسلوكه السياسي والذي أدى إلى كثرة الجدل والبحث في المسائل الدينية سواء بالنسبة للموالي للسلطة أو المعارض¹.

وإضافة إلى حياة التمدن بفضل التطور الإقتصادي الداعم للاستقرار والتفرغ للعلم والتعلم والتي جعلت من البصرة والكوفة والمدينة المنورة ومكة المراكز الأولى للحركة الدينية فتحت فيها مدارس للتفسير والفقه ومختلف العلوم، وهذا ما حوّل اهتمام الناس من التاريخ والأنساب إلى التفقه في الدين والتعلق في المساجد حول رجل العلم الذي يوحد الناس على كلمة واحدة، ويسعى جاهداً للاجتهاد في المسائل وبحثها بحثاً يقوم على التفكير والتأمل والتدبر فيما يحدث وتفسيره بالرجوع إلى القرآن².

كل ما سبق ذكره من مؤثرات كان لها سهم في التنوع والثراء المعرفي المفضي لتشكّل ما سيعرف بالعلوم الإسلامية أو المعارف الإسلامية³. فما هي السياقات التاريخية السياسة التي أثرت في نشأة العلوم الإسلامية في العهد الأموي؟ وكيف كانت علاقة السلطة السياسية بالمجال المعرفي الديني في هذه الفترة؟

تميّز العصر الأموي ببعض الحرية السياسية مقارنة بالعصور التي ستليه، حيث لم تقمع المعارضة على المستوى الفكري مادامت لا تهدد الحكم الأموي، بل حاول معاوية ومنذ البداية اللجوء إلى حلول سياسية فتجنب السيف والقوة في التعامل مع المعارضة، ولم يهمل معاوية مشاوره أشرف الناس نسباً وعلماً فكانوا من كبار مستشاريه، وكانت الناس في عهده وعهد من سار على سياسته من ملوك بني أمية لهم حرية إبداء الرأي وإن كان مخالفاً⁴، لم تقمع الآراء السياسية المخالفة التي لم تحمل سيفاً ضدّ

¹ - ينظر أيضاً: أحمد علي، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 93.

² - ينظر: الدوري عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الإقتصادي، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2007، ص 132/133.

³ - ينظر: ياسين عبد الجواد، الدين والتدين، مرجع سابق، ص 410 / 413.

⁴ - ينظر: الصلابي علي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، مرجع سابق، مج:1، ص 195.

الدولة، رغم ما تحمله من آراء مخالفة تستند إلى الدين وتبين اللاشريعة التي كانت تعاني منها الدولة الأموية، هذه السياسة المتمثلة في عدم التدخل في النقاشات الدينية، وعدم الاهتمام بالجانب التشريعي على المستوى السياسي للدولة، ساهم في ازدهار النقاشات في المسائل الدينية وتنوعها، وتعدد المواضيع الأولى للعلوم الدينية سواء المتعلقة بالأصول أو الفروع، والذي تهتم به هذه الدراسة أكثر هو النشأة الأولى لعلم التفسير والحديث وعلم الكلام وذلك لارتباط ظهور أهم تساؤلات هذه العلوم بالأحداث السياسية، حيث تشكلت موضوعاتها الأولى كردّ فعل لمشكلة الإمامة وما تعلق به من مسائل دينية، أمّا الفقه وأصوله فهو علم في الفروع التي تشكل وتتطور وفق حاجة العامة.

أولاً: علم الكلام

علم الكلام هو علم الدفاع عن العقيدة الإسلامية في مقابل المخالف في الملة، هذا هو التعريف الذي انتهى إليه المجال الذي يعنى بالدفاع عن الدين، ويعنى ببناء الأدلة لذلك. وطبعاً هو لم يكن علماً مقعداً وممنهجاً منذ الأوّل، ففي الأول كان عبارة عن سعيّ لحلّ التساؤلات التي فرضها الواقع السياسي للأمة الإسلامية والاختلاف في مسألة الإمامة قبيل الحكم الأموي ومع الحكم الأموي، الذي جعل الناس يتساءلون عن الإيمان وعلاقته بالعمل هل هو لازم له أو مكمل؟، وعن أفعال الناس هل هي باختيارهم أم مقدرة عليهم؟، وعن الكافر ومرتكب الكبيرة، هذه التساؤلات التي وجد كثير من الصحابة الذين عاصروا العهد الأموي والتابعين أنفسهم مضطرين للإجابة عنها والبحث فيها استناداً إلى المصادر في ذلك، وعلى هذا يذهب البعض أنّ علم الكلام نشأ مع ظهور الصراع بين بني أمية وشيعة عليّ عليه السلام، الذي كان نتيجة لصراع سياسي حول الخلافة، الذي شغل كلّ الأطراف المتنازعة وكان أوّل أسباب تشكّل الفرق الإسلامية التي ظلّت إلى يومنا هذا¹. ويرجع السبب لهذا التداخل بين الديني والسياسي في معالجة مشكلة الإمامة إلى أنّه في ذلك العصر لم يكن هناك تمييز بين ما هو سياسي وبين ما هو ديني بالمفهوم الحاضر، فبالنسبة لهم مسألة الإمامة تبحث وتناقش ضمن مسائل العقيدة سواء هي أو كلّ المسائل التي نوقشت في عصرهم. وهناك من يذهب إلى أنّ علم الكلام نشأ في الإسلام

¹ - حميش بن سالم، التشكيلات الأيديولوجية في الإسلام الاجتهادات والتاريخ، تقديم: ماكسيم رودنسون، بن سالم حميش، لبنان، دار المنتخب العربي، ط: 1، 1993/1413، ص46.

بسبب تضافر أسباب مختلفة أهمها القرآن والحديث النبوي ويرجعون البدايات الكلامية إلى عهد النبي ﷺ حيث ظهر الجدل حول الحرية والجبر¹.

بغض النظر عن الاختلاف حول النشأة الكلامية الأولى هل هي بسبب العامل السياسي فقط، أو بسبب عوامل داخلية أخرى، وحتى قبل ظهور العهد الأموي، فإن أغلب المسائل الكلامية ظهرت في العهد الأموي وهذا ما يؤكد الجاحظ في قوله، "كان اختلاف الناس في القدر على أن طائفة تقول: "كل شيء بقضاء وقدر، وتقول طائفة أخرى: كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي... ناقش الناس الأسماء والصفات، وفي كلام الله وأنه ليس مخلوق، وأثم قالوا هذا بحجة أنه لم يسمعه من سلفه وكانت أغلب هذه النقشات في عهد مروانين"².

ومن أمثلة المسائل الكلامية التي طرحت للنقاش في العهد الأموي، مجادلة الحسن بن الحنفية الخوارج في مسألة الإيمان، حيث ذهب الخوارج إلى أنه لا إيمان دون عمل وبناء على هذا كانوا يقاتلون من يخالفهم، فبالنسبة لهم مادام قد رضي المخالف بحكم سوى حكم الله فلا إيمان له، لأن عمله هذا خالف إيمانه. فيما اعتبر بن الحنفية أن الإيمان لا يزول باقتراف المعاصي وكان يرسل ما يراه في الإيمان إلى الأمصار ليحد من انتشار تصور الخوارج للإيمان بين الناس. وبينما اعتبر الخوارج مرتكب الكبيرة كافرا وجب قتله، أعلن بن الحنفية أن الأفعال ليست أصلا في الإيمان لذا فإن الإيمان لا يزول بزوالها³، وإلى هذا الرأي ذهب أغلب المذاهب العقديّة.

وربما يرجع ذلك إلى ما يحمله هذا التصور عن الإيمان ومرتكب الكبيرة من توافق مع مقتضيات واقعهم، كما أنه يقيهم الدخول في صراع مع الدولة الأموية الحاكمة، فرغم ما يرتكبه حكامها من معاصي إلا أنهم يبقون من أهل القبلة " فريقا كبيرا من المسلمين الورعين قد اكتفى بالاستسلام السلبي وحلها حلا أكثر ملائمة لضرورات الواقع وهذا الفريق كان يسند النظرية الآتية، كل شيء متوقف على الإيمان فإذا كان الإيمان قائما لم يضر العمل وإذا كان المرء غير مؤمن لم ينفعه العمل، ولهذا يمكن أن نعتبر

¹ - ينظر: بوهلال محمد، إسلام المتكلمين، لبنان، دار الطليعة، ط: 1، 2006، ص38.

² - المقرئزي تقي الدين، النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم، تع: حسين مؤنس، مصر، دار المعارف، 1919، ص130/129.

³ - ينظر: التشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، الجزء: 1، ص233.

الأمويين مسلمين حقيقيين، وأنهم من أهل القبلة وهم بهذا يحكمون على أفعالهم في الحياة الدنيا ويتركون الحكم الأخروي لله هو يحكم على سلوكهم وعلى عبادتهم . أما في الأرض وبالنسبة للناس فهم من المسلمين المؤمنين بالله وأنبيائه ورسوله رغم ارتكابهم المعاصي ومخالفتهم لكثير للشريعة في عدّة تصرفات¹.

أصبحت في هذه المرحلة المبكرة الأحزاب عقدية وليست فقط سياسية، فالشيعة مثلا كان لها حزبها العقائدي الواحد أما الخوارج فانقسموا في آرائهم العقائدية في مسألة مرتكب الكبيرة إلى فرق عدّة وتحول اختلافهم إلى خلاف² بين الحزب المغالي بقيادة نافع بن الأزرق والحزب المعتدل باختلاف درجاتهم في الاعتدال مقارنة بتطرف الحزب المغالي³، وكانت سياسة الخوارج تنصّ على إظهار معتقداتهم ومخالفتهم للسلطة الحاكمة، وعلى وجوب محاربتها وذلك انطلاقا من اعتقادهم بزوال صفة الإيمان عن مرتكب المعاصي، وباعتبار المعاصي التي اقترفها الحكام الأمويين وجبت مقاتلتهم⁴.

أصبحت أقوال المسلمين في هذه المسائل تقسّم إلى رأي الخوارج ورأي الشيعة ورأي المرجئة، وتحولت رؤيتهم إلى المسائل السياسية وتطوّرت إلى مذاهب عقدية مؤسسة، وكلّ مذهب له أتباعه الذين يدافعون عنه⁵. وهذه المسائل التي طرحت وتم مناقشتها أغلبها في ظلّ مشكلة الإمامة أصبحت هي المواضيع التي تشغل علم الكلام الأول في العهد الأموي وهي اللبنة الأولى للدرس الكلامي الإسلامي إلى يومنا هذا.

ثانيا: علم الحديث

إنّ الاهتمام بكتابة الأحاديث النبوية لم يتزامن مع الاهتمام بكتابة وحفظ القرآن الكريم، على الرغم من عملهم بالسنة في تفاصيل حياتهم اليومية وإيمانهم بها كمصدر من مصادر التشريع، ويرجع هذا لأسباب منها أنّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتخوفون من كتابة الأحاديث حتى لا يختلط

¹ - ينظر: دزيهر جولد، العقيدة والشريعة، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، مرجع سابق، ص 86.

² - ينظر: رياض عيسى، الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام إلى سقوط الدولة الاموية، مرجع سابق، ص 113،

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 128.

⁴ - ينظر: التّشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 233.

⁵ - ينظر: بوهلال محمد، إسلام المتكلمين، مرجع سابق، ص 40.

الأمر عليهم واكتفوا بكتاب الله¹، وكما صرّح بذلك عمر بن الخطاب، وقبله أبا بكر عندما أشار البعض عليهما بكتابة الأحاديث النبوية وحفظها مثلما كتبوا القرآن في مصحف، ومن أسباب إعراض الصحابة عن كتابة الأحاديث المروية عن النبي ﷺ وجمعها لأنّ النبي - عليه الصلاة والسلام - لم يفعل ذلك على حياته مثلما فعل مع القرآن حيث كان يأمر الكتبة بكتابة كل آية تنزل عليه .

لم يلبث التخوف من كتابة الحديث النبوي أن تراجع مع أوامر بعض ملوك بني أمية بكتابة الحديث النبوي، وهذا ما يقره الزهري الفقيه المحدث الذي عرف بقوة حافظته، والذي اختص بتدوين الأحاديث النبوية وما جاء عن الصحابة من أقوال²، في قوله: "كنا نكره كتابة العلم (يقصد السنة) حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا أن لا نمنعه أحدا من المسلمين"³، هذا القول للزهري يبيّن أنّ العلم بالأحاديث النبوية كان من اختصاص العلماء فقط وأنهم تخوفوا من نشر الأمر بين الناس، لكن الحكام الأمويين أكرهوا الزهري وغيره من العلماء لكتابة هذا العلم، وكتابته يعني أن يصير متاحا للجميع، بعد أن كان محفوظا في صدور العلماء ومجالسهم، كما يذكر الزهري سببا آخر لكتابة الأحاديث وهو كثرت الأحاديث المروية عن الرسول والتي اختلط فيها الضعيف بالصحيح⁴.

الخليفة عمر بن عبد العزيز - كما بيّنا في المطلب السابق - كان أكثر أمراء بني أمية اهتماما بالعلوم الدينية، حيث حرص أن تنتقل الأحاديث النبوية من المشافهة إلى التدوين والحفظ، وهذا يرجع لنشأته الدينية، وإيمانه بأن منصبه هو منصب خدمة للشريعة الإسلامية . كما يظهر هذا في حرصه على مشاورة الفقهاء والأخذ بنصائحهم والرجوع إليهم في أمور الحكم، وكذلك حرصه على إحياء السنّة النبوية⁵، ودعوة الجميع إلى العمل بها حتى الفرق المخالفة، فقد أرسل عمر بن عبد العزيز إلى الخوارج الذين ثاروا في زمانه في العراق، يأمرهم بالعمل بكتاب الله وسنّة رسوله⁶، كما رأى ضرورة حفظ

¹ - ينظر، ابن سعد، الطبقات الكبرى، تح: علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط: 1، 1421 هـ/ 2001 م، ج 7، ص 97.

² - ينظر، المرجع نفسه، ج 7، ص 434 و 433.

³ - المرجع نفسه، ج 7، ص 433.

⁴ - ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج 7، ص 434.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ج 7، ص 363، وينظر أيضا، التميمي محمد أبو العرب، الحن، تح: يحيى وهيب الجبوري، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط: 3، 1427 هـ/ 2006 م، ص 180.

⁶ ينظر: الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 6، ص 555.

الأحاديث النبوية حتى لا تختلط على الناس سنة نبيهم خاصة مع كثرة الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ، وكان اهتمامه بالسنة ظاهرا في أول خطبة له بعد توليه الحكم¹.

لم يكن كلّ الأمراء الأمويين بنفس الدرجة في العناية بسنة النبي - عليه الصلاة والسلام - حفظا وتطبيقا، فنجد بعض الروايات التاريخية التي تصور لنا عدم عناية الأمويين بالسنة وإحيائها، بل ووصل الأمر ببعض منهم إلى حدّ تجاوزها وعدم احترام مقام النبوة، وتفضيل أهله على النبي - عليه الصلاة والسلام -²، كما تذكر لنا بعض الروايات التاريخية تفضيل والي مكة في عهد الملك الوليد بن عبد الملك، للخليفة على رسول الله - عليه الصلاة والسلام -، كما وصل الأمر إلى تفضيل الماء الذي يسقى من بئر حفرها الملك، على ماء زمزم حيث "كان ينقل ماؤها فيوضع في حوض من آدم إلى جانب زمزم ليعرف فضله على زمزم"³، وسياسة عدم الاهتمام بالسنة النبوية كانت منذ عهد معاوية الذي وصفه الجاحظ في قوله: "جحد الكتاب وردّ السنة إذ كانت السنة في شهرة الكتاب وظهوره، إلا أن أحدهما أعظم، وعقاب الآخرة عليه أشد. فهذه أول كفره كانت في الأمة"⁴.

البحث في هذه الجزئية يجعلنا نتساءل عن سبب عدم اهتمام معاوية بالمعارف الدينية؟ ربما يمكن تفسير هذا بنقص الشرعية في الحكم الأموي، ونشر العلوم من سنة وغيرها يذكر الناس بعدم شرعية الحكم الأموي، ويعيد النقاش في مشكلة الإمامة بين الأحزاب المختلفة، ولتفادي كلّ هذا اختار معاوية سياسة ترك هذه العلوم مشافهة بين الناس وعدم تدخل السلطة في ذلك.

ثالثا: علوم القرآن

بدأت تظهر أولى موضوعات هذا العلم في زمن النبوة، فالعناية بالقرآن الكريم بدأت بتدوينه واستمر الاهتمام بذلك في عهد الخلافة الراشدة عندما تفتنوا إلى ضرورة تشكيل المصحف حتى لا يختلط على غيرهم ممن دخل في الإسلام قراءة كتاب الله، وقد بدأ هذه العملية كما سبق وذكرنا أبو الأسود الدؤلي وبغض النظر عن طلب منه ذلك، إلا أنّ السبب الأول لاهتمامهم بتشكيل الأحرف

¹ - ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج7، ص363/334.

² - أيضا: الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج7، ص258، ص38.

³ - المرجع نفسه، ج7، ص440.

⁴ - ينظر: المقرئ تقي الدين، النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم، مرجع سابق، ص124.

العربية هو اهتمامهم بالقرآن الكريم حفظاً وتبليغاً، كما أنزل على النبي ﷺ. وأعيد جمع المصحف في عهد الخليفة عثمان بن عفان ﷺ وذلك بسبب الاختلافات حول بعض آيات القرآن، كما كان هناك اختلاف بين الناس في الخط الذي يكتب به المصحف فكانت مصاحف الشام تختلف عن مصاحف الحجاز، ومصاحف الحجاز تختلف عن مصاحف العراق والذي أدى إلى اختلاف القراءات، وكلّ القراء عاصروا العهد الأموي¹.

ومع الحكم الأموي وتزايد الصراع بين الفرق الإسلامية، تزايد الإقبال على تفسير القرآن الكريم وصار الصراع على تأويله كما عبّر الصحابي عمّار بن ياسر في معركة صفين، الذي اعتبر الحرب بين عليّ ﷺ ومعوية هي حرب بين السياسة والدين في تأويل القرآن الكريم، وبأنّ حزب معاوية الذي قاتل المسلمين في بداية نزول الوحي هو الآن يقاتل حزب عليّ ﷺ على تفسيره، والاختلاف في تفسيره ليس بين الحزبين المختلفين فقط، بل حتى داخل الحزب الواحد مثلما اختلف أصحاب عليّ ﷺ في تأويل قوله تعالى: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ فقد فهموا من الآية أنّ عليه قتال الفئة الباغية التي يقودها معاوية وألا يقبل بالتحكيم الذي دعا إليه، فيما فعل عليّ ﷺ عكس ما فسروا به قوله تعالى ورأى أن يوافق على التحكيم².

و تفتنّ عمرو بن العاص إلى مدى تعظيم حزب عليّ للقرآن الكريم، وإلى ما سيقع من اختلاف بينهم في فهم القرآن الكريم والذي سيؤدي إلى الاختلاف في ردهم على دعوته إلى التحكيم، وهذا لأنّ أغلب القراء كانوا في حزب عليّ وكانوا من حفظة كتاب الله وممن تربوا على الرجوع للقرآن الكريم قبل كل شيء، واستغل هذا الأمر لصالح حزب معاوية عندما أشار عليه في معركة صفين أن يرفع المصاحف ويعلن أنّ كتاب الله هو الحكم بينهم وبين أهل العراق³.

بعد معركة صفين مع تولى معاوية للحكم واختلاف الفرق المعارضة للأمويين فيما بينها على الطريقة التي تحارب بها الحزب الحاكم، بدأ إن صحّ التعبير الصراع على تفسير القرآن بين الشيعة والخوارج، حيث صار لكلّ فرقة آراؤها في تفسير آيات القرآن التي تستند إليها لتحديد طريقتها في الثورة

¹ - ينظر: ابن النديم، الفهرست، مرجع سابق، ص54.

² - ينظر: الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ج1، ص 64.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص63.

ضدّ الحزب الأموي. وكما ساعد على كثرة ازدهار علم التفسير، تعطش الأمصار للقرآن الكريم وتعلمه وتعلّم تفسيره من الصحابة الذين كان عمر بن الخطاب قد أمرهم بالتفرق في الأمصار لتفقيه الناس في أمور دينهم، ومما يدلّ على توجه الفرق المختلفة إلى التفسير هو التحوّل في الأسماء التي تطلق عليهم من أسماء جغرافية إلى أسماء مستنبطة من القرآن الكريم¹.

انتبه الأمويون وولاتهم إلى تأثير القرآن في الناس، وكيف جعلهم يلتفتون حول ثورات شيعية معارضة رغم غياب أهل البيت عنها، إضافة إلى تعيّر أهداف الثورة التي لم تعد مجرد ردّة فعل على إساءة الأمويين لأهل البيت وإبعادهم عن الحكم ومحاربتهم بشتى الطرق، أو من أجل استرجاع الحكم وإحقاق العدل بين الناس. بل أصبحت الثورة تحمل أبعادا أخرى تنطلق من تفسيرهم لآيات القرآن ومثال على ذلك ثورة سليمان بن صرد الذي استطاع جمع الناس حوله رغم غياب قائد من أهل البيت، فالثورات ضدّ السلطة الحاكمة ومع التفاعل الكبير مع القرآن استطاعت أن تخرج من الالتفاف حول الشخص إلى الالتفاف حو الفكرة والمعتقد، حول تصوره للأحداث وللقضايا المطروحة من زاوية قرآنية².

هذا التحول في مقصد ومنطلق الفرق الذي تزامن مع الاهتمام بتفسير القرآن أو الذي كان سببا من أسباب الاهتمام بالتفسير فرض على الأمويين تغيير سياستهم من الاعتماد على القوة والمال فقط لضمان ولاء الناس إلى الاستعانة بالقرآن الكريم لجذب الناس إلى صفهم. وهذا ما يلاحظ في تطوّر خطب الحكام والولاة الذين صاروا لا يفوتون فرصة في خطبهم إلا ووظفوا فيها آيات من القرآن الكريم وتأولوها بما يتناسب ومصالحهم، ومثال على ذلك خطبة يزيد التي جاء فيها: "إني أحذركم الدنيا، فإنّها حلوة خضرة، حفت بالشهوات، وراقت بالقليل، وأينعت بالفاني، وتحببت بالعاجل، لا يدوم نعيمها ولا تؤمن فجيعتها، أكالة عوالة غرارة، لا تبقى على حال، ولا يبقى لها حال، لن تعود الدنيا- إذا تناهت إلى أمنية أهل الرغبة فيها، والرضا بها- أن تكون كما قال الله عزّ وجل: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ

¹ - ينظر: السيد رضوان، مفاهيم الجماعات في الإسلام، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984، ص44.

² - ينظر، المرجع نفسه، ص54.

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴿١﴾. ¹، استعان هنا يزيد بالقرآن لاستمالة الناس سواء من بني أمية الذين لم يرضوا باستخلاف معاوية له، أو من باقي فرق المعارضة التي لم تكن ترى فيه الشخص الأنسب لهذا المنصب. وعرف عن يزيد استعمال المفاهيم القرآنية في خطبه بكثرة من أجل التخفيف من التوتر الذي كان يطبع فترة حكمه .

سار أغلب حكام بني أمية على هذه الطريقة في خطبهم من أجل ضمان موالة الناس لهم، وركزوا كثيرا على القرآن بعد أن فقدوا القوة التي كانت في زمن معاوية، فوجد الحاكم الأموي سليمان بن عبد الملك يذكر الناس بالقرآن في قوله: "فأخذوا كتاب الله إمام، وارتضوا به حكما، واجعلوه لكم قائدا، فإنه ناسخ لما كان قبله، ولم ينسخه كتاب بعده، واعلموا عباد الله أن هذا القرآن يجلو كيد الشيطان كما يجلو ضوء الصبح إذا تنفس ظلام الله إذا عسعس"². لم يشدّ عن هذه السياسة الأموية التي دعت إليها الخلافات بين الفرق الإسلامية، والثورات المتتالية الراضية للسياسة الأموية، إلا الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي كان ورعا، وما كان ليوظف القرآن ويستشهد به في خطبه لأغراض سياسية أو شخصية³.

القرآن كان حاضرا في كلّ الحراك السياسي للأمة في صدر الإسلام، فهو المصدر الذي تريد كل فرقة أن تستند عليه وأن تأخذ منه، وهذا أدى إلى التفاعل الكبير مع القرآن الكبير بالتفسير وتطوير العلوم المتعلقة به، وكلّ المواضيع التي كان عليها الاختلاف نوقشت وبحثت من خلال تفسير الآية المتعلقة بها في زمانها، وهذا ما يدل على أنّ موضوع علم التفسير وعلوم القرآن بصفة عامة قد بدأ البحث فيه في زمن مبكّر من عهد الدولة الإسلامية، وتطور أكثر بتطوّر الأحداث السياسية والاجتماعية في عهد الدولة الأموية، وإن كان هذا الأمر قد أثر على علم التفسير في تلك المرحلة حيث صار يلجأ إليه بعد ظهور المسألة، أي أنّ البحث في معاني القرآن لم يكن بعيدا عن تأثير السلطة السياسية الموجهة للأحداث بدرجة أكبر، فصار على الباحث في بدايات نشأة هذا العلم وفي التفاسير

¹ - الأندلسي ابن عبد ربه، العقد الفريد، تح: أحمد أمين وآخرون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط:3، 1973، ج4، ص171.

² - المرجع نفسه، ج4، ص352.

³ - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج6، ص573.

الأولى أن يبحث في السياقات التاريخية التي أنتجت هذه المعرفة¹.

الجدل السياسي الذي بدأ في نهاية الخلافة الراشدة وانتهى بتحويلها إلى ملك عضوض بقيادة أول حاكم أموي، ولم تخلص الأمة في هذا الجدل إلى نتيجة ترضي جميع الأطراف المتنازعة، كان هو المحرك الأول للتطور السريع الذي عرفته العلوم الإسلامية في عهد الدولة الأموية، والاهتمام بهذه العلوم وتأثيرها في مجالات الحياة صار ظاهراً في التغيير الذي طرأ على الأحزاب المختلفة، حيث تطورت من أحزاب سياسة مختلفة في من يحكم إلى فرقة دينية لها مذهبها في التعامل مع مصادر التشريع، الذي يحدد توجهاتها السياسية من طريقة الحكم إلى صلاحيات الحاكم والشروط التي يجب أن تتوفر فيه، وتوجهاتها الاجتماعية لتحديد الأسبقية والأفضلية في ترتيب طبقات المجتمع، فلم تعد الفرق الإسلامية مجرد اتفاق على نصره شخص ما لأنه يملك شرعية الحكم، أو نصره عائلة لأفضليتها وأسبقيتها في الدين، بل صارت من أجل الإيمان بفكرة لها مرجعيتها الدينية في كل تفاصيلها.

صارت كل فرقة لها فكرتها المركزية وإن صحَّ التعبير تصورها للمسائل الدينية، التي تحددت نتيجة للإجابة عن تساؤلات فرضتها الأوضاع السياسية والاجتماعية للأمة في العهد الأموي، وفرضها القلق السياسي والأخلاقي الذي أدى إلى مشاكل اجتماعية معقدة كلَّها تشكَّلت كردّ فعل لمشكلة السلطة. وكلّ هذه الوقائع والمستجدات هي التي قررت المواقف التي تبنتها كل فرقة في إطار فهمها للدين وتفسيرها له، دون أن تتجرّد من انتماءاتها القبلية وآرائها السياسية الشخصية الخاضعة للميل والهوى الإنساني، وكذا دون إغفال ما وضعته كل فرقة من طموحات وأهداف ومقاصد، إضافة إلى ما تحقّقه من مصلحة آنية، وبناء عليه تشكَّلت آراء كل فرقة والتي يمكن أن تقسّم باعتبار موقفها من السلطة الحاكمة إلى آراء دفاعية سواء تدافع عن آرائها أم عن السلطة، وآراء تبريرية وفي أغلبها تتعلّق بتبرير مواقف وأفعال السلطة الحاكمة، وآراء تدين السلطة وتصريح بعدم شرعيتها علناً، وتصل إلى حدّ الخروج عن السلطة الحاكمة بالسيف².

ظهرت الكثير من الفرق في المجتمع الإسلامي في المرحلة الأموية، واختلفت كل فرقة فيما بينها

¹ - ينظر، أيضاً عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، مرجع سابق، ص 29.

² - محمد بوهلال، جدل الدين والسياسة والمعرفة، مرجع سابق، ص 52.

وتشكّلت منها العديد من الأحزاب¹، وأصبحت البصرة والكوفة تضمّ الكثير من الفرق سواء تلك التي تعيّر وتطوّرت وصارت أحزاب سياسية لها منطلقاتها الدينية أو تلك التي بقيت فرق قبلية وجغرافية، وفي حضمّ هذا التنوع والتزايد في الفرق في المجتمع الإسلامي كان التركيز والحديث أكثر عن تصورات وأراء فرق أساسية هي التي شكّلت الأحزاب الكبرى التي وإن اختلفت فيما بينها إلاّ أنّها تنفق في معارضتها للسلطة الأموية، وتشترك في الظروف الاجتماعية والسياسية التي أدت إلى تشكيلها وبقائها إلى يومنا هذا². بداية بحزب الخوارج الذي لم يعد مجرد فرقة مقسّمة على أساس إقليمي جغرافي، بل صار فرقة مقسّمة إلى أحزاب متخالفة على أساس عقدي، إثر اختلافهم في مرتكب الكبيرة هل هو كافر أم لا؟ وهذا كنتيجة للتطورات التي حدثت على مستوى التفاعل مع الدين والتفكّر فيه لحلّ مشكلة السلطة³، ووجدت أفكار الخوارج العقدية باختلاف أحزابها، تأيدا كبيرا في المجتمع الإسلامي الذي كان يضجّ بأرائهم وثوراتهم ضدّ الأمويين حتى تمّ القضاء عليهم نهائيا كثورة على يدّ الحجاج بن يوسف الثقافي، وبقيت بعض فرقهم المعتدلة واستمرت⁴.

مقابل فرقة الخوارج الثائرة كانت تتطور أفكار فرقة الشيعة التي غيّرت مسارها من الثورة إلى التقية بعد ما لاقته من خسائر في ثورتها ضدّ الحكام الأمويين، كما تعيّرت هي الأخرى من حزب سياسي يرى أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام وبالضبط عليّ وأولاده هم الأحق بالحكم، باعتبار قرابتهم بالنبي ومكانتهم في قريش قبل الإسلام، وكذلك باعتبار أسبقية عليّ في الإسلام والمواقف التي شهدتها مع النبي ﷺ، وما خصّه به من فضل، إلى حزب ديني يرى أنّ الإمامة مسألة دينية محضة وليست تفضيل عرقي أو قبلي، وأنّها لا تكون إلاّ بنص وأنّها في عليّ وأبنائه ودليلهم في هذا الكثير من الآيات والتي يؤولونها وفق تصورهم، وكذا يستندون لما نسب للنبي ﷺ من أحاديث في أفضلية عليّ وأبنائه. وبين الخوارج والشيعة كانت هناك فئة من التأس اتخذت موقفا محايدا مما حدث من تغيرات سياسية واجتماعية، وإن كان موقفها في البداية ينصّ على التزام الحياد وعدم الخوض في الصراع السياسي، فإنّه

¹ - ينظر: اختلاف المصلين، مرجع سابق، ص65.

² - ينظر: السيد رضوان، مفاهيم الجماعات في الإسلام، مرجع سابق، ص44.

³ - ينظر، رياض عيسى، الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام إلى سقوط الدولة الاموية، مرجع سابق، ص128 و113.

⁴ - ينظر، التشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص233.

تطور هو الآخر وأصبح لهذه الفرقة أقوالها وفهمها الخاص للمسائل الدينية والتي تشكّلت كردّ فعل لتكفير الخوارج لمرتكب الكبيرة، كما ذهبت هذه الفرقة إلى أنّ الحكم على أفعال الحكام الأمويين يترك لله وعرفت هذه الفرقة بالمرجئة¹.

وتزامنا مع التطور والتغيّر الذي حدث على مستوى الأحزاب المعارضة، كانت هناك تطورات متعلقة بالسياسة الأموية وعلاقتها بأهل العلم، خاصة بعد أن رأت تأثير أهل العلم في الحراك المعارض، وكيف تمكّنت الأفكار من جمع الناس حول قادة المعارضة رغم غياب القادة الأصليين الذين كان الولاء لهم، وكانت سياسة الدولة الأموية تقوم على محاربة أهل العلم، وقتالهم خاصة من يحمل ويعلم أفكاره التي تهدد الحكم الأموي واستمرار ملكه . قبل هذه التطورات كانت السياسة الأموية لا تهتم بأهل العلم، إلا ما عرف عن الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كما رأينا في المطلب السابق، وتظهر السياسة الأموية الجديدة في تعاملها مع أهل العلم والتي أثرت على نشأة العلوم الدينية في النقاط الآتية:

أولا: وصف المعارض وتلقيبه بما ينفر الناس منه.

ولتنجح في هذا الأسلوب تستعين بالألقاب الدينية وتوظفها بالمفاهيم التي تخدمها، فمثلا استندت على مفهوم الطاعة والجماعة لتبعد الناس عن التشيع، حيث نشرت بينهم ورؤجت لفكرة أنّ الشيعة فرقة تخالف الأمر الإلهي الذي ينصّ على طاعة وليّ الأمر، كما أنّها تهدد أمن الجماعة الإسلامية بانشقاقها عن الجماعة الموالية للحكم الأموي، وقد نجحت السياسة الأموية إلى حدّ كبير في فصل أهل البيت عن المسلمين بالترويج لهذه الأفكار والاستعانة بهذه المفردات الدينية لخدمة مصلحتها في تقزيم المعارضة الشيعية في بدايتها، ويظهر نجاحها في تحوّل الكثير من فكرة التشيع الأولى وعدم اعتمادهم على روايات أهل البيت في تأسيس العلوم الإسلامية، وذلك لتوجسهم من اختلاط فكرة التشيع بمعارفهم التي سعت الدولة الأموية سواء بالإكراه أو بالتراضي لجعلها تطبع بطابع الجماعة والسنة وفق التصور الذي يخدم السلطة الأموية. فنجد "بعض العلماء وطلاب العلم لنظرتهم كما فعلوا مع الشعبي والزهري وقبيصة بن ذؤيب وابن سيرين ورجاء بن حيوة وغيرهم فهؤلاء كان فيهم نفور عن ذكر أهل البيت بخير أو بشر وكانوا يفضلون السكوت عنهم وهذا السكوت يعني الإهمال والإماتة بذكرهم وهذا

¹ - المرجع السابق، ج2، ص242.

يعني بروز رؤوس تمثل (أهل الجماعة وأهل السنة) مع استبعاد (أهل البيت علمائهم ومحبيهم) من هذا التمثيل فأصبحت (الجماعة) تعني الرأي الصواب وأنّ من خالف (الجماعة) فهو في النار"¹ . ومعنى الجماعة وفق هذا التصور هي الفئة الموالية للسلطة الأموية التي ترفض الفتنة التي تسببت بها الفرق التي شدّت عن الجماعة وهي العلوية أو الشيعة أو الرافضة.

إضافة للخوارج الذين أعلنوا هم بأنفسهم خروجهم عن الجماعة بهذا المفهوم منذ بداية الافتراق، وقد تمكنت السلطة الحاكمة من تعميم مفهوم الجماعة وفق تصورها ونشره بين كلّ فئات المجتمع وذلك بفضل القوة السلطوية التي تملكها والتي تحافظ على دعم وحماية المفهوم الذي يخدمها سواء بالقوة أو بالحيلة، وقد تبادت السلطة الأموية في ذلك وصارت تصنّف كلّ من أنكر عليها أمرا أو وقف موقف الناصح من سلوك حاكم أموي أو والي من ولائهم، خارج الجماعة أو مخالف لها ووصلت بهذا المفهوم إلى أبعد من ذلك حينما صارت الجماعة تعني الإسلام وفق تصور السلطة . وكلّ معارضة للجماعة هي معارضة للإسلام مثيرة للفتنة ومفرقة للأمة وبلغ هذا المفهوم ذروة خدمته لمصالح السلطة في ثورة الحسين عليه السلام وكما تصور كتب التاريخ سكوت الناس عن نصرته أو حتى عن منع يزيد وواليه عن قتله وقتل أهل بيته، وذلك لانتشار فكرة أنّ ثورة الحسين عليه السلام هي ثورة تهدد أمن الجماعة وتثير الفتنة بين المسلمين، ونفس الذريعة اعتمدها السلطة الأموية لقمع ثورة ابن الزبير² .

ثانيا: محاربة وقتال أهل العلم

كتب التاريخ تذكر المجازر التي ارتكبت في حقّ أهل العلم في كلّ مراحل تاريخ المسلمين، بداية بما حدث في الدولة الأموية سواء في مرحلة ما قبل عمر بن عبد العزيز إن صحّ التعبير، أي قبل الاهتمام بما يحدث من تطورات على مستوى العلوم الدينية، وقبل الاهتمام بطبقة الفقهاء كطبقة مؤثرة في المجتمع المسلم ومهددة للسلطة الأموية، وقبل مرحلة عمر بن عبد العزيز، حاول حكام بني أمية إسكات كلّ من يتحدث عن الشرعية التي يفتقدها الأمويين، ويعارض السلطة الأموية بالعلن أو بالسري. ولشدة ما اقتترف في حق أهل العلم وضع أبو يعرب التميمي كتابا يحصي فيه من قتل منهم على يد السلطة،

¹ - المالكي حسن بن فرحان، قراءة في كتب العقائد-المذهب الحنبلي نموذجًا-، مركزا لدراسات التاريخية، عمّان، الطبعة الثالثة، 2009/1430، ص71.

² - ينظر أيضا، المالكي حسن بن فرحان، قراءة في كتب العقائد-المذهب الحنبلي نموذجًا-مرجع سابق، ص72.

وأسماءه" المخن" هذا العنوان الذي يعبر عما وقع لأهل العلم من مصائب ومن محاربة من طرف السلطة، والنماذج التي يذكرها صاحب الكتاب تدلّ "على أن تجربة العالم مع رجل السلطة في الإسلام، قد اتخذت منذ البداية وإلى عصر التدوين طابع المحنة، مدام رجل السلطة السياسية لم يفتأ يدرك أنّ العلم في الإسلام- بحكم بنيته ووظيفته- على سلطة معرفية منافسة، يجب ضبطها، كي لا يحدث ما من شأنه أن يجد من النفوذ المطلق الذي لا يبغى رجل السياسة عنه بديلا"¹.

لم تكن السلطة تفرق بين قريب للنبي عليه الصلاة والسلام أو صحابي أو تابعي جليل بالنسبة لها تصنيف الناس يكون موالي أو معارض لها، وحتى المخايد قد تعتبره معارضا مدام لم يكن مواليا لها، وهذا ما حدث لابن عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما- والذي رغم اعتزاله للأحداث السياسية والخلافات والتنازع حول السلطة، وتفترغه لرواية الحديث عن الرسول ﷺ وجمعه، إلا أنه لم يسلم من مكائد الحجاج بن يوسف الثقفي وما دبّره لقتله بطريقة غير مباشرة حتى لا يؤلّب العامة ضده. ويرجع سبب رغبة الحجاج في قتل ابن عمر رضي الله عنهما، وهو أحد العبادلة الأربعة المتفقهين في الدين والذين ترجع لهم الأسانيد في علم الحديث والتفسير وغيرها. إلى الكلام الذي صرح به عبد الله ابن عمر وهو يرى ابن الزبير مصلوبا أمامه، والذي فيه إشارة إلى أنّ الحجاج هو ملك جائر. فما إن وصل هذا القول إلى الحجاج حتى أخذ يخطط للكيفية التي سيقتل بها عبد الله بن عمر، وكان حريصا ألا يكون مشتبه بها في مقتله، وأن يظهر الأمر على أنّ الأجل هو الذي أخذ بروحه لكن الأمر لم يسر كما خطط له الحجاج واكتشف أمره حتى قيل في الحجاج أنّه بقتله لابن عمر قد أهلك المسلمين في علمهم².

هذا القول يدلّ على المكانة العلمية التي كان يحتلّها ابن عمر والتي لم تشفع له عند الحجاج الذي لم يهتم بالحفاظ على العلم الذي يحمله هذا الصحابي الجليل ابن أعدل خليفة إسلامي وثاني أقرب صحابي للرسول بعد أبي بكر، وهذه هي السياسة الأموية التي كانت تحارب أهل العلم بعد أنّ رأت الخطورة التي صارت تشكّلها أفكارهم على الحكم الأموي .

¹ - الصغير عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص122.

² - ينظر، التميمي محمد أبو العرب، المخن، مرجع سابق، ص180/إلى/183.

كما همّ الحجاج بقتل الحسن البصري عندما وصله قوله في سياسة الحجاج وسياسة عبد الملك بن مروان، لولا أنّ تمكن الحسن البصري من الاختباء عن أنظار الحجاج¹، وقتل العديد من القراء الذين خرجوا ضدّ الحجاج في معركة الجماجم ومن بينهم سعيد بن جبير وهو ممن أخذوا العلم عن عبد الله بن عمر وعن عبد الله ابن عباس والشعبي²، وقتله أيضا بتهمة مشاركته في ثورة ابن الأشعث وتحريض الناس ضدّ الدولة الأموية والطعن في شرعيتها، وسعيد بن جبير تابعي كوفي ثقة، روى عن ابن عباس وابن عمر وعن أنس بن مالك³، وهناك عدّة روايات تجسّد الحوار الذي دار بين سعيد بن جبير والحجاج بن يوسف الثقفي والذي بيّن تفقّه هذا التابعي العالم وكيف أنّه كان يميّز بين السياسي والديني، ورغم ذلك لم يسلم من القتل على يد السلطة، واتفقت الروايات على أنّ الحجاج مات ميتة بشعة بعد قتله لسعيد ابن جبير، وتكرار هذه الرواية يدلّ على المكانة الروحية التي كان يحتلها سعيد بن جبير بينهم، وكيف فسروا ما حلّ بالحجاج من بعده بأنّه انتقام إلهي لما اقترفه الحجاج في حق كلّ من قتله ظلما وفي حق هذا التابعي الذي استجاب الله لدعائه على الحجاج⁴.

كان للحكم الأموي سياسة أخرى غير القتل مع أهل العلم، وذلك للتخفيف من غضب الناس عليهم بسبب تصفيتهم لأهل العلم، ومثال على ذلك سياستهم مع ابن المسيب الفقيه الذي أخذ علمه عن عمر بن الخطاب، وقد روي أن عبد الله بن عمر كان يستفسره عن أقضية أبيه عمر بن الخطاب، بأنّه: "شيخ الإسلام ورئيس الفقهاء والتابعين في العلم والرواية والفقه والعبادة والصرامة والزهد والورع والقصد والبصر بالحلال والحرام والأقضية"⁵، ولقّب أيضا بفقيه أهل المدينة وشيخ قريش وعرف عنه بأنّه من أحسن الناس في زمانه تعبيرا وتفسيرا للرؤيا⁶، وكان عمر بن عبد العزيز لا يقضي أمرا حتى يسأل سعيد بن المسيب وذلك لمعرفته بالعلم الذي يحمله الرجل⁷. هذه المكانة العلمية لم تشفع لابن

¹ - ينظر، التميمي محمد أبو العرب، المحن، مرجع سابق، ص162.

² - ينظر، المرجع نفسه، ص179.

³ - ينظر، المرجع نفسه، ص192.

⁴ - ينظر، المرجع نفسه، ص194.

⁵ - المرجع نفسه، ص250.

⁶ - ينظر، ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج7، ص124/ص130.

⁷ - ينظر، المرجع نفسه، ج7، ص122.

المسيب عند الوالي الذي أمر بجلده بالسوط، وألبسه الشعر ومشى به في المدينة لأنه رفض أن يبايع لوليّ العهد كما طلب منه عبد الملك بن مروان في كتابه إليه: "إلى أخي الخالص دون الناس، إنّ الناس قد دعوا إلى بيعة ابن أخيك الوليد، فإن رأيت أن تدخل فيما دخل فيه الناس ما أرجو فيه من الاستقامة وإصلاح ذات البين فافعل، فإنّ رسول الله ﷺ قال: من مات وليست في عنقه لإمام المسلمين بيعة فميتته ميتة جاهلية"¹، كما رفض أن يكون من أصحاب عبد الملك بن مروان عندما أرسل يطلب أحد حدّاته من مسجد المدينة، وقال للوالي أنا لست من حدّات عبد الملك بن مروان، وعندما وصله أنّ الحاكم الأموي يفكر في مصاهرته بطلب ابنته سارع بتزويجها لأحد تلامذته²، كلّ هذه المواقف جعلته عرضة لبطش السلطة الحاكمة مما اضطر تلامذته للشهادة بجنونه حتى يسلم من القتل كما قتل غيره من أهل العلم على يدّ ولاة حكام بني أمية³.

ثالثاً: محاولة تدخّل الدولة في قرارات أهل العلم

انتهجت الدولة الأموية مع سياسة القتل والتعذيب سياسة أخرى مع أهل العلم، بعيدة عن القوة التي كانت تزيد من سخط الناس عليها وترسخ آراء أهل العلم المظلومين في نفوس الناس وتزيد من حضورهم الروحي بينهم. هذه السياسة الجديدة تعتمد على التصالح -إن صحّ التعبير- مع أهل العلم، ومحاولة نيل رضاهم والسعي لجعلهم معلمين لولاة العهد، مثلما فعل الحاكم عبد الملك بن مروان الذي عرف باهتمامه بالمسائل الفقهية، وكان أوّل لقاء بينه وبين الزهري عندما عرض عليه إحدى المسائل الفقهية التي شغلته، وبعد ذلك سأله عبد الملك بن مروان عن أحوال فقهاء المدينة ومن بينهم سعيد بن مسيب، هذا كان في أوّل لقاء بينهما والذي انتهى بما طلبه منه الزهري من أن يفرض له فرائض من بيت المال، فاستجاب له وأجزل له العطاء⁴، وبعد ذلك أمر عبد الملك بن مروان الزهري أن يبقى في صحابته وأن يجري عليه ما يجري عليهم من فضائل وأرزاق، وقد التزم الزهري بذلك ووصف الأمر

¹ - الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الاخبار، تح: الأمير مهمما، لبنان، مؤسسة الأعلمي للطباعة والنشر، ط:1، 1992/1421، ص821.

² - ينظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج7، ص130.

³ - ينظر، التميمي محمد أبو العرب، الحن، مرجع سابق، ص252.

⁴ - ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج7، ص430/431.

بقوله: "ولزمت عسكر عبد الملك وكنت أدخل عليه كثيرا"¹، ومن بعده لزم الزهري مجلس الوليد بن عبد الملك، ثم سليمان بن عبد الملك، وعمر بن عبد العزيز، ولزم كل الحكام من بعده، وكان يعلم الفقه والحديث لأولاد الحاكم هشام بن عبد الملك، ولم يفارقهم حتى وفاته².

بعد عرض السياقات التاريخية السياسية الأموية التي نشأت في ظلها العلوم والمعارف الإسلامية، من علم الكلام والتفسير والحديث وهي العلوم التي تبحث في أصول الدين، وبعد أن رأينا الأمثلة التي تبين كيف تشكلت موضوعات هذه العلوم ومناهجها من خلال تفاعل العالم مع واقعه وخاصة مع المتغيرات السياسية الكبيرة التي شهدتها الأمة في المرحلة الأموية بداية من تحوّل سياسة الأمة من خلافة إلى ملك، ومن شورى إلى توريث، ومن توجيه سلوكاتها من مصادر الدين إلى تبرير تجاوزاتها من مصادر الدين، وكذا التعرّف على السياسة الأموية المنتهجة في التعامل مع طبقة العلماء، سواء من خلال العلاقة المباشرة بين الحاكم الأموي والعالم، أو من خلال علاقة العالم مع الوالي، يمكن استخلاص النقاط الآتية:

- الأمة التي تفرقت إلى أحزاب سياسية بسبب مشكلة الإمامة، ما لبثت أن تطورت تلك الأحزاب إلى فرق دينية تختلف في تصورها لكثير من المسائل الدينية بداية بالعقيدة وانتهاء إلى الفقه، فكلّ فرقة لها قواعدها المذهبية التي تعود إليها للحكم على الأحداث، ومازالت هذه الفرق الكبرى إلى يومنا هذا تناقش المسائل السياسية الدينية التي طرحت في التاريخ بنفس الحدة وكأنّها حدثت الآن، وهذا يدلّ على مدى تأثير مشكلة الإمامة وما انجر عنها من انقسام في الأمة على عقل الإنسان المسلم في كلّ الأزمنة .

- ظهور الجدل والنقاش في المسائل التي فرضها الواقع السياسي للأمة، والتي أخذت منحى دينيا كانت هي البدايات الأولى لظهور ما سيعرف بالعلوم الإسلامية، ففي هذه المرحلة الأموية لم يبدأ تصنيف العلوم وتدوينها، فقط بدأت تظهر مواضيعها والاهتمام بحفظ مرويات الصحابة عن رسول الله، وحفظ آراء الصحابة باعتبارهم خريجي مدرسة النبي ﷺ، وعصر التدوين كان قد تأخر إلى العهد

¹ - ينظر، ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج7، ص423.

² - ينظر، المرجع نفسه، ج7، ص432.

العباسي، ويمكن تفسير تأخر التدوين بعدة أسباب منها ما هو ذاتي يرجع لطبيعة الثقافة العربية التي تعتمد على المشافهة في نقل تاريخه وتاريخه، والتي بقيت سائدة في العصر الأموي مما أدى إلى التعامل مع العلوم الإسلامية بنفس الطريقة، حيث اكتفوا بالمشافهة لنقل المعارف الدينية من أحاديث نبوية وتفسير الصحابة لآيات القرآن والتي تعدّ النشأة الأولى لعلم التفسير الذي أخذوه عن النبي ﷺ، وكذلك يرجع إلى تحوُّف الصحابة والتابعين ومن بعدهم - كما تذكر مصادر التاريخ - من اختلاط كتب أخرى مع القرآن الكريم فيختلط على الناس دينهم، خاصة وأنّ النبي ﷺ لم يأمر إلا بكتابة القرآن، وهناك سبب فرضه الواقع، حيث أنّ العصر الأموي كان عصر الحركة والفعل وتسارع الأحداث، عصر التأسيس لمواضيع ومناهج العلوم الإسلامية، وهذا ما تؤكده الأسانيد المدونة في المصنفات الأولى في العصر العباسي، والتي تعود كلّها إلى العصر الأموي، فيمكن القول أنّ العصر الأموي خاصة في بدايته هو عصر تأسيس وبداية بناء العلوم والمعارف الإسلامية، وعصر التدوين تأخر حتى العهد العباسي.

- علم الكلام إن صحّ التعبير هو رئيس العلوم الإسلامية، باعتباره العلم الذي يبحث عن إجابات دينية لمشاكل واقعية، كما أنّه المحرك للبحث والتفكير والتدبر في المسائل الواقعية من مصادر التشريع، وهو أكثر علم تأثر في نشأته بمشكلة الإمامة التي بحثها كلّ حزب في إطار الردّ على المخالف، وبالرجوع إلى القرآن تفسيراً وتأويلاً وإلى ما روي عن النبي ﷺ تتبعا وتوثيقاً، والاستئناس بأفعال الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة ﷺ، واعتمدوا على أسس ومناهج دون أن يصنفوا أو يضعوا حدوداً توضح بالتفصيل هذه المعارف، فالعصر الأموي هو مرحلة التأسيس للعلوم والتي كانت كلّها في إطار علم الكلام كعلم محرّك للبحث ولتطوير المعارف، واستقلال العلوم عنه لتصير في عصر التدوين علوماً قائمة بذاتها تعرف بعلم التفسير وعلم الحديث وعلم الأصول وغيرها .

- كانت النشأة الأولى للعلوم الإسلامية بعيدة عن السلطة وتدخلاتها المباشرة، فالأمويين لم يهتموا بالدين كثيراً في البداية لتقوية ملكهم، حيث اكتفوا بالاعتماد على القوة وعلى مقومات الحكم القبلية، كما يرجع أيضاً عدم الاهتمام بالدين إلى معرفتهم بلا شرعية حكمهم التي تنفضح وتظهر جلية للناس كلّما تفقهوا في الدين وتعلموا منه، واستقوا منه مقومات الحكم وأساليبه.

- في ظلّ مشكلة الإمامة والصراع على السلطة وشرعية الحاكم، كانت العلوم تتطور وتأخذ منحى آخر تحت رعاية الصحابة والتابعين الذين اعتزلوا الفتنة، واعتكفوا على حفظ ما روي عن الرسول ﷺ، وسعوا لجعل الدين مفسرا لكلّ ما يحدث من حولهم ومرشدا لهم في ظل هذه المتغيرات والتف الناس حول هذه الفئة فتعلموا منهم ونقلوا علومهم، فنمت العلوم الإسلامية في هذه المرحلة تحت رعاية المجتمع بعيدا عن السلطة الحاكمة، وهذا ما وفرّ للعلماء جوًّا من الحرية لإبداء مواقفهم وأرائهم دون الخوف على أرواحهم، فكانت الحركة الدينية العلمية حركة اجتماعية بامتياز، بعيدة عن السلطة الأموية.

- علاقة الأمويون مع العلماء والعلوم الدينية لم تكن ثابتة بل كانت متغيرة ومتقلبة، كانت في مراحل علاقة تقوم على القوة والمعارضة، حيث لم تتوان السلطة السياسية عن استعمال القوة ضدّ العلماء والتضييق عليهم ووصل الأمر في حالات كثيرة إلى حدّ التصفية الجسدية، ولم تكن تقييم اعتبارا لمكانتهم العلمية بين الناس أو لما يحملونه من روايات عن النبي ﷺ أو الصحابة تيسر للناس فهم دينه، ومثال على ذلك كما رأينا مقتل الحسين ومن معه من آل البيت ﷺ رغم ما عنده من علم عن النبي ﷺ، ومقتل القراء على يد الحجاج بن يوسف الثقفي وفيهم من فيهم من خيرة التابعين الذين روى عن الصحابة، ويفسر استعمال القوة ضدّهم بتخوّف السلطة الأموية من فضح لا شرعيتها ومن اجتماع الناس حول قوة الفكرة وتهديد بقاء السلطة الأموية، وكأنّ الأمر كان لقمع المعرفة قبل أن تتحول إلى سلطة تملك شرعية أقوى وأتباع أكثر تهدد السلطة السياسية .

- تغيّر السياسة الأموية مع العلماء والعلم، حسب رؤية الحاكم للأمر، فغيّرت السلطة الأموية علاقتها بالعلم والعلماء، إلى علاقة تصالح ومصالحة، خاصة بعد الضربة التي تعرّضت لها في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، والذي صار حكمه لحظة فاصلة في تقسيم مراحل علاقة السلطة الأموية بالعلم إلى مرحلتين، مرحلة قبل عمر بن عبد العزيز ومرحلة بعد عمر بن عبد العزيز، هذا الخليفة الذي اهتم بالفقهاء منذ كان واليا على المدينة وطلب منهم أن يقوّموا سلوكه إن تعارض مع الدين، وأن يبلغوه عن أي تصرف مخالف للدين يصدر من أعوانه أو من رعيته، وهو بهذا أعاد الاعتبار لطبقة الفقهاء في المجتمع وقربهم من الحكم، ففي هذه المرحلة تعرّت لا شرعية السلطة الأموية وكان عليها تدارك الأمر والاستفادة من هذه الطبقة لصالحها قبل أن تتحول المعرفة إلى سلطة معارضة لها وأقوى منها، وظهرت قوة المعرفة الدينية للأمويين في قدرة هذه المعرفة على جمع الناس وخروجهم في ثورات متتالية ضدّها،

فانتقلت القوة التي تجمع الناس حول الفرق الإسلامية من عالم الأشخاص إلى عالم الأفكار، نبه السلطة لقوة الفكرة الدينية وتأثيرها في الأتباع المعارضين للحكم الأموي. وما كان من الأمويين إلا أن تبنا سياسة الاحتواء في علاقتهم مع العلماء أحيانا، وذلك حتى يتمكنوا من التدخل في مسار تطوّر العلوم الإسلامية وجعل قوة السلطة المعرفية في صقّهم، وذلك بالتشجيع على تدوين العلم والحرص أن يتمّ تحت مراقبتها بمبرر الرغبة في حفظه للناس من الزوال، لكن لو نظر للمصلحة المحققة من التدخل السياسي في تدوين العلوم نجد النية الخفية في التصالح مع العلماء وتدوين العلوم، وهي الحصول على نصيب من التحكم في ما سيرسخ ويدوّن كتصورات وأفكار خادمة لسياستها غير معارضة لها، وكما هو معروف التاريخ يكتبه المنتصر، والفكرة التي صارت علما هي جزء من التاريخ، وإن لم يكتبها المنتصر فإنّه يتدخل في انتشارها وتعميمها وتوجيهها لمصلحه.

الفصل الرابع:

عقيدة القضاء والقدر بين التنظير
والتوظيف في العهد الأموي

تمهيد:

بعد البحث في السياسة الأموية وفي مميزات المجتمع الإسلامي في العهد الأموي، وكذا الاهتمامات المعرفية للدولة الأموية، خاصة في مجال الأدب والعلوم الإسلامية يتوجه هذا الفصل للبحث في الشق الثاني من نموذج الدراسة المتعلق بالفكر العقدي، وهو عقيدة القضاء والقدر في فترة الحكم الأموي .

حيث يبحث هذا الفصل في الجدل الكلامي الذي وقع في فترة الحكم الأموي بين الفرق الإسلامية في مسألة القضاء والقدر، والتي طرحت أساساً للبحث فيما آلت إليه حال الأمة بعد الخلافة الراشدة، والأحداث التي أدت إلى التطاول على الكعبة وعلى أسباط النبي ﷺ، وغيرها مما أحدثه حكام بني أمية من تجاوزات مخالفة لتعاليم الإسلام من ظلم وتعصب وارتكاب المحرمات، فتساءل رواد حلقات العلم آنذاك فيما إذا كان ما يحدث قضاء وقدر من الله لا يملكون ردّه أو تغييره ؟

يعرض هذا الفصل التصور السائد عن القضاء والقدر في المرحلة الأموية، حيث انقسم الناس بين جبري وقدري، بين من يرى أنّ القضاء الإلهي يعني أنّ الإنسان مسير في أفعاله لا إرادة له، ومن يرى أنّ الإنسان له إرادة حرة هو مسئول بها عن فعله أمام ربّه ومحاسب أمام الناس وفي الآخرة .

ثمّ خصص المبحث الأخير من هذا الفصل لبحث التداخلات السياسية في النقشات الكلامية الأولى في القضاء والقدر، وكيف كانت طبيعة علاقة الدولة الأموية بمن يقولون بالجبر ومن يقولون بالقدر.

المبحث الأول: تصور القضاء والقدر بين الجبر الإلهي والاختيار الإنساني.

المطلب الأول: التصور الجبري لعقيدة القضاء والقدر.

انتشر القول بالجبر في العهد الأموي ووجد طريقه ليصح مذهبا في مراحل المبكرة فكان له مؤسسون وأتباع، واختلف العلماء في أول من قال بالجبر أي أنّ العبد خاضع في أفعاله لله، وهو مجبر عليها، ولا استطاعة له ولا اختيار له¹، ومنهم من ردّ أصل هذا القول إلى بعض اليهود، حيث أخذه عنهم بعض المسلمين واعتبروه الفهم الصحيح لعقيدة القضاء والقدر وبدؤوا بنشره بين الناس²، ومنهم من ذهب إلى أنّ أول من قال بالجبر هو الجهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة³.

تأسس الجبر من الناحية النظرية على يدّ الجهم بن صفوان الذي تنسب له فرقة الجهمية، فخالفت هذه الفرقة الأمة الإسلامية في القول في الصفات حيث عطّلتها، وفي القول بخلق القرآن، وأخذ الجهم هذه الأقوال عن جعد بن درهم -ت124هـ، وهو من مؤدبي مروان بين الحكم آخر ملوك بني أمية وتأثر هذا الأخير بأقوال مؤدبه فأخذ عنه قوله في خلق القرآن ونفي الصفات وقوله في القدر وغير ذلك⁴. وأخذ عنه الجهم بن صفوان قوله في الصفات وفيلا خلق القرآن.

أعدم الجعد بن درهم على يد الوالي الأموي بسبب قوله بخلق القرآن وأنّ الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما، وتروي لنا الكتب الطريقة المأساوية التي أعدم بها، فقد ضحى به الوالي الأموي خالد بن عبد الله القسري، حيث خطب في الناس في يوم عيد الأضحى، قائلا: "أيّها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد ابن درهم، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما تعالی الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ثم نزل فذبحه، وكان ذلك بعد استفتاء فقهاء

¹ - ينظر، المقرئزي تقي الدين، النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم، مرجع سابق، ص138، ينظر، أيضا، الأندلسي ابن حزم،

الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، بيروت، دار الجيل، 1985، ج3، ص33

² - ينظر، أبو زهرة محمد، المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص117.

³ - ينظر الأندلسي ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص77.

⁴ - ينظر، القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط:1، 1979/1399م، ص37.

زمانه، وهم السلف الصالح رحمهم الله¹، فحسب هذا القول فإنّ الوالي الأموي لم يقطع في أمر إعدام الجهم بسبب أرائه في القرآن من تلقاء نفسه، بل استشار الفقهاء في ذلك وأخذ برأيهم . يتبادر إلى الأذهان سؤال لماذا لجأ هذا الوالي لأخذ موافقة الفقهاء؟. وهذا عكس ما تبين من بحث مسألة علاقة السلطان بالفقيه في ظلّ الدولة الأموية في المباحث السابقة، التي تبين فيها أنّ الخليفة أو الوالي في العهد الأموي يقضي مشاغله من نفسه دون البحث عن رأي الفقه أو البحث عن مبرر شرعي لسلوكه، فلماذا هذه المرة وفي إعدام جعد بن درهم بحث الخليفة عن مبرر شرعي لقتله؟

من الممكن أنّ الدولة الأموية والتي بدأت تفقد شرعيتها وعصبتها مع اتساع الرقعة الجغرافية، وبدأت تفقد شرعيتها السياسية مع تطور الفرق من أحزاب سياسية إلى مذاهب دينية، قد بدأت تستعين بالشرعية الفقهية لتنفيذ مخططاتها دون استشارة غضب الرعية أو الاضطرار لضمان سكوتهم بالسيف والمال، كما يمكن أيضا أن يفسر إعدام جعد بن درهم بهذه الطريقة، من خلال البحث عن مصلحة الدولة الأموية. فما المصلحة التي تحققها من قتل جعد بن درهم بهذه الطريقة؟، وهو الشخصية القلقة التي تنقل لنا كتب التاريخ استهجان عامة الناس لأقواله، وقتله ممكن أن يعطي السياسة الأموية بعضا من الشرعية الدينية باعتبارها تحارب من يهدد دين الناس ويثير الفتن، وبذلك تضمن نيل الرضا وإغلاق باب بعض الثورات المحتملة التي كانت تتصاعد ضدها في كلّ مكان من رقعتها الجغرافية.

إنّ تفسير إعدام جعد بن درهم من طرف السلطة السياسية لا يجيب عن سبب موافقة الفقهاء عن هكذا سلوك مسيء من الوالي، هل يمكن أنّ الفقهاء كان تفكيرهم أبسط من أن يفهموا البعد السياسي من طلب موافقتهم لإعدام الجعد بن درهم؟ ويمكن أن يفهم وهذا الأقرب إلى الصواب إذا ما استحضرنا ما يمكن أن يفعله السياسي من أجل الحفاظ على سلطته، بأنّ الوالي لم يستشر الفقهاء على الحقيقة إنّما ادعى ذلك وانتشر بين الناس ادعاؤه هذا حتى صدقوه، وهذا التفسير يؤيده ما رأينا من خلافات بين الفقهاء والحكام الأمويين، والمضايقات التي مارستها السلطة الحاكمة عليهم والتي وصلت

¹ - الحنفي ابن العز، شرح الطاحوية، تح: أحمد شاكر، القاهرة، دار التراث، ط: 1، د.ت، ص471. ينظر أيضا القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص38.

إلى قتل الكثير منهم.

لم ينته القول بخلق القرآن وتعطيل الصفات بإعدام جعد بن درهم بل انتشر عن طريق تلميذه الجهم بن صفوان الذي كان يدعو الناس إلى مقولات معلمه وإلى مقولته في الجبر، حتى صار له مذهبا عرف بالجهمية نسبة إليه، فما هي مميزات الجهم بن صفوان التي مكنته من صياغة أقوال جعد بن درهم ومقولته في القدر في مذهب عقدي والدعوة إليه ؟ وما مبررات أقواله بالجبر في تصور عقيدة القضاء والقدر؟ .

هو الجهم ابن صفوان ويكنى أبا محرز، من خرسان، نسب إلى ترمذ، عرف بذكائه وقوته في الجدل الديني وكان له صيت واسع في ذلك، وتولى منصب الكاتب لدى الحارث بن سريح التميمي أيام قيامه في خرسان، حيث كان يدعو فيها الناس لأفكاره وعرف الجهم بمخالفته للأقوال السائدة ب المسلمين في مسائل علم الكلام، وأوّل ما ظهرت الجهمية وانتشرت كانت في ترمذ مسقط رأس الجهم، ففيها كان يصلي مع مقاتل بن سليمان في مسجده ببلخ، وعرف عنه أنّه ممن حارب مع ابن سريح الذي كان حريصا على تمثّل القرآن والسنة من خلال منصبه، ورفض أن ينصاع لأوامر بني أمية الذين ظلموا واستبدوا¹. الذي أمر الجهم أن يدعو الناس لأفكاره وذلك لذكائه وتمكّنه من إقناع الناس فالتف الناس حوله وكثر عددهم وثاروا معه ضدّ الحكم الأموي².

قيل في مقتل الجهم أنّه أسر وقتل على يد والي الأمويين بسبب آرائه العقدية، وقيل أنّه قتل في ثورته هو وأتباعه ضدّ النظام الأموي³، وبغض النظر عن سبب قتله هناك اتفاق بأنّه قتل في العهد الأموي في آخر عهد حكم بني مروان⁴، حيث استحلّ بعضهم قتل الجهم ابن صفوان واعتبره مما يستدلّ به على حرص الدولة الأموية على سلامة دين الأمة وذلك بتتبع الضالين وقتلهم، كي تحدّ من

¹ - ينظر، القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص 16.

² - ينظر المرجع نفسه، ص 13.

³، ينظر ابن كثير إسماعيل، البداية والنهاية، مرجع سابق، ج 9، ص 382، ينظر أيضا البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تح: لجنة إحياء دار التراث العربي في دار الأفاق الجديدة، لبنان، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط: 5، 1982/1402، ص 212.

⁴ - ينظر الذهبي عبد الله شمس الدين، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط: 11، سنة: 1996/1417، ص 27/26، ينظر، الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ج 1، ص 338.

انتشار ضلالتهم بين الناس، وهذا ما يحسب للدولة الأموية رغم تجاوزاتها التي تقتصر فقط - حسب نظرهم - على انحرافات الحكام في إعطاء المناصب لمن لا يستحقها وتسيير الأموال¹.

لما كانت الدولة الأموية حريصة على الحفاظ على أمن سلطانتها، فكانت لا تقتل من له أتباع وشعبية دون مبرر يهدئ نفوس الجماهير، فهاهو هشام بن عبد الملك يرسل إلى عامله بأمر قتل الجهم الذي يرميه بالدهرية لكيّ يسهل على العامل قتله دون أدنى تراجع، فقتل مبتدع في الدين يعتبر عملاً شرعياً ترضى به النفس عكس قتل خارج أو تائر عن الدولة، قد يسوّل للنفس أن تشكك في شرعية قتله فالسبب من قتل الجهم هو سبب سياسي لا علاقة للأمر بأقواله وأرائه في المسائل الكلامية في عصرهم، واتهامه بالدهرية باطل، فكما هو معلوم الدهري هو من لا يؤمن بالحياة بعد الموت ولا يؤمن بنبي أو إله وهذا لا ينطبق على الجهم بن صفوان الذي كان له مناظرات مع بعض الفرق الغير مسلمة للدفاع عن الإسلام²، وأمر الحاكم الأموي بقتل الجهم بن صفوان سنة 128 هـ رغم أنه كان يقول بمقولة الجبر التي تخدم موقفهم السياسي منذ زمن معاوية، وتبرر لهم وصولهم لمنصب الإمام في الأمة رغم المعاصي التي يقترفها كثير منهم³. يجعلنا نتساءل هل هناك فرق بين مفهوم الجبر عند الجهم بن صفوان وبين قول الأمويين في الجبر؟ وإن كان الجهم يحمل نفس تصورهم عن الجبر كيف كان سيشارك في الثورة وهو الذي يؤمن بأن لا فعل ولا إرادة للإنسان؟، هذه التساؤلات ستوضح إجابتها في ثنيا البحث إن شاء الله .

التوحيد هو مركز الفكر الإسلامي بمختلف توجهاته ومذاهبه يتشكّل تصور الجهم بن صفوان الجبري لعقيدة القضاء والقدر من خلال بحثه في مفهوم الذات الإلهية، وذلك باعتبارها رأس الهرم في المثلث الذي يشكل مدار البحث في الفكر الإسلامي، هذا المثلث الذي قاعدته هي الطبيعة والإنسان ورأسه الله، ومفهوم الإنسان أو الطبيعة وأي تصور يتعلق بهما يكون فقط ضمن علاقتهما بالذات الإلهية، فكيف كان مفهوم الجهمية عن الذات الإلهية؟

¹ - السلمي عبد الرحيم، شرح الحموية، المكتبة الشاملة، د.ت، ج10، ص7.

² - ينظر، القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص17/18.

³ - أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي - مشكلة وحل -، دار النخلة للنشر، 1999، ص22.

أولاً: تصور الجهمية لمفهوم الذات الإلهية

ذهبت الجهمية إلى نفي الصفات عن الله عزّ وجلّ، فهم لا يجوزون وصف الله بوصف يمكن أن يطلق على سواه، فلا يقال عنه سبحانه موجود أو عالم أو مريد أو شيء، لأنّ مثل هذه الأوصاف تطلق على الإنسان¹، وقد بنوا قولهم هذا على ثلاث آيات من القرآن وهي قوله تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾²، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾³، وقوله سبحانه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾⁴، وتأولوا هذه الآيات على أنّها تنفي الصفات عن الله وتثبت أنّه لا يجوز أن يوصف الله بصفة يمكن أن يشاركه فيها أحد من خلقه⁵، فالله بالنسبة لهم لا يكون إلّا ذاته، وأنّ الله لن تدرّكه الأبصار يوم القيامة، كما أنّهم نفوا صفة الكلام عنه سبحانه، فالله بالنسبة لهم لم يكلم موسى -عليه السلام-، وذهبوا إلى أنّ الله يتصف بعلم حادث لا في محل، ولم يجوزوا أن يعلم الله الشيء قبل إيجاده وخلقته، وهذا لتستقيم لهم نفي صفة العليم عنه، كي يتفادوا أن يطلقوا عليه صفة تطلق على الإنسان أيضاً، وأثبتوا لله صفة الخلق والفعل فقط، لأنّها صفات تختص به ولا تطلق على سواه من مخلوقاته، وخلص مذهب الجهمية في الصفات إلى أنّه أي تصور عن الله يخطر في قلبك فهو سبحانه خلاف لذلك، كما قالوا بخلق القرآن وهذا القول يتناغم تماماً مع مذهبهم في فهم الذات الإلهية ونفي صفة الكلام عن الله حتى لا يتشارك مع مخلوقاته في صفة⁶.

الأبعاد المقاصدية لتصور الذات الإلهية وفق هذه الصيغة عند الجهمية، هي تنزيه الله عن مشابهة أحد من خلقه فخوفهم من الوقوع في التشبيه جعلهم يغالون في التنزيه كما ذكر أبا حنيفة -رحمه الله-

¹ - البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، مرجع سابق، ص 213.

² - الشورى، الآية 11.

³ - الأنعام، الآية 3.

⁴ - الأنعام، 103.

⁵ - ينظر، النشار علي سامي، عقائد السلف، منشأة المعارف الإسكندرية، 1971، ص 21.

⁶ - ينظر، الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ج 1، ص 312. ينظر أيضاً، القاسمي جمال الدين، تاريخ

الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص 19

عندما سئل عن قولهم في الصفات، لكن هناك من يرى غير هذا فيذهب إلى أنّ أقوال الجهمية في الصفات هي نتيجة للتشاقف اليهودي الصابئي البوذي الذي حدث في مدينة ترمذ، فأقوال الجهمية في الذات الإلهية هي نتيجة لتأثر مؤسسها الجهم بن صفوان بأراء أصحاب الديانات التي كانت تعج بها منطقة ترمذ¹.

ثانيا: قولهم في الجبر

الجبر في اللغة يأتي إذا تعلّق بالفعل الإنساني بمعنى الإكراه، فيقال أجبر الرجل القاضي على الحكم إذا أكرهه عليه، وأجبرته نسبتته إلى الجبر، مثلما يقال أكفرته إذا نسبتته إلى الكفر، وتذهب عامة العرب إلى أنّ الجبر معناه في اللغة الإكراه، ومنه إطلاق لقب الجبرية على الذين يقولون أنّ الله أجبر الناس على الفعل، أي أكرههم عليه ولا اختيار لهم فيه، وقيل لهم جبرية لأنهم نسبوا إلى القول بالجبر².

الجبر في الاصطلاح هو "نفي الفعل حقيقة على العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف، فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل، وسمي ذلك كسبا فليس بجبري"³، فالجبر إذن وفي عمومته هو سلب الإنسان الفعل والقدرة على الفعل، ونسبة كلّ أفعاله إلى الله تعالى، فينقسم مفهوم الجبر حسب ما يذهب إليه الجبريين من إثبات أو نفي للقدرة الإنسانية إلى ثلاث:

- جبر خالص ينفي عن الإنسان الفعل والقدرة على الفعل .

- جبر متوسط يثبت للعبد قدرة لا تأثير لها.

- جبر يثبت القوة الفاعلة في الإنسان لكنه يعتبرها حادثة وليست أصلا فيه.

ينقل لنا الشهرستاني قول الجهم بن صفوان في أفعال الإنسان: "إنّ الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإمّا هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار. إمّا يخلق

¹ - ينظر: النشار علي سامي، عقائد السلف، مرجع سابق، ص18.

² - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة جبر، مرجع سابق، ج3، ص68.

³ - الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج:1، ص97.

الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات... والثواب والعقاب جبر، كما أنّ الأفعال كلها جبر. قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا.¹، ودليلهم على هذا القول أنّه "...لما كان الله تعالى فعلا، وكان لا يشبهه شيء من خلقه وجب أن لا يكون أحد فعلا غيره، وقالوا أيضا معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنّما كما نقول مات زيد، وإنّما الله تعالى أماته وقام البناء وإنّما أقامه الله تعالى"²، وعلى هذا القول فالجهم بن صفوان يرى الإنسان مجبور لا إرادة لا اختيار ولا فعل له، وبأن مسألة الثواب والعقاب تفسّر بالجبر أيضا فالإنسان مجبور فيها أيضا وليست نتيجة لأفعاله في الدنيا.

في مقابل قول الشهرستاني الذي ينقله عن الجهم والذي يبيّن مذهب الجهم في الجبر الخالص، نجد قولاً آخر ينسب للجهم بن صفوان ينقله الأشعري في أفعال العباد وجاء فيه: "...أنّه لا فعل لأحد في الحقيقة إلاّ الله وحده، وأنّه هو الفاعل، وأنّ النّاس إنّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنّما فعل ذلك بالشجرة والملك والشمس لله - سبحانه - إلاّ أنّه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا بذلك، كما خلق له طولا كان به هو طويل ولونا كان به متلونا"³، ويفهم من هذا القول أنّ الإنسان مثله مثل الكائنات الأخرى الغير عاقلة فهو مثل الشمس ينسب إليها الدوران والزوال على سبيل المجاز، وهكذا كلّ فعل في اللغة ينسب إلى الجماد على سبيل المجاز، لكن يستثني الإنسان بقدرات خلقها الله فيه وهي إرادة الفعل واختياره له، ومن قوله هذا يفهم أنّ الإنسان له فقط قوة الإرادة والاختيار أمّ الفعل في الحقيقة فهو من الله، وباعتبار هذا فالجهم ليس من الجبرية الخالصة بل من الجبرية المتوسطة، التي لا تنفي عن الإنسان كلّ ما يميّز به عن الجماد من إرادة واختيار، بل تنفي عنه الفعل فقط، وتبقي له إرادة الفعل واختياره، فالإنسان ليس مجبرا كجبر الحيوانات والجمادات، فالله ميّزه عن باقي مخلوقاته بأن خلق فيه قوة بها يفعل وبها يريد، وخلق له الاختيار، ومن قول الجهم الذي ذكره الأشعري يفهم بأنّ الجهم جبيري من زاوية اعتقاده أنّ الله هو الفاعل على الحقيقة، وهذا دون أن ينكر بعض الاختيار الذي خلقه الله

¹ - الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج 1، ص 98.

² - الأندلسي ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج 3، ص 35.

³ - الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، مرجع سابق ص 338.

فيه¹، والثورات التي شارك فيها الجهم ضدّ الحكم الأموي والتي كنت سببا في مقتله تؤكد على أنّ الجهم لم يكن من الجبرية الخالصة، بل كان يؤمن ببعض الاختيار للإنسان، وهو الذي جعله يختار الثورة ضدّ الحكم الأموي، فلو كان من الجبرية الخالصة لاستسلم للظلم السياسي الذي كان في زمانه، " فالجهم جبري لا شكّ في ذلك، ويقرر أنّ الله هو الفاعل على الحقيقة، ولكنه يرى أنّ هذا الجبر فيه بعض الاختيار، إنّه يقترب بهذا القول إلى حدّ ما من المذهب الكسبي، العقيدة الناجية عقيدة الأشاعرة"².

أنكر المتكلمون باختلاف مذاهبهم على الجهمية أقوالها، فقد بالغوا في نفي الصفات عن الذات الإلهية حتى عطّلوها تماما حتى قيل أنّه انتهى بهم القول إلى وحدة الوجود، فحين سئل الجهم عن الله قال: " هو هذا الهواء، مع كلّ شيء، وفي كلّ شيء، ولا يخلق من شيء"³، وبالغوا في نفي الإرادة عن الإنسان حتى جعلوا منه كائنا غير مسئول فصار مثله مثل باقي الجمادات وكأنّ حياته هنا على هذه الأرض دون مقصد، ويلزم من تعطيلهم للإرادة الإنسانية رفع التكليف عن الإنسان، لأنّه لا تكليف لمن لا مسؤولية له ومن لا مسؤولية له لا اختيار له، كما يلزم عن هذا تعطيل النبوات والرسالات لأنّها جاءت لمقصد دعوة الناس وتكليفهم بأوامر الله ومداوم الإنسان ليس مكلف فلا جدوى من الرسالات والرسول ولا اعتبار للشرع مادام يعتقد أنّ الإنسان لا إرادة ولا كسب له، ولا اختيار، فصار مثل الغبار أو الريشة في مهبّ الريح أينما وجهها الريح تتجه لا تملك أن تختار وجهتها أو أن تصدّ توجيه الريح لها، كما فهموا الإيمان على أنّه معرفة فقط لا يشترط معه قول أو فعل، ولا ينقسم إلى قول وعمل ولا يتجزأ أو يتبعض إنّما هو إمّا أن يقع كلاً أو لا يقع، وقالوا بأن الإيمان والمعارف الإيمانية لا تفاضل بينها⁴.

ذهب سلف الأمة إلى أنّ مذهب الجهمية لا أساس لأقواله من الصحة، وأنّه بني على باطل، وما بني على باطل فهو باطل، فالجهم لا علم له وكلامه وصف دون معنى ولا دليل له على أقواله، ولم يعتبر من أهل العلم، فهو بعيد عن الشريعة وما يذكر له من اجتهادات كلّها مزاعم لا أساس لها من الصحة،

¹ - ينظر، أيضا النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص344.

² - النشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص344.

³ - النشار علي سامي، عقائد السلف، مرجع سابق، ص18.

⁴ - ينظر، المرجع نفسه، ص19.

قيل عنه أيضا أنه تأوّل القرآن حسب هواه، وأخذ منه ما يخدم رأيه ويبرر له ليستقطب الأتباع، وكان يكذب بالأحاديث المروية عن رسول الله دون حجة أو دليل فلم يكن ممن اختص في علم الحديث فيعرف صحيحها من سقيمها¹، واشتهرت الجهمية من بعده بتقصيرها في النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة، وتركوا الكثير من الروايات المشهورة عند أهل العلم وتعسفوا في تأويلها بما لا يقبله عقل، فضيعوا عليهم علم السنّة بما يحمله من بيان للمفصل في القرآن وتفسير للمبهم²، ومن أمثلة جهل الجهم وأتباعه بالسنة أنه سئل يوما عن رجل طلق امرأته قبل الدخول، فقال تعتدّ امرأته³، ردّ العلماء على أقوال الجهم وأتباعه من كلّ مذهب عقدي واعتبروه باطل بإجماعهم، وأنه لولا الضرورة المعرفية لما ذكروا هذا المذهب في كتب الفرق فليس في أقوالهم ما يعتدّ به فيحفظ وينشر ويتداول، والقصد من ذكرهم وذكر أقوالهم حصر الفرق الإسلامية التي ظهرت في ذلك الزمان⁴.

أنكرت الأمة على الجهمية قولهم في الصفات جملة وتفصيلا، ومسألة قولهم بخلق القرآن، أمّا الردّ على أقوالهم في الجبر فليس مما اشتغل المتكلمون بالردّ عليه كثيرا، وليس مما أجمعوا فيه على ضلالة الجهم وزينج الجهمية⁵، ويرجع ذلك إلى أنّ القول بالجبر كان مقبولا بينهم فبعض الفرق كانت تقول بأنّ الإنسان لا إرادة له وأنه مجبور على فعله وأنّ ما يفعله يحدث معه قضاء وقدر لا يملك دفعه أو تغييره.

ومن الفرق الإسلامية التي قالت بالجبر في تصور عقيدة القضاء والقدر، فرقة الأزارقة هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المكيّ بأبي راشد، إلى القول بالجبر، فبالنسبة لهم لا أحد يستطيع أن يعمل إلّا ما شاء الله وهذا يعني أنّ أفعال العباد مخلوقة⁶، والأزارقة هم أكثر فرق الخوارج عددا وأشدّهم قوة، ومن أقوالهم التي تميّزهم عن باقي فرق الخوارج هي تكفير من يخالفهم، ومن لم يقاتل معهم وإن كان منهم،

¹ - ينظر، النشار علي سامي، عقائد السلف، مرجع سابق، ص 21.

² - القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص 49.

³ - ينظر، النشار علي سامي، عقائد السلف، مرجع سابق، ص 19/18.

⁴ - ينظر، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد الطناجي، عبد الفتاح محمد جلولو، لبنان، دار إحياء الكتب العربية، 1964، ج 1، ص 94.

⁵ - ينظر، القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص 28. ينظر أيضا النشار علي سامي، عقائد السلف، مرجع سابق، ص 2.

⁶ - ينظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ج 1، ص 178.

واستحلوا قتل النساء والأطفال في الحروب ضدّ مخالفيهم، ووضعوا امتحانا لمن يريد أن ينضمّ إلى جيشهم¹.

فرقة الشيعة أيضا اختلفوا في فهم عقيدة القضاء والقدر، مثلا اختلفوا حول مسألة أفعال العباد على ثلاثة أقوال، فمنهم من ذهب إلى أنّ أعمال العباد مخلوقة وفصلوا في هذا فقالوا أنّ أفعال العباد اختيارية من جهة إرادة الفعل واضطرارية من جهة ارتباط حدوثها بتحقيق السبب²، وقولهم هذا قريب جدا من قول الجهم بن صفوان الذي وصلنا عن طريق الأشعري، فالإنسان من حيث قوة إرادة الفعل والاختيار هو حرّ ومن جانب تحقق إرادته في الواقع هو مجبور، وهذا القول يتناغم جدا مع الواقع الذي عاشه الشيعة منذ تولي معاوية للحكم، وإرادتهم واختيارهم لم يكن لمعاوية ولكن الأسباب والواقع كانت تجبرهم على ذلك، واختلفت أيضا الزيدية -وهي من فرق الشيعة- في مسألة أفعال العباد إلى اتجاهين، اتجاه يقول بالحرية واتجاه يقول بالجبر³.

كما يذكر البخاري في كتابه خلق أفعال العباد والرّد على الجهمية وأصحابه أنّ أناسا من أصحاب الرسول ﷺ يقولون كلّ شيء بقدر، أي أنّ كلّ ما يفعله الإنسان ليس بحريته وإتّما بخلق من الله، فحركات العباد وما يصدر عنهم من أصوات، وما يكسبون بأيديهم وما يكتبون بأقلامهم كلّها مخلوقة⁴، وروي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قوله: قال رسول الله ﷺ: كلّ شيء بقدر حتى العجز والكيس أو الكيس والعجز، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه فسّر قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ حتى العجز والكيس. وذكر البخاري الحديث عن ابن عمر بطرق أخرى، وزاد قول ابن عباس كلّ شيء بقدر حتى وضعك يدك على خدك⁵.

القول بالجبر إذن ليس مما أحدثه الجهم بن صفوان، وليس من الأقوال الخاصة بالجهمية فق، ففرقة الأزارقة التي أغلب أتباعها من القرآء كانت قبل الجهمية وكذلك فرقة الزيدية الشيعية، وأقوال

¹ - البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، مرجع سابق، ص79/78.

² - ينظر الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ج1، ص115.

³ - ينظر المرجع نفسه، ج1، ص148.

⁴ - البخاري محمد، خلق أفعال العباد والرّد على الجهمية، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط:3، 1990/1411، ص26.

⁵ - المرجع نفسه، ص26/25.

الصحابة التي يفهم منها القول بالجبر كلّ هذا يدعوا لمراجعة القول الأول الذي يذهب إليه العلماء في كون الجهم هو أول من دعا إلى الجبر وقال به، إلا إذا فسرنا قولهم هذا بأنه الأول باعتبار أن القول بالجبر صار له مذهب قائم يدافع عنه في مقابل المذاهب الأخرى، ولم يعد مجرد آراء مبثوثة بين أتباع الفرق المختلفة، وصار من يقول بالجبر يقول بنفي الصفات ويجعل الإيمان معرفة فقط، ويقول بخلق القرآن.

من الصعوبة بما كان أن يتحكم الباحث في المادة العلمية المتعلقة بالجهم والجهمية، فكتب التراجم لا تذكر الجهم ابن صفوان إلا كضال مبتدع وهذا مما يضطرّ الباحث أن يأخذ آراء الجهم من الخصم وإن كان في هذا مخالفة للموضوعية العلمية التي تقتضي الأخذ من كتب المذهب لا من كتب الخصم أو المخالف، وحتى الفرق التي أخذت عنه بعضا من أقواله لم تهتم بالترجمة له والتدقيق في نقل أقواله، فالمعتزلة التي أخذت عنه وكان مرجعا لفلسفتها في تأويل آيات الصفات من أجل الخلوص إلى التنزيه، ونفي إدراك الأبصار لله في الآخرة، ونفي أن يتكلّم الله كلاما حقيقيا حتى قالوا مثل قوله في خلق القرآن¹، لم يذكر الجهم إلا في معرض الردّ عليه في بعض ما يخالفهم فيه، إلا النزر القليل الذي يجده الباحث في بعض كتب الفرق عن أقواله²، ولا نجد تأويل الجهم للآيات التي تصرّح بالمشيئة للإنسان مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾³، ولا نجد أي تأويل للآية التي تذكر أنّ الله كلّم موسى عليه السلام، ويستغرب حقا كيف استطاع الجهم أن يقول بالجبر كما ينسب له، رغم كثرة الآيات التي تثبت حرية الإنسان وتثبت تحمله لمسؤولية فعل والذي يقتضي أن تكون له إرادة حرة وإلا كيف تفسر كلّ الآيات التي تنصّ على التكليف والآيات التي تنصّ الثواب والعقاب، وكيف نفى صفة الكلام عن الله مع وجود الآيات الواضحة الصريحة بأنّ الله كلّم موسى؟ هل تعمّدت مدونات المذاهب المخالفة التي نقلت آراء الجهم أن تسقط ذلك؟ أم أنّه تفادى الخوض في ذلك، فتنزيه الذات الإلهية وعدم جواز تشبيهها بأي من المخلوقين هي القاعدة التي يناقش ويؤوّل بالرجوع إليها الآيات القرآنية.

¹ - القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص 19.

² - ينظر، العلي خالد، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، المكتبة الأهلية، بغداد، 1965، ص 33.

³ - سورة الإنسان الآية 30.

من خلال البحث في التصور الجبري لعقيدة القضاء والقدر في المرحلة الأموية وذلك من خلال عرض أفكار القائلين بالجبر والتعرف على أعلامهم، ومناقشة آرائهم وفق السياق التاريخي الذي تطور فيه الجبر من توجه في فهم القضاء والقدر من زمن الصحابة، الذين قالوا به تأدبا مع الله عزّ وجل ولم يغالوا في قولهم بالجبر، إلى أن صار الجبر مقولة من مقولات الجهمية وصار منقسما إلى جبر خالص وجبر متوسط، ومن خلال كلّ ما بحث وذكر نخلص في هذا المطب إلى النتائج الآتية:

- الجبرية في الفكر الإسلامي من الناحية النظرية هي الاتجاه الذي يتصور أنّ الإنسان مجبر على أفعاله، لا إرادة له ولا كسب وأنّ الله هو الفاعل والخالق وظهر هذا التصور في الفكر الإسلامي قبل ظهور الجهمية، وكان القول بالجبر معتدلا لا ينفي عن الإنسان تحمل المسؤولية ولا يعتبر الإنسان مثل سائر المخلوقات التي لن تحاسب يوم القيامة، والمبالغة في القول بالجبر ظهرت في العصر الأموي على يدّ بعض الموالى الذين فهموا الدين وفق سقّهم المعرفي وخلفيتهم الثقافية التي نشأوا فيها، فتأولوا الآيات المتعلقة بالإرادة والمشية وفقا لترسبات اعتقاداتهم السائدة بأنّها تقول بالجبر الخالص، وأول من قال بالجبر وناقش فيه وعرض له الأدلة هو الجهم بن صفوان.

- وجد التفسير الجبري للقضاء والقدر البيئة المناسبة للانتشار في العهد الأموي وذلك بسبب المتغيرات السياسية التي عرفتتها الأمة الإسلامية بعد تغيير نظام الحكم من خلافة إلى ملك عضوض، وما انجرّ عن ذلك من رفض ومعارضة لهذا الملك الأموي الجديد، الذي وجد نفسه كنظام سياسي يحتاج لإضفاء الشرعية الدينية على ملكه كي يتمكن من نيل رضا العامة، ووجد في القول بالجبر في فهم عقيدة القضاء والقدر ما يخدم غايته، ومن جهة أخرى وجدت الجماهير الضعيفة المغلوبة على أمرها في الاعتقاد بأنّ ما يحدث ما هو إلّا قضاء وقدر وأنّها مجبورة على معاشته ولا تملك أن تغيره، وفي هذا القول مواساة لضعفها وعجزها عن تغيير ما ترى من كبائر سياسية وسلوك سياسي أدى إلى انحراف مقصد الحكم من الاستخلاف إلى الامتلاك، وما جرّ الملك من فساد وظلم في الأرض، فالأوضاع السياسية المشحونة في العصر الأموي ساهمت في تقبّل الناس لعقيدة الجبر، التي كانت توظفها السلطة في خطب الحكام .

- عمدت الدولة الأموية لتصفية الكثير من المعارضين السياسيين عن طريق رميهم بالطعن في الدين وإثارة الفتن، وهي بهذه السياسة تضرب عصفورين بحجر واحد تتخلص من المعارض، وتكتسب

شعبية لأنها تظهر بمظهر حامي الدين من الزنادقة وتضمن بهذا قتل المعارض دون أن يثور أتباعه ضدها وذلك خوفاً من أن ترميهم بالألقاب التي رمت بها شيوخهم .

- صعوبة دراسة التصور الجبري للقضاء والقدر لسببين الأول أنّ هذا المذهب ظهر ونشأ في العصر الأموي قبل عصر التدوين فلم تصلنا أي مدونة أو نص من أنصار هذا المذهب أو أنصار مذهب الجهمية كي تتمكن من بحثه بحثاً موضوعياً وفهم أكثر ما الذي أدى بهم إلى القول بالجبر رغم كثرة الآيات القرآنية التي تثبت للإنسان المشيئة والحرية التي تقتضي تحمله للمسؤولية واستحقاقه للعقاب والثواب الأخروي، والسبب الثاني أنّ القليل الذي وصلنا عن الجهمية والجبرية من أقوال وأراء وتعريف بأعلامهم وصلنا عن طريق الردود الموثقة في كتب الفرق التي عارضت أقوالهم ووصل بعضهم إلى حدّ تكفيرهم، لذا لا يمكن أن نسلم بكلّ ما جاء فيها لأنّ المخالف كثيراً ما يتحامل على من يخالفه الرأي، كما أنّه في الغالب لا ينقل لنا مذهب الخصم وإنما ينقل لنا لازم مذهب الخصم، وكما تقول القاعدة العقديّة لازم المذهب ليس بمذهب.

- القول بالجبر في القدر جاء نتيجة تراكمات معرفية تشكّلت في البيئات التي كانت تعرف ديانات سابقة قبل الإسلام، وحتى كنتيجة للعقيدة الجبرية السائدة في شبه الجزيرة العربية، فكأنّ القول بالجبر في تصور القضاء والقدر هو السقف المعرفي الذي فهمو به آيات القرآن المتعلقة بأفعال العباد، والتي بها فسروا بعض الآيات القرآنية التي يفهم منها أنّ الإنسان مجبر على الفعل لا اختيار له، إن قرأت بعيداً عن سياقها في القرآن وهذا الأمر ينطبق أيضاً على ما ذهب إليه الجهم بن صفوان مثلاً في فهم الذات الإلهية.

- هناك تناغم بين مفهوم الذات الإلهية عند الجهم بن صفوان وبين أقواله في أفعال العباد، فمدام قد ذهب إلى تعطيل الصفات وقال بالذات وذلك أنّه لا يجوز وصف الله بصفة تطلق على خلقه، فأثبت لله صفة الخلق والفعل فقط هذا يستلزم أن يكون رأيه في القدر رأي جبري لأنّه لا يمكن أن يعطي صفة للإنسان هي لله وحده، والإنسان على هذا ليس الفاعل الحقيقي ولا إرادة له لأنّ الفعل تسبقه إرادة فإثبات الإرادة قد يوهم بأنّ الإنسان فاعل حقيقة.

المطلب الثاني: مقولة الإرادة الإنسانية الحرة النشأة والأعلام .

كثر الخوض في القدر في الفترة الأموية وفي مقابل انتشار القول بالجبر خاصة بين أفراد الحكم الأموي، وتطور فكرة الجبر على يد الجهم بن صفوان من مجرد لفظ واعتقاد بين الناس بمعنى أن تمام الشيء وحكمه هو من الله إلى فكرة عقديّة عرضت لها الأدلة العقلية والتصورات التي بها فهمت الآيات القرآنية، والتي ملخص قولها في القدر أن الإنسان لا إرادة له ولا فعل له ولا قدرة، والفاعل القادر هو الله فقط، فكل ما يصدر من الإنسان هو يصدر من الله على الحقيقة . ظهرت فكرة جديدة تقدّم فهما مختلفا للقدر وتذهب إلى أن الإنسان هو الفاعل وأنه لا إرادة إلا بمعنى المشيئة وسبحانه أراد ما أمر به ولم يجعل أفعاله مخلوقة له بل أفعالهم تصدر منهم بإرادتهم واختيارهم وعرف أتباع هذا القول بالقدريّة¹.

القدريّة هم أصحاب القول بحرية الإنسان وأنه هو من يختار فعله، وذلك لأنّ له إرادة حرة وقدرة تمكّنه من إيجاد الفعل بمفرده الفعل وأنّ الله لا يتدخل في ذلك²، وهناك اتفاق بين المؤرخين أن معبد الجهني توفي سنة 80هـ أول من قال بالحريّة الإنسانية، وبأنّ الإنسان مختار في فعله وبعده غيلان الدمشقي³ وذهبت إلى هذا القول أيضا فرقة من الخوارج فقالت في القدر " أنّ الله فوّض الأعمال إلى العباد، وجعل لهم الاستطاعة إلى كلّ ما كلفوا، فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعا، وليس لله سبحانه وتعالى في أعمال العباد مشيئة، وليست أعمال العباد مخلوقة لله تعالى"⁴.

وهناك من أرجع ظهور القول بالقدر، بمعنى القول بحرية ومسؤولية الإنسان عن أفعاله إلى رجل مسيحي أخذ عنه معبد الجهني قوله في القدر⁵، وأطلق عليهم من خالفهم في القدر لقب القدريّة وذلك لأنّهم ينسبون أفعال العبد إلى قدرته وقدره هو بمعنى إتمام صناعته وإحكامه للفعل لا إلى القدر بمعنى فعل الله⁶.

¹ - ينظر: القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص 73.

² - أمين أحمد، فجر الإسلام- بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية-، مرجع سابق، ص 287

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 257.

⁴ - الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ج 1، ص 177.

⁵ - ينظر: ابن النديم، الفهرست، مرجع سابق، ج 1، ص 201.

⁶ - القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص 71.

اعتبر بعضهم لقب القدرية مذمة في حق من قالوا بالإرادة الحرة للإنسان، وأنّ هذا اللقب لا يصحّ أن يطلق عليهم، إنّما هو متعلّق بمن ذهب إلى أنّ السيئات مقدرة وأنّ الفعل لا يصحّ إلاّ أن ينسب إلى الله، ومن هذه الزاوية لا يستقيم أن يطلق لقب القدرية على غيلان الدمشقي ومعبد الجهني ومن سار على قولهما في القدر بالقدرية لأنّهم نفوا السيئات عن الله وجعلوا للإنسان إرادة بما يفعل السيئات فيعاقب أو يفعل الحسنات فيثاب، فمن الأولى أن يطلق لقب القدرية على من قالوا أنّه لا مقدّر للمعاصي إلاّ الله، مثلما سميت الخوارج محكّمة بسبب قولها لا حكم إلاّ لله¹.

تصور القدرية الأوائل عن القدر هو البذرة الأولى التي أدت إلى نشأت الفكر الإعتزالي، حيث أخذ واصل بن عطاء عن معبد الجهني وغيلان الدمشقي قولهما في القدر حتى عرفت المعتزلة هي الأخرى بالقدرية إضافة إلى أسماء أخرى مثل أهل العدل والتوحيد²، وكان هذا اللقب أكثر اسم أحبّ أن تعرف به بعد أن وضع واصل بن عطاء أصول المذهب الإعتزالي الخمسة، وحظي أصل العدل والتوحيد بالعناية الأكبر من حيث الشرح والتوضيح والمناقشة وعرض الدليل والردّ على الخصوم، "فالتوحيد هو معرفة ما اختصّ به الله تعالى عن باقي خلقه ومعرفة الصفات التي لا يشاركه فيها أحد سبحانه. والعدل هو العلم بأنّه سبحانه منزّه عن كلّ قبح، ومعرفة أنّ لا يفعل إلى الحسن وأنّ الأفعال القبيحة من ظلم وجور وسيئات هي مما لا يجوز أن يكون من خلقه سبحانه"³، فالعدل يقتضي أن يكون الإنسان حراً، ووتوحيد الله وتنزيهه يقتضي أن لا ينسب القبح إليه سبحانه.

ذهبت القدرية الأولى إلى أنّ الإنسان له إرادة وفعل يستحقّ بها الثواب والعقاب في الآخرة هي مشكلة العدل الإلهي التي طرحت في زمن مبكر من الفكر الإسلامي وذلك بسبب الأزمات السياسية التي أفشت الظلم ومنعت العدل، وقد ناقش المتكلمون المسألة في حلقات العلم في المساجد وأطلقوا عليها أسماء مختلفة فسميت بخلق أفعال العباد، والاستطاعة والجبر والاختيار والقضاء والقدر⁴ والتي

¹ - ينظر، البلخي أبو القاسم وآخرون، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تح فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية للنشر، ط:1، د.ت، ص165.

² - القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص71. ينظر أيضاً، البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، مرجع سابق، ص24.

³ - ينظر، الأسد أبادي عبد الجبار بن أحمد، الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص69.

⁴ - مذكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهاجاً وتطبيقاً، مرجع سابق، ج2، ص91.

تحوّلت من مقولة بسيطة واضحة تدعو إلى حرية الإرادة الإنسانية بمقتضى العدل الإلهي إلى أهم الأصول الاعتزالية تعرض في نسق كلامي تدافع عنه وتثبته مدرسة المعتزلة. فمن هم القدرية الذين دافعوا عن الحرية والمسؤولية في العصر الأموي؟ وما هو تصورهم عن أفعال العباد وما هي السياقات التي ظهر فيها هذا القول؟

أولاً: معبد الجهني:

معبد الجهني أول من قال بالقدر، جاء في صحيح مسلم كتاب الإيمان " عن يحيى بن يعمر قال: كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمان الحميري حاجين أو معتمرين، فقلنا: لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوقف لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب، داخلا المسجد.. فقلت: أبا عبد الرحمان، إنه قد ظهر قبلنا ناس، يقرؤون القرآن... وذكر من شأنهم، وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أنف، قال فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم براء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر، لو أنّ لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه، ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر"¹، يثبت هذا الحديث أنّ معبد الجهني هو أول من قال بالقدر، ولكنه يتضمن مفهوما آخر للقدر غير الذي انطلقنا منه في مطلبنا هذا، فالقدر ليس نفي حكم الله أو بمعنى القدر عند الدهريين، وإنما القدر كما سبق وذكر هو بمعنى أنّ للإنسان فعل وإرادة لتحمل مسؤولية الفعل وهذا من عدله سبحانه، وليس نفيًا للحكم الإلهي. فالحديث إذن يروي لنا قولاً عن معنى القدر غير الذي نجد في كتب الفرق وغيرها .

معبد الجهني (ت80هـ) وهو تابعي محدث، أول من قال بجزئية الإرادة، نشأ في البصرة وزار دمشق والمدينة المنورة، وكان له تلاميذ وأتباع كان على اطلاع دائم بالأحداث السياسية التي شغلت الناس في زمانه، وكان له رأيه وموقفه من السلوك السياسي الأموي، فأخذهم على ظلمهم وجورهم، وخرج عليهم في معركة ابن الأشعث حيث قتله الحجاج، ولم يصل إلينا من آرائه الكثير إلا قوله في القدر والاستطاعة، وأنّه كان أول من قال بإنكار الجبر في القدر، ودافع عن حرية الإرادة الإنسانية التي يرتبط

¹ - مسلم بن الحجاج القشيري النيسبوري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بثبوت قدر الله سبحانه، مرجع سابق، ج4، ص37، رقم:8.

بما تكليف الإنسان بالأوامر والنواهي الإلهية، حيث أنّ العمل بالأوامر وترك النواهي هو الذي يجعل الإنسان يستحق الثواب أو العقاب في الآخرة شيء يذكر¹.

كانت علاقة معبد الجهني مع الدولة الأموية متوترة حتى قبل مشاركته في ثورة ابن الأشعث، فقد حارب الحجاج في كلّ المواضع، وقيل أنّه تلقى شتى أنواع التعذيب من الحجاج حتى قتله، وروي أنّ عبد الملك بن هشام صلبه في دمشق، فعلاقته المتوترة مع السلطة لم تكن كافية لتشويه سمعته فقد عرف عنه بأنّه تابعي ثقة يشهد بصدقه في الدين وأمانته في الأخلاق، ولم يتهمه أحد بالكذب، إلا ما عرف من مخالفته للناس عندما كان أوّل من قال بالقدر في زمن الصحابة، واتبعه الناس في ذلك²، وقتله على يدّ الأمويين لم يكن بسبب قوله في القدر، إنّما قتل بسبب آرائه السياسية المعارضة لبني أميّ وإظهاره الخروج عليهم³.

إذن نحن لا نملك تفاصيل عن رأي معبد الجهني إلا أنّه قال بالإرادة الحرة وبالاستطاعة، وقد دفعه الوضع السياسي الذي انتشر فيه الظلم في الأمة إلى سؤال الحسن البصري حيث قال له: "يا أبا سعيد إنّ هؤلاء الملوك. يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال، ويفعلون...ويقولون: إنّما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال: كذب أعداء الله"⁴، فهو لم يستسغ أفعال السلطة كما لم يقبل أن تنسب فعلها إلى الله، أي أنّه سبحانه الذي حكم على الأمة بأن تظلم وينتشر فيها الفساد السياسي والاستبداد والظلم، وكان يدرك معبد الجهني عواقب نشر هذه المبررات بين الناس، حيث يبعث فيهم الخمول والتكاسل ويقعدهم عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتغير الوضع بأيديهم. وكان يرّد الجبر في فهم القدر ويعتبره من قول أعداء الله .

1 - ينظر مذكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهاجا وتطبيق، مرجع سابق، ج2، ص99.

2 - أمين أحمد، فجر الإسلام- بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية-، مرجع سابق، ص285.

3 - ينظر النشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص63.

4 - ابن قتيبة عبد الله، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ج1، ص441.

ثانيا: غيلان الدمشقي

هو ثاني من قال بالقدر بعد معبد الجهني، وكانت له صلة معه فقد وشهدا نفس الظروف، كما أنّهما ذهب نفس المذهب في القول بالقدر¹، قيل في غيلان أنّه كان وحيد زمانه في العلم قال القاضي عبد الجبار المعتزلي واصفا علمه بأنّ: "له من الرسائل إلى إخوانه ما يدخل في مجلدات، تشتمل على العدل والوعد والوعيد والدعاء إلى الله، والتزهّد في الدنيا"²، كما عرف بزهده ودعوته إلى توحيد الله وإقامة العدل، وقال عنه الحسن البصري "هو حجة الله على أهل الشام ولكن الفتى مقتول"³، ويفهم من قول الحسن أن غيلان من أصحاب العلم في بلده، وأنّ علمه هذا سيجلب له المتاعب التي تؤدي إلى قتله، كما بيّن قول الحسن المكانة التي يحظى بها العالم في العصر الأموي، وبالضبط العالم المعارض الذي لا يسكت على منكر والتي تكون نهايته القتل على يدّ الأمويين.

عرف غيلان بفصاحته وخطابته، كما عرف بتقواه وورعه، كان والده مولى لعثمان بن عفان رضي الله عنه، وهذا ما سمح له أن يعيش على مقربة من الصحابة وأن يتعرّف على بني أمية في سن مبكرة كما لازمهم في دمشق فكان أدري الناس بحالمهم وسياستهم، ومعرفته بهم هي التي أعطته الشجاعة الكافية ليقف ضدّ سياستهم ويعبّر عن رفضه لحكمهم، ويشهر معارضته لمسألة الجبر التي كانوا يستندون إليها لتبرير أفعالهم، وإن كان قد أخذ بنصيحة عمر بن عبد العزيز الذي أمره ألاّ يخوض في القدر، إلاّ أنّه عاد لطرح مسألة القدر وعرض تصوره ومفهومه لأفعال العباد، والمجاهرة بحرية الإنسان وتحمله للمسؤولية واستحقاقه الثواب والعقاب الأخرى⁴.

تذكر له كتب الفرق فرقة تنسب إليه وتسمى الغيلانية، وموقفه من القدر واضح كما تنقله لنا بعض الكتب من خلال مناقشته لعمر بن العزيز في مسألة القدر، فقال له: "هل وجدت يا عمر

¹ - ينظر، الشواشي سليمان، واصلا بن عطاء وأراؤه الكلامية، مصر، الدار العربية للكتاب، 1993، ص180/175.

² - البلخي وآخرون، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص230

³ - ابن المرتضى أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تح: سوسنة دلقر-قلزير، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1380هـ/1961م، ص26.

⁴ - ينظر أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي -مشكلة وحلّ-، مرجع سابق، ص26. ينظر، المعارف لابن قتيبة، مرجع سابق، 224،

حكيمًا يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه؟ أم هل وجدت رشيدًا يدعو إلى الهدى ثم يضلّ عنه؟ أم هل وجدت رحيمًا يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاقة؟ أم هل وجدت عدلًا يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وهل وجدت صادقًا يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟¹، فهو يقرر بالعقل أنّه مادام العقل يمنع وقوع الظلم من العادل، فمن باب أولى أن يمنع وقوعه من الله وهذا يقتضي أن يكون للإنسان إرادة حرة، فما كان الله ليظلم عبده بأن يقرر هو الفعل عنه ثمّ يحاسبه عليه، وما كان ليأمره وينهاه وهو لا يملك الطاقة والوسع لأداء الأوامر والانتهاه عن المعاصي، فكما جاء في القرآن فالله يكلف العبد حسب طاقته، فلما كانت الإرادة من طاقته كلف وكان مسؤولًا مستحقًا للثواب والعقاب، فمثلا ما كان الله ليكلف العاجز عن الجهاد بالجهاد، فكذلك ما كان ليكلف من لا إرادة له بالفعل ومكان ليحمله مسؤولًا، فهذه الأسئلة التي طرحها على عمر بن عبد العزيز توضح لنا موقفه ممن يقول بالجبر، ورأيه في القدر .

كان لغيلان موقفه الواضح أيضا من الأمويين وسياستهم، وصرّح بهذا الموقف أمام الملاء فقد طلب من عمر بن عبد العزيز أن يعينه على ردّ المظالم ويبيع الخزائن، وكان عمر بن عبد العزيز قد قرر أن يسحب من الأمويين كلّ أملاكهم التي أخذوها منذ تولي معاوية الحكم بغير حق، وافق عمر على طلب غيلان الذي كان ينادي في الناس ليردّ عليهم مظالمهم ويقول: "تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته، .."² وهذا النصّ إضافة إلى النصّ الأوّل الذي يظهر موقف غيلان في القدر يمكن أن نستنتج منهما رأيه في مسألة القدر ورأيه في الحكم في النقاط الآتية:

- يرى بأنّ الإنسان هو الذي يختار الفعل ويريده، وهو بهذا وافق قول معبد الجهني

- الخير والحسنات من الله والشر والسيئات من الإنسان .

- الاستطاعة في الإنسان تكون بسلامة وصحة الجوارح³

¹ - ابن المرتضى أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص26.

² - المرجع نفسه، ص26.

³ - ينظر أيضا أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي -مشكلة وحل-، مرجع سابق، ص26.

كانت أراء غيلان السياسية في الحكم هي السبب المباشر في إعدامه والتنكيل به من طرف الوالي الأموي ولم يقتل بسبب أرائه في القدر، حيث لو كان قوله بحرية الإرادة الإنسانية يستدعي قتله من الناحية الدينية، فالأولى أنّ يقرر عمر بن عبد العزيز قتله الذي تذكر لنا بعض الكتب أنّه كان ينهى الناس عن الخوض في القدر والقول بما يقول به غيلان الدمشقي وأصحابه دون أن يأمر بقتلهم أو اتخاذ أي إجراء ضدهم¹.

وقيل في سبب مقتل غيلان الدمشقي في عهد هشام بن عبد الملك بسبب الكتاب الذي كتبه إلى عمر بن عبد العزيز، عندما طلب منه أن يعينه على بيع الخزائن وردّ المظالم، فلما سمع هشام مقولته ورأيه في الأمويين غضب وثار لأهله وتوعد إن هو تولى الحكم يوماً أن يقتل غيلان، وحدث ما وعد به هشام بن عبد الملك لكن تنفيذ قراره بقتل شخصية مقبولة بين المسلمين لم يكن ليمرّ دون إحداث ضجة قد تتحول إلى ثورة ضدّ الحكم الأموي والذي كان في غنا عنها، فما كان من الحاكم الأموي إلّا أن أضاف على سبب تنفيذه لقتل غيلان مبرر ديني، ووجد في قول غيلان في القدر بالإرادة الحرة للإنسان المبرر الكافي وأخذ يروجّ لنشر نعوت تسيء لغيلان فلقب بأكثر لقب كانت تستعمله الدولة الأموية ضدّ من تريد قتله بسبب معارضته السياسية وهو لقب الزنديق الذي استعملته ضدّ غيلان، كما تعتمد منفذ حكم القتل في حق غيلان أن يذكره بالنقاش الذي دار بينه وبين عمر بن عبد العزيز ليظهر للناس ضعف حجة غيلان في القدر وليوهم الناس أنّه ينفذ حكم القتل فيه بسبب مقولته المحدثّة في الدين²، وليعضدّ موقفه أمر أحدهم بأن يسأل غيلان عن موقفه في القدر أمام الملأ، وعندما سكت غيلان ولم يجب أمر بقطع يديه ورجليه³.

تقدم لنا الروايات التاريخية صورة عن ثبات غيلان على موقفه في القدر أمام الحاكم الأموي، رغم ما تعرض له من تعذيب وتنكيل بجسده هو وصاحبة الذي كان معه، فقد قال في بني أمية بعد أن نفذ أمر قطع يديه "قاتلهم الله كم من حق أماتوه، وكم من باطل قد أحيوه، وكم من ذليل في دين الله

¹ - ينظر، ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج7، ص375.

² - ينظر، التصري عبد الرحمان بن عمرو بن عبد الله بن صفوان، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، لبنان، دار الكتب العلمية بيروت، ط:1، 1996/1417، ص163/162.

³ - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج4، ص219.

أعزوه، وكم من عزيز في دين الله أدلوه،¹ في هذه المقولة نفهم مدى وعي غيلان بالسياسة الأموية في استغلال مقولته في القدر لتبرير قتله وتأجيج الناس ضده، فهو في مقولته يبيّن سياسة تزييف الوعي المتبعة من قبل السلطة والتي تستعملها لجذب اهتمام العامة، حيث أنّها تروّج للباطل حتى يعتقد الناس أنّه حق، وتعلي من مقام ملايمت للعلم والدين بصله مدام يخدم مصالحها ويسكت عن سيئاتها، وتذل العالم المدافع عن الدين مدام معارضا لها منكرها عليها سياستها أمام الملأ، وهذه السياسة هي من مميزات الملك الذي لا يمتّ للخلافة بصله.

فمقتل غيلان بهذه الطريقة وبهذه المبررات كما تقدمه لنا الروايات التاريخية هو تصوير للصراع القائم بين السلطة والمعارضة في العهد الأموي، السلطة التي فقدت الكثير من قوتها التي كانت تستمدّها من عصبتها وثروتها، فغيّرت في سياستها من البحث عن سبل حكيمة لضمان وقوف العامة إلى جانب قراراتها كما كان يفعل معاوية، إلى البحث في سبل وحشية طاغية تضمن بها قمع الثائر والثورة وذلك بتخويف الناس، وكى تبيّض من سيرتها تبرر القتل الوحشي للمعارض بمبررات دينية تحرص على جعلها ظاهرة للعامة، وهذا ما لم يغفل عليه قاتل غيلان عندما سأله "كيف ترى ما صنع بك ربك؟ فالتفت غيلان فقال: لعن الله من فعل بي هذا؟"²، فهذا السؤال يذكر الحاضرين أنّ السبب في قتل غيلان هي مقولته المحدثّة في القدر.

ثالثا: واصل بن عطاء

واصل بن عطاء الشخصية الثالثة بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي عرف بالتقوى والورع والزهد، كما عرف بعلمه الواسع وبذكائه في مناظرة خصمه، وكان ملازما لمجلس الحسن البصري لا يفارقه، وهو من الموالي قيل أنّه ولد سنة 80هـ بالمدينة المنورة، وتوفي عن عمر يناهز واحد وخمسون سنة.³

كان واصل بن عطاء في عهد عبد الملك بن مروان تلميذا للحسن البصري أخذ عنه العلوم

¹ - ابن المرتضى أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص26.

² - المرجع نفسه، ص26.

³ - ينظر، المرجع نفسه، ص29

والأخبار، وكان للحسن البصري تأثير بالغ في تلميذه لدرجة أنّ الأمر التبس على صاحب الملل والنحل في تحديد رسالة منسوبة للحسن البصري أرسلها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، وفي مجمل إجابته يجد أنّ الحسن البصري يذهب مذهب القدرية في فمه للمسألة، وصاحب الملل يشكّ بأنّها لو اصل بن عطاء، لأنّ الحسن ما كان ليخالف رأي السلف في المسألة فالقدر خيره وشره من الله تعالى¹.

أثر واصل بن عطاء في الناس وكان له أتباع لقبوا بالواصلية، وكما اتبعه جعفر بن محمد الصادق وبعض من أئمة أهل البيت على قوله في القدر²، ويعتبر الحلقة الفاصلة بين تحول القول في القدر من آراء وأقوال تعرض في النقاشات مع المخالف تأثرت في نشأتها بظروف سياسية واجتماعية إلى نسق كلامي منظم وممنهج بعد أن أخذ عن أعلام القدرية معبد وغيلان، أقوالهم في الأسماء والصفات بمقصد تنزيه الله تعالى، وأضاف واصل أنّه ذهب إلى قولهم بسبب استحالة وجود إلهين، والقول بالصفة القديمة هو قول بوجود إلهين³، كما أخذ من القدرية قولهم بأنّ العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها، وبناء على هذا يستحق الثواب والعقاب في الآخرة، والله بهذا منزّه عن الشر والظلم، لأنّه لو خلق الظلم كان ظلماً، كما لو خلق العدل لكان عادلاً⁴، وقد سلك في تقرير هذه المسألة مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وقرر واصل هذا المسلك في القدر أو أفعال العباد كما صار متعارفاً عليها بين المتكلمين منذ تطور المسائل الكلامية وعرضها نسق كلامي، أكثر مما كان يقرر ويناقش قاعدة الصفات⁵، وتركيز واصل على مسألة أفعال العباد والتي أقرّها تحت قاعدة العدل يدلّ على البداية الأخلاقية لمسألة القدر أو أفعال الإنسان أو الحرية كما صارت متداولة في عصرنا.

عرض واصل أدلة أخرى وبصياغة عقلية أكثر اقتداراً لإثبات الإرادة الحرة للإنسان، فاعتبر أنّ الضرورة العقلية هي التي تمنع أن يريد الله من عبده خلاف ما يأمره به، أو يجبره على فعل ويثبه عليه،

1 - ينظر الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص 61.

2 - ينظر، ابن المرتضى أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص 34.

3 - ينظر، الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج 1، ص 60.

4 - المرجع نفسه، ج 1، ص 57.

5 - المرجع نفسه، ج 1، ص 61.

فبأي حق استحق العبد الثواب وليس هو من قام بالفعل، والعقل يقر استحقات الثواب للفاعل فقط، فلو قلنا بالجبر فلا قيمة للقول بالثواب، "فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية هو المجازى على فعله والله تعالى أقدره على ذلك كله. وأفعال العباد محصورة في الحركات، والسكنات، والإعتمادات والنظر، والعلم. قال: ويستحيل أن يخاطب العبد بإفعل وهو لا يمكن أن يفعل، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار على الفعل. ومن أنكره فقد أنكر الضروري واستدلّ بآيات على هذه الكلمات"¹.

فسرّ واصل بن عطاء رفض الناس لقوله وقول القدرية الذين سبقوه بأنّ الإنسان حرّ وهذا من عدله سبحانه، بأنّ الناس من طبعهم يحبون نسبة الخير لأنفسهم لينالوا المدح، التي جبلت النفس على حبه وطلبه، أمّا إن حدث سوء فمن طبع النفس أن تبرر بشيء أو أن تنسب ذلك السوء لغيرها كي تتفادى الذم الذي لا تحبّ أن يلحق بها، لهذا تجد الناس أميل إلى القول بالجبر حتى يفسّروا به سيئات ما كسبوا فمثلاً تجدّ الظالم يبرر بأنّ ما يمارسه من فساد على الناس أو على نفسه ما هو إلّا مقدّر عليه ولا يملك أن يغيّره أو يغيّر ما بنفسه، والمظلوم يبرر سكوته عن الظلم بأنه لا يحسن أن يغيّر مكروه قدره الله عليه ولا يملك أن يحسن حاله أو يغيّر من مقامه كضحية يمارس عليها الظلم، وهو بهذا لا يرى حقيقة الظلم الذي وقع عليه ولا يعرف كيف يبحث عن أسباب رفعه².

النقاش والجدال في القدر واختلاف الفرق فيه لم يمنعهم من التواصل مع بعض كأفراد يجمعهم الدين ولهم عدو واحد وهو المخالف في الدين، وتوجد نصوص كثيرة تعبّر عن أنّهم رغم اختلاف في فهم بعض المسائل العقدية إلّا أنّهم لم يصلوا إلى الخلاف ومن أمثلة ذلك عندما أرسل الجهم بن صفوان مؤسس فرقة الجهمية القائلة بالجبر في فهم القدر، إلى واصل بن عطاء ليعينه في مناظرته للسمنية التي طرحت على الجهم شبهة عجز عن الردّ عنها والمتمثلة في: "هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك هل علاقته بأيّها؟ قال: لا، قالوا: فهو إذا مجهول، فسكت وكتب بذلك إلى واصل فأجاب وقال: كان تشترط وجها سادسا وهو الدليل فتقول: لا يخرج عن المشاعر أو

¹ - الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص 61.

² - ينظر، ابن المرتضى أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص 35.

الدليل، فسألهم هل يفرقون بين الحيّ والميت والعاقل والمجنون فلا بدّ من نعم وهذا عرف بالدليل، فلما أجاوبهم جهم بذلك قالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم فخرجوا إلى واصل وكلموه وأجابوه إلى الإسلام¹، فهذا النصّ يجعلنا نفهم أنّ ما كان بينهم من اختلافات في فهم وتفسير المسائل الدينية في هذه المرحلة المبكرة من علم الكلام لم يكن خلافاً، وإنّما زوايا نظر مختلفة للمسائل العقديّة محكومة بالسقف المعرفي للناظر وبقدراته وملكاتة في تعقّل الكون وتدبّر القرآن وما وصله من أحاديث مروية عن رسول الله، وأنّ الأمر لم يتحول إلى خلاف يدعوا إلى الاقتتال في هذه المرحلة إلاّ في المواقف التي تدخلت فيها السلطة السياسية واستغلت الحدث لصالحاً لتصفية معارض أو تشويه سمعة فكرة أو مبدأ يهدد سلطتها.

القول بجزية الإرادة الإنسانية في فهم مسألة القدر هو رأي جديد بالنسبة لجغرافيا شبه جزيرة العرب وما جاورها، وقد لاقى هذا الرأي بعض الاستهجان والذي استغلته الدولة الأموية ليكون مبرر لقتل بعض المعارضين لسياستها مثلما رأينا مع غيلان الدمشقي، كما تمكّنت السلطة من التشويش على فكرة حرية الإرادة الإنسانية وجعلت الناس يعتقدون أنّها تعني نفي القدر الإلهي، بمعنى نفي الحكم عن الله ولذا أطلقوا على من قال بمبدأ الحرية وتحمل المسؤولية بمقتضى العدل الإلهي قدرية بمعنى نفاة القدر²، وكما رأينا فهم لا ينفون أن يكون الله هو المقدرّ لكن شاء أن يجعل للإنسان إرادة يختار به ما شاء الله على هذه الأرض، وذلك كي يستحق الإنسان الفوز في امتحان الدنيا أو الرسوب في هذا الامتحان يوم القيامة، كما نسبوا لأتباع هذا المبدأ أقوالاً غير التي قالوها³ سواء عن علم أو عن جهل تسببت فيها الإشاعات التي روّجت لها السلطة السياسية عن كلّ من يقول بجزية الإرادة التي تجعل السلطة السياسية تتحمل كافة المسؤولية فيما ارتكبته من كبائر دينية واجتماعية.

السياقات التي نشأ فيها القول بالإرادة الحرة للإنسان:

لا شيء يأتي من عدم في عالم الإنسان كل شيء يحتاج إلى تراكمات معرفية وأسباب ليظهر وينشأ، وكذلك هو الحال بالنسبة للأفكار والمفاهيم والتصورات بمختلف تخصصاتها، حتى تلك المتعلقة

¹ - ابن المرتضى أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص 34.

² - البلخي أبو القاسم وآخرون، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص 165.

³ - ينظر البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، مرجع سابق، ص 116.

بصميم الدين وهي علم العقيدة بكلّ مسائله التي تعتبر اجتهاد بشري في فهم ما يتعلّق بالأمور الغيبية من الدين، والفكر الإسلامي لم يكن بدعا من الأفكار الأخرى فبشريته عنصر حاضر فعال فيه رغم نسبه للديانة الخاتمة، فهو يبقى تفاعل إنساني مع القرآن والسنة قصد فهمها وتمثّلها في الحياة، والقول بالإرادة الحرة للإنسان في محاولة فهم القدر في العهد الأموي ومع بدايات علم الكلام كأول مجال للبحث في مسائل العقيدة، يتمّ عن تغيّر وتطور في الوعي الإنساني عند إنسان شبه الجزيرة العربية، الذي كان يعرف مبدأ الجبر قبل الإسلام - وهذا سنفضله في المبحث اللاحق - فكان يعتقد أنّ الإنسان مجبر على فعله وأنّ كلّ شيء بفعل من الله وتدخل منه، وكلّ ما في الطبيعة أيضا هو بتدخل مباشر وآني من الخالق، وهذا التصور لم يكن حكرا عليهم بل تشارك فيه كلّ المجتمعات الدينية، وبناء على هذا سنذكر من خلال ما سبق بحثه في أعلام القدرية وتصورهم لمبدأ الإرادة الحرة للإنسان السياقات التي ظهر فيها هذا القول في النقاط الآتية:

- السياق المعرفي: أو الظروف والأسباب المعرفية التي ساهمت وشاركت في تبلور فكرة الإرادة الحرة للإنسان والتي تتشكّل في أمرين هما:

أولاً: القرآن وهو المحرك الأول لعجلة التفكير الإسلامي وهو الموجه لها الذي يبيّن كلّ صاحب فكر عليه فكرته، فحياة المسلمين في العهد الأول لم تكن سوى محاولات في تفسيره وتدبره والعمل به، لكن لما كان القرآن مرآة الإنسان التي تريه ما وصل إليه وفق المقام الذي هو فيه وكان حمال أوجه يعطي لكلّ الوجه الذي يبحث عنه اختلف الناس في تدبره وفهمه فأخذ كلّ منهم ما رآه واعتقده صوابا،¹ ففتح على البعض بفهم وتصورات لم تكن معهودة في زمانهم، فأيات القرآن التي رسخت تحمّل مسؤولية الفعل في قلب غيلان ومعبد الجهني هي التي جعلتهم ينتبهون إلى أنّ هذا الكائن الذي اصطفاه الله ليحمل أمانته هو كائن أرقى من كلّ الكائنات وليس فقط بقدرته على التعقل والتعلم إنّما بإرادته الحرة ومشيعته التي أثبتها الله له في القرآن من أمثلة قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾² والآيات التي تؤكد على العدل الإلهي وتذكّر بأنّ القرآن جاء ليعلم الناس العدل

¹ - ينظر، التّشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص227/228.

² - سورة التكوّير، الآية29.

ويفشيه بينهم، جعلتهم يتجاوزون مقولة عصرهم بأن ما يفعله الإنسان لا سلطة له عليه ولا قوة وبأنه مجبور فيه ليس له حتى اختيار الفعل أو الترك، إلى مقولة جاءت نتيجة تشبعهم بآيات الثواب والعقاب التي تحمّل الإنسان مسؤولية فعله في الدارين، الدنيا بأن جعلت الفقه يحكم بين الناس، والآخرة حيث حكم المسيء وثواب المحسن بين يدي الله.

ثانياً: الثقافات والفلسفات الجديدة التي كانت حاضرة بقوة في المدن الكبرى ومعقل التطور الفكري في العهد الأموي، فسواء كان القول بالإرادة الحرة للإنسان ظهر في العراق بين تلاميذ الحسن البصري، أو ظهر في الشام على يد نصراني كان يخدم في بيت الخلفاء مع احتمال وإمكانية أن يكون القول بدأ في الظهور في العراق والشام في نفس الفترة¹، فإنّ الشام والعراق الحواضر التي تمثّل مناطق احتكاك المسلمين بأصحاب الديانات والفلسفات المختلفة هي التي كانت المكان الأنسب لظهور أقوال جديدة في مسألة القدر تبحث عن مفهوم جديد للقول في أفعال الإنسان مستفيدة من التراكمات المعرفية الجديدة في المنطقة.

- السياق السياسي:

كانت الأوضاع السياسية هي أكثر مؤثر في توجيه الحراك الكلامي للفرق الإسلامية منذ بداية مشكلة الإمامة وتحولها من خلافة لرسول الله في الأرض إلى ملك عضوض كما تبيننا في المباحث السابقة من هذا البحث، ويحضر السياسي وقوة في المسألة التي نحن بصدددها، فالطريقة التي عالج بها القائلون بالإرادة الحرة للإنسان موضوع القدر توضّح أمرين:

الأول: أن كثرة خطب الولاة والحكام التي تسند أفعالهم وسلوكهم إلى القدر وهذا ما يوضّحه هذا النص الذي يحفظ السؤال الذي طرحه معبد الجهني وعطاء بن يسار إلى الحسن البصري " يا أبا سعيد إنّ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال، ويفعلون، ويقولون: إنّما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال: كذب أعداء الله"²، ومثل هذه النصوص كثير في كتب التاريخ، والتي رسخت في لاوعي الناس أنّ فعل الإنسان مخلوق لله وأنّه سبحانه هو الفاعل في الحقيقة وأنّ الإنسان لا يملك أن

¹ - ينظر: أمين أحمد، فجر الإسلام- بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية-، مرجع سابق، ص 276.

² - ابن قتيبة عبد الله، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ج 1، ص 441.

يردّ هذا الفعل، وبهذا برر الأمويين كلّ المظالم والمخالفات التي ارتكبوها في حقّ النَّاس، بداية بتغيّر نظام الحكم ومرورا بتصفيّة المعارضين من الصحابة وأهل البيت، وأهم حدث سياسي استعانت فيه السياسة الأموية بهذا المفهوم للقدر لتهدأ الرأي العام عند مقتل الحسين بن علي - رضي الله عنها - على مرأى من النَّاس هو ومن معه، وقد برر الفاعل فعله بقوله: "...أبوك الذي قطع رحمي، وجهل حقي؟"، ونازعي سلطاني، فصنع الله به ما قد رأيت"¹، أي أنّ ما وقع للحسين بن عليّ هو من الله، وفي هذا القول كيل بمكيالين فيزيد ينسب للحسين قطع الرحم ومنازعة السلطان، لكن قتله هو للحسين يعتبره صنعة وفعل الله . - سنعرض بالتفصيل للسياق السياسي في المبحث اللاحق -.

- السياق الاجتماعي:

كان له سهم كبير في ظهور القول الجديد في القدر، سواء من ناحية الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها أعلام القول أو من ناحية تفشي الظلم كظاهرة اجتماعية نتيجة للممارسات الطبقيّة في المجتمع الأموي، وسنناقش الأمر بالتفصيل في المبحث اللاحق من هذا الفصل.

بعد أن عرضنا لمفهوم القدرية وقولهم في الإرادة الإنسانية الحرة، وسيرة أعلام هذا الاتجاه في تصور مفهوم القدر، وعرض السياقات التي ظهر فيها القول الجديد في القدر الذي يرى أنّ للإنسان إرادة بها يكون الفعل، وأنّ له اختيارا ومسؤولية تحوّله ليتحمل عواقب اختياراته وأفعاله، فيستحق الثواب أو العقاب في الدارين، نخلص إلى النتائج الآتية:

- إنّ البحث في القدرية الأوائل هو بحث في الشخصيات والأوضاع التي أفرزت أقوالهم وحددت توجهاتهم أكثر منه بحث في أدلتهم وحججهم، وذلك لاعتبارات منها أنّ مقولتهم خرجت للمجالس الكلامية قبل عصر التدوين، فلم يصلنا قولهم في القدر بالتفصيل بل وصلنا فقط قولهم أنّ الإنسان حرّ بإرادته ومسؤول عن أفعاله واختياراته، وأنّ مسؤوليته هي التي تجعله مستحقا للعقاب أو الثواب .

- القليل الذي وصلنا عن القدرية الأوائل وصلنا عن طريق كتب التاريخ والفرق والتي أغلب مدونيتها يخالفون القدرية في قولهم، فعرضوا قولهم في سياق الردّ عليهم، وهذا ما يضع البحث في مأزق

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج3، ص399.

موضوعية المصادر التي بين يديه، ويجعله خاضع لتساؤل ما مدى مصداقية ما وصلنا من آراء تخصّ المذهب القدري، إضافة إلى أنّ مسألة القدر في العهد الأموي في بدايات نشأت الكلام فيها كانت عبارة عن مناقشات ومجادلات دارت في حلقات العلم أو في مجالس الحكم بغرض بحث الكبائر السياسة المقترفة بمبرر القدر، ومن هنا احتاجوا لضبط مصدر الفعل الإنساني وكان هذا باهم الذي دخلوا منه للبحث في مسألة القدر الإلهي وما موضع الفعل الإنساني منه.

- القول بالإرادة الحرة أول من قال به في الفكر الإسلامي هو معبد الجهني ومن بعده غيلان الدمشقي، وأخذ القول عنهما واصل بن عطاء وفصل فيها وعرضها في نسق كلامي، فكان هو حلقة الوصل في القول بالإرادة الإنسانية الحرة وبنسبة أفعال العباد لهم وتنزيه الخالق عن السيئات، وبين بداية تطوره داخل المذهب الاعتزالي تحت مبدأ العدل .

- من خلال تتبع السياق المعرفي والسياسي والاجتماعي الذي تزامن وظهور القول بالإرادة الإنسانية الحرة يتضح للباحثين الحثيات التي دفعت بالقول الجديد في مسألة القدر داخل الفكر الإسلامي في العهد الأموي، إلى الظهور وشغل تفكير العلماء لفترة من الزمن .

المبحث الثاني: السياسة الأموية وتصور عقيدة القدر التآثر والتأثير

المطلب الأول: تأثير السلطة الأموية في مجرى جدلية عقيدة القضاء والقدر

انقسم الناس في المرحلة الأولى بعد انتهاء الخلافة الراشدة وبداية الحكم الأموي العضوض إلى اتجاهات و فرق مختلفة، يمكن تقسيمها على العموم من الناحية السياسية إلى فرقة معارضة للحكم الأموي سواء علنا أو سرا، وفرقة موالية للحكم الأموي.

كانت المدينة المنورة ومكة المكرمة في البدايات الأولى هي معقل المعارضة التي قادها كبار الصحابة رضوان الله حيث رأوا عدم أحقية الأمويين بالحكم وعدم شرعيتهم، وقد انضم الناس في غالبيتهم لهذه المعارضة وذلك لما تحمله من مؤهلات تمكّنتها من الحفاظ على المجتمع الإسلامي الذي أنشأه الرسول عليه الصلاة والسلام، هذا المجتمع الذي أراد الناس في ذلك الزمان استمراره وطالبوا بذلك طول فترة الحكم الأموي.

اتخذت المعارضة من المدينة ومكة والكوفة والبصرة مراكز كبرى لها، حيث تميّزت هذه المدن الكبرى بما تضمّه من اختلاف عرقي وثقافي، بسبب الوافدين الجدد على المجتمع الإسلامي من أعراق وجغرافيا وفلسفة وفكر مختلف، ولم يلبث هؤلاء المسلمين الجدد أن بدؤوا بالتفكّر في القرآن والسنة ومعالجة تساؤلاتهم اليومية في إطار ديني إسلامي، وهذا كلّه أدى إلى بداية خلق مرجعية جديدة تلتف حولها المعارضون أقوى من المرجعيات السابقة التي تمثّلت في الانتماء القبائلي والعشائري كما رأينا مع الخوارج في ثورتهم على الحكم الأموي، هذه المرجعية الدينية تستند على القرآن في شرعيتها، وهذا ما دّكر السلطة الحاكمة بالخطر الذي يهددها بسبب ضعف شرعيتها الدينية في الحكم، إضافة إلى سلوكها السياسية التي تؤلّب العامة عليها.

فما كان من السلطة الحاكمة إلاّ البحث عن مبرر شرعي تستند إليه. وكان هذا المبرر هو عقيدة الجبر، والذي وضعته ضمن خطة تنمّ عن الحنكة السياسية لمعاوية منذ توليه للحكم وذلك عندما أغدق على مجتمع المدينة المنورة بالعطايا والمال، وهذا ما استنتجه أيضا محمد عابد الجابري فقال أنّ معاوية "...راح يلتمس الشرعية لحكمه من القضاء والقدر من جهة، ومن العمل، من جهة أخرى، على استرضاء الناس بالتلويح لهم بإشراكهم في ثمار الحكم، خصوصا المادي منها. وهكذا نجده من جهة

يكرر في خطبه أنّ ما حدث من حرب بينه وبين علي بن أبي طالب، وما كان من انتصاره وانتزاعه الحكم، إنّما كان بقضاء الله وقدره، وبالتالي فالله هو الذي قضى بسابق علمه أن يتولى الأمويون الحكم لأنهم أهل له وأكثر الناس خبرة بشؤونهم¹، ونجحت هذه السياسة في التخفيف من ضغط العوام على الحكم الأموي، فما لبث هذا المجتمع الإسلامي أن تحوّل من مجتمع نائر ضدّ الحكم الأموي إلى مجتمع تتوفر فيه كلّ مظاهر الترف التي تبعث على الخمول والانشغال بملذات الحياة وغيض الطرف عن التجاوزات السياسية في السلطة الأموية، وما لبث أن انتشر اعتقاد بين الناس أن هذا الحكم الغير شورى ما هو إلّا قضاء وقدر من الله لا يملكون تغييره، أمّا من بقي ممن لم تنفع معه إيديولوجية الجبر أو إيديولوجية التعمّم في الملذات فقد اعتمدت السلطة الأموية على القوة الحربية القمعية لإسكات ثورته عليها الغير شرعي².

كانت السياسة التي سنّها معاوية القائمة على الجبر والمال الوفير والقوة هي السياسة المعتمدة في السلطة الأموية³ من بعده -إلّا ما كان من خلافة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه. وكانت مسألة الجبر هي الدعامة القوية التي استندت عليها الدولة الأموية لتثبيت سلطانها وإعطائه طابعا دينيا يمكنها من الارتقاء إلى الحكم الراشدي - كما اعتقد معاوية-، ولهذا السبب هناك من يرجع نشر فكرة الجبر إلى معاوية كما عبّر عن ذلك الجاحظ في قوله "وأما أصل الجبرية، فقد بيّنا فيما سبق أنّ مذهبهم حدث في دولة معاوية وملوك بني مروان، فهو حادث مستند إلى من لا ترضى طريقته.."⁴.

القول بالجبر كان يضمن للأمويين الحصول على الطاعة المطلقة، فلا أحد كان سيفكر في عصيان القدر الإلهي المتمثل في السلطة الأموية، أو الاعتراض عليه. وذهب آخرون إلى أنّ معاوية ليس هو من أحدث القول بالجبر إنّما استغلّ الجدل القائم حول مسألة القدر لصالحه، حيث "كانت مسألة الجبر في طليعة الأمور التي تفجرّ الجدل حولها ذلك لأنّ الحكم الأموي استغلّ الروح الظاهرة في بعض

¹ - الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:4، 2012، ص 82/83

² - ينظر أيضا، الصغير عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة المعرفية والسلطة السياسية - قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة - مرجع سابق، ص 47.

³ - ينظر، الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص 84.

⁴ - الهمداني القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، جمعه: أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق عصام الدين علي، صر، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، 1985، ص 9.

تصور القرآن استغلالاً مثيراً¹، فمعاوية حسب هذا الرأي تبني مفهوم الجبر الذي كان يستمد من الاعتقاد السائد عند العرب قديماً بالقدر إضافة إلى الاستناد لبعض آيات القرآن التي يفهم منها الجبر الذي يخدم السياسة الأموية .

استغل معاوية الجبر ليدعم به شرعيته الناقصة مقارنة بشرعية الخلفاء الراشدين، والشرعية التي كان يملكها آل بيت النبوة وعدد من الصحابة ممن تتوفر فيهم شروط الحكم، أكثر ما تتوفر في معاوية والأسرة الأموية، كما أنّ عقيدة الجبر تمكّن السلطان الأموي من تحقيق الطاعة المطلقة وكذا تشتيت الناس الملتفتين حول المعارضة وذلك بتشكيك قلوبهم وإقناعهم بأنّ معارضتهم للسلطان الأموي وخروجهم عنه هي معارضة للإرادة الإلهية²، وأنّ " تفويض السلالة الجديدة بالحكم أمر يمثل إرادة الله موضوع "مشيئته" كي تستوفي الشروط اللازمة لوجود أمة إسلامية حقاً"³ .

عندما نتحدث عن اعتماد دولة على مفهوم عقدي بأهمية القضاء والقدر عند المؤمن يجدر بالباحث أن يتساءل أي تصور للقضاء والقدر تبنت الدولة وأرادت أن تقنع به الناس؟ والإجابة عن هذا السؤال تكمن في التعرف على مفهوم الجبر الأموي وذلك من خلال الخطب السياسية التي ألقاها الحكام والولاة خاصة في فترة الدولة الأولى والتي تقدّم لنا تصوراً عن الجبر الأموي.

استعان الأمويون منذ البداية بعقيدة الجبر لتثبيت حكمهم وإضفاء الشرعية عليه لإقناع الناس بحكمهم، لذا نجد خطبهم السياسية مفعمة بالمصطلحات الدينية الدالة على الجبر والاستعانة بالآيات القرآنية التي يفهم منها الجبر الذي يخدم السلطة الأموية، وكذا استعمال لفظ خلافة الله لتذكير الناس أنّ السلطان الأموي ما هو إلاّ بأمر من الله⁴. وهذه خطبة لمعاوية في آخر حياته والتي قدّمها على شكل تحليل لشخصية الخلفاء التي تظهر في طريقة حكمهم ومن خلال تصوره عن الحياة، وكيف أنّه برر إقباله على الدنيا في الحكم بأنّ الله قدّر عليه ذلك، وبأنّ حكمه ما هو إلاّ ملك بقدر من الله، حيث قال: "...رحم الله أبا بكر لم يرد الدنيا ولم ترده الدنيا، وأمّا عمر - أو قال ابن حنتمه - فأرادته الدنيا ولم

¹ - مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجاهلية ونشأة صدر الإسلام، مرجع سابق، ص 622

² - ينظر: أيضاً مبارك زهير فريد، أصول الإستبداد العربي، مرجع سابق، ص 208.

³ - اورفوا دومينيك، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، تج: رندة بعث، مصر، المكتبة الشرقية، ط: 01، 2010، ص 93.

⁴ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 5، ص 169.

يردها، وأما عثمان فأصاب من الدنيا وأصاب منه، وأما نحن فتمرغنا فيها، ثم كأنه ندم فقال: والله إنّه لملك أتانا الله إيّها"¹، هذه الخطبة لمعاوية تبين كيف أنّ معاوية برر مخالفته للراشدين في الحكم هو أمر قدر من الله، فمعاوية كان يدري جيدا أنّ الناس ما كانوا ليغفروا له وللحكام من بعده الخروج بالدولة الإسلامية من دولة تحكم الدنيا بمقصد تفعيل الدين فيها بشرائعه وآدابه التي تعلّم النفس أنّ تقبل على الدنيا بإعمارها وإصلاحها لا بخرابها وإفسادها والإسراف فيها، لذا تدارك اعترافه بالإقبال على الدنيا بأنّه قدر من الله ما كان الله أن يغيره، وقس على ذلك، أي أنّ كلّ أعماله وسياسته في المسلمين هي قدر من الله بداية بقتال علي عليه السلام على الإمامة وتحويلها إلى ملك عضوض وانتهاء بتبديل طريقة الحكم من الشورى إلى التوريث.

وعلى نفس المبررات الجبرية اعتمد والي معاوية عندما على البصرة، فقال في خطبته: " ...نسوسكم بسطان الله الذي أعطانا، ونودعكم بفيء الله الذي خوّلنا، فلنا عليكم السماع والطاعة فيما أحببنا... فادعوا بالصلاح لأئمتكم فإنهم ساستكم المؤيدون لكم ... ولا تشربوا قلوبكم بغضهم ..."³²، فزياد هنا ينسب كل أمر سلطانه كوالي إلى الله، وذلك ليحصل على الطاعة والإذعان، فبطريقة القياس مدام سلطاني من الله وعطائي هذا الهي فطاعتكم لي بما سأحكم وفيما سأنفق هي طاعة لله، وهذا توظيف جيد للقدر بمفهومه الجبري لاستتباب الأمر له في ولايته. وكان يبرر بالقدر حتى تنصيبه وتعيينه لبعض الصحابة على بعض الشؤون، فبالإضافة إلى كسب رضا الناس بتقريب الصحابة وتعيينهم على رأس بعض المهام فهو يذكر الصحابي أنّه عينه بقدر من الله وإرادة منه⁴، وأنّ الأمر لا يتعلق باستحقاق الصحابي لذلك، فكأنّها رسالة مبطنة للصحابي والحاضرين في مجلسه أنّ الشرعية لا تكتسب من صحبتك للنبي عليه الصلاة والسلام بل من كون محلك ومقامك هو قدر من الله، وهذا تأكيد للشرعية الأموية التي جاءت من القدر لا من الشرعية التي كانت للخلافة من قيامها على الدين ومن صحبة الرسول والعمل بسنته.

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص332.

² - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج05، ص220؛ الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر،

البيان والتبيين، تحقيق: عبد الإله محمد هارون، مصر، مكتبة الخانجي للطبع والنشر، ط:7، 1998، ج2، ص64.

³ - المرجع نفسه، ج2، ص64.

⁴ - ينظر، الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص225.

في موضع آخر يرسل زياد بن أبيه إلى معاوية رسالة مليئة بتوظيف عقيدة الجبر التي يؤمن بها كسياسي أموي خادم للدولة الحاكمة، حيث يخبر ويدكر معاوية في الرسالة أنّ الله قدر له حكم البلاد والعباد، وانتصاره على كلّ من يريد عدوانا عليه، فمن "... خالفوا أمير المؤمنين وفارقوا جماعة المسلمين ونصبوا لنا الحرب، فأظهرنا الله عليهم وأمكنا عليهم..."¹، فانتصارهم على المعارضة هو انتصار من الله على كلّ من يعارض قدر الله المتمثل في الحكم الأموي.

كان الجبر هو الحاضر لتطويع الناس لأخذ البيعة ليزيد بعد معاوية رغم ما عرف عنه من أخلاق حسب ما تنقله الكتب مما ذكر في ثنايا هذا المبحث في مطالب سابقة، وقيل في ذلك: "...وكتب بيعته إلى الآفاق وكان عامله على المدينة مروان بن الحكم فكتب إليه يذكر الذي قضى الله به على لسانه من بيعة يزيد ويأمر بجمع من قبله من قريش وغيرهم من أهل المدينة ثم ليبيعوا يزيد..."²، حيث اعتبر بيعة يزيد قضاء من الله على لسانه - أي معاوية -.

كما تتجلى مظاهر الإستراتيجية الجبرية الأموية في كثير من النصوص التي نقلتها كتب التاريخ الإسلامي خاصة في أكبر مرحلة لجأ فيها الأمويين لتوظيف عقيدة القضاء والقدر لصالحهم في فترة حكم يزيد بن معاوية ليبرر أفعاله خاصة قتله للحسين بن عليّ عليه السلام " هو إرادة الله عزّ وجل: وأنّ ما قدره سيكون وإن أجمع الناس كلّهم على ردّه فسينفذه الله، لا راد لحكمه ولا لقضائه"³، كما وتبرر المشاركة في الجيش الذي قاتل الحسين بن عليّ بأنّه عمل شيطاني قدري لا قدرة للإنسان على ردّه " ولقد عرفتك الآن حين رأيتك، فقال لي لا تُعدم بصرك، ما أثبت نظرك! كان ذلك أمر الشيطان، أما إنّه قد بلغني أنه كان أمرا صالحا. ولقد ندمت على تلك الضربة..."⁴

استمرت السياسة الجبرية في كلّ مراحل الحكم الأموي -إلا مرحلة الخليفة عمر بن عبد العزيز-، كانت هذه السياسة هي الداعم الوحيد للحكم الأموي ولحكامه الذين كانت تصرفاتهم وأحكامهم مخالفة لمقصد الخلافة الإسلامية التي تنشُد صلاح الدنيا بتمثل الأخلاق الدينية التي حفظها القرآن وبلغ

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص272.

² - ابن قتيبة عبد الله، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ج1، ص277.

³ - الصلابي علي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانحيار، مرجع سابق، ج1، ص458

⁴ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص259

بما رسوله الكريم وسعى الخلفاء من بعده لتمثلها بما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ففكرة الجبر وحدها هي التي جعلت الناس يرضون بحكام بني أمية وأسكتهم عن تغير واقع الحكم، وهذا واضح في ردود بعض الحكام الأمويين على من يخالفهم ولا يرضى بحكمهم فهم يتمسكون دائماً بكون ملكهم هذا ما هو إلا منحة إلهية لا يملك أحد من الناس أن يمنعها عنهم، مهما سعى إلى ذلك¹. وكانت خلاصة قولهم في الجبر أنّ ما يصدر من الحاكم أو الوالي الأموي ما هو إلا قضاء من الله².

كان القول بالجبر هو الأقوى أيضاً لردع الثورات التي كانت تقوم ضدّ الحكم الأموي في ولايات مختلفة، فبمجرد خروج جماعة من الناس ضدّ الأمويين ما على الوالي إلا أن يذكر الناس بأنّ الحكم الأموي قضاء وقدر وأنّ الخروج عنه هو خروج عن قضاء الله وقدره، وهو عصيان للمشئئة الإلهية التي اختارت حكام بني أمية ليسوسوا المسلمين، وما عليكم إلا الإذعان والطاعة للمشيئة الإلهية³.

وفق معاوية جدا في اختيار عقيدة الجبر كركيزة تبريرية تشريعية للحكم الأموي، فقد تغلغل هذا التصور الجبري للقضاء والقدر بين أغلب الناس وتمكن من قلوبهم حتى عجزوا عن رد العدوان والظلم عن أنفسهم، واستسلموا لهذا مبررين الأمر بنفس تبرير حكامهم وولاتهم، فافتنعوا وآمنوا أنّ الظلم المسلط عليهم هو قضاء من الله، وأنّ سلوك حكامهم المخالف للأخلاق الإسلامية ما هي إلا مما قضاه الله عليهم وقدره⁴، فنجد أحدهم وقد استشهد ببيت شعري يبين أنّ القدر لا ترده حلية أو ذكاء أو سعي، مثلما ظنّ أحدهم أنّه قد يتغلب على الحجاج إن ثار ضدّه، فقال الشاعر:

يا أعور العين فديت العورا كنت حسب الخندق المحفورا
يردّ عنك القدر المقدورا ودائرة السوء أن تدور⁵.

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص 537.

² - المرجع نفسه، ج5، ص177.

³ - ينظر، المرجع نفسه، ج7، ص285. ينظر، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، 1982 ج5، ص263. ينظر: البلاذري أبو العباس احمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، مرجع سابق، ج2/6، ص227.

⁴ - ينظر: الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص224. ينظر أيضا: ابن عبد ربه، العقد الفريد، مرجع سابق، ج4، ص450.

⁵ - المرجع نفسه، ج6، ص392/393.

يستخلص من النصوص التاريخية التي تنقل خطب الحكام والولاة في الفترة الأموية، أنّ القول بالجبر بالمفهوم السليبي هو بدعة أموية ابتدأها معاوية في المجتمع الإسلامي، وسار عليها كلّ حكام بني أمية إلا الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهذا ما ذهب إليه المفكر عليّ سامي النّشار حيث قال: " كان معاوية يعلن الجبر في الشام (ثم حدث رأى الحجيرة من معاوية، لما تولى على الأمر ورأهم لا يأترون بأمره، فجعل لا يمكنه حجة عليهم وأوهم أنّ المنكر لفعله، قد ظلمه، فقال أو لم يري ربي أني أهلا لهذا الأمر، ما تركني وإياه... ولو كره الله ما نحن فيه لغيره... ومرة ثانية لا يجد حجة لسلبه الخلافة من بني هاشم، فيضيف الأمر إلى الله تعالى وإرادته (أنا خازن من خزان الله تعالى، أعطى من أعطاه الله، وأمنع من منعه الله تعالى، ولو كره الله أمرا لغيره)..... ومرة أخرى يقول: (إنّما أقاتلكم على أن أتمر عليكم. وقد أمرني الله عليكم) وحدث من ملوك أمية مثل هذا القول) ... كان الجبر حينئذ دعوة سياسة استخدمها بنو أمية ضدّ العلويين وضدّ جمهور المسلمين كله (نشأ في بني أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام، ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه)"¹.

التوظيف السياسي لفكرة القدر بدأ مع الأمويين كأول ملك بعد الخلافة الإسلامية الراشدة، لكن مفهوم الجبر كان قبلهم كما سبق ورأينا في مطالب سابقة، وكان هو القول المنتشر أكثر من القول بالحرية، وكان هذا المفهوم هو المعول عليه إن صحّ التعبير لتبرير كثير من المآسي التي شهدتها الناس في ذلك الزمان، فنجد الحسن بن علي رضي الله عنهما، يرد على من عارضوا استسلامه لمعاوية وتسليمه الإمامة بقوله: "... ولو كنت بالحزم في أمر الدنيا، وللدن أعمل وأنصب ما كان معاوية بأبأس مني بأسا وأشدّه شكيمة ولكان رأيي غير ما رأيتم ولكني أشهد الله وإياكم أنّي لم أرد بما رأيتم إلاّ حقن دماءكم وإصلاح ذات بينكم فاتقوا الله وارضوا بقضاء الله وسموا الأمر لله والزموا بيوتكم"²، فالحسن عليه السلام يصنّف أسباب تفوق معاوية عليه إلى أسباب تتعلق بقوة معاوية وأخرى تتعلق بشخصية الحسن التي ليست في شدّة شخصية معاوية وحنكته السياسية، وأنّ معارضة الحسن عليه السلام لمعاوية ستدخلهم في حرب تنتهي لصالح معاوية، ورغم هذا التحليل المنطقي العقلي للحسن عليه السلام للأسباب التي دفعت به للاستسلام لمعاوية إلاّ أنّه ينهي كلمته بردّ كلّ شيء إلى القضاء والقدر، أي أنّ الله قدر للأمة ما يحصل معها من

¹ - النّشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص232.

² - ابن قتيبة عبد الله، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ج1، ص261.

استبداد الحكم والملك العضوض الذي يمثله معاوية على حساب الإمامة التي كانت ستستمر في الحسن ومن يستحقها من الصحابة.

استغل الأمويون ذلك اللبس الذي يعتري الإنسان البسيط الذي يخلط بين قدرة الله وقدره، وبين قدرة السلطان¹، فالله حاكم غير محدود الإرادة ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾²، والناس جميعا لا إرادة لهم بين يديه، ويجب أن يكون على يقين من أن إرادته لا يمكن أن تقاس بالإرادة الإنسانية المحدودة بمحدود متنوعة، والقدرة الإنسانية أمام الإرادة الإلهية المطلقة، وقدرته التي لا عنان لها حتى أن هذه تتسع إلى درجة تحديد إرادة الإنسان فالإنسان لا يستطيع أن يريد شيئا إلا في الاتجاه الذي يعينه الله لإرادته حتى في سلوكه الأخلاقي، وإرادته من هذه الناحية محدودة بالقدر الأزلي.

أمام فكرة الجبر بالمعنى السلبي والتي روج لها الأمويين واستعانوا بها ليبرر أفعالهم، ظهرت فكرة القدر كردة فعل لتنتقل من إنكار السلوك السياسي الأموي، خاصة بعد مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، إلى إنكار اعتقاد الجبر فيما يتعلق بأفعال الإنسان، فبالنسبة لهؤلاء الحاكم مسؤول عن سلوكه وهو حر في تقريره وأن الله لم يجرها على يديه كما كان يزعم الكثير منهم في خطبه السياسية³، وبهذا ظهر الجدل في القدر بتحريك سياسي بعيدا عن الجدل الكلامي في بداياته.

لم يكن تأثير السلطة الأموية في سياق تشكّل مسألة القدر متعلق بصياغة التصور العقدي للمسألة ومكانها ذلك، فتأثيرها كان على سبيل المثال في اختيارات الناس للمذهب على حساب آخر، وذلك بتأييد مذهب على حساب آخر أو تصور عقدي للقضاء والقدر على حساب آخر، وهذا كان دأب السلطان في كلّ زمان، حيث كان لكلّ دولة مذهب عقدي تدعمه وتيسر انتشاره وقبوله بين الناس وذلك إما بنشر كتبه أو بإعلاء أفكاره بالسماح للدعاة للمذهب بنشر أفكارهم في المساجد وغيرها⁴، ويظهر تأثير السلطة الأموية في عقيدة القضاء والقدر من ناحية الطريقة التي تحرك بها النقاش حيث انطلق من مرتكب الكبيرة فبحثوا في الفعل الإنساني وتساءلوا هل هو من يخلق الفعل؟، وهذا

¹ - ينظر، أيضا دزيهر جولد، العقيدة والشريعة، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، مرجع سابق، ص 89.

² - سورة الأنبياء، الآية 23

³ - ينظر أيضا، التشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 232

⁴ - ينظر، الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج 1، ص 56.

كان في إطار بحثهم عن مصير الحكام الأمويين وعن أفعالهم التي تخالف الشرع والتي كان من المفروض أن يبعدوا عن مناصبهم بسببها .

السياسة الأموية السلطوية استعانة بعقيدة القدر لتبرير الكثير من سلوك الخلفاء وكذا لتبرير التغيرات التي حدثت في الأمة منذ مشكلة الإمامة وتغيرها من الخلافة إلى الملك، وكان مذهبها في فهم القدر هو الجبر، كان القول بالجبر السلبي منتشرا أو هو السائد في شبه جزيرة العرب قبل الإسلام واستمر بعده، لذا نجد أنّ بني أمية برروا قتلهم للجهم لقوله بنفي الصفات وليس قوله بالقدر لأنه يوافقهم في ذلك، لكن المختلف أنّ بني أمية يروجون ويعرضون القدر بمفهومه السلبي بمعنى أنّه أيها الإنسان ليس لك إلا أن تخضع وتستسلم لما أنت فيه لأنه بقدر من الله وهذا حكم الله عليك، وهذا ما لم يذهب إليه الجهم خصوصا وأنه قتل حقيقة بسبب ثورته على الأمويين.

ثار الجهم بن صفوان على الأمويين لاعتقاده بأنّه مجبر لله فقط وليس لسultan سواه وهنا الفرق بين الجبر السياسي الأموي والجبر الجهمي إن صحّ التعبير . هذا الجبر الذي يفهم من قول عمر بن الخطاب عندما أرسل عمر بن الخطاب إلى أبي عبيدة يدعوه في طاعون عمواس " وإني في جند من المسلمين لا أجد في نفسي رغبة عنه، فلست أريد فراقهم حتى يقضي الله فيّ وفيهم أمره وقضاءه"¹، الذي يرى أنّ القدر أو الجبر هو قوة يشعر بها الإنسان وأمان يسكن الروح حين تستحضر أنّها خاضعة للقدرة الإلهية التامة والمطلقة، لذا الجبرية كانوا ثائرين على الظلم السياسي والاجتماعي الذي تسبب به الحكم الأموي عندما سنّ الأبوية في السلطة والعرقية في المجتمع، وهذا عكس عقيدة الجبر التي نجحت السلطة في الترويج لها وفي إقناع العامة بها حتى تحاذلوا عن تغير واقعهم، ففكرة الجبر التي أرادتها السلطة هي التي تجعل الإنسان يعتقد أنّه كائن عاجز خاضع لواقع اختاره الله له ثم يحاسبه عليه، فما على الناس إلا أن ترضى بكلّ الظلم الذي لحق بهم وذلك لأنهم لا يملكون تغيير ما اختاره الله لهم، ففي النهاية الفكرة المؤثرة والمحركة للعامة هي فكرة الجبر التي أرادها الأموي السلطوي وليست الفكرة التي أرادها العالم الجبري الثائر الذي لا يخاف السلطان لأنه يعتقد بالجبر كقوة روحية تذكّر الإنسان بأنه ليس مجبرا إلا أمام خالقه.

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 4، ص 61

أما على مستوى التنظير لمسألة القدر فيظهر التأثير السياسي الأموي على المسألة مع بداية عهد التدوين والذي حظيت فيه المسائل الكلامية بكثير اهتمام لما تمثله من مرابطة للحفاظ والدفاع عن قواعد كلِّ مذهب عقدي كان قد اختلط على الناس القول بالجبر العقدي والجبر السياسي والذي استغل كقاعدة دينية لقيام واستمرار السياسة الأموية¹، خاصة مع ظهور القدرية في مركز قوة بعد أن تبنتهم الدولة العباسية، فنظر المتكلمون في ذلك الزمان إلى الجبرية نظرة سلبية وصلت بهم إلى اعتبار قولهم في القدر نسبة القبح لله عزّ وجل، وعلى هذا ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى إلزام الجبرية بنسبة القبح إلى الله، وذلك لأنها اعتبرت أنّ كل ما يصدر من فعل عن الإنسان هو قدر وقضاء من الله سبحانه، وبقولها هذا فهي تنسب القبح له عزّ وجل وذكر هذا في سياق حديثه عن ما خالفت الجبرية القدرية حيث قال: "...وقد خالفنا في ذلك الجبرية، وأضافت إلى الله كلّ قبيح"².

التحول الذي عرفه المسلمون في فترة خلافة عمر بن عبد العزيز من زمن الحكم الأموي والذي كان له تأثير إيجابي على مستوى المجتمع أو العامة كان له في المقابل تأثير سلبي على مستوى الحكم الأموي، فالسياسة الجديدة التي تبناها عمر بن عبد العزيز أظهرت ضعف الأيديولوجية الدينية التي يقوم عليه الحكم الأموي والتي جعلت من الحاكم خليفة لله، ينصّب ولاته بقدر من الله، فالخليفة عمر بن عبد العزيز الذي عرف بورعه رفض هذا الاعتقاد الذي يخالف القرآن والسنة، والذي تعمدت الدولة الأموية نشره لتفرض حكمها على الناس بمختلف الوسائل، سواء الدينية أو غيرها فقد تمكّن والي معاوية من تقوية سلطانه وذلك من خلال إظهار الحرص على إقامة أركان الدين الإسلامي، حتى وصل به الأمر إلى قتل من لا يصلي، وتمكّن هذا الوالي من تقوية دعائم الحكم الأموي وإظهار سلطان معاوية بن الناس كما وصف الطبري الأمر: " كان زياد أول من شد أمر السلطان وأكّد الملك لمعاوية وألزم الناس الطاعة..."³، كما أنّه استعان بصحابة رسول الله ﷺ وذلك بملازمتهم في مجالسهم وتردده على المسجد والحرص على معاقبة تارك الصلاة⁴. هل هو حرص من وال أموي على الدين؟ أم هي حيلة

¹ - مبارك زهير فريد، أصول الإستبداد العربي، مرجع سابق، ص 173.

² - بن أحمد عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مصر، مكتبة وهبة، ط3، 14116/1996، ج: 02، ص 301.

³ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 5، ص 220.

⁴ - ينظر، المرجع نفسه، ج 5، ص 225/224.

سياسية لتقديم الدولة الأموية بمظهر حامى الشريعة؟، هذا شعر منقول يبيّن ويلخص لنا الإستراتيجية الأموية للحفاظ على شرعيتها منذ البداية، قال الشاعر في زياد بن أبيه والي معاوية:

أخوك خليفة الله بن حرب وأنت وزيره نعم الوزير
تصيب على الهوى منه و تأتي محبك ما يجن لنا الضمير
بأمر الله منصور معان إذا جاز الرعية لهم حلب عزير¹

رفض عمر بن عبد العزيز ومعارضته لسياسة الملوك الذين سبقوه من بني أمية، شكّل تهديدا على الدولة الأموية التي سرعان ما تبنت سياسة جديدة بعد وفاة الخليفة عمر بن عبد العزيز، حيث ازداد اهتمامها بالفقهاء وكذا بتطور العلوم الإسلامية التي نمت في ظلّ القرآن الكريم والحديث النبوي، فقد شجعت السياسة الأموية الكتابية على تحفيظ القرآن ودفعت بالمشغلين بالحديث النبوي إلى الانتقال بالحديث من الرواية الشفهية إلى مرحلة التدوين²، هذه العملية التي تمت بحضور رجل السياسة طرحت فيها عدّة تساؤلات معرفية بقصد معرفة ما هو علمي بحث وما هو مؤثر سياسي اجتماعي في هذه العملية، " هل يمكن تبرئة العملية التدوينية في مجملها من تهمة الانتقائية؟ وبصيغة أخرى هل تمت عملية التدوين بواسطة <يد> محايدة مستقلة ومفارقة للتيارات المختلفة المشار إليها. أم أن هذه "اليد" التي اضطلعت بمهمة التدوين كانت في تيارا من هذه التيارات، هنا نعاني المعترك الشامل بينها على مستوى السياسة والفقهاء والفكر جميعا"³، فهل يمكن أن نعتبر مرحلة التدوين هي البداية المباشرة لتدخل رجل السياسة في عمل العلماء في التاريخ الإسلامي، وهذا التدخل هو تدخل للسياسة في الدين أم تدخل لسلطة سياسية في سلطة علمية؟ ومن أثر في الآخر؟ أمّا أنّ الأمر بين الدين والسياسة يتجاوز مجرد التدخل إلى التغيير والإصلاح إذا ما تعلق الأمر بتدخل الدين في السياسة، وإلى التوظيف والاحتكار إذا ما تعلق الأمر بتدخل السياسة في الدين؟ .

انتبه كثير من المفكرين المسلمين لهذا التأثير والتأثر بين السياسي والديني وتساءلوا في صالح من كان هاذ التأثير والتأثير، هل كان لصالح الدين حيث تمكن من إصلاح السياسة، وجعلها تتخلى عن

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص 223.

² - بن حسين بئينة، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والإجتماعية، مرجع سابق، ص312.

³ - عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام(العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، مرجع سابق، ص26.

الجري وراء مصالح الحاكم، وتشتغل بتحقيق الصالح العام لخدمة الناس بمقتضى الدين؟ أم أنّ التأثير والتأثر بين السياسي والديني كان لصالح السياسة التي استمرت في اقتناص فرص تحقيق الملك والسطوة والانفراد بالمال وحكم الدولة حتى وان اضطرها ذلك لليّ عنق الدين بما يخدم مصالحها ويحقق مطامعها، وبهذا تتحقق المقولة الشائعة: "أنّ السياسة إذا دخلت في الدين أفسدته والدين إذا دخل في السياسة أصلحها. قد يكون؟ ولكن إلى أي حد يبقى الدين دينا إذا ما تدخل في السياسة تلك هي المشكلة" ¹.

في آخر بحث موضوع تأثير السلطة الأموية في مجرى جدلية عقيدة القضاء والقدر، يستنتج النقاط الأساسية الآتية:

- تأثير السلطة الأموية لم يكن في موضوع القضاء والقدر، فلم يكن للسياسة أنّ تؤثر في لبّ موضوع عقدي يستمدّ أساسا من القرآن والسنة .

- التنظير في مسألة القدر عند المتكلمين، انطلق من نفس السؤال الأول والذي كان وليد الأحداث السياسية، وهو سؤال الفعل الإنساني هل يصدر عن الله أو هو بإرادة إلهية لا علاقة للإنسان بما أم أنه يصدر عن الإنسان، وهذا السؤال يوضّح تماما مدى تأثير السلطة الأموية سواء عن قصد أو عن غير قصد في حراك جدلية القدر.

- يظهر تأثير السلطة السياسية في مسألة القضاء والقدر على مستويين:

1- المستوى الاجتماعي وذلك بنشر الجبر بمفهومه السلبي في اللاوعي الجمعي للناس من خلال الخطب التي كانت تلقى على مسامعهم من طرف السياسيين.

2- المستوى الكلامي العلمي وذلك بانطلاق النقاش في مسألة القدر من سؤال أفعال العباد، هذا السؤال الذي طرح أولاً وأساسا للبحث في أفعال الحكام التي تخالف الشريعة، وهل حقا هي تجري على أيديهم بقدر من الله أم أنّهم مسئولون ينبغي محاسبتهم عليها، وإقالتهم من مناصبهم بسبب اقترافهم لما يخالف الدين.

¹ - السيوطي جلال الدين، تاريخ الخلفاء، منشورات المكتبة التونسية، الطبعة: 1، 1992، ص 26.

- معاوية ليس أول من قال بالجبر، هو فقط استغل ذلك التصور السائد عن الجبر لصالح حكمه وسار من اتبعه من الدولة الأموية على هذه السياسة لضمان بعض من الشرعية الدينية لحكمهم.
- الجبر الكلامي كما عبّر عنه من لقبوا بالجبرية الأوائل مختلف في جوهره عن الجبر السياسي، فالأول هو إيمان بأنّ الإنسان مجبر بكلّه لخالقه ولا سلطة عليه سوى سلطة خالقه، أمّ الجبر بالمفهوم الذي روّجت له السلطة الأموية فهو خضوع الإنسان للقدر الإلهي الذي يقرر حياته بكلّ بؤسه وأي ثورة منه على هذا البؤس هي ثورة على القدر الإلهي.

المطلب الثاني: عقيدة الجبر في مجتمع الدولة الأموية

أولا تصور القضاء والقدر قبل الإسلام:

كان العرب قبل الإسلام يؤمنون بالله والبعث ويؤمنون بالقدر بمعنى الجبر، وهذا ما تدل عليه حسب بعض الدارسين وجود مفردتي القضاء والقدر في قاموس الشعر العربي قبل الإسلام، الذي كان يزخر بالكثير من مفردتي القضاء والقدر، وتوظيفهما دليل على أنّ الشاعر كان يدرك معنى هاتين المفردتين، وكان يحمل تصورا عنهما، وبما أنّ الشاعر هو لسان حال مجتمعه، فهذا يدلّ على أنّ تصور القضاء والقدر كان مما أدركه العقل العربي قبل الإسلام، وكان مما آمن به الناس إضافة إلى معتقداتهم الأخرى.

1- الجبر عند العرب قبل الإسلام.

العربي يؤمن أنّ القضاء والقدر إذا جاء لا رادّ له، وأنّ الإنسان عاجز أمامه، وهذا ما يدلّ عليه شعر عنتره بن شداد في قوله:

إذا كان أمر الله يقدر
فطيف يفرّ المرء منه ويحذر
ومن ذا يردّ أو يدفع القضا
وضربته محتومة ليس تعبر¹

¹ - العبسي عنتره، ديوان عنتره، ذكرته غسان هالة والعبايشة أحمد عبد الله، القضاء والقدر في الفكر الجاهلي: دراسة تاريخية عقديّة، مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية، مجلد: 27، عدد: 3، 2019، ص 172.

كما كان القدر يشبه بالموت، وذلك لضرورة وقوعه وعجز الإنسان عن تفاديه أو تأخيره أو معالجته وهذا ما صوّره الأعشى في قوله:

وعلمت أنّ النفس تلقى حتفها ما كان خالقها المليك قضا لها¹

هنا الأعشى في هذا البيت يقرّ بوجود القدر وينسبته إلى الخالق الذي قدّر للناس مصائرهم على هذه الأرض.

كما واعتبروا أنّ القدر هو الذي يسوق الأيام والأحداث التي تجري على الإنسان، وما الإنسان إلا متحرك به لا يملك أن يدركه وهذا ما صوّره الشاعر في قوله:

وشامة بي لا تخفي عداوته إذا حمامي ساقته المقادير².

ولشدة شعور العربي قبل الإسلام بالعجز أمام القدر أطلق عليه اسم الموت مجازاً، وفي هذا قيل:

وثمانون من تميم بأيدي هم رماح صدورهنّ القضاء³.

يستخلص إذن أنّ عقيدة القدر إنّ صح التعبير لم تكن غائبة عن العربي، بل كان يملك تصورا عنها وكان يؤمن بالقدر كسلطة عليا تقرر أفعاله واختياراته ومصيره . وكما يقرّ الفلاسفة بأنّ للمجتمع طريقته في فهم عالمه وصياغة ثقافته وتصوراته وجمعها في معجم مجتمعي خاص، حتى يصبح لكلّ مجتمع معجمه الخاص الذي يميّزه عن غيره، بناء على هذا يجب التساؤل حول المستجدات التي طرأت على تصور عقيدة القضاء والقدر في المجتمع الإسلامي في العهد الأموي. فهل استمر تصور القضاء والقدر ببعض المفاهيم التي كانت في المجتمع العربي قبل الإسلام؟، يصبح هذا السؤال ضروريا خاصة عندما يستحضر الباحث أنّ النقاش في مسألة أفعال العباد ومصدر هذه الأفعال يطرح في عهد النبي ﷺ، حيث لم يظهر في حياته أو في عهد الخلفاء ما يستدعي ظهور مسألة القضاء والقدر إلى النقاش سواء بين الخاصة أو العامة، فالذي كان سائدا ومتعارفا عليه هو ما أنّ القضاء خيره وشره من الله وأنّه من

¹ - ابن قيس، ديوان الأعشى، ذكرته غسان هالة والعويشة أحمد عبد الله، القضاء والقدر في الفكر الجاهلي: دراسة تاريخية عقديّة، مرجع سابق، ص172.

² - ينظر: غسان هالة والعويشة أحمد عبد الله، القضاء والقدر في الفكر الجاهلي: دراسة تاريخية عقديّة، مرجع سابق، ص272.

³ - غسان هالة والعويشة أحمد عبد الله، القضاء والقدر في الفكر الجاهلي: دراسة تاريخية عقديّة، مرجع سابق، ص273.

أركان الإيمان وهذا كما جاء في الحديث المروي عن رسول الله، والمعروف بحديث جبريل .

2- الواقع السياسي الجديد وعقيدة الجبر في المجتمع الأموي

الأمر تغيرت مع مقتل علي بن أبي طالب عليه السلام ووصول معاوية إلى الحكم، خاصة مع إتباع السياسة الأموية لسياسة تقسيم المجتمع إلى طبقات، وتكريس قانون الأقوى المادي والعرقى، وكان هذا سببا لتذمر الناس من هذه السياسة التي غيرت حالهم من العدل الذي جاء به القرآن إلى الظلم الاجتماعي الذين يعيشونه بسبب اختلافهم العرقي. لاحظ الناس أن صلواتهم ودعواتهم لم تغير حالهم، فبرروا ذلك بأن الحكم الأموي والحال الاجتماعي الذي وصلوا إليه هو قدر إلهي محتوم لا يمكن تجاوزه، وما عليهم إلا أن يتوقفوا عن التذمر من الوضع لأنه تدمر على القدر الإلهي، وأمام الوضع الذي أملته المستجدات السياسية وللتخلص من هذه الضغوطات راح الناس يستأنسون بفكرة ظهور المهدي المنتظر أو المخلص الذي سيرفع عنهم الظلم ويعيد الخلافة والعدل، وكل هذا وفي تصورهم الجمعي سيحدث بعيدا عن عالم الأسباب إنما سيقع وفق القضاء والقدر الإلهي¹.

أمام انتظار القضاء والقدر ليغير حالهم، والصبر على ما يحدث بمبرر القضاء والقدر، نجد أن هذا الركن الإيماني إن صح التعبير قد احتل حيزا كبيرا من آيات الشعر التي تعبر عن تصور المجتمع وأماله في شخص الشاعر بغض النظر على اختلاف توجهاتهم وأحزابهم، وطبقاتهم الاجتماعية، فالشعر والأدب هو المسعف في هذا المطلب، لأنه المعبر عن لسان المجتمع، الذي كان متتبعا لأحداثه وناشرا لها، حيث يمكن أن نعتبره الماكينة الإعلامية التي تنشر الأحداث وتذيعها، وتقدمها وفق تصور ومعتقد كل شاعر وتوجهه السياسي، فكان هناك شعراء عبروا عن أفكار المعارضة، وكان هناك من عبر عن السياسة الأموية والتي حظيت بالاهتمام الأكبر إعلاميا باعتبارها السلطة الحاكمة، ولكثرة هذه الظاهرة في شعر العصر الأموي، فقد خصص أحد الباحثين كتابا عن ذلك، ووصف تكاثر الشعراء في العصر الأموي في قوله: " وجاء الشعراء من كل حذب وصوب يشجعون الأمويين ويدافعون عن شرف الخلافة الأموية

¹ - دزيهر جولد، العقيدة والشريعة، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، مرجع سابق، ص 84/85

ويلهجون بعظمة الخلفاء ويذيعون في الناس سياسة الخليفة¹، فكانت وظيفة الشعر هنا هي الدفاع عن السلطة الأموي، والدفاع عن سلاطينها، إضافة إلى نشر سياستها بين الناس وإذاعة مبرراتها الشرعية.

وأمام قوة الماكينة الإعلامية الأموية كانت هناك حملة إعلامية تذكر الناس بآلام أهل البيت، وهناك من نقل ثورة الخوارج ورؤيتهم الدينية للحكم، وبين ثنايا هذه القصائد يجد الباحث الذي يريد صياغة عن تصور المجتمع للمسألة التصور الجمعي السائد للقدر على اختلاف توجهاتهم السياسية، وكانت الصورة ظاهرة في شعر الخوارج لأنهم لم يستعينوا بالتقية أو المحاباة وإنما عارضوا الحكم الأموي علنا بالسيف والشعر، لذا يتم التركيز في هذا المطلب على شعر الخوارج والشعر الموالي للسلطة فقط.

2- عقيدة القدر في الشعر الخارجي:

خروج جماعة من المسلمين عن علي بن أبي طالب عليه السلام، تعبيرا منهم عن رفض التحكيم، والتي عرفت باسم الخوارج واستمرت على مبدئها وأعلن خروجها عن معاوية والحكم الأموي، هذه الجماعة كانت فكرتها المركزية أنّ الحكم لله، أي يحكمون بما جاء في القرآن من أجل تحديد من يحكم المسلمين وكيف يحكم بينهم، هم جماعة من القرآء الأطفال الذين أخذهم أبو بكر رضي الله عنه من المرتدين بعد أن قاتلهم، وعمل على تربيتهم تربية قرآنية حيث حفظوا القرآن كاملا، وبهذا كانوا أول جيل يتربى في مجتمع مسلم ويحفظ القرآن كاملا، هل يا ترى من جعلوا القرآن دستوراً لهم ومنهج حياة اعتقدوا بالجبر؟ هذا ما سنبحث إجابته من خلال تتبع بعض أشعار الخوارج، لنأخذ صورة عن الاعتقاد السائد بين هذه الجماعة عن القدر.

قال شاعر منهم وهو يصف السياسة الأموية وسلوك ولائهم:

وقد أظهر الجور الولاة وأجمعوا على ظلم أهل الحق بالغدر والكفر
وفيك إلهي إنّ أردت مغير لكلّ الذي يأتي إلينا بنو صخر
فقد ضيقوا الدنيا علينا برحبها وقد تركونا لا نقرّ من الذعر²

¹ -شهادة الخواجة إبراهيم، شعر الصراع السياسي في القرن الثاني الهجري، الكويت، منشورات شركة كاظمة للنشر والتوزيع، الطبعة:1، 1984، ص125.

² - عباس إحسان ديوان شعر الخوارج، لبنان، دار الثقافة، ط:3، 1947، ص51.

فالشاعر هنا لم يعتبر ما وقع من الأمويين قضاء وقدر، إنّما سماه باسم الظلم والجور الاجتماعي نتيجة لسياسة الطبقيّة والعرقية، وكذا سلوكهم المخالف لبعض الأخلاق الإسلامية، والخوف الذي نشره بين نفوس الخوارج نتيجة محاربتهم لهم، واستعان الشاعر بالله كي يغير هذا الجور، كأنّ لسان حاله ينسب الخير لله، والشر لفاعله.

يصف شعراء آخرون الوضع الاجتماعي أيضا، بأنّ المجتمع الإسلامي صار مجتمع ضلال نتيجة مظاهر الجون واللغو وطلب الدنيا بملذاتها نتيجة السياسة الأموية التي أباحت كلّ هذا، وكيف أنّ ولائهم كانوا يتنعمون في خيرات الغنائم، وكانوا يسفكون دماء¹ من يذكّروهم بجرمة ما يفعلون، وذكّروهم الشاعر أنّ الله سيحاسبهم على سفك الدماء بغير حق، وهذا يجعلنا نفهم أنّ جماعة الخوارج حملت الحكام مسؤوليات أفعالهم وسميتها بمسمياتها يقول الطرماح:

عجبا عجبت للجامع الما ل يياهي به ويرتفد
ويضيع الذي يصّره الله إليه فليس يعتقه
فلست بناج من يد الله بعدما هرقت دماء المسلمين بلا دم².

لشدّت هول التغيير الذي وقع في المجتمع آنذاك دعا بعض الشعراء من الخوارج الله أن يقبض أرواحهم في معركة من المعارك ضدّ الجيش الأموي، واعتبروا أنّه لم يبق للتقي إلا أن يطلب الموت كي يحفظ إيمانه وتقواه، حيث قال أحد شعرائهم:

فقد طال عيشي في الضلال وأهله أخاف التي يخشى التقي وأحذر³.

يفهم من بعض أشعارهم أنّ إيمانهم بالقدر ليس جبرا ينزع عن الإنسان تحمّل مسؤولية أفعاله⁴، وأغلب استشهادهم بالقدر كان في موضع الحديث عن الموت، أي يعتقدون أنّ الإنسان يسعى وأنّه

¹ - عباس إحسان ديوان شعر الخوارج، المرجع السابق، ص41

² - المرجع نفسه، ص53.

³ - المرجع نفسه، ص60

⁴ - ينظر المرجع نفسه، ص47.

يملك أن يغير حاله وإن مات فذاك قدره في هذه الحياة¹ يذكر القدر بمعنى الموت التي أجلها معلوم عند الله مقدر، مثل قول الشاعر:

نرجو الجنان إذا صارت جماجمنا تحت العجاج كمثل الخنظل البالي
إني امرؤ باعني ربي لموعده إذا القلوب هوت من خوف أهوال
وأدت الأرض مني مثل ما أخذت وقربت لحساب القسط أعمالي².

حتى في مقام ذكر قادتهم لا يذكرون القدر كواضع لهم، بل يمدحون خلقهم وإيمانهم لا القدر الذي وضعه عليهم، وفي ذلك الشاعر:

قال أحدهم:

أبعد أبي وهب ذي النزاهة والتقى ومن خاض في تلك الحروب المهالك³.

ثانيا: تصور القدر في شعر الموالين للسلطة:

جاءت أغلب خطب معاوية السياسية خالية من المبررات الدينية المشرعة للحكم الأموي في بداية حكمه، حيث كان يركز تقريبا على أمرين في خطبه، خاصة المهمة منها كخطبة توليه للحكم، التي صرح فيه علانية أنه يدرك تماما أن الغالبية من الناس لم ترض به وبحكمه، كما واعترف لهم باختلافه عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في الحكم من حيث المنهج والمقصد، وأنه لن يسير وفق سياستهما. لكن ما على المجتمع إلا أن يرضى به وبحكمه فيهم وذلك للضرورات العقلية والمصلحية التي تملئها اللحظة الراهنة، فتوليه للحكم هو الحل الوحيد بحسب معاوية الذي يبعد خطر تفرق الأمة وما ينجر عنها من صراعات تضعف من قوتها وتعطل مهمتها المتمثلة في التوسع بالدين الإسلامي⁴.

حافظ معاوية على نفس المبررات المقتضية لحكمه حتى في أواخر خطبه، فنجد في إعلانه لابنه يزيد وريثا له في الحكم لم يستند لمبررات دينية بل عبّر صراحة عن رغبته في توريث الأمر ليزيد، كما

¹ - الفرق الإسلامية فكرا وشعرا، مرجع سابق، ص 126

² - عباس إحسان ديوان شعر الخوارج، مرجع سابق، ص 50.

³ - المرجع نفسه، ص 84.

⁴ - ينظر، الأندلسي ابن عبد ربه، العقد الفريد، مرجع سابق، ج 2 خطبة معاوية الأولى لأهل المدينة عندما تولى الحكم، ص 140.

صرّح برفضه إعادة الأمر للحسين - رضي الله عنهما - رغم أحقيته بذلك حتى لا يعود الملك لآل هاشم، وبرر ضرورة تنصيب يزيد بنفس مبرر حكمه وهو الحفاظ على الأمة مجتمعة وقوية¹.

رغم ما رأينا من صراحة معاوية ووضوح مبررات حكمه، إلا أنّ هناك من أضاف على حكم معاوية مبررات شرعية، حيث اعتبر بأنّ الله هو من آثر معاوية وآل سفيان بالحكم، وجعلهم سببا في استمرار اجتماع الأمة وتوسعها².

وكانت مبرراتهم الدينية تعتمد بالدرجة الأولى على القدر وبالضبط التصور الجبري للقدر، فبالنسبة لهم حكم معاوية ومن بعده من الأمويين ما هو إلا جبر إلهي، وأنّ ما حدث في الأمة الإسلامية من حروب بسبب تحوّل نظام الحكم من الخلافة إلى الملك العضوض ما هو إلا مشيئة إلهية لا يملكون إلا الإذعان لها، وأنّ الحاكم هو خليفة الله في خلقه الذي عليه أن يعمل صالحا فيهم وعليهم هم طاعته³. ونجدّ بعض النصوص التي يمكن الاستنتاج منها أنّ هناك ما يعبر عن لا وعي جمعي كان يحكم الناس ويرسخ بينهم الاعتقاد بأن الحكم الأموي هو قدر لا يمكن تغييره على الرغم من إيمانهم بعدم أحقية العائلة الأموية في الحكم وعلى الرغم من الخروج بالأمة الإسلامية من الخلافة إلى الملك وباعتراف مؤسسها بذلك، فنجد الفرزدق مثلا وهو يصف ما حدث بين الحسين عليه السلام وجيش يزيد بن معاوية، بأنّ تعاطف الناس كان مع حفيد النبي صلى الله عليه وآله ولكنّ سيوفهم كانت مع يزيد، وأنّ القدر الإلهي هو الذي شاء أن يكون النصر لجيش يزيد⁴.

الحكم الأموي لم يبدأ بالاستناد إلى المبررات الجبرية، ولكنه لجأ لهذا المبرر في فترات الحكم اللاحقة وهذا تماشيا مع التغيّرات التي شهدتها التيارات الإسلامية حيث تطورت من مجرد فرق سياسية لها آراؤها في الحكم إلى مذاهب فكرية لها تفسيرها للدين. وفي هذه المراحل من الحكم الأموي تبنى الشعراء الجبر كمبرر للحكم الأموي، وكان للحزب الحاكم شعراء بارزون في المجتمع يعبرون عن رأي الفئات الاجتماعية الموالية للسلطة أو الخاضعة مجبرة لها.

¹ - ينظر، الحوفي أحمد محمد، أدب السياسة في العصر الأموي، مرجع سابق، ص 288.

² - ابن قتيبة عبد الله، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ج 1، ص 267.

³ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 05، ص 169.

⁴ - المرجع نفسه، ج 05، ص 386.

نجد الفرزدق يمدح الخليفة عبد الملك بن مروان والخلافة الأموية ويبرر حكمهم بثلاث مبررات شرعية أولها أنّ الله هو من اقتضى أن يكون الأمر للأمويين وهو من اختارهم خلفاء له في الأرض، بعد الفتنة أو الفساد كما وصف الفرزدق الذي حدث بين المسلمين لاختيار حاكم لهم من بعد عثمان بن عفان رضي الله عنه، كما أنّ خلافتهم كانت استجابة لدعاء الناس الذين خافوا على الأمة فدعوا بحكام يغلبون الفتنة ويقودون الأمة ويكونون خيار من في الأمة، أو كما عبّر الجاحظ في أبياته:

فأصبح الله وليّ الأمر خيرهم بعد اختلاف وصدع غير مشعوب

تراث عثمان كانوا الأولياء به سربال ملك عليهم غير مسلوب¹

ختم الفرزدق مبررات الحكم الأموي وشرعيته بأنّ اعتبرهم ورثة الصحابي الجليل صهر النبي صلى الله عليه وآله، وهذا طبعا سيضيفي شرعية تاريخية إضافة إلى الشرعية الدينية لحكمهم .

يستند الفرزدق لنفس مبررات الحكم الأموي في مواضع أخرى فيقول:

خليفة الله منهم في رعيته يهدي به الله بعد الفتنة البشر

به جلا الفتنة العمياء فانكشفت كما جلا الصبح عنه فانسفر²

كما ويدكر الناس في موضع آخر بفضل الأمويين في توحيد الأمة الإسلامية والتي كان بقدر من الله، فيقول:

كم فرّق الله من كيد وجمعه بهم وأطفأ من نار لها شر³

كان اعتقاد الناس بالقدر الذي حدد حكاهم سابقا وحدد اختياراتهم لا يقتصر فقط على تنصيب الخليفة، وإتّما أيضا على اختيار الجماعات، فنجد الفرزدق وهو يمدح الخليفة عمر بن عبد العزيز في قوله:

¹ - الفرزدق أبو فراس، ديوان الفرزدق، لبنان، دار الكتب العلمية، ط: 1، سنة 1987/1407، ج 1، ص 25

² - الحاوي إلبا، شرح ديوان الفرزدق، لبنان، دار الكتاب اللبناني، ط: 1، 1983، ج 3، ص 390

³ - المرجع السابق، ج 1، ص 317.

"وقد يهيج على الشوق الذي بعثت أقرانه، لا نحات البرق والذكر

فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم إذ هم قريش وإذ ما مثلهم بشر¹.

ويشكر الخليفة الذي أعان الناس لقضاء حاجاتهم ويذكر الفرزدق الخليفة والسامع أن استعانة الناس بهذا الخليفة ما هو إلا قدر من الله حيث قال:

ساقنا من قسا يزجي ركائبنا إليك منتجع الحاجات والقدر.

فقصد الفرزدق في هذا البيت أن القدر هو الذي ساقهم لطلب الحاجة من عمر بن عبد العزيز².

إذا كان الفرزدق يمدح الحكم الأموي لينال حظوة ولصلة القرابة التي تجمع بالأمويين كان جرير يمدح السياسة الأموية وحكمها لينال الحظوة الاجتماعية والمادية، ليقربه الوالي أو الحاكم الأموي حتى يغطي على انتمائه الاجتماعي البسيط مقارنة بالأسر العربية العريقة والقوية صاحبة الجاه المادي والاجتماعي، وكذا لينال المكاسب المادية التي يغدق بها البلاط الحاكم على من يدعم ويمدح السياسة الأموية، فكانت أشعار جرير في الأمويين بمثابة قناة إعلامية تقدم الحكم الأموي في الأوساط التي يرتادها جرير، وتزيد من شرعية هذه السلطة في المجتمع.

جرير يضيفي نفس المبررات الشرعية التي اعتمدها الفرزدق، فيعتبر أن الحكم الأموي هو خلافة اختارها الله لخلقه، وحافظ بحكمهم على وحدة الأمة من التفرق والصراع، ويضيف جرير أمر آخر وهو أن الخليفة من المرابطين على القرآن الكريم، وفي هذا يقول جرير:

لولا الخليفة والقرآن يقرأه ما قام للناس أحكام ولا جمع³

كما يمدح جرير أيضا الالتزام الديني في بعض خلفاء الأمويين، ويعتبرها من أسباب استقرار الحكم عهدهم، ويقول في هذا:

¹ - الحاوي إليها، شرح ديوان الفرزدق، مرجع سابق، 316.

² - المرجع السابق، ج1، ص311.

³ - نعمان محمد أمين طه، شرح ديوان جرير، لبنان، دار المعارف، ط:3، د.ت، ج1، ص363

وحبل الله تعصمكم قواه فلا تحشى لعروته انفصاما
رضينا بالخلافة حين كنّا له تبعا وكان لنا إماما
تباشرت البلاد بحكم أقام لنا الفرائض واستقاما¹

ويبرر جرير في أبيات أخرى الحكم الأموي منذ بدايته بالقضاء والقدر، فالله هو الذي جعل أمر الحكم في بني أمية وسيظل الأمر فيهم بقدر من الله إلى أن ينفخ في الصور²، وأنّ ملكهم منصور من الله، الذي شاء أن يجعلهم سيفاً على البدع والضلالات التي تريد أن تغطي على دين الله في أرضه³. ويعتمد جرير كغيره من الموالي لحكم الأموي على القدر كأقوى مبرر شرعي للحكم الأموي، الذي يجعل حكمهم مستساغاً مقبولاً من الناس، وأي معارضة لهذا الحكم هي معارضة في الحقيقة للقدر الإلهي الذي اختارهم لهذا المنصب، ويعبر جرير عن هذا بقوله:

الله طوّقك الخلافة والهدى والله ليس لما قضى تبديلا⁴.

ويؤكد في موضع آخر على أنّ الخلافة قضاء وقدر إلهي مثلها مثل النبوة وبعث محمد ﷺ للناس أجمعين، فالخلافة ليست ما يتناقش الناس فيه فلا تكون لا باستحقاق ولا بوراثة إنّما بالقدر الإلهي الذي يحددها وحددها مسبقاً منذ أن اختار النبي محمد عليه الصلاة والسلام، ويقول جرير في ذلك:

إنّ الذي بعث النبي محمداً جعل الخلافة في الإمام العادل⁵.

فجرير إذن مثله مثل الفرزدق يعتمدان على المبررات الدينية لإضفاء الشرعية على الحكم الأموي، الشرعية التي كانت تنقص هذا الحكم والتي كانت سبباً لسهولة تجيش جيوش المعارضة ضدهم، وباعتبار الفرزدق وجرير الماكينة الإعلامية الأموية الأقرب لفئات المجتمع المختلفة والبسيطة كانت أشعارهم تصل إليهم لتدعم الحكم الأموي وتضفي عليه القداسة قبل أن تسبقهم الأحزاب المعارضة وتؤلب الناس ضدّ هذا الحكم..

¹ - نعمان محمد أمين طه، شرح ديوان جرير، مرجع سابق، ص 410.

² - المرجع نفسه، ج 1، ص 363.

³ - ينظر المرجع نفسه، ج 1، ص 362، وأيضاً المرجع نفسه، ص 355.

⁴ - المرجع نفسه، ص 380.

⁵ - المرجع نفسه، ص 331.

ويخلص البحث في هذا المطلب إلى النقاط الآتية:

- نجحت السياسة الأموية في ترسيخ سياسة الطاعة والجبر، فقد قبل الناس بالحكم الأموي واعتبروا الحكام أئمة يقومون بأمر الدين أيضا، فنجد مثلا مروان بن الحكم حجج بالناس عندما كان واليا على المدينة¹، رغم أن المدينة تشهد على ما حصل من تجاوز للخلافة وتحويلها لحكم عضوض، فهل إيمان الناس بالجبر والذي نجح الشعر في ترسيخه هو الذي جعلهم ينسون الأمر ويرضون بالوالي الأموي إماما لحجهم؟ .

- كانت السياسة الأموية واعية جدا بضرورة ترسيخ الجبر في المجتمع، حيث عملت على نشره في المجتمع أكثر من حرصها على كسب تيار ديني قوي يدعمها، وذلك لما يمكن للمجتمع أن يحققه من ديمومة لسلطانها، وذلك بالتقليل من الثورات المضادة وإضعاف قوة المخالف، كما ويضمن نشر الفكر الجبري بين الناس خلق لاوعي جمعي جبري سلمي يخلص بالمجتمع إلى ترك مطالبة الحاكم بأداء واجباته وفق التصور الإسلامي².

- من مظاهر نجاح سياسة نشر الفكر الجبري في المجتمع عن طريق الأدب والشعر وهي القناة الإعلامية في زمانهم، هو بقاء الناس على مر عقود من الزمن يدافعون عن الدولة الأموية كممثل للسنة في مقابل الشيعة وكحاكم فرضه القدر الإلهي على الأمة، فما كان على المسلمين إلا الطاعة، وهذا الاعتقاد ترسخ حتى صار في اللاوعي الجمعي للأمة بمختلف طبقاتها الاجتماعية، فحتى من يصنفون من الناقدين والمحللين الإسلاميين تبنا الاعتقاد بشرعية السلطة الأموية ومسعاها ومقصدها لخدمة الدين الممثل في مذهب أهل السنة والجماعة، في مقابل الخوارج والشيعة³.

- شدة ارتباط الحكم الأموي بالجبر الذي استعان به لتبرير حكمه، حتى قال أحد المتقدمين أن القول بالجبر حادث في الأمة، وحدث القول به في دولة معاوية وملوك بني مروان⁴، إلا دليل على نجاح السياسة الأموية الإعلامية في ترسيخ الجبر على المستوى البعيد في الأمة الإسلامية، حتى ذهب بعض

¹ - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، 121.

² - ينظر أيضا: مبارك زهير فريد، أصول الإستبداد العربي، مرجع سابق، ص212.

³ - ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص153.

⁴ - ابن المرتضى أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص6.

الدراسات إلى أنّ الجبر السليبي هو صناعة سياسية أموية بامتياز، تمكنت الدولة من نشره وترسيخه في المجتمع الإسلامي بالشرعنة الدينية تارة، وبالقوة في أغلب الأوقات وذلك من خلال محاربة من يقول بالإرادة الحرة إمّا بقوة السيف أو بقوة الإعلام المغرض الذي يشتهر بالشخصيات التي تدافع عن الإرادة الحرة للإنسان¹. لكن في مقابل هذه الدراسة هناك من يرى أنّ نسبة القول بالجبر إلى معاوية غير سليم وذلك لسببين، لأنّ الحكم الأموية لم يفرض القول بالجبر على الأمة ولم يصرّح باعتماده كمذهب لدولته، وإنّما اعتمدت السياسة الأموية على الشعراء والقصاصين لنشر الجبر بين الناس حتى يؤمنوا أنّ سياسة بني أمية وحكمهم الذي حوّل الحكم من شورى بين الناس إلى الاستبداد والوراثة ماهو إلّا قدر إلهي كتبه في الأزل حتى قبل أن توجد الأمة الإسلامية، وبالجبر تضمن الدولة الأموية ممارسة سلطتها دون تدخل الأطراف المعارضة، أو تضمن على الأقل سكوت العوام عنها وعدم انضمامهم للمعارضة. والسبب الثاني الذي يجعل نسبة الجبر للدولة الأموية باطلا، هو استناد الناس للجبر مع مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، والذي كان قد هياً لمعاوية والحكم الأموي مبرراً شرعياً لملكهم العضوض².

- فبغض النظر إن كان الجبر صناعة أموية أو ظهر وانتشر القول فيه نتيجة للتغير نظام الحكم من الشورى إلى الاستبداد، فإنّ الشعر كان هو القناة الإعلامية التي كان لها سهم كبير في انتشار الاعتقاد السليبي بين أفراد المجتمع الإسلامي في زمن الدولة الأموية، والذي كان يزداد وانتشاراً مع توالي النظام الاستبدادي لحكم الدولة الإسلامية، حتى صار من يعارض الجبر بهذا المفهوم يعارض الدين الإسلامي، وقد يصل البعض إلى تكفير من يقول بالحرية أو من يقول بقول وسط بين الحرية والجبر.

-نجح الشعر في مهمته أكثر مما نجح الفكر والمجادلات الكلامية، فالشعر موجه لفئة أكبر في المجتمع، وموجه للفئة التي تتبع دون التفكير أو بالأحرى تتبع ما يريحتها وليس ما هو حق، وللأسف صار القول لانتشاره يعتقد بصحته، مثله مثل قاعدة المحدثين التي تقول حديث صحيح لتلقي الأمة له بالقبول فالجبر السليبي صار رأياً صحيحاً في فهم القضاء والقدر لتقبل الأمة في غالبيتها له بالقبول، وصار الجبر الذي كان نتيجة لصراع سياسي في بداية تشكّل الأمة الإسلامية هو الفهم السائد بين فئات المجتمع الإسلامي حتى يومنا هذا.

¹ - ينظر، التشار علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص314.

² - ينظر، بدر الدين محمد حسن، التفكير الكلامي في بواكيره الأولى، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط: 1، 2015، ص27/26

خاتمة

خاتمة:

بحث الموضوع الموسوم بـ " السلطة السياسية والفكر العقدي - القضاء والقدر في دولة بني أمية أمودجا"، وذلك بالإجابة عن إشكالية علاقة السياسي بالفكر العقدي في الفكر الإسلامي، من خلال دراسة نموذج تطبيقي وهو السياسة الأموية كواقع وعلاقتها بتبلور الفكر العقدي المتعلق بعقيدة القضاء والقدر، حيث بحث في حدود السياسي والفكر العقدي بين التنظير والواقع، وعلاقة الحاكم الأموي مع العلم ومنتجي العلم والمعرفة في الأمة الإسلامية. ثمّ تتبع الجدال الحاصل في مسألة القضاء والقدر في العهد الأموي خاصة في المراحل الأولى، وعلاقة السلطة السياسية بالمتجادلين في المسألة العقدية المباشرة وغير المباشرة، فوصل البحث فيما سبق ذكره إلى النتائج الآتية:

- العقيدة والسياسة لم تطرح كثنائية في تساؤلات المسلمين في المجتمع الأول فلا فرق بينهما، فالعقيدة أو الفكر العقدي هو الإيمان الذي يطمئن له قلب المؤمن فيسعى في حياته بمقتضى ذلك الإيمان فالسياسي لا يميّز بين ما هو سياسي وما هو عقدي فممارسته السياسية تكون من مقتضيات إيمانه، والذي يبذل نفسه لخدمة لأمة الإسلام ولمقصد خلافة الله في الأرض .

- حدود السياسي واضحة المعالم في النموذج التطبيقي الذي قدّمه لنا الرسول ﷺ في المدينة المنور وفي الخلافة الراشدة من بعده، فالحاكم ما هو إلا شخص يشغل منصب موظف الدولة الإسلامية، ومسؤوليات صاحب هذا المنصب أصعب المسؤوليات في هرم وظائف الدولة الإسلامية .

- الفصل أو الوصل بين العقيدة والسياسة، إشكالية دخيلة على مبادئ الإسلام، الذي لا يفصل بين الثنائيات المتعلقة بتنظيم وحفظ حياة الإنسان، فكلّ زاوية من حياة الإنسان تتواصل مع باقي الزوايا وتتكامل لتعمل جميعها على تحقيق الغاية من خلق الإنسان وهي عبادة الله في أرضه وتعبيد سبل الحياة فيها، وكلّ ذلك يكون تحت راية التقوى باتقاء شر الدنيا وشر الآخرة، وفي هذا قمة التكامل بين السياسي والعقدي، بين الوظيفة الموكلة بمن يشغل منصب السياسي الأول في الدولة، وبين ما يتقوى به من عقيدة تبقي على إرادته متقدمة لتحقيق الغاية، وتدركه بقدراته وحدوده الإنسانية. فعبادة الله لا تكون إلا بالإيمان. وتعبيد الأرض لخدمة الخلق يحتاج إلى حكم راشد يخدم هذا المقصد.

- السلطة الأموية، بمعنى الحكم الذي ينظّم ويسير الجماعة سواء كان باختيارها أم لا، هو أول

تجربة للملك تخوضها الأمة الإسلامية بعد الخلافة الراشدة، وكان لهذه التجربة مآلها وعليها، فقد حافظت على وحدة الأمة واستمرت في خدمة مصالحها مثل الجهاد وغيره، هذا من جهة ومن جهة أخرى عادت بالأمة الإسلامية في نظام حكمها إلى بعض مبادئ الجاهلية مثل العصبية القبلية، والتفاخر العرقي، والاهتمام بتكديس المال وحصر الثروة في مجموعة من الناس هم في الغالب إما الحاشية الحامية للأسرة الحاكمة، أو من تخشى السلطة الحاكمة من غضبهم فتشغلهم بالمال والترف .

- سار كلّ الخلفاء الأمويين وفق السياسة التي سنّها معاوية بن أبي سفيان، أول حاكم أموي سواء في مجال الحكم أو التقسيم الاجتماعي، أو في علاقتهم مع أهل العلم من جهة والمعارضة من جهة، إلا ما كان من حكم عمر بن عبد العزيز، الذي حاول أن يعود بالملك الأموي إلى الخلافة الراشدة.

- لم تتدخل السلطة الأموية مباشرة في تحديد تصور مسألة القضاء والقدر، لكنّ المشاكل التي تسببت فيها هذه السياسة هي البوادر الأولى لانشغال الناس في تلك الفترة بهذه المسألة، كما أنّ اهتمام السلطة السياسية الأموية بالتصور الجبري الذي يخدم سياسيتها، والترويج له عن طريق ماكينتها الإعلامية المتمثلة في شعراء البلاط، أثر على توجيه النقاش في مسألة القضاء والقدر، فلم يكن في بداياته بحثاً تأصيلياً عن المسألة في مصادر التشريع بقدر ما كان بحثاً تبريراً للأحداث التي صنعتها السلطة الحاكمة وبررتها بالقدر الإلهي . فكأنّ المتجادلين في المسألة في أولها تبنا أفكاراً مسبقة وراحوا يبحثون عن أدلتها في القرآن الكريم .

- كانت لعقيدة القضاء والقدر الحظ الأوفر من ناحية التنظير الكلامي والتوظيف السياسي في العهد الأموي، وذلك لاستعانة السلطة الحاكمة بهذه العقيدة من أجل جعل الأمة في أغلبها تستسيغ سياسة الحاكم الأموي المخالفة لسياسة الخلفاء الراشدين في الغالب الأعم، بداية من حكم معاوية وتوريث الملك لابنه يزيد، وما أحدثه هذا الأخير من تجاوزات أصابت الأمة بالذهول، من قتل الحسين عليه السلام، ومن معه من أنصاره وغيرها من التجاوزات في عهد الحكام الأمويين.

- العلاقة التي جمعت السلطة الأموية بعقيدة القضاء والقدر كانت علاقة مصلحة من جهة التوظيف السياسي للتصور الجبري لمسألة القضاء والقدر.

- القرآن الكريم يبيّن أنّ القضاء الإلهي هو الأمر الإلهي الكوني أو التشريعي الذي أمّته الله تعالى

وجعله قانونا يسير به الإنسان والكون، ففضى سبحانه بالحياة والموت، وقضى بسط الرزق وغيرها مما أَرشدنا إليه القرآن مما حكم به الله من أمر في تسيير هذه الأرض لمخلوقاته، أما القدر فهو السنن الكونية وآلية عملها التي تحفظ نظام الكون، وعليها يقوم الخلق من أبسط المخلوقات إلى أكثرها تعقيدا، والذي كشفها وفهمها ييسر للإنسان تعلّم كيف يسخره لصالحه، كما أنّ فهمها هو الذي يجعل المؤمنين خلفاء في الأرض، وأمام العقل المؤمن النموذج الغربي الذي قطع مراحل في محاولة تفكيك وفهم بعض سنن الخلق والكون وكيف ساعد ذلك في تطور المجال الطبي مثلا وكيف خفف الأمر الكثير من الألم والضعف على الجسد الإنساني، وكيف تمكن الغرب وقبلهم الحضارة الإسلامية في بغداد من تسخير مظاهر الكون لتعبيد حياة الإنسان، فتمكنوا من معرفة مصادر الطاقة، وكيفية استخدامها. إضافة إلى أنّ مفردتي القضاء والقدر في القرآن في المواضع التي جاءت فيها مرتبطة بالله تعالى، ذكرت في سياق ذكر الكون وأسبابه والقوة المودعة في الخلق، والأوامر والقوانين الإلهية المنظمة لحياة الإنسان ولباقي الخلق، ولم تذكر في سياق مبحث أفعال العباد.

- انطلق القرآن من مشيئة الله سبحانه في أن يجعل الإنسان في الأرض مميزا بإرادته الحرة حيث هي الدافع والغاية الداخلية للإنسان للفعل، وجعل له مشيئة أي امتلاك الوسائل التي تعطيه القدرة على تحويل تلك الإرادة إلى شيء ملموس ومحسوس في الأرض وذلك عن طريق استغلال المواد الأولية التي أنعم الله على الإنسان بها، وعلى هذا فالإرادة وجود الفكرة في التصور، والمشيئة هي إخراج الفكرة إلى الملموس، والتي تكون وحسب القرآن الكريم بفهم الأسباب والسنن الكونية، وإدراك كيفية عملها.

- القرآن الكريم يقدّم لنا نموذجين في الحكم السياسي البشري، فرعون كنموذج للمستبد الطاغية المرتكز على التصور الديني السائد للحفاظ على سلطانه المبني على اغتراره بقوته وماله، وبلقيس ملكة سبأ كنموذج للحاكم السياسي العاقل العارف بأهمية الشورى في الحكم، الذي يبني سياسته على المعرفة والعلم لا على المصلحة وعقيدة ما ألفينا عليه آباءنا الأولين، ويبني سلطانه بقوة شعبه والمساهمة في رفع مستوى العلم والعمل عند أفراد الشعب.

- يقدّم لنا القرآن الكريم نموذج فرعون وملكة سبأ مع نقاط تشابه بينهما في الظروف إلا أنّ الطبيعة والجوهر والسلوك كان مختلف تماما، فكان لملكة سبأ قوة مادية مثل التي كانت لفرعون، وكان كلاهما ينتمي لمجتمع تحكمه عقيدة وثنية، وكل من فرعون وملكة سبأ ذكرت قصتهما مع نبي من أنبياء

الله. رغم هذا التشابه في الظروف إلا أنّ كلّ منهما ميّزه طبعه، فملكة سبأ حكمتها ووعيتها بقدرات نفسها وكذا تأنيها، أهلها لتكون ملكة يذكرها القرآن كنموذج للحاكم الذي يأخذ بيد شعبه إلى السلام . أمّا فرعون بأنانيته واستكباره وغروره استحقّ أن يكون النموذج القرآني للحاكم المستبد الظالم الموظّف للدين في تحقيق أغراضه الشخصية.

فہارس

فهرس الآيات

الآيات	الرقم	الصفحة
سورة البقرة		
﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...﴾	177	72
﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...﴾	285	72
﴿وَإِذْ بَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾	49	46 ، 43
﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	117	4
﴿قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾	156	16
﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾	108	22
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ﴾	133	23
﴿لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾	255	34
﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكِ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾	227	22
سورة آل عمران		
﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزِلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾	108	21
﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَمِمَّ يَمْسِكُنِي بِشَرِّ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	47	5
﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...﴾	159	64
﴿وَلَا يَخْزِنَاكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا يُرِيدُ اللَّهُ	176	33

		أَلَا يَجْعَلُ لَهُمُ حِطًّا فِي الْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿
سورة النساء		
218	30	﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾
147	59	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ... ﴾
23	91	﴿ سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ ... ﴾
23	44	﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالََةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ ﴾
26	62	﴿ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴾
المائدة		
84	16-15	﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ، يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ ﴾
23	29	﴿ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴾
الأنعام		
212	103	﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾
4	2	﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ ﴾
212	3	﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾
40	141	﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ ... ﴾
الأعراف		
38	123	﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ أَمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آدَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرُومُهُ فِي

		الْمَدِينَةَ لِيُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٥٥﴾
55	127	﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ ﴿...﴾
46	141	﴿وَإِذْ أَبْحَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾
50	111	﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾
الأنفال		
5	44	﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّمْيِثِمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾
5	42	﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ ...﴾
39	52	﴿كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾
التوبة		
179	1	﴿بِرَأْءِ مَنْ أَلَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾
159	29	﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ...﴾
يونس		
38	74	﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ﴾
56 ، 42	90	﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا ...﴾
48	83	﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾
51	79	﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ائْتُونِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾
54 ، 43	88	﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَئَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴿...﴾

هود		
42	97	﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي ... ﴾
الرعد		
9	26	﴿ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ ﴾
إبراهيم		
46 ، 43	6	﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ... ﴾
127	63	﴿ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
الحجر		
6	23-21	﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾
الاسراء		
34 ، 9	30	﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ﴾
51	101	﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاَسْأَلُ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا ﴾
131	33	﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴾
الكهف		
32	77	﴿ فَاَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهَا ... ﴾
25	79	﴿ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾
مريم		
4	35	﴿ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾

طه		
40، 36	24	﴿ أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴾
47	46-43	﴿ أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ، قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَىٰ، قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾
41	45	﴿ قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَىٰ ﴾
47، 41	43	﴿ أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴾
53	70-65	﴿ قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَىٰ ... ﴾
48	78	﴿ فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَعَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ﴾
50	71	﴿ قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ ﴾
51	59	﴿ قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُخَشِرَ النَّاسُ ضُحَىٰ ﴾
51	44	﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾
51	44	﴿ فَتَوَلَّىٰ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَىٰ ﴾
55	71	﴿ فَأَلْقَى السَّحْرَهُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ ... ﴾
الأنبياء		
243	23	﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾
الحج		
27	25	﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ... ﴾
26	22	﴿ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾
المؤمنون		
24	24	﴿ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ... ﴾
38	46	﴿ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ﴾
النور		

31	35	﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ...﴾
33	62	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ ...﴾
الفرقان		
8	2	﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾
33	57	﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾
25	62	﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾
الشعراء		
28	35	﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾
37	16	﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
44	22	﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾
51	53	﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾
52	41	﴿فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَنَا أَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْعَالِينَ﴾
52	40	﴿لَعَلَّنَا نَتَّبِعَ السَّحَرَةَ إِن كَانُوا هُمْ الْعَالِينَ﴾
53	44	﴿فَأَلْقُوا جِبَاهَهُمْ وَعَصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِيُونَ﴾
56	35	﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾
النمل		
5	78	﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾
41	12	﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾
59	26-23	﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ...﴾

58	16-15	﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ ...﴾
59	25	﴿أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾
60	44-29	﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّ الْقِيِّ إِيَّ كِتَابِ كَرِيمٍ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ﴾
60	27	﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾
61، 62، 63	32	﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾
63	44	﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
67	35	﴿قَالُوا لَنْ نُؤْمِنُ بِكَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ...﴾
القصص		
29	19	﴿فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا ...﴾
29	27	﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ ...﴾
24	79	﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾
27	83	﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾
38	39	﴿وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ﴾
44	7	﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾
41، 50، 54	39-38	﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ ...﴾

45	9	﴿ وَقَالَتْ امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ قُرَّةَ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾
47	43-33	﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ، ... ﴾
49	4	﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّنَّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾
العنكبوت		
9	62	﴿ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾
49، 38	39	﴿ وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ ﴾
الروم		
8	37	- ﴿ أَوْمٌ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾
الأحزاب		
26	19	﴿ وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا... ﴾
28	29-28	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا... ﴾
5	36	﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾
7	38	﴿ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴾
11	38	﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴾
28	50	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ... ﴾
33	51	﴿ تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ... ﴾
سبا		

34	13	﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَمَمَائِيلٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلًا مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورِ﴾
8	18	﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَبْرًا فِيهَا لَيْالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾
9	36	﴿قُلْ إِنْ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾
9	39	﴿قُلْ إِنْ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾
64	15	﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبِّ غَفُورٌ﴾
يس		
8	39	﴿الْعَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾
الزمر		
9	52	﴿وَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾
غافر		
4	68	﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾
48	26	﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾
55، 50	37-36	﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ...﴾
57	29-28	﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾
فصلت		
7	10	﴿جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾

الشورى		
9	27	﴿ وَبَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَعَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزَّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴾
9	12	﴿ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾
212	11	﴿ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾
35	22	﴿ تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ ... ﴾
64	38	﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾
الزخرف		
7	11	﴿ الَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ نُخْرِجُونَ ﴾
54	51	﴿ وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾
الدخان		
39	31	﴿ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ ﴾
39	31-30	﴿ وَلَقَدْ بَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ، مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ ﴾
ق		
35	35	﴿ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ﴾
الحجرات		
73	14	﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ... ﴾
152	13	﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾

143	13	﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾
النجم		
29	29	﴿فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾
القمر		
7	12	﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَمَىٰ الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾
6	49	﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾
الصف		
27	8	﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾
الطلاق		
9	3	﴿يَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾
10	7	- ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾
المزمل		
7	20	﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ...﴾
36	15	﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾
المدثر		
32	29	﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾
32	37	﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾
القيامة		
25	5	﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾
الإنسان		
25	9	﴿إِنَّمَا نُنْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾

النبا		
32	39	﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاتًا﴾
النازعات		
54	24-23	﴿فَحَشَرَ فَنَادَىٰ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾
40 ، 36	17	﴿أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾
41	24	﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾
عبس		
32	12	﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾
7	19	﴿مَنْ نُطْفِئِهِ فَعَلَّمُهُ فَقَدَرَهُ﴾
التكوير		
232	29	﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾
32	28	﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾
الأعلى		
8	3	﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾
الفجر		
8	16	﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الحديث
13	إنّ الله عزّ وجلّ قد أوكل بالرحم ملكاً. فيقول: أي ربّ نطفة
12	أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره
74	بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان
11	ثمّ يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: برزقه وأجله،
74	ردوه فلم يروا شيئاً، فقال هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم. قال أبو عبد الله جعل ذلك كله من الإيمان
217	كلّ شيء بقدر حتى العجز والكيس أو الكيس والعجز
11	كلّ يعمل لما خلّق له، أو لما يُيسّر له
12	ما منكم من أحد إلا قد كُتب مقعده من النار أو من الجنة.
76	هذا جبريل أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا

فهرس الفرق والطوائف

رقم الصفحة	إسم الفرقة أو الطائفة
217، 216، 208، 169	الأزارقة
،114، 112، 96، 95	الإمامية
258، 198، 136، 112، 109، 97، 96، 94، 81	أهل السنة
ب، ز، 14، 15، 213، 214، 215، 219، 220، 237، 239، 254، 248، 245، 244، 240	الجبرية
،218، 217، 216، 215، 213، 212، 211، 210، 208 .230، 220، 219	الجهمية
،150، 139، 134، 125، 117، 109، 108، 98، 94، 78 ،197، 196، 192، 190، 189، 188، 175، 170، 169 .258، 252، 251، 251، 236، 222، 221، 216	الخوارج
198، 194	الرافضة
،189، 175، 171، 113، 109، 108، 97، 96، 95، 94 .258، 217، 198، 197، 196، 192	الشيعة
.245، 234، 232، 230، 229، 223، 222، 221، 14، ز،	القدرية
197، 189	المرجئة

فهرس المصطلحات

المصطلح	رقم الصفحة
الإرادة	63، 152، 214، 215، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 226، 227، 229، 231، 232، 233، 234، 235، 243، 259، 263.
الإمامة	د، 18، 87، 88، 89، 90، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 187، 189، 191، 196، 202، 203، 204، 233، 239، 242، 243، 244.
الحرية	15، 29، 35، 184، 186، 188، 204، 217، 220، 221، 223، 229، 231، 242، 259.
الحكم الراشد	237
الخلافة الراشدة	أ، ب، 87، 92، 106، 122، 128، 130، 131، 144، 147، 172، 191، 195، 207، 236، 261، 262.
الشورى	63، 64، 66، 88، 90، 94، 97، 103، 113، 119، 124، 135، 137، 140، 146، 239، 259، 263.
الفكر السياسي	و، 88، 96، 141.
الفكر العقدي	207، 261
القدر	55، 75، 76، 84، 85، 161، 188، 207، 208، 210، 211، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259.

ب، 76، 84، 85، 207، 208، 210، 211، 216، 217، 219، 220، 222، 236، 238، 240، 242، 243، 247، 248، 249، 250، 257، 259.	القضاء والقدر
144، 172، 247، 258.	اللاوعي الجمعي
و، 2، 19، 20، 21، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 218، 219، 220، 221، 263.	المشيئة
أ، 3، 13، 18، 54، 59، 61، 62، 65، 66، 90، 91، 99، 100، 101، 102، 106، 115، 119، 120، 133، 135، 136، 137، 139، 140، 141، 142، 143، 147، 148، 150، 151، 152، 153، 155، 156، 158، 161، 162، 163، 164، 165، 167، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 179، 180، 183، 191، 200، 201، 202، 211، 214.	الملك

قائمة المراجع و المصادر

- القرآن الكريم .

- قائمة الكتب:

1. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، 1982.
2. أحمد أمين، فجر الإسلام، مصر، مؤسسة هنداوي، 2011.
3. أحمد علي، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1418هـ/1997م.
4. أركون محمد، التشكيل البشري للإسلام، تج: هاشم صالح، ط، 1، 2013، لبنان، المركزالثقافي العربي.
5. أركون محمد، تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تج: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة النشر، 2011.
6. الأسد أبادي عبد الجبار بن أحمد، الأصول الخمسة، تج: فيصل بدير عون، الكويت، مجلس النشر العلمي، ط: 01، 1998.
7. أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي -مشكلة وحل-، دار النخلة للنشر، 1999.
8. الأشعري أبو الحسن، اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: عبد العزيز، عزّ الدين السيروان، دار لبنان للطباعة والنّشر، ط: 1، 1987.
9. الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تج: فوقية حسين، القاهرة، دار الأنصار، ط: 1، 1977.
10. الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تج: محمد محيّي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1950.
11. الأصفهاني أبو الفرج عليّ بن الحسين، كتاب الأغاني، تج: إحسان عبّاس، وآخرون، بيروت، دار صادر، ط: 03، سنة: 2008/1429.

12. الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، بيروت، دار المعرفة، 1961.
13. الأفغاني جمال الدين و محمد عبده، العروة الوثقى القضاء والقدر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت.
14. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية-دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي-، لبنان، عالم المعرفة، مارس 1994.
15. الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تح: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي 1971/1391.
16. أمين أحمد، فجر الإسلام- بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية- مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت.
17. ان فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، بيروت، لبنان، تح. دانيال جيمارية، دار المشرق، 1987.
18. الأندلسي ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء و النحل، تح: محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، بيروت، دار الجيل، 1985.
19. الأندلسي ابن عبد ربه، العقد الفريد، تح: أحمد أمين وآخرون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط: 3، 1973.
20. اورفوا دومينيك، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، تج: زنده بعث، المكتبة الشرقية، ط: 01، 2010.
21. الإيجي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب للطباعة والنشر، 1999.
22. ابن باديس عبد الحميد، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الجزائر، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، ط: 1، 2009/1430.
23. بالنور إيمان علي، دور الموالي في سقوط الدولة الأموية، ليبيا، منشورات جامعة قار يونس الليبية، ط: 1، سنة 2008.
24. البخاري محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، باكستان، البشرى، 2016/1437.

25. البخاري محمد، خلق أفعال العباد والردّ على الجهمية، مؤسسة الرسالة، ط:3، 1990/1411.
26. بدر الدين محمد حسن، التفكير الكلامي في بواكيره الأولى، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي، ط:1، 2015.
27. بديع الزمان النورسي، المثنوي العربي، تح: احسان قاسم الصالحي، أنقرة، دار سوزلر للنشر، ط:6، سنة 2011.
28. البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تح: لجنة إحياء دار التراث العربي في دار الأفاق الجديدة، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط:5، 1982/1402.
29. البلاذري أبو العباس احمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان تح: عبد الله أنيس الطباع، بيروت، مؤسسة المعارف، 1407هـ/1987م.
30. البلخي أبو القاسم وآخرون، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تح فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية للنشر، د.ت.ف.
31. بلقزيز عبد الإله، الدولة والدين في الإجماع العربي المعاصر، بيروت، منتدى المعارف، ط:1، 2015.
32. بن أحمد القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مصر، مكتبة وهبة، ط3، 14116/1996.
33. بن جماعة بدر الدين، تحرير المقال في تدبير أهل الإسلام، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، هيئة الشؤون الدينية، ط:1، 1985/1405.
34. بن حسين بثينة، الدولة الأموية ومقوماتها الإيديولوجية والإجتماعية، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ط:1، د.ت.
35. بن حسين بثينة، الفتنة الثانية في عهد الخليفة يزيد بن معاوية، تقديم: هشام جعيط، لبنان، منشورات الحمل، ط:1، د.ت.
36. بن حنبل عبد الله بن أحمد، السنّة، تحقيق: محمد بن سعيد بن محمد القحطاني، دار ابن القيم، ط:1، 1406 هـ/1986.

37. بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، معنى الإيمان والإسلام، تحقيق إياد خالد الطباع، لبنان، دار الفكر المعاصر، ط:1، سنة:1413هـ/1992م.
38. البنا حسن، مذكرات الدعوة والداعية، الكويت، مكتبة آفاق، ط:1، 2012.
39. بهجت أحمد، فرعون والطغيان السياسي، لبنان، العصر الحديث للنشر، ط:1، 1988/1408.
40. البهي محمد، الدين والدولة من توجيه القرآن، مصر، لبنان، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ط:2، 1980 /1400
41. بو هلال محمد، جدل السياسة والدين والمعرفة، جداول للنشر، ط:1، نوفمبر 2011.
42. بوقلي جمال الدين، الامام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، الجزائر، حسن المؤسسة الوطنية للكتاب 1985.
43. بوهلال محمد، إسلام المتكلمين، بيروت، دار الطليعة، ط:1، سنة، 2006
44. بيضون ابراهيم، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، لبنان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، سنة1979.
45. التميمي محمد أبو العرب، المحن، تح: يحيى وهيب الجبوري، لبنان، دار العرب الإسلامي، ط:1، سنة 1427هـ/2006م.
46. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج، تح: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1996.
47. ابن تيمية عبد الحلیم، كتاب الإيمان، تخريج: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، السعودية، الطبعة الخامسة، سنة: 1416هـ/1996م.
48. الجابري عابد، العقل السياسي العربي محدداته و تجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة:4، 2000.
49. الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:4، 2012.

50. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان و التبين، تحقيق: عبد الإله محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي للطبع والنشر، الطبعة:7، 1998.
51. جرادي شفيق ، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط:1.
52. الجرجاني علي بن محمد الشريف، التعريفات، لبنان، مكتبة لبنان، 1985.
53. جلال الدين القامسي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط:1، 1399هـ/1989م،
54. الجوهري اسماعيل بن حمّاد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تح : أحمد عبد الغفور عطار، لبنان، دار العلم للملايين، ط4 يناير 1990.
55. الجويني أبو المعالي، غيّاث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، الاسكندرية، دار الدعوة للطباعة و النشر، 1979.
56. حاتم نيل خليل، الفرق الاسلامية فكرا وشعرا، لبنان، دار الثقافة، ط:1، 1990/1410.
57. حافظ أشرف، الجبر و الإختيار في الفكر الإسلامي-مشلكة وحل-، دار النخلة، سنة1999.
58. الحاوي إلیا، شرح ديوان الفرزدق، دار الكتاب اللبناني، ط:1، 1983.
59. حسن أيوب، تبسيط العقائد الإسلامية، أنقرة، دار السلام للطباعة والنشر، 1993.
60. حلس عثمان، الإرادة الإنسانية في ضوء القرآن الكريم دراسة موضوعية، الجامعة الاسلامية غزة، رسالة ماجستير، 2009/1430.
61. حميش بن سالم، التشكيلات الأيديولوجية في الإسلام الاجتهادات والتاريخ، تقديم: ماكسيم رودنسون، دار المنتخب العربي، ط:1، 1993/1413
62. الحنفي ابن العز، شرح الطاحوية، تح: أحمد شاكر، القاهرة، دار التراث، د.ت.
63. حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة و النشر، الطبعة:1، سنة 1989.
64. الحوفي أحمد محمد، أدب السياسة في العصر الأموي، لبنان، دار القلم، د.ت.
65. حيان الأندلسي محمد بن يوسف، البحر المحیط، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة:1، 1993/1413. أبو

66. خضر قاسم توفيق قاسم، شخصية فرعون في القرآن الكريم، إشراف: محسن الخالدي، جامعة النجاح الدولية في نابلس، 2003.
67. خلدون بن محمد عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار يعرب، ط:1، 1425هـ/2004م. ابن
68. خميس العمر تيسر، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، دار الفكر دمشق سورية، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م،
69. الدجاني زاهية، المفهوم القرآني والتوراتي عن موسى وفرعون، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، ط:1، سنة 1418هـ/1989م.
70. دزبهر جولد، العقيدة والشريعة، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، تج: محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة، دار الكتاب المصري، سنة 1946.
71. الدسوقي محمد، القضاء والقدر في الإسلام، مصر، دار الإعتصام. 1996.
72. الدوري عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الإقتصادي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، 2007.
73. ديفيد موني، المدخل في علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: السيد محم بدوي، الإسكندرية، دار نشر الثقافة، د.ت.
74. الذهبي عبد الله شمس الدين، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط:11، سنة: 1417/1996.
75. رفاعي أحمد فريد، عصر المأمون، مصر، دار الكتب المصرية، سنة: 1928.
76. الرفاعي أنور، الإسلام في حضارته وأنظمتها، دمشق، دار الفكر، سنة 1997.
77. رياض عيسى، الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام إلى سقوط الدولة الاموية، تقديم، سهيل زكار، ط:1، سنة 1413هـ/1992م
78. الرئيس محمد ضياء الدين، القاهرة، النظريات السياسية في الإسلام، مكتبة التراث، ط:7، د.ت.
79. الزبيدي، تاج العروس، تح: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

80. الزمخشري، الكشاف، تح:عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، د.ت.
81. الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الاخبار، تح :الأمير مهما، لبنان، مؤسسة الأعلمي للطباعة والنشر، ط:1، 1992/1421.
82. الزنجاني إبراهيم الموسوي، عقائد الإمامية الإثني عشرية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط:2، 1393هـ/1973.
83. أبو زهرة محمد، الخطابة أصولها تاريخها في أزهر عصورها، لبنان، دار الفكر العربي، ط:2، 1980.
84. أبو زهرة محمد، المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.
85. أبو زهرة محمد، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، الطبعة:1، سنة 1934.
86. سالم عبد العزيز، تاريخ الدولة العربية، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر.
87. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد الطناجي، عبد الفتاح محمد جاو، دار إحياء الكتب العربية، 1864.
88. ابن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، ط:1، 1990.
89. السلمي عبد الرحيم، شرح الحموية، المكتبة الشاملة.
90. السيد رضوان، مفاهيم الجماعات في الإسلام، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984.
91. السيد رضوان، نظام القيم في القرآن والتجربة الثقافية الإسلامية في ومانين، WW:ARRABITA:M
92. السيوطي جلال الدين، الأخبار المروية في سبب وضع اللغة العربية، تح: عبد الحكيم الأنيس، دبي، دائرة الشؤون الإسلامية، ط:1، 1432هـ/2011م.
93. السيوطي جلال الدين، تاريخ الخلفاء، منشورات المكتبة التونسية، ط:1، 1992.
94. السيوطي جلال الدين، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية-عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1387هـ/1967م.
95. الشافعي حسن محمد، المدخل الى دراسة علم الكلام، ط:2، 2001/1422.

96. شحادة الخواجة إبراهيم، شعر الصراع السياسي في القرن الثاني الهجري، الكويت، منشورات شركة كاظمة للنشر والتوزيع، الطبعة:1، 1984.
97. شرف أبو الفتوح محمد جلال و علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعية، سنة 2000 .
98. الشريف حامد محمد الهادي، أحوال غير المسلمين في بلاد الشام حتى نهاية العصر الأموي، الأردن، الطبعة العربية، 2007.
99. شلبي أحمد، لسياسة في الفكر الإسلامي، القاهرة، مكتب النهضة المصرية، ط:5، 1983.
100. شلبي أحمد، السياسة في الفكر الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، ط:5، 1983
101. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد الكيلاني، بيروت، دار المعرفة، ط:2، سنة 1975.
102. الشواشي سليمان، واصلا بن عطاء وأراؤه الكلامية، مصر، الدار العربية الكتاب، 1993.
103. الشؤايؤي نذير نبيل، دوافع تشكّل الإستبداد وسبل إنفاذه في ضوء القصة القرآنية، مجلة جامع القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، عدد:35، شباط 2015.
104. الصافي لؤي، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط:12001.
105. صالح سعد الدين، العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، دار الصفا للطباعة والنشر والتوزيع،، ط2، 1411هـ/1991م.
106. صالح هاشم، الإسلام و الإنغلاق اللاهوتي، بيروت، دار الطليعة للطباعة و النشر، سنة 2010.
107. صبري مصطفى، موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية، ط: 1، سنة 1352هـ
108. الصغير عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة، رؤية للنشر، ط:1، 2010.
109. الصغير عبد المجيد، الفكر الأصولي واشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، لبنان، دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع، ط: الأولى، سنة1415/1994.

110. الصلابي علي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، بيروت، دار المعرفة، ط:1، 2008/1429.
111. الصنعاني أحمد، التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، اليمن، دار الحكمة اليمنية، 1414هـ/1993م.
112. الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري تاريخ الرسل و الملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، د.ت.
113. عبّاس إحسان ديوان شعر الخوارج، لبنان، دار الثقافة، 1947.
114. أبو العباس بن أبي أصيبعة، كتاب عيون الأنباء في طبقات الاطباء، تح: عامر النجار، لبنان، دار المعارف، ط1، 1996.
115. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام(العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، التنوير للطباعة والنشر، ط : 04، 2012.
116. عبد الخالق علي خميس و إسماعيل عاصم، أهل الذمة في العصر الأموي، العدد الخامس والعشرون، مجلة ديالى، العدد:25، 2007.
117. عبد الرحمان خليل الرحمان، صفة الإرادة الإلهية في الفكر الإسلامي، رسالة مقدمة لنيل الماجستير، سنة: 1980/1400.
118. عبده محمد، رسالة التوحيد، تصدير، عاطف العراقي، مصر، صر، المجلس الأعلى للثقافة، 1995.
119. العتيق رقية بنت محمد، المرأة والسياسة في القصص القرآني(ملكة سبأ أنموذجاً) دراسة موضوعية، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد 143، نوفمبر 2016.
120. عدنان الرفاعي، القدر نظرية قرآنية في مسائل القضاء والقدر، دار الخير للطباعة والنشر، ط:4، 2011 . Net.tehker.www .
121. العزّ بن عبد السلام ت660، رسائل التوحيد، تح: اياد خالد الطباع، دمشق، دار الفكر ط1 1995/1415.

122. العشماوي محمد سعيد، الإسلام السياسي، العشماوي محمد سعيد، الإسلام السياسي، مصر، مدبولي الصغير، ط:4، 1996.
123. عطوان حسين، الرواية التاريخية في بلاد الشام في العصر الأموي، دار الجيل، ط: 1، سنة 1986.
124. العظمة عزيز، التراث بين السلطان و التاريخ، الدار البيضاء، دار قرطبة للطباعة والنشر، ط:1، 1987.
125. العظمة عزيز، التراث بين السلطان والتاريخ، الدار البيضاء، دار قرطبة للطباعة والنشر، ط:1، 1987.
126. علم الدين سليمان سليم، المعتزلة-تاريخ-عقائد-فرق-أعلام، ط:1، 2000.
127. العلوانيطه جابر، الأصل تفسير القرآن بالقرآن، فيرجينا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، 2020.
128. العلوانيطه جابر، التوحيد التزكية والعمران، لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر، د.ت.
129. العلوانيطه جابر، إشكالية التعامل مع السنّة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط:1، 1435هـ/2014م.
130. العلوانيطه جابر، أفلا يتدبرون القرآن معالم منهجية في التدبر والتدبير، القاهرة، دار السلام، 2010.
131. العلي خالد، جهم بن صفوان ومكانته في الفكري الإسلامي، بغداد، المكتبة الأهلية، 1965.
132. علي سامي النشار، عقائد السلف، منشأة المعارف الإسكندرية، سنة:1971.
133. عمارة محمد، مسلمون ثوار، مصر، دار الشروق، ط:3، 1988/1408.
134. العماري عبد العزيز، في الفكر السياسي العربي الإسلامي من الإمامة والخلافة إلى الدولة، لبنان، جداول للنشر والترجمة، ط:1، 2015.
135. عيسى رياض، لحزبية السياسية منذ قيام الإسلام إلى سقوط الدولة الأموية، تقديم: سهيل زكار، ط:1، 1962/1412.
136. الغزالي أبو حامد، الإقتصاد في الاعتقاد، أنقرة، كلية الإلهيات، 1962.

137. الغزالي محمد، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.
138. الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، مصر، دار الشروق، ط:4، 200/1420.
139. غسان هالة و العوايشة أحمد عبد الله، القضاء والقدر في الفكر الجاهلي: دراسة تاريخية عقديّة، مجلة. مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية، مجلد:27، عدد3،، 2019 .
140. فاخر جاسم، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، دار فكرة للنشر والتوزيع، الطبعة:1، د.ت.
141. الفاروقي إسماعيل راجي، التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة، تح: السيد عمر، مدارات للبحوث والنشر، 2013.
142. فازيو نبيل، دولة الفقهاء، لبنان، دراسات الوحدة العربية، 2016.
143. الفراهيدي الخليل، العين، تح: عبد الوهاب هندراوي، لبنان، منشورات دار الكتب العلمية، ط:1، 1424هـ/2003م.
144. الفرزدق أبو فراس، ديوان الفرزدق، لبنان، لبنان، دار الكتب العلمية، ط:1، 1987/1407.
145. فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، ط:4، سنة:1983.
146. فودة فرج، حوار حول العلمانية، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
147. القاسمي جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، ط:1، 1399/1979.
148. ابن قتيبة عبد الله، الإمامة والسياسة، مصر، دار نشر محمد مصطفى فهمي، ط:1، 1968.
149. قطب سيد، في ظلال القرآن، مج 1: ج1-4، دار الشروق، ط: 32، 2003/1423.
150. قطب سيد، معالم الطريق، دار الشروق، ط:11، سنة 1987.
151. قطب سيد، معركة الإسلام والرأسمالية، مصر، دار الشروق، الطبعة:13، 1993.
152. ابن كثير إسماعيل ، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

153. كل فورد.أ-بوزورت، الأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي دراسة في التاريخ والأنساب، تج: حسين علي الطهرتي، ط:2، أكتوبر 1995.
154. الكواكبي عبد الرحمان، أم القرى، مصر، المطبعة المصرية، 1931/1350.
155. لحوالدة محمد احمد ضاعن، تطور لخطابة في ظلّ التنافس السياسي في العصر الأموي، رسالة ماجستير، جامعة فيلادلفيا، سنة 2016/2015.
156. لويس برنارد، لغة السياسة في الإسلام، تج: ابراهيم شتا، دار قرطبة للنشر، ط:1، سنة 1993.
157. الماتوريدي، أبو منصور، التوحيد ، تج: فتح الله خليف، دار الجامعة المصرية، د.ت.
158. المالكي حسن بن فرحان، قراءة في كتب العقائد-المذهب الحنبلي نموذجاً-، عمّان، مركزا لدراسات التاريخية، الطبعة الثالثة، 2009/1430.
159. الماوردي أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولاية الدينية، دار الكتاب العربي، ط:1، 1410هـ/1990م.
160. الماوردي أبو الحسن علي، تسهيل النظر، وتعجيل الظفر في أخلاق السياسة والملك، مصر، دار النهضة العربية، 1981.
161. مبارك زهير فريد، أصول الإستبداد العربي، الإنتشار العربي، ط01، 2010.
162. المبارك محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1995/1416.
163. مبروك علي، الإمامة والسياسة الخطاب التاريخي في علم العقائد، المركز الثقافي العربي، ط1، 2015.
164. محمد أبو زهرة، الخطابة أصولها وتاريخها في أزهر عصورها، مطبعة العلوم، الطبعة :1، سنة:1934.
165. محمد بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: عبد الحليم السايح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط:1، 2005.

166. مدكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهجا وتطبيق، دار إحياء الكتب العربي عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، سنة: 1947/1369.
167. ابن المرتضى أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تح: سوسنة دلقر-قلز، بيروت، 1380هـ/1961م.
168. مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجاهلية ونشأة صدر الإسلام، بيروت لبنان، دار الفرابي، ط:1، 2008.
169. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: فؤاد عبد الباقي، لبنان، دار احياء الكتاب العربي، ط:1، 1991/1412.
170. المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ط:1، 2002/1423.
171. المعتزلي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، المكتبة الأزهرية للتراث، 1980.
172. المقرئ تقي الدين، النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم، تح: حسين مؤنس، القاهرة، دار المعارف، سنة 1919.
173. أبو منصور محمد بن محمود الحنفي السمرقندي، شرح الفقه الأكبر، مراجعة: عبد الله بن ابراهيم الأنصاري، قطر، طبع على نفقة الشؤون الدينية، د.ت.
174. ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير و محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، القاهرة مصر، دار المعارف، كورنيش النيل، د.ت.
175. المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، 1387هـ/1967م.
176. الميللي المبارك، ابن باديس وعروبة الجزائر، الجزائر، وزارة الثقافة، 2007.
177. ناصيف نصار، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، لبنان، دار أمواج، ط:2.
178. ابن النديم، الفهرست، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
179. النسفي ميمون تبصرة الأدلة في أصول الدين، ت 508 تح حسن آتاي، تح حسن آتاي، دمشق، المكتبة الأزهرية للتراث 1990.
180. النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة:9.

181. النَّصْرِي عبد الرحمان بن عمرو بن عبد الله بن صفوان، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، لبنان، دار الكتب العلمية بيروت، ط:1، 1996/1417.
182. نعمان محمد أمين طه، شرح ديوان جرير، دار المعارف، ط:3، د.ت.
183. ياسين عبد الجواد، الدين والتدين، المركز الثقافي العربي، ط:2، 2014.
184. أبو يعقوب أحمد، تاريخ اليعقوبي، ناشر: مؤسسه ونشر فرهنگ اهل بيت (ع)، بيروت، دار صادر، د.ت.
185. ابن يوسف ابراهيم، الحكم والسياسة في الإسلام من منظور الإباضية، بفرنسا، مكتبة الجمعية الجربية، د.ت.

فهرس الموضوعات

أ	المقدمة
الفصل الأول:	
قراءة قرآنية للقضاء والقدر والسلوك السياسي في القرآن الكريم	
2	تمهيد
3	المبحث الأول: قوانين الله وتقديراته في الكون والإنسان قراءة قرآنية
3	المطلب الأول: القضاء والقدر في القرآن الكريم
4	أولاً: القضاء والقدر في القرآن الكريم
10	ثانياً: القضاء والقدر في السنّة النبوية
20	المطلب الثاني: الإرادة والمشية الإنسانية في القرآن الكريم
21	أولاً: الإرادة الإنسانية
30	ثانياً: المشية
36	المبحث الثاني: السلطة السياسية في القرآن الكريم
36	المطلب الأول: السلطة الفرعونية بين القوة المادية والعقدية في القرآن الكريم
37	أولاً: السلوك الفرعوني في القرآن الكريم
45	ثانياً: ثنائية الاستعباد والاستبداد في سلطة الفرعون
58	المطلب الثاني: سياسة ملكة سبأ في القرآن الكريم
الفصل الثاني:	
العقدي والسياسي في الفكر الإسلامي	
70	تمهيد
71	المبحث الأول: تصور علم العقيدة والسلطة السياسية في الفكر الإسلامي
71	المطلب الأول: مدلول علم العقيدة في الفكر الإسلامي

87	المطلب الثاني: تصور السلطة السياسية في الفكر الإسلامي بين المصدر والمقصد
103	المبحث الثاني: جدلية العقدي والسياسي في الفكر الإسلامي
103	المطلب الأول: العلاقة بين مشكلة الإمامة وظهور التشكلات الأولى لعلم العقيدة
119	المطلب الثاني: ثنائية السياسة والدين بين النظرية والتطبيق
الفصل الثالث:	
الدولة الأموية من الإمامة إلى المعرفة	
130	تمهيد
131	المبحث الأول: التنظيم الاجتماعي والسياسي في الدولة الأموية
131	المطلب الأول: سياسة الدولة الأموية
142	أولاً: العصبية القبلية
146	ثانياً: الشرعية الدينية لحكمهم
153	المطلب الثاني: مميزات المجتمع الإسلامي في عهد الدولة الأموية
154	أولاً: مميزات المجتمع من حيث التقسيم الطبقي
165	ثانياً: مظاهر الحياة الاجتماعية في العهد الأموي
174	المبحث الثاني: التطور والثراء المعرفي في الدولة الأموية
174	المطلب الأول: الإهتمامات الأدبية والعلمية للدولة الأموية
185	المطلب الثاني: المعرفة الدينية الإسلامية في بداياتها وعلاقتها بالتغيرات السياسية في العصر الأموي.
187	أولاً: علم الكلام
189	ثانياً: علم الحديث
191	ثالثاً: علوم القرآن
الفصل الرابع:	

عقيدة القضاء والقدر بين التنظير والتوظيف في العهد الأموي	
207	تمهيد
208	المبحث الأول: تصور القضاء والقدر بين الجبر الإلهي والاختيار الإنساني.
208	المطلب الأول: التصور الجبري لعقيدة القضاء والقدر
212	أولاً: تصور الجهمية لمفهوم الذات الإلهية
213	ثانياً: قولهم في الجبر
221	المطلب الثاني: مقولة الإرادة الإنسانية الحرة النشأة والأعلام
223	أولاً: معبد الجهني:
225	ثانياً: غيلان الدمشقي
228	ثالثاً: واصل بن عطاء
236	المبحث الثاني: السياسة الأموية وتصور عقيدة القدر التآثر والتأثير
236	المطلب الأول: تأثير السلطة الأموية في مجرى جدلية عقيدة القضاء والقدر
248	المطلب الثاني: عقيدة الجبر في مجتمع الدولة الأموية
248	أولاً تصور القضاء والقدر قبل الإسلام:
253	ثانياً: تصور القدر في شعر المواليين للسلطة
261	خاتمة
الفهارس	
266	فهرس الآيات القرآنية
278	فهرس الأحاديث النبوية
279	فهرس الفرق والطوائف
280	فهرس المصطلحات
282	قائمة المراجع و المصادر

296	فهرس الموضوعات
	الملخص

الملخص

الملخص:

التغيرات السياسية التي شهدتها الأمة الإسلامية بعد تولي معاوية بن أبي سفيان للحكم، وما انجر عنها من نقاشات وجدالات تداخل فيها الخلاف السياسي مع الاختلاف العقدي في فهم المسائل الإيمانية، التي ظهرت للنقاش استجابة للوقائع السياسية والتي كان من ضمنها وأهمها مسألة عقيدة القضاء والقدر، شغل الناس في العهد الأموي بالنقاش في مسألة تحمّل العبد وبالضبط الحاكم لمسؤولية أفعاله التي كانت في الغالب مخالفة لتعاليم الإسلام وحتى متطاولاً على حرمان ومقدّسات المسلمين، ومن هذا السؤال بحث الناس في مصدر أفعال العبد هل هو مصدر إلهي أم من إرادة الإنسان الحرة؟ وهل ما يحدث في الأمة من تغيير في طرق الحكم ومقاصده وتطبيقات الحاكم هو قضاء وقدر إلهي لا تملك الأمة أن تغيره؟ رغم هذه النقاشات إلا أنّ السياسي والعقدي لم يكن في صدر الإسلام وحتى بدايات الحكم الأموي ثنائية متصارعة تقصي إحداها الأخرى ولم يكن يفكر فيهما كذلك، بل كانت السياسة خادمة لمقاصد الإيمان، وكان الإيمان هو الدافع والمحرك الذي يتوحد به المسلمون باختلاف انتماءاتهم العرقية والجغرافية. والنظر إلى العقيدة والسياسة كثنائية تستدعي إحداها إقصاء الأخرى دخيل على الفكر الإسلامي، التوحد بين العقدي والسياسي كفكرين إسلاميين خادمين لمقصد خلافة الإنسان المسلم الله في الأرض، لم يسلم عند التطبيق في العهد الأموي في بداياته، من التداخلات السياسية المباشرة وغير المباشرة لمحاولة احتواء وتوجيه النقاشات العقديّة خاصة في مسألة القضاء والقدر، وذلك لإتخاذها كمبرر تتكئ عليه السلطة الحاكمة لتجعل أفعالها مستساغة عند جمهور الناس. وبقي تأثير التصور الجبري لعقيدة القضاء والقدر في الأمة الإسلاميّة وكان له الإسهام الأكبر في الاستبداد السياسي والتخلف الاجتماعي الذي تعيشه الأمة الإسلامية.

مازالت الحاجة ملحة لإعادة دراسة العلاقة بين الفكر السياسي والفكر العقدي، وذلك لأهمية حدود هذه العلاقة في تسيير المجتمع الإسلامي وتنظيمه وتحديد مقاصده وقوانينه، والمعطيات الواقعية للمجتمع المسلم الذي مازال في الغالب يعتقد أنّه عاجز عن تغيير واقعه الذي هو قضاء وقدر إلهي، تستدعي من مؤسسات البحث تخصيص دراسات لإعادة صياغة وتقديم عقيدة القضاء والقدر لعامة المسلمين كما هي مبينة في القرآن الكريم ومذكورة في مجمل الأحاديث المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام، وفق السقف المعرفي للمتدبر القرآني في زماننا، واستجابةً للتساؤلات المطروحة في لحظتنا الراهنّة.

Résumé:

Les changements politiques qui ont été lieu dans la nation islamique, après la prise du pouvoir par Muawiyah ibn Abi Sufyan, ont été suites par des débats et discussions où les désaccords politiques s'est entremêlés à des différences doctrinales concernant la compréhension des questions religieuses, qui ont émergé en réponse aux événements politiques, dans lesquels la question de la doctrine de la prédestination a été considéré comme la plus importante d'entre eux.

Pendant l'ère omeyyade, les gens débattaient de la question de la prise de responsabilité de l'individu, en particulier la responsabilité du dirigeant pour ses actions qui enfreignaient souvent des enseignements de l'islam et même violaient les valeurs sacrées des musulmans. En conséquence, les gens se sont interrogés sur la source des actions du dirigeant: si elles d'une source divine ou du libre arbitre d'homme. Ils se sont également demandé si les changements dans les méthodes de gouvernance, les objectifs et les pratiques du dirigeant étaient déjà prédéterminés hors la capacité de la nation à les changer.

Malgré ces débats, aucun conflit réel n'a surgi entre les idéologies politiques et doctrinales au cours des premiers jours de l'Islam et même au début du règne des Omeyyades. Les deux idéologies n'étaient pas considérées comme des forces opposées, et l'accent n'était pas mis sur l'exclusion de l'une par l'autre. Au lieu de cela, la politique était au service des objectifs de la foi, et la foi elle-même était la force motrice qui unifiait les musulmans indépendamment de leurs origines raciales ou géographiques. Donc, le fait de considérer la doctrine et la politique comme un duel qui nécessite l'exclusion de l'un par rapport à l'autre est intrus par apport à la pensée islamique. Au début de l'ère omeyyade, la mise en œuvre de l'union entre la pensée doctrinale et la pensée politique, au tant que deux concepts islamiques servant à établir le concept de

califat de l'individu musulman sur terre, n'était pas à l'abri d'interventions politiques directes et indirectes visant à contenir et guider les débats doctrinaux, notamment sur la question de la prédestination. Ces interventions ont servi de justifications au pouvoir pour légitimer ses actions et l'influence de l'interprétation déterministe de la doctrine de la prédestination a persisté au sein de la nation islamique et a grandement contribué à l'autoritarisme politique et au retard social vécus par la communauté musulmane.

La nécessité d'une réévaluation de la relation entre la pensée politique et la pensée doctrinale reste cruciale, ce qui est important en raison de définir les limites de cette relation dans le gouvernement et l'organisation de la société islamique, ainsi que dans la détermination de ses objectifs et de ses lois. Les réalités actuelles de la communauté musulmane, qui croit en grande partie qu'elle est incapable de changer ses circonstances étant donné qu'elles sont prédéterminées, exigent que les institutions de recherche étudient comment réarticuler et présenter la doctrine de la prédestination à la nation islamique comme indiqué dans le Coran et mentionnés dans les enseignements généraux du Prophète Muhammad (psl), basés sur le cadre intellectuel de l'interprétation coranique de notre temps et en réponse aux questions soulevées

Mots clés: doctrine, Politique, La foi, Connaissance, Le pouvoir, Le destin.

Abstract:

The doctrine of predestination was the most significant among the resulting debates and discussions that intertwined political disagreements with doctrinal differences in understanding religious matters that emerged in response to political events after the political changes the Islamic nation witnessed due to the assumption of power by Muawiyah ibn Abi Sufyan .During the Umayyad era, people were debating the issue of taking responsibility, particularly the ruler's responsibility for their actions , which often deviated from the teachings of Islam and even violated the sanctities and sacred values of Muslims. As a result, people started questioning the source of the ruler's actions: whether they stemmed from divine authority or from the human free will. They also pondered upon whether the changes in the methods of governance, objectives, and practices of the ruler were predetermined by fate and destiny beyond the ability of the nation to change them. Despite these debates, no actual conflict aroused between political and doctrinal ideologies during the early days of Islam and even the early Umayyad rule. Both ideologies were not seen as opposing forces, and the focus was not on canceling one out for the other. Instead, politics was in the service of the purposes of faith, and faith itself was the driving force that unified Muslims regardless of their racial or geographical backgrounds and viewing doctrine and politics as a dual that necessitates the exclusion of one over the other is foreign to Islamic thought. During the early Umayyad era, when the union between doctrinal and political thoughts,

These interventions were used as justifications by the authority to legitimize their actions. The influence of the deterministic interpretation of the predestination doctrine persisted within the Islamic nation and greatly contributed to political authoritarianism and social backwardness experienced by the Muslim community. The need for a reassessment of the relation between political thought and doctrinal thought remains crucial which is important due to the significance of defining the boundaries of this relation in governing and organizing the Islamic society, as well as determining its objectives and laws. The current realities of the Muslim community which largely believes that it is incapable of changing its circumstances as they are predetermined by divine decree require research institutions to investigate how to rearticulate and present the doctrine of divine decree and predestination to the Islamic nation as indicated in the Quran and mentioned in the overall teachings of the Prophet Muhammad (PBUH) , based on the intellectual framework of Quranic interpretation of our time and in response to the questions raised today.

Key Words: Political Power, Doctrinal Thought, Predestination and Fate, Umayyad Dynasty, Willingness.

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine



Faculty of THEOLOY

**Department Of: Doctrine
and comparative religions**

Ordinal Number.....

Specialty: Doctrine

Identification Number.....

Political Power and Doctrinal Thought
Predestination and Fate in the Umayyad Dynasty as a Model

Thesis submitted for academic doctoral sciences/LMD
in: Specialty: Doctrine

Elaborated by the student

Supervised by.

Asma DAHOUBANI

Prof. Dr. Ammar TASTAS

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
Pr/Asaid Aliouan	Prof	President	Emir Abdelkader University
Pr/Ammar TASTAS	Prof	Supervisor	Emir Abdelkader University
D/Nora Radjati	MCA	Member	Emir Abdelkader University
Pr/Moussa Mairache	Prof	Member	Abesse Lagrou University- Khenchla
Pr/Omrane bodagzdame	Prof	Member	University Alger1
Pr/Abd El krime rekyk	Prof	Member	- Hajj Lakhdar University Batna01-

University year: 1442 -1443h / 2021-2022